

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra Obecné antropologie

Bc. Petra Nováková

**Diskursy zbožnosti a genderů v českých raně
novověkých preskriptivních spisech týkajících
se manželství, vdovství a panenství**

Diplomová práce

Vedoucí práce: **PhDr. Lucie Storchová, Ph.D.**

Praha 2013

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 4. ledna 2013

Petra Nováková

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala vedoucí své diplomové práce Lucii Storchové za její pomoc, rady, trpělivost a věnovaný čas.

Obsah

Abstrakt	5
1. Úvod	6
2. Badatelská tradice	8
2.1 Studium zbožnosti	8
2.2 Gender history raného novověku	11
3. Metodologie	14
3.1 Metoda	14
3.1.1 Genderová analýza	14
3.1.2 Komparativní analýza a výzkumné otázky	16
3.2 Prameny	16
3.3.1 Volba pramenů.....	16
3.3.2 Základní charakteristika analyzovaných spisů	17
4. Analýza	34
4.1 Gendery tematizované v textech	34
4.1.1 Definice panenství.....	35
4.1.2 Panenství v patristickém a poluteránském pojetí.....	38
4.1.3 Panictví.....	40
4.1.4 Definice vdovství aneb panenství a vdovství jako problematické kategorie v rámci poluteránského systému manželství.....	41
4.1.5 Manželství jako privilegovaný stav	42
4.1.6 Definice manželky.....	44
4.1.7 Definice maskulinních genderů.....	44
4.1.8 Polarizace genderů ve druhé polovině 18. století.....	45
4.1.9 Polarizace genderů v analyzovaných textech.....	46
4.1.10 Gendery žena a muž	48
4.2 Charakteristika zbožnosti	49
4.2.1 Problematika pojmu „zbožnost“	49
4.2.2 Prostředky tematizace a legitimizace zbožnosti	51
4.3 Srovnání zbožnosti jednotlivých genderů ve spisech z 16. a 17. století	64
4.3.1 Panna	64
4.3.2 Vdova	75
4.3.3 Manželka	76
4.3.4 Hospodář.....	82
4.3.5 Mládenec	86
4.3.6 Shrnutí	87
4.4 Srovnání zbožnosti genderů na diachronní ose	90
4.4.1 Manželé	90
4.4.2 Žena.....	96
4.4.3 Muž	98
4.4.4 Panna aneb reedice <i>Korunky aneb vínku panenského</i>	100
4.4.5 Shrnutí	101
5. Závěr	103
6. Bibliografie	106
6.1 Prameny	106
6.2 Sekundární literatura	107

Abstrakt

V diplomové práci se zabývám tím, jak je definována, tematizována a legitimizována zbožnost v raně novověkých preskriptivních textech, které se týkají manželství, panenství a vdovství. Ve spisech z 16. a 17. století není imaginace genderů omezena na binární genderový model femininita-maskulinita, ale objevuje se větší množství kvalitativně nerovných genderů. V práci analyzuji, jak se lišila tematizace a legitimizace zbožnosti mezi těmito jednotlivými gendery. S každým z genderů se pojí určitý normativně daný soubor ctností, které charakterizují „dobrého“ příslušníka daného genderu. Další výzkumnou otázkou je, jak se lišilo pojmání zbožnosti na časové ose, tedy mezi spisy z 16. a 17. století na jedné straně a texty z 2. poloviny 18. století na straně druhé. V tomto pozdějším období byla totiž pluralita genderů nahrazena dichotomní představou pouze dvou genderů.

Klíčová slova: gender, zbožnost, preskriptivní spisy, raný novověk

In my thesis I deal with definition, thematization and legitimation of piety in prescriptive texts from early modern that treatise on marriage, virginity and widowhood. In the writings of the 16th and 17th century imagination of genders isn't limited to the binary gender model male-female, but it appears more qualitatively uneven genders. I analyze how thematization and legitimize the piety differed between these genders. Each gender is associated with a normative given set of virtues that characterize the "good" gender. Another research question is how the conception of piety differed on the time axis, ie between the writings of the 16th and 17th century, on the one hand and the texts of the second part of 18th century, on the other hand. In this later period plurality of genders was replaced by notion of two genders.

Key words: gender, piety, conduct books, early modern

1. Úvod

Ve své diplomové práci z oblasti historické antropologie se budu věnovat raně novověké zbožnosti. Především mě zajímá, zda a jak se genderovaly představy o zbožnosti a její normativy. Nechci ovšem zjistit, jak vypadala konkrétní náboženská praxe nebo sociální realita. Cílem mé práce není ani analýza toho, jaký význam měly mnou studované texty v raně novověké společnosti, nebo jak se četly, jaký vliv mohly mít na skutečnou sociální praxi. Ale záměr práce je analýza, jaký obraz zbožnosti, tedy jaké předpisy či normativy ohledně ní, podávali autoři tehdejší české literatury, čili jaká byla představa ideální zbožnosti jednotlivých genderů.

Jelikož se v daném období uvažovalo o větším počtu genderů, jak mužských, tak ženských, je nutné vymezit korpus analyzovaných textů – tím pro mne budou preskriptivní spisy týkající se manželství, panenství a vdovství, pocházející z rozmezí 16. až 18. století. Cílem této práce je zjistit, jak je traktována zbožnost jednotlivých genderů právě v těchto spisech, čili si nenárokují vypovídat o zjištění zbožnosti jiných genderů v jiných typech textové produkce nebo snad dokonce zbožnosti genderů všeobecně.

V 16. a 17. století se ve spisech týkajících se manželství, panenství a vdovství vyskytuje několik femininních genderů: manželka, vdova a panna. V případě mužů se takovéto rozlišení téměř nevyskytuje, jen výjimečně se objevuje gender mládenec. Tyto gendery jsou ve sledovaném období od sebe jasně vymezeny a jsou jinak charakterizovány. Lucie Storchová a Jana Ratajová tematizovaly jednotlivé gendery ve své ediční řadě *Gender v českých preskriptivních diskurzech raného novověku* rovněž na základě polarizace dobrý/á x špatný/á, maskulinní gendery tak určily dva, a to dobrého a špatného manžela, femininních genderů pak šest. S každým tímto genderem se totiž pojí určitý soubor vlastností.

Ve své práci vycházím z předpokladu, že se představa zbožnosti bude lišit u všech těchto genderů, resp. s jednotlivými gendery se bude pojít jiný katalog ctností. Tyto ctnosti pak definují představu „dobrého“ příslušníka daného genderu.

Předpokládám, že u manželek bude zbožnost mimo jiné spojována s vlastnostmi dobré hospodyně, bude se projevovat tím, že žena zachovává Boží řád, tedy je poslušná manželovi, a právě tento aspekt zbožnosti bude rozhodující. V případě zbožnosti panen a vdov vycházím z předpokladu, že bude kladen především důraz na zachovávání poctivosti

a čistoty. Jak se ale ukáže, v případě panenství se střetávají dva modely, tj. patristický a poluteránský, přičemž každý chápe panenství jako jinak definovaný gender, což má následně vliv i na představu ctností, které se s ním pojí. V případě genderu hospodář se budou normativy zbožných vlastností týkat starostí o hospodářství a zachování Božího řádu jako u manželky, ač jiným způsobem, a to zastáváním vedoucí pozice v manželském páru.

Na konci 18. století došlo k proměně genderového modelu, v dokumentech se vyskytují už jen dva gendery – femininita a maskulinita odpovídající pohlavnímu dimorfismu (muž a žena). Pluralitní femininní gendery (panna, vdova, manželka), které jsou na počátku novověku v textech traktovány, se přestávají objevovat. Druhým předmětem mého zkoumání bude tedy tato proměna imaginace genderů a její vliv na normativy zbožnosti. Především mě zajímá, zda se s novým jednotným genderem žena bude pojít druh zbožnosti, který se v předešlých stoletích pojil s genderem manželka, nebo zda v něm bude zohledněn i druh zbožnosti spojovaný dříve s gendery panna a vdova. Možné varianty změny jsou i vznik nového genderového modelu nebo situace, kdy se zbožnost přestane v textech kategorizovat a bude zmiňována jen povšechně, jako pouhé synonymum „dobré“ ženy.

Výsledkem práce by tedy mělo být zjištění, jaké rozdíly se objevovaly mezi požadavky kladenými na zbožnost u jednotlivých genderů v preskriptivních spisech 16. a 17. století, jaké strategie byly při tomto rozlišení používány a jak ovlivnila změna přístupu k genderům na konci 18. století normativy zbožnosti, které se v textech objevovaly v předešlém období.

2. Badatelská tradice

Téma diplomové práce chci kontextualizovat na dvou rovinách: zbožnost raného novověku a možnosti jejího zkoumání a gender jako analytická kategorie v historické antropologii. Oběma rovinám se budu při této příležitosti věnovat pouze stručně, jelikož o obou částech by se daly napsat samostatné studie.

2.1 Studium zbožnosti

Zbožnost je možné chápat v několika rovinách, a proto není její definice jednoduchá a ani jednotná. Religiozitu tak můžeme definovat jako vnější praktiku na jedné straně a zároveň i jako subjektivní, „skrytý“ akt oddání se Bohu. Z části je zbožnost kodifikována církevními institucemi, čímž nabývá kolektivního sdílení určitých přesvědčení, ale tato přesvědčení se mohou mezi jedinci i do značné míry lišit, proto lze mluvit jak o zbožnosti kolektivní, tak individuální. Je možné ji dělit také na lidovou a elitní. Ve své práci se soustředím na protínání raně novověkých představ o zbožnosti s genderovou imaginací. Na základě výše zmíněné kategorizace zbožnosti by se tedy dalo říci, že se jedná o kolektivně sdílené představy o zbožnost, protože vychází z určitých normativně daných představ, sdílených autory textů – v naprosté většině duchovních. Tato analyzovaná zbožnost nespadá do kategorie elitní ani lidové, protože se jedná právě o normativy zbožnosti, které mohou působit jak na elitní, tak na lidovou zbožnost a/nebo je i odrážet.

K výzkumu zbožnosti se v historické antropologii přistupuje dvěma způsoby. Za prvé lze zkoumat religiozitu vnější, tedy například návštěvu kostelů, účast na bohoslužbách, počty členů bratrstev, četnost studujících v kněžských seminářích, účast na poutích, péče o kostely atd. Pomocí analýzy těchto projevů, tzv. sociální matematikou, se pokusil Gabriel Le Bras zhodnotit náboženský život. Tyto vnější projevy zbožnosti ale nemusí vypovídat nic o skutečném smýšlení jedinců. Například na počet adeptů v kněžských seminářích má vliv i socioekonomická situace. Kromě již výše zmíněných způsobů, jak zkoumat projevy zbožnosti, je možné použít k analýze i kancionály,

kramářské písně, kroniky, archiválie církevních institucí, státní dekrety, policejní předpisy, světskou a náboženskou literaturu. Za druhé lze zkoumat vnitřní zbožnost, ovšem její poznání je velmi obtížné a je možné jedině na základě analýzy ego-dokumentů, jako jsou dopisy, deníky, autobiografie, ale i kšafy, jichž využil ve své studii o zbožnosti brněnských měšťanů Tomáš Malý.¹ Jeho cílem bylo zjistit, jaký měla dopad rekatolizace na samotné obyvatele Brna. V kšaftech z posledního desetiletí 17. století lze tak najít přijímání prvků protireformní katolické zbožnosti: zbožné odkazy církevním řádům a jejich bratrstvům, požadavky na sloužení zádušních mší nebo odvolání se na nebeské přimluvce. Do jisté míry je ale takto analyzovaná zbožnost stále vnější, protože odráží navenek orientované pohřební zvyklosti. Lze v nich ale nalézt i vnitřní přijetí katolické identity, deklarované v kšaftech například vírou v očistec.

Zbožnost lze dále zkoumat na základě rozdělení podle stavů, regionů, období atd. Typickým příkladem zbožnosti určité doby je tzv. „pietas austriaca“, která po Tridentském koncilu nabyla díky rekatolizační činnosti specifických rysů: úcta k eucharistii, důvěra v Kristův kříž, úcta k Panně Marii a kult svatých. Po vzoru panovnického dvora zaváděla šlechta i dvorní úředníci tyto zvyklosti na panstvích, takže se tato forma zbožnosti rozšířila i mezi venkovský lid.² Ovšem lidová religiozita má své vlastní charakteristické prvky, nelze tvrdit, že by byla cele produktem rekatolizace. Problémem charakterizace lidové zbožnosti se zabývá Tomáš Malý, zmiňuje, že česká historiografie vychází z předpokladu, že zbožnost lidu byla formulována a určena pravidly, která stanovil Tridentský koncil a tato pravidla byla přijata díky působení církve a státu. Lidová zbožnost ale sice byla založena na církevních dogmatech a naukách, avšak velkou roli v ní hrály i další specifické prvky: lidové náboženské divadlo, doplňování katecheze obrazným ztvárněním, touha po spasení pomocí odpustků, hledání v každé mimořádné události boží zásah.³ Takovéto charakteristiky se pak můžeme pokusit určit i u zbožností např. elit, šlechty, měšťanů atd.

Badatelskému přístupu ke studiu lidové zbožnosti v raném novověku se věnovali Jan Horský a Zdeněk R. Nešpor ve studii *Metody a možnosti studia lidové religiozity v 18. století*. Českou religiozitou mezi Bílou horou a vydáním tolerančního patentu se zabývalo hodně českých autorů, a to jak kvůli významu tohoto období pro české dějiny, tak i kvůli relativně velkému množství dochovaných pramenů. Stejně jako Tomáš Malý poukazují na to, že je třeba odlišovat mezi subjektivním přístupem dějinných aktérů k určitým jednáním

¹ Malý, 2009.

² Zuber, 2003: 207.

³ Malý, 2009: 34-36.

a významem, který jim dávají církevní autority. Mnohými autory (např. Zdeňkem Kalistou) ale bylo toto rozlišení opomíjeno, takže lidová zbožnost byla pojmána jen jako převzetí religiozity elit.⁴ V samotné studii pak Jan Horský a Zdeněk R. Nešpor nastiňují historicko-sociologický přístup ke konceptualizaci dějinných vývojových procesů a doložení této konceptualizace pomocí mikroanalýzy a/nebo historicko-antropologického studia pramenů.⁵ Tento přístup pak aplikují na analýzu souboru náboženských spisů lidové proveniencí z 18. a poč. 19. stol.

Zdeněk R. Nešpor pak tento historicko-sociologický přístup aplikuje i ve své monografii *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, která je sociohistorickou analýzou novověkých českých náboženských dějin. Zkoumat „sociální realitu náboženství“ lze dle něj na základě její „prezentace v příslušných písemně fixovaných diskurzech“ a prostřednictvím „sociálních jednání“.⁶

Dalším českým autorem, který se věnuje studiu zbožnosti i náboženství obecně je Jiří Mikulec. Přímou zbožnosti je věnována jeho studie *Katolická zbožnost mezi barokem a osvícenstvím*.⁷ Analyzuje mravokárnou literaturu barokních a osvícenských autorů za účelem zjištění posunu od zbožnosti barokní k osvícenské. V barokních spisech nachází kořeny osvícenského přístupu k náboženství: kritiku vnějškové zbožnosti, která neodpovídá „pravé pobožnosti“, vyzdvihnutí charity jako důležitého prvku zbožnosti, kritiku světských motivů na poutích. Cílem studie Jiřího Mikulce je tedy analýza pojetí zbožnosti českých intelektuálních kruhů, což se na této obecné rovině shoduje se zaměřením této diplomové práce.

Zbožností žen, z hlediska konkrétní náboženské praxe, se zabývá například Rebekka Habermas ve své studii o poutích a zázracích v raném novověku. Na poutě chodily převážně ženy, byla to jediná část církevního života, kde se mohly uplatňovat skoro stejně jako muži, jelikož jim byla uzavřena cesta do církevních úřadů a z tohoto důvodu tak i k vykonávání náboženských úkonů.⁸

V českém prostředí se religiozitě žen věnovala Milena Lenderová ve studii *Bůh a víra na stránkách dívčích a ženských deníků 19. století*.⁹ Z analýzy deníků vyplynulo, že dívky i ženy více či méně korigovaly své postoje i chování v souladu s vírou danými normativy. Deníky ale podle Mileny Lenderové nejsou dostatečným pramenem pro

⁴ Horský, Nešpor, 2005: 41nn.

⁵ Horský, Nešpor, 2005: 43.

⁶ Nešpor, 2006: 589.

⁷ Mikulec, 2008.

⁸ Habermas, 1991: 54.

⁹ Lenderová, 2003.

výzkum „*opravdovosti a hloubky víry*“, ani jasnou odpovědí na otázku, jak důležité místo zaujímal víra i náboženská praxe v životě žen.¹⁰ V tomto případě se tedy Milena Lederová dostává k problematice reprezentace historického aktéra, ale dále ji už nerozvádí.

2.2 Gender history raného novověku

V českém prostředí není tolik publikací, které by se zabývaly gender history v raném novověku, jako v západních zemích. Na poli výzkumu moderní doby je situace jiná, gender history se tu etabluje rychleji než je tomu v případě studia raného novověku. Přístupu české historiografie k gender history se věnuje Jana Ratajová ve dvou studiích.¹¹ Uvádí, že vliv na tento stav měla skutečnost, že po pádu komunismu v české společnosti přetrvával odpor ke všemu, co bylo spojováno s „povinnou“ rovností pohlaví. K feminismu bylo (a stále je) přistupováno s nedůvěrou jako k západnímu konceptu, který neodpovídá českému prostředí. Navíc se problematikou metodologie začala česká historiografie zabývat až na konci 90. let, ať už kvůli víře v objektivnost historiografie nebo kvůli spojování metodologie s marxismem.

Studium genderu bylo a do jisté míry stále je chápáno v českém prostředí jako studium žen, což může souviset s tím, že je stále významný koncept diferencialismu z 80. let. Jana Ratajová zmiňuje, že první zájem o studium historie týkající se žen se objevil v 1. polovině 20. století a to z důvodů existujícího ženského hnutí a odklonu badatelů od dějepisu mocenských a politických událostí. V této době se k dějinám žen přistupovalo dvojím způsobem, který přetrvál víceméně dodnes. Prvním přístupem je pokus o začlenění žen do dějin tím, že byly hledány velké ženy, ovlivňující chod dějin podobným způsobem jako muži; tyto dějiny tedy vycházejí z klasického politického dějepisu. Kriteria výběru těchto velkých žen se různila, mohly to být nejen panovnice, ale i slavné kurtizány nebo představitelky ženského hnutí.¹²

Dějiny ženy byly a jsou také pojímány jako kulturní dějiny, resp. dějiny každodennosti, přičemž kulturní dějiny znamenaly dějiny odívání, tance, stravování atd., tedy sféru připisovanou ženám. Tento koncept definuje „ženský svět“ jako svébytný, snaží

¹⁰ Lederová, 2003: 81.

¹¹ Ratajová, 2005; Ratajová, 2009 (1).

¹² Ratajová, 2005: 163nn. Jana Ratajová.

se najít ženský pohled na dějiny, který je rovnocenný politickým dějinám. Dějiny ženy jako dějiny „ženské sféry“ se v 90. letech staly rozhodujícím přístupem a dějiny velkých žen byly vyhrazeny životopiscům a populárním dílům.¹³

Lucie Storchová k tomuto rozdělení přidává ještě další přístupy: portréty typických žen své doby a reflexe „literárního vztahu“ k ženě.¹⁴

V evropské historiografii je koncept gender history zastoupen velkým množstvím studií. Nepočítaje empirický materiál se v posledních desetiletích výzkum gender history soustředil také na raně novověké spisy o manželství, panenství a vdovství, ale jiným způsobem, než jak k němu přistoupily Lucie Storchová a Jana Ratajová. Výzkum lze rozdělit do několika přístupů. Historická antropologie „pracovního páru“ předpokládá, že spisy referují o dělbě rolí manželského páru, přejímá tak argumentaci těchto spisů.¹⁵ Tyto spisy také mohou být analyzovány jako komunikace mezi učenci.¹⁶ Třetím je literárněvědní přístup, především literární funkcionalismus (soustřeďující se na problematiku žánrů, recepce, funkcí textu atd.).¹⁷

Představitelka prvního přístupu – historické antropologie – Heide Wunder měla velký vliv na konceptualizaci genderu v historické antropologii 90. let. „Pohlavní řád“ (*Geschechterordnung*) funguje v jejím výkladu jako bipolární struktura žena-muž, založená na komplementárním rozložení povinností obou manželů. „Pohlaví“ je v jejím pojetí označeno za kulturní konstrukt, který podléhá historické změně, ale operuje s ním jako s determinovaným biologicky. Manželé tvoří na sobě závislý „pracovní pár“ (*Arbeitspaar*), přičemž každý z manželů má určitý katalog svých povinností. Z toho důvodu nelze dle Heide Wunder hovořit o nerovnosti, protože oba manželé jsou plnohodnotnou součástí ekonomického pracovního páru. Sice má každý z nich určité povinnosti, které musí v rámci „pracovního páru“ vykonávat, ale katalog ženských prací je považován za méně hodnotný. Společná práce je navíc založena na nerovném postavení manželů: žena muže poslouchá a on jí vychovává a řídí. V tomto pojetí není analyzováno,

¹³ Ratajová, 2005: 172.

¹⁴ Storchová, 2008: 510n.

¹⁵ Habermas, Rebekka. 1993. *Geschlechtergeschichte und „anthropology of gender“*. *Geschichte einer Begegnung*. Historische Anthropologie 1, s. 485-509. Dinges, Martin (Hrsg.). 1998. *Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Göttingen.

¹⁶ Bock, Gisela. 2000. *Frauen in der europäischen Geschichte. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. München, s. 113-52. Hassauer, Frederike. 1998. Der Streit um die Frauen. In Wunder, Heide, Engel, Gisela (Hrsg.). *Geschlechterperspektiven: Forschungen zur Frühen Neuzeit*. Königstein/Taunus, s. 255-261.

¹⁷ Schnell, Rüdiger. 1997. *Text und Geschlecht. Mann und Frau in Eheschriften der frühen Neuzeit*. Frankfurt am Main. Schnell, Rüdiger (Hrsg.). 1998. *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Studien zu Eheschriften der Frühen Neuzeit*. Tübingen.

jak je gender utvářen, ale je chápán jako pohlavní role, daná dělbou práce a reprodukcí. „Pohlavní řád“ je tak chápán jako historická danost.¹⁸

Literárněvědní přístup k preskriptivním spisům o manželství, panenství a vdovství je prezentován hlavně literárním historikem Rüdigerem Schnellem. Jeho výzkum se zakládá na zjištění podmínek, které určovaly výpovědi o genderových vztazích, tj. mluvčí, funkce textu, adresát, recepce textu atd. Rüdiger Schnell se tak vymezuje především vůči diskursivní analýze, která nehledí na kontext utváření díla. Na význam výpovědi textu má vliv také diskurs a žánr (diskurs definuje jako tematicko-obsahovou stránku textu, žánr jako formální), výpovědi textů jednotlivých diskursů a žánrů se tedy mohou lišit. Jak ale píše Jana Ratajová, není jasné, zda kontext utváří diskurs nebo je tomu naopak. Samotné texty jsou pak dány diskursem, ale diskurs už zpětně neovlivňuje.¹⁹

¹⁸ Storchová, 2008: 511-514.

¹⁹ Ratajová, 2009: 733-736.

3. Metodologie

3.1 Metoda

3.1.1 Genderová analýza

Obecně lze říci, že se genderová analýza zabývá studiem vzniku, konstrukce, tematizace a legitimizace genderových stereotypů, mocenských vztahů a hierarchií. Blanka Knotková-Čapková rozlišuje tři přístupy genderové analýzy, které jsou založeny na pojetí náboženství: principální (filosofický), aplikovaný (společenský a politický) a sociálně psychologický. V prvním případě genderová analýza zkoumá, jak je konstruován gender božství a gender lidských bytostí na základě mýtů, posvátných textů nebo určitého etického kodexu. V druhém pojetí je analyzováno, jak jsou gendery tematizovány a legitimizovány náboženstvím jako institucionalizovanou společenskou ideologií. Poslední pojetí, sociálně psychologické, je platformou pro analýzu religiozity jednotlivých genderů. Samotná zbožnost genderů pak vychází z toho, jaké normativy ohledně jí platí pro příslušníky genderů.²⁰ V mé práci se bude prolínat druhé a třetí pojetí. Navazuji totiž na výzkum Lucie Storchové a Jany Ratajové, který se týkal právě tematizace a legitimizace genderů v preskriptivních spisech, založené především na konceptu Božího řádu.

Na poli historické antropologie je genderová analýza jedním z etablovaných přístupů, přesto jsou pojetí genderu různá a pro můj projekt do různé míry inspirativní. Jak už jsem nastínila v předchozí kapitole, historicko antropologické studie vycházejí z koncepce „pohlavního řádu“, který určuje rozdělení rolí muže a ženy. V raném novověku byl „pohlavní řád“ určen především institucí křesťanského manželství, ve kterém jsou role manželů rovnocenné, jelikož mají stejnou důležitost ohledně zajišťování chodu domácnosti. Historicko antropologické studie především v 90. letech pojímaly, jak zmiňuje Lucie Storchová, tento „pohlavní řád“ jako kvazibiologickou kategorii, určenou pouze biologickou dichotomií; gendery se tedy opět zredukovaly pouze na biologické pohlaví.²¹ Takovéto chápání esencialistického a stabilního „pohlavního řádu“ jako historické danosti pak neumožňuje přistupovat k genderu jako k analytické kategorii. To, že genderový

²⁰ Knotková-Čapková, 2009; Knotková-Čapková, 2008: 6-10.

²¹ Storchová, 2007: 66nn. Tento problém byl nastíněn i v předchozí kapitole.

system nemusí být jen bipolární, dokazují právě preskriptivní spisy zabývající se manželstvím, panenstvím a vdovstvím.

Joan Scott poukázala na to, že pokud je gender pojímán jako biologické dichotomie, nefunguje pak jako analytická kategorie. Je proto třeba analyzovat, jak jsou genderové identity konstruovány, hierarchizovány, a ne je akceptovat jako reálné nebo přirozené.²² K genderu tedy přistupuji k němu jako k „*primárnímu způsobu označování difference, který funguje i na symbolické rovině, pracuje jako systém kategorií, strukturuje a organizuje samotný diskurs*“, tedy je konstruován jak diskursivně, tak sociálně.²³ V analýze se zaměřím jen na tuto diskursivní konstrukci, vliv sociální praxe na utváření genderu nechám stranou. Ovšem sociální jednání může být ovlivněno diskursem a stejně tomu může být i naopak. Studium tohoto problému by ale vyžadovalo jiný výzkum.

Z toho vyplývá, že se ve své práci nebudu zabývat konkrétními projevy sociálních (genderových) vztahů, jde mi pouze o zachycení normativních představ zbožnosti jednotlivých genderů. Tyto normativy se pak podílejí na utváření modelů či norem chování, které formují základ (hierarchických) genderových vztahů a genderové stereotypy. Genderové modely se v závislosti na době i kultuře mění. Součástí mého výzkumu bude právě i zachycení proměny genderového modelu, k níž došlo na konci 18. století, a jejího vlivu na normativy zbožnosti.

Tyto genderové modely jsou v textech, které budu analyzovat, utvářeny jazykem. Vycházím tedy z takového chápání genderu, kdy je gender utvářen texty, je jimi konstruován a reprodukován. Samozřejmě jsem si ale vědoma, že se genderová identita jednotlivců utváří komplikovaněji a podílí se na ní řada rovin, např. generační a občanská příslušnost, vzdělání, sociální distinkce, etnicita atd. Ovšem ve své práci se budu věnovat normativním kategoriím, a ne konkrétním utvářením genderů historických aktérů a akterek, to ale neznamená, že tyto normativy nemohou ovlivňovat identitu konkrétních jedinců. K zvnitřnění genderových identit dochází vnějším působením normativních diskursů, stejně tak může na genderovou identitu působit i sociální jednání. Normativní představy jsou pak zpětně ovlivňovány sociální praxí.

²² Scott, 1986.

²³ Storchová, 2007: 78.

3.1.2 Komparativní analýza a výzkumné otázky

V práci použiji komparativní analýzu, tedy budu srovnávat jednotlivé představy, tematizace týkající se zbožnosti, a to mezi gendery panna, vdova, manželka, hospodář, z části i mládenec, a také v závislosti na době vzniku spisu, čili budu porovnávat imaginaci zbožnosti jednotlivých genderů v literatuře napsané v 16. a 17. století na jedné straně a v 18. století na straně druhé.

V první analytické části práce budu definovat jednotlivé gendery, objevující se v českých preskriptivních spisech v 16. až 18. století. Tato část práce bude vycházet jak ze samotných textů, tak z doprovodných studií ze svazků ediční řady Jany Ratajové a Lucie Storchové *Gender v českých preskriptivních diskurzech raného novověku*.

Následující tři kapitoly se pak budou shodovat s výzkumnými otázkami. Ve druhé se budu zabývat tím, jak autoři textů charakterizují pojem zbožnost a nakolik je vůbec zbožnost v textech tematizovaná. Dále se pokusím určit definiční a tematizační strategie autorů, a pomocí čeho dochází k legitimizaci konceptu zbožnosti, který autoři preskriptivních spisů předkládají.

Cílem třetí části je zjištění, jak autoři definují prvky, z nichž se skládá zbožnost jednotlivých genderů. Jaké argumenty jazykové a narativní prostředky používají pro tematizování zbožnosti jednotlivých genderů? Objevují se shody mezi tematizací a legitimizací zbožnosti některých genderů?

Čtvrtá část bude zaměřena na porovnání na diachronní ose, tedy na srovnání jednotlivých typů zbožnosti pojíci se s gendery, které se objevují ve spisech z 16. a 17. století na jedné straně a v dokumentech z druhé poloviny 18. století, kdy došlo k polarizaci genderové imaginace. Hlavní otázkou této kapitoly tedy je, zda dochází zároveň se změnou genderového modelu na konci 18. století i ke změně tematizace zbožnosti?

3.2 Prameny

3.3.1 Volba pramenů

Ve své práci budu analyzovat preskriptivní (mravokárné) spisy, zabývající se problematikou manželství, panenství a vdovství, které vznikly mezi 16. a 18. stoletím a byly napsány česky. Tyto spisy jsou v podstatě návodem, jak „dobře“ vést manželství, jak

se má „správně“ chovat vdova či panna apod. 16. století jako počátek zvoleného období je určeno proto, že se v českých zemích spisy tohoto druhu objevují ve větší míře právě až v této době. Konec období, 18. století, je pak zvolen z důvodu polarizace genderových kategorií, k níž v této době dochází.

Literaturu zaměřenou přímo na diskursy panenství, vdovství a manželství volím proto, že se domnívám, že v mravokárných spisech zaměřených na zbožnost všeobecně či v kázáních se nemusí vyskytovat problematika genderově specifikované zbožnosti, ale buď zbožnosti všeobecně bez rozlišení nebo pouze zbožnosti mužů. Mou první domněnku podporuje například spis Valentina Bernarda Jestřábského *Vidění rozličné sedláčka sprostného*.²⁴

Kritériím, které jsem stanovila, odpovídá ediční řada *Gender v českých preskriptivních diskurzech raného novověku* editorek Lucie Storchové a Jany Ratajové. V této ediční řadě vychází čtyři svazky, přičemž pro analýzu zbožnosti jsou vhodné první tři (čtvrtý svazek se bude týkat problematiky tělesnosti). První díl obsahuje spisy zaměřené na panenství a vdovství (jednotlivé tituly jsou vyjmenovány v seznamu literatury); druhý zahrnuje spisy určené manželkám a případně i manželům; třetí díl je nejroznorodější, jsou v něm obsaženy různé žánry, např. satiry, kramářské písně, katechismy, obrozenecká milostná lyrika atd.

Výhoda použití této edice jako pramene spočívá v tom, že editorky do jednotlivých knih zařadily téměř veškeré spisy o dané tematice. Pouze dva do ní nebyly zahrnuty, jeden kvůli svému dřívějšímu vzniku – na počátku 16. století, druhý proto, že se z důvodu chybějící titulní strany editorky o existenci spisu dozvěděly až po přípravě edice.

3.3.2 Základní charakteristika analyzovaných spisů

V nedávné době se staly předmětem zájmu některých badatelů a badatelek českojazyčné spisy o manželství, panenství a vdovství, které se začínají objevovat v druhé polovině 16. století v návaznosti na nárůst této tematiky ve spisech říšské proveniencí. Z těchto německojazyčných spisů čeští autoři přejímají způsoby argumentace, jež je založena na poluteránském přístupu k manželství a výkladu pohlavního řádu. Česko- i německojazyčné spisy tak spojuje zmiňování stejných genderů, stejné argumenty, figurativní prostředky a legitimizační strategie.²⁵

²⁴ 1719; Milan Kopecký (ed.). 1973. Uherský Brod: Muzeum J. A. Komenského v Uherském Brodě.

²⁵ Storchová, 2008: 515n.

Spisy o manželství, panenství a vdovství spadají z hlediska struktury textů mezi mravokárné či preskriptivní texty, které mají za cíl utvářet a působit na myšlení i činy lidí. Prostřednictvím těchto textů se odrážejí představy o určitém tématu, tj. zbožnosti jednotlivých genderů, specifické skupiny autorů těchto textů, pocházejících z českého protestantského prostředí.

Spisy pro panny především nabádají k ctnostnému chování tím, že je jejich text tvořen popisem jednotlivých ctností. V rámci tohoto výkladu autoři apelují i na přípravu na budoucí manželský život panen. Výjimku tvoří Hussoniova *Zahrada panenská*, jelikož se jedná o hagiografický spis (více viz dále).

V případě spisů pro manželky je zaměření textů různorodější. V prvním případě se jedná o návody pro hospodyně, tedy rady, jak se má žena starat o domácnost, jak se chovat k manželovi, čeládce, jak vychovávat děti. Druhou skupinou tvoří texty, které se věnují tomu, jak vést manželství, jak zachovávat manželskou svornost, a obracejí se tak jak k ženě, tak i k muži. V souboru textů, které jsou předmětem zájmu této práce, se pak objevují i obhajoby žen a manželství obecně, které navazují na tradici *querelles des femmes* (tzv. sporů o povahu femininity).

V českém prostředí se ze spisů určených vdovám dochoval jen jeden, ačkoli z jiných zemí je zachovaných děl tohoto zaměření mnoho. Do 16. století bylo vdovství v těchto textech chápáno výlučně jako stav, který je typický bezbranností a vdovy by se tak měly řídit asketickým ideálem, doporučovaným sv. Otcí. Ve spisech ovlivněných poluteránským pojetím manželství i vdovství je vdovský stav chápán jako forma životní morálky, a tu by měly dodržovat pouze vdovy, které již nejsou schopné reprodukce a tedy se nemají znovu vdát. Mladým vdovám byl naopak sňatek doporučován. I v těchto spisech se ale vyskytuje argumentace předchozího patristického pojetí. Herviciův spis se říšskému diskursu těchto textů nevymyká. Jeho výklad je založen na souboru příkladů biblických vdov a na komentářích církevních otců.²⁶

Jedním z velmi častých stylizačních prostředků nejenom dobových mravokárných textů je kombinatorní psaní. Neexistuje bohužel výzkum, který by se podrobněji zabýval touto formou psaní, a proto ho jen stručně nastíním. Kombinatorní psaní se vyznačuje častým opakováním exempel či citátů, až nekonečnými výčty, které mají stejný účel i stejný předmět, někdy je dokonce celý text postaven na řazení těchto citátů. Tyto citáty přitom byly tradovány mimo díla samotných autorů citátů, vytržené z kontextu autorova

²⁶ Storchová, 2008: 531n.

textu, šířily se pomocí florilegií, slovníků atd.²⁷ S kombinatorním psaním se tak často pojí paradoxy, jako například situace, kdy stojí vedle sebe výroky podporující asketické, doživotní panenství a výroky chápající panenství jako předstupeň manželství. Tyto paradoxy jsou dány odlišnou logikou argumentace, která není vystavěna podle moderních nároků.

Následující text se skládá ze stručných resumé jednotlivých spisů, v nichž stručně představím autory, zmíním dobu vydání textů a popíšu jejich formální stránku, tedy jakou formou jsou psané, dále jaký je záměr textu, tedy pro koho a proč byly napsány, stručně se zmíním i o obsahu textů.

Lukáš Martinovský: Křesťanských pobožných panen věnček poctivosti

Lukáš Martinovský byl luteránským farářem v Sasku a jedním ze signatářů *Formula concordiae* (1580). Jeho spis, vydaný roku 1581, je českou verzí textu, který byl vytištěn ve stejné době i v němčině; v bibliografické literatuře jsou zmiňovány i překlady v dánštině.²⁸

Martinovský přirovnává panenské ctnosti ke květinám, z nichž si pobožné panny vijí věnec. Věnec symbolizuje nejenom tento soubor ctností, ale i samotný panenský stav jako typickou pokrývku hlavy panen. Rozvíjení ctností (jejich „vítí do věnce“) má připravovat pannu na manželství. Věnec, v němž se pak panna vdává, představuje komplex ctností, které si „přináší“ do manželství.

Květinová symbolika se v různých spisech objevovala už od středověku a sloužila k větší atraktivitě textu, ale i pro lepší zapamatování naučení o ctnostech.²⁹ Květiny ctností rostou na zahradě, ta představuje křesťanskou církev, neboť mimo církev není spasení ani víra, a bez těch není možné dosáhnout ani ctností. Zahrada se dělí na tři záhony, tj. zákon přirozený, který znali i pohané, dále Písmo a Slovo, a nakonec příklady starých. Tyto záhony představují naučení, jimiž se panny mají řídit. Stonky květin pak reprezentují víru, „*kteřážto přede všemi ctnostmi jinými při pannách křesťanských svítiti a stkvíti se musí.*“³⁰

Většinu knihy tvoří popis jednotlivých ctností, symbolizovaných květinami. Martinovský přirovnává vzhled nebo i vůni rostliny k ctnosti, většinou toto přirovnání funguje na analogii - jak pěkně rostlina zdobí věnček, tak dobře ctnost šlechtí člověka.

²⁷ Storchová, 2008: 517.

²⁸ Ratajová, Storchová, 2008: 413; Ratajová 2008: 557.

²⁹ Ratajová, 2008: 559.

³⁰ Věnček: 31.

Svým vzhledem, popřípadě pachem, má poukazovat na prospěšnost ctnosti: jako má karafiát zapáchající listy, „*takž chce Bůh, aby ušlechtilé děvečky při ochraňování těla jejich vždycky naopak myslily, odkud jsou pošly, totižto z truple hlíny, a že jsou smrdutý hnojný pytel, protož se mají pyšné ozdoby vyvarovati...*“.³¹

Období výsevu či květu rostliny v textu odpovídá době, kdy má být ctnost pěstována. V tomto případě můžeme vidět, že analogie vlastností květin a ctností jsou velmi volné, většinu ctností je totiž podle Martinovského důležité rozvíjet od mládí až po stáří, doba výsevu nebo květu se přitom mezi květinami liší. „*To kvítko začíná kvísti hned v podletí a ukazuje se celého léta až do podzimku, vyznamenává, že hned v prvních letech mladá dívčička k dobrým mravům vedena býti má, tehdy potom bude uměti v čas svého panenství a potomně v manželství, jak se chovati, kterak to pěkně sluší, když jest děvečka mravná, vědomost toho míti budou všickni rozumní.*“³² „*Jakož routa zahradní při začátku podzimku vsetá býti má, aby tím snažnějí růsti a rozmáhati se mohla, takž také mají a musejí dítky hned za mladého věku svého, dříve nežli by rozkoš a spanilé pečování světa tohoto poznati se naučily, mají této ctnosti zvykati a nemusí jim dopouštěno býti, aby se přeplňovati měly.*“³³ Jak ukazují tyto příklady, dětství, kdy se má začít ctnost pěstovat, je spojováno s počátkem léta nebo podzimu, sice se tedy jedná v obou případech o začátky daného období, ale období roku to jsou rozdílná.

Místo, na kterém se rostlina pěstuje, kde se jí nejvíce daří, je připodobňováno k tomu okruhu lidí, u nichž se vyskytuje ctnost nejvíce. Často se objevuje přirovnání suchého, nehostinného místa k chudým lidem: „*Jakož toto kvítko nikdéz jinde neroste nežli v suchém a píštitém poli a na suchých oulehlích, tak také tato ctnost na větším díle toliko při lidu obecním lehkým a chudého povolání se nalézá.*“³⁴ Léčivé účinky bylin odpovídají tomu, jak pomáhá daná ctnost, před jakými hříchy chrání. Levandule například zahání vodnatelnost a léčí žaludeční potíže, a proto je podobná spořivosti, která „*odnímá vodnatelnost a lakomství*“ a „*zahřívá a posilňuje žaludek, totiž zachovává kuchyni a způsobuje odstavek živnosti domovní a pohodlnosti tělu proti všem studeným těm nedostávajícím se nedostatkům...*“.³⁵

³¹ Věňček: 84.

³² Věňček: 71.

³³ Věňček: 87.

³⁴ Věňček: 68.

³⁵ Věňček: 97.

Po popisu podobnosti květiny a ctnosti uvádí Martinovský také příklady dané ctnosti u biblických postav nebo cituje naučení o těchto ctnostech z knih pohanských autorů a z biblických knih.

Tyto květiny-ctnosti se pak přiloží na oblouček, jenž představuje panenskou duši, a připevňují se pomocí různých šňůrek. Stužky jsou prostředky, pomocí nichž jsou panny nabádány či učeny ctnostnému životu.

Metafora věnce tedy slouží k nabádání panen, aby vedly ctnostný život. Stejně jako uvíjejí věnec z jednotlivých květin, tak mají rozvíjet jednotlivé ctnosti.

Adam Klemens Plzeňský: Rozkoš a zvule panenská

Adam Klemens Plzeňský (* kolem 1550) působil jako utrakvistický kazatel a byl přísedícím konzistoře podobojí. Jeho dílo *Rozkoš a zvule panenská* bylo vydáno roku 1613.³⁶

Analyzované texty jsou v předmluvách často definovány tak, jako by byly určeny všem lidem, což platí především o textech pro panny, ale samotný text se pak většinou obrací výlučně na adresáty, jimž byl primárně určen. Tak je tomu například i u dedikace tohoto spisu, která stojí na titulním listu: „*všem poctivým pannám i jiným pobožným obojího pohlaví lidem*“.

Klemens ve svém spisu popisuje „*rozkoš a zvuli panenskou*“. Oba tyto termíny (termín „*zvule*“ je používán jen na začátku textu, dále se už vyskytuje jen termín „*rozkoš*“) znamenají „*jakés zvláštní srdce, duše, ušlechtilé mysli i jiných oudův pohnutí, libé kochání, plesání, veselení a jistým znamením toho obého pronášení*.“³⁷ Podle této definice by tak byla panenská rozkoš vlastní jen ctnostným pannám, ale Klemens dále uvádí, že existuje dvojí rozkoš a to panen „*opatrnouduřých*“ a „*neopatrnouduřých*“. „*Rozkoš a zvule panenská*“ je tedy jakési potěšení či radost, přičemž ctnostné panny se těší z něčeho jiného než panny hříšné. Rozkoš ctnostných panen pochází od Boha, má převážně duchovní formu a je věčná, neboť ji lze dosáhnout na nebesích, rozkoš hřešících panen má původ od ďábla, je tělesná a tedy i pomíjející. Kapitoly jsou až na jednu výjimku rozděleny na dvě části, první popisuje rozkoš panen opatrných a druhá neopatrných.

Spis je v podstatě návodem, jak mohou „*opatrnouduřé*“ panny dosáhnout rozkoše, a s varováním charakterizuje i negativně konotované rozkoše „*neopatrnouduřých*“ panen. Mimo to jsou zmiňovány i odměny a pokuty opatrných a

³⁶ Ratajová, 2008: 547.

³⁷ Rozkoš: 164.

neopatrných panen. Jak píše Jana Ratajová, ačkoliv Klemens chápe pozemský svět jako nedokonalý a pomíjivý (nedokonalé a pomíjivé jsou pozemské rozkoše těla), zmiňuje mezi odměnami opatrných panen i odměny pozemské, jako je uznání lidí, získání dobrého manžela atd., a nestačí mu jen blažený stav mysli nebo budoucí odměna v nadpozemském světě.³⁸

Korunka aneb vínek panenský

Tento text se dochoval bez titulního listu, takže není znám autor, přesné datum vydání (byl vytištěn v 2. polovině 16. století), ani název spisu. Titul *Korunka aneb vínek panenský* byl zvolen novodobými badateli podle textů stejného znění, které vyšly později.³⁹

Ač je v názvu spisu použit termín „*korunka aneb vínek*“, tak text nemá podobnou strukturu jako Martinovského dílo *Křesťanských pobožných panen věnček poctivosti*. Metafora věnce či zahrady tu není rozvedena tak jako u Martinovského, spíše je jen naznačena symbolika věnce, jenž tvoří panenské ctnosti a tím představuje i panenský stav. Text je tvořen veršovanými promluvami jednotlivých ctností, každá ctnost se na několika řádcích stručně představuje.

Daniel Hussonius Pacovský: Zahrada panenská

O autorovi tohoto spisu není nic známo a ani přesný titul není jistý, protože dochovaný exemplář nemá titulní list, název *Zahrada panenská* je pravděpodobný na základě zmiňování termínu v předmluvě i v samotném textu. Vytištěn byl roku 1630, tedy později než ostatní spisy. Jeho vznik může podle Jany Ratajové souviset s obnoveným zájmem o vyprávění týkajících se svatých. O tomto zájmu vypovídají i soudobé hagiografické sbírky, z nichž Hussonius legendy převzal. Hussoniův spis se vymyká ostatním tím, že to není mravokárný text, ale spadá spíše do žánru hagiografických spisů, tedy souborů legend o světcích a sveticích. Jeho výbor vyprávění o svatých je určen panenstvím světic nebo světců.⁴⁰

Hussoniova kniha je návodem pro panny a panice, jak dosáhnout trvalého panenství, je tedy určena především adeptům klášterního života i samotným řeholníkům a

³⁸ Ratajová, 2008: 548n.

³⁹ Ratajová, 2008: 565n.

⁴⁰ Ratajová, 2008: 573n.

řeholnicím. Příběhy o svatých pannách a panicích mají být vzory pro následování, jak Hussonius píše v předmluvě.⁴¹ Takže z části určitou preskriptivní úlohu plnil.

Dochoval se jediný exemplář tohoto spisu. Výtisk byl čten v ženských klášterech, jak dokládají čtenářské přípisky v knize. Spis patřil panně Lidušce, příslušnici ženského kláštera v Mostu, další záznam informuje o jeho vlastnictví sestrou Bernardinou Vitovou z konventu sv. Anny. Životy svatých paniců se v tomto svazku nedochovaly. Je tedy otázkou, zda tomu není i proto, že například nebyly příběhy o svatých panicích už pro klášterní prostředí aktuální, ačkoli Hussonius chápal panenství i panictví jednotně.⁴²

Spis se dělí na dvě části: první tvoří vyprávění o svatých pannách a druhou příběhy o svatých panicích, tato druhá část se ale bohužel nedochovala, zůstal z ní pouze začátek první legendy. Část o svatých pannách se dále dělí na „*historie o svatých pannách Pánu Bohu posvěcených a oddaných*“ a „*historie o svatých pannách světských*“. Zda se takto dělil i oddíl o panicích, není známo vzhledem k dochování pouhého fragmentu první legendy; tento oddíl je ale uveden nadpisem „*Třetích dvanácte historií o svatých mládencích*“, takže v něm není zmínka o rozdělení na klášterní a světské panice, jako je tomu u panen.

Hussoniův spis tak nakonec pojednává výhradně o svatých pannách. Je pak zajímavé, že do souboru světic je zahrnuta i sv. Berta z Artois, která založila klášter a vstoupila do něj jako vdova. Podle Jany Ratajové je dvojí možné vysvětlení, buď Hussonius nezaznamenal Bertino vdovství, tedy ne-panenství, což je ale málo pravděpodobné, neboť v textu píše, že sv. Berta odešla do kláštera se svými dcerami, které pak zmiňuje ještě na dalších místech; nebo legendu do souboru zařadil schválně, protože mezi členy klášterních konventů byla řada vdov. Hussonius ale sv. Bertu narativně konstruuje jako pannu, neboť je jí v jeho vyprávění dán za průvodce anděl, což je obzvláště v jeho díle častý atribut panen (ačkoli anděl nemusí provázet jen panny). Dále ale také píše, že Berta „*nebeskému ženichovi sloužila*“, což znamená, že byla nevěstou Ježíše Krista a toto privilegium je vyhrazeno právě pouze pannám.⁴³

⁴¹ Zahrada: 247.

⁴² Ratajová, 2008: 580.

⁴³ Ratajová, 2008: 585.

Jan Hertvicius Pražský: Vdovství křesťanské

Jan Hertvicius Pražský (zemřel 1657 v Drážďanech) byl posledním utrakvistickým farářem u sv. Štěpána v Praze, od roku 1622 působil v exilu.⁴⁴ Podle rukou připsané datace předmluvy vznikl spis roku 1619.

Hertvicius ve spise přistupuje k výkladu o vdovství komplexně, nejprve vysvětluje, co to vůbec znamená vdovství, dále čím je tento stav významný, co tedy může vdovy utěšovat v jejich nesnadném stavu. Právě vyjmenování toho, co slouží k utěšení vdov, zabírá ve spisu největší prostor. Hertvicius především odkazuje na Boží ochranu vdov, uvádí hlavně biblická nařízení týkající se pomoci vdovám a jejich ochrany. Nakonec ještě vyjmenovává, jaké jsou vdovské povinnosti.

Havel Žalanský Phaëton: Ku poctivosti a k potěšení počestnému pohlaví ženskému

Havel Žalanský zvaný Phaëton (1567-1621) byl utrakvistický spisovatel a farář, jako poslední je doložené jeho působení v Kutné Hoře a u sv. Jiljí v Praze.⁴⁵ Jeho spis vyšel roku 1606, tento rok je připsán rukou na titulní straně.

Žalanského spis je především obranou žen vůči názorům, podle nichž jsou ženy horší, hříšnější než muži. To, že jsou ženy schopné dojít spásy stejně tak jako muži, dokládá vyjmenováním příkladů, kdy byli muži horší než ženy, resp. kdy muži byli pachateli hříchů, které bývají tradičně připisovány ženám. Druhým argumentačním prostředkem, jenž Žalanský hojně používá, je výčet příkladů ctnostných žen, které dokládají, že jsou ženy stejně hodné chvály jako muži. Žalanského spis má stejné téma a využívá i stejně argumentační prostředky jako autor spisu *Čest a nevinna pohlaví ženského*, rozsahem je ale daleko skromnější.

Jan Rosacius Sušický: O svornosti manželské

Jan Rosacius Sušický (zemřel 1584) byl humanista, absolvent pražské univerzity a správce škol v Kutné Hoře a Lounech. Spis *O svornosti manželské* je pravděpodobně překlad německého originálu a vyšel roku 1583.⁴⁶

Hlavním tématem Sušického díla je dodržování Božího řádu, čili povinnost žen poslouchat svého manžela a povinnost mužů milovat své manželky, což nejenom Sušický, ale i další autoři nazývají manželskou svorností. Především jmenuje důvody, které

⁴⁴ Ratajová, Storchová, 2008: 492.

⁴⁵ Ratajová, Storchová, 2008: 495.

⁴⁶ Ratajová, Storchová, 2009: 589; Ratajová, 2009: 747.

ustanovují Boží řád, a to na základě citátů z Bible. Tyto citáty potom více rozebírá ve vlastním textu a uvádí k nim analogie z jiných míst Bible a příklady chování biblických žen. První, delší část výkladu k jednotlivým citátům se obrací k manželce, druhá část k manželovi.

Čest a nevinna pohlaví ženského

Spis *Čest a nevinna pohlaví ženského* byl vytištěn pravděpodobně roku 1585. Pod dedikací knihy je podepsán Jan Ireneus, což je pseudonym německého luteránského teologa Johanna Fredera (1510-1562), kterému je proto tento text připisován. Jeho spis *Lob und Unschuld der Frauen* (poprvé 1543) rozšířil protestantský kazatel Andreas Hondorff (1530-1572) a vydal ho pod názvem *Lob und Unschuld der Ehefrauen* (poprvé 1568). Český překlad vychází právě z Hondorffovy rozšířené verze.⁴⁷

Autor spisu se snaží obhájit manželství i ženské pohlaví jako takové vůči tvrzením, že jsou ženy hříšnější, méně ctnostné než muži, že „*jsou ženy původ a příčina všeho neštěstí a že nic dobrého nikdá skrze ně nepošlo*“, a proto je lepší se vůbec neženit.⁴⁸ Manželství je hájeno spolu s ženami proto, že je chápáno především právě jako soužití s ženami.

Text *Čest a nevinna pohlaví ženského* tvoří rozhovor dvou mužů, kteří obhajují protikladné názory na manželství a ženy všeobecně, objevují se tak v něm argumenty jak v jejich prospěch, tak v jejich neprospěch. Díky tomu je možné porovnat, jaké definiční strategie tyto dva protichůdné názory využívají a zda svá tvrzení zakládají na obdobných argumentech a citují stejné autority (také zda se jedná o stejné gendery). Toto srovnání je ale zčásti omezeno tím, že spis napsal autor, který zastával jen pozitivní stanovisko, takže negativní přístup může být záměrně prezentován argumenty, které nejsou přesvědčivé a lze je snadno napadnout. Často jsou tak Kazimírovy argumenty do určité míry i ironizovány a jeví se jako nepromyšlené.

Negativní názory jsou v textu prezentovány především citacemi antických autorů a značný prostor je dán také argumentům z díla Sebestiana Francka⁴⁹, které devalvují manželství, čili zmiňované argumenty do jisté míry určitě patřily do dobového říšského diskursu, týkajícího se diskuze o manželství a ženách obecně. Franckovo dílo bylo zřejmě

⁴⁷ Ratajová, Storchová, 2009: 595; Ratajová, 2009: 740.

⁴⁸ Čest: 134.

⁴⁹ Franck, Sebestian, *Spruchwörter, Schöne, Weise, Herrliche Clugreden unnd Hoffsprüch. Darinnen der alten und nachkommenen, aller Nationen unnd Sprachen gröste vernunft unnd klugheydt... Zusammen tragen in ettlich Tausent, inn lustig höflich Teutsch bekürtzt, beschriben u. außgeleget durch Sebestian Franck*, Frankfurt am Mein 1541.

podnětem pro napsání celého tohoto spisu, jelikož se o něm autor zmiňuje i v úvodu a v textu vyvrací množství jeho tvrzení. Argumentace obou stran je ale ve spisu vedena tak, aby obhájce manželství Dobromír uváděl citace těch děl, která mají větší argumentační hodnotu, tedy citáty svatých Otců a z církví uznaných biblických knih oproti antickým autorům a apokryfním biblickým knihám. Kazimír postupně ustupuje od svých názorů, jeho obhajoby jsou čím dál tím kratší a v závěru spisu přijme Dobromírovo stanovisko.

Toto dílo se od jiných spisů, které se věnují manželství, odlišuje tím, že jsou v něm ve větší míře zastoupeny i gendery panna a vdova. V textu se o nich mluví v souvislosti s obhajobou ženského pohlaví, především při vyvracení názoru, že jsou ženy hříšnější než muži a že od nich pochází většina zla a neštěstí ve světě. V tomto spisu je nejvíce zastoupen generalizující pohled na feminitu. Právě tento všeobecný pohled na ženu jako jediný gender zastává hlavně Kazimír, tedy odpůrce manželství. Každý z jednotlivých genderů ale vystupuje ve spisu stále odděleně od ostatních, ve spojení s charakteristikami, které jsou pro něj v ostatních textech typické.

Jan Kocín z Kocinétu: Abeceda pobožné manželky a rozšafné hospodyně

Jan Kocín z Kocinétu (okolo 1543-1610) byl český humanistický spisovatel a přední radní písař v Menším Městě pražském. Jeho dílo *Abeceda pobožné manželky a rozšafné hospodyně* vyšlo roku 1585.⁵⁰

Kocín rozebírá poslední kapitolu knihy Přísloví, přičemž se začíná veršem Př 31,10. Text se dělí do kapitol podle písmen hebrejské abecedy, každé písmeno představuje jeden biblický verš této kapitoly knihy Přísloví. Každý verš je pak dále interpretován v následujícím textu. Oproti ostatním spisům tak tvoří *Abecedu pobožné manželky a rozšafné hospodyně* hlavně praktické rady pro hospodyně, tedy jak vést domácnost a jak se chovat k manželovi. Velkou část spisu tvoří předmluva, která se týká vhodného výběru manželky a je tedy určena muži.

Jiřík Strejc Zábřežský: Zrcadlo poctivé a šlechetné ženy a hospodyně

Jiřík Strejc Zábřežský (1536-1599) byl českobratrským duchovním a spisovatelem, spíše kalvínsky orientovaným. Patřil mezi překladatele Bible kralické, v roce 1575 se zúčastnil jednání o tzv. Českou konfesi, v němž zastupoval Jednotu bratrskou. Jeho spis *Zrcadlo poctivé a šlechetné ženy a hospodyně* byl vytištěn roku 1610.⁵¹

⁵⁰ Ratajová, Storchová, 2009: 664; Ratajová, 2009: 755.

⁵¹ Ratajová, Storchová, 2009: 670.

Osnovu textu tvoří jako u předešlé *Abecedy pobožné manželky a rozšafné hospodyně* Šalamounova přísloví z poslední kapitoly knihy *Přísloví*, a opět se začíná veršem Př 31,10. Strejce stejně jako Kocín pak tato přísloví dále rozvádí. Spis je určen nevěstám, ale podle dedikace i jejich nastávajícím manželům. Má sloužit jako příručka pro hospodyně a „šlechtné“ manželky s návody, jak se mají chovat k manželům, jak spravovat dům, čím se zaměstnávat během dne.

Podobně jako u Kocína je i u Strejce velmi patrné luteránské pojetí křesťanského života, přestože patřil k Jednotě bratrské. Hospodyně jsou v textech často nabádány k tomu, aby se neustále věnovaly práci, uměly zužitkovat přebytky jejich prodejem, věnovaly se obchodu apod.

Jan Thadaeus Meziříčský: Vysvětlení o stavu manželském

Jan Thadaeus Meziříčský (2. pol. 16. stol. – 1652) byl českobratrský farář, spisovatel a děkan v Jičíně, u sv. Barbory v Kutné Hoře, v Bydžově a Hradišti nad Jizerou. Od roku 1628 žil v exilu. Jeho spis *Vysvětlení o stavu manželském* vyšel roku 1605.⁵²

Toto dílo je ze všech textů nejsystematičtější, obsahuje i rozsáhlý, schematický obsah, který znázorňuje dělení spisu na kapitoly, oddíly a pododdíly. Spis je vystavěn logicky, často jsou oddíly členěny binárně, např. Boží nařízení pro muže/ženy, před pádem/po pádu, věci duchovní/tělesné, dar/trest atd.⁵³

K problematice manželství přistupuje komplexně, v jednotlivých kapitolách se věnuje tomu, proč Bůh ustanovil manželský stav, jaké požehnání a kříž k tomuto stavu připojil, co mají lidé dělat, aby vstoupili do manželství šťastně, jak se pak chovat v manželství, co dává Bůh dobrým manželům a čím trestá bezbožné. Všechny problematiky Thadaeus probírá jak z pozice manželky, tak manžela.

Havel Žalanský Phaëton: Knížka o ctnosti anjelské

O Havlu Žalanském jsem psala výše, ve stručném představení jeho spisu *Ku poctivosti a k potěšení počestnému pohlaví ženskému*. Exempláři textu *Knížka o ctnosti anjelské* chybí pět prvních listů, čili titulní list a většina předmluvy, název díla a dedikace jsou však dopsány dodatečně rukou na vevázaném listu. První vydání (1605) se nedochovalo, ale vychází z něj vydání z roku 1724 vytištěné Václavem Klejchem. Druhé neúplné vydání (1606), jež vyšlo v edici, obsahuje předmluvu Římským, která ale

⁵² Ratajová, Storchová, 2009: 563, 673; Ratajová, 2009: 761.

⁵³ Ratajová, 2009: 761n.

v prvním vydání podle Klejcha nebyla. Tato předmluva z druhého vydání se dochovala jen z části, proto je v edici přetištěna i předmluva z Klejchova pozdějšího vydání s názvem *Kapitola I. Kolikerá jest čistota?*, o které Klejch uvádí, že ji převzal z prvního vydání spisu.⁵⁴

Žalanský v tomto textu vysvětluje pojem „*ctnost anjelská*“, čili čistotu těla i duše. V první části se věnuje samotné čistotě, jakými prostředky se má zachovávat a co je naopak zdrojem hříchu. Žalanského spis se od ostatních textů liší tím, že tematizuje stav panenský i manželský. Právě ve druhé části textu porovnává manželskou a panenskou čistotu, přičemž manželská čistota je podle něj přednější.

Texty, které editorky vybraly do třetího svazku ediční řady *Gender v českých preskriptivních diskurzech raného novověku*, se dělí do několika skupin: 1. krátké spisy o femininitě a maskulinitě (kramářské písně, tzv. abecedy apod.); 2. naučení pro osoby vstupující do manželství; 3. raně obrozenecká lyrika; 4. přímá přepracování starších preskriptivních spisů. Ve své práci se budu více věnovat jen některým z těchto spisů. Stanovenému okruhu pramenů, tj. preskriptivním spisům o manželství, panenství a vdovství, odpovídají naučení pro osoby vstupující do manželství a přepracování starších mravokárných textů. V případě raně obrozené lyriky se jedná o milostné písně. Krátké spisy o femininitě a maskulinitě tvoří především kramářské písně, velmi často satirické, které zesměšňují obrácené femininní a maskulinní role. Právě ale v těchto kratších spisech je více patrný posun od pluralitního genderového modelu k binárnímu. Proto se jim budu na některých místech věnovat.

Korunka aneb vínek panenský

Spis *Korunka aneb vínek panenský* byl vytištěn roku 1784. Je reedicí textu vydaného Václavem Klejchem (1678-1737) v roce 1720. Klejch byl tajným českým bratrem, přestěhoval se saské Žitavy, kde vydával české protestantské knihy a pašoval je do Čech, na Moravu, do Slezska a na dnešní Slovensko.⁵⁵

Jedná se o přepracování spisu se stejným názvem, který byl přetisknut už v prvním díle ediční řady *Gender v českých preskriptivních diskurzech raného novověku*, tomuto prvnímu vydání jsem se věnovala výše. *Korunku* je možné označit za „bestseller“, protože byla vydávána až do začátku 19. století. Dochovaných vydání je sedm, přičemž ale

⁵⁴ Ratajová, Storchová, 2009: 695n.

⁵⁵ Ratajová, Storchová, 2010: 420.

z jednoho zůstalo jen torzo (vydání z roku 1622). Spis, který je součástí edice, je šestým vydáním.

Jana Ratajová se ve své doprovodné studii věnovala všem těmto dostupným vydáním *Korunky*, přičemž ji zajímalo, k jakým textovým změnám docházelo v jednotlivých vydáních.⁵⁶ Ačkoli si spis zachoval po celou dobu reedicí stejný název, samotné téma jednotlivých ctností, které panny „vijí do věnečku“, se postupně stalo jen jedním z textů tvořících celý spis. V dalších edicích byly přidávány i texty určené nejenom pannám, ale mládeži obecně. Kromě panenských ctností obsahovaly novější edice také naučené texty o chování panen ve společnosti a k rodině. Největší rozdíl je mezi prvním a druhým vydáním, kdy došlo k rozšíření pasáže o jednotlivých ctnostech a přidání největšího množství dalších textů. V dalších vydáních už docházelo pouze k přesunům pasáží nebo přidání malého množství textů.

Ve druhém vydání vytištěném v roce 1616 se nově objevila kapitola *Naučení potřebná všechněm šlechetným pannám a děvečkám*, což je dílo Adama Šturma z Hranic známe také pod názvem *Přídavek Mravů pro šlechetné panny a děvečky*. Tento text byl vytisknut jako součást spisu *Summy katechismu* v roce 1600.⁵⁷ Nově vyšel v edici Anny Císařové-Kolářové.⁵⁸ Samotný text spisu byl v *Korunce* zachován, ale změnilo se pořadí kapitol.

Do čtvrtého vydání z roku 1679 byl zařazen bratrský mravoučný text od Matouše Konečného *Mravy ctnostné mládeži potřebné*. Tento spis byl v kratší verzi vydán jako přídavek ke *Kazateli domovnímu* z roku 1618 od téhož autora.⁵⁹ Plná verze vyšla jako součást sborníku, chybí jí ale titulní list a tedy údaj o roku vydání. Dataci je možné určit na základě ostatních textů sborníku – byly vytištěny mezi roky 1625-6, podle rázu písma je spis z kralické tiskárny asi z dvacátých let. Tento text vyšel také v edici Anny Císařové-Kolářové.⁶⁰ Součástí díla jsou i pasáže adresované mládencům; v *Korunce* byly upraveny tak, že slovo „mládenci“ bylo nahrazeno výrazem „děvečka“, a pasáže týkající se mláďenců byly upraveny tak, aby odpovídaly pannám. Text to nijak nenarušuje, i v jiných

⁵⁶ Ratajová, 2010.

⁵⁷ *Summa katechismu. Přidání jsou mravové aneb naučení potřebná, jak dítky hned z mládí mravy a obyčeje dobré, ano i počátky pobožnosti znáti, jim zvykati a vyučovati se mají.* Praha 1600.

⁵⁸ Císařová-Kolářová, Anna (ed.). 1940. *Mravy ctnostné mládeži potřebné. Bratrské mravouky Jiřího Strejce, Adama Šturma z Hranic a Matouše Konečného.* Praha: Kalich, str. 86-113.

⁵⁹ Konečný, Matouš. 1618. *Kazatel domovní, to jest naučení potřebné, jak by hospodářové v domích a příbýtcích svých spolu s domácimi svými každého dne, zvláště ráno a večer, i v zvláštní některé časy Božích pokut a metel sobe k dobrému slovem Božím napomínati, poctu božskou a nábožnou v chválách a modlitbách svatých Pánu Bohu vykonávati a tak čeládku svou k náboženství křesťanskému dobrým a pobožným příkladem svým všelikého času přidržeti měli.* Hradec Králové.

⁶⁰ Císařová-Kolářová, 1940: 131-150.

preskriptivních spisech, jako je Thadaeovo *Vysvětlení o stavu manželském*, byla naučení adresovaná mládencům a pannám podobná.

V následující pasáži porovnám po formální stránce první vydání, které bylo součástí prvního dílu ediční řady *Gender v českých preskriptivních diskurzech raného novověku* a vydání šesté, které vyšlo ve třetím svazku této ediční řady. Šesté vydání *Korunky* je opět věnováno pannám a obsahuje seznam ctností, které si mají panny „skládat do věnečku“, tedy rozvíjet tyto ctnosti, aby byly připravené na manželství. V tomto vydání je jednotlivým ctnostem věnován daleko větší prostor, ale idea každé ctnosti zůstává zachována. U některých ctností se objevují více odkazy na to, že je tato ctnost Boží vlastností, což platí především o lásce a milosrdenství. Přidány jsou ale i dvě nové ctnosti: stydlivost a bedlivost. Nově obsahuje toto vydání také předmluvu a krátké uvedení o tom, co je korunka, proč má panna korunku nosit, jak je korunka cenná a trvanlivá, a jaká je moc ctností. Text má stejnou strukturu, tedy každá ctnost se sama představuje. Za výčtem jednotlivých ctností následují ještě naučení o tom, jak se chovat k Bohu, rodičům a dalším lidem, jak se chovat při práci, na oslavách, při vyřizování vzkazů, ve chvílích, kdy dojde k nějakému prohřešku apod. Daleko větší prostor je v tomto vydání také věnován písničkám a příkladům modliteb. Modliteb je přes čtyřicet a jsou nejčastěji rozděleny podle částí dne (ráno, když svítá, při mytí, oblékání, vycházení z domu, ve škole, po práci, při práci, před jídlem, po jídle, večer, před spaním, v noci při probuzení, po kázání, když bijí hodiny). Další skupinu pak tvoří modlitby, které jsou spojeny s mešními úkony: při rozdávání kalicha, při podání chleba, po svaté Večeři Páně. Vyskytují se i zvláštní případy, jako je modlitba za pokoj církevní a politický.

Duchovní zrcadlo ženského pohľaví

Na titulním listu tohoto spisu chybí jak jméno autora, tak rok vydání. Autorem by mohl být Matěj Markovič Komlošský Cantor, podle iniciál M. M. K. C., které jsou zvýrazněny v biblickém citátu na titulní straně, ale editorkám se nepodařilo najít žádnou přímou spojitost Komlóše s tímto spisem. Knihopis uvádí jako rok vydání letopočet 1782 s odvoláním na Jungmanna.⁶¹

Text spisu se skládá z příkladů biblických žen, a to jak následováníhodných, tak hříšných, jejichž funkce má být odstrašující. U každé ženy je v prvním čtyřverší stručně shrnut její příběh, ve druhém čtyřverší pak následuje apel na čtenáře, aby její příklad

⁶¹ Ratajová, Storchová, 2010: 401, 424.

následovali nebo si z něj vzali ponaučení ohledně toho, jakým skutkům se vyhnout. Obsah každého příběhu i následné ponaučení je ovlivněno zvolením veršované formy textu. Autor tak činí určité ústupky ohledně volby slov.

Ač je spis věnován pannám a manželkám, obrací se i na mládence, vdovy a manžely. Například u příběhu Ley⁶² je mládenec nabádán, aby nehleděl na panenskou krásu, protože na ní nezávisí, zda bude manželka věrná nebo plodná (plodnost totiž určuje Bůh).⁶³ Některé příklady biblických postav neobsahují žádné ponaučení, jako je tomu například u Panny Marie, kdy je jen zdůrazněno, že „*semeno té ženy již hada potřelo*“.⁶⁴ Konkrétně u Panny Marie zřejmě není nutné žádné ponaučení, protože se jedná o univerzálně dobrý příklad. Všestranné využití příkladu Panny Marie je více rozpracováno ve starších spisech, kde je jako vzor uváděna téměř u jakékoli ctnosti.

Duchovní zrcadlo ženského pohlaví ze všech spisů z konce 18. století nejvíce navazuje na starší tradici využívání kombinatorního psaní jako stylizačního prostředku, které spočívá, jak už bylo řečeno výše, v utkávání textu z příkladů. V ostatních spisech se tato forma psaní už neuplatňuje, nahrazuje ji výklad založený na argumentaci.

Kvířin Josef Chylík: Naučení pro ženicha a nevěstu před oddavkami

Kvířin Josef Chylík (1760-1832) byl moravský katolický kněz a dramatik, člen cisterciánského řádu a farář v Přibicích u Hustopeče, psal divadelní hry.⁶⁵ Spis *Naučení pro ženicha a nevěstu před oddavkami* byl vydán roku 1798.

Chylíkova kniha je návodem pro kněze, jak má poučit snoubence o manželství. Číst ho ale mohou i sami novomanželé, protože se text obrací přímo k nim. Chylíkovo dílo se člení na dvě části, první obsahuje ponaučení o tom, jaké podmínky mají snoubenci splňovat, aby se mohli vzít. Druhý díl tvoří povinnosti a práva manželů. Na závěr Chylík přikládá otázky, pomocí kterých mají duchovní zjišťovat, zda snoubenci splňují podmínky pro sňatek, a také zda naučením porozuměli a zapamatovali si je.

Karel Khun: Katechismus ženichův

Karel Josef Khun (1736-1829) vykonával funkci kanovníka v Kolegiátní kapitule sv. Petra a Pavla na Vyšehradě, byl členem jezuitského řádu a učil na gymnáziích. Po

⁶² Gn 29-30.

⁶³ Duchovní: 142.

⁶⁴ Duchovní: 154.

⁶⁵ Ratajová, Storchová, 2010: 437.

zrušení jezuitského řádu působil jako farář a kazatel. Jeho spis *Katechismus ženichův* byl vydán roku 1808 v Praze.⁶⁶

Tento spis je určen duchovním, ale stejně jako tomu bylo u předchozího Chylíkova textu, ho mohou číst i budoucí manželé nebo i jejich rodiče. Termín „ženichové“ v titulu knihy odkazuje jak k nevěstě, tak k ženichovi, souhrnně označenými jako „ženichové“. Khun nepojednává jen o tom, jak mají kněží poučit nevěstu a ženicha o manželství, jako tomu bylo u Chylíka, ale přistupuje k problematice poučení o manželství daleko komplexněji. Mimo naučení, jak se mají manželé chovat k sobě navzájem, k dětem a k čeládce, se také zabývá manželstvím z pohledu světského a církevního práva, připravám ženicha a nevěsty na změnu stavu, nebo výkladem církevních dispensací. Kromě toho Khun předkládá i krátký výtah křesťanského učení, který je určen rodičům, aby dobře znali základy křesťanské víry a ty pak předávali svým dětem. Spis pak končí návrhem témat, která by mohla být vhodná k přednesu na svatbě jako kázání.

Krátké spisy

Další texty, které obsahuje třetí díl edice, lze souhrnně označit za krátké vzhledem k jejich rozsahu, ale jsou odlišných žánrů. Většina z nich je zachovaná i s titulním listem, ale chybí údaje o autorovi a často i o letopočtu.

Spisy jsou různého žánru i charakteru. Lze je rozdělit do několika skupin, ale vyskytují se mezi nimi i takové, které liší od všech ostatních. Na úvod lze jmenovat poněkud vymykající se text *Důkaz Písem a zdravým rozumem vysvětlený, že žádná ženská člověkem není*, vydaný roku 1782. Autor se snaží dokázat, že člověkem je pouze muž, kdežto žena patří mezi zvířata za pomoci odkazů na Bibli a „zdravý rozum“. Argumenty založené na výrocih Bible parodují logický výklad; autor například vyvozuje z teze, že Adam byl učiněn pánem zvířat, že žena patří mezi zvířata, protože muž je jejím pánem, ale Adam nebyl ustanoven pánem lidí. Argumenty „zdravého rozumu“ vycházejí například z podobnosti vlastností ženy a některého druhu zvířat.

Jednou z větších skupin, do kterých se dají některé spisy rozdělit, jsou satirické spisy a kramářské písně. Příkladem této skupiny může být *Mandát aneb vládnutí žen*, což je český překlad často vydávané německojazyčné satiry ze 17. století.⁶⁷ Text *Mandátu* tvoří příkazy smyšleného panovníka, jimiž si mají muži a ženy vyměnit své povinnosti a práva.

⁶⁶ Ratajová, Storchová, 2010: 437.

⁶⁷ Ratajová, Storchová, 2010: 432.

Ženy se tak mohou účastnit války, být úředníky, muži je naopak musí poslouchat, obstarávat „ženské“ práce v domácnosti apod.

Často se také objevuje specifická forma psaní, tzv. abeceda. Text „abecedy“ je složen z jednotlivých slok, přičemž každá odpovídá jednomu písmenu abecedy. Například v *Abecedě na zlé ženy*, představuje každé písmeno jednu charakteristiku zlé ženy; stejně tak je tomu i v případě díla *Píseň světská na zlé muže neb hazarty*, jenom se jedná o vlastnosti zlého muže.

Třetí velkou skupinou je raná obrozenecká lyrika. Většina těchto děl má podobný nebo i identický název. Příkladem může být text *Noví čeští zpěvové pro krásné pohlaví*, který byl vytištěn Václavem Matějem Krameriem roku 1788. Tyto básně jsou zřejmě z části jeho vlastní tvorbou a dílem překladem. Kramerius se možná podílel i na vydání spisu *Noví čeští zpěvové pro krásné pohlaví* z roku 1789.⁶⁸

⁶⁸ Ratajová, Strochová, 2010: 435.

4. Analýza

4.1 Gendery tematizované v textech

V této části práce budu definovat jednotlivé gendery, které se objevují v českých preskriptivních spisech z 16. až 18. století. Vycházet budu jak ze samotných textů, tak z doprovodných studií ediční řady *Gender v českých preskriptivních diskurzech raného novověku*, jelikož právě problematikou genderů se editorky ve svých studiích zabývají především.

Ve spisech se nevyskytují žádné středové polohy genderů, uváděny jsou jen krajní, tj. dobrý/á a špatný/á ať už manžel, panna, vdova nebo manželka. Podle Lucie Storchové a Jany Ratajové pak můžeme mluvit o dobrém a špatném manželovi, dobré a špatné manželce, vdově a panně, jako o samostatných genderech. Charakteristika dobrý či špatný je definována na základě toho, zda jedinec dodržuje Boží řád.⁶⁹ Tohoto rozlišení se držet nebudu. Kategorii „zlého“/„zlé“ budu používat jen jako součást charakteristiky bezbožnosti.

Ve spisech z 16. a 17. století se objevuje několik femininních genderů, a to manželka, panna a vdova. Všechny tři vystupují jako samostatné kategorie, kdežto obecná femininita není téměř zmiňována, a pokud ano, tak jen pomocí několika málo stereotypů, například: „z přirození bázlivé a choulostivé“, „mdlejší a k oklamání snadší“, „od přirození k mluvení náchylné“.⁷⁰ Jak už bylo zmíněno výše, ve spisech se vyskytuje pouze jeden maskulinní gender a to hospodář. Od druhé poloviny 18. století se ale v preskriptivních textech mění přístup k femininním genderům a uváděn je už pouze jeden a to žena.

Na úvod této kapitoly je ještě nutno dodat, že diskursivní pole, které analyzuji, je úzce vymezené, takže zahrnuje jen několik dobových genderů. Například mnou zmíněný gender panna se může dělit na panny světské a klášterní (jako je tomu u Hussonia). Mimo toto rozdělení lze uvažovat i o femininních genderech spoludefinovaných sociální distinkcí, jako je gender aristokratka nebo měšťanka. Pod tímto genderovým rozlišením si ale nelze představit oddělené systémy, jednotlivé gendery se naopak protínaly, posilovaly jeden

⁶⁹ Např. Storchová, 2008: 521.

⁷⁰ Storchová, 2008: 521.

druhý. Mužský gender se v textech vyskytuje pouze jeden, ale v daném období lze opět mluvit o větším počtu. Jedním z maskulinních genderů, o nichž lze v daném období uvažovat, je i gender duchovního. Tento gender je zajímavý tím, že kvůli absenci funkce hospodáře, získává femininní charakteristiky. Více se tímto problémem genderu duchovního zabývá Veronika Čapská ve své studii o identitě servitů, jakožto mužského společenství, které se ale vztahuje k idealizovanému ženství, tj. Panně Marii.⁷¹ Servité byli nabádáni, aby napodobovali vlastnosti Panny Marie: sebezapření, trpělivé snášení všech trápení, mlčenlivost, tedy takové, které byly považovány za panenské ctnosti a spojovány s tímto genderem. Servité jsou ale jen jedním ze speciálních případů, protože je jejich společenství spojeno s Pannou Marií; u jiných řádů nebo i jiných duchovních by se mohlo jednat o odlišné pojetí genderu.

4.1.1 Definice panenství

Definice panenství je v dobovém diskursu složena ze dvou od sebe neoddělitelných rovin: „biologické“ a „společenské“ panenství. Panna tedy v tehdejší představě znamenala nejen dívku, která dosud neměla pohlavní styk, ale i takovou, která nebyla vdaná, přičemž právě tato společenská složka dominovala, neboť i když byla dívka „nepočestná“ (tj. otěhotněla), stále byla nazývána pannou. Pannou je tedy taková dívka, která je svobodná, žije se svoji rodinou a podřizuje se vůli svého otce nebo poručníka. Toto pojmání panenství jako společenského stavu lze dle Jany Ratajové analogicky vztáhnout na symboliku věnce, který byl znakem určitého společenského stavu, tj. neprovdané dívky, ale později se už jeho význam zúžil jen na sexuální symbol (to je patrné v úsloví „přišla o svůj věneček“), stejně jako se definice panenství omezila jen na jeho „biologickou“ rovinu.⁷²

Panenství může být také definováno na základě ctností, které se k němu vztahují a které mají být vlastní každé panně. Tyto ctnosti sice mají být podle autorů mravokárných spisů pěstovány v jakémkoli věku, pro panenství jsou ale typické.⁷³ Těmito ctnostmi se budu dále zabývat v kapitole věnované analýze zbožnosti jednotlivých genderů.

S panenstvím se pojí několik metafor, především takové, které znamenají, že musí být chráněno. Autoři popisují panenství jako poklad nebo klenot, který musí být bráněn proti draku, lupičům, hadu, lvu za pomoci zbraní, „*štítu víry a meče Ducha svatého*“,

⁷¹ Čapská, 2007: 71-93.

⁷² Ratajová, 2008: 543n.

⁷³ Ratajová, 2008: 557.

přičemž tyto zbraně jsou posilovány modlitbami a askezí. V těchto případech je tedy panenství zpředmětněno a panna vystupuje jako jeho ochránce, a jak konstatuje Jana Ratajová, „jako osoba tedy stojí mimo panenství“.⁷⁴ Panenství je ale také chápáno jako samotná panna, je pannou ztělesněno. U Klementa panny dokonce bojují proti svému tělu. Panenství, resp. panna pak může být pohlcena, sežrána, pošpiněna, uvrhuta do hříchu. V obou případech je tak stavem, který je plný nebezpečí a nástrah.

V některých spisech, například *Korunka aneb vínek panenský*, je častým atributem panen také tělesná krása, svěžest a mladost, a to i přesto, že jsou panny nabádány k tomu, aby o vzhled příliš nedbaly, a je kritizována marnivost. Podobně je tomu i ve spisech tematizujících manželství, kdy dobrá manželka má vypadat upraveně a čistě, ačkoli je zároveň zdůrazněno, že žena je krásná díky svým ctnostem a o svůj zevnějšek se více starat nemá.

Panenství může být chápáno jako duševní nebo tělesné. Tělesného panenství se týkají především odkazy na výrok sv. Ambrože, že právě tělo povyšuje panny nad anděly. Čistota panen ale není omezena jen na tělesno, týká se i mysli či „srdce“, které musí být také čisté. Pro Hussonia je panenství záležitostí především těla, protože právě tělo odlišuje panny a panice od ostatních lidí i andělů. Tělesnost jako hlavní znak panenství je v Hussoniově spisu podle Jany Ratajové deklarována i tím, že světice trápí, omezují své tělo nebo podstupují tělesné mučení. V případě klášterních světic se jedná o asketické omezování tělesných potřeb, mučednice pak podstupují týrání těla a mučednickou smrt. Oba tyto druhy tělesného utrpení jsou vykládány jako nápodoba, ztotožnění se s utrpením a obětí Ježíše Krista, jsou výrazem niterného vztahu k Ježíši Kristu jakožto manželku. Zároveň lze ale asketické praktiky chápat i jako odmítnutí těla, podle dualistického modelu spojeného s ženskostí, a přijetí mužského elementu jakožto duševního. Jana Ratajová ale připouští, že tato interpretace nemusí být přesná, protože tělesná askeze připodobňuje panny k utrpení Krista a právě skrze tělesné utrpení lze dojít spásy.⁷⁵

Sňatek panny a Ježíše Krista odpovídá patriarchálnímu modelu manželství. Pro pannu jakožto manželku Krista platí stejné charakteristiky jako pro manželku v profánním svazku. Přesto ale nedochází k tomu, že by oba gendery, panna a manželka, byly jednotné. Panny jsou mimo tyto charakteristiky popisovány i jinými atributy, které pro manželky neplatí, např. samostatné rozhodování (jako je útěk). Tento patristický přístup k panenství

⁷⁴ Ratajová, 2008: 551.

⁷⁵ Ratajová, 2008: 586n.

se v určité míře objevuje i v analyzovaných textech, ale už není hlavním výkladovým rastroem.

Panenství světic v Hussoniově spisu většinou není nijak zpochybněno, nikdy nebylo ohroženo nebo napadeno, panna vstoupila už jako velmi mladá do kláštera a pannou zůstala až do své smrti. Další možností, jak je tělesné panenství zmiňováno, je únik panny před manželstvím do kláštera nebo mu unikne prostřednictvím mučednické smrti. Možným výkladem panenství je i uzavření tzv. čistého manželství, kdy se manželé zdržují pohlavního styku. V tomto případě ale musí být panenství nějakým způsobem potvrzeno. Například v příběhu o sv. Kunhutě, manželce císaře Jindřicha II., je zmíněno, že byla nařčena z nevěry a tedy i ztráty panenství. Císař jejím obhajobám nevěřil, a proto musela přejít rozpálené radlice bosýma nohama, což dokázala bez jediného zranění. Tento zázrak tedy prokázal její panenství.⁷⁶

Pro některé autory je panenství stavem s vyšší morální hodnotou, protože si ho vyvolil Kristus, a protože příslušníci a příslušnice tohoto stavu zachovávají čistotu. Citován je v tomto případě velmi často sv. Ambrož, který tvrdí, že panenský život převyšuje život andělů, neboť andělé nemají tělo, a proto nemusí odolávat tělesným žádostem. V tomto případě se ale objevují paradoxní tvrzení, a to, že cudnost je Božím darem, tedy že je panenský stav v podstatě pasivním stavem a panny tak nemají na zachování své čistoty vliv. Naproti tomu je často ale i zdůrazňováno, že panny „bojují“ za svoji čistotu, musí ji chránit, aktivně odolávají pokušení, jak už bylo řečeno výše.⁷⁷

Často je panenský stav vyvyšován nad ostatní například tím, že jsou panny ve válce ušetřeny (kdežto všichni ostatní, včetně dětí, zabiti). Hodnotu a úctu k panenství dokládají i mnohé příklady zvýhodňování panen a zároveň také vysoké tresty za znásilnění. Tento výjimečný status je dán především paralelou s panenstvím Panny Marie a tím, že si Ježíš Kristus zvolil panický stav, panny měl v lásce a přirovnává církve k pannám a k mladé nevěstě. Dalším argumentem ve prospěch upřednostňování panen je citování výroků sv. Pavla: panna pečuje o to, co jest Páně, aby byla svatá tělem i duchem, kdežto vdaná žena pečuje o věci světa, aby se líbila muži; kdo provdá svou dceru, dobře dělá, kdo neprovdá, činí tak ještě lépe.⁷⁸ Znakem výjimečnosti panenského stavu je také tělo. Kvůli němu je panenská čistota náročněji zachovávaná a tím panenský stav převyšuje ostatní stavy i anděly. Podle většiny autorů ale nejsou zdrženlivosti schopni všichni lidé. Kdo je tímto

⁷⁶ Zahrada, 282; Ratajová, 2008: 582n.

⁷⁷ Storchová, 2008: 529.

⁷⁸ 1 K 7,34 a 1 K 7,38.

darem obdařen, má za něj být vděčný a má si ho vážit. Martinovský uvádí řadu těchto argumentů, ale na závěr shrnuje, že přesto nemá být panenský stav privilegován, protože samy o sobě panny nejsou hodny úcty.⁷⁹

4.1.2 Panenství v patristickém a poluteránském pojetí

V patristických spisech je panenský stav považován za nejcennější, za přednější než ostatní stavy. Toto privilegování panenství se pak objevuje i v preskriptivních spisech sepsaných v 16. a 17. století. To je dáno podle Lucie Storchové tím, že autoři zakomponovávali do svých spisů výroky významných autorit, tedy právě i svatých Otců. Následkem toho se ve spisech vyskytuje dvojí pojetí panenství: patristické pojetí a koncepce poluteránská. Oproti patristickému modelu pozdější pojetí nechápe panenství jako vyvýšený, „Bohu milejší“ stav, ale jako předstupeň manželství, jako přípravné stádium na manželský stav, kdy se má panna učit, jak být dobrou hospodyní.⁸⁰

V patristické koncepci má privilegovaný význam jen panenství trvalé, za vzor jsou tak dávány především světice, které pro zachování svého panenství zemřely nebo vstoupily do kláštera. Toto pojetí vychází především ze spisů sv. Augustina, sv. Ambrože a sv. Jeronýma.

Panny jsou popisovány jako téměř nepohlavní bytosti a přebírají maskulinní charakteristiky. Panenské světice odmítají své tělo jakožto ženské tělo, které zosobňuje sexualitu: utíkají z domova v mužském přestrojení, stávají se členkami mužských klášterů. Lze tak v podstatě mluvit o dalším genderu.⁸¹ Pro takovéto „maskulizované“ panny se používalo dobové označení „*virago*“, přičemž se nemuselo jednat jen o světice, ale i panovnice (především Alžběta I.); stejným pojmem byla označena i Johanka z Arku jakožto vojevůdkyně.

Jako jeden z mála autorů analyzovaných spisů chápe Hussonius panenství stejně jako svatí Otcové. V jeho pojetí není přechodným stavem, ale stavem trvalým, kterého lze dosáhnout jedině celoživotním panenstvím. Jen tak má před ostatními přednost.

Poluteránský model pojmá panenství jen jako předstupeň manželství, jako dobu, kdy se dívky učí, jak se stát „*rozšafnou*“ hospodyní. Je to tedy stav dočasný, panenství je uchováváno pro manžela, a dobrý manžel může být i odměnou za ctnostný život panny. Zároveň je to i stav nebezpečný, kdy panny a panicové musí překonat touhy svého těla a

⁷⁹ Věňček: 124.

⁸⁰ Storchová, 2008: 517.

⁸¹ Ratajová, 2008: 545n; Storchová, 2008: 516.

ochránit panenství do svatby. Poluteránský model panenství tedy odmítá asketický ideál, nespojuje přiblížení Bohu se sexuální abstinencí. Vzorem jsou pro toto pojetí panenství biblické panny a často i antické.

V některých spisech se obě pojetí panenství, tj. patristické a poluteránské, prolínají, resp. patristické pojetí doplňuje poluteránskou koncepci. Ve spisu *Korunka aneb vínek panenský* je kladen důraz na specifickou hodnotu panenství a vyvolenost tohoto stavu. Panna je tak často popisována jako milenka či manželka Ježíše Krista, která mu patří navždy. Přesto byl spis určen především mladým neprovdaným dívkám jako naučný text, a mezi ctnosti patří i pracovitost nebo šetrnost. To dokládá i druhé vydání tohoto spisu z roku 1616: k původnímu textu byla mimo jiné také přiřazena kapitola *Naučení potřebná všem šlechtným pannám a děvečkám*, v níž se objevuje oddíl věnovaný starosti o domácnost.

Dalším příkladem synkretického pojetí panenství je Martinovského spis. Varuje v něm před vyvyšováním panenského stavu nad ostatní. Tělesné panenství v jeho pojetí už přestává být zpředmětňováno jako klenot nebo poklad. Čistota je jednou ze ctností, která má ovšem být vlastní každému člověku. Zdrženlivost je podle něj jedině darem Boha. Panenský stav je tak už jen sociálním zařazením.⁸² Přesto se ale u něj stále objevují výroky, jako je: „*Neníť bezpochyby žádného poctivějšího života mezi všemi stavy na světě, v němž by s dobrým svědomím před Bohem a světem obcovati mohl, jako je stav panenský...*“⁸³

U některých autorů se však toto synkretické pojetí panenství neobjevuje a panenský stav je pojímán striktně jako předstupeň manželství a panny jsou chápány jako potencionální manželky. Podle Klementa má být panenství časově omezeným úsekem, tj. obdobím mezi dětstvím a dospělostí, a trvalé panenství odsuzuje jako pokrytecké. Žalanský dokonce přímo deklaruje zavrnutí patristického modelu trvalého panenství. Ve svém spise sice nejprve zmiňuje, že jsou panice a panny způsobilější k péči o království Boží, protože nemají starosti o domácnost, a že se obojí stav Bohu líbí. Dále ale rozebírá, proč je přednější stav manželský než panenský. Jako důvod uvádí, že panenství není rozkaz Boží, Bůh naopak stvořil první lidi jako manžele a požehnal jim. V Písmu je sice panenský stav chválen, ale manželský také: Panna Marie si tento stav vyvolila, Kristus se v tomto stavu narodil, více svatých a požehnaných lidí žilo v manželství než ve stavu panickém (např. Noe, Abrahám, Izák, Josef, Mojžiš, Ezechiel). Manželský stav také

⁸² Ratajová, 2008: 563.

⁸³ Věňček: 123.

zabraňuje trápením se tělesnými žádostmi. Panictví je neplodné a neslouží k rozmnožování Božích následovníků. Svobodní se nemusí starat o záležitosti domácnosti, což sice může přispívat k většímu věnování se duchovním věcem, ale také někdy naopak k většímu hýření (věcem světa se tak nakonec svobodní věnují daleko více než ti, co se starají o hospodářství). Starost o děti, neustálá práce, snášení „manželského kříže“ se Bohu líbí stejně tak jako služba v chrámu Božím. V panickém stavu je člověk na vše sám, bez pomoci, ochrany a potěšení. Žalanský nakonec uvádí, že i u pohanů byl život manželský ve slávě a poctivosti.⁸⁴

4.1.3 Panictví

V analyzovaných preskriptivních spisech se charakteristiky nebo apely na panice či mládence téměř nevyskytují, až na návody, jak si správně vybrat manželku. Výjimkou je Hussoniův spis *Zahrada panenská*, který se skládá ze dvou částí, první se věnuje pannám, druhá panicům. Bohužel se ale druhá část téměř vůbec nedochovala (až na několik prvních vět).

Dalším autorem, který se zabývá panici, je Žalanský ve spisu *Knížka o ctnosti anjelské*. Užívá výraz „panický“ pro obě pohlaví, což je neobvyklé, protože soudobí autoři používají výrazy „stav panenský“ či „panenství“, které zahrnují jak panny, tak panice (příkladem je právě Hussonius). Chápání termínu „panenství“ jako společného oběma pohlavím má původ v latinském termínu „*virginitas*“ zahrnujícím oba gramatické rody, jak ženský, tak mužský. V případě termínu panictví se jedná většinou pouze o muže.⁸⁵ Žalanského používání termínu „panický“ je dáno tím, jak píše Jana Ratajová, že mužské je pro něj neutrální.⁸⁶ U Žalanského se nacházejí formulace i o panické čistotě, která může být porušena stejně jako panenská. V jiných spisech se přímé deklarování panické čistoty neobjevuje, výjimkou je Hussonius, v jehož pojetí si panicové zachovávají čistotu vyhnutím se pohlavnímu styku stejně jako panny.⁸⁷

Podle Jany Ratajové ale o mužských panicích jako samostatném genderu nelze uvažovat stejně vyhraněně jako o pannách. Vychází z díla badatelky Kathleen Coyne Kelly *Oxymoronic bodies*, kde Kelly tvrdí, že má sice mužské panictví jiný charakter než ženské,

⁸⁴ Knížka: 536-543.

⁸⁵ Ratajová, 2008: 576.

⁸⁶ Ratajová: 2009: 770.

⁸⁷ Ratajová, 2008: 579.

ale panicové jsou popisovány stejným způsobem jako jiné mužské postavy, tj. mají stejné maskulinní ctnosti a charakteristiky.⁸⁸

4.1.4 Definice vdovství aneb panenství a vdovství jako problematické kategorie v rámci poluteránského systému manželství

Vdovstvím se zabývá přímo pouze jeden text: *Vdovství křesťanské* od Hertvicia. Zmiňují se o něm ale i ostatní autoři, většinou však uvádějí jen příklady ctnostných vdov, které mají sloužit za vzor manželkám v jejich oddanosti manželovi. Některé vdovské ctnosti, například zachování věrnosti manželovi i po jeho smrti, jsou opět přežaté z tradice sv. Otců, jež zakazovala další provdání vdov. V poluteránské koncepci se sňatek vdov připouští; zachování čistoty je tak pouze osobní volbou, obzvláště mladým vdovám je však další provdání doporučováno.

Vdovy ztrácejí v koncepci pohlavního řádu „hlavu“ – muže, který rozhoduje za celý manželský pár. Tato situace ještě více zvýrazňuje inferioritu žen, bez „hlavy“ jsou ještě „mdlejší“, „nestatečnější“.⁸⁹ Aby byla koncepce pohlavního řádu zachována, zastupuje místo manžela, resp. otce, Bůh. Díky tomu ale poluteránské pojetí přibližuje vdovy k muži-hospodáři tím, že vdovám přiznává možnost nakládat se svým majetkem i rozhodovat o svém životě pod Božím dohledem.⁹⁰

Gendery panna a vdova tedy v jednotlivých koncepcích přijímají charakteristiky maskulinního genderu: panny v patristickém pojetí, kdy jako zosobnění asketického životního ideálu získávají svobodu, která je jinak vlastní jen muži; vdovy v poluteránské koncepci jako „hospodářky“ mohou také svobodně rozhodovat o svém životě. Vdovy jsou tak v poluteránském pojetí genderového systému svobodnější než panny, kterým vybírají manžela rodiče, kdežto vdovy se samy rozhodují, zda se znovu provdají či ne.

Hertvicius staví vdovství nad manželství, protože se tento stav stejně jako stav panenský líbí Bohu. I v tomto případě je citován výrok sv. Ambrože, že člověk, který nehřeší, je víc ctnostný než anděl, který nemá hříšné tělo. Vdovství stojí nad manželským stavem podle Hertvicia proto, že se vdovy více věnují službě Bohu, neboť vdané ženy se starají o manžela a hospodářství, ovdovělé už ale mají čas na věci Boží; používá tedy stejný argument sv. Pavla jako jiní autoři v případě vyvyšování panenství.⁹¹ Níže ale

⁸⁸ Ratajová, 2008: 589n.

⁸⁹ Např. Vdovství: 316.

⁹⁰ Storchová, 2008: 532n.

⁹¹ 1 K 7,34.

Hertvicius zmiňuje, že čistota panenského, vdovského i manželského stavu je pro Boha stejně hodnotná, liší se jen „*před světem*“, a to právě z výše zmíněných důvodů.⁹² U Hertvicia se tedy opět uplatňuje synkretické pojetí, v tomto případě vdovského stavu, ve kterém se prolíná patristická i poluteránská koncepce genderového systému.

Femininní gendery jsou v textech chápány buď jako na sebe navazující etapy života (poluteránské pojetí) nebo jako oddělené kategorie nestejně hodnoty (patristické pojetí). To se týká především genderu panna, u kterého je tento dvojí přístup nejmarkantnější. V poluteránském interpretačním modelu panenství, manželství a vdovství jako po sobě jdoucích na sebe navazujících úsecích života panenství a vdovství stále vystupují jako mezní, přechodné stavy, které jsou vykládány právě prostřednictvím manželství, jež je závazné pro všechny křesťany. Vzhledem k jejich přechodové povaze ale mohou tento koncept pohlavního řádu založeného na manželství narušovat. V případě panenství je tato narušující povaha oslabena tím, že je tento stav vykládán jako přípravná doba na manželství, kdy se panna učí, jak být „rozšafnou hospodyní“, a navíc podléhá rozhodnutím svého otce či poručníka. Z podobného důvodu je podporován sňatek vdov, především těch mladých. To je rozdíl oproti patristické koncepci, která tyto sňatky odmítá, jelikož je jejich motivace dle nich již jen sexuální. Poluteránský přístup tak panenství i vdovství vykládá podle normativu manželství, kdežto svatí Otcové je chápou jako asketický životní program.⁹³

4.1.5 Manželství jako privilegovaný stav

Na základě analýzy textů se ukázalo, že autoři sdílí jednotný model koncepce manželství, a to poluteránský. Ačkoli nejsou autoři jednotné konfese (např. Strejc byl členem Jednoty bratrské), tak na tomto poli se shodují.

Manželství se stává v poluteránské koncepci stavem, do kterého by měl vstoupit každý křesťan, panenství a vdovství jsou pak vykládány právě dle rastru manželství. Manželství totiž usměřňuje lidskou sexualitu, v této souvislosti je citován hlavně výrok sv. Pavla: „*Aby se ten každý oženil, kdož se páří*“.⁹⁴ Chlípnost je ve spisech považována za nejhorší hřích. Je popisována jako bláto, kterému se musí člověk vyhnout, jako oheň, který je nutno uhasit, bojovat s ním. Obranou proti chlípnosti je pak především právě manželství. Thadaeus ale radí i omezování ostrých pokrmů a alkoholu, protože „rozpalují“, tj. zvyšují

⁹² Vdovství: 319-321.

⁹³ Storchová, 2008: 526, 530nn.

⁹⁴ Např. Čest: 190.

vášeň.⁹⁵ Manželství je tedy vhodné pro ty, co nedokáží žít v celibátu. V některých spisech se dokonce i možnost žití ve zdrženlivosti v podstatě popírá.

Manželství také slouží jako instituce, která zajišťuje spolupráci a vzájemnou pomoc manželů, jež spočívá především v tom, že se manželka stará o domácnost a manžel o chod hospodářství a především zajišťuje komunikaci s vnějším světem mimo domácnost. Každý z manželů tak má přesně daný katalog povinností, které má vykonávat. Ani jeden z nich nemá zasahovat do oblasti toho druhého, pro muže je manželčina práce „špinavá“ a podřadná, takže by, jak se píše ve spisech, raději zemřel, než vykonával ženskou práci. Ženě naopak „nesluší“ mužská práce, tedy jednak ji není kvůli své „mdlosti“ schopná vykonávat a jednak by tak narušovala Boží řád, protože by se povyšovala na roveň muži. Právě popisu jednotlivých pracovních úkolů je ve spisech věnován značný prostor. Platí to především o manželce, v případě hospodáře je jeho úkol většinou shrnut jako starost o hospodářství, kdežto ženské práce jsou podrobně vyjmenovány. Vzájemná pomoc manželů tedy spočívá jak ve věcech tělesných (usměrnění tělesné žádosti, starost o domácnost a hospodářství), tak duchovních (rada, výchova manželky, nabádání k dobrým skutkům a službě Bohu).

Mezi manžely by měla ideálně panovat svornost; zpředmětněna bývá jako klenot, o který se manželé snaží připravit d'ábel a který oba manželé mají chránit, podobně jako má panna chránit své panenství. Svornosti se dosahuje tím, že je dodržován Boží řád, tedy že je manželka poddána svému muži a muž svou ženu miluje. (Více bude o Božím řádu pojednáno v následující kapitole.)

V poluteránském pojetí je tedy manželství přednější než svobodný stav. Žalanského důvody pro vyvyšování manželství byly už zmíněny výše. Argumentace se odvolává především na samotný akt stvoření, kdy Bůh stvořil první lidi jako manželé ze své vůle. U Thadaea je tomu také proto, že původcem manželství je právě Bůh a Bůh je dobro. Ve spisu *Čest a nevinna pohlaví ženského* je dalším důvodem to, že se Ježíš Kristus narodil v manželství Panny Marie a Josefa. V Rosaciově spisu se objevuje ještě starší tradice: stvořením Evy se Adamovo tělo rozdělilo na ženu a muže. Manželé si tak jsou souzeni Bohem, protože Bůh spojuje jejich rozdělené tělo. Tím je i zdůvodněno striktní zavrnutí cizoložství jako něčeho ohavného, protože prostřednictvím cizoložství se člověk stává součástí těla jiného člověka. Sdílením jednotného těla je i vysvětlena svornost srdce i mysli obou manželů.⁹⁶

⁹⁵ Ratajová, 2009: 767.

⁹⁶ Ratajová, 2009: 749nn.

4.1.6 Definice manželky

Ve spisech se objevuje jak termín „manželka“, tak „žena“, přičemž oba termíny se používají ve stejných případech. Pokud je ve spisu určeném manželkám, použit pojem „žena“, je jím myšlena právě manželka. Já budu používat pouze termín „manželka“, aby nedocházelo k zaměnění s genderem „žena“, který se objevuje po 2. polovině 18. století. Pokud je v textu věnovanému pannám či manželkám použit termín „žena“, myslím tím všechny femininní gendery.

Podle toho, jak se manželka ke svému muži chová, je dobrá nebo zlá, zbožná nebo bezbožná; pokud manžela nemá, je to panna nebo případně i vdova. Její gender i zbožnosti jsou tedy určeny vztahem k muži. Dobrou manželku charakterizuje především věrnost (i po smrti manžela), oddanost (následuje ho i do vyhnanství), čistota (nepřibližuje se k jiným mužům, odmítá pohlavní styk v těhotenství, není sexuálně aktivní), poslušnost a pobožnost.

Ženy jsou často popisovány jako „*nádoby mdlé*“, tato jejich vlastnost je Božím záměrem, je zárukou zachování Božího řádu. Jako „*mdlejší*“, slabší pohlaví byly už stvořeny a tato jejich vlastnost není nikde zdůvodňována, ale je považována za přirozenou. Na základě toho pak funguje reciprocita manželského páru – manželka svého manžela poslouchá a ten ji ochraňuje.

Ve spisu *Čest a nevinna pohlaví ženského* je žena velmi často zpředměťována. To se ukazuje hlavně na přirovnáních, jejichž účelem je vyvrácení, že za špatné činy mohou muži. Ženy tak nenesou vinu za to, že je někdo unesl a tím se staly nevěrné svému manželovi, stejně jako například peníze nemohou za to, že je zloděj ukradl.⁹⁷ U Kocína je žena zpředměťována jako dar muži, který dostal od Boha. Manželka také vystupuje v opozici vůči člověku/muži; tato dualita je v textu explicitně vyjádřena, což platí pro Kocínův spis *Abeceda pobožné manželky a rozšafné hospodyně*.⁹⁸

4.1.7 Definice maskulinních genderů

U mužů není příliš patrné podobné rozčlenění života jako je tomu u femininních genderů: objevuje se jen dualita hospodář x mládenec, která ale není tak častá, jako například manželka x panna. Muž je definován v textech často jen vágně oproti třem kategoriím ženských genderů.

⁹⁷ Čest: 140.

⁹⁸ Ratajová, 2009: 743n, 759.

Gender mládenec je zmíněn více jen u Thadaea, a to ještě jen společně s pannami v oddíle, který se týká naučení pro mladé lidi o tom, jak se mají chovat, než vstoupí do manželství. To je dáno určením spisů buď jen pannám nebo manželkám (případně i manželům). Mládenci měli číst spisy věnované mládeži obecně, jako je například již zmíněný spis Matouše Konečného *Mravy ctnostné mládeži potřebné*, který byl zařazen do spisu Korunka aneb vínek panenský.

Dospělým se muž stával teprve tím, že se oženil a dokázal se tak postarat o domácnost. V této souvislosti autoři často uvádějí exemplum, které vypráví, že ve starověkém Římě mohli být politicky aktivní jedině ženatí muži. Stejně jako se má panna stát manželkou, tak ideálem pro muže je také manželský stav.⁹⁹ Pro tento gender budu používat označení „hospodář“ nebo „manžel“, termín „hospodář“ je přesnější, protože naznačuje absenci vdovského maskulinního genderu. Ta je dána normativem, aby se po smrti manželky muži znovu oženili.

Menší výskyt maskulinních genderů je dán tematickým rozdělením spisů. Kocínův a Strejcův spis se zaměřují pouze na rady hospodyním, text jejich děl se tak skládá pouze z výčtů jednotlivých povinností manželky, přičemž je hlavní důraz kladen na popis pracovních úkonů. Mužům byly určeny samostatné spisy zaměřené na starost o hospodářství. Druhou skupinu tvoří texty zabývající se obhajobou manželství a žen obecně; vzhledem k tomuto zaměření v nich jsou maskulinní gendery tematizovány jen velmi málo nebo jen s negativními konotacemi. Poslední soubor spisů pojednává o naučeních, jak vést manželství a o manželství obecně. V Žalanského díle *Knížka o ctnosti anjelské* a v Thadaeově spisu *Vysvětlení o stavu manželském* je oběma genderům, manželce i hospodáři věnován stejný prostor. Jediným spisem, který dává větší prostor manželce oproti hospodáři, je tedy Rosaciův spis. Tento nepoměr je dán tím, že manželství bylo autory tematizováno hlavně přes gender žena, resp. přes její poslušnost, čili manželství lze tak chápat jako vztah poslušnosti.

4.1.8 Polarizace genderů ve druhé polovině 18. století

Polarizace genderů, tj. ztotožnění genderu a biologického dimorfismu ve druhé polovině 18. století, je jedno z témat, které je v zahraniční badatelské literatuře často

⁹⁹ Ratajová, 2009: 760.

diskutované, ale v českém bádání dosud stojí na pokraji zájmu.¹⁰⁰ Dnešní představa kvantity genderů je určena právě bipolárním modelem muž x žena, jenž je traktován jako biologicky daný. Tento model se ale začal v Evropě objevovat až od druhé poloviny 18. století. Hlavním kritériem rozdílu mezi těmito gendery se pak stal reprodukční proces.

Ve spisech z druhé poloviny 16. a první poloviny 17. století je rozpracovaná tematizace jednotlivých femininních genderů (panna, vdova, manželka), obecná femininita naproti tomu zmiňovaná nebývá, nebo je charakterizována jen několika málo stereotypy, jako je zranitelnost, „*mdlost*“, jednoduchost, mnohomluvnost atd. Samostatnost genderů panna a vdova byla dána jejich privilegovaností jakožto stavů, které jsou přednější než manželství, přičemž se tato argumentace zakládala na Božích výrocích. Poluteránský model je dichotomnější, čímž se přibližuje bipolárnímu modelu.

Tento starší pluralitní genderový model nahradila představa biologicky založené pohlavní dichotomie. Od poloviny 18. století se začaly měnit představy o společenských diferencích. Na všech jednotlivých rovinách sociálního rozdělení se začalo projevat dichotomní chápání, což platilo jak pro gender, tak věk, třídu, rasu nebo etnicitu. Dichotomní model genderů je založený na nereflektované biologické danosti, je označen za „přirozený“. S každým z obou genderů tak byl spojován určitý soubor vlastností, charakteristik, normativech chování, vzhledu, oblékání, rolích, ale sklonům k určitým ctnostem nebo nectnostem apod. Všechny tyto charakteristiky jsou přesnými opozity.¹⁰¹

Zodpovězení otázky, proč došlo k této změně genderového modelu, resp. ke vzniku nového „buržoazního modelu“, uvedu jen stručně, protože na to není v této práci prostor. Spojován je se zánikem raně novověké rodiny jako samostatné výrobní jednotky a s nástupem industrializace, vznikem buržoazie a formováním kapitalismu.¹⁰²

4.1.9 Polarizace genderů v analyzovaných textech

V souboru analyzovaných textů se nachází i přímé přepracování, resp. edice staršího preskriptivního spisu: *Korunka aneb vínek panenský*. K těmto reedicím docházelo v prostředí evangelického exilu. Jana Ratajová se ve své doprovodné studii ptá, zda byl ve spisu *Korunka aneb vínek panenský* pluralitní genderový model, kterému odpovídalo první

¹⁰⁰ Kromě Lucie Storchové a Jany Ratajové, se mu věnuje i Daniela Tinková ve své monografii (Tinková, Daniela. 2010. *Tělo, vláda, stát. Zrození porodnice v osvícenské Evropě*. Praha: Argo).

¹⁰¹ Storchová, 2010: 457.

¹⁰² Storchová, 2010: 459.

vydání, nahrazen bipolárním modelem nebo ke změnám nedošlo.¹⁰³ Vzhledem k tomu, že byl text prvního vydání *Korunky* pouze rozšířen a nedošlo k žádnému výraznějšímu přepracování nebo posunu naučení, zůstal archaický model pluralitních femininních genderů zachován. Podle Jany Ratajové mělo na tuto konzervaci vliv uzavřené prostředí Jednoty bratrské, ve které sloužilo vydávání tradičních textů jako potvrzování identity. Pluralitní genderový model je tak součástí textu až do počátku 19. století.

Katechismy pro budoucí manžele z konce 18. a počátku 19. století, tedy Chylíkovo *Naučení pro ženicha a nevěstu před oddavkami* a Khunův *Katechismus ženichův*, se v některých rysech shodují s předchozím pluralitním modelem genderů: ženich i nevěsta jsou interpretováni skrze manželství. Ve spisech se také shodně s předchozími preskriptivními texty vyskytují pouze krajní polohy genderů, tj. jen dobrá/zlá žena a dobrý/zlý muž.¹⁰⁴

Ve druhé polovině 18. století nebyly vydávány spisy o panenství nebo vdovství. Polarizace genderů je tak patrná jen na definici manželství, které může uzavřít pouze muž a žena. Tyto dva gendery jsou od sebe jasně odděleny a jsou ztotožněny s biologickým pohlavím: „*Manželství jest stav, který pozůstává na oné smlouvě, když dvě osoby, mužský a ženská, vespolek se umluvějí a zavazují, že nerozdvojitelně a manželsky spolu živý býti chtějí.*“¹⁰⁵

Dalším ukazatelem představy polarizovaných genderů je výskyt univerzálně platných stereotypů o ženách a mužích. Kuhn popisuje negativní charakteristiky muže i ženy, přičemž právě tyto stereotypy odpovídají charakteristikám v bipolárním modelu. Muž je tak například popisován jako opilec, hráč hazardních her, cizoložník, žena je nedbalá, mrhavá, nepokojná, zlostná, hledí si jiných mužů. Ve starších spisech negativní charakteristiky nejsou příliš často uváděny, autoři to zdůvodňují tím, že by negativní příklady mohly jen nabádat zlé lidi ke hříchům. Ve spisech z 18. století jsou zlý muž a zlá žena naopak zesměšňováni.¹⁰⁶

Daleko patrnější je polarizace genderů na kramářských písních nebo satirických skladbách. Ani tady ale není zcela opuštěn straší pluralitní model. Polarizace genderů je patrná například v textu *Důkaz Písmem a zdravým rozumem vysvětlený* v odkazech na pohlavní binaritu u zvířat, kdy autor operuje s pojmy samička a sameček ve významu ženy

¹⁰³ Ratajová, 2010.

¹⁰⁴ Storchová, 2010: 465-468.

¹⁰⁵ Katechismus: 288; Storchová, 2010: 467n.

¹⁰⁶ Storchová, 2010: 468n.

a muže.¹⁰⁷ Častěji se polarizovaný model projevuje v souboru negativních stereotypů týkajících se žen a mužů. Jednotlivé popisované vlastnosti se shodují se starším pluralitním modelem (např. nevěra, lenost), odlišný je právě důraz na jejich univerzalitu. Ve starších spisech nebyly negativní vlastnosti příliš popisovány, a pokud ano, tak jen jako konkrétní příklady. V produkci 18. století se ale mluví o „zlé ženě“ a „zlém muži“. Druhou skupinou textů z 18. století je raně obrozenecká lyrika. Zde je polarizace genderů tematizována na představě mileneckého páru, jenž je paralelní k zvířecímu páru (samičce a samečkovi). Opět je femininita charakterizována stereotypy, a to povahovými (obětavost, „falešné srdce“) a vzhledovými („korálová usta“, „překrásné líce“).¹⁰⁸

4.1.10 Gendery žena a muž

Stejně jako ve starších preskriptivních spisech, je manželská dvojice chápána jako jedno tělo, přičemž muž tvoří hlavu a žena zřejmě zbytek těla. Za ustanovitele manželství je označen Bůh, který ho zavedl jako instituci pro plození potomků a z toho důvodu, aby měl muž v ženě pomocnici a žena v muži ochránce. Instituce manželství zavádí také do rodinných vztahů řád a díky němu mohou být povinnosti a práva mezi jednotlivými členy rodiny jasná. Manželství nesmí být rozvedeno, protože je to veřejná a slavná smlouva a ta musí být stálá a neproměnitelná. Kromě Boha je tedy manželství legitimizováno také světským právem. Právě manželstvím jako světskou smlouvou se podrobněji zabývá Khun. Podle církve je manželství svátost a dle světského práva právě smlouva, díky které jsou zachována práva obyvatelů (např. dědické právo).¹⁰⁹

Manželovým úkolem je u Khuna ženu vychovávat a napravovat její chyby, stejně jako tomu bylo ve starších spisech. Žena je v těchto situacích opět přirovnávána k předmětům: „...*je-li zlato nečisté, musím ho starostlivě a trpělivě čistiti, je-li ten nástroj můj tupej, musím ho zostriti etc.*“¹¹⁰ Opakuje se tu tedy metafora opatrného čištění jako ve starších textech. Nevymizelo ani pojetí ženy jako „*křehké*“ či „*mdlejší nádoby*“, a z tohoto důvodu má být žena muži poddána, on má však právě na tuto její mdlost dbát a „*udělovat jí čest*“.

¹⁰⁷ Důkaz: 164.

¹⁰⁸ Např. Zpěvové; Storchová, 2010: 468-475.

¹⁰⁹ Katechismus: 284, 298n.

¹¹⁰ Katechismus: 327.

4.2 Charakteristika zbožnosti

V této části práce se budu zabývat následujícími otázkami: Jak často a v jaké souvislosti se vůbec o zbožnosti mluví? Jaké argumenty se v souvislosti se zbožností uvádějí a na jaké autority se odkazuje (např. citace z Bible nebo sv. Otců)? Jaké prostředky používají autoři spisů pro definování zbožnosti jednotlivých genderů, tedy například jazykové prostředky, narativní prostředky, jako jsou metafory nebo přirovnání? Definicí jednotlivých prvků zbožnosti se pak budu zabývat v následující kapitole.

4.2.1 Problematika pojmu „zbožnost“

V dobovém diskursu lze nalézt větší množství jednotlivých zbožností, které je možné od sebe oddělit, např. katolická a nekatolická, lidová, apod., nemusí se jednat jen o dělení na základě genderů, ale například i společenských vrstev. Ve své práci se ale budu věnovat jen jedné, a to genderované zbožnosti.

Nejprve se pokusím nastínit, jak autoři používají pojem „zbožnost“ i další pojmy, které s ní úzce souvisejí.

Zbožnost, ať už přímo tento pojem nebo jeho ekvivalenty, může v textu vystupovat ve dvojí formě. Za prvé jako zastřešující pojem, skládající se z jednotlivých definičních prvků, jednotlivých ctností. Druhou možností je chápání zbožnosti jako jednoho z těchto prvků, které tvoří souhrnnou kategorii. Pokud zbožnost vystupuje jako jeden z prvků, je většinou označována pojmy jako „bázeň Boží“, „pobožnost“ apod. V této formě se jí budu více zabývat v kapitole, která obsahuje charakteristiku prvků zbožnosti jednotlivých genderů.

Jak už bylo řečeno, zbožnost může figurovat v textu také jako zastřešující kategorie, tedy jako souhrnný pojem, tvořený jednotlivými charakteristikami či vlastnostmi. V tomto případě se ale pojem „zbožnost“ téměř nevyskytuje. Někdy ho zastupuje pojem „ctnost“. Ovšem nejčastěji se v textech hovoří o „křesťanském životě“ či člověku, který je „pobožný“, „ctnostný“, „šlechtný“, „poctivý“, „křesťanský“, „počestný“, „bohabojný“ atd. Často je také zmiňován ve spojení se slovem „pobožný“ termín „rozšafný“ - toto slovo pochází z německého „*rechtschaffen*“, což se dá přeložit jako poctivý, moudrý, rozvážný, prozíravý.¹¹¹ Tyto pojmy jsou používány v textech v podstatě

¹¹¹ Ratajová, 2009: 757.

jako synonyma a propojují se víceméně náhodně. V následující kapitole se budu zabývat právě rozdíly v chápání „ctnostného“ či „zbožného“ života mezi jednotlivými gendery.

V případě ctnostných panen i žen (především u Hussonia) se často zmiňuje, že se jednalo o urozené osoby. Hertvicius v úvodu svého spisu píše, že jeho text má pojednávat o pobožném vdovství šlechtné a urozené vdovy.¹¹² Pojem „urozený“ se tak také stává synonymem pro „ctnostný“, což potvrzuje Žalanský, který píše: „*Urozenost založena jest na vlastní jednoho každého ctnosti a šlechetnosti.*“¹¹³ Ačkoli tento termín je poněkud problematičtější. Fakticky urozený člověk by měl zakládat svou urozenost právě na šlechetnosti a ctnosti, ale o neurozeném člověku už není možné říct, že by díky se své šlechetnosti stal urozeným.

Zmíněné pojmy jako „pobožnost“, „ctnost“, „šlechetnost“, „poctivost“ apod. mohou také vystupovat ve výše uvedených formách, tedy buď jako souhrnná kategorie nebo jako jeden z definičních prvků této kategorie. Termín „ctnost“, jak už bylo řečeno, je z nich nejčastěji používán právě jako souborná kategorie, zároveň vystupuje i ve formě prvku této zastřešující kategorie, jenž je určitým způsobem konkrétně definován. Velmi často se ale také tento pojem používá pro pojmenování jednotlivých prvků zbožnosti – například skromnost, mlčenlivost a štedrost jsou ctnosti, které mají být vlastní každému pobožnému člověku. Následující citáty ilustrují používání těchto pojmů. V prvním citátu vystupuje pojem „ctnost“ právě jako označení jednotlivých prvků zbožnosti, z nichž se skládá souhrnná kategorie, zastoupená pojmy „pobožnost“, „spravedlnost“ a „šlechetnost“: „*V čem a v jakých pak způsobech se pobožnost, spravedlnost a šlechetnost obsahuje a zavírá, toť se z bedlivého vyšetřování mnohých a rozličných ctností, kteréž Pán Bůh v Desaterém přikázání obsáhnouti ráčil, jenž všechny v trojí obecný způsob mohou uvedeny býti... Z kteréžto příčiny křesťanský člověk ne k jedné ctnosti anebo ke dvěma toliko, ale k jiným více od přirození se nakloňuje...*“¹¹⁴ V následujícím citátu vystupují pojmy „ctnost“, „pobožnost“ a „známost pravého náboženství“ na stejné rovině, a to jako prvky, definující „pobožného“ člověka. Na tomto příkladu je ilustrováno, že se pojmy „pobožnost“ i „ctnost“ vyskytují jak ve formě souhrnné kategorie (jak tomu bylo v předešlé ukázce), tak definičního prvku, který tuto souhrnnou kategorii spoluutváří: „*Když se pak při ctnosti pobožnost a známost pravého náboženství nachází, již ty věci člověka pobožného tak podněcují, že milování* (manželky manželem, pozn. P.N.)

¹¹² Vdovství: 313.

¹¹³ Knížka: 494.

¹¹⁴ Věněček: 16.

*horlivějšího nad to býti nemůže. Velikou zajisté má moc ctnost všeliká v milování těch, v nichž se nepochybnými znamenými pronáší, ale však pobožnost a pravé náboženství nejvíce to působí při té, kterouž dobrý muž až do své smrti za společníci a tovaryšku svatého a pobožného života míti žádá.*¹¹⁵

Se „zbožností“ je ve spisech zacházeno jako s neproblematickou kategorií. Samotný význam tak není tematizován. Místo výkladu, co zbožnost znamená, se spíše snaží uvést, jak jí dosáhnout. Stát se zbožným pak znamená právě rozvíjet jednotlivé ctnosti. Co znamená „ctnost“, jakožto souhrnný pojem pro všechny jednotlivé normativní prvky zbožnosti, také není ve spisech až na výjimky přesněji definováno, resp. definicí ctnosti je právě to, že všechny dohromady tvoří představu zbožného člověka. Autor spisu *Korunka aneb vínek panenský* popisuje ctnost jako „*mravnost a vedení dobré, nakloňující člověka k tomu, aby podlé vůle Boží a zdravého rozumu všechno činil a se spravoval*“.¹¹⁶ Zároveň také netvrdí, že jím uváděné ctnosti by byly všechny, které existují, protože ctnostmi jsou „*všeliká dobrá činění*“. Ctností je tedy takové chování, které odpovídá Boží vůli a které je dobré. Toto tvrzení, tj. ten, kdo je zlý, je zároveň bezbožný, a ten, kdo je dobrý, je zároveň i zbožný, je společná všem spisům. Mezi zbožné chování tak spadá například i poctivé vykonávání každodenní práce: „*Jdeš-li vorat a neminiš mezi hnouti, tedy chváliš Boha, jdeš na trh a neminiš oklamati, tedy chváliš Boha, sedneš-li k stolu, aby sebe pokrmil, a nečiníš toho k obžerství, tehdy chváliš Boha.*“¹¹⁷ Zlá žena či muž jsou přesným opakem dobré ženy a muže, přičemž až na sporadické výjimky nejsou mezní kategorie, které neodpovídají těmto dvě pólům, tematizovány.

Jak z předešlého textu vyplývá, pojem „zbožnost“ jako takový se v textech vyskytuje jen sporadicky. Ve své práci ho ale používat budu jako analytický nástroj.

4.2.2 Prostředky tematizace a legitimizace zbožnosti

Boží řád

Základním komponentem argumentace, kterou jsou podepřena různá tvrzení i instituce, je Boží řád. Normativy zbožnosti, ale i funkce různých institucí a existence některých fenoménů jsou legitimizovány prostřednictvím odkazů na Boží řád a z toho důvodu pak jsou popisovány jako „přirozené“, „stvořené“, „dané Bohem“. Na tomto

¹¹⁵ Abeceda: 276.

¹¹⁶ Korunka: 223.

¹¹⁷ Vdovství: 329n.

principu funguje legitimizace ženské inferiority: ženy jsou „od přirození“ mdlejší, milosrdnější atd. Tento původ některých vlastností ale není více specifikován.

Boží řád tvoří několik oblastí: řád přírody, sociální řád, feudální řád, genderový řád. Všechny mají stejný původ, tj. byly stvořeny Bohem, a fungují na stejném principu, tedy že je Bohem dáno, jaké činnosti, jaké chování má být vlastní zvířatům a jiným přírodním „objektům“, jako je Slunce nebo vítr, a konečně i lidem. Dle Božího řádu je každému tvorovi určena jeho pozice a je povolán odvést určitou práci. Je jeho povinností toto „povolání“ a úkol následovat, pokud tyto povinnosti nesplňuje, Božímu řádu se protiví. Kvůli korespondenci jednotlivých řádů je pak možné při legitimizaci jednoho řádu poukazovat na fungování jiného. Sociální řád se tak má například řídit příkladem řádu přírody, aby napodobil Boží vůli. Autoři spisů poukazují na to, že zvířata nebo neživé předměty jsou často poslušnější v následování Božího řádu než člověk. V této souvislosti se používá přirovnání k dodržování řádu Sluncem, vodou, zemí či zvířaty, neboť ty zachovávají poslušnost řádu bez odmlouvání a bez výjimek: *„Ale to ušlechtilé a předobré stvoření není tak nevěrné a zrádné, aby příkladu tvého následovati mělo, jako pak ty jsi příliš drzý a nešlechtný, než aby podlé toho dobrého a milostného příkladu jich trvati měl“*.¹¹⁸ Aktuální sociální řád je tak legitimizován odkazy na přírodní řád.

Za hřích je považován takový čin, který je narušením Božího řádu. Tím je například uzavření sňatku bez vůle rodičů, protože první manželství bylo uzavřeno tak, že Bůh v roli otce přivedl Adamovi za ženu Evu. Na základě tohoto prvotního ustanovení se mají rodiče podílet na výběru partnera pro své dítě. Pokud se tento zprostředkující prvek, tedy rodiče, vynechá, dochází k obejití, tj. narušení Božího nařízení. Dokonce i stěžování si na své místo v řádu je hříchem, člověk má naopak trpělivě snášet „kříž“ jak v rámci manželství, tak povolání.

Právě na koncepci Božího řádu stojí argumentace ve spisu *Křesťanských pobožných panen věnček poctivosti*. Panenské ctnosti Martinovský přirovnává ke květinám, a jak píše Lucie Storchová ve své doprovodné studii, tato paralela funguje na základě rozlišení mezi „vnitřní“ a „vnější“ kategorií. „Vnější“ kategorii představují rostliny – jejich vzhled, vlastnosti, období výsevu, růstu či květu a léčebné schopnosti jsou připodobňovány k charakteristice a působení ctností, které představují „vnitřní“ kategorii. Toto propojení sociálního řádu s řádem přírody, resp. Božím řádem, protože řád přírody má původ od Boha, legitimizuje panenské ctnosti. Tím, že panny na základě přirovnání k bylinám pochopí

¹¹⁸ O svornosti: 23.

působení a „pěstování“ jednotlivých ctností, mohou se chovat v souladu s Božím řádem. Pokud si vjí věnec a používají k tomu květiny popsané v tomto textu, tak si tím i připomínají Boží řád a jednotlivé ctnosti. Vůně rostliny, kterou panna cítí, tak má připomínat libost či „vůni“ ctnosti, kterou „cítí“ Bůh, když je panna touto ctností obdařená. Zápach je naopak spojen s tělesností a hříchem. Vzdělání rostliny je spojen se sociálním postavením lidí: bylina, pro kterou je typický přízemní růst, je přirovnávána k ctnosti, která je charakteristická pro nízko postavené lidi, a naopak vyšší rostlina koresponduje s ctností výše postavených lidí. Podobná analogie vlastností byliny a ctnosti platí i pro léčivé účinky rostlin. Léčení horkosti symbolizuje schopnost ctnosti potlačovat hříchy, spojené s horkostí, tj. hněv, chlípnost, smilstvo.¹¹⁹

Přirozený zákon

Ctnostmi obdařil Bůh první lidi, Evu a Adama; měly formu jakéhosi „zákona“, který Martinovský pojmenovává jako „*samorostlý duchovní věnec*“. Tento přirozený zákon by se tedy dal nejspíše charakterizovat jako jakýsi vnitřní mravní apel. Kvůli prvnímu hříchu „*smradlavá, ohavná rez na ten záhon spadla*“, takže už přirozený zákon nestačí k ctnostnému životu. Lidské srdce a myšlení je tak od narození nakloněno k hříchům a každý člověk hřeší. Duch svatý ale začal obnovovat přirozený zákon prostřednictvím křtu a s jeho pomocí je možné rozeznat poctivost a nepoctivost či dobro a hřích, a stát se ctnostným. Ctnosti je následkem toho možné rozvíjet jen v rámci křesťanské víry. Druhým zákonem, který z části nahradil oslabený přirozený zákon, se stalo Písmo a další spisy, například církevních otců, antických učenců, kázání, naučení učitelů apod.

Z části ale tento přirozený zákon zůstal lidem vlastní, což je patrné na tom, že i chování pohanů může být někdy ctnostné. Na základě přirozeného zákona tak příklady ctnostných postav antické historie získávají legitimitu. Více se tímto problémem ctnostných pohanů zabývá Martinovský. Nejprve tvrdí, že ctnosti lze „pěstovat“ jen v křesťanské církvi – bez víry, která se nevyskytuje mimo církev, totiž není možná ctnost. Ovšem dále zmiňuje, že existuje i přirozený zákon, který znají kromě křesťanů i pohané, a na základě tohoto zákona se mohou chovat ctnostně.¹²⁰ Z Martinovského spisu není ale jasné, v jakém je vztahu „zákon“, který byl lidem dán při Stvoření, k přirozenému zákonu. Vzhledem k tomu, že u pohanů má tento přirozený zákon menší intenzitu než u Adama a Evy a že zákon prvních lidí se plně obnovuje až křtem, je možné, že jsou totožné, že první

¹¹⁹ Storchová, 2008: 529n.

¹²⁰ Věňček: 31.

zákon nebyl hříchem zcela ztracen, ale ve všech lidech nadále může určitým způsobem působit, ač jen omezeně.

Genderový řád

Genderový řád (ve smyslu německého pojmu *Geschlechterordnung*) je také jedním z komponentů Božího řádu, dělba práce a rolí manželů je dána Božím řádem a vztahy mezi manželi jsou proto označovány také jako „dané Bohem“, „podle Boha“. Pokud by si manželé své role vyměnili, bylo by to „proti přirození“. Ženy a muži byli stvořeni pro určitá povolání, jsou jim proto fyzicky i psychicky přizpůsobeni. Jedině Bůh pak může připouštět určité výjimky. Příklady situací, kdy došlo k narušení pohlavního řádu, jsou vysvětlovány tím, že se jednalo o odplatu za špatné chování mužů, tj. muže na jejich prohřešky musela upozornit moudrá žena, která k tomu byla vyvolena Bohem. Vyvolení ženy nebo příslušníků nižší sociální vrstvy má umocnit Boží vůli a zdůraznit hříchy mužů nebo vládnoucích. Řád tak tyto výjimky nenarušují, ale potvrzují. Jako příklad je jmenována Johanka z Arku, která „*sama země retovala*“, „*sama s vojskem vždycky na předním špicu bývala*“, důvodem, proč se vedení armády ujala žena, bylo, že „*Francouzové docela o sobě pochybili a naděje k obraně žádné neměli*“. Další ženou vyvolenou Bohem byla starozákonní prorokyně a soudkyně Debora: díky ní a vojevůdci Bárakovi Izraelci vyhráli nad Kenaanci.¹²¹

Na základě Božího řádu je legitimizována poslušnost a přívětivost ženy vůči manželovi: „*ty ženy, kteréž se z poslušnosti manželův svých zpupně vytrhují a proti nim tvrdě čelí, obyčejně také bezbožné jsou a k věčnému zahynutí cestu sobě dláždí. Proti tomu pak kteréžkoli takovou pokutu časnou pro Boha z vůle jeho rády snášejí, ty jistě také Bůh daří milostí svou, takže to slovo milosti, jenž odpuštění hříchův a život věčný lidem zvěstuje, zdravě a s prospěchem přijímají a zachovávají, aniž jim smrt věčná, kteréž první rodičové zasloužili a na potomky své dědičně uvalili, nejméně uškoditi může.*“¹²² Ovšem i muž, pokud chce zachovávat Boží řád, má povinnosti: „*najlepší a podle Boha nejutěšenější jest ten řád, když muž svou vlastní prací z požehnání Božího statku nabyvá a nežení se s truhlicí a zbožím, ale s manželkou a s pomocnicí.*“¹²³ a právě jakožto svou pomocnici ji má milovat. Tyto vlastnosti a charakteristiky manželů tak lze považovat za prvky

¹²¹ Čest: 207n.

¹²² O svornosti: 75.

¹²³ O svornosti: 27.

zbožnosti, neboť právě dobrý či zbožný muž a dobrá či zbožná manželka dodržují Boží řád a naopak bezbožní manželé tato ustanovení nedodržují.

Manželova funkce v manželském páru spočívá především v ochraně ženy, ve starostech o hospodářství čili hmotném zabezpečení rodiny a ve výchově rodiny, včetně manželky. Stará se o svou ženu jakožto o „*nádobu*“, která je tímto označením zpředmětněna. Manželka má v péči o hospodářství muži pomáhat, tj. starat se o domácnost a děti, svého muže má poslouchat. Ač jsou ženské činnosti, jako je rození dětí a starost o ně, považovány za nezbytné a potřebné, zároveň jsou také popisovány jako nečisté a nízké, a právě proto je vykonávají manželky a ne manželé.¹²⁴ Více se těmto prvkům zbožnosti budu věnovat v kapitole věnované zbožnosti jednotlivých genderů.

Pokud by jeden z manželů chtěl manželství rozvázat, „koná proti Bohu“: „*A protože vez to konečně, když z takového řádu svého vykračuješ, že ty, ženo, nehřešíš toliko proti jedinému, totižto manželu svému, ani ty, muži, proti jediné toliko, manželce své, ale že nectíš a potupuješ samého Boha.*“¹²⁵ Dodržovat řád se musí, i kdyby druhá strana řád porušovala. Manželka má tak svého muže bezvýhradně poslouchat, i kdyby to byl tyran. Jediné, co může v takové situaci dělat, je mírně ho napomínat a snažit se ho mírnými prostředky usměrnit; především by ale měla za nápravu prosit Boha, nebo přijmout tento kříž jako Boží vůli. Tento apel platí v textech jen manželkám, u mužů se zřejmě předpokládá, že si mají své ženy vychovat tak, aby řád neporušovaly.

Poddanost ženy je Boží nařízení a zároveň trest za Evin hřích. Zároveň je ale vysvětlována i jako přirozená, protože žena je „přirozeně“ slabší. Zásadním argumentem pro toto rozdělení manželských kompetencí je stvoření. Muž byl stvořen dříve než žena. Ženu Bůh stvořil z Adamova žebra, pochází tedy z muže, kdežto muž je obrazem Božím, nesmí se tedy nad něj povyšovat; stejně tak žena byla stvořena z něj, tak se nad muže nesmí vyvyšovat. Manželství bylo Bohem ustanoveno také proto, aby si manželé vzájemně pomáhali. Bůh ženu přivedl muži jako pomocníci, tj. žena byla stvořena pro muže. Genderový řád je legitimizován i odkazy na biblické starozákonní ženy, které také byly poddány svým mužům, v tomto případě je za vzor nejčastěji dávána Sára.

Argumentace tedy odkazuje především na samotnou Bibli, jakožto na příkazy a činy samotného Boha. Platnost pohlavního řádu stojí také na argumentu, který je obsažen ve spisu sv. Pavla Efezkým: „*Ženy buďte poddány mužům svým jako pánu, nebo muž jest hlava ženy, jako i Kristus jest hlava církve. Jako církev poddána jest Pánu Kristu, tak i*

¹²⁴ Storchová, 2008: 523; Ratajová, 2009: 766.

¹²⁵ O svornosti: 22.

*ženy mužům svým poddány býti mají ve všech věcech.*¹²⁶ Ve spisu *Čest a nevina pohlaví ženského* se také objevuje argument, že ženy jsou „*mdlejší*“ z nařízení Boha proto, aby byl zachován řád, svornost mezi manželi – pokud by si totiž byli rovni, každý z nich by měl rozhodovací právo v jejich společných problémech a situacích, a proto by se často hádali.¹²⁷ Rosacius ve svém spisu ale tvrdí, že první manželé měli nejprve panovat spolu stejným dílem, a teprve až po prvotním hříchu byla žena poddána muži. Dále ale dodává, že Eva byla i před pádem „*mdlejší*“ než Adam.¹²⁸

V souvislosti s dodržováním Božího řádu se často objevují přirovnání, jejichž účelem je legitimizovat, že ženy mají poslouchat muže a že se muži mají o své manželky starat. Nejčastěji je argumentováno pomocí korporální metaforiky, kdy muž je synonymem hlavy a žena zbytku těla. Manželka má stejně jako tělo poslouchat hlavu – manžela. Ovšem také muž má v této metafoře svou funkci: má se o svou manželku starat jako o své tělo, tj. živit ji a řídit ji. Muž má také manželku milovat jako svoje tělo, nezavrhnout přece své oči, když se kvůli jejich nepozornosti uhodí, neusekne si nebo nebude nenávidět své nohy, když zakopne, stejně tak nesmí manželku zavrhnout jen proto, že pochybila.¹²⁹ Na základě těchto výroků o tom, k čemu je žena přirovnávána, není jasně specifikované, zda je celý zbytek těla, nebo jen některou jeho částí, na což by poukazovala přirovnání ženy například k rukám, jejichž práci ovládá hlava-muž. Tělo funguje v souladu, jednotlivé orgány a údy spolu spolupracují, stejně tak má manželský pár žít ve svornosti a vzájemné pomoci. Toto společné tělo manželů ale nebývá chápáno jako nové tělo, manželka je v podstatě začleněna či „vtělena“ do manželova těla jako jeho nejslabší úd.¹³⁰

Manželský pár je přirovnáván také k manželství Krista a církve, toto přirovnání slouží především k demonstraci toho, že Kristus miluje církev, i když není dokonalá; Kristus církev také řídí a hlídá. V případě manželek se používá metafora oblékání, která slouží k doložení jejího podřízeného vztahu k manželovi: stejně jako sukně nepatří na hlavu, tak manželka nemá mít v manželském páru navrch, tedy rozhodovat za oba.¹³¹

Ženy jsou také někdy přirovnávány k neživým objektům, které nemohou za to, co vykonají, protože nemají vlastní vůli, ale zachází s nimi někdo, kdo vůli má, tedy muž. Ženy tak nemohou za to, že je někdo unesl a tím se staly nevěrné svému manželovi, stejně

¹²⁶ Ef 5,21-33; Čest: 190.

¹²⁷ Čest: 237.

¹²⁸ O svornosti: 69, 77.

¹²⁹ O svornosti: 43

¹³⁰ Storchová, 2009: 810.

¹³¹ O svornosti: 89.

jako například zlato nemůže za to, že ho někdo ukradl.¹³² Další metafory, týkající se neživých předmětů, přirovnávají ženu jakožto „*mdlejší*“ a podřízenou muži k předmětům, s nimiž muž zachází podle toho, pro jakou činnost je daný předmět vhodný. Podobně tak musí muž chápat, že žena je „*mdlejší*“, že není schopna toho samého jako muž, tj. vykonává takové činnosti, které jsou určené ženám. Činy ženy jsou nedokonalé, ale muž má snášet nedostatky své manželky. Podobně také nezavrhne člověk tenký malý nůž, když má uříznout tlusté dřevo, ale zachází s tím tehdy, když potřebuje uříznout menší věci.¹³³ Na stejném principu je použita i metafora s počasím: muž má snášet nedostatky a pochybení své manželky, stejně jako snáší rozmary počasí.¹³⁴

Schéma pohlavního řádu dále ve spisech prestrukturuje argumentaci i některých společenských institucí. Na tomto principu funguje například paralela podřízenosti ženy muži a poddaných vrchnosti.

Biblické knihy

Většina ctností je legitimizována citacemi z Bible, nejčastěji se jedná o epištoly sv. Pavla, Přísloví a Žalmy. Autorství biblických knih je připisováno Duchu svatému, tím je Bible spojována se svým autorem – Bohem a nabývá tak ještě větší argumentační pádnosti. Písmo je tak diktátem Boha, který svá nařízení zprostředkovává zapisovatelům prostřednictvím Ducha svatého. Zdůrazňování toho, že je autorem biblických knih Duch svatý, poukazuje právě na Boží autorství, na Boží původ Písma.

V případě panenských spisů citace křesťanských i církevních autorů ustupuje do pozadí oproti odkazování na Bibli a na biblické a historické příklady. Jak píše Lucie Storchová, přímé výroky Ducha svatého mají přednost před řeckými či latinskými spisy nebo reflexí interpretace Bible.¹³⁵

Na deuterokanonickou knihu Sírachovec je v některých spisech odkazováno velmi často. Ale v textu *Čest a nevinna pohlaví ženského* slouží především jako zdroj argumentů na podporu negativního názoru na manželství. Kazimír, odpůrce manželství, cituje hlavně verš: „*Hřích začal od žen, a proto všichni umíráme.*“ Což ale Dobromír, zastánce a obhájce manželství a žen, vyvrací poukazem na to, že výroky sv. Pavla mají větší argumentační pádnost než text knihy Sírachovec, který není autorstvím Ducha svatého prezentován.¹³⁶

¹³² Čest: 140.

¹³³ O svornosti: 78.

¹³⁴ O svornosti: 114.

¹³⁵ Storchová, 2008: 526.

¹³⁶ Čest: 136.

V ostatních textech ale Boží autorství knihy Sírachovec zpochybňováno není. To může poukazovat na možnou debatu o této knize, která se ale v ostatních spisech neprojevovala.

Sv. Otcové a další církevní autority

Většina autorů cituje spisy sv. Otců, často dokonce i takové komentáře, které si z hlediska moderních představ o logice protiřečí, což platí především o výrociích ohledně panenství a čistoty, čímž jsem se zabývala už kapitole o jednotlivých genderech. Vzhledem k tomu, že je většina autorů protestantského vyznání, odmítají panenskou askezi jako ideální stav. Panenství a vdovství jsou v jejich pojetí fáze života, stejně jako manželství, jež hraje v jejich koncepci ústřední roli, k níž je vztahováno i panenství a vdovství. Ve spisech sv. Otců je ale právě panenství dáváno za vzor a manželství je jen ústupkem tomuto ideálu.

Řeční a římské autoři

Citace řeckých a římských autorů je možná dvojitá. Pokud je nějaký argument z jejich děl v rozporu s názory autora mravokárného textu, zdůrazňuje se, že je tento chybný názor daný právě pohanstvím autora výroku. V tomto případě jsou pak jejich komentáře označeny za „pohanské“ či „bezbožné“ řeči. Druhým přístupem k antickým autorům je uvádění takových jejich výroků, které podporují stanovisko autora spisu, s poukazem na to, že už tehdy byl tento názor zastáván, že „také pohané tomu učili“, a právě proto o to víc máme takové názory sdílet.

Často jsou výroky antických spisovatelů zmiňovány stručně, nejsou příliš rozvedeny, je pouze zmíněno, že o daném problému psali a název jejich díla. Někdy je význam citátů převrácen či jinak interpretován, přičemž ne vždy je jasné, zda je to vlastní invence autora preskriptivního spisu, či byl takto tento citát předáván tradicí.

Příklady

Jedním z častých prostředků definování zbožnosti je uvádění příkladů. Velmi často se autoři nespokojují jen s jedním nebo dvěma příklady k danému tématu, ale uvádějí jich velké množství v řadě za sebou. Autoritativnost uváděných exempel vychází z faktu, že vypravují o ctnostných ženách z Bible, svatých ženách či mučednicích, nebo že tyto příběhy zprostředkovávají určití vážení autoři. Uváděny jsou ale také příklady žen z řecké a římské historie, jejichž ctnosti mají původ v přirozeném zákonu.

Objevují se i příklady, které jinak neodpovídají křesťanským naučením, jako je zabití manželova vraha: v mytologickém příběhu princezny Cammy z keltské Galatie otrávil tato žena sama sebe i vraha svého muže. Autor textu na takovéto chování reaguje: „*mstítí se pohanská věc jest, avšak se z toho vidí, jak se jest upřímně a věrně k svému manželu chovala*“.¹³⁷ Proč ale autoři uvádějí takové příklady? Na jedné straně je možné říci, že chtějí ukázat, že se i u pohanů nacházejí ctnosti, protože je umožňuje přirozený zákon. Konkrétně tento příklad slouží i k legitimizaci manželčiny oddanosti muži, což dokládá, že byl genderový řád závazný univerzálně, jak u křesťanů, tak pohanů.

Autoři používají i negativní příklady. Jmenovány jsou jak biblické postavy (např. Delila, Jezabel, ženy moabské, žena Jobova, Herodiada), tak Řekyně a Římanky (např. Helena, Thais, která svedla Alexandra, Oktavie), i příklady z historie (anglický král Jindřich, Rodericus, králové z Říma, král Karel Uherský, francký král Lotharius, Filip Makedonský). Například při ponaučení o tom, že se člověk nemá chlubit, je zmíněn příběh krále Kandauly, který ztratil svou ženu, království a nakonec i život kvůli tomu, že tajně ukázal přátelům svou ženu nahou, aby viděli její krásu.¹³⁸ Postoj autorů k těmto negativním exemplům je dvojitý. Někteří autoři jejich uvádění zavrhnou, aby je „*bezbožní*“ lidé nakonec nenásledovali nebo aby to nerozrušilo panny či ženy všeobecně jakožto „*mdlejší nádoby*“, které jsou více náchylné k rozčilení či rozrušení. Martinovský ale ve svém spisu negativní příklady, stejně jako výhrůžky nebo tresty, doporučuje používat jako odstrašující prostředky, protože vedou k přiklonění se k ctnostem.¹³⁹

Nejčastěji je za vzor uváděna Panna Marie, objevuje se především ve spisech pro panny, ale je zmiňována i v textech o manželství, i když méně často. Ve spisu *Křesťanských pobožných panen věnček poctivosti* je dávana za příklad téměř u každé ctnosti; vzor Panny Marie se dokládá sebemenší zmínkou v Písmu, která se dané ctnosti může týkat. Například při zmiňování hospodárnosti je u ní vyzdvižováno, že ač byla z královského rodu a věděla, že je Matkou Boží, přijala jako příbytek jen chlév s jesličkami a i za to málo děkovala Bohu. Při výkladu o přívětivosti je poznamenáno, jak „*co nejprívětivěji slovy milostnými*“ vypravovala sv. Alžbětě o zvěstování Ducha svatého.¹⁴⁰ Pokud je Panna Marie dávana za vzor manželkám, opět je to na základě sebemenšího náznaku spojitosti s ctností, kterou má její příklad legitimizovat. Například Thadaeus uvádí

¹³⁷ Čest: 165.

¹³⁸ Abeceda: 304.

¹³⁹ Věnček: 118, 129.

¹⁴⁰ Věnček 98, 77.

Pannu Marii jako vzor poslušnosti, což lze vidět na tom, že Marie dala v řeči přednost svému muži: „*Ej, otec tvůj i já s bolestí hledali jsme tebe.*“¹⁴¹

Velmi často je také dávána za vzor Sára, kterou například Rosacius popisuje jako matku všech věřících. Manželky ji mají následovat v její poslušnosti vůči manželovi – oddanost vyjadřuje tím, že nazývala Abrahama svým pánem, nebo že opustila svou vlast, když Bůh nakázal Abrahamovi odejít do jiné země. Byla kvůli němu několikrát v nebezpečí, například když si ji za ženu vzal místní vládce, protože ji Abrahám ze strachu o svůj život vydával za svou sestru. Přesto ho Sára nikdy neopustila. Její poslušnost a oddanost se podle Rosacia projevuje i tím, že když nemohla počít dítě, dala mu za manželku jinou dívku.¹⁴² Toto poslední tvrzení ilustruje dobovou logiku, která je odlišná od dnešní, jak už bylo zmíněno výše. Nevěra je v tomto případě pojímána jako příklad oddanosti manželky svému muži, ale přitom právě oddanost manželky muži a všeobecně genderový řád je charakterizován především vzájemnou věrností. Rosacius pak ještě dodává, že „*tohoť by jistě nynější ženy neudělaly*“.¹⁴³ Jiní autoři po jmenování tohoto příkladu ale takové konání odsuzují jako „nekřesťanské“.

Na podobném principu jsou uváděny příběhy i jiných biblických žen, které odpovídají daným ctnostem, ačkoli může být jejich příklad ambivalentní. Například Martinovský jmenuje dcery Lotovy jako exemplum ctnosti a mravnosti: neopouštěly město, kde bydlely, takže si myslely, že jediní muži na světě žijí v Sodomě. Po jejím zániku se tak domnívaly, že posledním mužem na Zemi je jejich otec.¹⁴⁴ K čemu tato jejich domněnka vedla, tedy k pohlavnímu styku s jejich otcem, už ale Martinovský nedodává. Na těchto příkladech je patrná snaha využít co nejvíce příběhů biblických žen, ač mohou být v rozporu s jinými ctnostmi. Zdůvodnit tento fakt lze jedině tak, že autoři spisů opakují zavedené citáty, příklady, které mají určitou autoritu, ač jsou v rozporu s jejich vlastními tezemi a názory. Nebo i tak, že Bible a exempla ctnostných žen, které v ní vystupují, jsou natolik autoritativní, že je nelze zpochybňovat nebo poukazovat na to, že určitý čin neodpovídá současným normativům.

Exempla světic či mučednic se uvádějí především v panenských spisech v souvislosti se zachováním čistoty. Jedná se tak hlavně o dívky, které se raději zabily nebo opustily zemi (někdy v mužském přestrojení), než by ztratily své panenství. Dále se často objevují i příběhy světic, které byly umučeny pro svou víru. Jen výjimečně jsou

¹⁴¹ 1 Pe 3,6; Vysvětlení: 469.

¹⁴² O svornosti: 92nn.

¹⁴³ O svornosti: 94.

¹⁴⁴ Věňček: 65.

zmiňovány jako příklady u jiných prvků zbožnosti. Uvádění příkladů světic takřka výlučně jen u popisu „čistoty“ a „stálosti ve víře“ je dáno ale právě charakterem příběhů, které se pojí hlavně s prvními světicemi, resp. tím, proč byly svatořečené.

Některé ctnosti, často výše zmiňovaná čistota, jsou legitimizovány i příklady z pohanské historie. Například autor spisu *Čest a nevina pohlaví ženského*, uvádí exempla pohanů dle svých slov za prvé proto, že příběhy biblických žen má znát každý, a také aby tím spíše byli pohanští autoři hanící ženy a manželství obecně prokázáni za lháře. Autoři preskriptivních spisů čerpají především ze sbírek citátů či úryvků děl (např. Ovidia, Hérodota, ale i filosofů jako je Sókratés a Aristotelés). Mnoho příkladů pochází ale i z historie křesťanských zemí, v těchto případech se jedná hlavně o panovníky a panovnice.

Pořekadla

V textu *Čest a nevinná pohlaví ženského* je oproti většině dalších analyzovaných textů tematizováno i „bezbožné“ chování. Velmi často je traktováno pomocí předsudků, které jsou tradovány například ve formě pořekadel, rčení či přísloví. Autorita pořekadel je založena na dlouhém předávání těchto myšlenek a jejich všeobecné známosti. Objevují se například úsloví: „*Ženská krása jest skrytý smrad, zanech ženy a buď sám rád.*“ nebo „*Ustavičně s krásou pobožnost těžkou válku vede o ctnost.*“¹⁴⁵

Rozdíly mezi spisy

V této části bych chtěla reflektovat rozdíly legitimizačních a tematizačních strategií mezi spisy určenými pannám a vdovám a manželskými naučeními.

V panenských spisech vychází autoři především z Bible, tedy z přímých výroků Ducha svatého. Interpretace Písma jinými autory je sice také považována za prospěšnou, ale není nutné, aby ji panny četly. Stačí, že jsou tyto spisy (např. svatých Otců) spolu s příklady zbožných panen uváděny v textech určených pannám. Zbožnost je v panenských textech tematizovaná velmi často za pomoci exemplů a to nejen křesťanů, ale i pohanů. Odkazy na přirozený zákon mají pak legitimizovat tyto příklady ctnostných pohanů.

Argumentace ve spisech pro manželky je založena především na Božím řádu. Ve spisech určených pannám se vyskytuje odkaz na Boží řád u Martinovského a v menší míře i ve spisu *Korunka aneb vínek panenský*. Řád přírody, tedy jednotlivé květiny, tu slouží jako vzor pro společenský řád, tj. pro pěstování ctností. Ve spisech pro manželky se

¹⁴⁵ Čest: 200, 129.

argumentuje pomocí přirovnání, která odkazují na Boží řád. Ženy jsou v těchto přirovnáních připodobňovány k neživým předmětům; v panenských spisech se tato reifikace neobjevuje, zpředmětněno v nich bývá spíše panenství (jako poklad či klenot) a ne sama panna. Nejčastěji citovanou autoritou je sv. Pavel. S panenskými spisy mají texty zabývající se manželstvím společnou i značnou četnost uváděných příkladů, nejvíce citovaných ze Starého zákona, dále příběhy o světicích i z historie, ať už pohanské nebo křesťanské.

Struktura Hertviciova spisu *Vdovství křesťanské* se nejvíce podobá manželským spisům, které se týkají obecného pojednání o manželském stavu a jsou zároveň návodem, jak správně vést manželství. Rovněž argumentace je podobná těmto spisům, Hertvicus odkazuje hlavně na výroky sv. Pavla a uvádí příklady zbožných žen ze Starého zákona.

Prostředky, jimiž je zbožnost tematizována a legitimizována ve spisech z druhé poloviny 18. století

Nejvíce na předešlé spisy navazuje reedice *Korunky aneb vínku panenského*, zůstala v ní zachována metafora věnce jakožto souboru panenských ctností, tedy analogie sociálního a přirozeného řádu. Stejně jako v jiných panenských spisech z 16. a 17. století jsou ctnosti označeny za „Bohu milé“ apod. a dále nejsou podrobněji legitimizovány.

Volnějším intertextovým vztah je představuje přenesení některých textových prvků ze starších spisů do katechismů pro budoucí manžele. K tomuto přenosu došlo i přesto, že autoři preskriptivních spisů 16. a 17. století byli protestantského vyznání, kdežto Chylík i Khun byli členové katolické církve.

Na Boží řád, který tvořil hlavní osu argumentace v manželských spisech, není odkazováno tak často jako právě ve starších spisech. Podle Khuna jsou Božím řádem stanovené stavy i povolání člověka, přičemž ale připouští, že podle přirozenosti jsou si všichni lidé před Bohem rovni. Pokud by tyto hierarchické vztahy neexistovaly, nebyly by jasně určené vztahy mezi lidmi a ani jejich vzájemná pomoc, takže by na světě nepanoval řád.¹⁴⁶ Tím Khun jenom dál rozvádí myšlenku Božího řádu, kterou obsahovala starší preskriptivní produkce, tj. že jedním z komponentů Božího řádu je i sociální řád. Manželství stále ale funguje jako instituce, založená na ženině poslušnosti a mužově rozhodovací funkci, čili na základních pilířích genderového řádu. Samotný odkaz na tento řád ale není příliš artikulován.

¹⁴⁶ Katechismus: 290, 351.

Khun tematizuje i přirozený zákon. Definicí tohoto zákona se ale odlišuje od Martinovského, který ho tematizuje ve svém díle také. Khun píše, že při stvoření byla člověku Bohem vštípena do mysli vědomost o poznání Boha, o povinnostech člověka a o naději ve Spasitele. Poté, co byl spáchán první hřích, se ale lidé s touto vědomostí nerodili, nýbrž je tomuto vědění museli naučit jejich rodiče. Postupně se ale tyto vědomosti začaly ztrácet. Naproti tomu Martinovský popisuje přirozený zákon jako vědomosti vštípené Bohem, které byly po prvním hříchu zčásti ztraceny, zcela ale ne, něco z nich v lidech zůstalo, díky čemuž je možné vysvětlit, že i někteří pohané jsou ctností. Přirozený zákon pak dle Martinovského nahradil až druhý zákon, tj. Písmo. Khunovo rozdělení zákonů je ale složitější. Po postupném ztracení přirozeného zákona, tj. i vědomostí předávaných učením, seslal Bůh Abrahámovi a izraelskému lidu zákon psaný. V tomto psaném zákonu byly obsaženy stejné povinnosti člověka jak vůči Bohu, tak jiným lidem, které obsahoval zákon přirozený. Posledním zákonem je zákon milosti, ustanovený Synem Božím. Tímto zákonem se stalo náboženství dokonalé, protože člověk díky němu mohl dokonale poznat Boha.¹⁴⁷ Rozdíl v pojetí jednotlivých „zákonů“ u Martinovského a Khuna je zřejmě dán postupným rozvíjením debaty ohledně tohoto tématu. Na to poukazuje i skutečnosti, že je Khunovo pojetí komplikovanější a promyšlenější.

Největší hodnotu má ve spisech z konce 18. století Boží slovo, tedy Bible. O tom vypovídá spis *Duchovní zrcadlo ženského pohlaví*, jehož text tvoří biblické příklady. Využity tu byly i velmi kusé zmínky o ženách, ale výčet není úplný, chybí například dcery Lotovy, které Martinovský uvádí mezi příklady ctnostných panen. Důvodem by mohlo být, že začal být později více vnímán jejich ambivalentní charakter, co se týče právě jejich označení za vhodné následování. Kuhn označuje za „nejpřednější a nejpodstatnější“ evangelia a listy apoštolů, dále vysoce hodnotí Sírachovce jako „vejtah nejdokonalejšího a nejzáctnějšího mravoučnů“.¹⁴⁸ Písmo má číst každý, ale s „přímým srdcem“, což znamená, že nemá dělat vlastní výklady, které by neodpovídaly výkladům církve. Khun přirovnává člověka, který chce Písmo číst „svévolně“, k člověku majícímu nemocný žaludek, jemuž i nejzdravější jídlo může škodit. Stejně tak čtení písma se „srdcem lstivým“ člověku škodí.¹⁴⁹

K pohanským autorům se Khun staví rezervovaně, jejich učení sice vede k rozumnosti, ale ne „k obdržení podstatné ctnosti“.¹⁵⁰ To je posun oproti starší produkci, kdy řada jejich výroků fungovala jako legitimizační nástroj. Předešla forma psaní, tj.

¹⁴⁷ Katechismus: 366-369.

¹⁴⁸ Katechismus: 354.

¹⁴⁹ Katechismus: 376n.

¹⁵⁰ Katechismus: 353.

kombinatorní psaní založené na seskupování příkladů, které odpovídají danému problému, a výroků autorit je nahrazena novou logikou, která se opírá o výkladovou formu psaní. Ta spočívá ve výkladu problémů na základě „zdravého rozumu“ a Bible.

Khun se ve svém díle odvolává na zdravý rozum, což se ve spisech z předchozího období neobjevuje: „...každý předce člověk podlé zdravého rozumu a podlé vnuknutí svědomí svého to uznává, že cokoli mimo lože manželské podlé žádosti těla se děje, nepoctivé jest.“¹⁵¹ Manželství je tedy označeno za rozumné jednání, takže odlišuje lidi od zvířat, protože ta neuzavírají manželství a nejsou tedy rozumná.¹⁵² Na argumentech „zdravého rozumu“ je také založen spis *Důkaz Písem a zdravým rozumem vysvětlený, že žádná ženská člověk není*. Například ženy mají dle autora všechny vlastnosti sejně se zvířaty (např. jsou lakomé jako vlci, lstivé jako lišky), a proto žena není člověkem ale zvířetem.¹⁵³

4.3 Srovnání zbožnosti jednotlivých genderů ve spisech z 16. a 17. století

Ve třetí kapitole analytické části práce budu srovnávat představy autorů o ideální zbožnosti, která má být vlastní příslušníkům jednotlivých genderů. Zbožnost genderů se mezi sebou liší tím, jaké ctnosti jsou zmiňovány či zdůrazňovány nebo zda jsou vůbec vysloveny či jsou zmíněny jen zběžně. V předmluvách bývá ale často deklarováno, že ctnosti, které jsou v textu popisovány, mají být vlastní všem lidem. Jednotlivé gendery se tedy liší spíše jen kladením důrazu na určité prvky zbožnosti.

4.3.1 Panna

Víra v Boha

Hlavní a to nejenom panenskou ctností je víra. Autor *Korunky aneb vínku panenského* ji označuje za matku všech ctností. Martinovský ji dokonce rozděluje do několika zvláštních ctností, což se objevuje i v jiných spisech. Všechny tyto ctnosti se

¹⁵¹ Katechismus: 290.

¹⁵² Katechismus: 284.

¹⁵³ Důkaz: 165.

týkají vztahu k Bohu a vykonávání náboženských úkonů, takže se mohou i zčásti překrývat. To je patrné u těch spisů, jejichž autoři je člení do menšího počtu.

Bázeň Boží znamená, že se člověk bojí Božího hněvu, posledního soudu, proto se řídí Boží vůlí, jeho nařízeními a Slovem. Tím bázeň Boží působí jako jakýsi „preventivní prostředek“ proti páchání hříchu: „*vyháni také nečisté žádosti hříchův a epikurejských žádostí...*“.¹⁵⁴ Stejný účinek má mít i „*chtivost a láska srdečně nakloněná k Slovu Božímu a k náboženství*“,¹⁵⁵ která vede panny k dodržování přikázání, ale i k modlení, čtení Písma a navštěvování kázání. Díky bázni Boží poznává člověk svou malost, z čehož plynou další ctnosti a to pokora a trpělivost. Právě tyto dvě ctnosti mají víceméně podobný význam a často se překrývají. Znamenají pokorně a poslušně přijímat tresty a kříž, který na člověka Bůh vložil. Stejně tak se má projevovat i uctivost a pokora vůči jiným lidem. Vzorem pokory jsou Panna Marie a Ester, „*jenž jsou obě dvě pokorné dívčičky Boží byly, avšak jsou obě za mocné královny učiněny...*“.¹⁵⁶ Pokora znamená i snášení urážek a dokonce i mučednickou smrt, kterou mají panny podle Klementa i Hussonia podstoupit „*míle a s potěšením*“.¹⁵⁷ Přitom ale sám Hussonius píše, jak mučednice prosily Boha za brzké vykoupění a vysvobození z utrpení.

Další panenskou ctností tohoto okruhu je pravé poznání Boha, tj. poznání věcí božských a článků křesťanského náboženství, čili znalost křesťanské víry, protože jedině v křesťanské církvi lze pěstovat všechny ctnosti: „*Neboť kromě církve není jinde spasení ani víry, a kdežť víry není, odtud také nižádné ctnosti Pánu Bohu libezné pocházeti nemohou.*“¹⁵⁷ Toto poznání také zahání pochybování o Bohu, posiluje porozumění slovu Božímu, díky němuž je možno lépe odhalit pokušení ďábla.

Znakem ctných, zbožných panen je i stálost, což znamená, že je člověk ve víře stálý, že před Bohem i lidmi vyznává evangelické učení, i kdyby kvůli tomu měl podstoupit nebezpečí, mučení i smrt. Stálost ve víře je i dobrým příkladem pro váhavé.

Zbožnost se projevuje modlením a vzývání Pána Boha, které je ustanoveno i druhým přikázáním Desatera. Tato ctnost opět chrání před hříchy: „*Budeme-li Boha s pomocí Ducha svatého žádati a na každý den za vykořenění jich žádati, může se také kaděním modliteb svatých ten starý had ďábel zahnati a zchytralosti jeho, aby nám uškoditi nemohl, odvrátiti.*“¹⁵⁸ Víra se projevuje i nadějí ve věčný život.

¹⁵⁴ Věňček: 44.

¹⁵⁵ Věňček: 36.

¹⁵⁶ Věňček: 48n.

¹⁵⁷ Věňček: 26.

¹⁵⁸ Věňček: 51.

U této ctnosti je nejvíce deklarováno, že má být vlastní všem lidem. Ve spisech týkajících se manželství ale není této ctnosti dáván takový prostor. Spisy určené manželkám především apelují na dodržování Božího řádu, tj. podřízenosti ženy muži. Právě dodržováním Božího řádu deklaruje manželka svou zbožnost, svůj vztah k Bohu.

Čistota

V patristickém pojetí panenství je hlavní ctností, která pannu zdobí, čistota. Autoři preskriptivních spisů ale uznávají i čistotu manželskou, čistota má totiž i duchovní rozměr (tomu je tak i u svatých Otců), kdy se jedná o čistotu mysli; tělesný styk v manželství tak nijak nenarušuje tuto ctnost. Čistota je tedy vlastně dalším synonymem pro zbožnost, neboť být čistý znamená nehřešit, a to nejenom tělem, ale i myslí. Při Božím soudu nejsou totiž posuzovány jen samotné skutky, ale i „*myšlení srdce*“.

Ve spisech se často objevuje jak definice čistoty tělesné, tak „čistoty srdce“. U Martinovského panenská čistota znamená oproštění se od tělesné žádosti: „*panenská čistota, kdež člověk bez nejmenší poškrvny i přimíšení jiného a bez vnuknutí žádosti tělesné člověka vnitř i zevnitř, na duši i na těle čistotně se chová...*“¹⁵⁹ Co znamená čistota, nám může přiblížit i to, kdo je označen za nečistého. Jsou to svůdníci, svěští lidé, kteří se starají jen o potřeby těla a sexualitu, a ďábel. Za nečisté je označena chlípnost, smilstvo, tanec. Dále Martinovský uvádí citát Bakchlida: „...*když není při člověku žádné chvály, čistoty není, za nic ho nemají, by se sice dobrých obyčejův byl.*“¹⁶⁰ Čistota se tak tímto citátem v Martinovského pojetí přibližuje počestnosti, dobrému chování všeobecně a, jak už bylo řečeno výše, nehřešení obecně.

U Žalanského je čistota tematizovaná jako hlavní prvek zbožnosti, resp. její dodržování podmiňuje výkon ostatních ctností. Jako jediná z ctností totiž přibližuje člověka k Bohu tím, že umenšuje prvotní hřích. Zachovávání čistoty v Žalanského spisu znamená vést ctnostný a křesťanský život, tento pojem se tak stává vlastně synonymem pro zbožnost nebo ctnost. Nejenom Žalanský ale připouští, že dokonalá čistota není možná, protože zlé myšlenky i žádosti má každý od přirození, lidé tak nejsou schopni jí dosáhnout, jsou „*otrokové hřícha a z přirození nečistí a porušení*“, a proto mají prosit v modlitbě za Boží milost, aby je čistotě aspoň přiblížil.

Čistota, jak už bylo řečeno, znamená i čistotu mysli, duše, srdce. To vyžaduje potlačovat nebo se vyhýbat všem myšlenkám a touhám, které by čistotu mysli mohly

¹⁵⁹ Věňček: 90.

¹⁶⁰ Věňček: 90.

narušit. Toho lze dosáhnout za prvé pomocí vyhýbání se situacím, které mohou být spouštěči hříšných myšlenek. Především mezi ně patří omezení sociálních kontaktů, hlavně s opačným pohlavím. U panen i manželek je zdůrazňováno, že se nemají příliš dlouho zdržovat venku, věnovat čas „tlachání“ s jinými lidmi. Během interakce s druhým pohlavím totiž může vznikat hříšný chtíč. Ženy a panny se nemají ani příliš zdobit a nákladně oblékat, aby neprobouzely chtíč v mužích. Následkem tohoto chtíče může být pak jejich zneuctění, k čemuž může dojít právě i tím, že se budou dlouho zdržovat mimo domov. Nemají se ani navštěvovat veřejná místa, především divadelní představení, která jsou také zdrojem různých tužeb a chtíčů, protože umožňují kontakt mezi pohlavími a v představení se mohou objevovat „nečisté“ scény či řeči. Zcela je pak zakázán tanec pro jeho zprostředkování tělesného kontaktu. Škodlivý je nejenom pro samotné tanečnický, ale i pro diváky, protože se dívají na „nestydaté“ věci. Podle Thadaea od tance odrazuje už samotné přikázání „nesesmilníš“, protože smilstvo znamená nejen pohlavní styk, ale i vše další, co mu předchází: společné tančení, objímání, rozmlouvání.¹⁶¹ Tanec je dovolen jen tehdy, kdy tančí obě pohlaví odděleně, ne však pro svou potěchu, ale na oslavu, nejčastěji Boha.

Druhým způsobem, jak zachovat čistotu mysli a tím zároveň i těla, jsou aktivity, směřující k „umrtvování“ těla a tím potlačení jeho žádostí. Mezi tyto aktivity patří střídmost v jídle a pití, častá práce, modlitby, četba a naslouchání Písmu. Žalanský tyto činnosti přirovnává k prostředkům, které hasí oheň, přičemž tělo je nádobou, v níž oheň propuká. Asketické praktiky tak jsou symbolizovány hašením ohně vodou. Vyhýbání se situacím, které mohou spouštět žádosti, tedy oheň, připodobňuje k přikládání malého množství dřeva do ohně.

S čistotou se pojí množství příkladů týkajících se rozdílných situací. Exempla, v nichž vystupují panny, lze rozdělit do dvou skupin. Za prvé se jedná o panny, které raději zvolily dobrovolnou smrt, než aby byly znásilněny (ztratily čistotu). Za druhé jsou uváděny příklady panen, jež se nikdy nechtěly vdát, jejich přáním bylo vstoupit do kláštera, a proto také zemřely nebo opustily svou rodinu i zemi. Do první skupiny exempel spadá například často uváděný případ Braselly Dirachiny, která zjistila, že neměla kam utéci před vojákem, a proto mu nalhala, že zná mocnou bylinu která učiní člověka nesmrtelným. Navrhla mu, že tuto bylinu spolu najdou a aby mu dokázala, že funguje, pomazala si s ní krk a vyzvala ho, aby jí zkusil setnout hlavu. Její smrt je pak označena za akt, kterým ochránila své

¹⁶¹ Vysvětlení: 527.

panenství.¹⁶² Pannami, které si chtěly zachovat trvalé panenství, jsou například Eufrozina, která raději odešla od rodičů a oblékala se jako muž, než aby byla provdána, nebo sv. Lucie, jež si vypíchla obě oči, protože si ji chtěl správce Paschasius vzít za ženu právě pro její krásné oči.¹⁶³ V těchto případech se tedy jedná především o zachování tělesné čistoty. Někteří autoři, jako je Žalanský, ale problematizují narušení čistoty, aniž by bylo nějak „poskvrněno“ tělo, právě s ohledem na čistotu „srdce“, která s tělesným stavem nesouvisí, ale týká se stavu mysli. Žalanský zmiňuje, že sv. Jeroným a sv. Ambrož chválili panny za sebevraždy ve chvílích ohrožení jejich panenství, ale podle sv. Augustina se člověk nemá zabít ani tehdy, pokud by tak uniknul „*zlym věcem*“, protože je to stále vražda, kterou Písmo zakazuje. Žalanský se s Augustinovým názorem ztotožňuje a přirovnává sebevraždu k dezerci, při které vojáci také opustí své místo bez svolení svého velitele, stejně jako sebevrah opustí tento svět, aniž by to byla Boží vůle. Panny mají tedy podle Žalanského svou čistotu hájit, ale ne tak, aby samy hřešily. Jedná se o hřích mužů a ne jejich, protože čistota je právě stav mysli a ten se nemění stavem těla.¹⁶⁴

Příprava na vedení domácnosti

Jak už bylo řečeno výše, v poluteránském pojetí je za nejpřednější stav považováno manželství, takže autoři některých spisů kladou důraz na rady pro budoucí hospodyně týkající se starosti o domácnost. Mezi uváděné panenské ctnosti se tak řadí pracovitost, která je následně důležitou ctností manželky, protože mimo jiné přispívá k manželské svornosti. Proto například Martinovský zařazuje mezi panenské ctnosti hospodárnost, tedy takové chování, kdy člověk nakládá rozumně se svými statky, peníze vynakládá jen na nezbytné věci a tím se zaopatřuje proti chudobě; nadbytek ani chudoba nejsou totiž ideálním stavem.¹⁶⁵

Zbožnost člověka se projevuje pracovitostí také proto, že každý má být pilný ve svém povolání. Lidé mají vykonávat práci, kterou jim uložil Bůh „*pro čest a chválu Boží a pro užitek obecního dobrého*“. Bůh nestvořil člověka k zahálce nebo rozmařilému chování, ale proto, aby vykonával práci mu určenou. Například Klemens odkazuje na analogii řádu společnosti a řádu přírody: ptáci jsou stvořeni k létání, člověk k práci.¹⁶⁶ Právě úspěšnost ve vykonávání tohoto díla je projevem Boží přízně. Práce také napomáhá tomu, aby člověk

¹⁶² Např. Věňček: 94.

¹⁶³ Čest: 178nn.

¹⁶⁴ Knížka: 515.

¹⁶⁵ Věňček: 95

¹⁶⁶ Rozkoš: 177.

z lenivosti nehřešil. Kromě toho, že člověka zaměstnává, takže nemá čas na hříšné činy, tak i umenšuje sexuální chtič.

Péče o tělesný vzhled a chování na veřejnosti

Podle Martinovského se zbožné panny vyznačují i čistotou těla, tj. náležitým a čistým oděvem, stejně jako „čistotným chováním“, což znamená, že nemají být ani pyšné ani příliš stydlivé. Podle Jany Ratajové tak Martinovský feminizuje panenské tělo, kdežto u jiných autorů dochází naopak k potlačování tělesnosti panen za pomoci odkazů na asketické umrtvování těla.¹⁶⁷ Martinovský ale oproti tomuto potlačování či umrtvování těla nabádá, že je o tělo naopak potřeba se starat (i když střídmě), aby se dívka mohla co nejlépe provdat, v podstatě „provdat tělo“. Tímto se gender panna u Martinovského přibližuje nejvíce genderu manželka ze všech spisů.

Tato ctnost je v Martinovského pojetí, jak píše Jana Ratajová, v podstatě nemyslitelná pro mravokárce, kteří se inspirovali hlavně patristickým asketickým umrtvováním těla.¹⁶⁸ Aby Martinovský předešel ztotožnění ctnosti s tělesnou krásou, je tato ctnost spojována se stydlivostí a čistotou. Tím se blíží varování před pýchou, přílišnou péčí o vzhled, tj. šaty, šperky, líčení, což se často objevuje i u ostatních autorů, kteří ale právě péči o vzhled spojují s pýchou, světskostí a tělesností.

Ctnost či mravnost je u Martinovského kombinací několika jednotlivých ctností: uctivého chování k jiným lidem a vhodného vystupování (i například oblékání). Mravný tak není ten, kdo chodí výstředně oblékaný, zdobí se přehnaně nebo tak, že to neodpovídá jejich stavu, zároveň to není ani takový člověk, který sice chodí oblékán slušně, ale mluví hrubě a stejně tak se i chová. Naopak mravný člověk má uctivé chování, přívětivé vystupování k jiným lidem, není pyšný ani nestydatý. V tomto ohledu zůstává Martinovského přístup ke vzhledu poplatný apelům ostatních autorů, kteří především kritizují nákladné oblečení, šperky a líčení.

Martinovský ve svém spisu předkládá i naučení o tom, jak se oblékat, že každé šaty mají svůj účel, že se oděv liší podle stavovské příslušnosti, a především, že se nic nemá přehánět. V textu Martinovského se objevují i naučení, jak se chovat u stolu: „*Do mísy nemají sahati, dokud by jim s uctivosti rozkázáno nebylo. Bude-li před tebe pěkný kousek předložen, ukroje sobě kousek, jinému podej*“. Dále radí, co dělat, když mluvíme s jiným člověkem, tj. být uctivým, ale i dívat se rovně, nemít skloněnou hlavu, dívat se na toho,

¹⁶⁷ Ratajová, 2008: 591.

¹⁶⁸ Ratajová, 2008: 564.

s kým mluvíme aj. Poučuje rovněž o chování při kašlání a kýčání: „...*dostalo-liť by se zakašlati aneb kejchnouti, odchyl se trochu na stranu aneb sobě trochu nás faciliter zadrží.*“¹⁶⁹ Podobná, v některých ohledech stejná, naučení o vystupování a chování na veřejnosti obsahovala i další vydání spisu *Korunka aneb vínek panenský*.

Důraz na mládí a svěžest se v Martinovského díle objevuje ve vztahu panenských ctností a rostlin, resp. věnce, který si panny mají zachovat svěží a krásný tím, že ctnosti zachovávají, „starají se“ o ně. Zároveň ale Martinovský přirovnává lidské tělo k hroudě hlíny či „*hnojnému pytlí*“. U Hussonia se v popisech světic objevují také charakteristiky jako krásná či sličná, ačkoli je pak následně zdůrazňováno, že své tělo a tělesnost vůbec potlačovaly půsty, omezováním spánku a oděvů.

Chování vůči lidem

Za panenskou ctnost je označena vděčnost, především vůči Bohu, jelikož od něj pochází vše dobré, co z jeho milosti dostáváme. Prokazovat ji mají rodičům, učitelům i dobrým lidem, čímž jim oplácí jejich dobrotivost. Uctivost a vděčnost vůči rodičům musí panny zachovávat, i když se rodiče nechovají správně či ctnostně, stejně je tomu pak u manželky, která má poslouchat svého muže, i kdyby byl zlý.

Mezi ctnosti zbožné panny se dále řadí přívětivost a přátelské jednání, zachování svornosti. Tato ctnost se projevuje tím, že se člověk k ostatním, především poctivým, dobrým lidem, chová přátelsky, dobrotivě, vlídně, nikomu vědomě nečiní škodu, ale naopak jim pomáhá, snáší s nimi jejich utrpení. Právě milosrdenství je uváděno jako ctnost, která je typická pro ženy, protože ty jí jsou přirozeně nakloněny. Za zvlášť ctnostné je pak označeno jednání, kdy se někdo, ač je z urozeného rodu, chová přátelsky k ostatním lidem, jako tomu bylo u sv. Gertrudy: „*ačkoli jest byla dcera velikomocného krále, jest se nestyděla s jinými křesťanskými pannami a ženami zacházeti, ale s nimi se seznámila a je často navštěvovala...*“¹⁷⁰

Další z uváděných ctností je dobrotivost a štědrost. Takový člověk není štědrý jen statky, které daruje chudému, ale rozdává i lásku, přívětivost a milosrdenství, protože „*zase kdo naučí hloupého, napraví bloudícího z cesty jeho zlé bludné na cestu pravú pokání a spasení, a hřešícího potřescíc, z hříchů vyzvojuje, a moha někdo bližního svého, maje tu moc nad ním, jej pro účinek zlý dáti o hrdlo připraviti, a toho neučiní anebo jej od smrti vysvobozuje a zprošťuje, ten veliké milosrdenství činí, takový skutek milosrdný jest Pánu*

¹⁶⁹ Věňček: 73n.

¹⁷⁰ Věňček: 48n.

*Bohu mnohém vzáctnější, nežli by kdo všeckem statek svůj chudým a potřebným (...) rozdal...*¹⁷¹ Bohu milejší je tak nechat hříšného člověka odpykat, odpracovat své skutky; nikdo totiž není hoden zatracení, všichni jsme hříšní a můžeme se kát. Lidé obecně, nejenom panny, tak mají být milosrdní a odpouštět hříchy.

Ctnostná panna má být mlčenlivá. Mluvit má jen tehdy, kdy je to potřeba a to pouze krátce, moudře a pravdivě. Díky této vlastnosti se člověk obecně stává trpělivým. Mlčenlivý se nechlubí, raději poslouchá řeči jiných, takže je tato ctnost i znakem skromnosti. Mlčenlivost zde vystupuje i jako prostředek k mírnění hněvu: „*kdo usta svá naučí a vede k mlčenlivosti, ten mnoho zevnitřních neduhův srdce a hněvu zastavuje a udušuje...*“¹⁷² Panny, které bez rozmyslu, často a mnoho mluví, se mohou zaplést do svých slov a tak řeknou něco nebo se i dopustí něčeho, na co ani předtím nepomyslely. Žalanský zdůvodňuje, proč má být panna mlčenlivá a dokonce proč se nemá smát – o Kristu se totiž také nikdy nepíše, že by se smál, ale naopak trpělivě snášel posměch.¹⁷³

Ačkoli má panna s lidmi jednat přátelsky a vlídně, její předností je také stydlivost, kdy s lidmi nemá příliš rozprávět a mužům se má vyhýbat úplně. Podle všech autorů má panna dbát na to, aby nebyla s mužem sama, tak jako například Rebeka, která měla s sebou při rozhovoru s Abrahámovým služebníkem děvečku (není o tom ale zmínka v ekumenickém překladu), a když byla zaslíbena Izákovi, vypravila se na cestu se služebnými.¹⁷⁴ Příkladem jsou také dcery Lotovy: mimo město, kde bydlely, nikam nechodily, proto po jeho zkáze myslely, že na světě nejsou jiní muži než jejich otec.

Střídmost vs. askeze

Hlavně Hussonius, ale i autor spisu *Čest a nevinna pohlaví ženského*, u příkladů zbožných panen - což platí především pro světice – uvádějí jako jeden z hlavních znaků jejich zbožnosti pústy, omezování spánku, nošení chatrného oblečení a jiné asketické praktiky. V tomto případě se tak opět objevuje přetrvávání asketického ideálu, který vyzdvihovali sv. Otcové.

V jiných spisech je ale askeze odmítána a místo ní se upřednostňuje střídmost. Martinovský doporučuje zásadu všeho s mírou, jak ohledně oblékání, tak i v tomto případě. Není podle něj dobré ani hladovět, protože jak poctivá práce, tak modlitba by neměly mít

¹⁷¹ Věňček: 99.

¹⁷² Věňček: 108.

¹⁷³ Knížka: 508n.

¹⁷⁴ Gn 24,15-27,61.

překážky v podobě hladu nebo přejídání.¹⁷⁵ U ostatních mravokárců se povětšinou zmiňuje stejně jako u Martinovského hlavně střídmost v jídle a pití, protože ty rozněcují vášně, a umírněnost v oblékání. Zatímco v případě jídla a pití se stejně klade důraz na jeho omezení, stejně jako je tomu u asketického pojetí mírnění těsné touhy, u oblečení je zdůrazněno, že má odpovídat stavu, zakrývat vše, co se má, a má být čisté, kdežto v asketickém pojetí má být oděv chatrný a nedostatečný, aby bylo zimou trýzněno tělo. Někdy se objevuje i apel ohledně spánku, kdy panna či manželka nemá příliš dlouho spát, ale raději se věnovat práci, což ale spíše než s askezí souvisí s pilností a zamezováním zahálky.

Jak uchovávat panenské ctnosti

Panny, ale i ostatní gendery, jsou obdařeny ctnostmi od Boha, které „dostávají“ prostřednictvím Ducha svatého – jestli budou ctnostnými tak závisí pouze na jeho vůli. Mohou se ale také aktivněji zasazovat o dosažení tohoto stavu, tedy modlit se k Bohu za to, aby byly ctnostnými. Dále je v mnoha spisech panna označena za ctnotou sama o sobě. Na základě této premisy pak panny požívaly určitá privilegia, jako je již zmíněné ušetření ve válce. Ctnost panny závisí i na tom, zda je okolím označena za ctnostnou. To lze vidět na příkladech, kdy musí panny obhájit, že je jejich panenství neporušené (což většinou prokazovaly manželky-panny).

Přesto, že jsou ctnosti darem Boha, má panna, i člověk obecně, dbát o zachování a pěstování ctností. Autoři preskriptivních spisů se většinou shodují ve výčtu prostředků sloužících k zachování a pěstování ctností. Thadaeus v této souvislosti uvádí přirovnání starosti o ctnosti k péči o oděv: „*Jednou zašpiněného roucha vždycky potom ta nečistota se přidrží, tak jednou zmařená poctivost nikdá k své první čistotě nepřichází.*“¹⁷⁶ Předkládá následně způsoby, jakými se bránit propuknutí tělesné touhy. Ta je už sama o sobě hříchem, protože poskvřňuje čistotu mysli. Chlípnost připodobňuje k ohni, který lze uhasit vodou, pokud již propuknul, nebo mu odebrat již předem dříví, aby nevzplanul. Při samotném propuknutí žádosti má tedy člověk touhu uhasit četbou Písma, přemýšlením o Boží vůli, rozkazech apod. Podobný účinek má mít i omezování jídla a pití, odpočinku, světských zábav apod. Před smilstvem chrání tímto způsobem i manželství, protože se díky manželskému tělesnému styku kanalizují touhy. Druhou skupinou prostředků jsou ty, které předem zabraňují propuknutí touhy. Mezi ně patří vyhýbání se pálivým pokrmům a

¹⁷⁵ Věňček: 87.

¹⁷⁶ Vysvětlení: 392.

alkoholu, protože podněcují sexuální vášně a touhy. Dále je třeba vyhýbat se zahálce, toulkám, divadlům a představením, vlivu nemorálních osob. Posledním prostředkem je omezení kontaktu s druhým pohlavím.¹⁷⁷

Prostředky, kterými lze ctnosti rozvíjet nebo jim učit, lze rozdělit do dvou skupin. První skupinu tvoří prostředky, jejichž cílem je obrana před vystavením se pokušení, protože „*kdo se zlých příčin k hřešení sloužících varuje, samého hříchu se varuje.*“¹⁷⁸ Za druhé jde o prostředky mající za cíl rozvíjet především ctnosti, které panna potřebuje jakožto budoucí manželka a hospodyně. Z části se tyto dvě skupiny prolínají, a to při zmínce o pracovitosti. Ta totiž nejenom patří mezi ctnosti, které má mít každá „*rozšafná*“ hospodyně, ale zároveň pracovitost a vyhýbání se zahálce chrání panny před pokušením, protože práce zabraňuje hříšným myšlenkám i jejich činům.

Do první skupiny patří rozjímání o Bohu a božských věcech a modlitby. Panny by měly být vyučovány literárnímu umění, protože to je prostředek ke čtení svatých textů. Modlitby, přemýšlení o Bohu a samotná četba svatých textů, především Písma, a nakonec přijímání hostie pomáhají k účasti na slávě Boží, čímž se posiluje tělo i duše, aby odolávaly hříchu.

Dále do první skupiny spadá odmítání honosných oděvů, šperků, líčení, tedy potlačování pýchy a marnivosti. Krásný oděv i nalíčení je totiž podnětem k tělesným žádostem mužů, čímž je panna vede ke hříchu, sama pak není stydlivá a není jí vlastní čistota myslí, protože přemýšlí o okrase těla. Klemens v této souvislosti píše, že takovéto zdobení těla, ale i radovánky jako je opíjení se nebo chození do divadla, je znakem lásky ke světu a nikoliv lásky k Bohu (protože vše, co se týká světa, je žádost těla, a tyto věci nepocházejí od Boha, ale ze světa). Zároveň ale obhajuje starozákonní ženy, u kterých je zmíněno, že nosily šperky, protože je nosily jen při zvláštních příležitostech a ne pro zalíbení se někomu.¹⁷⁹

Do této první skupiny prostředků patří také omezení pohybu mimo domov a ve společnosti, tj. pěstování stydlivosti; dále vyhýbání se takovým místům, kde se vedou oplzlé řeči. Nepřítelem panenství a tedy i samotné panny, je špatná společnost, která ji může navádět k hříchům; osoby opačného pohlaví, protože v ní mohou podněcovat hříšné vášně; i ona sama, neboť součástí každého člověka je přirozená náklonnost k světským,

¹⁷⁷ Vysvětlení: 395-402.

¹⁷⁸ Knížka: 505.

¹⁷⁹ Rozkoš: 180nn.

tělesným radostem. Ženy obecně, tedy manželky, panny i vdovy¹⁸⁰, jsou chápány ze své podstaty jako svádějící k hříchu, pokud je jim tedy učiněno násilí, mohou si podle autorů za to často samy, neboť se nevyhýbaly nebezpečným místům nebo mužský chtíč podporovaly, někdy i záměrně. Za příklad, kdy si panna sama mohla za to, že ji někdo znásilnil, je dávana Dína. Vyšla se sama projít ven na ulici, aby viděla, jak se oblékají místní dívky. Uviděl ji Šekem, líbila se mu, takže ji nakonec znásilnil.¹⁸¹ Ženy obecně se raději mají mimo domov zdržovat co nejméně, například podle Žalanského mohla za smrt svého muže Bat-šeba stejnou měrou jako David, protože se neměla koupat mimo dům.¹⁸² Ani v domácím prostředí se ale panny nemohou pohybovat volně, mají se vyhýbat situacím, kdy jsou samy s kýmkoli mužského pohlaví. Jako příklad je uváděna Tamar, kterou znásilnil její nevlastní bratr, když ho přišla ošetřovat v nemoci.¹⁸³ Řešením je, aby dívky, ale ani ženy, nebyly nikde samy.

Ctnostem je tedy panna vyučována rodiči, učiteli, církevními činiteli, nebo obecně je poučována a napomínána moudrými a ctnostnými lidmi. Využívat se může i trestání, to má ale sloužit jen k napravení zlých a bezbožných lidí. Panna se také sama může aktivně zasazovat za jejich rozvíjení, tj. bude se věnovat určitým činnostem, jako je četba Písma, nebo se naopak některým vyhýbat, jako je návštěva tanečních zábav nebo liduprázdných míst. Jako vzor jí mají sloužit příkazy a naučení, které obsahuje Bible, a příklady ctnostných lidí, jež má následovat. Dále slouží jako prostředek rozvíjení ctností vědomí výjimečnosti panenského stavu (je dána obdobou panenství Panny Marie), zachování dobré pověsti, křestní jména (světičky, po které je panna pokřtěna, jí má být vzorem). Především má být ale panna vyučována, nejčastěji od rodičů, protože panny mohou být jakožto „*mladičké nádobky*“ snadno oklamány nebo přemoženy.

Druhou skupinou tvořící prostředky, které podporují panenskou ctnost, je výchova k hospodářským ctnostem. Ty připravují pannu na manželství, starost o domácnost i vztah k manželovi. Sem spadá nabádání k hospodárnosti, pracovitosti, šetrnosti apod. Do této skupiny patří ale i výchova k poslušnosti nebo tichosti, přispívají totiž k zachování svornosti v manželství a tím k dodržování Božího řádu. V tomto případě je kladen důraz na výchovu panny především rodiči.

¹⁸⁰ Jedná se jen o mladé vdovy, které jsou schopné reprodukce. Za atraktivní byly považovány jen ty, co se nacházely v reprodukčním věku. Tato představa je medicínsky založena na poměru tělesných kvalit, přičemž mužské tělo se vyznačuje teplostí a suchem, ženské tělo zimou a vlhkem. Čím je ale žena starší, tím více přejímá vlastnosti mužského těla.

¹⁸¹ Gn 34,1-31.

¹⁸² 2 S 11,1-27.

¹⁸³ 2 S 13,1-38.

4.3.2 Vdova

Vzhledem k tomu, že se ve vymezeném souboru textů dochoval pouze jeden, který se týká vdovství, je analýza zbožnosti vdov omezena tímto rozsahem. V ostatních spisech jsou sice někdy vdovy také uváděny, ale jedná se většinou o příklady manželek zachovávajících oddanost muži i po jeho smrti, takže tato exempla mají apelovat především na věrnost jakožto ctnost manželky.

Víra v Boha

Víra v Boha má vdovám (podobně jako pannám) nejenom pomáhat, aby nepodlehly hříchu, ale má jim sloužit také jako útěcha v jejich nelehkém postavení. Pokud se jim děje bezpráví, mají se k němu modlit a prosit ho a trpělivě očekávat příchod spasení.

Modlitba má být hlavní činností vdovy: „...*modlitbou na něj tlučte, přes celý den života vašeho k němu volejte, ruce své rozprostírejte, slzy vylivejte, vzdychejte, a tak k stánku svatosti jeho se přibližujte.*“¹⁸⁴ Během každé práce má vdova oslavovat Boží dobrotu. Vdovy, které se již znovu neprovdají, mají svou víru a čistotu dokazovat pobožností, střídmostí, vyhýbáním se všem světským zábavám.

Zachování genderového řádu

Povinností vdovy je milovat manžela i po jeho smrti a držet za něj smutek po určitou dobu. Příklady, které se týkají věrnosti zemřelému manželovi, jsou často zmiňovány ve spisu *Čest a nevinna pohlaví ženského*, týkají se hlavně toho, že se ženy po smrti manžela nechtěly znovu provdat, držely smutek až do konce svého života nebo se samy zabily.¹⁸⁵

Jak už bylo řečeno v kapitole týkající se jednotlivých genderů, vdova je problematickým genderem, protože může narušovat patriarchální řád. Tomuto porušení řádu se zabraňuje tím, že místo manžela je nyní podřízena Bohu, resp. spoléhá na jeho ochranu. Pokud některá vdova svého stavu, tj. absence muže, zneužívá tak, aby mohla vést svobodnější život, narušuje tím genderový řád. Ty vdovy, které se nechtějí provdat proto, aby vedly svobodnější život a aby nebyly poddány muži, jsou tak označeny za „nepravé“. Hertvicius, ale i jiní autoři, klade největší důraz právě na to, aby si vdovy neužívaly světských radostí, ale aby se buď znovu provdaly, nebo držely smutek po svém muži a věnovaly se už jen službě Bohu. Stará žena by se už znovu neměla provdat, protože je to

¹⁸⁴ Vdovství: 348.

¹⁸⁵ Čest: 165.

„proti přirození“, jelikož již nemůže mít děti. Mladá vdova by ale sňatek uzavřít měla, mravokárci uvádějí, že sňatky mladých vdov schvalovali i sv. Pavel, sv. Ambrož nebo sv. Augustin.

4.3.3 Manželka

Vztah k manželovi

Základními ctnostmi, kterými se vyznačují zbožné manželky, jsou svornost, pokojnost, poslušnost a přívětivost vůči manželovi, tedy zachování Božího řádu. Žena má vykonávat vše, co po ní muž žádá, „*dobromyslně a ochotně ráda*“, nemá svému muži odmítnout, považovat se za moudřejší, chovat se vzpurně a nepovolně. Má naopak muži „*předního místa ve všem dobrovolně přát, cti udílet*“, neboť „*ty ženy těžce hřeší proti Bohu, kteréž se poddaně a poslušně k mužům svým nechovají*.“¹⁸⁶

Poslušnost manželky znamená také, že je věrná a podrobí se ve všem vůli svého muže. Autoři tak uvádějí příklady, kdy ženy své muže věrně doprovázely do vyhnanství nebo i do boje, jako Tigranis, která svého muže Kýra následovala do války.¹⁸⁷ Častá jsou i exempla, kdy ženy svým mužům pomohly z vězení. Jsou uváděna zároveň s příklady dokládajícími věrnost manželovi i po jeho smrti.

Manželka svého muže ctí tím, že ho poslouchá. Ctít ho má proto, že je její hlavou a tento stav byl dán Božím nařízením. Má se už dopředu bát, aby ho neurazila, nepopudila k hněvu, neudělala něco proti jeho vůli. Poslušná žena se snaží vyhnout všemu, co by manžela rozhněvalo. Pokud se v něčem zprotivila jeho vůli, má za to od manžela přijmout pokojně trest. Manželka má tedy uznat vlastní slabost a manželovo nadřazení jakožto „hlavy“ manželského těla. Pokud se manželka vypíná nad manžela, hřeší, protože tím narušuje řád, který Bůh ustanovil: „*...není větší hanby před Bohem a vším stvořením jeho, jako když z řádu a povolání svého proti pravidlu a reguli vůle Boží vykračuje a pejchou svou proti jiným se nadýmá co ona žába proti volu, až se i rozpukla*.“¹⁸⁸ I kdyby to byl zlý muž, který by ji příliš nebo i bezdůvodně trestal, bránit se má jen modlitbou a spoléhat na Boha, neboť to on jí dal za manžela takového muže a tím zkouší její víru: „*Ale budeš-li to snášeti trpělivě a poddaně a shejbat se pod křížem (jakož i sám Pán Kristus, Syn Boží, shejbat a natahovati se musil pod velikým a tvrdým dřevem kříže svého, kterýž se k tělu jeho nic nešikoval, a ohýbat nemohl), tehdy sobě umenšíš trápení svého a budeš nicméně*

¹⁸⁶ Čest: 174n.

¹⁸⁷ Čest: 164.

¹⁸⁸ O svornosti: 64.

*před Bohem svatá mučednice a naposledy potom mezi jinými volenými Božími dojdeš věčné koruny v království nebeském.*¹⁸⁹ V příhodný čas ho ale může mírně napomenout a upozornit ho na jeho chyby a nedostatky. Manželovi může odporovat jedině tehdy, kdy se jeho vůle protíví Božím nařízením, protože „...*lepší jest křesťanská mezi manžely nesvornost (...), nežli aby člověk nětco proti Bohu a svědomí svému pro samý tělesný pokoj učiniti měl.*“¹⁹⁰ Manželka si tak často za manželovo trestání nebo hněv může sama, protože se nepodvolila jeho vůli – pokud totiž manžela poslouchá, má muže laskavého. Tato skutečnost je dokládána příkladem sv. Moniky, matky sv. Augustina, která napomenula jiné ženy, že si mohou za své problémy s manžely samy, protože je neposlouchají, ale hádají se s nimi. Thadaeus pak přidává ještě příklad athénskému politika a vojevůdce Themistokla, jehož manželka byla velmi poslušná, takže jí kvůli tomu splnil všechno, co si přála.

Jak už bylo řečeno v předchozí kapitole, o manželčině lásce k jejímu muži se autoři nezmiňují tak často jako o manželově proto, že jejím výrazem má být právě manželčina poslušnost. Například Thadaeus ale oba manžele nabádá, aby se milovali a nebrali se bez lásky, jen pro urozenost, bohatství nebo vlivné přátele. Láska mezi manželi je totiž prostředek vyvarování se hádek a nenávisti.¹⁹¹ Strejc manželskou lásku definuje přesněji: „*Tať muže svého miluje a to pilně opatruje, jak by se jemu líbila, kvůli jeho vše činila.*“¹⁹² Což znamená třeba i to, že mu vaří taková jídla, která rád jí, ale především „*podlé vši možnosti slouží jemu bez lenosti*“. Muž pak lásku projevuje tím, že manželce ve všem důvěřuje. Thadaeus dále zmiňuje, že se Adam a Eva velmi milovali, což lze poznat podle toho, že spolu zhřešili.

Právě proto, že manželé dohromady tvoří jedno tělo, je manželství nerozlučitelné a také proto je nevěra označována za nejhorší hřích. Dalším důvodem pro nerozlučitelnost manželství je Boží rozhodnutí ohledně toho, kteří dva lidé se stanou manželi, a člověk nemůže rušit něco, co ustanovil Bůh.

Vzájemná manželská pomoc lze rozdělit do několika oblastí. Duchovní pomoc znamená, že se navzájem mají starat o to, aby se druhý vyvaroval zlého a dávat si navzájem dobrý příklad. Tělesná pomoc spočívá v sublimaci touhy a vášni díky manželskému pohlavnímu styku a také v plazení dětí. V této souvislosti je zmiňován citát

¹⁸⁹ O svornosti: 115.

¹⁹⁰ O svornosti: 96.

¹⁹¹ Vysvětlení 431.

¹⁹² Zrcadlo: 316.

sv. Pavla, ve kterém doporučuje manželství jako prostředek proti smilstvu.¹⁹³ Vzájemně si manželé pomáhají také ve starosti o hospodářství. Poslední oblastí je pomoc při snášení neštěstí a zármutků.

Starost o domácnost

Kocínův spis se starostí o domácnost zabývá nejvíce, ženské práce a jednotlivé činnosti jsou dopodrobna rozebrány. Pobožná žena se má neustále zaobírat nějakou prací. Má být pilná, spořivá, umět i vydělat peníze z přebytků své práce, nestranit se žádné činnosti, umět si poradit v každé situaci, má si vážit času (proto například nemá dlouho spát). Úkolem zbožné ženy je starat se o děti, tj. kolébat je, kojit, krmit, prát plínky. Tyto činnosti jsou podle autorů „*Bohu milé*“, „*křesťanské*“, Thadaeus dokonce cituje výrok sv. Pavla: „*Jestliže pak která o své, a zvláště domácí péče nemá, zapřela jest víry a jest horší nežli nevěřící.*“¹⁹⁴ Ale zároveň jsou také označeny za „špinavé“, a proto se jim nevěnují muži. Starosti o domácnost a pracím má žena učit své dcery i děvečky, má jim být příkladem.

Znakem zbožnosti je přijetí manželského kříže, jak manželkou, tak mužem. Tento manželský kříž představuje u žen tzv. „špinavá práce“, kterou tvoří hlavně péče o děti, a podřízenost manželovi. U muže prezentuje starost o obživu rodiny, jejíž výsledky jsou často nejisté, protože závisí na Bohu. Na tento kříž si ani jeden nemá ztěžovat, ale přijmout ho trpělivě a modlit se k Bohu za pomoc a zlepšení. Výkonem svého „povolání“ dodržuje žena Boží řád, takže její pracovitost je výrazem pobožnosti.

Víra

Za hlavní ctnost manželky, stejně jako panny, je ve spisech označována pobožnost a bázeň Boží: „...*na čem pravá chvála ženy aneb manželky záleží, totiž na pravé pobožnosti aneb na bázni Boží, z čehož se snadně důvod vzíti může, že všechny ty ctnosti dobré ženy, o nichž nahoře bylo mluveno, pláštěm bázně Páně mají býti odíny.*“¹⁹⁵ Stejně jako u panen je pobožnost na vyšším stupni ohledně hodnotnosti jednotlivých ctností, protože bez ní jsou jiné ctnosti jen „*pokrytství, ličidlo a marnost.*“ Nejdůležitější ze všeho je, aby byla svornost v náboženství. Ani svornost mezi manželi nesmí být na úkor svornosti v náboženství.

¹⁹³ 1 K 7,2-5.

¹⁹⁴ 1 Tim 5,8; Vysvětlení: 370.

¹⁹⁵ Abeceda: 307.

Ale této ctnosti je dáván daleko menší prostor než právě svornosti v manželství a poslušnosti vůči manželovi. Je to dáno tím, že zbožnost se projevuje právě dodržováním Božího řádu a tedy tím, jaký vztah má žena ke svému muži, zda je poslušná. Dále se také projevuje tím, zda dobře zastává povolání, které ji Bůh určil, tj. starost o domácnost a děti.

Čistota

Ve spisu *Čest a nevinna pohlaví ženského* je možné rozdělit příklady manželek, které zachovávaly čistotu, do dvou skupin. První skupinu tvoří příběhy, kde žena přemluví muže, či se dohodnou společně, že budou po dobu svého manželství žít v čistotě, tj. bez pohlavního styku, takže se jedná o panenskou čistotu ve smyslu zachování tělesného panenství. Druhá skupina příkladů se týká žen, které se buď zabily ještě před znásilněním, nebo zabily násilníka, v těchto případech si ženy zachovaly také tělesnou čistotu.¹⁹⁶

Manželství slouží jako „lék“ na tělesné touhy, protože „krotí tělo“. Žena i muž si navzájem pomáhají ventilovat žádosti a zabraňovat tak smilstvu. Podle Rosacia je pokrytectví, pokud někdo tuto manželskou povinnost a pomoc odmítá z důvodu, že si tak údajně zachová čistotu,¹⁹⁷ což je přesný opak příkladů, které jsou uvedeny ve spisu *Čest a nevinna pohlaví ženského*. Naopak tělesný styk podle Rosacia pomáhá čistotu zachovat, a to i tělesnou, protože zabraňuje pohlavnímu styku mimo manželství, kdy je právě tento pohlaví styk nečistý. Pohlavní styk v manželství pomáhá udržovat i duševní čistotu, protože se jím omezují touhy a žádosti.

Většina autorů manželskou čistotu pojímá jako čistotu srdce či mysli, tedy jako absenci hřešení nejen skutky, ale i v myšlenkách. Praktiky sloužící k zachování této čistoty, které byly určeny pannám, platí podle Žalanského i vdovám, manželkám, a do určité míry i mužům. Patří mezi ně dodržování Božích nařízení, čtení Písma, modlení, řízení se příkladem historických postav, nerozmlouvání s osobami opačného pohlaví, vyhnutí se zahálce, obžerství a opilství.

Manželská čistota je ale podle Žalanského zachovávána ale i dalšími prostředky, tj. výběrem vhodného partnera a manželskou láskou. Manželé by měli do manželství vstupovat s rozmyslem, podle Boží vůle a vůle rodičů. Ti, co se berou bez požehnání rodičů, hřeší proti počátečnímu nařízení manželství, kdy Bůh jako otec přivedl Adamovi ženu. Zároveň také hřeší proti přikázání: „Cti otce i matku svou.“ Žalanský zmiňuje i městské právo, jež zapovídá pokoutní manželství. Příkladem pro budoucí manžele je i

¹⁹⁶ Čest: 177n.

¹⁹⁷ O svornosti: 49.

Kristus, který byl Otcem dán za manžela církvi. Zároveň ale rodiče nemají dětem vybrat manžela nebo manželku proti jejich vůli. Manželé si také mají být rovni věkem, stavem, majetkem, rodem a náboženstvím, aby byla mezi nimi zachována svornost a zabránilo se nevěře, tedy i ztrátě čistoty. Zároveň je nerovné manželství označeno jako nepřirozené, Žalanský poukazuje na to, že: „*V Zákoně svém Bůh přikázal, aby žádný volel a oslem nevorat, nebo když se hovadí v způsobu a přirození od sebe rozdílna spolu zapřahají, tuť dílo nehrubě foremné bývá.*“¹⁹⁸ Pokud dojde k nerovnému manželství, může být narušen Boží řád, protože bohatší nebo starší žena se kvůli svému věku nebo i sociálnímu stavu může povyšovat nad svého muže a dojde tak k obrácení rolí. V tomto případě ale není jasné, zda je tedy manžel či manželka vybírán rodiči, samotným ženichem či nevěstou, nebo je předem dán Bohem. Pokud je manželská dvojice předem určena Bohem, pak jakým způsobem může být naplněna Boží vůle? Odpověď na tuto otázku dávají mravokárci nejasnou, dodrženy by měly být zřejmě všechny tři podmínky, tj. Boží předurčení, vůle rodičů i vůle dětí. Boží vůle je tak nejspíše naplněna, pokud je v souladu jak vůle rodičů, tak dětí, a zároveň jsou i splněny podmínky pro „rovné“ manželství, tj. přiměřený věk, sociální stav, majetek a stejné vyznání.

Péče o tělesný vzhled

Přístup autorů ke starosti o vzhled je podobně rozporuplný, jako tomu bylo v případě panenských spisů. Manželku činí krásnou šlechtnost, ctnost a pobožnost, že její ctnosti jsou krásnější než jakékoli drahé kameny nebo šperky. Na druhou stranu, ale má chodit čistě a pěkně, i když střídme oblečená. Pobožnost tedy spočívá i ve vhodné péči o zevnějšek, jak píše Kocín: „...*dobrá hospodyně a bohobojná žena umí prostředek a mírnost jak v jiných věcech, tak v oděvu a šatstvu zachovati tak, aby z jedné strany nenáležitým a pyšným oděvem Pána Boha nerozhněvala a bližnímu svému zlého příkladu nedávala, a zase na druhou stranu aby svinsky, nečistotně, nestoudně a unflotsky nechodila...*“¹⁹⁹ O vzhled se tedy má manželka starat jen určitým způsobem, tj. mít oblečení čisté a odpovídající jejímu stavu.

Manželka má být střídmá v oblékání i špercích jednak kvůli tomu, že probouzejí pýchu, a jednak krása probouzí touhy a vášně a ponouká tak k hříchu. Podle Žalanského stačí, že takto působí přirozená krása, takže další „vylepšování“ vzhledu jen ještě víc podněcuje ke hříchům. Jedním ze zdrojů hříchů je totiž právě i „*nestydaté vidění*“, tedy

¹⁹⁸ Knížka: 546.

¹⁹⁹ Abeceda: 300.

pohled na nalíčenou ženu, která má krásné šaty i šperky. Lidé jsou totiž „z přirození“ náchylní k hříchům a „všemu zlému“, a proto platí rčení „co oči vidí, srdce žádá“. Drahé šaty a šperky kromě chlípnosti, vzbuzují i závist a mohou být špatným příkladem pro následování. Odporují příkladu Krista, který byl na kříž přibit nahý. Žalanský také uvádí, že dávají příčinu Turkům k posmívání se; co je konkrétně zdrojem tohoto posměchu, Žalanský neuvádí, zřejmě je to pro příliš zženštilý oděv. Oblečení je navíc znamením hříchu, kvůli kterému ho člověk nosí – člověk byl stvořen nahý, takže nahota je „přirozený“ stav. Podobně se Žalanský staví i k líčení: ty, co se líčí, se dopouští pýchy, tím, že mění svou tvář a chtějí, aby byly sličnější než jiní; tím, že se líčí, opravují, resp. kazí Boží dílo.²⁰⁰ Žena také svým oblečením, konkrétně pokrývkou hlavy, dává najevo svou poslušnost Božího řádu, neboť čepce na hlavě vdané ženy znamená podřízenost muži.²⁰¹

Chování vůči lidem

Thadaeus rozlišuje povinnosti manželů dle toho, ke komu směřují. Muž i žena tak mají povinnosti vůči Bohu: chovat se pobožně, vůči sobě navzájem: mít se za jedno tělo, milovat se, pomáhat si, být si věrni, snášet svoje nedostatky, zůstat spolu do smrti. Povinnosti mají vůči dětem: milovat je, vychovávat je v pobožnosti (také je nechat učit ve školách), pečovat o ně, modlit se za ně, vybrat jim manžela či manželku; zároveň je ale nesmí do manželství nutit proti jejich vůli. Děti mají také milovat a to se nemá projevat jenom tím, že je ochraňují a živí, protože to jsou věci, které se vztahují jen k tělu. Jejich láska musí být duchovní. Čeládce mají dávat stanovenou mzdu a vychovávat ji.²⁰² K ostatním lidem se pak chovat tak, jak učí Písmo, tzn. pokojně, přívětivě, upřímně, laskavě a uctivě.

Zbožná žena je také popisována jako milosrdná a milující bližního svého, neboť „*kdož svých, to jest těch, kteříž v domě jsou a bez nichž hospodářství státi nemůže, jakž náleží, neopatruje, ten vedlé řeči svatého Pavla víru zapřel a jest horší nežli pohan a neznaboh.*“²⁰³ Stejně tak se má chovat i k nemajetným lidem. Pokud někdo dává dar chudým, dává ho Bohu. Ženy, které jsou štedré, nechávají například postavit nemocnice a školy a podporují chudé, následují podle Žalanského příklady žen, které prokazovaly štedrost Ježíši Kristu. Mimo samotnou aktivní práci se mají také ženy přimlouvat u svých

²⁰⁰ Knížka: 524-529.

²⁰¹ O svornosti: 80.

²⁰² To odpovídá širšímu pojetí rodiny, kdy byla rodina kromě její nukleární části rozšířena i o čeládku.

²⁰³ Abeceda: 295.

mužů, aby i oni byli milosrdní, podporovali chudé a pomáhali jiným, jako to udělala Panna Marie, která se přimluvila u Krista, aby pomohl během svatby v Káni s nedostatkem vína.²⁰⁴

Stejně jako panna má být i manželka tichá a málomluvná: „...*nemá býti utrhavá, nemoudrá, oplzlá a bláznivá, ale rozumná, opatrná, přívětivá a všem příjemná a milá...*“²⁰⁵ Mlčenlivost jako ctnost je dána tím, že má být manželka svému muži poddána, a to platí i pro mluvení. Hlavní slovo má mít muž a žena nemá odmítovat, porušení by bylo proti řádu, stejně jako je proti řádu, jak uvádí Thadaeus, když slepice zpívá a kohout mlčí.²⁰⁶

4.3.4 Hospodář

Gender hospodář se ve spisech neobjevuje tak často jako gender manželka, neboť spisy týkající se manželství se často obracejí jen k ženám. Také prvků, kterými je definována zbožnost mužů, je méně. Oproti podrobnému vypsání jednotlivých ctností a schopností manželky, se u hospodáře opakuje jen několik normativů, a to, že má milovat svou manželku, odpouštět jí její prohřešky, zbytečně ji netupit a umírněně trestat, protože je od přirozenosti slabší, starat se o ní a vychovávat jí. Například ve spisu *Čest a nevinna pohlaví ženského* se dokonce objevuje více negativních charakteristik mužů a jejich špatných, bezbožných činů, než těch ctnostných či zbožných. To je ovšem dáno záměrem textu, tedy obhajobou ženského pohlaví, zdůrazněním, že nejen ženy jsou hříšné, resp. že i muži hřeší a často daleko více a hůře. Čím je tento nepoměr dán, bylo už zmíněno v kapitole o jednotlivých genderech.

Vztah k manželce

Představa zbožného hospodáře je spjata především s jeho charakteristikou jakožto milujícího manžela. Po lásce k Bohu je láska k manželce jeho druhou největší, proto také opouští kvůli manželce rodiče. Muž má s manželkou vlídně a dobrotivě nakládat, „*každý pobožný křesťan*“ se má k „*ženskému osudí jakožto mdlejšímu*“ chovat s pochopením pro její chyby, ale zároveň si jí i vážit pro její přednosti. Nesmí se k ní chovat tyransky, hrubě, nespravedlivě, „*nebo i ony jsou nádoby Boží tak dobře jako i vy, ačkoli mdlejší jsou nežli*

²⁰⁴ Ku poctivosti: 347, 377.

²⁰⁵ Abeceda: 301.

²⁰⁶ Vysvětlení: 468.

vy.²⁰⁷ Tento argument je založen na výroku z Prvního Petrova listu, tedy že ženy jsou sice slabší, ale stejně tak stvořeny Bohem.²⁰⁸

Manžel má svou ženu napravovat, v podstatě vychovávat, a to za pomoci správné míry trestání, ale i pomocí pozitivní nápravy, jako je chvála a domluva. Sice má být k jejím chybám tolerantní, protože mnoho z nich pochází z její přirozené slabosti, ale přesto se má snažit některé z nich odstranit. Musí ale nalézt správnou míru mezi přílišnou měkkostí a tvrdostí. Thadaeus v tomto případě používá metaforu ženy jako nádoby, která se musí čistit šetrně, aby se nepoškodila, ale zároveň je třeba ji čistit včas, aby se špína nezažrala. Tím, že muž svou ženu miluje, tak chce napravit její nedostatky a proto ji kárá nebo trestá; jak píše Thadaeus: nádobu milujeme, špínu nenávidíme.²⁰⁹ Muž tedy ženu pro její nedostatky nesmí zavrhnout. Žena je v těchto případech přirovnávána k části mužova těla: stejně jako by nezavrhnul svůj nos, protože je ošklivý, tak nesmí opustit svou ženu a najít si jinou, pokud se mu něčím znelíbila. Takový čin by byl potupením Božího díla a stvoření. Pro trestání manželek nejsou podle Thadaea žádná pravidla, bití by se ale měla jen zlá, „ožralá“ a lenivá žena. K bití se staví ale s rezervou, ženy jsou totiž „mdlejší“ a slabší, a proto by muži měli spíše jejich chyby snášet. Navíc manželka je chápána jako součást mužova těla a člověk přeci nebije své tělo. Thadaeus tento problém uzavírá tím, že na každou nemoc platí jiný lék. Spíše by ale měl manžel manželku kárat mírnou, přívětivou řečí, podobně jako to dělal Job. Manžel ovšem také nesmí nechat manželku nad sebou panovat, pokud to dopustí, prohřešuje se: „*Když muž ženy ve zlém následuje, dvénásobně hřeší. Jedno, že dopouští ženě nad sebou panovati, druhé, že k zlému skutku přivoluje a jej vykonává*“.²¹⁰

Hospodář má své manželce naslouchat a jejími dobrými radami se řídit, stejně jako Abraham vyslechl Sářinu žádost o vyhnání Hagar.²¹¹ Thadaeus na to ale reaguje dalším příkladem, kdy je však lepší ženy neposlouchat: Adam uposlechnul Evu, a proto teď musí muž jíst svůj chléb v potu tváře.²¹² Stejně tak se nemají dávat sliby dopředu, pokud se neví, jestli nepovedou k hříchu, jako se to stalo Héródésovi, když slíbil vyplnit jakékoli přání dceři své ženy, a teprve až pak se dozvěděl, že chce, aby dal setnout Jana Křtitele.²¹³

Manželova láska je ve spisu *Čest a nevinna pohlaví ženského* dokládána podobnými příklady, které autor uvádí v souvislosti s věrností a láskou manželek. Jedním

²⁰⁷ O svornosti: 77.

²⁰⁸ 1 Pt 3,7.

²⁰⁹ Vysvětlení: 462n.

²¹⁰ Čest: 141.

²¹¹ Ge 21,8-16.

²¹² Vysvětlení 383n.

²¹³ Mt 14,1-12.

z uváděných „dobrých“ manželů je například Tiberius Gracchus, který zemřel pro to, aby jeho žena Cornelia zůstala naživu. Dalším dokladem je Dáreios III., jenž „více litoval zajetí manželky své nežli svého přemožení“.²¹⁴ Kromě Božího nařízení, že má muž svou manželku milovat, je někdy manželova láska zdůvodňována tím, že manželka mu rodí děti, nebo že mu pomáhá v hospodářství, stará se o domácnost a výchovu dětí. V této souvislosti bývá zmiňován Sókratés, jenž na otázku, proč snáší svou zlou ženu, která ho veřejně tupí, odpovídal, že mu rodí děti. Za příklad je ale dáván i Abraham, který Sárú miloval, přestože byla neplodná. I když se tedy manželka nechová dobře, muž ji miluje proto, že mu ji dal Bůh, ne proto že by toho byla hodna. Láska je podmínkou zachování manželské svornosti, protože pokud není mezi manželi „upřímná a srdečná láska“, tak se může změnit v nenávisť. Na mužovu lásku k manželce je ve spisech kladen veliký důraz, ale láska manželky k jejímu muži přitom příliš zmiňována není. Jediným spisem, kde je explicitně tematizována manželčina láska, je Thadaeův spis. Jana Ratajová to vysvětluje tím, že manžel jakožto hlava rodiny, rozhodující část páru, má zájem na fungování manželství, a proto má svou ženu milovat i přes její slabosti. Manželka je naproti tomu muži poddána, takže stačí, když se muži podřizuje, manželství tak už bude fungovat zdárně. Lásku manželka tak vyjadřuje svou poslušností.²¹⁵

Manželství také může chránit před smilstvem, které za tímto účelem Bůh ustanovil: „od něho za lékařku v té příčině dána jest, tak aby se ovšem jinam neutíkal, jakožt' ani toho potřebí není, leč chceš Bohu rád jeho zmotati a zrušiti.“²¹⁶ Ten, kdo odmítá manželství, hřeší, neboť muž nemá v moci své tělo (stejně tak ani žena). Rosacius kritizuje i čistotu, na které se manželé společně domluvili, je označena za pokrytectví, když „té povinnosti a pomoci společně sobě neodpírali pod zástěrou nějaké své svatosti a zachování čistoty...“.²¹⁷ Ve spisu *Čest a nevinna pohlaví ženského* je naopak dávána takováto domluva za vzor. To opět poukazuje na rozpor mezi tradicí sv. Otců a nového protestantského chápání manželství jako privilegovaného stavu, které se v textech objevuje.

Starost o hospodářství

Znakem zbožného hospodáře je schopnost postarat se o svou rodinu, tj. manželku, děti i čeleď, také je vychovat a zaopatřit, protože právě proto byl od Boha stvořen a pro to

²¹⁴ Čest: 185.

²¹⁵ Ratajová, 2009: 748.

²¹⁶ O svornosti: 59.

²¹⁷ O svornosti: 49.

„povolán“: „*Šlechtného a křesťanského muže jest povinnost ta, aby o manželku péči měl a vždýcky to, což jest většího, na se přejímal, neb ho Bůh k tomu stvořiti a postaviti ráčil.*“²¹⁸

Práce je dále jednak prostředkem proti hříchu, který je často důsledkem zahálky, jednak je mužova starost o hmotné zabezpečení základním pilířem pohlavního řádu, stojícímu na manželské reciprocitě. Hospodářova pilná práce je i prostředkem toho, aby si jej jeho manželka vážila a tím opět byla zachována manželská svornost. Zároveň by měl vykovávat těžší a více práce, protože je „*silnější oud*“.

Opět jako u genderu manželka, se nemá žádné práci vyhýbat a má ji trpělivě snášet, protože je křížem, který na něj uvalil Bůh. Hříchem je pak stěžování si na neštěstí, která ho postihla. Bylo by to totiž protivení se Božímu řádu, ve kterém každý zastává určitou pozici a vykonává povolání, které mu stanovil Bůh.

Víra

U genderu manželka byla víra zmiňována méně než jiné ctnosti, ač je považována za přední ctnost. U hospodáře je pak tento stav ještě patrnější, už jenom kvůli tomu, že je tomuto genderu dáván menší prostor. Tato menší pozornost je opět dána jako u manželky tím, že se u hospodáře víra projevuje jeho dodržováním Božího řádu, tedy vykonáváním svého povolání. Stejně jako u všech předchozích genderů, je zdůrazněno, že nejpřednější je víra v Boha, že je lepší manželská nesvornost, než jakýkoli čin, který by byl v nesouladu s Božími nařízeními.

Jak zachovat čistotu

Čistota a stydlivost jako důležité ctnosti se častěji zmiňují u femininních genderů; muži by tyto vlastnosti měli ideálně mít také, ale Žalanský píše, že je ženy v tomto ohledu předčí. Prostředky zabraňující propuknutí touhy po hříšných věcech, které byly zmíněny už u panen i manželek, se u Žalanského týkají také mužů. Právě pohledům na nestydaté věci se mají vyhnout hlavně muži, čemuž odpovídají i uvedené příklady. Pohled na ženu může v muži vést k propuknutí touhy, jako se to stalo Davidovi, když spatřil Bat-šebu, ze stejného důvodu se pak vyhnuli pohledu na ženy Alexandr Veliký nebo Antiochos III. Veliký.²¹⁹ Pokud totiž někdo pohlédne na ženu s hříšnou myšlenkou, cizoloží s ní ve svém srdci.

²¹⁸ Čest: 239.

²¹⁹ Knížka: 506.

Čistotu srdce mají muži podle Thadaea zachovávat pomocí stejných prostředků, jako panny. Především se mají modlit, aby jim Duch Svatý pomáhal při překonávání zlého, držet se dobrých příkladů pobožných lidí, především rodičů. K zachování čistoty pomáhá i vědomost toho, co je zlé, co Bůh zakazuje, toto vědomí pochází „z přirození“, ale i ze získaných znalostí četbou Písma a nasloucháním Božího Slova. Zároveň se mají vyhýbat všemu, co by mohlo čistotu poskvřnit, tedy těm samým věcem a činnostem, které uvádí i Žalanský.²²⁰

Oba manželé se mají starat o zachování manželské čistoty. Prostředky, které k tomu slouží, jsou v podstatě stejné jako ty, jejichž pomocí je zachována manželská svornost. To je dáno tím, že čistota je podmíněna svorností. Kde totiž není svornost, snadněji může dojít k zcizoložení. Prostředky zachovávající čistotu tedy jsou: manželé se mají milovat, manžel se má o ženu starat a ochraňovat ji tak, jako hlava slouží ostatním údům těla; mají být trpěliví a snášet své nedostatky.

4.3.5 Mládenec

Pouze dva autoři se zabývají genderem mládenec a to Thadaeus a Žalanský. Thadaeus se obrací ve svém díle k mladým lidem s výčtem jejich povinností před uzavřením manželství. Mimo již zmíněné ctnosti, které byly uvedeny u panen, ale platí i pro mládence, jako je zachování poctivosti, uctivost vůči rodičům a starším, klade Thadaeus důraz i na prostředky, jak si správně vybrat manžela a manželku.

Podobně také Žalanského dílo *Knížka o ctnosti anjelské* obsahuje naučení pro mladé panny i mládence před tím, než vstoupí do manželství. Žalanský apeluje na mladé muže především proto, aby zachovávali střídmost v pití a jídle, protože to pak otupuje soudnost a oni začínají myslet na hříšné věci i je vykonávat. U mužů je dán důraz na střídmost proto, že se mohou na veřejnosti pohybovat volněji než panny, u kterých je apelováno hlavně na to, aby se zdržovaly nejčastěji pouze doma, což pro muže neplatí.

Pro zachování ctností je potřeba se vyhýbat nejrůznějším podnětům, jak zrakovým, tak mluveným. Z tohoto důvodu je potřeba se vyhýbat divadlům, ale i pohledům na druhé pohlaví. Už jenom pohled totiž může být počátkem hříchu, jako tomu bylo u Potífarovy ženy, která zhřešila poté, co uviděla Josefa.²²¹ Nejenom pohledy mohou být zdrojem roznícení žádostí, ale také poslouchání oplzlých písní či „špinavých slov“, i „lahodný zpěv

²²⁰ Vysvětlení: 393- 396.

²²¹ Gn 39, 1-23.

z *ust chlipné mladice*“. Vyhnout se je třeba i tělesným podnětům, což platí hlavně o tanci. Martinovský cituje například i naučení o tanci od Athénaia z Naukratidy: „*vystříhejte se všelikých neřádův, které proti Pánu Bohu jsou, jako nestydaté tovaryšstvo, nemravné mluvení, neřádní obyčejové, nestydatá slova, nestydatí tancové, mluvení, frejiřští listové, frejiřské písně, nestydaté básně, písně a rozprávky, takových věcí sluší se vystříhati...*“.²²² Žalanský zapovídá tělesné doteky s poukazem na to, že Davidovi k hříchu stačilo Bat-šebu pouze vidět, co teprve by se pak mohlo stát, když se muž cizí ženy dotkne.²²³

V případě genderu mládenec tedy nelze hovořit o určitém souboru ctností, který by měli mládenci zachovávat, ale spíše o doporučeních, jakými způsoby se vyhnout hříchu.

4.3.6 Shrnutí

U všech genderů je vyzdvihována jako hlavní ctnost víra, bázeň boží či láska k Bohu. Ovšem u genderu manželka je upozaděna na úkor její povinnosti ctít svého manžela a na úkor pracovitosti jako výrazu zbožnosti. Oproti tomu vystupuje do popředí u genderu panna, kde je rozdělená do několika ctností, jako je samotná bázeň, láska ke Slovu (učení se Písmu, čtení), rozjímání, modlení a stálost ve víře. Jejich popisu je pak i dáván velký prostor. Tyto ctnosti jsou podporovány především citacemi z Bible (hlavně z knihy Sírachovec) a také vzorem Panny Marie a svatých mučednic, které pro křesťanskou víru zemřely. Podobně je také u vdov kladen důraz na aktivní přístup k náboženským úkonům, jako je modlitba nebo návštěva mší. Upozadění aktivního projevu pobožnosti prostřednictvím náboženských praktik je u manželky, stejně jako u hospodáře, jen zdánlivé. Manželka i muž dávají svou víru najevo tím, že dodržují Boží řád a vykonávají povolání, pro které byli předurčeni.

Jak tělesná, tak duševní čistota je zmiňována ve spisech pro panny i manželky. Tělesná čistota znamená v případě panen ochranu panenství, u manželek se jedná o zákaz nevěry. V tomto pojetí se čistota objevuje hlavně ve spisu *Čest a nevinna pohlaví ženského*, ostatní autoři kladou důraz hlavně na čistotu srdce. Čistota srdce znamená v podstatě nepomýšlení na hříchy. Tělesná čistota panen se pak následně transformuje v manželskou a posléze i vdovskou čistotu, protože tělesný styk v manželství ji nenarušuje. Zároveň k tomuto přenosu dochází i u čistoty srdce, resp. čistotu těla i srdce nelze oddělit.

²²² Věňček: 74.

²²³ Knížka: 528.

Thadaeus a Žalanský se ve svých dílech zaměřují na praktiky, kterými se zabraňuje narušení čistoty, tyto praktiky jsou pak až na výjimky platné pro všechny gendery. Patří sem vyhýbání se světským pokušením tělesného světa, které se děje skrze smysly: oči, uši, chuť a tělesný kontakt. Je tedy třeba se vyhýbat divadlům či jiným zábavám, kde mohou být znázorněny „nečisté“ věci, ale také pohledům na ženy. U manželek a panen se autoři nezmiňují o tom, že by neměly hledět na muže, to je ale zřejmě dáno tím, že by tento apel měl být obsažen v doporučení omezení pohybu na veřejnosti. Mravokárci zapovídají naslouchání „oplzlých“ a „nečistých“ řečí. Hertvicius v tomto kontextu kritizuje původce těchto promluv, protože to dle jeho slov bývají staří lidé, kteří se před mladými chlubí svými milostnými dobrodružstvími. Zdrojem pokušení může být i přemíra jídla nebo pokrmy, které „jitří“ sexuální vášně. Člověk by se tak měl vyhýbat jak přílišnému množství jídla, tak určitým druhům. V neposlední řadě je třeba zamezit tělesnému kontaktu mezi pohlavími, proto je zapovězen tanec. Tyto praktiky mají všechny gendery vykonávat více méně rovnocenně, až na již zmíněné omezení pohybu na veřejnosti, které platí pouze pro femininní gendery.

K zachování čistoty slouží kromě omezení smyslových podnětů dále ještě asketické praktiky, tedy omezování jídla a pití, spánku a nakonec ustavičná práce. U hospodáře je v analyzovaných textech zmíněna z těchto činností pouze práce. Ta je ale chápána spíše jako prostředek dodržování Božího řádu. Také u manželek nejsou tyto činnosti chápány jako prostředky askeze, ale jako znak vědomí si svého místa v Božím řádu (vhodný oděv) a znak pracovitosti (omezování spánku), což je výrazem naplňování Božího povolání. Z panenských spisů se nabádání k askezi vyskytuje především v Hussoniově spise, jenž k tomu předurčuje už samotný hagiografický obsah. Charakteristiky jednotlivých světic jsou ale zčásti dány i přetrvávající tradicí předávání jejich příběhů v určité podobě. U Klemense a ještě v menší míře u Martinovského jsou někdy uváděny příklady světic, které se podrobovaly askezi, ale větší důraz je kladen na zásadu „ničeho příliš“, tedy aby to panny ani s jídlem, šatstvem nebo spánkem nepřeháněly, ale zároveň od nich není naprosté odříkání vyžadováno, stejně jako je tomu u manželek. Hertvicius vdovám asketické praktiky nedoporučuje přímo, zmiňuje stejně jako ostatní autoři „*střídmost, vystříhání se rozkoší a všelikterakých světských žádostí*“, ale za vzor klade sv. Annu, která dle jeho slov trávila celé dny v chrámu modlitbami a posty, a sv. Judit, která „*k ponižování se a k umrtvování tělesných žádostí žíni na bedrách ve všech dnech svých nosila.*“²²⁴

²²⁴ Vdovství: 350.

V Hertviciově a Hussoniově spisu tedy nejvíce přetrvává patristická tradice asketického umrtvování těla.

U genderů panna a manželka se ve spisech mluví o tělesném vzhledu. V případě panen je jejich vzhled popisován jako svěží a krásný, tyto vlastnosti jsou velmi častým atributem panenských světic, ale i panen jako takových. Přitom je ale ve spisech kritizováno přílišné šlechtění a starání se o zevnějšek. V případě manželek je situace podobná – péče o vzhled, šaty a šperky je kritizována jako projev pýchy a podnět ke chlípnosti, ale zároveň mají manželky chodit čistě a slušně oblečené. Někdy se ale objevují teze, že manželku šlechtí pouze její vlastnosti.

Gendery panna i manželka se shodují ve zmiňování správného vedení domácnosti jako prvku zbožnosti. Ovšem u panen se dá spíše mluvit o přípravě k vykonávání této ctnosti. U manželek je to jedna ze dvou nejdůležitějších ctností, druhou je její podřízenost muži, těmito ctnostmi dává najevo poslušnost Božího řádu a aktivního přístupu k Bohu. Panny a vdovy oproti manželkám musí svou zbožnost projevovat jiným způsobem, mimo dodržování panenských a vdovských ctností jsou to náboženské úkony jako modlitba, četba Písma, návštěva mší apod.

Mnoho panenských ctností i ctností manželky je sebeupozadujících, například pokora, trpělivost, které jsou označeny za typicky ženské. Žádné takové ctnosti u hospodáře nebo i mládence zmiňovány nejsou.

Gender hospodář je ve spisech zmiňován v daleko menší míře než ženské gendery. Porovnávat tak prostor věnovaný jednotlivým prvkům zbožnosti mužů s prostorem, který je věnován pannám, manželkám a vdovám, nelze. Téměř celá tematizace zbožnosti se týká toho, že povinností manželka je milovat svou manželku a postarat se o zaopatření a výchovu rodiny. Stejně jako u genderu manželka je právě jeho vztah k ženě a vykonávání práce projevem dodržování Božího řádu a tím projevem zbožnosti.

Na základě tohoto porovnání je možné shrnout, že je v panenských spisech daleko více patrná patristická koncepce stavů. Poukazuje na to především prostor věnovaný víře a jí podobným ctnostem. To je dané střetem dvou rozdílných pojetí panenství, patristického a poluteránského. V případě manželského stavu není rozdíl mezi patristickou tradicí a novou koncepcí tak velký, jednalo se především o přisuzování hodnoty tomuto stavu, ale ne o samotnou definici. V tomto ohledu se zbožnost genderů panna a manželka liší, tj. panna prokazuje svou zbožnost především vírou a čistotou, manželka vztahem k muži a prací. Tím, že ale spisy do značné míry vycházejí z nového pojetí genderového modelu, přibližuje se gender panna manželce kladením důrazu na výchovu k pracovitosti a starosti

o domácnost. Zbožnost genderů manželka a hospodář oproti tomu stojí na stejných základech: vztah k druhému partnerovi a vykonávání „povolání“.

4.4 Srovnání zbožnosti genderů na diachronní ose

Čtvrtá kapitola analytické části práce bude zaměřena na změnu kategorií na diachronní ose, čili na srovnání jednotlivých typů zbožnosti pojícími se s gendery, které se objevují ve spisech z 16. a 17. století na jedné straně a v dokumentech z konce 18. století, kdy došlo k polarizaci genderové imaginace. Zásadní otázkou, které se tato část bude týkat, je: Má vliv nástup dichotomizace genderů na konci 18. století na to, jaké typy zbožnosti se pojí s danými gendery? Nejprve popíši stejně jako v předchozí podkapitole, jaké charakteristiky zbožnosti jsou tematizovány u jednotlivých genderů. Následně je pak porovnáám s charakteristikami zbožnosti genderů z předchozího období.

4.4.3 Manželé

V obou katechismech se autoři obracejí většinou k oběma manželům zároveň, jen v rámci některých ponaučení apelují přímo na muže nebo ženu. Tím se odlišují od starších spisů, kde převládají naopak pasáže určené buď jen manželce, nebo jen manželovi.

Výčetem povinností se katechismy blíží Thadaeovu *Vysvětlení o stavu manželském*, objevují se v nich obdobná naučení o tom, jak se chovat mezi sebou, k dětem, čeládce nebo i jiným lidem. Ač se formou psaní texty z 16. a 17. století na jedné straně a z konce 18. století na druhé liší, tak struktura je v některých případech velmi podobná. Zajímavé je to především proto, že autoři předchozího období byli protestantského vyznání, kdežto autoři katechismů katolíci. Zřejmě došlo k přetrvávání tradice starších spisů, které sloužily jako inspirace.

Vztah manželů k sobě navzájem

Oproti starší preskriptivní produkci se tematizuje „rozumná láska“; ta je opakem „hovadské chlipnosti“, která není schopna potlačit žádosti těla. Mimo to má také rozum podle Khuna i Chylíka sloužit k rozpoznání toho, co je v manželství „dobré“. Ve starších spisech sloužilo k tomuto účelu modlení se za účelem poznání Boží vůle. Podle Chylíka

má ale při výběru budoucího manžela nebo manželky stále váhu i Boží vůle. Na prvním místě mezi způsoby, jimiž se má řídit výběr nastávajících manželů, jmenuje modlení se k Bohu stejně jako starší spisy. Ovšem další dva způsoby se týkají právě „rozumného rozvážení“, tj. posouzení, zda se jedná o lásku, která není založena na pomíjejících vlastnostech, jako je krása nebo bohatství, a za druhé zpytování budoucích manželů navzájem, jež má odhalit, zda je jejich smýšlení podobné. Právě v důrazu na „nepomíjející vlastnosti“, které mají manželé mít, jako je veselost mysli, přívětivost, laskavost, tichost, mírnost, dobrotivost, rozšafnost nebo skromnost, se Chylík shoduje se starší produkcí. Zcela ale pomíjející vlastnosti, jako je bohatství, neztrácuje, protože například chudoba dle něj lásce také nesvědčí: „*Chudoba duši nakazuje, ke vší práci chuť odjímá, nejhrolivější lásku v studenost proměňuje...*“²²⁵

Stejně jako v předchozích spisech je tedy nejednoznačné, co nebo v čem je původ lásky. Za původce lásky označuje Chylík Boha, stejně jako je tomu ve starších spisech, ovšem ani v nich toto adresování nebylo jednoznačné. V *Duchovním zrcadle ženského pohlaví* se klade za vzor Rebeka, která se řídila Boží vůlí a vzala si manžela Izáka, ač ho neznala.²²⁶ To je ale v rozporu s dalším Chylíkovým tvrzením, podle něhož se výběr manželů má řídit právě poznáním vlastností a názorů toho druhého.²²⁷ Dbát se má i na vůli rodičů a na „racionální“ volbu, která spočívá v zohlednění podobného stavu, věku, majetku, jak tomu bylo i u starších spisů, a nově i v podobném smýšlení. Právě zjišťování stejných názorů mezi manželi je velkou odlišností oproti starším spisům. Chylík zdůrazňuje, že se mají budoucí manželé ptát sebe navzájem a ne někoho jiného.²²⁸ To poukazuje na posunutí vnímání nutnosti distinkce obou genderů: ve starších spisech byl striktně odsouzen jakýkoli kontakt mezi pannou a mužem. Oběma genderům je tak také připsána možnost vlastní aktivity, kdy se na základě vlastního rozumu rozhodují ohledně vstupu do manželství. Mimo to také toto povolení kontaktu mezi snoubenci či obecně mladými lidmi poukazuje na změnu pojetí individuality. Ve starších spisech byla každá eventuelní příležitost k hříchu chápána jako hřích, kterému se člověk nebude moci vyhnout, protože sklon k páchání hříchů je lidskou přirozeností. Zachování čistoty (ve smyslu již zmíněné čistoty srdce, tedy v podstatě „bezhříšnosti“) tedy bylo možné jedině tak, že se člověk vyhnul všem pokušením a všem situacím, které byly „nebezpečné“.

²²⁵ Naučení: 269.

²²⁶ Duchovní: 141.

²²⁷ Naučení: 270.

²²⁸ Naučení: 270.

V katechismech se ale objevuje nově tematizace zdravého rozumu, který umožňuje, že se člověk může činit rozhodnutí a hřích nespáchat.

Základní povinnosti, které mají manželé zachovávat vůči sobě navzájem, jsou u Chylíka i Khuna v podstatě stejné: milovat se jako své tělo, zachovávat si věrnost, setrvat spolu až do smrti, pomáhat si jak v živnosti, tak i v jiných potřebách. Tyto povinnosti jsou dané Bohem. Oproti starším spisům chybí v tomto hlavním výčtu manželovo vychovávání ženy a ženina poslušnost. Chylík i Khun ji sice dále také zmiňují, ale není vyjmenována jako základní povinnost manželů.

Láska mezi manželi má být neustále rozvíjena, podporována, aby nedošlo k jejímu vyhasnutí, protože pak by mohli oba začít hřešit, ať už cizoložstvím nebo tím, že by se hádali. Mezi prostředky, jak se nepřestat navzájem milovat, patří podle Chylíka starost o to, aby se k sobě manželé navzájem chovali jako tehdy, když ještě měli před svatbou. V dalších čtyřech prostředcích, které zachovávají manželskou lásku, se Chylík věnuje pohlavnímu styku; toto téma se u starších mravokárných vyskytovalo daleko méně. Předně ho manželé nemají mít příliš často, protože *„kdo nemírně nějakých oblíbených radostí požívá, zprvu tomu netoliko ona radost v brzkém času se znechutí“*, navíc také může ten, kdo je k němu nucen, pojmout k tomu druhému odpor.²²⁹ Chylík varuje i před tím, že přemíra pohlavního styku může vyvolat nemoci, stejně jako je vyvolává přemíra jídla a pití; ani jeho nedostatek ale zdraví neprospívá. Dále Chylík zmiňuje, že se má pohlavní styk praktikovat se stydlivostí, s pečlivostí o čistotu těla, v tichosti a o samotě, aby o tom nikdo jiný nevěděl. O pohlavním styku se s nikým nemá mluvit, rozhodně ne před dětmi nebo svobodnými, v tom má totiž pak původ chlípnost mládenců. Stejně jako Rosacius také Khun odsuzuje odpírání pohlavního styku *„bud' z mrzutosti, neb zatvrzelosti, neb pro strach zplození mnohých dětí a pro jiné podobně lehké příčiny“*, protože jednou z manželských povinností, které jsou dány Bohem, je právě i splňování „manželské povinnosti v loži“. Je to dáno i tím, že žena ani muž nemají v moci své tělo, ale tuto moc nad tělem má jejich manžel nebo manželka.²³⁰

Pokud se manželé budou stále milovat a zachovávají výše zmíněná doporučení ohledně pohlavního styku, tak si také budou věrni. Stejně jako u starších spisů je nevěra považována za veliký hřích. Chylík ji tematizuje jako narušení tělesné jednoty, což odpovídá užití korporální metaforicky i ve starších spisech. Další dva důvody se ale ve starší produkci neobjevují. Cizoložství je hřichem také proto, že ruší slib věrnosti daný

²²⁹ Naučení: 272n.

²³⁰ Katechismus: 331.

před Bohem, čímž porušuje přikázání, které stanoví zákaz vzít Boží jméno nadarmo, a cizoložníci také jednají proti druhému hlavnímu přikázání lásky, které nařizuje milovat bližního svého jako sebe samého. Právě chápání braní Božího jména nadarmo jako jednoho z důvodů označení nevěry za hřích poukazuje na katolictví autora.

Za hříšné manželství označuje Khun takové, které nespĺnilo absenci určitých podmínek, které jsou dané církví. Mezi tyto překážky manželství patří například příbuzenství ve třetím a čtvrtém koleně, slib manželství s někým z příbuzenstva nastávajícího muže nebo ženy, veřejný slib čistoty, zavraždění muže nebo ženy toho druhého a podobně. I pokud by manželé o nich nevěděli, tak jejich manželství „*nepoctivé před Bohem jest a smilné*“.²³¹ Jedině v těchto případech může tedy dojít k rozvodu manželství. V jakýchkoli jiných příčinách se jedná pak vždy jen o rozloučení manželů „od stolu“, manželé už tedy spolu žít nemusejí, ale stále nemají v moci své tělo, protože to patří tomu druhému, takže se nemohou znovu oženit nebo provdat. I rozluka „od stolu“ je ale hříchem, hřeší však pouze ten, kvůli kterému došlo k rozluce. Příčiny pro takovéto odloučení jsou nevěra, násilné chování, které ohrožuje zdraví nebo život, nakažlivá nemoc, odpadnutí od víry, nepoctivé chování, které poškodilo pověst, přílišné utrácení peněz.²³² Právě u Khuna je kladen důraz na manželství i po jeho světskoprávní stránce.

Povinnosti manželů vůči dětem a čeládce

Chylík jen zběžně jmenuje povinnosti rodičů k dětem, jako je živit je, zaopatřit je, naučit je náboženství a ctnostně je vychovat, Khun tyto povinnosti vykládá daleko podrobněji.

Za mravné vychování považuje Khun učení „*dobrým a chvalitebným*“ vlastnostem a přídržením se pravého náboženství. Dobré vlastnosti pak definuje jako schopnosti pochopit články víry a pravidla mravů, s každým jednat s „*dobře mínícím srdcem*“, tj. bez nějakých postranních úmyslů, zkrotit své vášně a být spravedlivý.²³³ Rodiče také mají dbát u dětí na to, aby se u nich nerozvíjely náruživosti, tj. přirozené náchylnosti a chtivosti, kterými trpíme i proti své vůli a které vzbuzují žádosti k nedovoleným a hříšným věcem. Patří mezi ně pýcha, lakomství a hamižnost, touha po tělesných rozkoších, touha po jídle a pití, hněvivost, lenivost. Samy o sobě sice tyto náruživosti nejsou podle Khuna hříšné, člověk

²³¹ Katechismus: 303.

²³² Katechismus: 332-335.

²³³ Katechismus: 340nn.

se jim však nesmí poddat.²³⁴ Rodiče tedy mají učit děti do velké míry těm samým ctnostem, jež byly zmíněny ve spisech pro panny.

Rodiče při učení náboženství nemají čekat, až dítě samo zmoudří a pochopí, co je křesťanské chování, ale již předtím mají dítě vychovávat mravům a ctnostnému chování. Pokud se totiž učení náboženství zanedbává, všechna výchova k mravnosti bude jen povrchní a děti snadno podlehnou pokušení. Náboženství totiž říká, co je dobré a co ne, předepisuje pravidla, kterými se má člověk řídit, a to tak, že to pochopí i „*mdlý rozum lidský*“.²³⁵ Z tohoto důvodu pak Khun předkládá i stručný výklad o křesťanském učení.

K čeládce se mají manželé chovat podobně jako k dětem, tj. být jim příkladem, vychovávat je, dohlížet na jejich mravy a napomínat je k dobrému chování. Zároveň jim také mají nechat dostatek času na modlitby a návštěvu kostela. Khun nazývá hospodáře a hospodyně otcem a matkou jejich domu, jsou tedy rodiči i čeledě. Pokud by čeládka páchala hříchy, znamenalo by to, že se nepostarali o jejich výchovu, která je jim uložena Bohem, a sami by tak hřešili. Podobně zodpovídají i majitelé domu za své nájemníky, pronajímatelé jsou totiž od Boha ustanovenými hlídači domu – museli by se pak tedy Bohu zodpovídat z toho, že se pod jejich střechou páchaly hříchy.²³⁶

Víra

V katechismech není bázeň Boží nebo víra a její aktivní projevy příliš tematizována. U Khuna i Chylíka se objevuje jen jako součást přípravy manželů na změnu jejich stavu, kdy se v případě Chylíka mají modlit, aby poznali Boží vůli ohledně jejich nadcházejícího sňatku, u Khuna si mají budoucí manželé předsevzít, že se vyvarují všeho hříšného. V *Duchovním zrcadle ženského pohlaví* je víra zmíněna u několika biblických žen. Například když byl Ježíš u Marty a Marie, tak Marta připravovala jídlo a nosila ho na stůl, kdežto Marie seděla u Ježíšových nohou a poslouchala ho, což Ježíš označil za daleko lepší činnost, protože „*když se lidé příliš o břicho starají, malý z té starosti užitek mívají, neb věci nebeské z srdce vypouštějí...*“²³⁷

Khun pak víru v Boha více tematizuje v oddíle, týkajícím se křesťanského učení, především apeluje na to, aby člověk měl při všech svých činech ohled na Boha, na jeho příkázání.²³⁸ Základem náboženství je dle Khuna poznání Boha a klanění se mu. Poznání

²³⁴ Katechismus: 344n.

²³⁵ Katechismus: 355n.

²³⁶ Katechismus: 391.

²³⁷ Duchovní: 159.

²³⁸ Katechismus: 365.

Boha znamená mít vědomost o jeho bytnosti a vlastnostech; tuto vědomost lze získat skrze víru, skrze božské zjevení. Klanění se Bohu je stavem, kdy lidé „přesvědčeni jsou o Bohu a o těch jeho vlastnostech, srdcem, usty a skutkem při všem jednání svému jemu tu poctu vzdáváme, která jemu co Bohu přináležejí.“²³⁹ Kromě víry jsou potřeba ještě svátosti, tj. používání prostředků, kterými se člověk stává účastníkem na Kristových zásluhách – tehdy má víra účinek a působí spasení. Víra je tedy tematizována na obecné rovině, což u starších spisů chybělo, v nich byla definována na základě jednotlivých ctností, které se s ní pojily nebo byla prezentována pomocí příkladů. Tato Khunova přesnější definice víry, ale i velký prostor věnovaný výkladu o svátostech, křtu, dispensích, církevních překážkách manželství, poukazuje na více propracovanou dogmatiku.

Tanec a jiné světské zábavy

Dalším podobně frekventovaným tématem zbožnosti je tanec. V *Předmluvě čtenáři* spisu *Korunka aneb vínek panenský* neznámý tiskař odpovídá na údajné nesouhlasné projevy se zákazem tance a dalších podobných zábav v prvním vydání tohoto spisu. V neděli nebo jiný svátek by se totiž měla světit sláva Boží a ne se věnovat zábavám jako jsou hony, tanec, hodování, hraní karet nebo v kostky. Nejenom, že je odpočinek v neděli Božím přikázání, ale v tento den má také nastat soudný den, takže by pak lidé mohli být přistiženi při těchto „kratochvilích“. Autor této předmluvy přirovnává lidi, věnující se světským zábavám, k Izraelcům, kteří se přiklonili k pohanství a uctívali zlatou sochu telete, stejně tak jako Izraelci totiž tito „tanečníci“ slouží svému tělu.²⁴⁰

Ač je tanec zakázaný, Boží skutky nebo pomoc mají být oslavovány. Takto je dávana za vzor Mirjam, Mojžíšova sestra, v *Duchovním zrcadl'e ženského pohl'avi*, která zpívala ke slávě Hospodina.²⁴¹

Autor *Duchovního zrcadl'a ženského pohl'avi* varuje před opilostí v souvislosti s příkladem izraelské vdovy Júdit. Ta zabila vojevůdce Holoferna, když obléhal s vojskem město, ve kterém žila. Júdit se nechala od Holofernových vojáků zajmout, opila ho a následně mu usekla hlavu. Podle autora spisu má tento příklad sloužit hlavně jako ponaučení pro vojáky, aby věděli, k čemu vede opilost – „tratíte váš život nejdražší, padající od těch, kteří sou vás mdlejší.“²⁴²

²³⁹ Katechismus: 365.

²⁴⁰ Ex 34,1-6; Korunka: 16n.

²⁴¹ Duchovní: 144.

²⁴² Duchovní: 153.

Jakákoli tělesná touha nebo žádost by neměla vůbec vzniknout, protože je základem následného hřešení. Podle Chylíka je dokonce „*mnohem nebezpečnější panující zlá žádost nežli jeden zvláštní zapovězený skutek*“.²⁴³ Žádost totiž narušuje dobré vztahy mezi manželi dlouhodobě, kdežto jeden čin může být následně odpuštěn.

4.4.2 Žena

Vztah k muži

Podle Božího rozkazu má člověk milovat bližního svého, toto nařízení platí ještě více pro manžele, protože jsou dva v jednom těle a kvůli své lásce opustili rodiče. I když má muž špatné vlastnosti, nemá žena zapomínat na jeho dobré stránky a především na to, že je to její manžel. Khun přirovnává, jako i starší autoři, špatné vlastnosti ke špině, která zakrývá ty dobré; muže nemá žena přestat milovat jen pro tyto špatné vlastnosti, stejně jako pro ni nepřestane být hodnotným dukát, který je špinavý. Stejnou metaforu používali autoři staršího období, netýkala se ale vztahu ženy k muži, jako je tomu v tomto případě, ale pouze vztahu manžela k manželce, přičemž byla tato metafora doplněna ještě o přirovnání čištění předmětu a napravování špatných vlastností manželky manželem.²⁴⁴

Opět jako ve starších spisech se apeluje na to, že muž má mít jakožto hlava ženy v manželském páru hlavní slovo a žena mu tak má být poddána; žena jakožto tělo muže ale musí požívat určitou úctu a muž se k ní nesmí chovat příliš nadřazeně – „*nesluší tedy, aby na způsob děvky v domě se držela*“.²⁴⁵ Chylík vyjmenovává i práva ženy, která má muž dodržovat: žena asi zaslouží být milována, muž si jí má vážit a živit ji, má být vyslyšena ohledně věcí, které se jí týkají, mít stejný podíl na zboží a jmění, je poručnicí ženské čeledi. Jak už ale bylo zmíněno, ženině poslušnosti je dán v katechismech daleko menší prostor.

Kuhn podává výčet mužových špatných vlastností, jako je opilství, hráčství, cizoložení, které ale nejsou důvodem pro rozvedení manželství; žena se je může jen snažit napravit. I přes tyto jeho vlastnosti totiž zůstává její manželem, „*její hlavou*“, chrání ji, živí jí, je jejím přítelem, ač v tomto případě Khun zmiňuje, že tomuto tak nemusí být vždy.²⁴⁶

²⁴³ Naučení: 275.

²⁴⁴ Katechismus: 325n.

²⁴⁵ Katechismus: 329.

²⁴⁶ Katechismus: 326n.

Nerozlučitelnost manželství tedy stále stojí hlavně na představě manželů jako jednoho těla a na Božím imperativu jeho trvání až do smrti manželů.

V *Duchovním zrcadle ženského pohlaví* se objevuje zmínka o dodržování zármutku po manželově smrti u příkladu Noemi, jež byla po smrti svého muže velmi zarmoucená.²⁴⁷ Autor tohoto spisu ale v příběhu o těhotné manželce Pinchasa, která zemřela, když se dozvěděla o porážce Izraelců, smrti svého muže a ztrátě schránky úmluvy, nezmiňuje, že zemřela kvůli své lásce k muži nebo kvůli zármutku z jeho smrti, jako tomu bylo u spisů z 16. a 17. století, ale upozorňuje čtenáře, že na těhotné ženy se mají brát ohledy, protože jsou náchylnější k rozrušení.²⁴⁸

Charakteristika dobré a zlé ženy

Chylík uvádí, že by si manželé měli snažit udržet takové vlastnosti, které měli, když se brali, protože to je základním předpokladem pro zachování manželské lásky. Manželka má tedy zůstat stydlivá v řeči i činech jako panna, být čistotná, jak co se týče osobní hygieny, tak šatů, má zakrývat své tělesné vady, má jí být vlastní „jistá lákající spanilost“, nemá dávat najevo své tělesné žádosti a už vůbec si nemá výslovně o pohlavní styk říkat, ale na druhou stranu nemá žádajícímu muži odpírat jeho manželské právo a má být povolná, čímž si zajistí jeho lásku.²⁴⁹ Oproti starším spisům je tu patrný posun k důrazu na vzhled. Zatímco většina předchozích autorů zavrhovala starost o tělesný vzhled a za krásu považovala mravnou povahu žen (jak manželek, tak i panen), tak podle Chylíka má žena naopak dbát na to, aby si zachovala svou tělesnou krásu a případné vady na ní pak zakrývala.

V těchto požadavcích na dobrou ženu jsou tedy patrné normativy, které vyžadoval po ženách bipolární genderový model buržoazní společnosti: reprezentativní vzhled, čistá domácnost. Stále má být pilná, protože jejím úkolem zůstává starost o domácnost, tj. příprava jídla, úklid a péče o děti. V předchozích spisech bylo zmiňováno, že i ženina práce má být produktivní jako je tomu u hospodáře – má se snažit prodat přebytky své práce, např. utkané látky, přízi apod., jako tomu bylo například u Kocína. Sféry působení manželky a hospodáře v raně novověké společnosti tak nebyly rozdělené na soukromou a veřejnou, jak k tomu došlo v bipolárním genderovém modelu. Jedná se ale o ideálně typické modely domácností.

²⁴⁷ Duchovní: 145.

²⁴⁸ Duchovní: 147.

²⁴⁹ Naučení: 272.

Negativní vlastnosti ženy jmenuje Khun, patří mezi ně nedbalost, vulgarita a nadávání, marnivost a utrácení, hledění si jiných mužů.²⁵⁰ Se staršími spisy se tyto negativní charakteristiky shodují, předchozí autoři haněli jak lenost, tak rozhazovačnost a hádky, stejně tak bylo velmi kritizováno i cizoložství.

V satirických textech a kramářských písních se objevuje daleko více charakteristika zlé ženy i muže, jak už bylo řečeno výše. Obecně se negativní vlastnosti žen týkají péče o vzhled, starosti o domácnost, vaření apod. V tomto výčtu absentují odkazy na zbožnost. Negativní charakteristiky odpovídají zčásti jak posvícenskému ideálu femininní domesticity, kdy je ženám vytýkána malá péče o vzhled, špatná výchova dětí a nevěra, tak také staršímu raně novověkému genderu hospodyně, kdy je kritizována hlavně lenost. Příkladem jsou ženiny povinnosti (podle panovnického mandátu je mají zastávat po určitou dobu muži) uvedené v *Mandátu aneb vládnutí žen*. Tento katalog odpovídá například vyjmenovaným povinnostem v Kocínově spisu *Abeceda pobožné manželky a rozšafné hospodyně*: připravení jídla pro celou rodinu (včetně čeládky), úklid v domě, umytí nádobí, uvíjení příze apod.²⁵¹ V *Mandátu* se objevují i vlastnosti spojené s ideálem femininní domesticity: ženám jsou panovnickým výnosem přiznána práva, kterými disponují pouze muži, jako je obecně pohyb mimo dům, možnost zastávat veřejné úřady, účast v armádě apod.²⁵² V jiných textech, např. v *Bídě žalobě muže na svou ženu*, je kritizována neschopnost udržovat domácnost v čistotě a nedostatečná starost a péče o vzhled. Častěji, než je tomu u spisů 16. a 17. století, je „zlá žena“ definována nevěrností.

4.4.3 Muž

Vztah k ženě

Stejně jako ve starší produkci je u muže kladen důraz na lásku k ženě. Ač má žena špatné vlastnosti, tak je stále jeho tělo, jeho pomocnice a přítelkyně. Muž ji má milovat proto, že ochraňuje děti a utěšuje ho ve starostech. Khun také jako předchozí autoři přirovnává mužovu lásku k lásce, kterou Kristus miluje církev. Muž má ženiny špatné vlastnosti napravovat stejnými způsoby, které byly doporučovány ve starších spisech. Bití, proklínání, nadávání je odsouzeno jako „*křesťanskému duchu protivné, větším dilem hříšné*“. Tímto způsobem se totiž vytrácí láska, oslabuje se věrnost, ruší se pokoj mezi

²⁵⁰ Katechismus: 327.

²⁵¹ Mandát: 172.

²⁵² Mandát: 171.

manželi, je špatným příkladem pro děti i čeládku a vyhání z domu božské požehnání. Muž má proto ženu vychovávat spíše domluvou, raději ji chválit, když je ctná, pracovitá a plodná, tak jako Abrahám Sárú.²⁵³

Jako žena má i muž svá práva: má být uznán jako nejvýznamnější osoba v domě, je poručníkem dětí a čeledi, vede a řídí vše, co se týká hospodářství, hlavně jeho vůle má platit. Jeho povinností je živit rodinu, řídit dobře čeládku a zachovat vážnost své manželky.²⁵⁴

Charakteristika dobrého a zlého muže

I muž se má podle Chylíka snažit, aby zůstala zachována mezi manželi láska. Stejně jako žena si má udržet vlastnosti, které měl, když vstupovali do manželství. K manželce se má chovat stejně přívětivě, uctivě, „lahodně“, jako před svatbou, má se jí ve všem zalíbit a snažit se, aby dostála manželské povinnosti v loži z lásky a ne z nucení.²⁵⁵ Jeho vztah k ženě je tedy popisován jako daleko vstřícnější či více sebeomezující než tomu bylo ve starší produkci.

Stále ale platí, že muž je hlavou manželského páru, žena tedy nad ním nesmí mít navrch. Ale to ho neopravňuje k tomu, aby s ní zacházel surově. Stejně jako v předchozí literární produkci jsou citovány výroky sv. Pavla, které legitimizují mužovo nadřazené postavení.²⁵⁶

Khun charakterizuje zlého muže jako opilce, hazardního hráče, cizoložníka.²⁵⁷ Obdobně jako u genderu žena jsou negativní charakteristiky muže stejné jako u předchozího genderu hospodář. Dáno je to zřejmě jejich nadčasovou platností.

Mužovy negativní vlastnosti, stejně jako ženiny, se více objevují v satirách. Zesměšňování „zlých žen“ se sice věnuje větší počet textů, ale oproti spisům z 16. a 17. století je maskulinnímu genderu poskytnuto více prostoru. Některé stereotypy jsou shodné s femininními, například sexuální chtíč. Maskulinních stereotypů je ale méně, oproti femininním není jejich katalog tolik propracovaný. V případě žen bylo možné mluvit o charakteristikách, které odpovídaly staršímu genderu hospodyně i ideálu femininní domesticity. U muže je kladen důraz hlavně na jeho působení ve veřejné sféře, což

²⁵³ Katechismus: 327n; Duchovní: 140; Ge 21,1n.

²⁵⁴ Naučení: 277.

²⁵⁵ Chylík: 272.

²⁵⁶ Ef 5,23; 1 Tim 2,12; 1 K 11,8.

²⁵⁷ Katechismus: 326.

odpovídá poosvicenskému rozdělení genderových rolí. Zesměšňována je tak především mužova neschopnost uživit rodinu například kvůli jeho opilství, hazardu apod.²⁵⁸

4.4.4 Panna aneb reedice *Korunky aneb vínku panenského*

Khun ani Chylík netematizují gender panna, což je ovšem dáno samotným zaměřením textů na snoubence, potažmo manžele. Mezi analyzovanými texty se ale objevuje i reeditovaný spis *Korunka aneb vínku panenského*, který je adresován pannám. Jak již bylo řečeno výše, text sice byl z počátku určen pouze pannám, ale postupně k němu byly přidávány další texty i širšího zaměření, takže se cílová skupina čtenářů rozšířila obecně na mládež. Původní text *Korunky* příliš velkými změnami neprošel a ani přidané spisy nijak argumentačně nevybočují. Dáno je to právě tím, jak už bylo řečeno, že byl spis předáván v uzavřeném prostředí Jednoty bratrské. Klejch dokonce zařadil do svého vydání z roku 1720 dva další texty, které se dobou svého vzniku blížily *Korunce*. Ani v ostatních kapitolách spisu tedy nenalezneme nějaké větší posuny v naučeních pro mládež, než je tomu například u Thadaea, který se naučením pro mladé také ve svém spisu věnoval.

Oproti prvním vydání *Korunky* byly všechny panenské ctnosti rozšířeny a byly přidány dvě nové – stydlivost a bedlivost. Stydlivost je ve spisu použita ve smyslu stydět se za své hříchy před Bohem, také za to, že člověk byl počata v hříchu a v hříchu se narodil.²⁵⁹ Bedlivostí je myšleno pečlivé zhodnocení a promyšlení všech činů, aby člověk jednal vždy podle Božích nařízení.²⁶⁰ Ostatní ctnosti, ač jsou daleko obsáhleji rozpracované, neztrácejí na svém původním významu, jsou jen více rozvedeny. Například u uctivosti je daleko více rozvedeno, ke komu má člověk být uctivý. Nejsou to tak jen rodiče, Bůh a přátelé, ale také se má ctít císař, král a další aristokraté nebo správci, protože je Bůh ustanovil na toto místo.²⁶¹ U mlčenlivosti je zdůrazněno, že je tato ctnost důležitá také proto, že mlčením se nic nezkaží, že je důležité neříct něco, čeho budu litovat, protože kvůli některým svým slovům může být člověk i zabit.²⁶²

K těmto změnám došlo ale už ve druhém vydání *Korunky* z roku 1616. Stejně tak byla většina přidaných textů začleněna právě už v tomto druhém vydání, tj. obsáhlejší úvodní text týkající se obecně panenských ctností i samotného vínku, obsáhlejší

²⁵⁸ Např. Píseň.

²⁵⁹ *Korunka*: 48.

²⁶⁰ *Korunka*: 50.

²⁶¹ *Korunka*: 45.

²⁶² *Korunka*: 52.

rozpracování původního textu *Korunky*, Šturmův *Přídavek mravů pro šlechtné panny a děvečky*, přidány byly i další panenské písně a nově také citáty. V dalších vydáních už k tak rozsáhlým změnám nedocházelo, do třetího vydání z roku 1622 byla přidána předmluva čtenáři, do čtvrtého z roku 1679 Konečného dílo *Mravy ctnostné mládeži potřebné*, toto dílo ale vzniklo ve dvacátých letech 17. století, v pátém vydání z roku 1720 přibyla předmluva Václava Klejcha. Šesté vydání z roku 1784, které je editováno v ediční řadě *Gender v českých preskriptivních diskurzech raného novověku*, tedy tvoří texty starší bezmála dvě staletí. Ač tedy byl text původně jen souborem panenských ctností, následným přidáváním textů se stal výchovným textem s naučeními týkajícími se všech aspektů života: práce, služby Bohu, chování vůči jiným lidem, oblékání atd. V obou přidaných textech lze najít i přímé popisy jednotlivého konání během dne.²⁶³

Tento spis byl předáván po generace v českobratrské komunitě a sloužil v podstatě k potvrzování identity tohoto společenství.²⁶⁴ Je otázkou, zda normativy zbožnosti, které prezentuje, zůstaly aktuální nebo došlo k jejich změně.

V druhé polovině 18. století byl vydán ještě jeden preskriptivní spis, který původně vyšel roku 1583, a to *O svornosti manželské, knížka všechněm věrným a křesťanským manželům obojího pohlaví velmi užitečná a potřebná* od Rosacia. Byl ale přejmenován na *Bič na zlé ženy, jinak deset důkladných příčin, v kterých se mravná naučení obsahují, jak by oně budoucně k manželům svým se chovati měly*. Jinak ale neprodělal větší změny. Na otázku, proč k tomuto přejmenování došlo, se pokouší odpovědět Jana Ratajová v doprovodné studii k edici. Závěrem Jany Ratajové je, že buď čtenáři začali text v novém kontextu vnímat jinak, tj. jako text zaměřený proti ženám narušujícím model manželství, nebo že způsob čtení textu nezměnil a jiný název díla tak o ničem nevyovídá.²⁶⁵

4.4.5 Shrnutí

Porovnání tematizace zbožnosti ve spisech z konce 18. století na jedné straně a z 16. a 17. století na druhé straně jsem se věnovala už během textu, takže výsledky shrnu jen stručně.

Katalog jednotlivých ctností se značně zredukoval. Některá témata přestala být zcela zmiňována, jako je čistota, chování vůči jiným lidem (např. pokora, stydlivost) nebo i vlastnosti, které se týkají vystupování navenek (např. skromnost, tichost). To platí

²⁶³ Ratajová, 2010: 477-481.

²⁶⁴ Ratajová, 2010: 481.

²⁶⁵ Ratajová, 2009: 751-754.

především pro gender žena, ale i u muže došlo k omezení. Především je kladen daleko menší důraz na popis jednotlivých pracovních úkonů ženy i muže. Jsou shrnuty jen v povšechním výčtu, kdy se žena má starat o děti, přípravu jídla a úklid, a muž má živit a vychovávat rodinu. Dále už ale tyto činnosti nejsou rozváděny. Výjimku tvoří výchova dětí, která je u Khuna podrobně rozebrána.

Vzájemný vztah manželů je nahlížen z jiné perspektivy než v předchozím období. Ve starších spisech se apelovalo především na manželčinu poslušnost a manželovu schopnost zastávat vedoucí postavení v manželském páru jakožto projev dodržování Božího řádu, kdežto nově se mají manželé aktivně podílet na budování láskyplného vztahu pomocí vstřícného chování a u žen i péčí o vzhled. Ve starší produkci stačilo k zachování manželské svornosti manželčina poslušnost a manželova láska.

Khun definuje hříšné manželství s odkazem na církevní předpisy, jako je zákaz sňatku příbuzných. Ve starších spisech bylo hříšné manželství označeno jen jako narušující Boží řád. Tanci a jiným neřestem se katechismy příliš nevěnují, Khun jenom zmiňuje mezi negativními vlastnostmi muže opilost nebo hraní karet.

Víra je tematizována na obecné rovině jako vědomí Boží existence a uctívání Boha. To se liší především od výčtů panenských vlastností, ke kterým patřilo několik ctností, které definovala právě víra či vztah k Bohu: bázeň Boží, pokora, trpělivost, poznání Boha, stálost ve víře, naděje, láska, pobožnost.

5. Závěr

V předchozích kapitolách jsem se zabývala normativy zbožnosti genderů panna, vdova, manželka, hospodář, žena a muž, které byly tematizovány v raně novověkých a osvícenských preskriptivních spisech. Nejprve bylo nutné zodpovědět otázku, nakolik je vůbec zbožnost v textech tematizována. Samotný tento pojem není příliš často používán, ale zastupují ho jeho synonyma, jako je ctnostný, křesťanský apod., přičemž tyto pojmy jsou následně definovány určitým katalogem ctností. Důležitým pojmem je v tomto případě také „čistota“. Autoři tematizují jak čistotu těla, tak duše. Čistotu těla nelze definovat jen jako tělesné panenství, protože si ji zachovávají i manželky; jedná se tedy spíš o tělesné nehřešení. Podobně se také čistota duše zachovává tak, že člověk nehřeší, a to ani v myšlenkách. Právě kvůli chápání čistoty jak ve významu čistoty těla i duše a jejímu spojení se všemi gendery, je možné ji považovat za synonymum zbožnosti.

Nejprve jsem se zabývala gendery tematizovanými ve spisech z 16. a 17. století. V tomto období má genderový model pluralitní formu, můžeme se tedy setkat s několika femininními i maskulinními gendery, a to pannou, vdovou, manželkou a hospodářem. Imaginace zbožnosti těchto genderů se mohla lišit v několika ohledech: výčtem ctností pojících se k danému genderu a legitimizačními strategiemi těchto ctností.

Panenské ctnosti lze rozdělit do dvou skupin. První navazuje na patristický ideál trvalého panenství. V tomto pojetí je ideálním stavem trvalé panenství, které má větší hodnotu než manželství i vdovství. Z toho důvodu tvoří seznam panenských ctností především takové, které souvisejí s askezí: omezení přijímání jídla i pití, malé množství spánku, umrtvování tělesných potřeb pomocí vystavování těla chladu nebo horku. Druhá – a to převažující – skupina panenských ctností vychází z tematizace panenství dle rastru manželství. Panenství je v této koncepci chápáno jako předstupeň manželství, proto jsou důležitými ctnostmi ty, které souvisejí s manželčinými ctnostmi, jako je především pilnost. Asketické ctnosti, které upřednostňovalo předchozí pojetí panenství, jsou nahrazeny střídmostí a pravidlem „ničeho příliš“. Aby totiž panna mohla obstát v péči domácnosti, nemůže omezovat své síly askezí.

Velký prostor byl ve výčtu panenských ctností věnován víře a jejím modifikacím. U jiných genderů zastávala víra také přednostní místo, ale to je deklarováno jen tvrzením, že bez ní by jiné ctnosti byly „nepravými“. Manželka i hospodář totiž projevují svou zbožnost

především dodržováním Boží řádu, tedy tím, že zachovávají hierarchii a povinnosti manželského páru, jež byly dány Bohem.

V případě genderu vdova je katalog ctností nejkratší. Jmenovány jsou jen víra a věrnost zesnulému manželovi (přičemž to ale neplatí pro mladé vdovy, které by se měly opět provdat). Víra nejenom že demonstruje zbožnost vdovy, ale je pro ní také útěchou, kdežto u panny funguje víra především jako obrana před ztrátou panenství.

Jak už bylo řečeno výše, zbožnost manželky, ale i manžela je ztělesněna zachováním dělby rolí manželů, protože ty jsou dány Božím řádem. Kromě zachování svornosti manželského páru patří mezi hlavní ctnosti obou manželů vykonávání povolání, v případě manželky starost o domácnost a základní tělesné potřeby dětí, v případě hospodáře spravování hospodářství, obživa a výchova rodiny, včetně manželky.

U všech genderů jsou normativy zbožnosti legitimizovány obdobně: s odkazem na Boží nařízení. Ta jsou předkládána formou citací z Bible či označením ctnosti za „pocházející z Boha“ apod. Druhou hlavní legitimizační strategií jsou příklady ctnostných lidí, ať už historických postav nebo světců a světic.

Druhý hlavní soubor otázek se týká změny imaginace genderového modelu, kdy došlo k nahrazení pluralitní koncepce genderů binárním modelem femininita-maskulinita. Základní otázkou kapitoly věnované spisům z konce 18. století je, zda dochází zároveň se změnou genderového modelu i ke změně tematizace zbožnosti a co bylo v případě změny použito ze staršího modelu. Opět jsem se také ptala, jaké byly legitimizační strategie zbožnosti a v čem se shodovaly či odlišovaly od přístupu ve starších dílech.

V binárním genderovém modelu jsou tematizovány jen dva gendery: žena a muž. Soubor ctností ženy se dá stejně jako u staršího genderu manželka rozdělit do tří hlavních skupin: vztah k muži, víra, práce. Jejich výčet se ale zúžil, chování vůči jiným lidem (např. pokora, stydlivost) nebo i vlastnosti, které se týkají vystupování navenek (např. skromnost, tichost) nejsou tematizovány vůbec. Více se oproti tomu apeluje na starost o vzhled, aby se žena stále líbila muži a ten ji proto miloval. Vztah k muži je založen především na vzájemné lásce, oproti předchozímu důrazu na manželčinu oddanost a poslušnost, i když i ta je od ženy stále vyžadována. Představa manželského páru také zůstala založena na vzájemné pomoci manželů. Žena má být stále pracovitá a mezi jejími povinnostmi jsou jmenovány úklid nebo vaření. V tomto výčtu ale chybí podílení se na zisku například z přebytků v domácnosti. To je dáno tím, že v raně novověkém modelu domácnosti se oba manželé podíleli na obstarávání obživy pro rodinu, ač každý z nich měl svůj katalog povinností, které měl vykonávat. V osvícenském buržoazním modelu rodiny či domácnosti

je rozdělení povinností manželů jiné, než tomu bylo v předešlém modelu. Muž se stará o výdělek a živobytí rodiny, ženě je vyhrazena soukromá sféra, ve které je jí přiřčena péče o děti, úklid, vaření apod. Zároveň také práce není chápána jako plnění úkolu daného Bohem, což může souviset rovněž s konfesijní příslušností autorů: preskriptivní spisy z 16. a 17. století napsali příslušníci Jednoty bratrské, utrakvisté nebo luteráni, kdežto autory spisů z 18. století jsou katolíci.

Mužovy ctnosti doznaly oproti ženiným menších změn. Dáno je to ale spíše tím, že gender hospodář nebyl ve starší preskriptivní produkci příliš tematizován, takže jeho katalog ctností měl obecnější charakter. Vztah vůči ženě se traktuje více méně stejně, tj. mužovou povinností je ženu milovat, vychovávat a živit. Nově se objevuje apel na aktivní snahu o zachování manželské lásky, stejně jako u ženy.

Ve starších spisech je víra tematizována u genderu manželka i manžel podobně a to jako ctnost, která je „nadřazená“ všem ostatním; větší specifikace se objevuje jen u genderu panna, kde se člení do několika jednotlivých ctností. Ve spisech z konce 18. století je traktována jen u Khuna, který ji definuje jako vědomí bytnosti Boha a jako úctu k němu. Zcela se ze spisů vytrácí tematizování čistoty, která byla dříve zmiňována jak u genderů manželka, panna i hospodář. V kratších spisech tohoto období (jako jsou satiry, kramářské písně nebo raně obrozenecká lyrika) dochází k absenci tematizace zbožnosti. Negativní ani pozitivní femininita a maskulinita nejsou skrze ni definovány.

Povinnosti manželů a chování, které je označené za správné či zbožné, jsou dány dle autorů Bohem. Nejvyšší autoritou tedy zůstala Bible. Ostatní legitimizační prostředky, tj. citace antických autorů a sv. Otců a uvádění příkladů, nejsou využívány. Je to dáno změnou formy psaní, ve starších spisech bylo využíváno kombinatorní psaní, kdežto na konci 18. století výkladová forma psaní.

6. Bibliografie

6.1 Prameny

Spisy jsou řazeny chronologicky. Nejprve je uvedena zkratka, kterou používám u citací. V závorce je uvedena předpokládaná doba vzniku. Čísla stránek odpovídají stránkování spisů v edici *Gender v českých preskriptivních diskurzech raného novověku*.

Věňček	Lukáš Martinovský: Křesťanských pobožných panen věňček poctivosti. 1581.
O svornosti	Jan Rosacius Sušický: O svornosti manželské. 1583.
Čest	Čest a nevina pohlaví ženského. 1584
Abeceda	Jan Kocín z Kocinétu: Abeceda pobožné manželky a rozšafné hospodyně. 1585.
Korunka	Korunka aneb vínek panenský. (2. pol. 16. stol.)
Vysvětlení	Jan Thadaeus Meziříčský: Vysvětlení o stavu manželském. 1605.
Knížka	Havel Žalanský Phaëton: Knížka o ctnosti anjelské. 1606.
Ku poctivosti	Havel Žalanský Phaëton: Ku poctivosti a k potěšení počestnému pohlaví ženskému. (1606).
Zrcadlo	Jiřík Strejc Zábřežský: Zrcadlo poctivé a šlechetné ženy a hospodyně. 1610.
Rozkoš	Adam Klemens Plzeňský: Rozkoš a zvule panenská. 1613. Jan Stříbrný.
Vdovství	Jan Hertvicius Pražský: Vdovství křesťanské. (1619).
Zahrada	Daniel Hussonius Pacovský: Zahrada panenská. 1630.
Důkaz	Důkaz Písmem a zdravým rozumem vysvětlený, že žádná ženská člověkem není. 1782
Duchovní	Duchovní zrcadlo ženského pohlaví. (1782).
Korunka (2)	Korunka aneb vínek panenský. 1784.
Zpěvové	Noví čeští zpěvové pro krásné pohlaví ženské. 1788. Praha: Václav Matěj Kramerius.

Zpěvové (2)	Noví čeští zpěvové pro krásné pohlaví ženské. 1789.
Píseň	Píseň světská. 1797. Pardubice.
Naučení	Kvířin Josef Chylík: Naučení pro ženicha a nevěstu před oddavkami. 1798. Praha: Jan Diesbach.
Katechismus	Karel Khun: Katechismus ženicha. 1808. Praha: Jozefa Diesbachová.
Mandát	Mandát aneb vládnutí žen.
Abeceda ženy	Abeceda na zlé ženy.

6.2 Sekundární literatura

Čapská, Veronika. 2007. „Spiritualita servitů z genderové perspektivy. Příspěvek ke zkoumání podob barokního mariánského kultu na příkladu specifického řádového modelu“. In Nodl, Marin, Tinková, Daniela (edd.). *Antropologické přístupy v historickém bádání*. Praha: Argo, str. 71-93.

Habermas, Rebekka. 1991. *Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.

Horský, Jan. Nešpor, Zdeněk R. 2005. „Metody a možnosti studia lidové religiozity v 18. století“. *ČČH* 103 (1), str. 41-86.

Knotková-Čapková, Blanka. 2004. Úvodní přednáška ke kurzu Gender a náboženství. In Knotková-Čapková, Blanka (ed.). *Ročenka Katedry/Centra genderových studií 2003/2004*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, str. 90-102.

Knotková-Čapková, Blanka. 2008. „Úvod: Ke genderové analýze náboženství“. In Knotková-Čapková, Blanka (ed.). *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha/Litomyšl: Paseka.

Lenderová, Milena. 2003. „Bůh a víra na stránkách dívčích a ženských deníků 19. století“. In Hojda, Zdeněk, Prahel, Roman (edd.). *Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*. Praha: KLP, str. 72-83.

Malý, Tomáš. 2009. *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací: (brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století)*. Brno: Matice moravská.

Mikulec, Jiří. 2008. „Katolická zbožnost mezi barokem a osvícenstvím“. In Grečenkova, Martina Ondo, Mikulec, Jiří (edd.). *Církev a zrod moderní racionality*. Praha: Historický ústav, str. 143-163.

Nešpor, Zdeněk R. 2006. *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international.

Ratajová, Jana. 2005. „Dějiny ženy a koncept genderu v české historiografii“. *Kuděj* 1-2, str. 159-173.

Ratajová, Jana. 2008. „Panna a panenství / panic a panictví v české literatuře raného novověku“. In Ratajová, Jana, Storchová Lucie (edd.). *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*. Praha: Skriptorium.

Ratajová, Jana. 2009. „Feminismus, dějiny žen a gender history v recenzní rubrice Českého časopisu historického v letech 1990-2002“. In Storchová, Lucie, Horský, Jan (a kol.). *Paralely, průsečíky, mimoběžky. Teorie, koncepty a pojmy v české a světové historiografii 20. století*. Praha: Albis International.

Ratajová, Jana. 2009. „Manželství v české literatuře raného novověku“. In Ratajová, Jana, Storchová Lucie (edd.). *Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskursy manželství v české literatuře raného novověku*. Praha: Scriptorium.

Ratajová, Jana. 2010. „Naučení pannám. Reedice českojazyčných preskriptivních textů v 18. a na počátku 19. století“. In Ratajová, Jana, Storchová Lucie (edd.). *Žádná ženská člověk není. Polarizace gender v českojazyčné literatuře druhé poloviny 18. století*. Praha: Scriptorium.

Scott, Joan. 1986. „Gender as a Useful Category“. *American Historical Review* 91 (December).

Storchová, Lucie. 2007. „Konceptualizace genderu v Historische Anthropologie“. In Storchová, Lucie (ed.): *Conditio humana – konstanta (č)i historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretické reflexe v současné historiografii*. Praha: FHS UK.

Storchová, Lucie. 2008. „Gender a „přirozený řád“ v českojazyčných diskurzech vdovství, panenství a světectví raného novověku“. In *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*. Praha: Skriptorium.

Storchová, Lucie. 2009. „Vedení manželství a etika sebe samé(ho) v českých preskriptivních spisech 16. a 17. století“. In Ratajová, Jana, Storchová Lucie (edd.). *Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskursy manželství v české literatuře raného novověku*. Praha: Skriptorium.

Storchová, Lucie. 2010. „Rozdělení samečka od samičky... z příčiny pohlaví.“ Polarizace genderů v českojazyčné literatuře druhé poloviny 18. století“. In Ratajová, Jana, Storchová Lucie (edd.). *Žádná ženská člověk není. Polarizace gender v českojazyčné literatuře druhé poloviny 18. století*. Praha: Skriptorium.

Zuber, Rudolf. 2003. *Osudy moravské církve v 18. století, II. díl*. Olomouc: Matice cyrilometodějská.