

JAK POKOUŠEL ĎÁBEL JANA SZALATNAYE

Několik poznámek k proměně vztahu „já“ k sobě samému v rámci české evangelické tradice¹

Jan Horský

Fakulta humanitních studií UK Praha

How the Devil Tempted Jan Szalatnay. Notes on Changes of Relationship between Self and One's Identity in the Context of the Czech Protestant Tradition

Abstract: The study is based on an analysis of moralist treatises of Czech Protestant pastors from the turn of the 16th and 17th centuries (Lukáš Martinovský, Havel Žalanský) and on an analysis of the autobiography of a Calvinist pastor from the turn of the 18th and 19th centuries (Jan Szalatnay). First, it pays attention to methodological questions. The gist of the article is the issue of the ratio between discursive analysis on one hand and the interpretation of cultural contents on the other. Furthermore, the article pays attention to the content of the analysed texts. In this sense, it chiefly analyses the way Jan Szalatnay describes temptation by the devil. For him, it has the character of possibly yielding to superstition in the sense of a sacral ritual, and furthermore, surprisingly, rather a civil form taking on gossip, discredit or red tape. In comparison with literature from the turn of the 16th and 17th centuries, Szalatnay lacks the motive of temptation in the form of sensuality, etc. The article also pays attention to the gradual origin of an “optimistic anthropology” in the works of the generation of authors represented by Johan Valentin Andreae and Jan Amos Komenský, and which represented in this analysis by the author Martinovský. The analysed text by Lukáš Martinovský shows how gradually the inner space of the soul, where the Self can take an inward step away from outer stimulation, is constituted on the discursive level, as well as on the level of thought and cultural categories.

¹ Tento článek je výstupem z projektu GAČR č. 404/08/0029 *Intelektuální a lidová zbožnost v českých zemích v 19. století mezi nacionalismem a novou konfesionalizací.*

Keywords: *Martinovský, Lukáš; Žalanský, Havel; Szalatnay, Jan; Protestantism; theorising the Self*

Ke konci tzv. dlouhého 19. století se v evropské filosofii, historiografii a historické sociologii začaly hojněji objevovat různé náčrty vývojového procesu, jímž byla konstituována moderní individualita. Někteří představitelé protestantismu – a to i toho českého – upozorňují na význam evangelické reformace při utváření moderního subjektu, jenž je schopen kriticko-analytického poznávání, velmi jemně rozlišujícího etického souzení a mravního jednání a vytríbeného estetického cítění. Pro tuto chvíli nechci posuzovat, nakolik jsou koncepce takovýchto vývojových procesů historicko-empiricky ověřitelnými teoriemi, nýbrž je zde chci zatím posuzovat jako identitotvorné metanarace, podílející se na kulturnědějinném sebevědomí evropského protestantismu kolem roku 1900.

Kupříkladu jeden z významných představitelů německé liberální teologie a tzv. kulturního protestantismu Ernst Troeltsch spojuje zrod moderního individua se zniterněním (spiritualizováním) křesťanství. Troeltsch považuje za „vlastní náboženství moderního člověka“ „mystiku“. Říká to v textu *Die Sozialphilosophie des Christentums* z roku 1911, který do českého prostředí uvedl až Jaroslav Werstadt v roce 1934 (Troeltsch 1934). Mystika se do této role podle Troeltsche dostala díky Hegelově a Schellingově filosofii. Náboženstvím moderního člověka se mystika dále stala pro svůj „nádech filosofický a imanentní“ a pro to, že se zbavila „askese a sentimentální lásky ke Kristu“. Moderní člověk pak „v souhlase s tím má také málo zájmu a porozumění pro církve, společenství, kult a historickou spojitost“. Mystika „vnikla také hluboko do vědecké teologie, jejíž nábožensko-filosofické založení je s ní úzce spřízněno od doby Schleiermacherovy a Hegelovy. Právě proto se ocitá v ostře napjatém poměru k pietisticky osvěžené a oživené orthodoxii, která nabyla v 19. století opět převahy v církvích“. „Sociální význam“ mystiky spatřuje Troeltsch v tom, „že uvolnila církevnictví a podporovala moderní nálady autonomně individualistické“ (Troeltsch 1934: 62). V samém závěru svého rozsáhlého díla *Soziallehren* s rozhodností, avšak zároveň i s plným vědomím, že toto prohlášení je již za hranicemi možností kulturněvědního poznání, říká ve spiritualisticko-mystickém smyslu, že Říše Boží je uvnitř nás (*das Reich Gottes ist inwendig in uns*) (Troeltsch 1912: 986). Pro s modernou spřízněnou (protestantskou) mystiku je dále charakteristické, že etika je v ní „volným puzením ducha nebo

svědomí“ a neváže se „ke kázání na hoře jakožto k zákonu božím a přirozenému“ (Troeltsch 1934: 58).

Nacházíme-li na konci dlouhého 19. století takovouto jistotu etického založení moderního individua, měli bychom se tázat po tom, jak a kdy se objevila. Budeme-li její počátky chtít po vzoru Troeltsche stopovat velkou měrou na půdě náboženského myšlení, musíme vzít v potaz, že během 19. století byly jednak samotné náboženské obsahy z nemalé části významně přeznačeny, jednak se nábožensko-etickému pohledu na člověka (nábožensko-etickému diskursu, systému symbolů apod.) objevili konkurenti ať již v podobě filosofie, ať romantického umění či vědy (Nešpor 2006).

V tomto článku si v nijakém případě nečiním ambice podat nástin vývoje pojetí individua a subjektu v 19. století. Právě naopak. Chci se omezit jen na vlastní počátky onoho dlouhého 19. století, na počátky tzv. toleranční doby v českém prostředí. Nechci se věnovat rozboru filosofických spisů či teologie, nýbrž chci z hlediska otázky pojednání vlastního „já“ načrtnout rozbor jedné části paměti faráře reformované církve v Moravci u Pelhřimova Jana Szalatnaye. Vybrané prvky ze Szalatnayova spisku budu pak poměřovat především s raně novověkými texty z 16. a 17. století, vzešlými z novoutrakvistického (evangelického) prostředí. Zdeněk V. David nedávno upozorňoval na motivy, které vedly české obrozence osvěcenského období k zájmu o českou literaturu 16. století, tj. o literaturu velkou převahou protestantskou. Upozorňuje, že důvodem tohoto zájmu bylo nejen to, že v ní spatřovali dosavadní vrchol české kultury a jazyka, ale i to, že s ní pocítovali určitou hodnotovou sourodost (David 2001: 401). Bylo-li tomu tak, není pak od věci otázka, nakolik se způsoby, jimiž byla pojednávána subjektivita v české protestantské literatuře přelomu 16. a 17. století, shodovaly či odlišovaly od těch, které volil helvétský pastor na přelomu století 18. a 19.

Konečně je nutno úvodem ještě upozornit, že tento článek není syntetickou, induktivně založenou studií. Chci v něm naopak jednak upozornit na některé metodologické problémy historickovědního studia dané problematiky a jednak na vybraných příkladech rozboru několika zvolených textů podat jakýsi nástin možných obrysů dějinné proměny způsobů pojednání subjektivit ve vazbě na české evangelické prostředí. Tyto obrysy je však zapotřebí prověřit dalším výzkumem, a pokud by se ukázaly jako opodstatněné, pak je proměnit v zřetelnější obraz procesu kulturnědějinné proměny.

Metodické otázky: Analýza diskursu a interpretace kultury

Při řešení uvedené otázky narazíme na problém poměru mezi diskursem a kulturou. K poukázání na některé aspekty jejich vztahu bych chtěl využít příležitost, kterou poskytuje několik, soudím, že velmi přínosných, studií Jany Ratajové (2008; 2009) a Lucie Storchové (2008; 2009), jež vyšly v uplynulých dvou letech.

Diskursivní analýza má jak své přednosti, tak ale i své meze. Nabízí se kupříkladu otázka poměru mezi *diskursivní rovinou* textu na jedné a jeho *kulturní funkcí* na druhé straně. Oba způsoby kladení otázek jsou bezesporu oprávněné. Oba jsou zároveň specifickým způsobem axiomaticky založeny. Tázání po „kulturní funkci“ textu bude obsahovat jako výchozí předpoklad referenčnost jazyka a transcendenci vědomí, čemuž by se diskursivní analýza bránila. Diskursivní analýza může nejednou být velmi produktivní. Kupříkladu Jana Ratajová ukázala, jak lze uvažovat o „efektu textu“ pro konstrukci genderů, když např. dokládá, že jazyk určité doby nemá termín pro *panice* či pro *vdovce*, avšak zná jejich ženské protějšky („panna“, „vdova“) (Ratajová 2008; Ratajová 2009). Otázkou však je, nakolik diskursivní analýza umožňuje pronikat do sémiotického (Geertz 2001: 13–67; Krois 2004) systému kultury či do systému kultury coby soustavy nejen diskursivních praktik (Hörning 2004). Příkladem, na němž lze předvést povahu obou těchto přístupů, je způsob, jímž Lucie Storchová v nedávno publikované studii pojednává gender jako „efekt textu“.

Svůj postup charakterizuje následujícími slovy: „Nakládáme s genderem jako s analytickou kategorií, přičemž vycházíme z teze o konstruovanosti diskursivního a sociálního pohlaví a nechápeme pohlavní jako biologickou danost“ (Storchová 2008: 508). To by bylo spojitelné jak s rozbořením povahy diskursu, tak s analýzou kulturní funkce textu. Dále píše: „V návaznosti na poststrukturalistické přístupy odmítající referenčnost jazyka a chápající jazyk jako symbolický systém nadaný významotvorností i performativním potenciálem interpretujeme gender jako efekt textu, jemuž lze sice připsat podíl na intertextuálně konstruované realitě, nelze jej však interpretovat jako historickou skutečnost, která se pouze odráží v konkrétních textech. Gender v tomto smyslu slouží jako kategorie pro analýzu diskursivních procesů a symbolického řádu“ (Storchová 2008: 508–509). Tuto metodu pak Lucie Storchová aplikuje mimo jiné při rozboru spisu Havla Žalanského *Ku poctivosti a k potěšení počestnému pohlaví ženskému*.

Pro její rozbor je podstatná pasáž, v níž Žalanský říká: „A hle tuto ženy v ten ouřad vešly a apoštolyně apoštolů a legátky legátů učininy sou. Ach tof jest se znamenitá čest pohlaví ženskému od Boha stala. Jako Eva byla první služebnice ďáblova, která hříchem svým sebe i Adama, muže svého, zavedla a zarmoutila, tak zase žena Maria Magdalena muže, to jest apoštolu, novinou nejradostnější vzkříšení Kristového potěšila. Podivná to Boží rada, volí on věci u světa bláznivé, aby zahanbil moudré, volí mdlé, aby potupil silné“ (Žalanský 2008: 368–369). Lucie Storchová tuto pasáž interpretuje tak, že „v základě Boží volby tedy stojí přirozená ženská slabost, která může být překonána pouze osvícením ‚dary Ducha svatého‘, jež ukazují na nezměrnost Boží moci. Inferioritu ženy v pohlavním řádu rozvíjí např. Havel Žalanský v pasáži o dalších ponížených a slabých, které si Bůh vyvolil k velkým činům vymykajícím se jejich postavení ve společenském řádu, ať už se jedná vedle žen o jedince nejnižšího sociálního postavení, levobočky, nevzdělance či tělesně postižené“ (Storchová 2008: 518–519).

Podkud jde o diskursivní analýzu, je tento závěr, zdá se, „empiricky“ opodstatněný. Avšak budeme-li se ptát na „kulturní funkci“ Žalanského textu, myslím, že by z něj již tak jednoznačně nevyplývalo stvrzení inferiority žen. Nejen že jsou „apoštolyněmi apoštolů“, ale ženy stojící při Kristově kříži jsou explicitně Žalanským vyzdvíženy nad apoštolu. Žalanský říká: „Ženy tyto při umučení Páně takovou věrnost a stálost dokázaly, že při něm až do konce setrvaly, jeho k smrti provázely a potom při jeho vzkříšení, ač v některých věcech mdlobu svou pronesly, však větší víru, větší mnohem zmužilost než všickni apoštolé ukázaly, když všeho se pováživše, s tak vróuci pilností Pána hledaly“ (Žalanský 2008: 371). Porovnáme-li pak Žalanského text s jemu soudobými misogynicky agresivními a až gynofobně psychotickými prvky textů o čarodějnictví, budeme patrně jen stěží moci tvrdit, že Žalanského text v rámci dobové kultury jen stvrzoval podřízenou roli ženy a její potencionálně diabolickou povahu, spíše opak bude pravdou.

Můžeme si s Lucií Storchovou položit otázku, „jak se genderování a pohlavní řády legitimizují, zda se např. na základě určitých strategií označují za ‚přirozené‘, ‚stvořené‘, ‚normální‘ či jediné možné, potažmo jakými způsoby se potlačují jiné významové možnosti“ (Storchová 2008: 508). Problémem však je, zda ji lze zodpovědět jenom na základě diskursivní analýzy textů. Jinak řečeno, je otázkou, zda – terminologií užívanou Lucií Storchovou – „diskursivní procesy“, které produkují kupříkladu gender jako „efekt textu“, mohou vskutku vypovídat o „symbolickém řádu“ (budeme-li mu rozumět ve smyslu

Cassirerova či Geertzova pojetí symbolu). Na rozdíl od prosté, podle Foucaulta neinterpretativní (Foucault 2002: 205–225) deskripce diskursu vyžaduje porozumění povaze symbolického řádu již určitou nutnou míru interpretativních postupů. Platí to, soudím, i kdybychom spoléhali jen na implicitní imanentní symbolizování v rámci určité kultury, natož když budeme s odkazem na Cassirera či Geertze projevovat smysl pro přesahy směrem k explicitnímu autonomnímu symbolismu (Ricoeur 2000: 94–95). O případech, kdy je při rozboru symbolického systému kladen důraz na vědomé aktérské využívání významu symbolů (např. Roger Chartier říká, že ne všechny znaky, *signes*, užívané v kultuře jsou symboly, které – coby konstitutivní znak – „*necessarily require a relationship of representation between the visible sign and the referent signifier*“) (Chartier 1985: 689), ani nemluvě. Nadto termíny, jako je „přirozené“, nemají svůj význam o sobě a nejsou (ahistoricky) srozumitelné samy o sobě. Interpretativní postupy dějin pojmů a idejí mohou ukázat značnou kulturní a dějinnou variabilitu jejich obsahu. Na té však závisí, zda, či popřípadě do jaké míry bude či nebude jejich užití legitimizací „pohlavního řádu“. Kupříkladu ono svrchu citované Žalanského: „u světa bláznivé“ nemusí být přeci bez dalšího legitimizací inferiority feminity. Do určité míry záleží na kontextu teologického myšlení autora a na kontextu náboženského myšlení každého čtenáře či čtenářky tohoto textu, zda bude svět chápat spíše jako soustavu Bohem učiněných povolání (tak, jak je tomu v luterství), nebo jako prostor, jež lze pomocí evangelia restrukturovat (kalvinismus a v českém prostředí postoj Bratří), či konečně bude evangelium připisovat vůči světu až revolucionizující potenciál (někteří novokřtěnci). Žalanského poznámka o „bláznivosti“ Božího porušení „pohlavního řádu“, jež obsahuje sílu mužů a mdlou žen, tak může být podle kontextu čtena třeba i jako (výzva k) rozvolňování pohlavního řádu tohoto světa.

Zatímco diskursivní analýza patrně nebude způsobilá posoudit *míru metaforičnosti* jazyka (určitého jazykového obratu), neboť bude dost spoléhat na performativitu a konstruktivní efekt textu, rozbor kultury by měl vést i k interpretativnímu posouzení toho, nakolik v ní *byla* či *nebyla přítomna způsobilost* číst určité texty či subtexty právě *jen jako metafory*. Geertzova (2001: 22–26) interpretace druhého řádu chce porozumět mimo jiné tomu, nakolik je určité jednání, včetně literární či čtenářské činnosti, dodal bych zde, v rámci dané kultury *kompetentní*, či naopak *konfusní*.

Mohli bychom se tázat, zda není určitým přeceněním performativní způsobilost jazyka, uvažuje-li Jana Ratajová následujícím způsobem o defenzivním

pojetí panenství. S odkazem na spis Adama Klementa *Rozkoš a zvule panen-ská* (Klemens Plzeňský 2008) ukazuje, jak je panenství něčím, co panna *má, vlastní*, je to klenot, jež je nutno ochránit. Říká: „Panna je v [Klementově] textu chápána jako osoba charakteristická tím, že panenství (čistotu, svatost či pocti-vost panenskou) vlastní – chrání a brání ony klenoty, jako osoba tedy stojí mimo panenství“ (Ratajová 2008: 552). Domnívám se však, že i dnešní autor či autor-ka může mluvit o *ztrátě* panenství či *ztrátě* věnečku, přičemž dnešní čtenář či čtenářka v tom spatřuje samozřejmě alegorickou metaforu něčeho, co se stalo tělesně a mentálně. Můžeme si tak být vskutku jisti tím, že úzus raně novověké-ho jazyka vypovídá o jiné způsobilosti číst takovéto alegorické obraty, než jakou nalezneme v moderní kultuře?

K interpretativním postupům přikračuje i Lucie Storchová, přinejmenším, když uplatňuje Foucaultovy (2003) způsoby analýzy vztahu „já“ k sobě samému (Storchová 2009: 780–784). Otevírá se tak otázka „dějin a subjektivity“. „Pokud chápeme subjektivitu jako způsob, jímž jsme vedeni přemýšlet o sobě samých, pak být subjektem znamená na nezákladnější rovině ustavit a rozvinout vztah k sobě samému.“ Lucie Storchová dále upozorňuje, že – což je na tomto místě pro naše metodické úvahy důležité – oproti archeologické metodě ze starších prací Foucault při řešení vztahu „já“ k sobě samému uznává, že „se individua v tomto smyslu konstituují sama, na základě vlastní etické aktivity a nemohou být chápána pouze jako efekty moci či materiál, do něhož se wpisuje diskurs“ (Storchová 2009: 780). Gender tak může tedy být „efektem textu“. Není tím však řečeno, že tak textem či diskursem produkovaný gender nutně byl, je nebo bude obsažen v intencionalitě „já“, které se ve svém přemýšlení vztahuje samo k sobě, byť by třeba toto „já“ ve své diskursivní praxi gender produkující textové praktiky užívalo. Ptáme-li se, nakolik byly či jsou určité diskursivní prakti-ky, pojmy – kupříkladu z biblické tradice vycházející pojem „srdce“ coby nástroj pro pojmenování lidské integrity (Nešpor 2005) – nástroji pro utváření vnitřní-ho, etického prostoru, v němž může duše, „já“, odstoupit od vnějších podnětů, nemůžeme na tuto otázku odpovědět, aniž bychom zavedli určité předpoklady. Ať již jimi je kupříkladu Geertzovo řešení poměru mezi interpretacemi prvního řádu a interpretacemi druhého a dalších řádů (Geertz 2001: 13–43), ať Cassire-rův předpoklad určité transcendence imanentně se vyvíjejícího ducha, v němž objevivší se nové pojmy (symboly) konstitutivním způsobem otevírají nové duchovní dimenze (Cassirer 1994: 7–69; Cassirer 1996).

Proměna reformační antropologie

Jak starší (Molnár 1984: 312–317; Rejchrtová 1992), tak i současná literatura (Urbánek 2008) se shoduje v tom, že někdy na přelomu 16. a 17. století se v rámci evropského evangelictví dá vystopovat myšlenkový směr, jenž se postupně propracovává k příznivějšímu náhledu na lidskou přirozenost, než jaký měl Luther a Kalvin. Tento směr sice patrně nebyl na počátku 17. století ani většinovým, přece však se s ním dá spojit počátek procesu myšlenkové proměny, který, s ohledem kupříkladu na rosenkruciánství, považují někteří badatelé za projevy raného osvícenství (Yates 2000).

V souvislosti s myšlenkovým vývojem české reformace se tímto myšlenkovým procesem zabývá ve své nejnovější studii podrobně Vladimír Urbánek. Mimo jiné říká: „Eschatologický horizont je od počátku přítomen v Alstedových a Komenského reformních snahách a zakládá jejich smysluplnost. Zároveň byla tato vize úzce spojena s optimistickou antropologií, již v rámci reformované teologie prosazovali Bartholomäus Keckermann, Alsted i Komenský. Na rozdíl od Luthera a Kalvína nepovažovali totiž lidskou přirozenost za nenávratně porušenou prvotním hříchem. Obnova obrazu božího v člověku může být podle nich realizována nejen cestou boží milosti a daru, nýbrž zdokonalením zbytků původní přirozenosti, jež se zachovaly i po pádu prvních lidí a mohou být lidskými silami – cestou reformy vědění a škol – rozvinuty“ (Urbánek 2008: 219). Urbánek zároveň tento model optimistické představy reformy lidského vědění, spočívající na „encyklopedicko-pansofickém projektu“, odlišuje od jiné podoby této představy, kterou označuje jako „hermeticko-rosenkruciánský model“ (Urbánek 2008: 219). Rozdíl těchto dvou modelů, spoléhajících se shodně mj. na zdokonalitelnou lidskou přirozenost, spatřuje Urbánek v tom, že zatímco encyklopedicko-pansofický model počítá s institucemi typu „otevřeného a veřejně působícího collegia lucis“, model hermeticko-rosenkruciánský (kupříkladu přímo v rosenkruciánských manifestech) počítá s „uzavřeností bratrstva, jež některými svými znaky připomínalo tradici středověkých náboženských řádů“ (Urbánek 2008: 220).

Kromě autorů zařaditelných do encyklopedicko-pansofického modelu optimistické reformační antropologie, jež by v české reformaci představoval především Komenský, shledává Urbánek v české reformaci i ty, kteří by spadali spíše pod model hermeneuticko-rosenkruciánský. Příkladem z autorů, kterými se podrobně zabývá, může být Ondřej Habervešl. Ten ve svém letákovém tisku vydaném v Praze 1614, jenž reaguje na první rosenkruciánský manifest, nabízí

pojetí člověka jako uzavřené zahrady, „v jejímž středu se nachází pramen poznání, jenž může uvolnit jen Bůh sám, a to s pomocí Davidova klíče“ (Urbánek 2008: 182). Svým způsobem k analogickému motivu se vrací ve svém prvním spise vydaném v exilu, v *Hierosolyna restitutia* z roku 1622. Vladimír Urbánek v souvislosti s tímto textem soudí, že Habervešovo pojetí vztahu mezi člověkem a Bohem je v zásadě optimistické. „Lidská přirozenost je sice pokažena prvotním hříchem, Bůh však tím, že stvořil člověka k obrazu svému, jistě chtěl, aby ho člověk ctil a oslavoval. Má-li ho však ctít, musí ho nejprve poznat. Světlo duchovního poznání tak postupně narůstá v průběhu věků a dosud narůstat nepřestalo“ (Urbánek 2008: 190).

Příklad dvou nábožensko-mravokárných spisů z přelomu 16. a 17. století nám pak může dosvědčit, že ona optimističtější antropologie pronikala i do literatury tohoto typu (Martinovský), že v něm však nebyla obecně zastoupena (Žalanský).

Martinovského (2008) spis *Křesťanských pobožných panen věnček poctivosti* je zajímavý krom svrchu uvedeného ještě z nejednoho dalšího hlediska. Lukáš Martinovský byl luterským farářem v saském Zeitzu a s tím snad souvisí i to, že roku 1580 signoval text *Formula concordiae* (Ratajová – Storchová 2008: 413). To by jej činilo „výlučným“ či „přísným luteránem“, flaciánem, oproti většinovému melanchthonskému ladění českého novoutrakvismu (Hrejsa 1912: 79, 309–315, 738–739). Martinovského text však přesto obsahuje svým způsobem alespoň ozvuky Malanchthonova spoléhání se na Bohem zřízenou harmonii světa, která předpokládá vzájemné odkazy mezi sférou přírody a sférou ducha či duše a která v Melanchthonově pojetí mírní napětí mezi světským právem a křesťanstvím, mezi rozumem a zjevením (Troeltsch 1912: 541–542). Melanchthon tak do luterství přináší prvek, jenž je sourodý s hermetickou tradicí ovlivněným rosenkruciánským pojetím člověka coby mikrokosmu, kterému mimo jiné korespondence s makrokosmem dávají možnost uvědomit si svoji ušlechtilost a urozenost (*damit doch endlich der Mensch seinen Adel vnd Herrlichkeit verstünde...* – Johann Valentin Andreae) (Yates 1997: 247).

Ozvuk harmonie světa je u Martinovského přítomen v hledání korespondencí mezi panenskými ctnostmi a bylinami (Martinovský 2008: 53–58). Se spoléháním na uvedenou harmonii světa u Martinovského patrně souvisí i nápadně příznivější ocenění lidské přirozenosti, než je původně u Luthera či Kalvína. Zatímco ti by lidskou přirozenost, resp. subjektivitu hodnotili vesměs negativně, jako zdroj zotročující hříšnosti a jako to, z čeho musí být člověk osvobozen průlomem zvěsti evangelia (Molnár 1985: 312–317), Martinovský má,

dokonce i o citáty z Písma opřené, veskrze velmi shovívavé stanovisko k lidské přirozenosti. Lukáš Martinovský soudí, že poté, co byl „okydán“ prvotním hříchem „smradlavou, ohavnou rzí“ záhon přirozených ctností, „však Pán Bůh všemohoucí v církvi své svaté křesťanské, skrze Ducha svého znovu zrozených a pokřtěných lidech, zase ten záhrobček [tj. záhonek – pozn. J.H.] obnovovati začíti ráčil, že jí pomaličku to kořeníčko v něm zase okřívá a se pučí a světlo smyslu i rozumu se rozsvěcuje, takže vůle či srdce vždy čím dáleji povolnější Bohu a povolnější k bližním svým se ukazují“ (Martinovský 2008: 27).

Martinovského text, a to patrně právě i ve spojitosti s pojetím přirozenosti, pak zároveň při porovnání s tak zvaným bratrským *Napomenutím* ukazuje širokou škálu náboženské sociální etiky a etiky těla, jež se v 16. století dá vystopovat v českém evangelickém prostředí. Proti Martinovského mínění o zdobení panen, které předpokládá způsobilost panen niterně, v duši (resp. v srdci) odstoupit od smyslové krásy, kterou navenek užívají, lze postavit striktní názor Bratří, v němž jakoby nebyl nijaký duševní, niterný prostor pro odkročení od smyslového vjemu (Ratajová 2008: 558–559). Lukáš Martinovský soudí, že „sluší ušlechtilá ozdoba krásné osobě, když jest mladá, silná a plného těla mnohem lépeji nežli shrbeným a hrubým lidem“ (Martinovský 2008: 83). K tomuto zdobení lze – což je v souvislostech mnou zde pojednávaných významné – zaujmout niterný odstup: „Pakli jedna mimo druhou co spanilejšího oděvu nositi chce, nemá k tomu srdce svého přikládati, ale poctivost, stud, pokora, bázeň Boží, přívětivost k osobám nižšího povolání v ozdobě stkvíti se má“ (Martinovský 2008: 86–87). Naproti tomu bratrské *Napomenutí učiněné všechněm věrným, ve všech Stavích a po všech Zbořích v Jednotě* mimo jiné říká, že součástí „napravení zevnitřního [tj. vnějšího – J. H.] k Bohu“ je „napravení moci duše a oudů těla, aby i ony byly nástrojemi a nádobami spravedlivosti, zpravující se duchem Bohem obživeným, opravdovým, a obnoveným“. V tomto smyslu se pak mluví o „napravení“ jednotlivých smyslových orgánů tak, jako by hříšnost a nemravnost byla přímo věcí smyslového vjemu, tedy jako by člověk nebyl způsobilý zaujmout vnitřní odstup od smyslových podnětů. „Oči, od lakomství, pejchy a smilosti očištěné, aby napraveny byly k čistému, přímému, k spravedlivému, vážnému, poctivému, i pokornému a stydlivému hledění, ba i k pláči v pokání nad sebou a nad hříšností svou. Obráceny aby byly na potřeby bližních nuzných a nepálily se, když Bůh jiným žehná.“ Obdobně se mluví o „uších“ (Halama 2003: 233–234). Text tak jakoby neměl smysl pro vnitřní duševní prostor (pro, Martinovského slovy řečeno, způsobilost nepřikládat k něčemu své srdce). Obdobně by vyzněl i Blahoslavův spisek *O zraku* (Blahoslav 1928).

Rozdíl mezi Martinovského textem a textem *Napomenutí* by se dal vysvětlit jako rozdíl dvou „formalizovaných diskursivních modů vypovídání“. Také by se ale dal vysvětlit pomocí Troeltschovy nábožensko-sociologické typologie, jež odlišuje „církve“ a „sektu“. Martinovský by tak představoval luterské církevní řešení problému, jak porovnat nárok evangelia s řády tohoto světa (střet nároků říše Boží a říše světské se musí řešit v každém individuálním svědomí). *Napomenutí* by naopak vykazovalo stále ještě zbytky rysů „sektu“ v nauce a postojích Bratří (tendence k tomu, aby se obsah kázání na hoře promítl bezprostředně do sociální praxe individua) (Troeltsch 1912: 967). Šlo by také mluvit o určitém rozdílu „konfesijních kultur“: Martinovský reprezentuje novoutravisty, *Napomenutí* Jednotu bratrskou. Snaha stanovovat takto ostré hranice pomocí typologie sociologie náboženství nebo pomocí rozhraničení konfesních skupin se však ukáže jako příliš schematická, přečteme-li si spis Havla Žalanského *Knížka o ctnosti anjelské, totiž o čistotě duše i těla, ctnosti ze všech nejkrásnější a nejdůstojnější, ve všech třech stavích, panickém, manželském i vdovském, velice potřebná všem poutivým mládencům, pannám, manželům a manželkám, vdovcům a vdovám k spasitelnému vynaučení sepsaná a vydaná*. Žalanský, jenž by jak z hlediska nábožensko-sociologického typu (novoutravistická církev), tak z hlediska konfesijní orientace byl Martinovskému v zásadě bližší než Bratří, kupříkladu právě o vidění říká: „Vzbuzuje se nečistota srdce i viděním. Mívá obyčej satan očím a smyslům našim ty věci namítati, kteréž by v srdci žádosti nezřízené rozněcovaly. Oči nás začasťe svozují, oči vidí, srdce žádá a oči netoliko chlípnosti, ale i pejchy, lakoty jsou vůdcové“ (Žalanský 2009: 522). Tance podle Havla Žalanského „rozněcují srdce lidská, prvé dosti hned od přirozenosti ke všemu zlému schopná“ (Žalanský 2009: 527).

Bylo by zajisté možné zkusit argumentovat, že Žalanský stran vidění jen volí formulace závislé na biblických textech. Přece však se domnívám, že u Žalanského nejde o metaforické pojednání práce lidského nitra, jež by bylo naroveň Martinovského požadavku nepřikládání srdce. Napovídal by tomu způsob, jímž Žalanský pojednává samotnou „čistotu“. Rozlišuje dvojí: (1.) Čistota je „jedna dokonalá, vši vady a poškrvny prázdna, kterou žádný člověk nemá, aniž ji, dokud v této smrtelnosti živ jest, poněvadž všecka myšlení srdce našeho nečistá a převrácená jsou hned od mladosti“. (2.) „Druhá čistota jest která se sprostnost, upřímnost a pravost srdce jmenuje, z něhož ač zlá myšlení, žádosti nečisté se vypryskují, však je stavujeme, mrtvíme a jim kralovati nedopouštíme.“ Bez zajímavosti pak není ani následný výklad: „Ale odkud pak pochází ta čistota srdce? O tom víme, že z nás není, naší prací, mocí a pilností se nenabývá,

poněvadž jsme otrokové (služebníci, Jere. 2. v. 14.) hřícha a z přirození nečistí a porušení ..., ona [čistota – pozn. J. H.] z samého Boha svůj původ má, kterýž jakož sám svatý jest, tak i nás svaté činí. To dobře znal a vyšetřil David, protože se modlil: ‚Srdce čisté stvoř ve mne, Hospodine‘“ (Žalanský 2009: 492–493). Samotná etická práce „já“ tedy nespočívá v tom, že by „já“ k hříšným podnětům nepřikládalo své srdce, tj. že by se snažilo se od nich niterně odpoutat, nýbrž etická práce spočívá v prosbě Boha, aby ono vnitřní očistění v „já“ provedl sám. V tomto smyslu jakoby Žalanský předpokládal mnohem menší vnitřní (etickou) aktivitu subjektu, než by se to zdálo být přítomno v Martinovského textu. Žalanský zůstával, alespoň se zdá, mnohem blíže původní Lutherově koncepci lidské subjektivity.

Obdobně jako ve svrchu uvedeném případě genderu lze i zde říci, že v rámci určitého okruhu textů (Alsted, Andreae, Arndt, Habervešl, Komenský, Martinovský a další) vzniká coby jejich „efekt“ vnitřní prostor, v němž může „já“ odkročit od vnějších podnětů. Jde však jen o efekt textu, o diskursivní konstituování tohoto niterného prostoru. To, zda se vskutku stával novou duchovní dimenzí (řeceno Cassirerovou terminologií), to, zda byl opravdu aktuálně promyšlen a přítomen v myslích a svědomích jednotlivých aktérů, nelze tvrdit bez uplatnění interpretačních postupů, které v sobě budou nutně obsahovat určité výchozí předpoklady. Právě tak nelze ani vyloučit, že doboví aktéři dovedli texty, které coby svůj efekt tento niterný prostor (zdánlivě) nevytvářejí (*Napomenutí*, Žalanský), číst metaforicky a jejich pomocí pojmenovávat aktuální promyšlení vnitřního prostoru, v němž „já“ může niterně odkročit od vnějších, smyslových a tudíž potažmo hříšných podnětů. Rozbor pramenných textů, netřeba snad ani zdůrazňovat, nám může poskytnout jen *indicie* možných prožitků, jimž se můžeme pokusit interpretativně porozumět, nikoli bezprostřední *indikátory* jasně rozlišitelných psychických entit.

Moravečský pastor církve helvétského vyznání

Osvícenská modernizace, soudí Daniela Tinková, „nahradila ‚absolutismus zákona Božího‘ ‚principem sociální užitečnosti‘. Odkouzlování světa přispělo k vymanění společnosti ... ze světa křesťanské kosmologie, k jejímž úhelným kamenům patřil obraz Boha-mstitele, hříšné podstaty člověka a Posledního soudu, které poznamenaly i pojetí justice světské. Mírou morality kontrolovatelné veřejnou mocí se stala společenská užitečnost: morální nároky se přesunuly z náboženství na to, co bychom nazvali etikou“ (Tinková 2004: 369). Tuto obecnou

charakteristiku Tinková nadto potvrzuje rozbořením proměny trestněprávního diskursu. Neznamená to však, že by osvícenská etika byla etikou utilitaristickou. Stačí uvést kupříkladu jeden z Kantových kategorických imperativů („jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek“), aby se ukázal humanistický ráz osvícenské etiky (Kant 1974: 75). Mezi dobou Andreaeho či Komenského a vrcholným osvícenstvím došlo obecně k významné proměně pojetí člověka, lidské přirozenosti, původu zla či hříchu. Práci, s nimiž je tato pozvolná proměna spojena, je Leibnizova *Theodicea*. Leibniz – přidržíme-li se ho jako příkladu protestantského myšlení – posiluje přesvědčení o niterných základech lidské etiky. „Zbytek Božího obrazu záleží jednak ve vrozeném světle rozumu, jednak ve vrozené svobodné vůli.“ „Tak je do našich srdcí vepsán Bůh a všechny Boží zákony, třebaže je často zatemňuje lidská nedokonalost a smyslové afekty“ (Leibniz 2004: 403–404). Osvícenská optimistická antropologie, jež se postupně utvořila, začala spoléhat na vychovatelnost člověka, jejíž možnost je dána dobrým základem, nacházejícím se v každém individu. Z hlediska tohoto myšlenkového vývoje nás pak nepřekvapí, líčí-li Jan Szalatnay pokoušení ďáblem způsobem, jenž je velmi vzdálen barokní (katolické) barvitosti a drastické dramatičnosti.

Jan Szalatnay patřil k těm jazykově maďarským helvétským duchovním, kteří přišli z Uher do českých zemí po vydání tolerančního patentu a poté, co se nemalá část vznikajících evangelických sborů po prvotním přihlášení k luterství rozhodla přejít k helvétskému vyznání. Moraveč u Pelhřimova byla typickým místem, kde se po roce 1781 dosavadní tajní nekatolíci rozhodli založit toleranční sbor. Po prvotních úvahách o získání pastora augsburského vyznání nastal zvrát, jenž byl v tehdejší české prostředí mezi nekatolíky obecnějším jevem. Vzniklo totiž napětí mezi luterskými pastory a „kalvinofilním“ lidem (Nešpor 2006: 322). Značná část předtolerančních českých tajných nekatolíků zakládala totiž svoji náboženskou identitu krom toho, že se prohlašovala za „čtenáře“ vesměs evangelické náboženské literatury, v požadování praxe lámání chleba při večeři Páně (tj. praxe shodné s církvemi helvétského vyznání a odlišné od posluhování hostií ve sborech augsburského vyznání). Marně se snažili v nejednom protestantském sboru pastoři augsburského vyznání poučovat své farníky, že dožadování se lámaného chleba je jen (pověrečným) podléháním nové služebnosti (Kowalská 2007). Lámání chleba bylo jednou důvodem pro změnu konfese.

Moravečtí se pro helvétské vyznání rozhodli právě z těchto důvodů. Jan Szalatnay ve svých *Pamětech*, vydaných Ferdinandem Hrejsou (1931), říká, že

moravečtí byli naklonění již prvotně spíše helvétskému vyznání, „v rukou svých mající Praxis Jana Amose Komeniusa“ (Hrejsa 1931: 50). Přesto se nakonec dali vrchnostenskými úředníky přemluvit, aby z jazykových důvodů (helvétští pastoři neuměli vesměs vzhledem ke svému původu česky) hledali svého nového pastora v Těšíně u luteránů. Moravečtí tam vyslali dva své zástupce. „Ti však, jakžmile uhlídali v tešínském kostele statue a obrazy a tamní ceremonie, hned se ulekli, a odpadla jim všecka chuť o kazatele téhož vyznání žádati, nýbrž zrovna tam pověděli, že oni takového kazatele hledají, který by jim podle smyslu Jana Amose Komeniusa svatou večeři Páně podal lámáním chleba“ (Hrejsa 1931: 51). Tak se shodou okolností do Moravče dostal jako první kazatel tolerovaného sboru Jan Szalatnay, jenž se teprve na místě začal učit česky.

„Jak sem ouřad kazatelský roku 1784 v Moravči před sebe vzal“, píše Szalatnay, „hned mně začal ďábel pokoušeti“. Pokušení pak popisuje následujícím způsobem: „Křtil jsem první dítě v přítomnosti báby katolické. A potom brzy se přihodilo, že i druhé dítě přinesli ke mně ke křtu a trefil se na to farář Novo-Cerkvický Josef Vincentius Rubricius, a když sem křtil, on se na to díval. Poněvadž pak českého jazyka ještě tehdy málo sem byl povědom, musil sem způsob křtení z české Agendy čísti a tím to se stalo, že ne spolu a stejně šlo liti vody na hlavu dítěte s vyřknutím těchto slov: Já tebe křtím ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého“ (Hrejsa 1931: 88). Rubricius to udal na katolickou konsistoř a krajský úřad. Jednalo o tom nakonec i gubernium. To rozhodlo, aby Szalatnay obě děti pokřtil znovu a aby zatím křtil v latině. „Já jsem se ale tomu“, píše Szalatnay, „ku potupě svého náboženství nikterak nechtěl podvoliti. Přišlo tedy na mně z krajského ouřadu opět napomenutí, ale ani tehdy sem to neučinil. A tu divným opatrováním Božím, dřív než bych byl dostal i po třetí napomenutí a poučení, obě ty dítky zemřely. A tak z pokušení sem byl vysvobozen“ (Hrejsa 1931: 89).

Těžko jednoznačně rozhodnout, co zde vlastně Szalatnay myslí oním ďáblovým pokušením. To, že by byl už už podlehl nátlaku a podnikl by krok, jenž by se mu jevil jako projev katolické pověrečnosti? Nic takového ale výslovně neříká. Mohli bychom to snad jen hypoteticky vyvozovat z celkového ladění jeho textu. Nebo to, že by učinil krok, jenž by jeho sbor v jeho očích potupil? O tom sice výslovně mluví, avšak není jasné, zda by právě toto spojoval s ďáblovým pokušením. Určitě se však Szalatnay nedomnívá, že by při křtu udělal jakoukoli chybu. Tím by šlo i vyloučit, že by za ďáblovo pokušení považoval úmrtí oněch dvou dětí. Ostatně snad až trochu zaráží, jak o jejich smrti mluví vlastně velmi nezúčastněně. Nikde ani neuvádí jejich pohlaví. Je to pro jeho vidění světa nepodstatné, nebo si to již nepamatuje (text paměti vznikal s odstupem

přínejmenším patnácti let od události)? Tato určitá – z pohledu dnešní doby až chladně působící nezúčastněnost není bez zajímavosti ve vztahu k diskusím o tom, kdy se v evropské kultuře vlastně objevuje emotivně zúčastněný postoj k dětem (jde však hlavně o diskusi o vzniku emocionální vazby ve vztahu rodičů a dětí) a nakolik mohla být vysoká kojenecká a dětská úmrtnost důvodem, že pevná emotivní vazba mezi rodiči a dětmi až do počátků 19. století neexistovala (Hardach-Pinke 1986: 528–538). Szalatnayův způsob, jímž úmrtí obou kojenců prezentuje, by tak šlo chápat jako projev spíše ještě tradiční, premoderní kultury.

Tomu, že by za ďáblovo pokušení mohl Szalatnay považovat samotnou potupu a pohanu jeho náboženství a tím i celého jeho helvétského sboru, by napovídal další případ „pokušení a protivenství“, které jej potkalo roku 1798 (Hrejsa 1931: 91). Spočívalo ve zpívání posměšné písně o něm a jeho helvétském sboru. Szalatnay ji má za „velmi potupnou“ tím, co se v ní zpívalo o něm, jeho „náboženství“ a jeho „národu“. Mimo jiné obsahovala slova: „Jan Szalatnay ve stodole – podává tam podoboje. To je šelma prokletá – řezal prve hřibata“ (Hrejsa 1931: 92). Szalatnay o celou věc – i na přání svého sboru – vedl spor v Pelhřimově (posměšník byl tamním sousedem). Szalatnay nakonec dal na radu, „aby těm holomkům odpustil a s nimi k přátelskému porovnání přistoupil“ (Hrejsa 1931: 93). Porovnání samo neprobíhalo však zcela v poklidu. Jan Szalatnay říká: „Já jsem ale snášel všecko trpělivě“ (Hrejsa 1931: 94).

Ani zde není zcela jasné, co bylo ze Szalatnayova hlediska jádrem onoho „pokoušení“. Buď by se zde nabízela možnost říci, že (ďáblovo) pokušení spočívalo v tom, že užuž by se byl rozčílil a pokračoval by ve sporech s nactiutrhači, ale ovládl se, vše „snášel trpělivě“. Taková interpretace by vyznívala až v duchu Eliasova konceptu procesu civilizace: Szalatnay, v Uhrách školený helvétský pastor, do určité míry osvícenským školstvím formovaný, využije své výchovy a ovládne svoji afektualitu... Nebo bychom se mohli více přidržovat toho, že pokoušení spočívá v onom potupení. Spor o pomluvu, že helvétští kazatelé byli kleštiči zvířat, by zapadal do logiky raně novověkých infamizačních procesů (bezectnost plyne mimo jiné z nečistoty, jež je dána zacházením s krví a těly či částmi těl lidí i zvířat) a do způsobů obrany proti nim (van Dülmen 1993: 236–278). Pokoušení ďáblem by tak nabývalo povahy vystavování bezpráví. Dovolávání se ochrany by šlo interpretovat i ve vztahu k tezí o tom, že osvícenecké právní myšlení (jak právní teorie, tak legislativa a i trestněprávní praxe) nahrazuje koncept zločinů proti Bohu (svatokrádež, rouhačství) konceptem zločinů či pouhých přestupků proti náboženskému mínění jiných občanů (Rémond 2003;

Tinková 2004). Pokoušení ďáblem by se tak ale, možná překvapivě, přenášelo v Szalatnayově pojetí z roviny vztahu k onomu světu a z oblasti otázek týkajících se věčnosti do roviny časných, občanských vztahů. Obdobně by vynívala i další pokoušení, která spočívala v tahanicích s úřady (Hrejsa 1931: 95–98).

To, že byl důvod obávat se potupy, dokládají dva útoky kamením, které zažil Jan Szalatnay v Pelhřimově někdy v letech 1784–98. Prvý z nich ho poranil na hlavě. Při druhém po jeho kočáře házela kamením „hromada dětí“ (Hrejsa 1931: 90–91). V druhém případě se jeho ochrany následně ve škole ujal pelhřimovský děkan. Szalatnay jeho vystoupení ve svých Pamětech zmiňuje pochvalně: „I děkan Pelhřimovský Franc Kravka šel v některý den do školy a dětem následující otázky položil: Děti, kdo stvořil člověka? Děti odpověděly: Pán Bůh. Ptal se dále: K jakému obrazu a podobenství stvořil Pán Bůh člověka? Děti opět odpověděly: K obrazu a k podobenství svému. Potom se jich ptal: Ten pastor, kterýž zde u nás jezdí a chodí, je-li také člověk? Děti odpověděly, že je. Na to děkan řekl: kterak tedy opovázíte se vy obrazu Božímu, ke kterémuž jest on stvořen, potupu učiniti a ublížiti. A tu dával jim napomenutí a poučení, kterak se mají chovat. Tak mně sám děkan o tom vypravoval“ (Hrejsa 1931: 91).

Snad bychom mohli v těchto Kravkových slovech spatřovat ozvuky osvěcenského úcty k lidství, která překračuje konfesijní hranice. Přece však i zde můžeme upozornit na určité napětí, jež je přítomno v poměru mezi *diskursivní praktikou* a jejím rozbořem na jedné straně a *kulturním* či *socio-kulturním významem*, jež se snažíme interpretovat, na straně druhé. Pokud bychom striktně rozebírali jen diskursivní praxi a této diskursivitě připisovali způsobnost konstituovat kupříkladu „lidství“, „humanitu“ jako prostý „efekt textu“, pak bychom mohli říci, že pelhřimovský děkan nebere v ochranu druhého člověka, osobu Jana Szalatnaye, ale Boha a jeho dílo. Přece však se zdá, že si můžeme dovolit tuto promluvu co do její socio-kulturní funkce a co do její způsobnosti konstituovat určitou socio-kulturní praxi interpretovat jako ochranu osoby Szalatnaye (a obecně jinověrce). Ostatně zdá se, že sám Szalatnay jí tak rozuměl, a proto se o ni pochvalně zmiňuje. I zde se ukazuje potřeba obezřetnosti při přechodu od deskripce diskursivních praktik k interpretaci kulturních významů.

Závěrem

Je zajisté velmi zjednodušující, pokud zde pro účel letmého porovnání proti sobě stavím nábožensko-mravokárné texty přelomu 16. a 17. století a paměti evangelického pastora z přelomu 18. a 19. století. Přece však se domnívám, že

to není zcela bezcenné. Jan Szalatnay se se samozřejmostí pohybuje ve vnitřním (etickém) prostoru své duše. Odolá pokušení, tím, že dovede vypjatou situaci „trpělivě snášet“. Parafrazováno termínem Lukáše Martinovského dovede vykonávat vztah ke svému „já“ v prostoru, jenž vzniká, pokud „nepřikládám srdce“ bezprostředně k vnějším podnětům. Na prvý pohled však nápadně vystupuje rozdíl mezi způsobem, jímž své odolávání ďáblovým pokušením podává Szalatnay, a tím, jak by hříšná pokušení pojednával jak Martinovský, tak Žalanský. Szalatnay nepojednává hříšné podněty těla a smyslnosti, neřeší otázku, co se svou přirozeností ve stavu prvotního hříchu, se samozřejmostí přijímá ochranu své osoby coby obrazu Božího (Adamův pád jakoby na této možnosti nic neměnil). Krom možného podlehnutí pověrečnosti má pokušení ďáblem překvapivě – řekněme – společenskou a občanskou podobu.

Nechci rozhodovat, nakolik Szalatnayovo myšlení vypovídá obecněji o stylu myšlení pozdně osvícenecké a raně obrozenecké doby. Přeci však mám za to, že provedené rozbory nabízejí dalším bádáním přinejmenším jednu otázku. Jestliže platí, že se (vesměs katoličtí) osvícenci a obrozenci obraceli k reformaci také jako k určitému ideovému a hodnotovému zdroji (David 2001; Nešpor 2006), je pak otázkou, do jaké míry a popřípadě od kdy jim způsob pojednávání vztahu „já“ k sobě samému v textech 16. a počátku 17. století připadal kulturně cizí a jak se s tím vyrovnávali.

Jan Horský působí jako odborný asistent na Fakultě humanitních studií UK, dříve vyučoval také na Univerzitě J. E. Purkyně v Ústí nad Labem, na Katedře filosofie a dějin přírodních věd Přírodovědecké fakulty UK a na Filozofické fakultě UK. Badatelsky se věnuje především metodologii a teorii historických věd, historické demografii a dějinám rodiny a některým kulturnědějinným souvislostem vývoje náboženství v raném novověku. V rámci svého zájmu o uvedené tematické okruhy publikoval řadu studií a několik knih. V poslední době vydal především monografii *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním* (Praha 2009).

Použitá prameny a literatura

- Blahoslav, Jan. 1928. *O zraku. Jak člověk zrakem, to jest, viděním a hleděním, sobě nebo jiným škoditi může*. Ed. František Chudoba. Praha: Karel Reichl.
- Cassirer, Ernst. 1994. *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*. Frankfurt am Main: Fischer.

- Cassirer, Ernst. 1996. *Filosofie symbolických forem I- II*. Praha: Oikoymenh.
- David, Zdeněk V. 2001. „Národní obrození jako převtělení Zlatého věku“. *Český časopis historický* 99, 2001: 486–518.
- van Dülmen, Richard. 1993. *Gesellschaft der frühen Neuzeit. Kulturelles Handeln und sozialer Prozess*. Wien – Köln – Weimar: Böhlau.
- Foucault, Michel. 2002. *Archeologie věděni*. Praha: Herrmann & synové.
- Foucault, Michel. 2003. *Dějiny sexuality II. Užívání slasti*. Praha: Herrmann & synové.
- Geertz, Clifford. 2001. *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Halama, Jindřich. 2003. *Sociální učení českých Bratří 1464–1618*. Brno: CDK.
- Hardach-Pinke, Irene. 1986. „Zwischen Angst und Liebe. Die Mutter-Kind-Beziehung seit dem 18. Jahrhundert“. Pp. 525–590 in: Jochen Martin – August Nitschke (eds.): *Zur Sozialgeschichte der Kindheit*. Freiburg – München: Karl Alber.
- Hörning, Karl H. 2004. „Kultur als Praxis“. Pp. 106–118 in: *Handbuch der Kulturwissenschaften, Band 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler.
- Hrejsa, Ferdinand. 1912. *Česká konfesse, její vznik, podstata a dějiny*. Praha: Česká akademie.
- Hrejsa, Ferdinand. 1931. *Jan Szalatnay a jeho Paměti z doby toleranční*. Praha: Blahoslavova společnost.
- Chartier, Roger. 1985. „Text, Symbols, and Frenchness.“ *The Journal of Modern History* 57, 1985: 682–695.
- Kant, Immanuel. 1974. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda.
- Klemens Plzeňský, Adam. 2008. „Rozkoš a zvule panenská“. Pp. 153–221 in: Jana Ratajová – Lucie Storchová (eds.): *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*. Praha: Scriptorium.
- Kowalská, Eva. 2007. „Problémy s konfesijnou identitou českých protestantů po roku 1781“. Pp. 364–381 in: Zdeněk R. Nešpor (ed.): *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Krois, John Michael. 2004. „Kultur als Zeichensystem“. Pp. 106–118 in: *Handbuch der Kulturwissenschaften, Band 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 2004. *Theodicea. Pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*. Praha: Oikoymenh.
- Martinovský, Lukáš. 2008. „Křesťanských pobožných panen věnček poctivosti“. Pp. 11–152 in: Jana Ratajová – Lucie Storchová (eds.): *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*. Praha: Scriptorium.
- Molnár, Amedeo. 1985. *Na rozhraní věků. Cesty evropské reformace*. Praha: Vyšehrad.
- Nešpor, Zdeněk R. 2005. „Srdce věřícího a srdce Páně ve východočeském tolerančním sektářství“. Pp. 127–138 in: *Srdce Ježíšovo. Teologie – symbol – dějiny*. Praha – Ústí nad Labem: Historický ústav AV ČR.
- Nešpor, Zdeněk R. 2006. *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international.

- Ratajová, Jana – Storchová, Lucie (eds.). 2008. *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*. Praha: Scriptorium.
- Ratajová, Jana. 2008. „Panna a panenství / panic a panictví v české literatuře raného novověku“. Pp. 542–591 in: Jana Ratajová – Lucie Storchová (eds.): *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*. Praha: Scriptorium.
- Ratajová, Jana. 2009. „Manželství v české literatuře raného novověku“. Pp. 733–775. in: Jana Ratajová – Lucie Storchová (eds.): *Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskursy manželství v české literatuře raného novověku*. Praha: Scriptorium.
- Rejchrtová, Noemi. 1992. „Komenský – představitel českého specifika evropské reformace?“ *Český časopis historický* 90, 1992: 335–342.
- Rémond, René 2003. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Lidové noviny.
- Ricoeur, Paul. 2000. *Čas a vyprávění I. Zápletka a historické vyprávění*. Praha: Oikoymenh.
- Storchová, Lucie. 2008. „Gender a přirozený řád v českojazyčných diskurzech vdovství, panenství a světečtství raného novověku“. Pp. 508–541 in: Jana Ratajová – Lucie Storchová (eds.): *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*. Praha: Scriptorium.
- Storchová, Lucie. 2009. „Vedení manželství a etika sebe samé(ho) v českých preskriptivních spisech 16. a 17. století.“ Pp. 776–820 in: Jana Ratajová – Lucie Storchová (eds.): *Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskursy manželství v české literatuře raného novověku*. Praha: Scriptorium.
- Tinková, Daniela. 2004. *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*. Praha: Argo.
- Troeltsch, Ernst. 1912. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch, Ernst. 1934. *Z dějin evropského ducha*. Praha: Historický klub.
- Urbánek, Vladimír. 2008. *Eschatologie, vědění a politika. Příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu*, České Budějovice: Historický ústav FF JČU.
- Yates, Frances A. 1997. *Aufklärung im Zeichen des Rosenkreuzes*. Stuttgart: Klett Cotta.
- Yates, Frances A. 2000. *Rozenkruciánské osvícenství*. Praha: Pragma.
- Žalanský, Havel Phaëton. 2008. „Ku poctivosti a k potěšení počestnému pohlaví ženskému“. Pp. 359–383 in: Jana Ratajová – Lucie Storchová (eds.): *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*. Praha: Scriptorium.
- Žalanský, Havel Phaëton. 2009. „Knižka o ctnosti anjelské, totiž o čistotě duše i těla, ctnosti ze všech nejkrásnější a nejdůstojnější, ve všech třech státech, panickém, manželském i vdovském, velice potřebná všem poctivým mládencům, pannám, manželům a manželkám, vdovcům a vdovám k spasitelnému vynaučení sepsaná a vydaná“. Pp. 491–561 in: Jana Ratajová – Lucie Storchová (eds.): *Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží. Diskursy manželství v české literatuře raného novověku*. Praha: Scriptorium.