

Není s podivem, že možnosti posouzení diskutovaných jevů jsou větší-nou negativní, uvědomíme-li si příznačnou misogynii středověku a raného novověku. Dominikán Bartolomeo Sibilla ve svém díle *Speculum* uvádí jako příčinu větší predispozice žen k prožitkům zjevení apod. „nedostatečný rozum a přehnanou vášnivost“.<sup>483</sup> To je typické svědectví standardního postoje mužů v oné epoše. Jeho řádový bratr Prierio ve své knížce o démonech a čarodějnicích (*De strigimagarum daemonumque mirandis*) k tomu připojuje ještě lehkověrnost a žvanivost.<sup>484</sup> V týchž vlastnostech vidí Jan z Frankfurtu příčinu ženského sklonu k pověrám.<sup>485</sup> A tak dále. Toto zásadně skeptické a negativní stanovisko vůči ženám ve středověku a raném novověku bylo v posledních letech předmětem mnoha publikací, takže by bylo zbytečné zabývat se jím v této knize. Jeho doklady můžeme nalézt v každém z dnes četných příběhů o ženách.

## Model ženské svatosti a stereotyp čarodějky

### Mystická svatost

Sybilla z Marsalu i Anna Laminit, jakož i řada dalších duchovních podvodnic pozdního středověku a renesance, napodobovaly typ charismatické zbožnosti, který byl charakteristický pro ženskou svatost oné epochy – typ, který se nevyskytuje v raném a vrcholném středověku před Hildegardou z Bingen. Přežívá však (řečeno z hlediska dějin mentality) v reliktních formách až do dneška. Je známo, že každá epocha rozvíjí svůj specifický typ svatých: u žen to v prvotní církvi byla mučednice, v raném a vrcholném středověku svatá abatyše a svatá panovnice. Od konce 12. století k tomu přistupuje mystická světice, která se stane převládající formou.

Ve starší době nalézáme, pokud je známo, jen jeden dva případy víceméně srovnatelné, o nichž nám však chybějí bližší informace; Aldegunda z Maubeuge († kol. 684) byla snad mystička *avant la lettre*.<sup>486</sup> Chybějí nám i zprávy, které by svědčily o ambivalenci v posuzování charismat, o níž zde mluvíme. Výjimkou z mlčení raně středověkých pramenů je napůl legendární *Vita* svaté Genovefy Pařížské (423–502), podle níž měla být panna Genovefa ukamenována nebo utopena Pařížany pro falešná proroctví. Zachránil ji arcidiakon, který poukázal na to, že ji vysoce oceňoval sv. Germanus z Auxerre.<sup>487</sup>

Vrátíme-li se až do časů prvotní církve, nalezneme mystičky asi jen mezi stoupenci Montanovými. Katolíky byly samozřejmě kaceřovány.<sup>488</sup> Máme tu před sebou počátek polemiky katolických duchovních proti mystickému nadání. Citujme proto z jednoho dopisu biskupa Firmiana z Cesareie Kyprianovi Kartáginskému z roku 256; obsahuje jízlivé vylíčení prorokyně, která je ve vytržení unesena do Jeruzaléma, zažívá extáze a předpovídá budoucnost, například zemětřesení, ba dokonce uděluje svátost křtu. Podle biskupa Firmiana to může být jedině

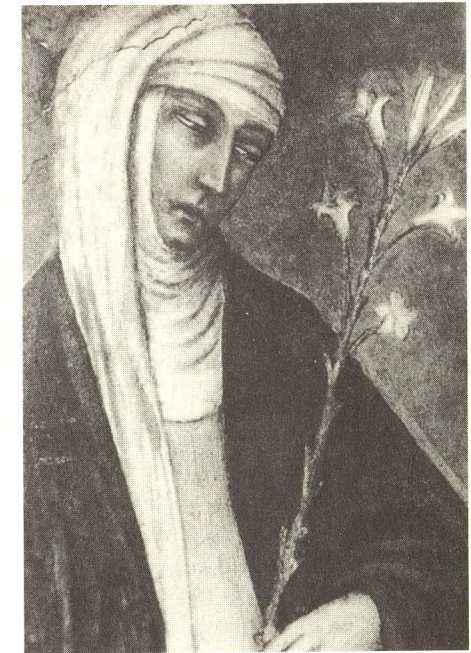
dílem démonů, už proto, že tato žena nežila panensky: „A tak ji útoky vysokých démonů (*principalium daemoniorum*) vedly k tomu, že po dlouhý čas popouzela a klamala společenství, a konala přitom zázraky a znamení...“ Mystička sama se pokládala za naplněnu Duchem svatým.<sup>489</sup> Již zde poznáváme základní strukturu důležitou pro téma ambivalence: ti, jimž se dané charismatické jevy hodily do vlastního konceptu (v tomto případě vůdcům montanistů), přijímali výpověď extatičky, že jde o jevy vyvolané Duchem svatým. Ti, jejichž intencím protirečily, je kvalifikovali jako působení zlých duchů. Je zřejmé, že takové „rozlišování duchů“ se mohlo rozvinout jen v rámci dualistického náboženství, které se zakládá na boji mezi dobrem a zlem.<sup>490</sup> Právě takové rozlišování v mnoha případech „stvořilo“ čarodějnice i svěťice.

### Vznik nového typu a jeho rozšíření

Nový typ svaté ženy, „*mulier sancta*“, se objevuje teprve s tzv. ženským spirituálním hnutím koncem 12. století.<sup>491</sup> Pokud jde o nábožensko-sociologický původ těchto světic, podstatně vzrostl podíl prostých laičů ve srovnání s předcházejícími staletími středověku, kdy převládaly šlechtičny a řeholnice. Od 13. století značné množství svatých žen žilo světským životem jako bekyně nebo terciářky, a to právě ty nejslavnější z nich, nebo tak alespoň žily dlouhá léta před vstupem do kláštera. Bekyně-mystičky byly např. Marie z Oignies, Ida z Nivelles, Beatrijs z Nazareta, Douceline z Digne, Kristina ze Stommeln, Agnes Blannbekin, Delphina ze Sabran, Gertruda z Oosten, Marie z Oisterwijku. Terciářkami dominikánského řádu byly mimo jiné Markéta z Ypres, Kateřina Sienská, Stefana Quinzani, Colomba z Rieti, Osanna z Mantovy, Kateřina z Rakonisia, Kateřina z Ricci. Františkánskou terciářkou byla pravděpodobně Agnes Blannbekin a určitě Markéta z Cortony. Aldobrandesca byla terciářkou humiliátů, Veronika z Binasca byla laickou sestrou augustiniánek, Františka Římská byla zaslíbena benediktinům atd.

Tyto svěťice se od žen uctívaných předešlými generacemi odlišují určitými formami života a prožívání. Ty spočívají především v tom, že se bezprostřední kontakt s božstvím manifestuje navenek, což se děje tělesnými projevy (extáze, stigmata, entuziasmus). Tyto projevy byly mnoha současníky posuzovány jako indicie božské milosti. Proto tako-

Andrea Vanni († 1414).  
Kateřina Sienská;  
freska (nejstarší portrét),  
S. Domenico, Siena.



vé ženy bývaly uctívány jako svaté už za svého života, obzvláště v 15. a 16. století. Faktické chování se při vytváření tohoto typu vzájemně ovlivňovaly a posilovaly a prožitky žen a propagace příslušného způsobu života hagiografickou literaturou a kázáním. Jakými prvky se tedy vyznačují?

Život téměř všech světic mezi lety 1200 a 1600 se vyznačuje syndromem mystických darů (*charismat*). Jsou to zejména: dar zjevení, vytržení, vidění, zjevení, audice, prorocství a prekognice, pocity sladkosti, milostné rány stigmatizace, zření srdcem, *salamandrismus*, levitace atd.<sup>492</sup>

Tento výčet je samozřejmě takřikajíc ideálně typický – v jednotlivých konkrétních případech se nevyskytují vždy všechny tyto jevy zároveň. K rozšíření tohoto nového modelu ženské svatosti přispěly jednak současnice, které na základě přímého pozorování napodobovaly právě ty prvky zbožného chování, které zejména platily za znaky svatosti, působily však také písemné zápisy o nových světicích, z nichž mohla být také odvozována pravidla chování. Tak se dal do pohybu

koloběh faktického chování: záznam tohoto chování v hagiografii – následující napodobení tohoto zapsaného chování – opětovně zapsání podobného chování atd. Například Margery Kempeová napodobovala Dorotu z Montau, a ta zase Brigitu Švédskou,<sup>493</sup> Cecilia Ferrazzi (roku 1664 byla ve vězení benátské inkvizice) napodobovala Terezii z Avily<sup>494</sup> atp.

Iustitucionální církve si od svého vzniku v pozdní antice přisuzovala oficiální charisma, na jehož základě mohli jedině její kněží zprostředkovávat spásu. Všichni lidé, kteří si nárokovali osobní charisma, přímý kontakt s Bohem, se tudíž stávali konkurenty církve a prakticky vždy se s ní dostávali do konfliktu. Svůj kontakt s Bohem vykazovali konkrétně fyzicky a stvrzovali jej zázraky (ať už je vysvětlujeme jakkoli), a dostávalo se jim tedy ze strany věřících více pozornosti než kněžstvu, jehož svatost byla jen *ex lege* a jehož chování v praxi často přímo odporovalo hlásaným ideálům. Proto bylo jak pro lidi s osobní milostí, tak pro skupiny, jež je podporovaly, životní nutností naprosto zřetelně produkovat také takové způsoby chování, které pro církev neznamenal konkurenci, nýbrž signalizovaly vůli k podřízení. Dobrou ukázkou toho, co chtěli hodnostáři katolické církve slyšet, je dopis bránící blahoslavenou Colombu z Reate, který poslal její zpovědník nadřízeným. Jeho obraz života charismaticky nastiňuje takřkajíc takový ideál ženské zbožnosti, jaký je pro hierarchii zárukou pravověrnosti „žijící svěťice“, navzdory všem mystickým jevům, které je tak těžké posoudit.

Otec Sebastian píše v roce 1497: sestra Colomba dokonale splňuje všechna ustanovení ctěných otců – ráno chodí na mši, přijímá, načež se dlouho modlí. Potom se věnuje návštěvám. Když čte v breviáři, „prosí, aby jí to bylo vyloženo, dává dobrý pozor, co nejslaději po tom touží (*dulcissime inhiat*), a je podivuhodné, že se tím nikdy nenasytí ani neunaví, ba naopak hltá stále lačněji“ (totiž knězovy výklady). Dvakrát až třikrát týdně vyznává své hříchy ve zpovědi. S nikým nerozmlouvá, aniž by byl přítomen někdo z nás, nikdy neodchází. Hovoří uvolněně, prostě a nevyumělkovaně i s velkými preláty a pány. Po většinu každé noci rozjímá o utrpení našeho Pána Ježíše Krista a bičuje se dosti dlouho řetězy. V chladu si obkládá tělo železnými obručemi, řetězy a oděvem kajčnice, spí na holé zemi nebo na prknech, i když má horečku. Chodí vždy bosa, a to i ve vysokém sněhu. „Nejvýše ctí a miluje náš řád a bra-

try; slyší-li o nich někoho špatně mluvit, propuká v pláč a nářek. Je laskavá, skromná... Sedm let strávila v temném prostoru bez oken, nad latrinami.“<sup>495</sup>

Je snadné oddělit prvky, které jistě obzvláště vyhovovaly církevní vrchnosti a vzdor výskytu paranormálních nadání zaručovaly sestřinu pravověrnost: poslušnost, pokora, oceňování kněžského zprostředkování spásy přijímáním svátosti, pilné umožňování kontroly zpovědí, touha po kněžském poučení, askeze, obzvláštní úcta k vlastnímu řádu atd. To byla látka, z níž mohly být ušity kanonizační buly.

Mnoho věřících však bylo daleko více fascinováno somatickými důkazy svatosti – ty viděli ve vytrženích a transech charismatických – a důkazy duševně-duchovními – ty viděli ve zřenech a předpovědích. Před rokem 1525 poznamenal dominikán Baptista z Cremy ve svém *Specchio interiore*: „Mnozí opouštějí svůj domov a své povinnosti, aby spatřili nebo uslyšeli takového muže nebo takovou ženu; když je spatří či uslyší, jsou dočista naplněni podivem a jako perplex: jak jen může dlít tak dlouho na modlitbách nebo ve vytržení, či jak může žít tak dlouho bez jídla nebo v takové chudobě?“<sup>496</sup>

Velmi často však věřící nezůstávali u podivení, nýbrž chtěli svaté napodobovat. Je známo, že spiritualita pozdního středověku byla zejména ve znamení následování Krista. *Imitatio Christi* je koneckonců nejrozšířenější knihou po Bibli; jejím autorem je snad Tomáš Kempenský, každopádně pochází z 15. století, z okruhu *devotio moderna*. Důležitá však byla rovněž „*imitatio sanctorum*“, napodobování způsobu života svatých. Jak velkou roli hrálo – ať už vědomě nebo nevědomě –, nám ukazuje příklad, o němž budeme ještě hovořit podrobněji<sup>497</sup>: Brigita Švédská pocítila o Vánocích „citelný zázračný pohyb, jako by měla v srdci živé dítě, převracející se sem a tam. Když pohyb neustával“, nechala svého zpovědníka a své důvěrníky, aby se „pohledem a pohmatem“ přesvědčili o tom, že je skutečně samodruhá – ti se podivili. Brzy nato se jí zjevila Maria a vysvětlila jí, že je to znamení příchodu Božího Syna v srdci, a nazvala vizionářku nevěstou svého syna.<sup>498</sup> Brigita tedy na základě „*imitatio Mariae*“ zažila mystické těhotenství.

O generaci mladší Dorota z Montau nám podobné jevy podává ještě podrobněji. Své božské obtěžkání cítí silněji a bolestněji než kterékoli ze svých přirozených těhotenství, o nichž se dobře vědělo.<sup>499</sup> Dostalo se

jí k tomu následujícího zjevení: „Zatím nedávej všanc žádnou z mnoha [milostí], kterou podobným způsobem nepůsobili moji svatí, a nehlásej žádný nový [druh] svatosti, který Písmo svaté výslovně neobsahuje. A kdyby byla neřekla svatá Brigita, že se v jejím srdci a břicho (*uterus*) objevil živý plod lásky a pohyboval se sem a tam, nesměla bys o sobě říci nic podobného! Ale ty už jsi o tom řekla více než ona, však jsem také tvé srdce a tvé břicho nechala vzednout více než její a ještě více jsem tě stiskla a silněji obtěžkala (*plus quam illam expressi et amplius gravavi*).“<sup>500</sup> Dorota se tedy cítí výslovně a v konkrétních detailech zavázána Brigitiným modelem svatosti! Napodobuje její pocity, a odchylky od tohoto modelu jsou jí přímo zakázány. Takových souvislostí si při objasňování podobnosti mystických prožitků musíme všimnout, chceme-li chápat rozšíření modelu svatosti, který na nich spočívá, a nechceme se spokojit jen s literární recepcí v hagiografii (jsme proti takovému interpretačnímu postoji<sup>501</sup>).

Nástup tohoto typu svatých, zcela zjevně zesílený v pozdním středověku, byl označen jako „mystická invaze“.<sup>502</sup> My jsme se ženami, uznávanými katolickou církví jako ctihodné, blahoslavené nebo svaté, jakož i takovými, které byly odsouzeny jako kacířky, zkrátka ženami ztělesňujícími tento typ středověké mystické svatosti, zevrubněji zabývali na jiném místě, a to na základě dobových pramenů.<sup>503</sup> Všechny zmíněné prvky onoho modelu svatosti je možno verifikovat na řadě osobností od 13. století; Mechthilda z Magdeburku, Hadewijeh, Kateřina Sienská nebo Terezie z Avily, to jsou jen nejznámější představitelky tohoto proudu. Je také třeba poukázat na to, že to byl sice primárně model ženské zbožnosti, byla však i řada mužů, byť početně výrazně menší, jejichž život probíhal právě tak ve znamení mnoha jeho prvků.<sup>504</sup>

Jakými vlastnostmi se mystičky odlišovaly od ostatních lidí, to můžeme vyčíst z mnoha autobiografických spisů, životopisů a kanonizačních aktů oné epochy. Můžeme z nich abstrahovat jakoby ideální typ pozdně středověké mystické světice, který existoval přinejmenším do období osvícenství: žena-thaumaturg, svým vlastním tělem vyjevující přímé božské působení. Pak se ukáže, že mnohé z charakteristik tohoto modelu byly – z hlediska fenomenologie náboženství – zároveň prvky dobových představ o čarodějnicích. Přibližná synchronicita „mystické invaze“ s počátkem čarodějnického bludu, které si, jak se

zdá, dosud nikdo nevšiml, vychází pravděpodobně částečně z rozdílnosti reakcí „normálních“ tváří v tvář častějšímu výskytu určitých – zejména ženských – způsobů chování a prožívání. V závislosti na okolích mohly být vykládány *in bonum*, nebo *in malum*. Konkrétněji řečeno: jedince, který je produkoval, mohly dovést k oltární úctě, ale také na hranici.

Ukažme hned na jednom příkladě, jak dobře bylo možné táz fakta interpretovat docela protikladně podle dané situace. Jedním z typických obvinění vůči špatným ženštinám, opakovaným při nesčetných čarodějnických procesech, bylo to, že připravují muže o sexuální potenci, a zároveň, že gravidním ženám „uzavírají“ tělo, aby nemohly přivést dítě na svět. Podle jedné severoanglické lidové pověry je možno zabránit porodu čarodějnickým uzlem ve vlasech („*Kummerkämme kaims of care*“).<sup>505</sup> Také zabíjejí plod v děloze: roku 1459 byla v Andermattu jedna čarodějnice obviněna z toho, že těhotné ženě podala cosi, „co jí zabilo dítě v těle“ („*das ira das kind verdarb im lib*“).<sup>506</sup> Čarodějnice způsobují také předčasný porod: „jeden taky přišel o své dítě, protože jeho žena rodila v nepravý čas“ („*ettlich ouch sine kind verlor, also daß sin wip ze unrechter zit genas*“), přiznávají v roce 1428 jako jeden ze svých zločinů čarodějnice z Wallisu.<sup>507</sup> Roku 1493 byla jedna čarodějnice ve Fribourgu obviněna z toho, že mladou ženu objala tak pevně kolem pasu, že jí způsobila předčasný porod. Dítě, které zemřelo nepokřtěné, prý potom čarodějnice „začerstva“ vykopaly, upekly a snědly.<sup>508</sup>

A o podobné události čteme ve *vita* blahoslavené Gertrudy z Oosten († 1358), byla však zcela jinak posouzena. Gertruda byla zasnoubena a těšila se na vdavky. Její ženich ji opustil a rozhodl se pro jinou ženu. Blahoslavená svou sokyni varovala, aby jí muže nebrala. Ta se tím ale nenechala ovlivnit. Slavila se svatba. Když se pak měl narodit plod onoho manželství, „měla rodička při porodu stále prudké bolesti a nemohla se zbavit ani dítěte, ani bolestí, dokud se nesmířila s pannou Gertrudou a nepoprosila ji o odpuštění za zradu, jež se Gertrudě stala. A ta žena byla trápena tak dlouho, dokud jí nepřišla na pomoc Gertruda a nepoprosila za ni Boha.“<sup>509</sup> Kdyby měla Gertruda tu smůlu, že by podobné věci byly již obvyklejší, pak by ji její sokyně obvinila z prokazatelné černé magie a Gertruda by skončila na hranici. Vždyť takové začarování těhotné ženy i zrušení kouzla bylo přece čarodějnické dílo *par excellence!*

*Nárůst skepse*

Rozkvět ženské mystiky koncem středověku a počátkem novověku už z hlediska kvantity dosvědčuje úspěch typu charismatické svatosti, který se ustavil v pozdním středověku a přetrval až do osvícenství. Byl to úspěch i v tom smyslu, že tento typ byl církví představován a šířen jako ideál v životopisech svatých a v kázáních. Má ovšem svůj negativní pendant v téměř synchronním zvyšování počtu čarodějnic i nárůstů jejich faktického pronásledování. Církevním písemnictvím byl šířen i „ideální model“ čarodějnice – v příručkách pro inkvizitory, z nichž nejznámější je *Kladivo na čarodějnice* z roku 1487. „Kup ho, čti ho, výdajů nelituj!“ – bylo vytištěno jako reklama na titulní straně druhého vydání.<sup>510</sup> I zde můžeme pozorovat proces vzájemného posilování, přičemž hrají roli za prvé motivy původní lidové víry, za druhé jejich recepce, přetvoření a šíření učenou kulturou skrze kázání apod., za třetí přijetí takto zformovaných motivů a jejich spojení s motivy původními, a tak pořád dál.

Zatímco hon na čarodějnice vrcholil až v 16. a 17. století, přítomnost charismatických světic v téže době již ustupuje do pozadí. Počet mysticky nadaných žen v novověku neklesá, ba spíše stoupá, zdá se však, že jsou podstatně méně známé než jejich středověké předchůdkyně. Tyto později narozené měly většinou mnohem těžší život, neboť formy jejich chování byly církví posuzovány stále častěji jako nelegitimní, byl to takřka systematický proces. Tělesné průvodní jevy mystiky i obsahy vizionářských zření se pak stávaly čím dál tím běžněji znaky hereze, paktu s démony nebo hypokrisie.

Katolická církev byla totiž po „Savonarolově aféře“ podstatně obezřetnější vůči osobním zjevením a mystickým projevům. 19. prosince 1516 na V. Lateránském koncilu přijali otcové usnesení, že veškerá vidění a proroctví podléhají autoritě církve v osobě papeže, případně biskupů.<sup>511</sup> V téže době také začalo pronásledování bekyň (*beatas*) ve Španělsku. Tamní inkvizitoři byli už ve dvacátých letech 16. století tak alergičtí na mystické jevy, že pro jejich nosy čpěl herezí i takový výrok, že někdo „okusil“ Boha („*Si gustasses de Dios lo que yo gusto!*“<sup>512</sup>). A přitom jde o mystický prožitek s biblickým základem (Ž 34,9). Církevní otcové jako Augustin nebo Bonaventura o něm uvažovali jako o základním pojmu, vyjadřujícím setkání s Bohem.<sup>513</sup>

Tuto skeptickou tendenci v katolické církvi posílila nová dalekosáhlá reglementace kontroly jejích členů předpisy Tridentského koncilu (1545–1563), odpovídající na protestantskou kritiku. Čím přesněji byla předepsána dogmata, tím spíše platila sebemenší odchylka od nich za herezi. Doba konfesijního rozkolu přinesla přísnější disciplínu věřících té které církve – takové klima bylo jistě nanejvýš nepříznivé svobodné charismatičnosti, která měla bezprostřední styk s Bohem, a odvolávala se tudíž na vyšší autoritu, než je učitelská autorita církevní hierarchie. Instituce požadující monopol ve všech oblastech náboženství nemohla strpět konkurenci věřících, kteří by měli „přímou cestu“ k nejvyšší instanci – jak by Pán mohl mluvit k nějaké Margery Kempeové? („Na celém světě není duchovního, má dcero, který by tě mohl poučit lépe než já...“<sup>514</sup>)

Řeholnicím bylo brzy pod trestem exkomunikace (!) zakázáno bez povolení zapisovat cokoli o svém mystickém životě, ba dokonce nesměly mít v cele ani pero a inkoust.<sup>515</sup> Od konce 16. století bylo hlavním zaměstnáním Svatého oficia zkoušet, přezkoumávat a trestat věřící, které tvrdily, že se jim dostalo osobního zjevení. V roce 1636 již mohl kardinál Scaglia ve svých poučkách pro inkvizitory napsat, že ženská zjevení, zejména pokud jde o řeholnice, je možno paušálně klasifikovat jako „*fictioni, hipocrisie et artificii*“ (fikce, zdánlivou svatost a klamy).<sup>516</sup> Zatímco ve 13. a 14. století se inkvizitoři prakticky nezabývali otázkou pravosti vizí, od osmdesátých let 17. století byly procesy tohoto druhu v Itálii na denním pořádku.<sup>517</sup>

I uvnitř řádů vzrůstala snaha zabránit šíření mystiky prožitku. Tak například florentská kongregace Svatého Marka (k níž patřil také Savonarola) v roce 1510 zakázala „jakýmkoli způsobem zprostředkovávat jiným lidem svá vidění, zjevení nebo proroctví, ať veřejně nebo soukromě“, leda by to povolil převor nebo generální vikář.<sup>518</sup> Podobně distancované bylo také vedení řádu sv. Františka. To vysvětluje například z jeho postupu proti benátské klarisce, blahoslavené Kláře Bugni († 1514). Tato řeholnice obdržela přímo z nebes krev Kristovu a mléko Panny, nemluvě o celé škále obvyklých mystických fenoménů. Sám dóže ji žádal o modlitbu a vysoká komise, jejímiž členy byli benátský patriarcha, biskupové a známí teologové, potvrdila božský původ jejích charismat. Přesto vedení řádu zakázalo její znovuzvolení převorkou a nechalo ji v podstatě uvěznit v konventu, kde byla odříznuta od okolního světa.

Tak nemohla šířit svá zjevení, údajně ne zcela dogmaticky korektní. Zemřela v osamění.<sup>519</sup>

Ze strany církevních úřadů se kritika nábožensky entuziastických žen objevovala vždy, ani první mystičky-bekyně nebyly jen nadšeně obdivovány.<sup>520</sup> Zatímco však ve 13. a 14. století zpovědníci a duchovní pilně zaznamenávali všemožná vidění a osobnosti jako Hildegarda z Bingen nebo Kateřina Sienská zasahovaly do osudů církve a světa jako žádné z mystiček předtím ani potom<sup>521</sup>, koncem středověku se situace pomalu mění. Brigita Švédská a Kateřina Sienská spoluutvářely papežské dějiny. Blahoslavené voršilce Venerii Parmské se v letech 1393 až 1396 už nepodařilo ovlivnit žádného ze dvou papežů, soupeřících o vládu. Údajně měla být dokonce na rozkaz kardinálů, kteří byli jejími nepřáteli, obžalována z čarodějnictví a natažena na skřipec, před čímž ji zachránilo jen náhlé zemětřesení.<sup>522</sup> Veronika z Binasca a Colomba z Rieti se právě tak neúspěšně pokoušely dosáhnout slyšení u Alexandra VI.

V této souvislosti je důležitá role, kterou hráli zpovědníci mysticky nadaných žen. V mnoha případech byli zaznamenavateli jejich osudů, byli tudíž instancí, rozhodující o uvedení jejich díla ve známost, a tedy zčásti i o tom, zdali na základě knihy zjevení dojdou slávy a později snad i oltářní úcty. Zpovědník mohl tento proces i zastavit. Jeden anonymní německý dopis z doby kolem roku 1450 uvádí případ vdovy, žijící čtyřicet let předtím v biskupství bamberském. Vynikala obvyklým mystickým životem, milosrdenstvím, posty atd. Její duchovní pastýř sepsal „velmi velikou knihu“ („*ein gantz gruß buch*“) jejích zjevení, kterou po vdovině smrti spálil. Jiná vizionářka totiž – šlo evidentně o konkurenční jednání – měla zjevení, v němž jí Ježíš zvěstoval, že onu zbožnou ženu oklamal ďábel a že je zatracena.<sup>523</sup>

V 17. století už byli zpovědníci zpravidla nuceni inkvizicí k tomu, aby zkoumali srdce a ledví svých svěcenkyň, případně aby je zastrašovali, a to někdy i celá léta.<sup>524</sup> Místo aby byli obdivovateli těchto žen a jejich důvěrníky, stali se nástroji Svatého oficia, kteří měli za úkol zbavit je jejich charismatu. Místo hlubokého přátelství a vzájemného uznání (jako v případě Kristiny ze Stommeln a Petra z Dácie ve 13. století; Markéty Ebnerové a Jindřicha z Nördlingen nebo Kateřiny Sienské a Raimunda z Capuy ve století 14.) vládla teď touha kontrolovat každý charismatický projev, ba zničit jej: „zpovědník je podřízen inkvizitoro-

vi a sakramentální praxe praxi právní“.<sup>525</sup> Instrukce kardinála Barberiniho, vydaná v roce 1677 pro zpovědníky mystiček, zní takto: „Duchovní pastýři musí se sestrami jednat s láskou, musí je ale stále pokořovat a bořit představu, kterou si ve svých představách o sobě utvořily. Musí jim namluvit, že obelhávají samy sebe a že se svou povýšeností vydaly do ďáblovy moci. Pak je nutné, aby nahlédly svou chybu – jinak se proviňují a budou předvolány před Svaté officium!“<sup>526</sup> Znali bychom dnes svatou učitelku církve Kateřinu Sienskou, kdyby měla takové zpovědníky, a ne Raimunda, oddaného a dobrého? Znali bychom svatou Dorota z Montau, kdyby s ní Johannes Marienwerder jednal takovým způsobem? A co svatá Františka Římská? Existují vůbec charismatické světiče, nebo jsou snad ženy s určitými prožitky a určitým způsobem chování v určitých obdobích církevních dějin jen světicemi učiněny, zatímco v jiných obdobích jsou na základě téhož chování učiněny podvodnicemi, ne-li přímo společnicemi ďábla a čarodějnicemi?

Raně novověký nárůst skepse církevní hierarchie vůči mystické praxi souvisí jistě s rostoucím čarodějnickým bludem. Jsou však ještě další faktory, které je třeba zmínit. Určitou roli mohlo hrát to, že za velkého schismatu v letech 1378 až 1417 vystupovaly prorokyně na obou stranách Evropy, rozdělené ve dvě observance soupeřících papežů, z nichž každý exkomunikoval zastánce toho druhého. Je jasné, že každá ze stran odsuzovala prorokyně a mystičky nepřátelské strany jako lhářky, licoměrnice a posedlé. Tím se však stávalo podezřelým charisma vůbec. Heinrich Heinbuche z Langensteinu († 1397), jeden z teologů, zabývajících se zejména rozlišováním duchů (*De discretione spirituum*), konstatoval, že od počátku církevního rozkolu se zneklidňující měrou rozmnožili falešní proroci, jako by je seslal ďábel.<sup>527</sup> Inkvizitor Nider považoval, snad z principu, za „mnohem pravděpodobnější“, že Magdaléna Beutlerová a všichni, kdož jí věří, se mýlí, než že by šlo o něco božského.<sup>528</sup>

Nesmíme také zapomínat na to, že pozdně středověké mystičky měly většinou blízko k dominikánům nebo k františkánům, nebo k nim patřily jako terciářky. Právě tyto řády si však konkurovaly v boji o přízeň věřících, a tudíž se k sobě chovaly nepřátelsky. Tato konkurence šla tak daleko, že některé zbožné ženy mívaly vize, v nichž se je jeden z obou zakladatelů snažil přemluvit, aby oblékly právě jeho roucho (Stefana

Quinzani<sup>529</sup>). Zatímco ale František a Dominik vůči sobě navzájem vystupovali víceméně laskavě, ve skutečném životě byla často snaha difamovat charismatičky konkurenčního řádu. Terciářku dominikánů Stefanu Quinzani našel v Cremě jeden františkán ve svém kázání jako děvku, která má nemanželské dítě.<sup>530</sup>

Gerson, kancléř pařížské univerzity, zdůrazňoval, že mystické prožitky mohou mít i lidé nevzdělaní, nepřisluší jim však takové prožitky posuzovat. Jeho traktáty o rozlišování pravých vidění od falešných (*De distinctione verarum visionum a falsis* z roku 1401) a o rozlišování duchů (*De probatione spirituum*, přednesený účastníkům Kostnického koncilu), se staly standardními pracemi, kdykoli šlo napříště o zkoumání charismatiček církevními úřady. Popud našel Gerson jistě u odpovídajících spisů svého předchůdce v úřadě Petra z Ailly (1350–1420), kupříkladu v díle *De falsis prophetis*, o falešných prorocích. Podle kancléře je nutno obzvláště kriticky posuzovat ženy – zjevně má na mysli v té době již kanonizovanou Brigitu Švédskou, o jejíchž revelacích se diskutovalo na koncilu, a Kateřinu Sienskou, která tehdy ještě nebyla oficiálně prohlášena za svatou. Proti nim staví Johanku Orléanskou a – alespoň občas – málo známou charismatičku Herminii z Remeše († 1396), které oceňuje pozitivně. Zjevení, jejichž obsah můžeme beztak číst i v Písmu svatém, jsou podle něj podezřelá, neboť Bůh mluví jen jednou (Job 33,14). Rozhodující je samozřejmě charismatikova ochota pokorně se podřídit, čímž Gerson potvrzuje znovu dominanci úřadu nad působením Ducha. Jen školení odborníci-teologové mohou podle Gersona posoudit hraniční zkušenosti, i kdyby je sami neměli.<sup>531</sup>

Prostřednictvím traktátů v lidovém jazyce se pak kritika dostala i k těm, jichž se týkala. Jeden anonymní německý dopis přibližně z roku 1450 se například již pokouší učinit radikální přítrž mystice prožitku u žen, přestože pak propadají velkému smutku (depresi): Jestliže mají extáze a vidění, „není třeba je věšet, ale ani uctívat, nýbrž tato jejich vidění docela srazit k zemi ... jestliže padnou a leží v takových lživých viděních, je nutno je ihned násilím narovnat a pozvednout...“<sup>532</sup>

Tyto teoretické soudy a předpisy měly samozřejmě praktické konsekvence. Tak třeba vůdci windesheimské kongregace (patřící ke hnutí *devotio moderna* a vyznačující se poměrnou střízlivostí) nehodlali ve svých konventech žádná mystička povolit šíření jejích zjevení a již roku 1455 užívali k potrestání žaláře. „Žádná řeholnice ani sestra, ať jakékoli

hodnosti, nesmí psát knihy, které by obsahovaly filosofické nauky nebo revelace... Kdo něco takového uvidí nebo o tom uslyší, ten je [ty knihy] musí okamžitě hodit do ohně.“<sup>533</sup> Podobná skepse se v průběhu 15. století šíří i v řádu dominikánů.<sup>534</sup> Nakonec již nebylo možné, aby klášterní sestra, dokonce ani novicmistryně, vyprávěla, že viděla Savonarolu v nebi, jak to učinila Arcangela Panigarola.<sup>535</sup>

Renesanční teologická díla přímo předepisují skepsi vůči ženské mystice. Kardinál Federico Borromeo (1564–1631) například sepsal traktát o pravých a nepravých extatických (*De ecstaticis mulieribus et illusions*) a jiný o zjeveních a klamech (*De vario revelationum et illusionum genere*), v nichž zastává názor, že jen velmi málo jevů tohoto druhu pochází skutečně od Boha.<sup>536</sup> Ještě radikálněji se ve svém komentáři k Tomáši Akvinskému vyjádřil kolem roku 1600 dominikán Bartoloměj z Mediny: „V této hluboce žalostné době tvrdí nesčetné ženy, že se denně vídají s Kristem Pánem, a ještě více, že rozmlouvají se svatou Trojicí a vedou spolu sladké řeči. To se nemůže dít bez zločinného a dáblského podvodu!“<sup>537</sup> Hlavní papežský lékař Paolo Zacchia napsal v roce 1623, že ženy svá vytržení jen předstírají, „aby u mužů získaly pověst svatosti“.<sup>538</sup>

Dalším faktorem, podporujícím anticharismatickou skepsi, byla od 16. století zcela jistě i přísnější historická kritika, která se od doby humanismu přenesla i na katolickou hagiografii (Vives a později bollandisté). Roku 1740 píše Ludovico Muratori, otec italské historické vědy: „Kdysi dovolovala nevědomost, aby se kdejaké zbožné snění poctivých lidí jevílo jako pravdivé – až po klamy a podvody, jichž nebyl nedostatek... Pak se nám ale otevřely oči, a dnes, po kritickém zkoumání, nedosáhne už podobné zboží osvobození od cla tak snadno, jako tomu bylo dříve.“<sup>539</sup> A jeden bamberský dominikán poznamenal v roce 1765 o stigmatizované pašijové mystičce jménem Maria Columba Schonath (1730–1787), v oné osvětské době víceméně umlčované: „Kdyby M. Columba žila před sto lety a tehdy se s ní udály takové věci, byla by snad již za svého tělesného života svatořečena; v dnešních časech se však všechno žene co nejvýše a všechno je co nejuživěji kritizováno.“<sup>540</sup>

Ke kritičtějšímu posuzování zázraků katolíky přispěly jistě i argumenty zvenčí, které proti tradičním životům svatých vnesli reformování (vždyť Luther nazývá legendy lhaním – „*Lügen*“ místo „*Legenden*“<sup>541</sup>). Všichni věděli, že protestanti mají jen legraci z takových zpráv,

jako že třeba Uršula Benincasa ve svých zbožných vytrženích byla tak nehybná, že ji ani několik mužů nedokázalo unést. Hrálo to svou roli v kanonizačním procesu jako protiargument, jež vnesl „*advocatus diaboli*“.<sup>542</sup> Papež Benedikt XIV. (1740–1758) dokonce sestavil seznam omylů, vyskytujících se v revelacích kanonizovaných světců.<sup>543</sup>

Šíření nekritických legend o svatých se zpomalilo. I tak úspěšná hagiografická sbírka, jakou byla *Flos sanctorum* Martina de Lilio, byla zkoumána inkvizicí, protože se v ní vyskytuje příliš mnoho vizí.<sup>544</sup> V tomto smyslu se začaly i přepisovat historie mystických světců a liturgie na nich spočívající: zatímco starší *Officium* ukazuje svatost Osanny Andreasi přednesem jejích mystických charismat, zejména stigmatizace, mladší verze z konce 16. století tyto odkazy zcela vyškrtává a dělá z Osanny pouze postavu, zasluhující úcty pro své charitativní a kontemplativní ctnosti.<sup>545</sup> Obecně se církev stala mnohem obezřelejší při uznávání místních kultů, a kanonizace byla ztížena a centralizována.<sup>546</sup> Zejména určení jejích přesných pravidel papežem Urbanem VIII. roku 1634 mělo dalekosáhlé důsledky – zřetelně ubylo žen, jejichž svatost byla oficiálně uznána.<sup>547</sup> Římská církev se snažila u kandidátů svatořečení stavět do popředí ne mimořádné dary milosti, nýbrž maximálně ctnostný, nicméně normální způsob života bez vytržení apod. Jak praví již zmíněný Bartoloměj z Mediny: „I ten nejmenší krok v lásce váží víc než celá kupa zjevení a vidění.“<sup>548</sup> Bez ohledu na to vše zůstal model mystické svatosti ideálem, k němuž nadále směřovalo, ať vědomě nebo nevědomky, mnoho zbožných žen až do 18. století (a ve výjimečných případech až do současnosti).

Institucionální církví, po Tridentském koncilu ještě silněji hierarchizovanou a byrokratizovanou ve srovnání s pozdním středověkem, byl tedy v tomto modelu „rozpoznán“ chybný vývoj – ukázalo se, že je těžko kontrolovatelný. V novověku má špatné vyhlídky ten, kdo by ve 13. a 14. století platil mnohdy za fascinujícího prostředníka mezi Bohem a lidmi. V novověku je pro něj nebo pro ni lepší nevystupovat na veřejnost. Proto se také tolik mystiček od 17. století přiklání k pietismu. O tom, že v osvícenství se mystická svatost stala s konečnou platností čímsi zastaralým, se snad netřeba rozepisovat. Tendence romantiků znovu ji ocenit a vyzdvihnout (Clemens Brentano, Joseph von Görres a jiní) mohla sice učinit zadost několika takovým ženám (obzvláště

Anně Kateřině Emmerick), neznamenala však počátek „renesance“ tohoto modelu svatosti, působila spíše jen jako retardující moment.

Od 16. století byly totiž symptomy svatosti shora nově definovány: novověká kanonizační praxe ukazuje dost jasně, že primárním prvkem svatosti se stává důkaz heroických a morálních ctností, mezi nimiž zaujímá důležité místo poslušnost vůči hierarchii. Tak tomu bylo již v roce 1602 při kanonizaci Terezie z Avily, katolickou církví nevyšše oceňované mystičky. Roku 1629 pak papež Urban VIII. toto kritérium oficiálně předepsal.<sup>549</sup> Extatická charismatičnost, vidění a stigmata nejsou od té doby již pro církevní úřady aktuální. Není náhoda, že přes tisíce peticí nebyli dosud uznáni ani za blahoslavené taková Therese Neumann z Konnersreuthu († 1962) nebo stigmatizovaný Padre Pio z Pietrelciny († 1968) – abychom se zmínili o mystikovi, jehož dar milosti a ctnost nelze popřít; zatímco zakladatel organizace Opus Dei, José-María Escrivá de Balaguer, který zemřel až v roce 1975, již dosáhl oltářní úcty.<sup>550</sup>

## Živoucí svatí

Poté, co jsme načrtli vzestup a pád modelu mystické svatosti, je na tomto místě třeba ještě poukázat na jednu zvláštnost tohoto jevu, s níž jsme implicitně byli již častěji konfrontováni. Když se mluví o svatých, míváme dnes na mysli v první řadě zemřelé katolíky, kanonizované některým z papežů. Tedy ty, kdo jsou uctíváni a vzýváni až po své smrti. Pro mystické světce je ale podstatné, že byli často již v průběhu života uctíváni týměž způsobem jako ti, kteří působí z nebes.

Výrazu „živý světec“ jsme užili již vícekrát. Je to v první řadě obecná charakteristika, týká se však také čehosi typického pro určitou epochu. Jak ukázal Zarri ve své základní práci, patří ke zvláštnostem života žen-světic na přelomu 15. a 16. století v Itálii, že je město nebo kníže brali takřka jako své živé talismany. Úkolem živých svatých („*sante vive*“) bylo především profetické odkrývání věcí budoucích a konání zázraků. Byli pro knížata a místní vůdce, jakož i pro lid, tak důležití, že se leckdo nezastavil ani před užitím vojenské moci, aby si tyto živoucí záruky

\* Padre Pio byl kanonizován 16. 6. 2002 (pozn. red.).



pozemské i věčné spásy zajistil. Když například vyslali obyvatelé Rieti do Perugia posly, kteří měli přimět Colombu k návratu, byla blahoslavená hlídána strážemi, aby nemohla utéci nebo být odvedena. Lukrezia Borgia si v dopise jiné soudobé prorokyni, Lauře Mignani, přála, aby ji Bůh i nadále inspiroval „v tom, co se týká spásy naší a našeho státu“. <sup>551</sup> Renesanční stát v éře Machiavelliho dosud potřeboval charismatické opory.

Tyto ženy byly samotnými současníky nazývány „živé světice“: „*Arrivi in Ferrara una suora sancta viva*“, do Ferrary přibyla živá světice, řeholnice – zapsal kronikář k datu 7. června 1500. <sup>552</sup> Colombu nazval sám papež „*sancta mulier*“. <sup>553</sup> Camilla Pallavicini, vyhoštěná v roce 1542 z Benátek pro podezření ze špionáže, užívala dokonce příjmení „la Santa“. <sup>554</sup> Ještě neskromnějšími tituly se nechala apostrofovat Paola Antonia Negri – „*la Divina*“, „*divina Madre*“, „*Maestra*“. <sup>555</sup> O Anně Laminit složil jeden kronikář verše, které jsme již citovali: „*Des Lamenitlin sy da hiesse, / Lebend helg sich neunen liesse*“ (Laminit jí říkali, živou svatou nechala se zvat). <sup>556</sup> Známý bavorský humanista Aventin to dokonce formuloval takto: „uctívali ji jako bohyni“. <sup>557</sup>

Je třeba zmínit františkánského kazatele bratra Richarda, žáka svatého Vincenta Ferrerského a přítele svatého Bernardina Sienského. Byl současníkem Panny Orléanské a kázal o příchodu Antikrista. Při prvním setkání s Johankou před sebou oba spontánně poklekli. Hlásal o ní, „že má takovou moc, že zná Boží tajemství právě tak dobře jako kterýkoli svatý v ráji“ <sup>558</sup>, kterýmžto výrokem ji uznal za živou světici. Stal se jejím zpovědníkem a pravděpodobně jí podával tělo Páně až třikrát denně. „Nemaje dosti na jedné světici, stal se svého druhu ‚sběratelem vizionářek‘.“ <sup>559</sup> V jeho společnosti se pohybovaly nejméně tři další vizionářky, jimž byl duchovním pastýřem a které částečně soupeřily s Johankou. <sup>560</sup> Svým chováním se minorita Richard podobá oněm sběratelům relikvií, kteří, jako třeba císař Karel IV., shromažďovali celé poklady svatých kostí <sup>561</sup> – s tím rozdílem, že Richardovi šlo o „živé relikvie“.

Přesně taková byla také funkce nejznámějších charismatických italské renesance. Důležitá byla i možnost navázat skrze ně kontakt se zemřelými a získat proroctví o skrytých věcech. Tím je jejich funkce částečně shodná s funkcí astrologů, získávajících stále větší význam (a u knížat méně věrných církvi také nigromantů). Osanna byla pro markraběte mantovského „nebeským orákulem“, stejně jako Lucia z Narni pro vévodu ferrarského. Monferratský dvůr poslouchal Helenu Duglioli.

S Colombou se radili dokonce Borgiové. Kateřina z Racconigi radila francouzskému králi, Gonzagům a Herkulovi de Este atd. atd. <sup>562</sup> Posledně jmenovaný k sobě chtěl připoutat i Stefanu Quinzani. Nabídl „tomu skrytému pokladu“, aby si vybrala libovolné místo ve Ferrare pro svůj klášter, což Stefana chytře odmítla. Stejnou nabídku dostala i od senátu města Benátek. <sup>563</sup>

Jakkoli uctívání „živých světic“ vrcholilo v pozdním středověku a v renesanci, jejich historie zdaleka nekončí v 16. století, nýbrž pokračuje – byť redukována a za výrazně změněných podmínek – až do současnosti. Můžeme ovšem velmi dobře sledovat, jak se církevní vrchnost, vesměs studovaná teologové, od těchto žen obecně stále více distancuje, zatímco mnozí příslušníci katolického lidu jsou důkazem pravděpodobně konstantní potřeby hmatatelné svatosti. Ženy jako Colombu z Rieti, Francisku Hernández nebo Magdalénu od Kříže ještě v 16. století považoval sám papež za svaté. Po Tridentském koncilu a potom pod vlivem osvícenství – které působilo na mnoho katolických intelektuálů, přestože proti němu bojovali – je duchovní rozpor mezi církevním lidem a církevním vedením stále zřejmější. Zatímco lid tradoval dále starší koncept bezprostředně zakusitelné přítomnosti Boha ve světě, vedení se v mnoha směrech přibližovalo deistickému obrazu světa (samozřejmě nikdy neuznanému). Stále věřilo v Boha jako původce veškerého stvoření, ale už nevěřilo v zázraky, tedy v Boží zásahy do dějin, konkrétně se objevující v jeho současnosti. Nadvláda této tendence ovšem nevyklučuje opětovné návraty starší mentality, které vidíme kupříkladu v uznání mariánských míst milosti, jako je La Saletta (1851) nebo Lourdy (1862) <sup>564</sup>, nebo ještě zřetelněji v dogmatizaci Mariina tělesného nanebevzetí (1950). Je však jasné, že tyto jevy patří ke komplexu mariodulie a ne k našemu tématu.

Avšak zůstaňme u návratů v 19. a 20. století. Pro dosvědčení „*longue durée*“ tohoto fenoménu jmenujme zde alespoň některé ženy této periody, uctívávané za svého života jako svaté. Všechny odpovídají profilu charismatickosti, jak se vyvinul v pozdním středověku. Je příznačné, že s výjimkou Gemmy Galgani dosud žádná z nich nedosáhla svatořečení.

Roku 1850 směřovaly davy věřících ke hradní kapli ve Vaucluse, aby tam mohly políbit ruce nebo šat stigmatizované Rose Tamisier. <sup>565</sup> Lidé padali na kolena před živou světici, před níž začal krváčet i oltářní obraz. Církevní vrchnost zde nacházela podvod nebo dokonce satanis-

mus. V dopise arcibiskupovi avignonskému chválí papež Pius IX. církevní autority za to, že jsou co možná nedůvěřivé vůči takovým jevům, v protikladu k laikům, kteří jsou ve své naivitě ochotni vidět v tom zázraky. Světská moc vyšla vstříc moci církevní, a Tamisier byla v Carpentras odsouzena pro podvod k 15 měsícům vězení a peněžnímu trestu. Přesto nezlomně trvala na pravosti svých zázraků; dál prý dokonce rozdávala pruhu látky se svou krví. Její další osudy jsou pokud vím neznámý.

Ve Španělsku dosáhla značné proslulosti Maria Rafaela Quiroga (Maria de los Dolores, Cipriana del Patrocinio de San José, 1811–1891).<sup>566</sup> I ona byla stigmatizována. Podle politické situace byla jednou pronásledována, jindy ji zas žádali o radu, hned byla uctívána jako svěťice, hned zas prohlašována za podvodnici. Trojice lékařů, která ji zkoumala, došla k závěru, že si rány zfalšovala; právní důsledky však byly jiným soudem odvolány – každý z obou soudů byl nástrojem jiné vlády. Sor Patrocinio bývala nablízku královně Isabele II. jako její rádčyně. Královna nosila u sebe její škapulíře jako amulety nebo relikvie.<sup>567</sup> „Ona jeptiška se stigmaty významně ovlivňovala vládu – jmenování biskupů, arcibiskupů a dokonce kardinálů záviselo ve Španělsku na té mocné františkánce.“<sup>568</sup> Za jiných podmínek se tu opakuje schéma, které se vyvinulo za renesance: charismatička jako šedá eminence knížecího dvora.

Maria Anna Licht († 1923)<sup>569</sup> byla selské děvče, které vstoupilo ke Canišiovým sestřím ve Freiburgu i. Ü., byla však propuštěna a s jedním exkomunikovaným knězem založila mystickou sektu. Ona a její stoupenci si prý kladli na hrud' konsekrovanou hostii, aby upadli do extáze. Když ji kněz obtěžkal, prorokovala, že její dítě bude druhým Vykupitelem; lidé jí nevěřili, a pak přišli Francouzi (1917/1918). Dítě bylo ovšem děvče. Přesto zvěstovala Therese Neumann, že Anna Licht po smrti vstoupila rovnou na nebesa<sup>570</sup> (což ostatně tvrdila i o Louise Lateau<sup>571</sup>). Zde se tedy uctívání živoucí svěťice omezilo na malý okruh nepravověrných křesťanů.

Některými z dalších stigmatizovaných žen 20. století, uznávaných jako živé svěťice i vyvolávajících agnostickou kritiku, jsou dominikánka Tomassina Possi v Sondriu<sup>572</sup>, Amalia od zbičovaného Ježíše v Brasílii<sup>573</sup>, v Německu pak Anna Maria Goebel (1886–1941), v Belgii Berthe Petin (1870–1943). Ve Švýcarsku žila Adrienne von Speyr (1902–1967)<sup>574</sup>, velmi známá díky tomu, že ji ctil katolický teolog Hans Urs von Balthasar, jemuž nadiktovala asi 60 knih zjevení. Nesrovnatelně proslulejší je ovšem bavorská mystička, již se budeme zabývat teď.

### Therese z Konnersreuthu

Tytéž fenomény, jakých jsou anály praktické mystiky od 13. století plny, vykazují i některé ženy ve století dvacátém. Nejznámějším „případem“ je zajisté Therese Neumann z Konnersreuthu (1898–1962)<sup>575</sup>, o níž se dodnes vedou spory. V dubnu 1918 utrpěla tato selská dcera z Horní Falce bolestivá poranění při hašení požáru a těžce krvácela. Pak se jí nedostavila perioda. Musela do nemocnice, kde zjistili hysterické stavy po šoku.<sup>576</sup> Čtveřice lékařů potvrdila diagnózu „velmi těžká hystérie se slepotou a částečným ochrnutím“<sup>577</sup>, na jejímž základě jí byl přiznán plný invalidní důchod.

A pak se objevily páteční krvavé stigmatizace a úplné nepřijímání potravy ve spojení s extatickými vizemi Ježíšova utrpení. Toto spoluprožívání Kristova utrpení se u Neumannové opakovalo po celý život téměř každý týden. Od samého počátku přitahovala krvavá podívaná statisíce diváků, toužících podívat se na trpitelské extáze. Do nemocničního pokoje byli vpouštěni po skupinách: „Deset mužů na deset sekund – toť páteční vizita, pro níž cestují stovky kilometrů.“<sup>578</sup>

První zprávy o její stigmatizaci se objevily v bouřlivém ovzduší dvacátých let a okamžitě rozpoutaly rozporné reakce. Skeptikové, zejména v radikálně levicovém tisku, požadovali, aby byla Neumannová izolována v uzavřeném ústavu nebo v klášteře, kam by za ní nemohli poutníci. Údajně chtěli dokonce „organizovaní odpůrci táhnout na Konnersreuth a provést své požadavky násilím“.<sup>579</sup> Jedno „odhalení“ stíhalo druhé. „Osoba s takovými znameními, jaké má Therese, nepatří do moderní lidské společnosti, dokud nepřizná ‚podvod‘. Osvícení požadovali její oběť,“ zaznamenává jeden z jejích obránců.<sup>580</sup>

Vznikl ale též „konnersreuthský kroužek“, skupina přátel, k níž patřili její příbuzní a její duchovní pastýř – místní farář Naber, a také profesori ne zcela pokrokové katolické univerzity v Eichstättu.<sup>581</sup> Dodnes zůstává předmětem sporů, nakolik katoličtí profesori prosté děvče „katechizovali“, zejména pokud jde o její údajné znalosti aramejštiny.<sup>582</sup> Podezřele působí hlavně ta skutečnost, že nevěřícím nebyla návštěva povolována, ani když měli s sebou doporučující dopis od biskupského ordinariátu,<sup>583</sup> zatímco biskupové a kardinálové pořádali v jejím pokoji mše.

Biskupský ordinariát v Řezně, pod jehož pravomoc Konnersreuth spadl, vyslal k jejímu přezkoumání kriticky naladěného neurologa



Fotografie Theresy z Konnersreuthu v extázi.

erlangenské psychiatrie. Nenalezl žádné známky toho, že by stigmata byla uměle vyvolána.<sup>584</sup> Po dva týdny ji co nejpřísněji kontrolovaly čtyři sestry pod přísahou – zjistily, že skutečně nepožrela nic jiného než hostii. Potvrzují to i údaje jejího zubního lékaře.<sup>585</sup> Podle jiného pramene prý ovšem požrela tu a tam jedno vejce.<sup>586</sup> Roku 1927 zakázali bavorští biskupové pouti do Konnersreuthu – rozjímat o Kristově utrpení může prý každý i doma.<sup>587</sup> O rok později se dostavil řezenský biskup Buchberger (známý vydavatel *Lexikon für Theologie und Kirche*) spolu s několika lékaři, z nichž jeden, internista profesor Martini, káral časté „manipulace“ rodičů za postelí, aniž ovšem dokázal uvést konkrétní důkazy „zbožného klamu“.<sup>588</sup> Rodiče nicméně v roce 1932 odmítli návrh bavorského episkopátu, aby svou dceru nechali odvézt na delší klinické pozorování. Obránci Konnersreuthu v tom viděli oprávněnou ochranu vizionářky před medicínskými experimenty, kritikové v tom zas viděli důkaz toho, že se tu přece jen něco skrývá. Veskrze hrubá povaha otce<sup>589</sup> ostatně jen posilovala podezření. Že nacionální socialisté Neumannovou neodstranili, je snad možno vysvětlit jen její přílišnou proslulostí; bylo by ovšem snadno získat důkazy a přiznání. Život stigmatizované Theresy a její rodiny nebyl jistě nikterak lehký. Roku 1937 odmítli zkoumání požadované Římem.<sup>590</sup> Začátek války do značné míry odvrátil pozornost médií od Konnersreuthu – náboženské divadlo již pro ně nebylo přitažlivým tématem. Po roce 1945 poutníků k „Resl“ opět přibývalo. Jejího pátečního utrpení však zřetelně ubývalo od roku 1950, po smrti její matky.<sup>591</sup> Mnoho peněz si našetřila rodina Neuman-

nova; pro prodej filmových práv se však nedokázala rozhodnout. Tak máme alespoň fotografie mystičky, a to i v jejích extázích.

Shrneme-li hypotézy kritiků, vidíme, že se pohybují v kategoriích nemoci, klamu a sebeklamu, zatímco posedlost démony se téměř nevyskytuje<sup>592</sup>: Theresini rodiče trvali na tom, aby jejich dcera byla vždy na nějaký čas ponechána o samotě. To je možno vykládat jako přirozenou péči, ale také jako příležitost k manipulacím.<sup>593</sup> Tajný příjem potravy, výroba stigmat zpuchýřující mastí, hysterie, případně hysteroepilepsie, sugesce a autosugesce, to vše se v jejím případě považuje za pravděpodobné.<sup>594</sup>

Roku 1953 byla Neumannová na biskupův příkaz pod přísnou přísahou vyslechnuta dvěma duchovními, vysokoškolskými profesory z Eichstättu. Církevní úřady byly nicméně i nadále mimořádně skeptické, ba dokonce čím dál tím nedůvěřivější, což možno ilustrovat jednou maličkostí na okraj: V oficiálním *Lexikon für Theologie und Kirche*, vydaném řezenským biskupem v roce 1935, je Neumannové (neoznačené plným jménem, v protikladu k jinak obvyklé pečlivosti) věnován článek (sv. 7, 512–515), zatímco vydání z roku 1962 zmiňuje její jméno jen jednou, okrajově. I mlčení je forma kritiky.

Vyšlo o ní mnoho spisů *pro i contra*. Mezi autory, pokládající ji za charismatičku, patří např. Johannes Steiner, vyslovující lítost nad tím, „že se proti Therese z Konnersreuthu psalo tak často bez skrupulí“.<sup>595</sup> Ze skeptiků budiž zmíněna jen významná (věřící) badatelka na poli mystiky, Hilda Graef; ve svém teologickém zkoumání upírá Therese pravou „mystiku“, mimo jiné z toho důvodu, že se jí prý stigmata objevovala pomalu (jinak než třeba u Františka nebo Kateřiny Sienské), aniž tomu předcházela zvlášť mystický život.<sup>596</sup> Pokus, stejně soucitný jako naivní, zasáhnout ve vidění do dějin spásy (podobně jako Margery Kempeová), to jest nedopustit, aby došlo k utrpení Páně, má Hilda Therese velmi za zlé, odkazující k Mt 16,23, kde Kristus pro totéž spílá Petrovi co „Satanovi“. Je prý totiž „těžko uvěřit tomu, že by pravé božské vidění probouze- lo zrovna touhu zmařit dílo spásy.“<sup>597</sup> Různé mystické stavy Neumannové se Graefová snaží vysvětlit jako schizofrenii.<sup>598</sup> Roku 1971 bylo obyvatelstvo Konnersreuthu vyzváno, aby v případě zahájení procesu beatifikace podalo další možná svědectví.

*Causa pendet*

Na Therese z Konnersreuthu jasně vidíme, že „živé svěťice“ existují stejně jako dříve, jakož i to, že i dnes vznikají veliké skupiny uctívачů takových charismatiček. Na reakci církevních představených však také velmi dobře vidíme, že institucionální církev je již zcela v zajetí osvícenecké nedůvěry vůči zázrakům. Neuznat uctívání této mystičky alespoň za jejího života bylo jistě v zájmu instituce tím více, čím více sama ztrácela svůj někdejší společenský monopol na zprostředkování víry a čím zjevněji se vystoupeními z církve snižoval počet jejích členů.

## Stereotyp čarodějky

*Vznik a rozšíření*

Pronásledování čarodějnic propuká ve větším měřítku až ve 14. století<sup>599</sup>, tedy probuzení citlivosti na více než sto let po tom, co se objevily první mystičky. Mou tezí do diskuse je, že právě charisma svatých žen vedlo v průběhu oněch sta let také k zesílení senzibility vůči podobným jevům u žen, provozujících prastaré řemeslo léčitelky a čarodějky. Důkazem této citlivosti jsou mnozí současníci, počínaje snad již entuziastickým líčením Jakoba z Vitry začátkem 13. století.<sup>600</sup> Později vedla samozřejmě i ke známým strašlivým důsledkům, ale až ve spojení s dalšími faktory, které se ve 13. století ještě nevyskytovaly, nebo se teprve rodily. Je třeba ovšem zdůraznit, že senzibilita, o které mluvíme, mohla být – z hlediska dějin mentality – jen jednou z více podmínek pronásledování čarodějnic, což jsme až doposud nebrali v potaz. Ke vzniku honu na čarodějnice přispělo mnoho různých příčin. Díky bádání posledních let jsou již solidně prozkoumány:<sup>601</sup>

– Recepte anticko-arabské magie evropskými učenými, začínající koncem středověku. Zvýšila citlivost této skupiny, jež určovala ideologii, vůči sféře kouzelnictví, dříve přehlížené.

– Konfrontace s radikálně dualistickými naukami katarů, které představovaly ďábla jako mnohem mocnějšího vládce, než tomu bývalo

počátkem křesťanského středověku. Motivovala katolické teology k tomu, aby se intenzivněji zabývali démonologií.

– Scholastika, od 13. století prakticky jediná uznávaná forma katolické teologie. V ní je víra v *incubi a succubi*, a tudíž i v paktování s ďáblem a milování s ním, pevně zakořeněna. Směrodatné bylo učení sv. Tomáše Akvinského, který v tom navazoval na sv. Augustina. Připočteme k tomu ještě méněcennost ženy, již scholastika učila. Systematizace myšlenkových konceptů vedla učenice také k tomu, aby svou „vědeckou“ démonologii vkládali do lidové víry.

– Postup Svaté inkvizice proti kacířům, za něž byly považovány i čarodějnice, neboť na základě svého spolčení s ďáblem v nich byly spatřovány odpadlice od křesťanství. Když byly víceméně zničeny nejvýznamnější kacířské sekty (kataři, valdenští), musela tato organizace hledat nový cíl, aby se udržela. Byla tedy po vzoru skutečně existujících skupin heretiků zkonstruována veskrze fiktivní „sekta“ čarodějnic. Zákonky proti kacířům se od papeže Jana XXII. vztahují i na čarodějky. Po faktickém vystoupení nových větších sekt ve 14. století (lollardi, viklefovci) zesílila také obranná reakce vůči tzv. sektě čarodějnic.

– Zesílení státnosti vytvářením zodpovědných instancí, které měly bdít nad „poddanými“ a trestat je. S tím bylo spojeno také podřízení posledních podob života, které dosud nebyly zcela christianizovány, nábožensko-morálním ideálům tohoto se státem spolupracujícího náboženství v jeho institucionální podobě. Byrokratizace, podstatná součást posilování moci státu a institucí, pak mohla podpořit představu, že i čarodějnice jsou jakožto sekta jistě řádně organizovány.

– Právní uspořádání veškerého života, které s sebou přineslo také kriminalizaci lidových forem víry a obyčejů, to jest zařazení zejména celého komplexu „magie“ pod pravomoc církevních a státních úřadů, a to v obou vyznáních, jak se ustavila po reformaci.

– S tím spojené zavedení oficiální procedury, podle níž „vrchnost“ sama stopovala zločince, místo aby čekala na upozornění, jak tomu bylo dříve. Navíc se při hledání pravdy – jako u ostatních kriminálních případů od pozdního středověku až do osvícenství – užívalo tortury, což téměř vždy vedlo k přiznání.

– Ekonomická krize od počátku 14. století, za níž obyvatelstvo ve vyšší míře vyhledávalo obětní beránky.

– Ke znejistění mužů a nepřátelštějšímu postoji vůči ženám mohlo přispět také postupně se měnící společenské postavení ženy, která byla od vrcholného středověku výše hodnocena, byť s váháním a jen částečně (ocenění ženy se ukazuje zejména v jejím právním postavení, v situaci vdov nebo v podílu na městském hospodářství; v literatuře konce středověku dokonce nečekaně sílí tendence protikladná tradičním misogynním postojům, vykazatelná v textech oslavujících dobrou ženu).<sup>602</sup> Je to však těžko dokazatelná hypotéza, stejně jako pokus uvést stereotyp čarodějnice do souvislosti s koncepcí dvorské lásky, jejíž protiklad snad tento stereotyp představuje.<sup>603</sup>

– Jako ještě globálnější faktor znejistění je uváděn rozklad dříve pevného náboženského obrazu světa na počátku novověku.<sup>604</sup>

To byly předpoklady čarodějnického bludu, který se rozvinul koncem středověku a začátkem novověku se rozšířil po celé Evropě. Víra v magii a čarodějnictví i její právní důsledky se vyskytovaly a vyskytují ve všech předmoderních kulturách, tedy i v antice a v raném i vrcholném středověku. Hon na čarodějnice – záměrné vyhledávání a pronásledování čarodějnic ve velkém – je však časově ohraničený historický jev. Ze všech světových náboženství se objevuje jen v západním křesťanství.

Příklady mluví jasnou řečí. Ve Franské říši roku 782 hrozil trest smrti tomu, kdo by osobu mužského nebo ženského pohlaví nařkl z čarodějnictví a upálil.<sup>605</sup> Kolem roku 1100 vydal uherský král Koloman dekret, podle něhož čarodějnice neexistují, tedy je také není možno pronásledovat.<sup>606</sup> Naproti tomu v 15. století hrozila exkomunikace a smrt tomu, kdo by tak neučinil. Převor Wilhelm Adeline (Edleine) od St. Germaina en Laye, teolog, který popíral realitu čarodějnických sabbátů, byl v roce 1453 mučen, dokud své mínění nezměnil. Zemřel ve vězení.<sup>607</sup> V téže době inkvizitoři v Artois přiměli čarodějnice vypovídat: musely prý ďáblu slíbit, že přesvědčí lidi o tom, že sabbaty se odehrávají jen v jejich fantazii.<sup>608</sup> Tím byla tato neškodná interpretace znemožněna. Papežem doporučené *Kladivo na čarodějnice* dominikána Institorise, jehož význam pro pronásledování je dosti znám a netřeba se zde o tom znovu šířit, označuje jak známo pochybnost o realitě kouzelnictví jednoznačně za kacířství.<sup>609</sup> Ale i reformátor Kalvín chtěl vyhnat ze společnosti všechny odpůrce upalování čarodějnic.<sup>610</sup> Právník Jean Bodin (1530–1596), ve své době nejvýznamnější teoretik státu,

požadoval, aby byli upalováni i ti, kdo nevěří v čarodějnictví.<sup>611</sup> Benátský senát kolem roku 1520 zastavil inkvizitory, kteří ve Val Camonica upálili už sedmdesát čarodějnic a chtěli zahájit procesy proti neméně než 5000 dalších podezřelých. Papež Lev X. na to reagoval příkazem inkvizitorům, aby vynášeli interdiikt a exkomunikaci proti každému, kdo by požadoval být jen zkoumán nebo revizi jejich rozsudků.<sup>612</sup> Diskuse o realitě čarodějnictví byla nebezpečná i v novověku. Trevírský profesor teologie Cornelius Loos (Callidius), který roku 1591 publikoval kritický traktát na toto téma, musel odvolat svůj názor, byl vypovězen, a přesto zemřel v žaláři.<sup>613</sup> Ještě jezuita Friedrich von Spee musel roku 1631 své průkopnické dílo proti pronásledování čarodějnic, *Cautio criminalis*, vydat anonymně u protestantského vydavatele, a tedy bez církevního imprimatur.<sup>614</sup>

Díky nové situaci – objevení dříve neznámé čarodějnické sekty – mohli teologové zrušit platnost karolínského *Canon episcopi*, který pokládá mj. noční jízdy za smyšlenku. Jestliže v raném středověku výjimečně některý panovník (jako Karel Holý roku 873) nařídil svým exekutivním orgánům, aby samy pátraly po kouzelnících, zabíjejících jiné lidi<sup>615</sup>, nevedlo to nikdy k honům na čarodějnice. Tytéž rozkazy pozdně středověkých papežů a panovníků padaly už na jinou půdu a rozpoutávaly celé laviny procesů.

Nelze popřít, že nařčení z kouzelnictví bylo v křesťanstvu už dávno předtím a stále znovu vědomě funkcionalizováno v politických rozeprách – stejně jako pomluva, že protivník je sám Antikrist. Máme pro to spoustu svědectví. Již ve sporu o investituru říkali císařští preláti o Řehořovi VII., že praktikuje magii. Papež Jan XXII. chtěl, podobně jako jiné protivníky, milánské viscontie zničit nařčením z nekromancie.<sup>616</sup> Papež Evžen IV. obvinil roku 1440 papežskou bulou vzdoropapeže Felixe V. z úzkých styků se „*stregule vel stregones seu Waudenses*“, kteří byli velmi početní v jeho savojské vlasti.<sup>617</sup> Taková nařčení však byla vždy jen útoky proti jednotlivcům; před rokem 1300 by nikoho nenapadlo předpokládat globální komplot mágů. Naproti tomu vlny pronásledování malomocných ve Francii dvacátých let 14. století a pogromy na židy v období moru 1348/1350 byly spojeny s obviněním ze spiknutí proti křesťanstvu. Tím byla připravena půda pro předpoklad existence čarodějnické sekty, objevující se v pramenech poprvé kolem roku 1375. Tak se obětními beránky stali lidé, žijící uvnitř společnosti, ne již vyobcovaní,

jakými byli židé nebo nemocní leprou.<sup>618</sup> Zejména čarodějnické procesy, které způsobily velké pozdvižení, jako proti Johance z Arku (1431) nebo proti Gilles de Rais (1440), způsobily, že o tom mluvil každý, nemluvě o velkém „*vauderie*“ v Arrasu (1459), kde inkvizitoři prohlásili, že třetina všeho křesťanstva jsou zakuklené čarodějnice.<sup>619</sup> Velký význam pro vznik intelektuálních předpokladů čarodějnického konceptu měl zejména basilejský koncil v letech 1431 až 1449, kde se setkala mnoho lidí. V tamním dominikánském klášteře pak žili autoři tak vlivní v těchto věcech, jako byl Nider.

Četné scholastické traktáty, z nichž největšího rozšíření doznalo *Kladivo na čarodějnice*, měly na vzdělance působit tak, aby je přesvědčily o realitě nebezpečí, hrozícího křesťanstvu ze strany čarujících žen a mužů. Ale co lepší znalosti antické literatury, zprostředkované humanismem, znalost Horacia, Ovidia, Petronia, Apuleia s jejich čarodějnickými příběhy? Nemohly snad inteligenci, fascinovanou starověkem, také přesvědčit o pravdivosti církevní nauky o skutečné existenci kouzelnice? Vzpomeňme jen Lucanova úděsného obrazu thessalské čarodějnice v 6. knize jeho *Farsalií* (jenž nicméně jasně kontrastuje s křesťanskou čarodějnicí spojenou s ďáblem).

Na mnohem širší bázi vykonali tuto přesvědčovací práci početní lidoví kazatelé, často velmi známí, kteří vystupovali proti užívání magie. Jak mohly být případy velmi jednoduché a zjevně neškodné magie použity k rozpoutání pronásledování čarodějnic, to nám zřetelně ukazuje kázání Bernardina Sienského z roku 1427. Tento světec proklíná zejména kouzelné formule a věštění. „Dokonce magické odvrácení cizího kouzla je zlé: Kdo dokáže zlomit moc kouzla, ten ji dokáže i používat. Jakmile tedy takoví lidé přistoupí k loži nemocného a řeknou, že chtějí pacienta léčit, je vždycky hned třeba hlasitě volat: „Do ohně! Do ohně!““ Bernardin praví, že „každý, kdo neoznámí zločince, stává se spolupačatelem jeho zločinu, a hle: zakrátko bylo možno zahájit proces proti mnoha ženám.“<sup>620</sup> Pouhých šest let po smrti byl Bernardin papežem svatořečen.

Již před koncem středověku vypukla na mnoha místech pravá psychóza strachu z čarodějnic, podporovaná snad obecnou náladou nadcházejícího konce světa.<sup>621</sup> Jinak nelze vysvětlit širokou lidovou základnu takového pronásledování. Nutno zdůraznit, že hony na čarodějnice

Ďábel a čarodějnice; dřevorez z *Traktátu o zlých ženách* (1490).



byly sice často pořádány shora, to jest vládci, ale možná ještě častěji vycházely zdola, od lidu.<sup>622</sup> Církvi se podařilo přesvědčit lidi o tom, že kouzelnice, léčitelé a proroci žijící mezi nimi jsou ve skutečnosti čarodějové a čarodějnice, a mají tedy smlouvu s ďáblem. Lid se nicméně nechal přesvědčit docela rád. Institoris obzvláště působivě vyjadřuje tento strach ve svém dopisu starostovi a městské radě města Norimberku roku 1491: „Velice zřejmou se stala nouze křesťanstva vinou těch nehodných způsobujících velké škody na plodinách, dobytku i lidech; a je toho bezpočtu. Proto také náš nejsvětější otec papež Inocenc i jeho předchůdce Sixtus blahé paměti poslali své komisaře zvané inkvizitoři, hledače a trestatele takových osob, do všech zemí...“<sup>623</sup> Odhlédneme-li od jeho osobní krvelačnosti, měl tento teolog pravdu v tom, že církevní a světská vrchnost mnohdy pouze reagovala na žádosti obyvatelstva o zásah proti čarodějnickému teroru. Jistě to neplatí pro jeho vlastní činnost, jinak je však pro to dostatek dokladů.<sup>624</sup> Tak například v roce 1609 pověřil francouzský král Jindřich IV. radu de Lanca pátráním po

čarodějnicích v Labourdu, neboť „obyvatelé a usedlíci našeho Labourdu nám nechali oznámit a opakovaně dosvědčovali, že v řečené zemi se už po čtyři roky nachází tak velký počet čarodějnic a čarodějnů, že je jimi zem napadena takřka všude. Dělá jim to takové starosti, že jsou nuceni opouštět své domy a svou zemi...“<sup>625</sup>

Do jaké míry zesílil strach z čarodějnic i jejich pronásledování v novověku ve srovnání se středověkem, to nám ilustrují slova jedné věštkyně, popravené roku 1587 ve věku 102 let: za jejího mládí, když se učila těmto uměním, „ještě nikdo neslyšel o tom, že by někdo pro taková slova a žehnání byl potrestán nebo upálen“.<sup>626</sup> Další ilustrací nám budiž prohlášení inkvizitora Ludvíka z Parama, oslavujícího svou instituci za to, že v posledních 150 letech způsobila popravení přibližně 30 tisíc čarodějnic, „které kdyby byly vyvázly bez trestu, snadno by zpustošily a přivedly k zániku celý okrsek zemský“.<sup>627</sup> Od poloviny 16. století se výrazně zostřil postup církevní hierarchie vůči kouzelnictví.<sup>628</sup> Podle jedné novější teorie<sup>629</sup> by příčina toho, že pronásledování vrcholilo až v 16. a 17. století, mohla tkvět v tom, že protestantská reformace a katolická reakce na ni znamenaly jakoby novou christianizaci Evropy, která v konfesijně rozdělené Evropě podnítila kněží i světské vládcy obou stran k tomu, aby se intenzivněji ujistovali o víře svých poddaných. Oboustranná intolerance pak mohla vést k silnějším nevědomým pocitům viny, jež byly následně projikovány navenek, do čarodějnic, a v nich zničeny. Na katolické straně mohlo navíc dalekosáhlé vynucování celibátu po Tridentském koncilu podpořit obsesi sexuálními představami, jež se projevuje v nařčení z pohlavního obcování s ďáblem.

Rivalita konfesí v rozdělené Evropě neměla obecně vzato velký význam pro pronásledování – reformovaní upalovali své čarodějnice právě tak jako katolíci. Zajisté tomu může být tak, že agresivně vyřizovaný konflikt konkurujících si konfesí od druhé poloviny 16. století „způsobil konzervativní obrat v duchovním klimatu a jmenovitě návrat ke scholastickému způsobu myšlení“, a proto „teoretická zdůvodnění pronásledování čarodějnic koncem 16. a v 17. století náležela k ideologické nadstavbě, která již neodpovídala skutečným poměrům v oné době“.<sup>630</sup> Přestože Luther kdysi optimisticky tvrdil, že vítězné tažení evangelia zahrnovalo čarodějnice, za jeho mládí ještě tak početné (a z nichž prý některé na vlastní oči viděl<sup>631</sup>),<sup>632</sup> lovili reformovaní ženy znalé kouzel neméně horlivě než katolíci. Sám Luther nakonec mluví jinak: „Křesťané

musí vědět, že zlo působí démoni a jejich čarodějnice, a přesto je to tak Bohem uspořádáno.“<sup>633</sup> Právě v *Kirchenpostille*, zaměřené na laiky, píše Luther: „Item čarodějnice, to jsou zlé ďáblové děvky, které kazí mléko a dělají bouřku, jezdí na kozlu a na koštěti, létají komínem, způsobují ústřel, zmrzačují lidi a vysušují je, trápí děti v kolébce, očarovávají vdané a ženaté a tak podobně.“<sup>634</sup> V kázáních a traktátech pak důkladně dovozuje, že se čarodějnicím děje po právu, když je vrchnost mučí a zabíjí.<sup>635</sup> V jedné ze svých *Tischreden* se nabízí, že je osobně bez milosti upálí.<sup>636</sup> A nakonec má sám pocit, že je i se svou rodinou čarodějnicemi pronásledován.<sup>637</sup> Přes to všechno byly procesy v protestantských zemích obecně vzato řidší a méně tvrdé než v zemích katolických.<sup>638</sup>

Čarodějnický blud začíná ve 14. století, kdy ale většinou ještě nebyly vynášeny rozsudky smrti,<sup>639</sup> vrcholí v novověku asi mezi léty 1560 a 1630 a končí až ve století osmnáctém. Časově by onen vrchol mohl souviset se zhoršením klimatu koncem 16. století: po špatných žních lidé ve vyšší míře hledali obětní beránky. Nepopíratelné je, že obecně věřilo v čarodějnictví mnohem silněji venkovské obyvatelstvo, protože bylo také mnohem hojněji než obyvatelé měst vystaveno mocenským represím.

Můžeme si nicméně všimnout značných regionálních rozdílů. Španělsko například nezažilo mezi léty 1522 a 1610 žádné pronásledování<sup>640</sup>, ve Švédsku a ve Finsku přichází až po roce 1670. V mnoha krajích byly hony na čarodějnice obzvláště intenzivní, např. ve Švýcarsku, zatímco v jiných se téměř vůbec nevyskytovaly, např. v církevním státě, což bychom nečekali. Ač se tvrdívá něco jiného, probíhaly procesy i v oblasti pravoslaví (Rusko), ovšem v nesrovnatelně nižším počtu, jako pouhý okrajový jev.<sup>641</sup>

Nenalezneme žádnou specifickou historickou konstelaci, za níž by takřikajíc zákonitě muselo vzniknout takové pronásledování; leda „určité typické konstelace ..., za nichž přednostně docházelo k vypuknutí čarodějnických procesů“.<sup>642</sup> Nejdůležitějším předpokladem počátku pronásledování bylo zpravidla sociální napětí. Ne snad že by sociální pnutí podobného rozsahu neexistovala i dříve, nebyly však k dispozici náboženské ani právní instrumenty, které by mohly vést k zaměření na určitou společenskou skupinu, vybranou za obětního beránka. V raném a vrcholném středověku se konflikty řešily jinak, především osobní pomstou.<sup>643</sup> Je známo, že intelektuálové od karolínské

doby až do 12. století považovali noční lety čarodějnic nanejvýš za démonické mámení, nikoli za reálné lety na sabat.<sup>644</sup> Teprve prostoupení teologických spisů vírou v dábla, především spisů scholastických, zejména sv. Tomáše, příslušníka řádu dominikánů, který měl co do činnosti s inkvizicí, poskytlo nástroj, s jehož pomocí konstruovali intelektuálové svá vysvětlení těch jevů a procesů v oblasti lidové víry, na které shlíželi s podezřením. Démonologický koncept čarodějnictví, který zkonstruovali, pak překryl tradiční víru v čarodějnice a tradiční kouzelnickou praxi. Kázáními se tyto koncepce dostávaly i mezi laiky, takže k prostoupení obou myšlenkových světů došlo brzy i mezi lidmi teologicky nevzdělanými. Do určité míry musely tedy církevní prostředky likvidace čarodějnic samotný fenomén proti svému záměru podporovat. Navíc v pozdním středověku a za renesance všeobecně mnoho intelektuálů věřilo v realitu magických dějů, jakkoli si k tomu konstruovali komplikované teoretické základy. V období humanismu bývala magie zpravidla provozována jako věda s démonologickou naukou.<sup>645</sup> Konec konců samotní papeži, jako mj. Klement IV., se skutečně obraceli na mágy s prosbou o pomoc.<sup>646</sup> Dá se přitom doložit, že podle svých sil podporovali pronásledování čarodějnic.<sup>647</sup>

Pokud jde o vznik jednotlivých vln pronásledování, z hojně dochovaných materiálů nejrůznější provenience je jasné dvojí: Za prvé, že se skutečně čarovalo<sup>648</sup> (přesto, že určitý směr bádání to nechce uznat). K tomu se ještě vrátíme.<sup>649</sup> A za druhé, že obviněním předcházely zpravidla sociální konflikty ve venkovské společnosti atd. (což potvrzují téměř všechny procesy) – nařčení z čarodějnictví bylo v tomto ohledu „kategorií hodnotící sociální jednání a sociální prestiž obviněných“.<sup>650</sup> K tomu musíme ještě připočíst mnohonásobně a mnoha způsoby doložitelnou ochotu lidí předindustriálního světa „pokládat věci podle našeho vnímání, nezjevné za nadsmyslové a zázračné“.<sup>651</sup> Kardinál Scaglia ve svém takřka osvíceneckém spisu z roku 1635 poznamenává k inkvizičním procedurám, že lidé každou sebemenší nehodu přičítají hned černé magii a že „speciálně mladé dívky snadno dostávají strach a vyděsí se, kdykoli spatří nějaký stín, a věří, že je to démon...“<sup>652</sup>

Budeme-li vycházet z Ginzburgovy teze<sup>653</sup> – a mluví pro ni mnohé, zvláště když existují prameny jím neuvedené, které ukazují týmž směrem<sup>654</sup> –, pak euroasijské kontinuum, „jež zahrnuje vedle tunguzských

šamanů, laponských noidů a maďarských táltos i postavy z indogermánského kulturního okruhu jako jsou kresniki, *benandanti*, uctívající bohyně noci atd.<sup>655</sup>, tvoří základnu pro rituální setkání – ať už imaginární nebo reálné – středověkých i pozdějších čarodějnic v Evropě, tedy sabatů.<sup>656</sup> Prehistorický šamanismus a právě tak stará činnost léčitelů a léčitelek byly teprve v určité epoše smíšeny s křesťanskou vírou v dábla tak, že vznikl obraz čarodějnice jako spojenkyně a nevěsty démonů. Sabat tak, jak se nám jeví v pramenech, je „hybridní rezultát konfliktu mezi lidovou kulturou a kulturou učeneckou“.<sup>657</sup>

Předpoklad, že se tedy ve výpovědích čarodějnic o nočních letech objevují prvky šamanismu, ať v něj samy věřily, představovaly si jej nebo jej praktikovaly, šamanismu, který má kořeny hluboko v euroasijské tradici, v době, z níž nemáme písemných pramenů, takový předpoklad musí být jistě a priori odmítnut zejména představiteli jistého etnografického směru, považujícího jakoukoli kontinuitu principiálně za nepravděpodobnou. Přesto tato teze vysvětluje obrazy sabatu, jak se dochovaly v pramenech, s větší pravděpodobností než dosud široce akceptovaná teze, podle níž celý tento komplex byl jen projikován, popřípadě takřka vmučen do výpovědí obviněných.<sup>658</sup> Zdá se nepochybné, že představa extatických setkání, jež soudci později nazvali „čarodějnické sabaty“, existovala již autochtonně u mnoha pronásledovaných, ať už byla vyfantazírována v transu, jako u *benandanti*, nebo (což rozhodně nelze a priori vyloučit) se taková setkání skutečně odehrávala na rituálně sektářských srazech. Bartolomeo Spina se např. ve svém spisu *Quaestio de strigibus et lamiis*, vytištěném v Benátkách roku 1523, odvolává na dva čistě náhodné očitě svědky sabatu.<sup>659</sup> Detailní údaje o rekvizitách této ceremonie, jako jsou černé hostie, jimiž jsou plátky řepy dřevitě chuti<sup>660</sup>, jistě nepocházejí z fantazie inkvizitorů. Skutečnost, že v Prusku vyslychané čarodějnice dobrovolně nebo po mučení udávaly jako místa svých setkání vždy jedině kultovní místa pohanských Prusů<sup>661</sup>, můžeme snad nejlépe interpretovat ve smyslu skutečných sletů a kontinuity pohanských zvyků, přeživších christianizací. Jestliže máme před sebou nové doklady, nemělo by tento možný pohled na historickou skutečnost znemožnit ani to, že tytéž teze šířila svého času Margaret Murray vědecky neexaktním způsobem.

Možná se tedy tato setkání přinejmenším v některých případech skutečně odehrávala – jako relikty dřívějších náboženských praktik



nebo jako „vzdoropodniky“ proti oficiálnímu náboženství. Jistě však nebyla výrazem „společensví solidarity“ žen proti mužům. Dochovala se sice příležitostná svědectví toho, že setkání vedla ženská bytost, Diana, Herodiana, Holda, Oriente atd.<sup>662</sup> (možná keltská tradice<sup>663</sup>), ale tyto doklady jsou mizivě řídké proti spoustě těch, které v těžce funkci ukazují mužskou postavu dábla. Mimo to jsou tato „společensví“ prakticky vždy smíšená, nejsou to tedy ženské skupiny. Výklad ve směru matriarchálních rysů čarodějnictví je právě takovou projekcí dnešních přání jistých skupin do minulosti, jako hledání ženského boha u středověkých mystiček. I doklady tohoto aspektu se tu a tam najdou v zapsaných zjeveních<sup>664</sup>, jsou však zcela výjimečné a představují v souboru spisů té které mystičky jen pár řádků, zatímco všude jinde se vždy mluví o mužském křesťanském Bohu, takže takové interpretace nejsou nic jiného než znásilnění faktů. Navíc jde o aspekt, který zmiňovali (rovněž docela marginálně) církevní spisovatelé – muži – o celá staletí dříve než kterákoli mystička.

Také pokus spojovat uctívání sv. Anny, (nebiblické) Mariiny matky, s čarodějnictvím jenom proto, že se občas objevuje jako patronka nevinně pronásledovaných žen<sup>665</sup>, stojí na nohou přinejmenším hliněných.

### Narůstání skepse

Jak již bylo řečeno, trvá model mystické svatosti i model čarodějnictví až do doby osvícenství, v jednotlivých případech až do 20. století. Je známo, že ještě v roce 1782 upálili ve Švýcarsku čarodějnic a jiná byla v Holandsku roku 1823 podrobena zkoušce vodou.<sup>666</sup> Teprve pak se karta obrátila. Činí-li někdo ještě dnes to, co před dvěma sty lety dělala sama vrchnost, totiž pronásleduje-li jiné jako čarodějnice, je teď sám pronásledován vrchností. Případy takového jednání se vyskytují stále; roku 1976 zavraždili dva Francouzi jednoho léčitele, protože v něm viděli čaroděje a dábla.<sup>667</sup>

Postupný zánik pronásledování čarodějnic spadá příznačně do doby ubývání charismaticky nadaných žen, přesněji řečeno do doby narůstání tendence nebrat je už vážně. Druhá polovina 17. století a století 18. bývají s oblibou označovány za „věk rozumu“ – věk Descarta a Voltaira; a v základu vývoje obou jevů tkví nepochybně jedna a táž

sukcesivní změna evropské mentality. V jednotlivostech hrály samozřejmě důležitou roli různé faktory; tak pro ubývání počtu čarodějnických procesů měla význam prosazující se centralizace státu – když například ve Francii přestala královská justice v Paříži, počínajíc přibližně rokem 1640, soudně stíhat čarodějnictví, staly se její normy směrodatnými i pro ostatní části země.<sup>668</sup> Vidíme-li s Muchembledem<sup>669</sup> v pronásledování čarodějnic mimo jiné součást snahy úřadů o silnější christianizaci obyvatelstva, zejména venkovského, a tím o jeho pevnější ovládnutí, pak můžeme říci, že reformace i protireformace byly do 18. století tak úspěšné, že víra ve zlovolnice byla vskutku natolik zatlačena, že další hony na ně už nebyly nutné. Místo toho se svědomí jednotlivých věřících církevní propagandou nebezpečí stalo tak dalece citlivým na vlastní přestupky vůči církvi a státu, že už bylo zbytečné vydělovat skupinu speciálních viníků.<sup>670</sup> Svou domestikací a zákázňovací kampaní se centralizovanému státu podařilo, také pomocí pronásledování čarodějnic, učinit – v onom okamžiku dostatečný – krok k „vytvoření spolehlivého člověka“.<sup>671</sup>

Nejzávažnější z uváděných příčin konce pronásledování je nicméně bezpochyby ta, že elity se distancovaly od víry v čarodějnice; „dalo by se také říci, že se od sebe oddělily různé způsoby myšlení, v jejichž smísení se konkretizoval čarodějnický proces: víra v čarodějnice, po dlouhou dobu součást dogmatické teologie, přijímaná jako taková značnou částí intelektuálů vyšších vrstev, směřovala nyní stále výlučněji k tomu, stát se ‚lidovou pověrou‘.“<sup>672</sup> Tím také nabývá na významu medicínské, přesněji řečeno psychopatologické vysvětlení. Johann Weyer, osobní lékař vévody z Cleve, napsal roku 1562 dílo proti pronásledování čarodějnic, v němž říká: „Čarodějnice jsou ženštiny, povětšinou slabé myslí, vysokého stáří, nemívají také všech pět pohromadě, a do fantazírování a představ těch ubohých příčinlivých bab, když jsou naplněny melancholií ... se jako docela subtilní duch vloudí dábel...“ Máme co činit s „bláznivými matičkami, posedlými zlým duchem, které se pomátly na rozum...“<sup>673</sup> Zaznívá tu sice ještě starší koncept posedlosti démonem, těžiště výkladu však spočívá v duševních dispozicích.

Přece jen se mi zdá, že i zde je pozoruhodná analogie (byť časově posunutá) ke skepsi vůči charismatické svatosti. Různé příčiny vedly od 16. století k tomu, že v oblasti svatosti začaly vystupovat do popředí spíše jiná kritéria než mystický život. Již byla zmínka o tom, že po Savona-

rolově aféře se staly církevní úřady podstatně nedůvěřivějšími vůči veškerým prorockým zjevením. Také kritika ze strany reformátorů, mystice nepřátelských, působila na katolíky. Tridentký koncil byl koneckonců i v tomto ohledu reakcí na reformaci. Především ale „ztratily“ světice – a právě tak čarodějnice – onen „začarovaný svět“ (Max Weber<sup>674</sup>), v němž tvořily součást kosmu, pro současníky naprosto smysluplnou. Neboť osvícenství, sekularizace a postupující technizace života implikovaly nutnost zcela jiných závěrů z týchž fenoménů. Zcela jiných, než bylo zvykem ve staré Evropě, prodchnuté co nejhloběji religiozitou, křesťanskou i mimokřesťanskou. Poté, co byla hrozba temnoty a zvuků přírody zatlačena elektřinou a mediálním hlukem, chybí klid a chybějí stíny, které vytvořily senzibilitu a interpretační postoj podstatně odlišné od našich. „Bleskosvod pomůže proti bouřce spíš než zavraždění, čarodějnice“, která ji způsobila.“<sup>675</sup> Pomůže ale také spíš než povolání světce, bouřku odvracejícího.

Jen na okraj poznamenejme, že až daleko do 19. století se stále znovu objevovaly vážně míněné pokusy církevních spisovatelů o oživení víry v čarodějnice<sup>676</sup>; byly neúspěšné. Jinak je tomu s vírou v nadsmyslovou moc a ve faktické zásahy svatých do dějin. Tomu věří katolíci stejně jako dříve, což dokazuje provoz na poutních místech, církevně nejen trpěných, nýbrž podporovaných. Dnešní teologové se přesto bojí zaujmout v této věci stanovisko.

## Mystikové a čarodějové

Mystický nadané ženy byly od 13. století v západním křesťanstvu o tolik početnější než podobní muži, že mystika prožitku může být plným právem označena za fenomén vlastní především ženské zbožnosti.<sup>677</sup> Analogii k tomu tvoří skutečnost, že před rokem 1500 bylo jako čarodějnice pronásledováno přibližně dvojnásobně více žen než mužů.<sup>678</sup> Počátkem novověku se tento nepoměr podstatně zvýšil. I příslušná literatura, zvláště od vydání *Kladiva na čarodějnice*, se zabývá v první řadě ženami.

Přesto je bezpodmínečně nutno korigovat náš výklad, koncentrovaný zcela na osudy žen, a upozornit na to, že po celou dobu se jak mys-

tická svatost, tak čarodějnictví vyskytovaly právě tak i u mužů, i když příznačně – budiž znovu opakováno – v neskonale menší míře.

## Svatí

Jako zástupce středověké mystiky prožitku bychom mohli jmenovat Františka a Aegidia z Assisi, Richarda z Provence, Jindřicha Susa, Mikuláše z Flüe a mnoho jiných. V novověku jsou to třeba Jan Baptista od Početí, Josef z Copertina, Benedikt z Canfieldu, Jan od Kříže, George Fox, Padre Pio a další a další.<sup>679</sup>

Pro naši otázku je však opět důležité, jak se k nim chovalo jejich okolí. Takřka celou paletu ambivalentních reakcí, které mohlo u „normálních“ vyvolat výjimečné náboženské chování, můžeme vidět již v případě blahoslaveného Viléma z Notre-Dame de l'Olive (z Morlanwelzu, kolem 1174–1240).<sup>680</sup> Byl přítelem první známější mystičky prožitku, blahoslavené Marie z Oignies. V duchu typicky středověkého smyslu pro okázalé jednání pohyboval se tento pekařský tovaryš po svém obrácení po lese, plaze se po čtyřech, a požíral byliny a kořínky, neboť se cítil vinen svým „zvířecím“ světským životem. „Když pak lidé z jeho vsi uslyšeli, co viděli pasteveci, vyrazili v celých houfech, aby se přesvědčili, je-li pravda, co slyšeli. Když došli tam, kde dlel Boží muž, a spatřili, kterak se pohybuje, podivili se a měli různá mínění: jedni říkali, že to pochází od Boha, jiní to ale popírali a nazývali ho svůdcem, pokrytcem a hlupákem.“ Když pak kajícímu několik „zbožných a správněji myslících mužů (*sanioris mentis*)“ postavilo boudu, „nosil Vilém, plaze se po rukou a nohou a máje radostnou mysl v Pánu, na svých bedrech břímě, kterým ho druzí obtížili...“ Mnozí měli ovšem tvrdost jeho života za bláznovství a vysmívali se mu. Hierarchie však byla Vilémovi, který mýtil les, příznivě nakloněna, a od biskupa se mu dostalo kněžského vysvěcení, poté co si sám opatřil potřebné duchovní vzdělání.<sup>681</sup> Přestože chování Viléma z Morlanwelzu bylo neobvyklé i pro katolického světce oné doby, nebyl církevními úřady pronásledován, nýbrž uznáván, zatímco jeho spoluobčané váhali, je-li to pomatenec, podvodník nebo světec. Tehdy, v době počínající „mystické invaze“, však nebyla situace taková, aby upadl v podezření z posedlosti nebo magie.

Měnit se situace začala v pozdním středověku, přesněji řečeno od počátku 14. století, kdy se po celé Evropě objevili mystikové a mystičky

ve velkém počtu.<sup>682</sup> Hned uvedeme několik příkladů dnes uznávaných katolických světců, kteří byli za svého života pokládáni za služebníky ďáblovy stejně jako ženy, o kterých jsme mluvili. Nejprve ale jeden příklad, který nemá nic společného s mystikou; chceme na něm ukázat, do jaké míry se mohl dokonce dnes proslavený a uctíváný světec dostat do nebezpečí, že skončí jako kacír. Je to další ukázka „náhodnosti“, s níž v církevních dějinách vznikal výběr hrdinů a obětí beránek ze skupiny věřících, kteří se vymykali normám: Proti sv. Bernardinovi Sienenskému (1380–1444), který ve velkém stylu propagoval uctívání jména Ježíšova, tak oblíbené v pozdějším katolicismu, kázali duchovní, že tím šíří „*signum antichristi*“, znamení, že se narodil Antikrist. Spílali mu co tvůrci „satanského kultu“, ba nazývali ho samotným Antikristem.<sup>683</sup> Roku 1426 došlo k procesu vedenému papežem Martinem V. V roli žalobců účinkovalo neméně než 52 dominikánů a 10 augustiniánských mnichů.<sup>684</sup> „V Římě se povídá, že bych měl být poslán na hranici,“ obával se sám Bernardin.<sup>685</sup> „Jedni mě chtějí uvařit a druzí upéct.“<sup>686</sup> Papež se mu nicméně podařilo přesvědčit. V letech 1431 a 1438 byl znovu obžalován z hereze a pokaždé opět osvobozen. I v tomto případě to tedy bylo jedno a totéž, co jedna strana posuzovala jako kacírskou novotu a druhá jako důkaz zbožnosti. Protože se zde prosadilo mínění strany druhé, dostalo se Bernardinovi oltářní úcty. V roce 1721 byl pro celou církev předepsán svátek jména Ježíšova. Dnes existuje několik kongregací, „Holy Name Society“ a církevní časopisy jako *The Holy Name Journal* nebo *Boletin del Santo Nombre de Jesús*.<sup>687</sup> Jak by to bylo dopadlo, kdyby i u papeže došli sluchu obavy těch teologů, kteří v takovém uctívání spatřovali odklon k vnějšku?

Podobně se vedlo mnoha mystikům. Všechny velké postavy raně novověké španělské spirituality, některé z nich později svatořečené – Jan od Kříže, Ignác z Loyoly, Ludvík Granadský, Jan z Avily – měly potíže s inkvizicí, jež byla v jejich vlasti obzvláště mocná. Známý je zejména případ zakladatele řádu jezuitů, který sám praktikoval mystiku.<sup>688</sup> Sv. Ignác byl nejednou vyslýchán inkvizicí a biskupským soudem, k procesu s ním však nedošlo. Popudem k výslechům bylo zčásti také to, že ženy, které učil, „začaly prožívat různá nervózní zjevení“.<sup>689</sup> Dvaadvacet dní byl spoután řetězy v dominikánském klášteře v Salamance, zatímco byla podrobně zkoumána jeho *Knihy exercicií*, aniž bylo nalezeno cokoli zakázaného. Sv. Jan z Avily byl Svatým oficiem na několik

dní buď zadržen, nebo mu bylo uloženo domácí vězení.<sup>690</sup> Toledská inkvizice dala v roce 1635 mučit jistého Matea Rodrigueze za to, že trval na nadpřirozenosti svých zjevení a zapsal je; byl potrestán dvěma sty ranami.<sup>691</sup>

Proti mysticky nadaným mužům nepostupovala jen inkvizice španělská. I v Itálii došel občas k úhoně živoucí světec. Poustevník Francesco di Pietrasanta například získal přízeň mnoha kardinálů i samotného papeže Evžena IV., neboť jeho prorocství a extrémní posty oceňovali jako znamení svatosti. Potom se však ukázalo, že „se následkem své nevědomosti celý život oddával ďábelským iluzím“.<sup>692</sup> Italští kvietisté, kteří se zvláště intenzívně věnovali pasivním formám mystiky, byli tamními inkvizičními úřady také stíháni.<sup>693</sup> Mohli bychom vyjmenovat celou řadu dalších případů.

Reakce okolí na těch nemnoho mužů vykazujících tak zjevné tělesné symptomy milosti jako většina mystiček bývala právě tak kritická, jako tomu bylo často v případech žen. Blahoslavený Jindřich z Grünenwörthu († 1396) byl mystikem z hnutí přátel Božích. Když upadl v jasot (*jubilus*), křičel svou radost hlasitě do celého světa, jako třeba Margery Kempeová. Často byl proto z kostela vyhnán, stejně jako ona. „A jeho křik byl tak strašlivý, že si mnoho lidí myslelo, že je posedlý, a byl proto často podroben vymítání.“<sup>694</sup>

Občas na muže, uctívané jako světce, padlo podezření i po jejich smrti – stejně jako na mystičky, například na Vilemínu Českou. Papež Bonifác VIII. nechal v roce 1300 na žádost inkvizice exhumovat mrtvolu Armanna Pungilupy z hrobky ve ferrarské katedrále. Jeho krok vyvolal vzbouření obyvatel, neboť Pungilupy byl v té době již asi třicet let uctíván jako světec. Nyní však byly jeho nauky zavrženy jako katarské.<sup>695</sup> Roku 1428 protestoval inkvizitor Heinrich Kalteisen proti kultu Wernera z Oberweselu (z Bacherachu, † 1287), který byl nicméně oslavován oficiální liturgií v trevírské diecézi až do roku 1963.<sup>696</sup>

Na okraj poznamenejme, že srovnatelné problémy se vyskytovaly i mimo církev katolickou. Slavným sporem v dějinách byzantské církve je proces o svatost Symeona Eulaba († 1022).<sup>697</sup> Je mnoho podobných dokladů<sup>698</sup> toho, že i tam bylo možné interpretovat jeden a týž jev jako dílo světce, nebo jako dílo čarodějníka.<sup>699</sup>

## Čarodějové

Existovali na druhé straně i mnozí muži, kteří se zabývali kouzelnictvím.<sup>700</sup> Speciálně celá oblast učené magie byla čistě mužskou záležitostí. Věnovali se jí vědci, dvořané i církevní knížíata. Dokonce 18 papežů se prý pokoušelo o magii.<sup>701</sup> „Mág žije obvykle ve městě, kulturním místě, a někdy mezi lidmi velkého světa, kteří ho ochraňují. A je to muž, neboť věda je ve středověku vyhrazena mužům. Naproti tomu čarodějnice patří spíše na venkov, žije v skrytosti a je to žena.“<sup>702</sup> Tuto diferenci musíme ovšem brát s rezervou – mnohdy praktikovaly čarodějnice i ve městech, tak jako mužští léčitelé bývali i na venkově.

Ani čarodějnické procesy se nikterak nomezovaly na ženské pohlaví. Obětmi pronásledování se nestávaly jen ženy, jak bychom se mohli domnívat na základě misogynních traktátů oné doby a jak se dodnes tvrdí v neseriózních publikacích se zjevně ideologickou tendencí. Ze skutečnosti, že z čarodějnictví bývaly obviňovány spíše ženy než muži, nelze vyvozovat, že by snad byly všechny ženy principiálně považovány za čarodějnice. Ani žádná historička také nesdílí hypotézu, že by pronásledování čarodějnic bylo vyhlazovací válkou mužů proti ženám. Však ji také vyvracejí samotné prameny, jak mj. ukázala jedna z historiček. Innsbrucký čarodějnický proces, který roku 1485 vyvolal sám autor *Kladiva na čarodějnice*, ukazuje, že mezi denuncianty, kteří se sami přihlásili a jejichž jména jsou známa, bylo 41 žen a pouhých 15 mužů. „Ke konečným úvahám a otázkám nedávaly podnět paranoidní fantazie dominikánů, nýbrž spousta konkrétního materiálu, který dodávaly ženy – zcela vědomě a se zcela zřejmým nepřátelským úmyslem vůči příslušnicím téhož pohlaví.“<sup>703</sup> Vzhledem k tomu, že obžalované ženy při procesech často obviňovaly jen další ženy a nikoli muže, by se dalo mluvit spíše o válce žen proti ženám, jakkoli teologické a právnícké zbraně pro tuto válku kovali a používali muži. V čarodějnickém procesu ve Šlesvicu roku 1551 bylo ženami nařčeno z čarodějnictví padesát žen, ale ani jediný muž.<sup>704</sup> Proč se ženy, které už před sebou beztak neměly nic než smrt, nemstily mužům tím, že by jako kouzelníky udávaly zejména je? Zjevně proto, že i ony se držely stereotypu, podle něhož čarování je především věcí žen, a příslušné události si nevykládaly jako boj mezi pohlavími. Je zjevné, že se tu setkáváme s falešnou projekcí docela nového způsobu výkladu do minulosti.

Mohli bychom to demonstrovat mnoha a mnoha příklady, které stále znovu ukazují, že nikoli muži, ale spíše právě ženy udávaly příslušnicce svého pohlaví jako čarodějnice. Když byla Margery Kempeová zajata vojáky vévody bedfordského, byly to podle jejích vlastních údajů právě ženy, kdo „se svými přeslicemi vybíhaly z domu a křičely na ostatní: ‚Upalte tu lživou heretičku!‘“<sup>705</sup> „Takové ženy, které to umějí [totiž čarovat] a zabývají se takovými věcmi, sluší všechny upálit, a ona prý ráda přinese dřevo.“ To není výrok nějakého nenávistníka žen, je to výpověď ženy, která svědčila v jednom procesu v Luzernu kolem roku 1500.<sup>706</sup> Když měla Gostanza poraněná místa na rukou, právě „určitá děvčata“ (*certe giovane*) ji měla za čarodějnici, která se dovede proměňovat v kočku, a volala: „*la strega, la strega!*“ (čarodějnice!).<sup>707</sup> Předpoklad existence jakéhosi misandrického „sesterstva“ žen v dřívějších dobách, který nám podsouvají mnohé feministické autorky, je jen zpětnou projekcí ideálu, neuskutečněného ani v současnosti. Veliké množství pramenů dokazuje právě opak. Na druhé straně se ženy pravděpodobně opravdu někdy spojovaly ke společnému provádění kouzel.<sup>708</sup> Ponechme stranou, existuje-li zde vztah k fenoménu „ženských paktů“ v lidových zvyklostech.<sup>709</sup>

Je nutno také zmínit, že velmi často byla původci obvinění „nevinná“ dívka.<sup>710</sup> Obzvláště nápadné je to v severošvédských procesech 17. století, kde se děti a mladí shromažďovali po stovkách, aby vrchnosti udávali dospělé. Jejich po určitou dobu cenrlní role byla důsledkem buď hromadné hysterie, nebo strašlivé hry.<sup>711</sup> S něčím podobným se setkáme ještě u fenoménu posedlosti.<sup>712</sup>

Počet mužů mezi odsouzenými pro čarodějnictví se v celé Evropě pohyboval odhadem kolem 20 procent.<sup>713</sup> Je ovšem třeba mít na paměti, že v různých regionech a v různých procesech mohly být poměry velmi odlišné. Muže nicméně trestaly úřady většinou poměrně tvrději<sup>714</sup>; v některých oblastech byli také častěji postaveni před soud pro předstíranou svatost.<sup>715</sup> Rozhodující byl vždy souběh nejrůznějších lokálních zájmů a představ: v Luzernu, kde procesy vedli světší soudci, se před soud dostávaly téměř výlučně ženy, zatímco v Lausanne, kde soudili soudci duchovní, byli co obžalovaní předváděni zejména muži<sup>716</sup> – tedy přesně opačně, než bychom očekávali.

Mezi 1119 lidmi, obžalovanými pařížským parlamentem z čarodějnictví mezi lety 1565 a 1640, byla více než polovina mužů.<sup>717</sup> V Pays

de Vaud v letech 1539 až 1670 to bylo 42 %.<sup>718</sup> Mezi lety 1300 a 1500 bylo v Anglii souzeno 59 mužů (64 %) a 33 žen (36 %).<sup>719</sup> Dvě třetiny obžalovaných v diecézi Lausanne v průběhu 15. století byli muži.<sup>720</sup> V procesech v Horních Rakousích bylo mezi popravenými 69 % mužů, v Korutanech 53 % a ve Vídni 42 %.<sup>721</sup> Soudní řízení v Salcburku, které vzbudilo velký rozruch v letech 1675–1690, takzvaný „Zauberer-Jackl-Prozeß“ (proces s kouzelníkem Jacklem), stálo život 36 žen a více než dvojnásobný počet mužů, z čehož 77 bylo mladších 21 let a 56 bylo dokonce ve věku 9 až 16 let.<sup>722</sup> V procesech v Krajině činil poměr mužů a žen úhrnem 104 ku 64.<sup>723</sup> Za pronásledování ve Finsku a na Islandě byli oběťmi téměř výlučně muži;<sup>724</sup> ve Finsku bylo ve 125 procesech mezi lety 1554 a 1720 obžalováno pouhých 9 žen.<sup>725</sup> V Karélii bylo v letech 1650 až 1697 souzeno 60 osob podezřelých z čarodějnictví, mezi nimiž byly jen dvě ženy.<sup>726</sup> Ve všech sicilských autodafé mezi lety 1540 a 1570 tvořily ženy méně než jednu třetinu obžalovaných z kouzelnictví a přibližně tentýž poměr platí pro všechny podobné procesy vedené neapolskou inkvizicí.<sup>727</sup> Celkem byly v počátcích procesů, to jest zhruba před rokem 1350, mezi odsouzenými skoro tři čtvrtiny mužů.<sup>728</sup>

Jevy, které zde zkoumáme, tedy jak stereotyp světce, tak stereotyp čarodějnice, byly primárně specifické pro ženy – čistě statisticky, ale i v představách současníků. Nikoli však výlučně. Jde o fenomény, typické pro určitou dobu, postihující v zásadě obě pohlaví, byť s významně vyšší frekvencí právě ženy. Vysvětlovalo se to různě. Každé monokauzální vysvětlení by ovšem bylo chybné. Určitou roli mohlo hrát například to, že s porodem, nemocí a umíráním, tedy s oblastmi, jež bývaly doprovázeny magickými rituály, přicházely do styku zejména ženy.<sup>729</sup> Podle starších hodnověrných pramenů z doby před pronásledováním se pravděpodobně čarováním fakticky zabíraly spíše ženy než muži;<sup>730</sup> mohla to být kompenzace jejich menší tělesné síly a nižšího sociálního postavení. Užívání léčivých prostředků, ale také jedů, jim jako „vládkyním kuchyně“ bylo snáze přístupné.<sup>731</sup> Pro svou slabší společenskou pozici se ženy (a děti) jistě snáze stávaly oběťmi, nemluvě o již zmiňované misogynní tradici křesťanství. Určitou roli hrál asi také proces racionalizace, který započal ve vrcholném středověku a postupně diskvalifikoval iracionálně a přírodu; obojí totiž bylo považováno za základní prvky ženské podstaty, a tak bylo „logické“, že právě žena byla spojová-

na se sférou magična. Nadto byl svět obou pohlaví ve středověku rozdělen mnohem více, než se dnes domníváme. Ženy (stejně jako muži) tvořily svá vlastní komunikační společenství, na nichž neměli účast příslušníci druhého pohlaví a která se tudíž mohla jevit nebezpečnými. To se konkretizovalo v trvalém obviňování, že čarodějnice jistě zaučuje do svého umění i jiné ženy. Teologové jako Nider a především Institoris určitě přispěli velkým dílem k tomu, že byl čarodějnický stereotyp připisán jedinému pohlaví. Institoris přece vykřikuje a myslí to vážně: „*Et benedictus altissimus qui virilem speciem a tanto flagitio usque in presens sic preservat in quo utique cum pro nobis nasci et pati voluit, ideo et ipsum privilegiavit.*“<sup>732</sup> (A pochválen buď Nejvyšší, že pokolení mužské, v němž se mu přece zachtělo pro nás se narodit a trpět, podnes uchránil takového velkého zločinu, a tím mu také dal přednost.)

Dlouhodobě mohlo mít svůj význam také všeobecné znejistění mužů počínající ve vrcholném středověku, kdy náboženské hnutí žen přineslo nový, do té doby neslýchaný způsob života, kterým žily bekyne.<sup>733</sup> Pokus žen emancipovat se od vlády mužů vyvolal agresivní reakce. Změna postavení žen, v představách šlechty formulovaná uctíváním žen u truobadúrů, truvérů a minesengrů, také z dlouhodobého hlediska zlepšila jejich faktickou životní situaci, neboť ideál dvorské lásky byl oživen a potom i recipován širšími vrstvami měšťanstva. Již ve dvorském románu se tento ideál vztahoval nejen na cizí dámy, ať vdané či nezadané, ale i na manželky. I toto vyšší oceňování ženy, jakkoli pozvolna se projevovalo, mohlo přinejmenším u vzdělaných teoretiků pronásledování čarodějnic spolupůsobit na jejich misogynii ve formě konzervativní protireakce.<sup>734</sup>

Faktorem, který v otázce podílu obětí z hlediska pohlaví dosud nebyl brán na vědomí, je také zjevně větší dispozice žen k produkci paranormálních jevů (ať už má jakékoli příčiny). Proto to byly primárně ženy, komu byla přiznávána mystická svatost, a proto primárně ženám byly přiznávány magické schopnosti.