

## 2. NOČNÍ SABAT

Obraz ďábla se na konci středověku radikálně změnil. Byl současně produktem lidové obrazovornosti a mnišské imaginace, doposud se tedy opíral o dvě tradice, které byly dost nesmířitelné, ačkoli mezi nimi docházelo k častým výměnám. Od 15. století nastalo období pozvolné definice démonologie, skutečné vědy o ďáblu, která začala v této oblasti necitlivě přetvářat víry a kultury převážně části obyvatelstva. „Pověry“ lidových mas samozřejmě pod tímto tlakem hned nevytáhly, postupně však ztratily charakter magického systému výkladu světa a přetvářely jen jako rozprýlené zbytky a vraky na hladině křesťanského oceánu, jehož vody pohltily staré pohanské základy. Rozhodující impuls vyšel od dobovacího katolicismu, který zintenzivnil svůj zápas o prosté lidové vrstvy v Evropě, nikoli od běsnění nějaké domnělé „vlhy saramismu“, o níž hovoří tradiční církevní historiografie.<sup>1)</sup> Evropská kultura byla na konci středověku stále více posedlá Satanem, protože křesťanským myslitelům se podařilo tento obsedantní monastický mýtus prosadit ve velkém měřítku. Lidové vrstvy byly zvyklé na lidštější, často až groteskní podobu ďábla. Aby jim začal nahánět strach, bylo pro novou doktrínu potřeba vymyslet děsivě působící teoretickou kostru, která by byla schopná přejmout i určité rysy z lidového podání a dát jim nový obecný význam. Více než dvě století pak ještě trvalo, než výsledky této operace pronikly do nejširších společenských vrstev a vyústily v lidský prototyp absolurního Zla, ztělesněný čarodějnicí. Na této dlouhé cestě byla vynalezena teorie sabatu, kterou pak inkvizitoři a možná ještě horlivější laičtí soudci, přesvědčení o tom, že se podléhá na zásadním boji Dobra proti Zlu, uváděli do praxe. Lucifer byl najednou stejně vzdálený jako Bůh, budil ohromný strach, a navíc měl schopnost vzniknout do téh svých lidských komplikací. V období zhruba od roku 1400 do roku 1580 se demonologie roztekla jako olejová skvrna po celém kontinentu a změnila jak vnímání všech generací, jejichž produktem byla, tak i vnímání stále širších vrstev společnosti.

### CESTY HEREZE

V podobě, v jaké bylo tvrdě potlačováno, má satanské čarodějnictví původ v novém vnímání ďáblova působení na tomto světě, které zase bezprostředně souviselo s nelidským potíráním herezí v 15. století. Hereze napomohly rozpracovat do jemnějších odstínů model rebelie proti Bohu, který v hrubých obrysech existoval už od prvopočátku křesťanství. Oblasti, v nichž došlo ke skutečné explozi heretických hnutí, a kde později byla definována nová čarodějnická sekta, byly zejména dvě: Alpy a část Burgundského Nizozemí. Stroupenci Petra Valdése (žil ve 12. století v Lyonu) rozšířili jeho učení do severní Itálie, jihovýchodní Francie a dokonce až do Artois a Flander, což byla hrabství, jejichž města s Itálií udržovala těle hospodářské a kulturní styky. Komunikační kanál mezi Apeninským poloostrovem a Severním mořem byl bezesporu prostor, o nějž se sváděly tuhé náboženské boje, a zhruba od roku 1580 představoval nejvýznamnější dějiště honů na čarodějnice v Evropě. Satanovi se tam podle všeho zdání obzvlášť zalíbilo.

Četné hereze 15. století poskytlý démonologii tu správnou odlévací formu pro tvář budoucího satanského čarodějnictví. V Nizozemí byli odhaleni a souzeni přívrženci Husa, Víkřefa i valdensít, např. na začátku 15. století v Tourmai, v roce 1420 v Douai a zhruba ve stejné době také v Lille (tam se jednalo o vyznavače sekty svobodného ducha, tehdy přezdívané *Turlupins*, tj. šásči).<sup>2)</sup> Obvinění, která proti nim byla vznášena, nebyla nijak nová. Obsahovala ty nejobdivnější sexuální zvrhlosti a dokonce i ďábelské používání popela z dětí narozených z incestních vztahů (orléanská synoda v roce 1022). Inkriminovanou herezi je někdy trochu obtížné přesně identifikovat, např. v případě karmelitána Thomase Conecta, zaniceného kazatele, který v roce 1428 v Douai a v Ar-rasu a v roce 1429 ve Valenciennes pranyřoval úpadek mravů a později v roce 1431 sám skončil na hranici. Tzv. šásči byli zřejmě ovlivněni hlavně herezí valdenskou. Při procesu v Douai v roce 1420 bylo osmácti obviněným osobám kromě názorů blízkých idejím Jana Víkřefa, kterého kosmický koncil v roce 1415 ještě posmrtně odsoudil, vytřkáno zejména valdensství. Celá skupina, v níž byly čtyři ženy, byla dopadena v domě zvaném „Grain Nourry“ nedaleko jedné z městských bran Douai. Dvanáct jejích členů spadalo pod justiční pravomoc Douai, tři byli z blízkého Waziers, dva žili v Pont-à-Marcq (šlo o Gillese des Amiaux, pánoše, a tudíž šlechtice, a jeho sluhu) a poslední ve Valenciennes. Podle

všeho se jednalo o malou sektru, složenou ze dvou duchovních a jinak z drobných řemeslníků z města (čalouníka, výrobce žebříků, podkovaře, tkalce baistu). U čalouníka bylo zabaveno „několik knih“. Proces se konal u církevního soudu v Arrasu, do jehož příslušnosti Douai spadalo, a řídil ho dominikánský inkvizitor. Muž z Valenciennes byl v jurisdikci arraského biskupa společně s částí zabavených knih upálen, šlechtic byl odsouzen k doživotnímu žaláři v biskupském vězení. Pět mužů a jedna žena z Douai byli vydáni organům spravedlnosti ve svém městě. Tam byli 10. května 1420 upáleni i se zbytkem knih. Ostraní vyvázli s různými tresty – jeden byl odsouzen na doživotí, další k patnácti letům žaláře o chlebu a o vodě, zbývající k různým reparacím na počest Boha a ve prospěch církve.

Pokud se dá věřit záznamu soudního písaře, byl rozsudek proti nim vynesen před ohromným davem za přítomnosti arraského biskupa Martina Porée. Konkrétně se jim vytkalo, že „se dopustili kacířství tím, že čekali knihy, obsahující řádu omylů, konkrétně: že vůbec není pravda, že Otec, Syn a Duch Svátý jsou jedna a táž osoba; že přijímaná svátost nic nepřecházejí; že Panna Maria měla několik dětí; že svatí vůbec nejsou v Ráji a nemají žádnou moc; že křesťany jsou jen hříšným nevěstí; že zpověď před knězem nemá žádný význam; že svěcená voda je podvod; že o sobotě se má slaviti sabat; že kříž byl jen mučálou a vůbec by se neměl uctívat; že záhadní mše zesmýlným nepřínese žboda nic; a mnoho dalších kacířských myšlenek.“<sup>93</sup>

Před popravou se uskutečnilo veřejné kázání. Zájem byl takový, že se pod tíhou zvědavců dokonce zhroutila tribuna. Třináct lidí bylo zraněno, někteří svým zraněním podlehli. Odhalená sekta používala pro označení svých sobotních náboženských schůzek slovo „sabat“. Jednomu z jejích kněží, Hennequinovi de Langle, ostříhal biskup vlastnoručně „nůžkami vlasů“ a zbavil ho tak privilegia kněžského stavu. Sekta se scházela pod ochranným pláštěm noci mimo území města, kousek za vstupní branou. Šlechtic byl obviněn, že vlastnil „kacířskou knihu, ze které po nocích předčítal na shromážděních, která organizovali“. Všichni kacíři byli veřejně stigmatizováni nasazením papírové čepice s různými vyobrazeními ďábla. Věřšně z těch, kdo zůstali naživu, bylo příkázáno doživotně nosit na oblečení i pod ním žlutý kříž.

Tyto čtyři prvky – sabat, noc, vzdálenost od ostaraních lidí a přímý kontakt s ďáblem tvoří rámec budoucího demonologického diskursu o sektě čarodějnic. Zde ještě představují velmi konkrétní, přísně potrestanou herezi. Výraz sabat zatím nemá svou pozdější mytickou konotaci,

označuje už ale noční shromáždění stoupenců tajného a dobře organizovaného kultu. Panoš zřejmě hrál úlohu jakéhosi pastora, k čemuž používal svou kacířskou knihu. Z dokumentů je též patrné, že jedna z žen vlastnila ještě další knihy, ze kterých svým souvěrcům občas předčítala, a vůbec se hrála velmi aktivní roli jak svými radami, tak i neohroženým chováním tvář v tvář smrti, kdy přede všemi zvolala: „Musíme vydržet jen dvě hodiny, a zemřeme jako opravdoví mučedníci.“

#### OD VALDENSKÝCH K ČARODĚJNICÍM

Inkvizitoři a duchovní, konfrontováni se sektami tohoto druhu, se o tématu vyjadřovali s rostoucím znepokojením. Po ukončení velkého schizmatu v roce 1417 vyvstala potřeba vnitřní reorganizace křesťanstva. Basilejský koncil (1431–1449) vyhlásil svrchovanost koncilu nad papežem a dočasně tak vyřešil doktrinální boje spojené s úvahami o papežské moci, které byly zcela evidentně pozadím plíživější mutace dogmat, jež strach z heretiků transponovala do obavy z nového obseďantního imaginárního prototypu – démonické čarodějnice. Mýrus sabatu se řádně konstitoval až po roce 1428–1430 pod vlivem vlny čarodějnických procesů a rozkvetu jimi inspirované literatury. Tak začala přechodná fáze mezi herezi ve vlastním smyslu slova a přesnou definicí pojmu čarodějnicví ve speciálních přírůčcích. Intelaktuální a fyzické epicentrum hnutí se nacházelo v alpském prostoru, což bezprostředně souviselo s tamními valdenskými aférami a intelektuálním vřením po basilejském koncilu. Pozorujeme i jeho šíření směrem k nizozemským provinciím, nakaženým virem hereze, viz slavný případ valdenských čarodějnic z Arrasu v roce 1460.

K významovému posunu slova „valdenství“, které původně označovalo herezi obecně, směrem k obvinění z čarodějnicví došlo někdy kolem roku 1428. V průběhu následujícího desetiletí se toto pojetí ještě upevnilo. Sabat, v dokumentech nazývaný „synagoga“, rehdy získal i význam nočního setkání čarodějnic. Proběhlo to ve velmi konkrétním kulturním a duchovním kontextu, zejména na panství savojského vévody Amadea VIII., které zahrnovalo Savojsko, Dauphiné, téměř celé dnešní Francouzský mluvící Švýcarsko a severozápad Itálie a sousedilo s alsaskými a švýcarskými provinciemi, orientovanými na Basilej. V některých těchto oblastech došlo po roce 1428 k epidemiím honů na čarodějnice

se stovkami obviněných. V traktátu *Errores Gazarrorum (Bludy kacířů)* sepsaném někdy kolem roku 1430, neznámý autor shromáždil a utřídil pojmy, které se objevily při procesech ve frankofonních oblastech. Obvinění byli definováni jako členové sekty, kteří se scházeli v synagogách a uctváli ďábla, jenž se jim zjevoval v podobě černé kočky, které lhbali zadek. Požírali mrvoxy dětí, jež buď vykopal, nebo děti sami zabíjeli. Na příkaz démona spolu při těchto shromážděních nahodile souložili. Ještě o něco přesnější formulace této sataranské teorie pochází z pera německého dominikána Jana Nidera. Najdeme ji v pátem díle jeho cyklu *Formicarius*, na kterém pracoval v letech 1435–1437, tedy v době, kdy se účastnil basiljejského koncilu. Popsal novou sektu, která podle něj vyvíjela aktivitu v oblasti mezi Bernem a Lausanne. Její členové provozo- vali rituály nočního uctváni démonů, zabíjeli novorozeňata a někdy dokonce i své vlastní děti, které pak požírali, a často přivolávali nejruž- nější pohromy, např. krupobítí apod.<sup>4)</sup>

Intelektuální prostředí, které produkovalo stále sataranštější vizi čarodějnicví, tvořili jednak lokální soudci a inkvizitoři, jednak účastníci basiljejského koncilu, zvláště osoby z blízkého okolí savojského vévodství, jenž slední vzdoropapež, mimochodem považovaný za historického tvůrce savojského státu, byl v roce 1443 sesazen a v roce 1449 se nakonec sám vzdal papežské hodnosti. Jeho osobní tajemník Martin Le Franc složil v letech 1440–1442 dlouhou báseň namířenou proti ženám, známou pod zavádějícím názvem *Champion des Dames (Zastánce dam)*. Obsahovala první známou charakteristiku čarodějnicví ve francouzském jazyce a byla – taktéž poprvé v historii – doprovázena ilustracemi zobrazujícími ženy, jak se na holi nebo na koštěti slétají na sabat:

*Deset tisíc stáren v jednom roji  
na holích odléhá na odporné shromáždění.*

Než si tam osvojily čarodějnické umění a oddaly se sataranským orgiím, setkaly se nejdřív s démonem:

*V podobě kočky nebo kozla  
ke nim přišel sám ďábel,  
jemuž na znamení poslušnosti  
našesně lhbaly rti.*

V básni vystupoval i zastánce těchto dam, který měl jisté pochybnosti o pravdivosti popisu, který podával jeho konkurent. Stereotyp se nicméně začal šířit, a to i jinak než jen pomocí inkvizitorské latiny. V tomto ohledu lze u duchovenstva vyrušit jistou soutěživost, neboť Evžen IV., papež v letech 1431–1447, v roce 1440 sám použil latinský výraz „Waudenses“ pro označení sataranských čarodějnic. Lidé se jich zřejmě začínali bát mnohem víc než dřív: v roce 1417 byl dokonce jeden z osobních rádců savojského vévodství stár za to, že se ho údajně čarodějnyí kejklemi pokusil zavraždit. Základní příčina pravděpodobně tkvěla ve zvýšeném napětí v církvi, která se do roku 1449 zmrítala v krizi. Kryszalizace do podoby jednoho symbolického nepřítelů možná sloužila ke dvěma účelům: ke zmírnění globálních vnitřních tlaků a současně k potvrzení oprávněnosti a ortodoxie zainteresovaných víkrých skupin, zejména duchovních obklopujících vzdoropapeže Felixe V. Na hlubší exkurs do církevních dějin a dějin savojsko-piemontského státu, jejichž součástí tyto aspekty jsou, zde nemáme čas ani místo, je však třeba si povšimnout podezřelé shody mezi náboženským a politickým klimatem v této části Evropy ve druhé čtvrtině 15. století a vynálezem nového typu děmonického čarodějnicví. Mimo frankofonní území věrné vzdoropa- peži Felixovi V., tzn. mimo Dauphiné, Savojsko a dnešní francouzsky mluvící část Švýcarska, se tento model nijak rychle neujal. Možným vysvětlením je spojení mezi takto definovaným modelem a vzdoropa- pežem, který se funkce reálně vzdal až v roce 1449, dva roky před smrtí. Možná se mýtus sataranského čarodějnicví začal rozvíjet hlavně po roce 1450 proto, že se právě tehdy konečně zbvavil takové stranické konota- ce? Každopádně se od té doby pravidelně objevoval ve specializované literatuře a v umění, a zejména díky známému procesu v Arrasu pro- nikl i do širšího povědomí.

Model naskicovaný v Savojsku převzalo podle všeho zdání na konci vlády Filipa Dobrého (zemřel v roce 1467) i Nizozemí. Obžalovaným tam také bylo kladeno za vinu valdenství, termín už ale jasně označoval sataranské čarodějnice. Přijetí tématu mnohem širšími vrstvami než dřív napomohla aféra, která vyvolala velkou pozornost veřejnosti. Hlavní město hrabství Artois Arras se v letech 1459–1461 stalo dějištěm rozsáh- lého procesu, který do budoucna hluboce ovlivnil kolektivní představy obyvatel nejen v tomto měste, nýbrž i ve všech ostatních burgundských državách.<sup>5)</sup> Všechno začalo tím, že jeden poustevník pocházející z kra- je Artois, který byl v roce 1459 za přítomnosti arraského inkvizitora

upálen v Langres, při mučení prozradil dva své údajné komplice, ženu a muže. Jim označený muž, Jean Tannoye či Lavite, zvaný Abbé de Peude Sens, udal další komplice. Soud složený z generálních vikářů arraského biskupa, inkvizitora diecéze a inkvizitora, jehož do Francie vyslal papež, odsoudil 9. května 1460 první dva obviněné a čtyři další ženy coby „shnilé údy“ církve k předání do rukou světské spravedlnosti. Podle shromážděných údajů a svého vlastního doznání se provinili tím, že patřili „ke zlořечeně a škodlivě sekte valdenských, že se v uvedené sekte klanějí modlám a odpalili od pravé víry; [že se dopustili] toho nejzvrženějšího klamání hráchu obcování s dábly; že opustili našeho Svotitele a úplně se vzdali nejšho hráchu obcování s dábly; že opustili našeho Svotitele a úplně se vzdali svátosti a posvátných věcí Církve svaté tím, že sblbili dáblovi, že nebudou chodit do kostela ani k přijímání, nebudou chtít pravdu Boží a nebudou chodit ke zpovědi, aby se vyzpovídali hlavně z výše uvedených zločinů, leda falešně; že udělali hliněný kříž, který na výraz opovržení posílápali, že vyvolávali dábly a přijímali jejich odpovědi; dále že se s dábly spolicovali, sblbovali jim různé věci, učtovali je a přinášeli jim oběti a že na jejich příkaz dělali řadu dalších hanebných a odporných věcí proti cti a důstojnosti našeho Svotitele, a co je obzvlášť zavrženěhodné, použili při tom svátost ohláření, a vy, Jane Tannoye a Denisere, že jste zabili, vy, Jane Tannoye, že jste zabili dvě děti, a vy, Denisere, že jste utopili své vlastní dítě nepokřtěné a dala jí je dáblovi; a vy, Jane Tannoye a Denisere, že jste pomocí prášku a dalších zavrženěhodných věcí přivolávali pohromu na vesnice, vinice a další pozemské statky (...)“

Jean Tannoye byl nadto obviněn z bigamie, možná dokonce i s Denisere. Denisere nebyla z Arrasu, pocházela z Douai, kde ji místní soudci odsoudili ke smrti upálením. Vše naznačuje tomu, že to byla tajná hereeticka, stejně jako obvinění z usedlosti Grain Nourry, kteří už byli v téže městě odsouzeni v roce 1420. Totéž bezpochyby platilo i o jejich arraských komplicích. Novum spočívá v celkové globální definici, kterou vypracovali soudní inkvizitoři. Reálné a mytické rysy v ní splývají a vytvářejí jednolitý obraz, soustředěný na pakt se Satanem, sexuální obcování s demony, které je proti přírodě, vraždění dětí a uhranuti. Sabat jasně definován není, líčení schůzek s ďáblem ho však nepřímo evokuje. Poté co byli Jean Tannoye a čtyři ženy v Arrasu popraveni, pátralo se freneticky dál, jestli jejich doznání bylo hodnověrné. Obyvatel města se zmocnila úplná hysterie. Koncem června všechny ohromilo zatčení tří boháčů mužů, z nichž jeden byl konsel a další rytíř Payen de Beaufort. V červenci následovali další dva konselé. Jeden z nich, Antoine Sacque-spée, pocházel z jedné z nejmocnějších a nejzážnějších rodin ve městě.

Dobře situování měšťané začali z městra prchat. Represe postihla i slabší sociální vrstvy, např. čtyři prostitutky. Celkem se otázkám inkvizitorů muselo podrobit 32 osob. O identitě šesti z nich prameny mlčí, uvádějí jména 17 mužů a 9 žen. Ohledně rozsudků smrti se poněkud rozcházejí. Ty však pravděpodobně postihly většinu lidí z celé skupiny. Každopádně v roce 1491, kdy pařížský soudní dvůr rozhodl o jejich rehabilitaci, už 18 obviněných nežilo. Aféra vyvolala velký rozruch. Bezradný burgundský vévoda hned v roce 1460 nařídil, aby spisová dokumentace byla posílána do Bruselu. Rytíři z Beaufortu se vrykalo noční letání a účas na orgiích. Jiní, např. Jean Jaquet, jeden ze zatčených konselů, zase byli podezříváni, že uzavřeli pokrevní pakt s ďáblem. Věřejně mluvení v Arrasu mimochodem vůbec nebylo zajédno. Někteří proti excecím církevních úřadů skrytě reptali a mezi lidem koloval o tématu rozhořčený a uštěpačný popěvek. Syn urozeného Beauforta rozsudek světského soudu proti svému orci neakceptoval a odvolal se k pařížskému soudnímu dvoru, který v lednu 1461 poslal soudního zřizence, aby záležitost přešetřil. Hned další měsíc byli arrastí vikáři předvoláni do Paříže. Děkan kostela Notre-Dame v Arrasu Jacques du Bois, jeden z nejuživějších pronásledovatelů při procesu, dostal na cestě z Paříže do kláštera v Corbie záchvat pomatenosti, což jedni připisovali klabě seslané valdenskými, jiní zase říkali, že se naopak jedná o trest Boží, ale- sponž soudě podle toho, co o různých názorech zaznamenal kronikář Jacques du Clercq. Pařížský soudní dvůr si s rozhodnutím dával načas, a to tím spíše, že situace byla vzhledem k bojům mezi Karlem Smělým a francouzským králem Ludvíkem XI. dosti delikátní. Nakonec se přiklonil na stranu odsouzených a všechny je rehabilitoval. Věřejná repa-race se konala 10. července 1491. Biskupští vikáři byli odsouzeni k výsokým pokutám a dědicům odsouzených bylo přislibeno odškodnění. Bylo také rozhodnuto postavit pomník usmíření, k tomu však nikdy nedošlo. Arraskému biskupovi a inkvizitorům bylo zakázáno používat mučení, i když důvodem k tomu spíše bylo, že nejvyšší soudní dvůr chtěl zdůraznit svou autoritu, než že by se preventivně snažil zamezit lavině udávání, kterou mučení vyvolalo.

Mýtus použitý v arraském procesu v roce 1460 už vykazoval všechny znaky charakteristické pro saranské čarodějnicví. Reálné prvky z oboru náboženských úchylek kombinoval s novou myšlenkou o vzniku saranské sekty, v níž se ve skutečnosti mysli různé nesourodé pradávné představy, jako zabíjení a požírání malých dětí nebo hlavní syrk

s démony. Všechny tyto rysy se objevovaly v žalobních spisech kacířů nejrůznějších směrů, dokonce např. i Židů podezříváných z rituálních vražd novorozeňat, ještě ale přesně nezapadaly do žádného dokonale promyšleného celku. Jednotlivé díly této skládanky se začaly spojovat v alpském prostoru, kde kniha Martina Le Franca představovala první přenosové *médium* mimo kruhy inkvizice. V Arrasu v roce 1460 došlo k dalšímu pokroku, neboť tamní proces s valdenskými podporil šíření nového myšlenkového modelu. Chopili se ho učenci a umělci a začali ho vnášet do městských elit a ke dvoru burgundského vévody. Nezapomeneme na Paříž, kam se dostal jak prostřednictvím vyšetřování soudního dvora, tak v podobě literárních textů a obrazového materiálu. Významnou roli tehdy zřejmě mnohem více než strach hrála zvědavost. V samotném Arrasu se hned po událostech zvedlo proti pronásledovatelům valdenských silně hnutí odporu. Rozhodnutí pařížského soudu z roku 1491 názory těchto skeptiků jen potvrdilo. Nepopírali existenci konkrétních fenoménů hereze, systematické obviňování ze satanismu v nich ale vzbuzovalo pochybnosti. Někteří se domnívali, že se zčásti jedná o vyřizování politických či náboženských účtů. Z celého dramatu mimochodem nevyplývala žádná kolektivní fobie, neboť obvinění z čarodějnic tví bylo v Arrois a sousedních Flandrech v 2. polovině 15. století jinak spíše vzácné. Nová podoba čarodějnicví zatím zjevně zůstávala omezená na svět fantazie notáblů, a lidovou víru nijak zásadně neovlivnila.

Vlámský církevní autor Johannes Tinctor, který zemřel v roce 1469, sepsal pojednání *Tractatus contra secta Valdensium* (*Traktát proti valdenským*), přímo inspirované arraskou aférou. Dílo bylo přeloženo do francouzštiny. Víme o třech exemplářích, přechovávaných v Oxfordu, v Bruselu a v Národní knihovně v Paříži. Všechny tři mají na frontispisu téměř identickou velkou miniaturu s motivem uctívání dábla při nočním sabatu. Oblouha je zaplněna čarodějnicemi, kteří polevují na koštěti, na zádech nebo v pařátech démona. Dole na zemi, na opuštěném místě, vzdáleném od města znázorněného v pozadí, se v pokleku modlí muži a ženy, z nichž někteří drží v ruce svíčku. Tvoří kruh kolem velkého kozla, jehož ocas jeden z účastníků nadzdvihává, aby mu další mohl polbit řiť. Pařížský manuskript kromě toho obsahuje dva meďailony vyřezané technikou *grisaille* [Tj. monochromní malba (pozn. překl.)], věnované stejnému tématu. Na jednom je vyobrazený rohavý ďábel, jak vyzývá čarodějnice, aby polbily zadek kočky; druhý znázorňuje jiného rohatého démona se povysvětlujícími prsy a velkými netopýřími

křídly, který uctíváče nutí stejným způsobem lbat opici. Z 15. století není známé žádné další vyřvané znázornění uctívání dábla v podobě kozla. Vyobrazení lidé jsou mimochodem oblečení a to i ti, kteří lérají ve vzduchu. V bruselském rukopise na sobě mají dokonce vyložené elegantní šaty. Sexuální stereotyp je tedy naznačen jen zmíněným neslušným polibkem, bez jakékoli aluze na satanské orgie, neřkuli na anální sryk. Výjev velku nepůsobí nijak děsivě, spíš kuriózně a anekdotický.<sup>6)</sup> Privilegování čtenářů, kteří měli přístup k těmto rukopisům, si mohli ilustrace vykládat na základě konkrétního rejstříku herezí, které znaly, a možností pozemského účinkování dábla v podobě člověka nebo zvířete (kozla, kočky nebo opice).

Mezi lety 1435–1487, čili v období mezi knihou Jana Nidera a spisem *Malleus Maleficarum*, vzniklo dvacet osm traktátů věnovaných čarodějnicví. Pro srovnání – z let 1320–1420 jich známe jen třináct.<sup>7)</sup> Urychlení vývoje je zřetelné, i když ještě nijak závratné. Svět církevních hodnostářů sice těmito myšlenkami nasakoval, nicméně skutečnost, že vytvářná kultura údajnou demonickou sektu i nadále zobrazovala jen vzácně, naznačuje, že zbytkem společností zatím příliš horlivě přijímány nebyly. Latina sice na jedné straně sloužila jako nástroj unifikaace postojů církve a jejích činitelů, na druhé straně však představovala hráz proti fenoménu, který někteří autoři s notným přeháněním označují jako příval satanismu. Velká většina lidí si démona inkvizitorů a italských malířů fresek nebo obřího kozla valdenských ještě nedověděla dost dobře konkrétně představit. V posledních desetiletích středověku probíhala syntéza všech těchto myšlenek, ta skutečně zhoubná vlna však ještě nedorazila.

#### KLADIVO NA ČARODĚJNICE

Důležitou, i když nikoli rozhodující etapu představují osmdesátá léta 15. století. Počet čarodějnických procesů dosáhl prvního vrcholu, i když s perzekucí pozdější doby se ještě vůbec nedal srovnat, a demonologické doktríně se dostalo explicitní podpory od papeže. Innocenc VIII. vydal v roce 1484 bulu *Summis desiderantes affectibus*, ve které vyzýval německé preláty, aby zintenzivnili hon na čarodějnice, které se v jejich prostoru začaly povážlivě rojit. Dominikánští mniši Jindřich (Heinrich) Institoris a Jakub Sprenger si k záležitosti provedli průzkum a sepsali první

velký traktát o honu na čarodějnice – *Malleus Maleficarum*, vydaný v roce 1487. Autoři s odvoláním na papežskou bulu nejdříve formou 78 otázek objasňovali původ a vývoj fenoménu, který nazývali „čarodějnická hereze“. Ve třetím díle pak nabízejí „lék na její definitivní vyhlazení“. Zmiňovali pakt se Satanem, ďáblovo znamení a neblahé aktivní vyhledání čarodějnic, o sabbatu zatím nepadlo ani slovo.<sup>8)</sup> Vskutku rozhodující obrat ale znamenalo posedlé zdůrazňování úlohy žen, neboť ačkoli o ní Nider a Le Franc mluvili už dříve, soudní stíhání přesto neziřdka postihovalo muže. V případě valdenských v Arrasu tvořili většinu a na miniaturách zdobících Tinctorovy rukopisy jich také nebylo právě málo.

Další, ještě mnohem dležitější faktor byl, že nová noční můra mohla být nyní šířena pomocí knihtisku, čímž získala dimenzi, již dosáhnout v době rukopisů bylo naprosto nemožné. Podle součtu provedené ho z katalogů velkých knihoven vyšla kniha do roku 1520 v nejméně 15 vydáních, z nichž většina pochází z měst v Porýní nebo z Norimberku, kromě dvou pařížských vydání v letech 1497 a 1517 a jednoho lyonského v roce 1519. Pokud vyjdeme z předpokladu, že každé vydání mělo kolem 1000–1500 výtisků, znamená to, že v předreformacní době se do oběhu dostalo více než 20 000 exemplářů, několik tisíc ve Francii a zbytek v německých zemích. V období 1520–1574 traktát náhle vyšel z módy, později však byl vzkříšen k novému životu a vyšel ještě celkem 19krát, mimo jiné třikrát v letech 1574–1579 v Benátkách a v období 1584–1669 desetkrát v Lyonu.<sup>9)</sup> První generace čtenářů se tedy rekurtovala především z německého prostoru, hlavně z oblasti podél řeky Rýna, kam autoři mimochodem své démonické univerzum také soustředili. Sprenger se narodil poblíž Basileje, na studia odešel do Kolína nad Rýnem. Působil jako inkvizitor pro mohančskou, trevírskou, kolínskou, salcburskou a bremenskou diecézi. Inkvizitoris, který spatřil světlo světa v alsaském městě Sélestat severně od Colmaru, začal svou profesní dráhu jako převor tamního dominikánského kláštera. Později se z něj stal obávaný inkvizitor, jehož teritorium zahrnovalo celé území Svaté říše na západ od Labu. Při pohledu na mapku jejich aktivit zjistíme, že v popředí jejich zájmu stála oblast kolem Rýna s výběžky k Bernu a Lausanne na jedné a do Rakouska a severní Itálie na druhé straně. V roce 1485 bylo v Innsbrucku na Institorisův příkaz uvězněno na padesát čarodějnic, které vysvobodil až osobní zásah biskupa.<sup>10)</sup> Vše naznačuje primou souvislost s démonologickým modelem, zrozeným v alpském prostoru a zdokonaleným při procesu v Arrasu, který se

šířil v rozsáhlém komunikačním kanálu spojujícím Itálii se Severním mořem. Institoris se v roce 1458, dva roky před arraskou aférou, zřejmě osobně zúčastnil upálení valdenského biskupa Friedricha Reitera ve Štrasburku. Tvrdí se také postavil proti iniciativě dominikánského arcibiskupa z Kraney, vyhnaného Turky, jenž se zasažoval o nový koncil, který by pokrčoval v práci konclu basilejského. Institoris o něm prohlásil, že „toto nenasrtného medvěda, který by zasloužil ukamenovat, nenávidí“, protože „se dotkl toho nejsvětějšího, samoného papeže“. Boje mezi přívrženci primátu konclu a zastánci nadřazenosti papeže tvořily kulisu, na jejímž pozadí proběhl přerod prostého obvinění z valdensví v mýrus démonického sabatu. Duševní rozpoložení obou dominikánských autorů *Kladiva na čarodějnice* by si zasloužilo mnohem zevrubnější studii. Každopádně není jen shoda okolností, že písničku represe proti čarodějnicím zanotovali zrovna v té části Evropy, která byla nejvíc zasažena vlnou hereze, zejména, jejími různými deviacemi, souhrnně označovanými pojmem valdensví. V této bouřlivé zóně se rovněž střetávaly konkurenční ambice papeže a světské moci (Říše, sa-vojského vévodství, švýcarské konfederace a burgundského vévodství). Zdálo se, že začíná běsnit Saran, ve skurečnosti však za vším stáli lidé, kteří se v tomto pásu, kde byl vynalezen knihtisk, kde se v očekávání Luthera vyostřovaly intelektuální antagonismy a o nějž se sváděly úrpuné boje, snažili prosadit své zákony nebo své pojetí víry. Toto území totiž současně sloužilo jako komunikační kanál, kterým se šířily ideje humanismu z Itálie a nové umělecké a kulturní směry. Konfrontace mezi výrazovými formami a různými typy myšlení, mezi starým a novým tam probíhala mnohem vyhraněněji než jinde.

#### DÁBELSKÁ NAHOTA

Knhtisk, který někteří myslitelé považovali za ďáblův vynález, zasel nové podoby Sarana do tisíců lidských mozků. Nebyl však jediným ani hlavním médiem, kterým byly nové obsahy přenašeny. Nadmíru důležitou úlohu sehrálo umění, a to zejména v německý mluvících oblastech na konci středověku. Do jednoho obrazu se totiž dala shrnout podstata celých objemných traktátů. Způsob zobrazení byl také předmětem zásadního zápasu o další vývoj náboženského cílení obecně a démonologické teorie zvláště.

V zásadě nešlo ani tak o téma sabaru jako spíše o tělesnou nahotu coby výraz prvotního hříchu. Italské umění se vydalo směrem úplně opačným. Humanisté a umělci období *quattrocenta* znovu objevili fyzickou krásu antických kánonů a zbavili ji pocitu viny, přičemž se jako Botticelli odvolávali na novoplatonismus s jeho přesvědčením, že nádherné nahé tělo je jen zviditelněním krásy vnitřní, krásy duše. Triumfující náhé postavy Diurerovy nebo subtilnější a perverznější motivy Lucase Cranacha staršího už od přelomu 14. a 15. století vyjadřují nové pojetí lidského těla v německém kulturním univerzu plném protikladů, kde přetvářaly i starší výrazové formy.<sup>11)</sup> Mohutná silueta světlovlasé krásky, představující šestší na Diurerově rytině z roku 1496, nebo překrásná Venuše s širokými boky, oděná jen dvěma šňůrami perel kolem krku a otočená k divákovi, kterou v roce 1506 namaloval Cranach, jsou dokladem uvolněné koncepce chápání hříchu. Co si asi tak mohl myslet tehdejší inkvizitor při pohledu na reliéf norimberského zlatníka Ludwiga Kruga z roku 1514, znázorňující Adama s Evou? Pramáti lidstva, zobrazená zepředu, na něm odhaluje ochlupení i šteřbinu svého přirození, přičemž se něžně opírá o rámě Adama, který je k divákovi otočen zády s pravou rukou na úrovni podbríšku, v levé svírá jablko. U nohou mu dtepi opice, která si pochutnává na téměř ovoci.<sup>12)</sup> V motivu opice, hada na stromě a Eviny vyzývavé polohy je samozřejmě přítomno démonické téma, umělec ale navíc porušil tabu zakazující zobrazovat pohlavní orgány. Na rytině Albrechta Diurera z roku 1504 nebo na jiném Krugově reliéfu z roku 1524 mají Adam s Evou choulositivě parodie přikryté listem, na bronzové plakete z roku 1515 však Krug Adamovo přirození vypodobnil velice věrně.<sup>13)</sup>

Realistické zobrazování lidského těla znamenalo skutečnou kulturní revoluci a stalo se tím pádem i významným tématem náboženského diskursu. Úplná nahota, která se už ani pomocí drobných úskoků nepokoušela skrývat lidské pohlaví a ochlupení, nebyla v první polovině 16. století žádnou vzácností. Třidentský koncil vyslovil definitivní zákaz; v Itálii byli dokonce zaangažováni malíři, škodolibě prezírováni „poklopčáři“, jejichž úkolem bylo přemalovávat partie, které neměly být vidět, např. i na Michelangelových freskách. Ve Svaté třeši zase nadšení pro nové formy, někdy možná i zámet šokovat ty nejzarvtzejší tradiconalisty nebo možnost relativně připustným způsobem překračovat omezuující zákazy přinesly nový pohled na ženské tělo. Motiv hříchu, který pozvolna mizel z mytologických a žánrových výjevů (viz např. *Ženy*

*u lázní* od Sebaldy Behama, kolem roku 1530)<sup>14)</sup> a byl oslaben i v Cranachových biblických námětech, se při této příležitosti soustředil především na jeden skutečně nový objekt: nahotu čarodějnic.

Do té doby figurovali v uměleckých dílech nazí jen zarraccenci, i když jejich nahota byla spíš decentní. Čarodějníci a čarodějnice však byli obléčení, a to i na miniaturách znázorňujících sabar, kterými byla ilustrována Tinctorova kniha. Pohlaví bylo připomínáno jen metaforickou formou jako obličej v anální oblasti nebo na břiše, nejčastěji samotného dábla, někdy také žen. Taková maska na dáblově pohlaví znamenala hřích, speciálně sexuální.<sup>15)</sup> Uctívání demona líbáním jeho pozadí lze tedy chápat jako aluzi na dábelskou sexualitu, která je zase symbolem prvotního hříchu Adama a Evy. Křesťanská morálka tímto způsobem vyjadřovala problém tělesného pokušení. Ve 14. století se objevil motiv ženy-hříchu, u které každá část těla představovala nějaký hřích. Hlava nebo huba na břiše poukazovala na nenasytanou ženskou sexualitu. V rukopisu pravděpodobně české provenience z doby kolem 1350–1360 například vlčí hlava s doširoka otevřenou tlamou, ze které vychází obrovský jazyk-pyl, připomíná „žravou tlamu neřestí“, jak pohlaví označovala svatá Hildegarda z Bingen ve 12. století.<sup>16)</sup> V roce 1493 vyšel v Basiileji německý překlad výchovné knihy Geoffroye de La Tour Landryho *livre pour l'enseignement de ses filles* (*Knížka pro vzdělávání dívek*), vyzdobený řadou rytin. Na jedné z nich je vyobrazena kokemní dáma s démonem maritivnosti. Démon má lidské tělo a zvířecí hlavu. Jeho vystřčená rta slouží jako zrcadlo, v němž vidíme tvářičku ženy, která se v něm při česání zalibně zhlíží.<sup>17)</sup> Z této šalivé hry obličejů je nepochybně třeba vyvodit, že ženina tvář je jen maska strašlivé anální podoby demona, jinými slovy, že její klamná krása v sobě z důvodu její vrozené chlípivosti skrývá tlamu samotného pekla.

Křížení těchto témat zažilo na území Říše mohutný impuls v období let 1490–1520/1530. Vzkvétalo umění nabité erotikou, o čemž svědčí např. Cranachův obraz *Parížův soud* z roku 1508 či ještě více zpracování téhož motivu od Domase Heringa z roku 1529 nebo velmi suggestivní dílo Loye Heringa *Zabrnáda lásky* (kolem roku 1525). Současné doznala v modernizované formě nového rozmachu i stará tradice tance smrti. Nádherné tělo mladé ženy v kontrastu s tělem státeny nebo v srovnejší formě přímo v objetí odporné mrtvoly či kostlivce bylo v takovém případě příležitostí k meditaci o pomijivosti věcí. Na medailónu od

<sup>\*)</sup> Německý název zněl *Der Ritter vom Turm* (pozn. překl.).

Hanse Schwarze z roku 1520 vidíme nahou hrudí půvabné ženy, která se zoufale odvrací, aniž by mohla zabránit nebezpečnému doteku kostlivec, z nějž visí cary masa. Hans Baldung Grien v roce 1517 na jedné ze svých olejomalb zobrazil stojící nahou dívku, pod jejímž lehoučkým závojem lze bez problémů rozeznat ochlupené pohlaví. Dívka s bolestným výrazem ve tváři spíná ruce, protože ví, že nemůže uniknout smrti v podobě velkého kostlivec, který ji zezadu objímá. Smrt je namalována v temných barvách na černém pozadí, čímž ještě více vyniká bělost divčiny kůže a její oblé tvary.<sup>18)</sup>

Tenkrát umělec mohl ve své tvorbě zpracovávat variantu erotickou i pocit děsivé marnosti, podle inspirace a pravděpodobně i v závislosti na typu objednavky, protože soukromí sběratelé pochopitelně neměli stejné potřeby jako architekti zodpovědní za vnitřní výzdobu kostelů. Interpretace je tak o to složitější, neboť marnost a pomíjivost věci někdy vyjadřovala velký pesimismus, jindy zase výzvu k intenzivnímu prožívání života. V porovnání s tradičním motivem tance smrti, ve výtvarném umění stále přítomným (např. u Hanse Holbeina v roce 1528),<sup>19)</sup> však konstatujeme tematický posun. Schwarz ani Grien nepředvádějí nvelizaci společenského postavení tváří v tvář smrti. Mnohem spíše definují intimní vztah mezi smrtí a ženou. I když se to může jevit jako poněkud odvážná hypotéza, zdá se mi, že německé umění reflektuje stále intenzivnější úvahy o místě druhého pohlaví ve světě, zejména o jeho vztazích s nadpřirozenem. V Biblii je smrt vsukutku spojena s hříchem, s dáblem a s Evou, která ho uvedla do světa, když donutila Adama, aby se dopustil prvotního hříchu. *Mallens Maleficarum* tento starý příběh vzkřísilo ve stejném kulturním prostředí k novému životu. Jistě, důraz, který byl v oboru čarodějnicví kladen na zodpovědnost žen, fungoval hlavně jako antizeze mariánského kultu, to však nevysvětluje všechno. Šíření uměleckých motivů, soustředěných na ženské tělo v celé jeho dokonalosti, představovalo vážný problém, protože vnašelo chaos do tradičního podání hříšné nahoty. Než se tvrdé pěsti dogmatiků tento rouhačský způsob prezentace lidských bytostí podarilo zarazit, byly staré normy udržovány vyzdvihováním dábelského charakteru nahé ženy. Zakázat zobrazování Venušina pohlaví, Dianiných vnaď nebo půvabů nahé ženy v lázni nešlo, bylo však možné důrazně připomenout, do jaké míry zdání člověka klame, ba přímo ohrožuje. A tak se objevila nahá čarodějnice, někdy jen jako výraz erotických fantazií svého stvořitele-umělce, mnohem častěji ale ve

spojení s celým souborem negativních symbolů, jejichž účelem bylo nahánět strach.

Motiv sabatu a čarodějnic se v umění začíná rozmahat v době, kdy vychází *Mallens Maleficarum*, a navíc ve stejném kulturním prostoru. Několik rytmů k tématu obsahuje např. *Tugendspiegel* (Zrcadlo ctnosti) Hanse Vindera, vydaný v Augsburgu v roce 1486. Nejznámější dřevorez, později nesčíslněkrát reproduktovaný, tvořily ilustrace ke traktátu Ulricha Molitora *De Lamiis et phitonias mulieribus* (*O všelijakých a čarodějnicích*), který vyšel v roce 1489 v Kostnici a v průběhu následujícího sta let se dočkal dalších patnácti vydání.<sup>20)</sup> Dřevorezů bylo celkem šest. Čarodějnice jsou na nich vždycky oblečené, jako ostatně i sami dáblové. Odlet na sabat na rozvidleném klacku za pomoci démona s křídly netopýra, což byl motiv typický pro německou tradici, ale Molitor ještě považuje za pouhou iluzi, zrozenou ze snů vyvolaných démonem. Posun směrem k víře v reálný charakter činnosti čarodějnic a k nahotě účastníků jejich akcí se utvrdil až o několik let později. Na jednom dřevorezu z kroniky Hartmanna Schedela *Liber chronicarum* z roku 1493 jede čarodějnice na koni vedeném dáblem. Je nahá, ňadra jsou dobře viditelná, jen ohanbí má zakryté neprůhledným závojem.<sup>21)</sup> Kniha ve stejném roce vyšla hned dvakrát, což svědčí o jejím úspěchu. Právni příručka *Der neue Laienspiegel* od U. Tenglera, která se v letech 1509–1257 dočkala celkem jedenácti reedí, nabízelá na jedné straně hned několik čarodějnicích výjevů. Tradice oblečené čarodějnice nicméně nevyminula: v Guazovově příručce *Compendium maleficarum*, vydané v roce 1608 v Miláně, jsou dáblové nazí, čarodějnice a čarodějnice však mají na sobě šaty. Německá výtvarná kultura ale obzvlášť světeřepě trvala na motivu čarodějnice nahé, k němuž v Evropě vytvořila nejobsáhlejší a nejucelenější dílo. Podíleli se na něm prestižní umělci jako Albrecht Dürer, Albrecht Altdorfer, Hans Baldung Grien, Nicolas Manuel Deutsch, Hans Burgkmair nebo Lucas Cranach, kteří se často angažovali v náboženských, sociálních a politických zápasech své doby. Nejbohatší byla v tomto ohledu první čtvrtina 16. století, kdy byly zpracovávány vlivy renesance a kdy dozrávaly problémy, které později vedly k reformaci.<sup>22)</sup>

Dürer je ze jmenovaných malířů nepochybně nejznámější, nejproduktivnější byl ale na tomto poli Hans Baldung Grien. Již jsme zmínili jeho obraz dívky se smrtí. Počínaje rokem 1510 kreslil čarodějnice často, a kromě jiného jsou mu připisovány celostránkové ilustrace, kterými je vyzdobená kniha *Die Emmeis* (Mravence) od profesora teologie v Basileji



a Fribourgu Johanna Geilera von Kayersberga, vydaná ve Štrasburku v roce 1517. Grien svým nahým mladým čarodějnicím dával erotický rozměr, jako například: na jedné kresbě, která se zachovala v ateliérové kopii z roku 1514, kde stanné tělo stařeny s povíslými prsy a obličejem silně poznamenaným věkem teprve dává vyniknout přívahu dvou mladých dívek, zaujímajících velmi vyzývavé polohy – jedna stojí na všech čtyřech s pozadím obráceným k divákovi, druhá mává kalíškem hořící masli, kterou se natírá v rozkroku a připravuje se tak na odlet na sabat. Scéna jinak neobsahuje žádnou další aluzi na děbla, čímž se odlišuje od jiných Grienových kreseb a obrazů, na nichž se vyskytují kostlivci, monstra, dýmající kotle, umrtiči lebký, na jedné často reprodukované dřevorezbě dokonce i čarodějnice při noční jízdě obkročmo na Saranovi v podobě kozla.<sup>23)</sup> Ve stejném duchu se nese Altdorferova rytina *Sabat* z roku 1506. Taro umělecká díla zdaleka nejsou jen čisté anekdotická nebo prvoplánově erotická. Často dost krutým způsobem porovávají triumfující tělo mladých dívek s tělem starých čarodějnic, jako například u Hanse Francka na obraze *Čtyři čarodějnice* z roku 1515. Hlavní obseze je zajisté povahy sexuální, což bez ostrychu ukazuje Grien na obraze *Malá čarodějnice* z roku 1515, kde ústřední postava nabízí svou kyprou zadnici lačnému jazyku démonického draka, připomínajícímu mušský úd. Neméně důležitá je posedlost chátráním tělesné schránky a smrtí. Rozvinutá erotika obsahuje morbidní rozměr, neboť nejkrásnější ženská těla jsou umisřována do kontextu nevyhnutelného rozkladu a konce. Sexualita je nabírá ničivým symbolismem, vzpomeneťme na výše zmíněné příklady mladých dívek v objeti kostlivců. Umělci, kteří motiv čarodějnicví zpracovávají, ve svých dílech zřejmě v reakci na obavy církevních hodnostářů a bezpochyby i notářiů, kteří je kupují, úzce proplétají postavu ženy s představou smrti. I když celek působí pokojně a oko zálibně klouže po něžně vyzývavých tvarech, jako například na jiném Grienově obraze (dnes je ve sbírkách muzea ve Frankfurtu), na kterém dvě mladé čarodějnice vypadají, jako kdyby se právě vynořily z nějakého mytologického eposu, nebezpečí čhá nablízku: úplně dole sleduje diváka bedlivé oko kozla, téměř úplně skrytého pod žlutým hávem. A najednou si povšimneme, že jedna z čarodějnic mu vlastně sedí na zádech<sup>24)</sup>. Ještě patrnější je toto významové spojení v kresbách starých čarodějnic od Dürera (datovaných do let 1500–1501), a především od Nicolase Manuela Deutsche († 1530).<sup>25)</sup> Rozcuchaná, úplně nahá čarodějnice se zarostlým ohanbím a povíslým poprsím, podobným tomu,

jakým je občas vybaven sám démon, se navzdory zchátralému tělu provokativně a se znepokojivým úšklebkem v obličejí upíne dívá na pozoratele. Nic nemohlo lépe vyjádřit fundamentální ženskou chlípnost, která se podle dobového mínění s věkem ještě zhoršovala, a její ničivý potenciál, neboť obecně se mělo za to, že sexuální akt pro muže představuje velký úbytek sil a u nemocných nebo zraněných může dokonce vést k předčasnému skonu.

Úspěch žánru, jež lze vyzozovat z velkého počtu dřevorezů a mědirytin, které bylo možné rychle reprodukovat, dokládá, že poprávka rosla. Mýtus sabaru poprvé překonal horizont úzké vrstvy učenců a těch, kdo uměli číst. Časově se to shodovalo s prvními překlady latinsky psaných traktátů do lidové mluvy, díky nimž se s tímto a podobnými záhadami mohla seznámit i širší veřejnost. Motiv sabaru a čarodějnic evidentně zapouštěl kořeny v rozsáhlejšímu systému kolektivních představ a pomáhal úspěšnému šíření myšlenek demonologů. Zdá se ovšem dosti nepřavděpodobné, že by tento proces nějak hlouběji zasáhl obyvateľstvo venkova nebo většímu běžné městerské populace. Klomím se spíše k názoru, že šíření náboženských a morálních symbolů zaměřených na strach z děbla a z žen dopadalo na obzvlášť úrodnou půdu v knížecích dvorů a ve vyšších měšťanských vrstvách v německé jazykové oblasti, zejména v Porýní, a na jejích okrajích, konkrétně v Nizozemí za éry Hieronyma Bosche. V tomto neklidném prostoru, kde už se ohlašovaly velké náboženské boje druhé čtvrtiny 16. století, představovala figura staré čarodějnice čtyř fantasmus, výraz absolutní hrůzy. Je třeba konstatovat, že velký díl zodpovědnosti za tyto náboženské a kulturní pochody, které připravily půdu pro strašlivé hony na čarodějnice ve Svaté říši římské koncem 16. a na začátku 17. století, leží na konkrétních lidech. Zbytek Evropy fenomenem buď nebyl dotčen vůbec, nebo jen velmi málo. Dábelský sabat, který se objevil nejdivě v latinské verzi v Alpách, pronikl do vyšší kultury německé jazykové oblasti a začal být zpracováván i ve vytvarané kultuře. Obrazy znovu vzkřísily k životu mýtus ženy-hřišnice, ztělesňované uhrančivou čarodějnici, a umožnily tak pomocí hrozné zkratky vyjádřit strach z démona a současně vybičdnout věřící, aby se vydali cestou Dobra. Ještě však nepřišel čas masové perzekuce. Reformace a ozbrojené střety zneptárelených stran způsobily, že čerstvá bystřinka satanismu zase rychle vyschla. Po konci německé selské války v roce 1525 nastalo zhruba padesaúleté období, kdy děbel na sebe bral buď jen podobu papeže nebo zběhlého mnicha, podle úhlu pohledu. Na čarodějnicíky

a čarodějnice, své tajné stoupence, zdánlivě zapomněl. Kniha *Malleus Maleficarum* se úplně přestala prodávat a až do období let 1570–1580 nikdo z démonologické žily nečerpal. Těto chvílky oddechu, ve které by se bývaly mohly pořádně „odžárat“, nevyužily kupodivu ani samy čarodějnice, neboť procesy byly tehdy spíše vzácnosti. Než mohl mýtus přejit v perzekuci třeseňní, musel být ještě doplněn o pár posledních aspektů.

#### DĚMONOMÁNIE TRIUMFUJE

Velký evropský hon na čarodějnice propukl až po roce 1580, a to zejména na území Svaté říše římské. V období od roku 1519, kdy se na scéně objevil Martin Luther, do zmíněného roku 1580 bylo zaznamenáno jen pár izolovaných případů pronásledování a několik „drobných panických akcí soudů“, to se však vůbec nedalo srovnat s rozměrem pozdějšího fenoménu. Tato záhada by si zasloužila hlubší analýzu, do které se zde bohužel nemůžeme pouštět. Můžeme naneyš konstatovat, že zpomalení nebylo důsledkem torálně odlišného postoje přivřenců reformace. Luther i Kalvín na začátku čtyřicátých let 16. století u čarodějnic schvalovali používání trestu smrti. V luteránském Dánsku bylo v rámci desetiletí vykonáno na paděsát poprav a v bývalém arcibiskupství Osnabrück, které se přidalo na stranu reformátorů, bylo zahájeno několik procesů. Další proběhly ve stejné době v katolickém Vorarlbersku a ve švýcarském Tessinu. Ve Švýcarsku bylo po roce 1560 postuženo hned několik regionů, nezávisle na tom, jestli byly katolické nebo protestantské.<sup>29)</sup> Případ Vorarlberska a Tessinu zavdává přičinu k domněnce, že v Alpách, které byly kolebkou tohoto fenoménu, oheň pod popílkem nikdy opravdu nepřestal doutnat. Většina drobných perzekucí epidemii však souvisela s ustavováním nových mocenských struktur na územích, která byla do té doby procesy dotčena málo nebo jich zůstala úplně ušetřena. Jinými slovy, protestanti se honů na čarodějnice nijak nezříkali. Hned od začátku reformáčního hnutí se satanského mýtu zmocnili a pustili se do nemilosrdného pronásledování děmonových přivrženců. Luther na ďábla intenzivně věřil, a jak uvidíme později, v Německu se na konci 16. století úspěšně rozmáhala vlna protestantská ďábelská kultura.<sup>29)</sup> V Ženevě se čarodějnice upalovaly až do poloviny století následujícího a slušných úspěchů dosáhlo v oboru i presbyteriánské Skotsko.

Hypotéza, která se nabízí jako vysvětlení pro zřetelné zpomalení honby na čarodějnice v katolických oblastech, zahrnuje dva momenty: šok, který u mocenských struktur vyvolala reformace, a následné přeměrování jejích veškeré energie na potčení této nové hrozby, pocitová ne jako úhlavní nebezpečí. K nejintenzivnějším náboženským střetům docházelo v Alpách a v Porýní, což byly právě oblasti, které v 15. století tvořily hlavní kanál pro přenos démonologických teorií. Postuženo bylo zejména Švýcarsko a blízké okolí, severozápad a jhozápad Německa a některá města v Nizozemí, otevřená novým myšlenkám. Tam zatím v přívahu protestantismu, který se císař Karel V. pokoušel zardousit pomocí kruté legislativy, hrála démonologická tematika jen druhořadou roli. Jakmile se ovšem církevním reformátorům někde podařilo vybudovat solidní politické základy, jako např. v Dánsku, hned se aktivně chopili iniciativy, zavedli přísnější morální dohled nad obyvatelstvem a k likvidaci ďábelské sekty se vůbec nerozpakovali použít původně katolický koncept čarodějnic. První hon na čarodějnice většího rozsahu se tak v jhozápadním Německu odehrál v roce 1562 v protestantském městečku Wiesensteig, kde náboženské boje probíhaly obzvlášť upnutě. Bylo tam popraveno šedesát tři lidí. Na tomto území, sestávajícím z celkem 350 soudních okrsků, měly obě znesvářené konfese mimořádný zájem. Až do roku 1575 zde není znám další případ, kdy by na jednom místě počet popravených překročil dvacet osob. Pak ale perzekuce nabrala obrátky, a do roku 1698 byly poslány na hranici tisíce lidí obviněných z čarodějnic.<sup>29)</sup> V rozporu s názorem německých protestantských historiků 19. století, kteří vyzdvihovali osvoboditelský efekt reformace, byla intenzita honů na čarodějnice v letech 1560–1600 v protestantských oblastech stejně silná jako v katolických. V těch prvně jmenovaných ale zarputilost soudců pozvolna ochabla, zatímco ve druhých se represe ještě vystupňovala.<sup>29)</sup>

Čarodějnicví se tedy pružně přizpůsobilo nové situaci, vyvolané náboženským rozkolem. V katolickém světě bylo do doby zhruba kolem roku 1560 v útlumu, ve čtyřicátých a paděsátých letech 16. století si na ně sporadicky vzpomněli protestanti. V roce 1562 ve Wiesensteigu, městečku ve švábských Alpách mezi řekami Dunajem a Neckarem, najednou získalo novou, panickou dimenzi. Zachvátilo celý jhozápad Německa, švýcarské kantony v srdci svého obilného rýnsko-alpského prostoru, a pak se jako olejové stříkance plíživě rozšířilo i do dalších oblastí. Je ovšem nesprávné tvrdit, že celá Evropa byla zasažena

stejnou měrou. Epicentrum děbelských otrěsů se vždycky nacházelo v širokém komunikačním kanálu vedoucím z Itálie k Severnímu moři. Tam se soustředily všechny velké hony na čarodějnice konce 16. století, než zachvátily všechny německé oblasti Říše. Do oblastí Středozemního moře však nedorazily téměř vůbec a do střední a východní Evropy až s velkým zpožděním.

Nahlé zintenzivnění honů na čarodějnice v poslední čtvrtině 16. století dokazuje, že v této době strach z děbla značně vzrostl. Musíme se pokusit pojmenovat příčiny tohoto jevu a určit jeho společenské vynezení. Jako vysvětlující faktory se běžně uvádějí náboženské boje a nejistota, politické napětí, mizerná úroda v hubených letech, „malé doby ledové“, častější výskyt moru a zvýšená brutalita mezilidských vztahů v kontextu náboženských válek. Lze ale tvrdit, že dopady toho všeho byly ve všech vrstvách společnosti pocítovány stejným způsobem? Byly obavy společenské většiny natolik vážné, aby v průběhu pár let tak radikálně změnily postoj lidových vrstev a zasely do nich novou hrůzu, tentokrát z děbla? Moje odpověď na tuto otázku je spíše záporná. Zdá se, že mnohem hlubší proměnou než předivo lidové víry prošel spíše myšlenkový svět vládnoucích vrstev. Prudký nástup nových honů na čarodějnice a rychlý nárůst jejich počtu nepochybně více souvisí s kulturní revolucí, která zasáhla společenské elity, než s nějakou významnější změnou v rozpoložení venkovského obyvatelstva. Svět intelektuálů, umělců, duchovních, buržoazie a šlechty byl hluboce otrěsen četnými reakcemi, které přinesla reformace a pak protireformace, namířená proti ní. Mezi oblastí Středozemního moře, která se ještě hřála v pariscích italské renesance a humanismu, a severozápadem Evropy, obzvláště Říši a jejími sousedy, na jejichž půdě se odehávala mohutná náboženská konfrontace, se rozevřela nová propast. Náboženská války začaly v šedesátých letech 15. století ve Francii a ve Španělském Nizozemí. V umění a v literatuře se projevoval ústup optimismu utopických humanistů z počátku století a obrovský nástup noci, patetická, tragická, násilí. V Itálii přecházela renesance pozvolna do manýrismu, jinde, kde se zdálo, že ze všech stran hrozí nebezpečí, nabírala temné a dramatictější rysy. Noráblové ve městech, úředníci, církevní i civilní hodnostáři zneklidněně sledovali stále „katastrofálnější“ vývoj století, tak přesvědčivně turbulencemi a nebezpečím, že to vypadalo, jako kdyby Bůh lidí opustil, aby je vytréstal za jejich hříchy. Ti, kdož ještě stále věřili v dobrotu Boží a v možnost reformovat církev zevnitř, jako v první třetině

století Erasmus, byli na tridentském koncilu, který skončil v roce 1563, poraženi stoupenci linie tvrdého znovudobývání ztracených pozic a ovesček „vojenskými prostředky“. Začínala protireformace, oproštěná od jakýchkoli ústupků. Po století humanistů se kvyadlo přehouplo směrem k intoleranci.

Na tuto větev bylo naroubováno i obrození děbelismu. Vzešlo především z celkového přehodnocení postojů, které chtěly církve a které v praxi uplatňovaly civilní orgány a šířili intelektuálové a umělci. Mezi protestanty a katolíky se rozhořely jakési závody, kdo lépe a dřív dokáže, že démon je aktivnější než dřív kvůli hříchům a zločinům nepřátelené náboženské strany. S větší vervou se do nich zprvu pustili církevní reformátoři, kteří kladli velký důraz na Starý zákon s líčením Satanových úskoků. To se hrálo velmi důležitou roli, protože s dotčenými texty se již každý mohl seznámit ve svém mateřském jazyce a knihtisk umožňoval jejich rychlé rozmnožování. Reformovaná církev také totálně a nekriticky akceptovala středověkou demonologii, ačkoli ta se v Písmu svatém vůbec nevyškytovala. Lutherova reologie navíc děbloví vyhrazovala mnohem víc místa než učení katolické. Neobyčejný rozkvet specializované literatury ve formě „děbelských knížek“ ve druhé polovině 16. století švédci o důležitosti postavy děbla, který byl hojně zastoupen i v básnických divadelních hrách.<sup>30)</sup> Ideologická propaganda ho mimochodem často používala k diabolizaci náboženského nepřítel, zejména papeže, který byl označován za Antikrista, ohlašujícího Satanovo království na zemi. Dodáme, že odmítání exorcismu a soukromé zpovědi protestanty měly za následek, že jejich strach z demona byl o to větší, neboť katolíkům tyto praktiky přece jen umožňovaly udržet ho na uzde nebo alespoň pod určitou kontrolou.<sup>31)</sup> Na katolické straně přispěly v téže době k růstu strachu z děbla dva faktory: na jedné straně vedl tulý soubor s protestanty k tomu, že katolíci o to více trvali na všem, co oni popírali, a oparčovali si důkazy, které protestantské omýly dokládaly. V poslední třetině 16. století byli při veřejných vyprávěních děbla z posledních nešťastníků vyháněni velmi učení démoni, kteří se hlásili k doktríně reformace. Na druhé straně katolická protireformace, formulovaná na tridentském koncilu, kladla kromě jiného důraz na osobnější a angažovanější variantu křesťanství, kterou ztělěšňovali Ignác z Loyoly a jezuité. Vyžadovala od těch nejkvalitnějších jeřinců, aby si uvědomovali svou osobní zodpovědnost, aby se maximálně pozorovali a překonávali každou známku polevení víry. Zatímco ve

středověkém křesťanství byla tato úzká dráha vyhrzená jen světci a „Božím bojovníkům“, tridentský katolicismus ji rozšířil na všechny kněží a ty nejhrovnější křesťany z řad světského obyvательства, které vyzval k intenzivní introspekci. Takový křesťan se ocital sám tvář v tvář svým vlastním hříchům. Ve srovnání se středověkými věřícími, jejichž víra byla velmi kolektivní, byl v každém případě mnohem více přesvědčen, že se musí osobně postavit démonovi, který se skrývá v jeho vlastním těle nebo mu přichází nablízno všechna myslitelná pokušení. Mýtus o Faustovi, který upsal svou duši Mefistofelovi oplátkou za pozemské slasti a poznání, se podle všeho poprvé objevil v roce 1587 ve Frankfurtu nad Mohanem. Vyjadřoval úzkost z osamocení duše tvář v tvář démonovi. Odrazil velmi důležitý společenský a kulturní fenomén: model svatosti začal být uplatňován v mnohem širších společenských sférách a byl provázen silnějším pocitem viny a implicitním rozchodem s masou křesťanů, kteří ještě stále hledali jistotu v autotamnech víry.<sup>37)</sup>

V letech 1520–1525 jako když demonologickou žílu utne. O generaci později se objevila znovu, tentokrát v protestantském prostředí. Ve Svate říši čerpala od poloviny 16. století novou sílu z tzv. *Teufelsbücher* (tj. ďábelských knížek), které pro poučení věřících srozumitelnou formou sepsovali luteránští pastoři. Od šedesátých let 16. století už byla myšlenka honu na čarodějnice zcela evidentně opět živá. Soupeření katolicismu, posíleného závěry tridentského koncilu, a jeho nepřátel na poli církevní doktríny způsobilo, že strach z démona se zmocnil církevních i světských elit obou táborů. Generace 1. poloviny 16. století kolem roku 1580, se hluboce lišila od generací 1. poloviny 16. století. Svět vnímali jako uzavřenou arénu, ve které probíhá titánský souboj mezi silami Dobra a Zla. Tato tragická kultura, kterou do nich vtoukalo náboženství, morálka, ale i umění a literatura, je nutná s nedůvěrou pohlížet na své tělo, neboť se v něm mohli skrývat ďábel.<sup>38)</sup> Starý svět kleriků a učenců se otřásl v základech. Humanista už nemohl žít v Utopii jako ještě Thomas More a François Rabelais. Už se neodvažoval věřit v dobrovtivost Boží, v krásu a velikost člověka, v novoplatonskou „stupňovitost jsoucna“, v níž pro ďábla nebylo místo. Musel si zvolit, k jakému táboru se přidá, a následně ho aktivně bránit, přičemž se musel zřít myšlenky na jakýkoli kompromis. Pro evropské křesťanské humanisty konce 16. století sestoupilo peklo na zem. Bůh byl strašivý a mstivý. Svět byl v plamenech a člověk trpěl, jak vidíme na obrazech

Pietera Bruegela staršího *Triumf smrti* (kolem roku 1562), *Vražnění neviněte* (kolem 1566), a především na úzasném plátně *Bláznivá Markéta* (kolem roku 1563), kde hrdinka s raseným mečem a pár nepotřebnými pozemskými statky pod paží otupělého démonu na hořící město, kde jim vzdoruje jen pár žen. Pieter Bruegel starší byl známý spíše svými veselými výjevy z vesnického života. Udržoval přímé kontakty s bruselským dvorem a pracoval pod ochranou mocného kardinála Granvella. Kolem roku 1561 se jeho styl náhle změnil, nesl se ve znamení nových obav a těžkého pesimismu. Španělské Nizozemí čekaly hrozné události, které začaly mohnutým protestantským povstáním v roce 1566. Bandy obrazoborců tehdy začaly rozbíjet sochy v kostelích a zahájily dlouhou revoltu proti královské moci.

Bruegelovi démoni byli přímo inspirováni ďábelskými figurami Hieronyma Bosche, který zemřel v roce 1516. Víme prokazatelně, že Bosch znal demonologickou tradici. V obrazech tohoto slavného vizionáře *Pokášení svatého Antonína* (dnes v muzeu v Lisabonu) nebo *Poslání soud* (Vídeň) lze vyzpozorovat stopy Niderova *Formicaria* i *Kladiva na čarodějnice*, vydaného v roce 1487.<sup>39)</sup> Význam jeho a Brueghelových děl spočíval v tom, že složité koncepce přivedla do řeči obrazů a pojmu démona viskla silný lidský rozměr. Tím, že přemístili Zlo do epicentru lidské povahy, přispěli tito malíři spolu s dalšími umělci a myslitelky k tomu, že ďábel získal konkrétnější, přítomnější a hrozivější podobu. Nesmíme ovšem zapomínat, že se neobraceli na běžnou populaci, nýbrž na městerskou a dvorskou elitu, které nabízeli zrcadlo, v němž se mohla poznat, buď přímo, nebo v kontrastu s primitivismem a vulgarnírou venkování, kteří zmníněná plátna nikdy nekupovali. Formy, jakými témata zpracovávali, byly samozřejmě výrazem individuálního génia těchto mistrů, jejich imaginace však odrážela kolektivní obavy a mýry jejich zákazníků. Důraz kladený na ďábelsví definoval složité kulturní univerzum, stržené podle tehdejších mocenských struktur a zasahující i do vyšších městerských vrstev. Španělský král Filip II. († 1598), známý svou strohosťou, tak kuptíkladu vlastnil a obdivoval obrazy Hieronyma Bosche, což dokládá, že jeho náboženské cítení, typické pro tehdejší silnou protireformaci, souznělo s tím, co představovaly.

Velká úroda demonologických příruček po roce 1580 byla tedy plodem pozvolného dozrávání. Náboženský rozkol nebyl v této oblasti zcela překážkou vzájemné výměny, naopak, ve formě litního soustřežení

o kontrolu dušiček ji spíše zintenzivňoval. Ochabnutí fenoménu, které jsme konstatovali v období od roku 1520 zhruba do roku 1560, je pravděpodobně třeba přičíst dočasnému triumfu neopimistických humanistických idejí. Rabalais ještě kolem roku 1530 viděl svět v různých barvách. Postupně ale jeho obří zvažněli, a nakonec i on sám vnímal všechno v tónech mnohem temnějších. Erasmovská Republika vzdělanců, jejíž členové, roztroušení po celé Evropě, často hlásali osobnější a méně poverčivé náboženství, odsunula ďábla na vedlejší koleji, kde tise vyčkával, až přijde jeho chvíle.

Tu paradoxně přivolal Johannes Wierus, první odpůrce honů na čarodějnice. Když pomineme Molitorovy pochybnosti o realitě čarodějnického konání na konci 15. století, byl Wierus první, kdo založil tradici nahlížení na čarodějnice jako na nemocné, které je třeba léčit. Se svým názorem však o dobrych sto let předběhl dobu, stejně jako Michel de Montaigne, jenž se k tématu také stavěl skepticky. V knize *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis (O iluzích demonů, zaklínáních a je-  
dech)*, která vyšla v roce 1563, připouštěl Wierus existenci Sarana a jeho skutků, definoval ale ďábla jako mistra šálení smyslu, schopného pak-  
rovat se s různými „mrzkými černokněžníky“. Ty a skutečně travice je na rozdíl od domnělých čarodějnic třeba co nejprůstěji posilovat. Wierus působil od roku 1550 jako lékař na dvoře vévody z Kleve a Julihu a byl autorem několika lékařských pojednání. Poseďle nebo uhranuté lidi posuzoval z hlediska své profese. Domníval se, že jsou postiženi záchvatem melancholie, padoucnice nebo „stařecké žvanivosti“.<sup>35)</sup> Nebyl předchůdcem racionalismu, naopak; byl tělem i duší dítětem své doby a ke shovívavosti vůči čarodějnicím nabádal ve jménu idejí, které se člo-  
věku 21. století zdají absurdní a směšné.<sup>36)</sup> Jeho kniha vyšla v Basileji a do roku 1568 se dočkala tří dalších latinských vydání. Byla přeložena do němčiny a v roce 1567 i do francouzštiny. Autorovo působitě i mis-  
to prvního vydání připomínají, že demonologické myšlení v tomto pro-  
storu zůstávalo stále živé. Wierus také zčásti reagoval na nové hony na čarodějnice – připomeňme šedesát tři upálených ve Wiesenssteigu v roce 1562, událost, která ještě byla v čerstvé paměti. Koncem šedesátých let 16. století už bylo v oběhu několik tisíc exemplářů knihy, v roce 1569 ná-  
sledovala další francouzská reedice. Nicméně polemika se stoupenci dé-  
monologie se rehdy příliš nerozproudila. Na dobu téměř jednoho dese-  
tiletí urichlo i pronásledování čarodějnic. Pár traktátů proti démonům a čarodějnicím přesto vyšlo, např. latinsky psané pojednání *De veneficiis*

(*O jedech*) od protestantského pastora Lamberta Daneaua v roce 1574 v Ženevě. Uběhl ale ještě nějaký čas, než se na začátku osmdesátých let rozhořela plamenná diskuse, která vyvolala záplavu obrovského počtu pamfletů a knih k tématu, jejichž produkce pak pokračovala až do doby posledních velkých honů na čarodějnice. Robert Mandrou zaznamenal 345 titulů, které rehdy byly ve Francii v oběhu, což v souhrnu předsta-  
vuje statisíce exemplářů.<sup>37)</sup>

To pravé ďábelské křepčení zahájil Francouz Jean Bodin, věhlasný humanista a právník. V roce 1580 vydal v Paříži kompendium *La Dé-  
monomanie des sorciers (Démonomanie čarodějnic)*. Dnes je trochu v módě podivovat se nad motivací jednoho z nejskvělejších velkáňů své doby, jako kdyby mu zběhlost v přemýšlení a znalost všech vědních oborů měly nějak bránit v tom, aby vyplodil takový pamflet. To se ovšem do-  
pouštíme čirého anachronismu, neboť v roce 1580, kdy naplno zuri-  
la náboženská válka a humanisté se vzdalovali od irénistických ideálů  
Erasma Rotterdamského, byla tolerance jen prázdné slovo. Bodin byl  
prostě dítětem své doby a intelektuálně byl plně přesvědčený o tom, co  
hlásal, ačkoli s tím neměl žádné praktické zkušenosti a k jeho postoji  
ho nevedly ani žádné osobní důvody. Čarodějnické procesy byly rehdy  
ve Francii velmi vzácné, takže kompletní proceduru nikdy pořádně ne-  
zažil. Spokojil se s tím, že v roce 1567 na mimorádném zasedání sou-  
dů (tzv. „Grands Jours“) v Poitiers pomohl královskému prokurátoro-  
vi s vyřešením několika případů a v roce 1578 položil jednu relevantní  
otázku při procesu v Ribemontu. Na základě četby, doplněné upřesňu-  
jícími informacemi od přátel a známých, se mu podařilo naschromážit  
necelého půl tuctu případů pronásledování čarodějnic, které se všechny  
staly v severní polovině království a jejichž výsledkem bylo celkem dva-  
nácet trestů smrti upálením. Udivující je, že nijak nerozváděl reze *Kladiva  
na čarodějnice* o zodpovědnosti, kterou v čarodějnicích nesy ženy, ačkoli  
sám byl zapřisáhlý misogyn, což více než dostatečně prokázal ve svých  
slavných šesti knihách *La République*, které vycházely v letech 1576–1578.  
Jeho hlavním cílem pravděpodobně bylo čarodějnicí nějak legislativ-  
ně ošetřit, protože zákony francouzského království do té doby tento  
výjimečný zločin naprosto přehlížely, a také zamezit lidovým prakti-  
kám při hledání důkazů, při nichž byli obvinění se spoutanými noha-  
ma a rukama házeni do vody. Když se tělo potopilo, byli prohlášeni za  
nevinné. Bodin tyto metody označil za ďábelskou parodii na spravedl-  
nost, neboť ta podle něj musí zůstat svatá.<sup>38)</sup>

Ve svém kompendiu se Bodin bez obalu pustil do Wieruse a ostatních autorů, kteří podle jeho názoru psali knihy, v nichž „se snaží čarodějnice všemi prostředky zachránit: až se zdá, že jim to snad vnikl sám Satan“. Argumentoval mnohem více v rovině intelektuální polemičky než na základě faktů soudní reality. Svého cíle dosáhl, neboť si získal určitou proslulost, alespoň co můžeme soudit podle počtu francouzských vydání, kterých bylo v letech 1580–1600 celkem deset, a podle počtu překladů, mezi nimiž byl i překlad do latiny, vydaný roku 1581 v Basileji, a překlad do italštiny, který vyšel v roce 1589 v Benátkách. Wierusovi oponoval Bodin lékařskými argumenty dokazujícími že se mylí, a hlásal realnost sexuálního obcování čarodějnic s démony, pro což jako důkaz uváděl jejich doznání – „některé dokonce říkaly, že je jeho semeno studlo“.<sup>39)</sup>

Od osmdesátých let 16. století začalo přibývat objemných traktátů proti čarodějnicím. Teologové a soudci se předháněli v učeném zdůvodňování, proč je ďábelskou sektu nutné vyhladit. Jeden z prvních praktických návrhů ke stíhání čarodějnic vyšel v roce 1589 v Trevíru. Jeho autor Peter Binsfeld osobně podnítl řadu upálení v této části Německa. Ve Francii k horlivým úředníkům, kteří podlehlí ďábelskému pokušení vyslovit se k danému tématu, patřili např. Henri Boguet (v kraji Franche-Comté), Pierre de Lancre (ve francouzském Baskicku) a Nicolas Rémy (v Lotrinsku). Jezuitský teolog a soudce Martin del Rio vydal v roce 1599 příručku *Disquisitionum magicarum libri sex* (*Šest knih o studiu magie*), která se stala jednou z nejčtenějších. Postupovali podle ní například inkvizitoři ve Španělském Nizozemí, kde po vydání ordonance krále Filipa II. z roku 1592, vyzývající k posílení čarodějnicví, nastala doba tvrdých represí.<sup>40)</sup> Na konci 16. století tak zavládá dojem, že se ďábel bezprecedentně rozběsnil, protože všude po Evropě pláý hranice s upalovanými čarodějnicemi. Historikové ovšem vědí, že jejich koncentrace byla zdaleka nejnižší v širokém komunikačním kanálu, vedoucím ze severní Itálie k Severnímu moři. K bezkonkurenčnímu rozvoji fenoménu došlo v západní části Říše, k ohlušujícím výbuchům ve Švýcarsku, ve Španělském Nizozemí a ve Francii, která do roku 1620 zažila období zvlášť kruté represe, a ve Skotsku. Vznášená obvinění již tvořila velmi propracovanou teorii, zaměřenou na ďábelský sabar a klaudoucí stále větší důraz na ženy a sexualitu proti přírodě, která byla zejména jím připsována.

## DĚBLOVO ZNAMENÍ

Všechno hovoří pro domněnku, že skutečně rozšíření demonologické teorie neproběhlo v rovině ideologické, ať už se to Bodinovi libí či ne, nýbrž v rovině praktické. Příliv a ústup tématu byl vždy úzce svázán s vývojem v terénu. Aby mohlo ďáblovo univerzum vyvolávat strach a děs, bylo třeba ho nějak zhmotnit a pravidelně potvrzovat jeho existenci. V době, kdy byly procesy řídkým, ba ojedinělým jevem, jako tomu bylo před rokem 1580 ve většině evropských zemí, neměly ideje demonologů potřebnou sílu, aby například ve Francii zažehly skutečnou posledost strachem z ďábla. Leckde to platilo i v době nejuživějších honů na čarodějnice, neboť mnohé stáry to s tresním stíháním zase tolik nepřeháněly. Vezměme například Portugalsko, kde v imaginární rovině prvky sabaru existovaly, věštinou však zůstaly izolované a jen velmi vzácně tvořily součást nějakého propracovanějšího celku.<sup>41)</sup> Počet procesů u civilních soudů byl nízký, popisy nočních dýchánek čarodějnic se u soudců Svatého úřadu setkávaly s přijetím spíše vlažným – to všechno dohromady vysvětluje, proč se tam mýtus sabaru nikdy pořádně neujal – chyběla potřebná represe. Právě represe je ve skutečnosti onen klíčový prvek, díky němuž můžeme pochopit, proč model v některých krajích nebo zemích zapustil tak hluboké kořeny a v jiných ne. Represe fungovala jako nezbytná výživa teoretické demonologie. Když nepřibývalo konkrétních případů čarodějnicví, zacházela demonologie rychle na úbytek. V historii najdeme řadu příkladů tohoto fenoménu a lze tak objasnit i přestávku v letech 1562–1580 v Porýní, které jinak bylo santským fanatismem neobyčejně přístupné.

Čarodějnické procesy byly vlastně pátéří demonologie, dokazovaly totiž její věrohodnost. Složitou teologickou teorii přetvářely v pozorovatelnou skutečnost. Démon, ze zásady stejně nepoznatelný jako Bůh, byl přetvářen do obviněné osoby, muže či ženy. Soubor Dobra se Zlem se tímto aktem přesunul z nebes do lidského srdce a otevřel obávanou kapitolu osobní viny každého jedince. Ďábel se tak zvenčil přemístil dovnitř člověka. Tento proces interiorizace jistě zabíral méně dobře u obyčejných lidí, zvyklých představovat si ďábla jako reálnou postavu, na kterou bylo možné nějak působit. Čarodějnické procesy v jistém smyslu působily jako teatrální platforma pro výkon nových norem chování. Vířník, oceňovaný jako dokonale opak dobrého křesťana, sloužil k tomu, aby se pozornost jeho rodiny, příbuzných a sousedů plně soustředila na

nevyhnutelnou nutnost odhodit tradice starých pověstí a vydat se cestou pokání. Zpověď čarodějnice ústila do vzniku nového mýtu individuálního doznání, který byl lidem předkládán jako jediná hmatatelná opora a měl je přivést k introspekci a systematickému zpytování svědomí tvář v tvář nástrahám démona, který byl o to nebezpečnější, že se mohl pokradmu vplízt do jejich těla a ohrozit jejich duši.

To byl důvod, proč demonologie od té doby kladla důraz hlavně na lidské tělo a na sex. Sabat poněkud zakrývá tuto symboliku, která je každému stozumitelná, protože obsahuje dimenzi, již se v životě nikdo nevyhne. Noční schůzky, na které se čarodějnice slétávají, představují prostě jen nevědní kulisu, umožňující poukázat na abnormálnítu jejich konání. Doboví autoři se v rozvíjení tématu předhánějí, až nakonec dospějí k úplné anitřezi křesťanské mše. V tomto světě převráceném naruby udává takt Satan, dokonaly imitátor Boha. To, co je důležité, tkví ale v něčem jiném. Nikoli v používání kouzelných prášků a mastrček, které soudcům umožňují spojit čarodějnictví se starým strachem lidí z čar a kouzel a účastníky procesů přimět k tomu, aby do nejménších detailů vyprávěli různé historky o bouřích, nemocech a umírání zvířat nebo lidských bytostí, čerpající z lokálních tradic. Ani ne v kacířských způsobech vyznavačů dábla, kteří pochopitelně nemohou dělat nic jiného než znevažovat svátosti a rouhat se. Skutečná hlavní síla mýtu teď tkví v definici lidského těla, které je najednou zlověstné, zhubné, odsouzené k sexualitě proti přírodě. Cesta sebezpytování vede skrz pocit viny v oblasti zacházení s vlastním tělem a pohlavím.

Čarodějnické procesy jsou rezonanční skříňkou těchto nejniternějších kulturně podmíněných strachů své doby. Předvádějí všechnu hrůzu, která vzejde z porušení největších náboženských a morálních tabu. Demonologie je vlastně propracovaná syntéza těch nejhrošších úchylek. Ty, které se týkají samotné víry, se vyznačují klasickými rysy, připisovanými už čertým dřívějším herezím, jako např. rituální vraždy dětí, deviance týkající se sexuality jsou však definovány podle nových požadavků. Nejedná se o banální orgie, kterých se, jak už bylo řečeno, někteří heretici měli dopouštět už i dříve, nybrž o vskutku neslychané hanebnosti, pošpiňující bez známky lítosti lidskou tělesnou schránku, již Bůh stvořil k obrazu svému. Zastrářející efekt je o to zaručenější, že civilní soudní orgány v různých zemích v průběhu 16. století sestavují zebříček nepřijatelných sexuálních zločinů. Relativně uvolněné mravy konce středověku jsou na ústupu před rostoucím moralizováním. Za

mimomanželský pohlavní styk se začínají udělovat pokuty. Homosexualita, obcování se zvířaty, anální sex, krvesmilstvo s otcecn nebo s matkou nebo mezi sourozenci jsou provinění mnohem vážnější a trestají se smrtí, často upálením na hranici, což ještě posiluje vazbu na hereze a čarodějnictví. Čertnější popravu tohoto typu konstatujeme např. ve Francii a v Nizozemí přesně v době, kdy narůstá počet čarodějnických procesů.<sup>42)</sup> Zdánilivě spolu oba fenomény nesouvisejí, vyvěrají však přitom z téhož tlaku k sebeobviňování, vyzývajícího každého jedince, aby neustále kontroloval zvíře, které v něm dímá.<sup>43)</sup>

Od poslední třetiny 16. století se v každém evropském čarodějnickém procesu, vedeném u civilního soudu, směřují učena demonologická témata a motivy lidové víry. Kromě funkce trestu slouží hony na čarodějnice také jako prostředek k formulaci jednotného diskursu. Místní specifika jsou přitom přeměněna v anekdotické prvky koordinované satanské teorie. Se satanskou věroukou se neseznamují jenom obvinění, svědci a lidé přizvaní k teatrálním popravám, kteří ji pak mají šířit dál. Leccos se o těchto záhadách mohou přiučit i sami soudci. Řada z nich nemá podobně jako Bodin před svým prvním tizením o spouště detailů ani ponětí. Nabývá zkušnosti ztůročují v příručkách, které neobsahují jen teoretické úvahy, nybrž často i konkrétní rady, jak při procesech postupovat. Henri Boguet, předsedající soudece soudu v Saint-Claude, vydal v roce 1591 spisek *Discours executable des sorciers (Hanebné věci čarodějnic)*, ve kterém uvádí příklady procesů a současně doporučuje kolegové Danielovi Romanetovi, advokátovi pobočky soudu v Salins:

#### Článek 5

*Některý, když chytanou čarodějnicí, mají ve zvyku nadržovat, aby se vůbec nedobykala země, protože se domnívají, že tak bude jednodušší z ní vypáčit pravdu. Tato metoda se mi vůbec nelíbí a spolu s Rémyem [soudcem v Lotrinsku] si myslím, že je to jen pověra. Sprenger [jedna z autorů Klady na čarodějnice] jí sice obhajuje, ale používá přitom takové argumenty, že vůbec není třeba se jimi zabývat.*

#### Článek 6

*Tyž autor uznaje soudce, ať se čarodějnice nedotýká jeho rukou ani paží nebo ať na ni nepohlíží jako první [ze strachu před uhrančivým pohledem], aby ho čarodějnice tímto způsobem nenakazila. Zde se rovněž domnívám, že jsou to samé pověry, neboť ruka ani pohled čarodějnice nejsou k tomuto účelu uzpůsobené (...).<sup>44)</sup>*

Démonologové nepředkládají dokonale jednotnou teorii, o řadě bodů se vedou zuřivě debaty. Důležité však je, že všichni uznávají společný rámec zločinu urážky Boha, toho nejtěžšího provinění, jaké existuje. To se od té doby vícenásobně začíná s pojmem čarodějnictví překrývat. Jasným projevem příslušnosti k tajné dábelské sektě jsou v jejich očích tři základní prvky: smlouva se Satanem; účast na sabatu; používání uhnanutí. V těchto třech pojmech splývají různé kulturní a časové roviny. Uhnanutí je dědicvím nescěných dávných pověr o účinnosti magie a zvláštních schopnostech některých jedinců. Sabar démonologové postupně promýšleli od 15. století. Chronologicky nejmladším produktem učené-ké imaginace byla smlouva s ďáblem, která na jádro starých heterogenních lidových pověr a představ spojených s alchymii a astrologickými schopnostmi kultivovaných renesančních mágů nabalovala další prvky a zaváděla nový pohled na vztah člověka k Mehistofelovi: čarodějnice stejně jako Faust vstupuje do velmi osobního, velmi fyzického vztahu s ďáblem. Mýtnus paktu s ďáblem ve svém dvojím (literárním a kriminálním) rozměru zaplavuje svět kolektivních představ západní Evropy. Řečeno jinými slovy – autoři démonologických traktátů si představují, že čarodějnice se jako doktor Faust vědomě a po zralé úvaze rozhodly pro zatracení výměnou za pozemské slasti.

Případy odhalených čarodějnic vypovídají, že soudci, poučení démonologií, chtějí svět vykládat v termínech individuálního pochvbení a svobodného rozhodnutí pro hřích. V tomto smyslu také používají obviněné a svědky. Lidové masy totéž slyší při kazáních. Celý proces je tedy jakési propagandistické tažení, v jehož rámci se vzdělané elity snaží překrýt starou lidovou víru spědnoucí síti. Démona kladou do ústrob čarodějnice, aby si tak uvědomila dřívou tihu své zodpovědnosti. Hlavní předmet jejich zájmu se přesouvá od vlastního těla čarodějnice k jeho dábelské funkci, pro kterou hledají hmatatelné důkazy. Bogue-tovu zdtřehlivost vůči lidovým metodám získávání důkazů je třeba vidět v tomto kontextu. Důležité podle jeho názoru není, že podezřelá osoba je lehčí než normální člověk nebo že může tělesným či očním kontaktem očarovávat jiné, to jsou podle něho jen „pověry“. To zásadní spočívá ve skryté vnitřní mutaci tělesné schránky v tělo zasvěcené Zlu. Aby toto prokázali, opírají se soudci o ďáblovo znamení a zvrácenou sexualitu obviněného.

Když výsledky domnělých čarodějnic porovnáme s výsledky svědků, kteří vypovídali proti nim, všimneme si zásadních rozdílů. Posledně

imenovaní nejenže nezmiňují sabar ani přesně postavu ďábla, nýbrž tvrdosjiště stále dokola omlírají velmi konkrétní historiky o nešestích, nemocech a úmrtích, o nichž tvrdí, že pocházejí z klareb, které na ně seslal obviněný. Soudy berou tyto výpovědi v úvahu, doplňují je ale ještě otázkami týkajícími se pravověrnosti souzeného a jeho sexuálního obcování s démonem. Přistupují rovněž k hledání ďáblova znamení na účastníkové těle. Třiadvacetiletá Chrétiene, dcera Jeana Parmentiera, původem z Estrée, odpovídala při jednom procesu v Lotrinsku v roce 1624 následovně:

*O ďáblu:*

*Řeká, že je to velley černý muž, domnívá se, že je to ten zlý duch, je oblečen v černém, vzadu u pasu má dyku a na klobouku černé péro.*

*Jak je to dlouho, co ji udělal to znamení?*

*Řeká, že to mážou být také čtyři roky, dva dny ji to pale bolelo.*

*Kde se jí ten její ďábel zjevil?*

*Řeká, že to bylo na sabatu [...].*

*Zdáliťpak s ní jmenovaný ďábel obcoval, kolikrát a kde?*

*Řeká, že s ní obcoval jen na jednom místě zvaném Champ de Champagnes poblíž Thillonu, přebývala tehdy u Nicolase Gabela mladšího, a způsobil jí velkou bolest, cítila velký chlad a silnou bolest, jako by jí vrážel tryny mezi nohy, bolelo to tak, že z toho ještě čtrnáct dní byla nemocná [...].*

*Jinak toho velmi lítnje, že zhrěšila proti Bohu tak, jak učinila, a nežádá nic- ho, než aby mohla ještě jednou jít ke svatému přijímání a zemřít.<sup>45)</sup>*

Ďáblovo znamení, sexuální obcování s démonem a pocit viny se zde v očích soudců logicky doplňují. Významový řetězec, který je tímto způsobem vytvořen, definuje jako nejhroší myslitelný hřích, když člověk ďáblu současně s duší odevzdá i své tělo. Tento fenomén je důležitý, neboť zkonkrétňuje obvinění z čarodějnictví, ke kterému nyní začínají sabar všechny instituce. Základním prvkem celé démonologické konstrukce se stává ďáblovo znamení. Pár příkladů, kdy bylo použito, je sice známo už z 15. století, např. z procesu s valdenskými v Arrasu v roce 1460, opravdu se však prosadilo až při velkých honech na čarodějnice v 16. a 17. století. Ďáblův dráp je zanechával kdekoli na těle, spíš v levé části, což byla jeho oblíbená strana. Často bylo skryté „na choulstivých partiích“ nebo dokonce v oku čarodějnice. Bylo důkazem smlouvy uzavřené se Satanem, i když právně vzato spíš jen důkazem



polovičním, neboť jeho odhalení nepostačovalo k vynesení rozsudku smrti, pouze umožňovalo soudcům, aby zintenzivnili vyšetřování a v případě neústupnosti obviněného použili torturu. Hledání zlověsného znaménka probíhalo na svlечeném a zcela vyholeném těle za přítomnosti lékaře. Nejřív nějak odlákali pozornost zúčastněného a pak ho dlouhými jehlami píchali do podezřelých míst. Když dotčený neprojevil dostatečnou bolest nebo když rána nezačala krváčet, bylo místo (nebo i několik míst) označeno za ďáblovo znamení. Oficiální technika se rychle rozšířila i mezi obyvatelstvem a lidé se začali obracet na tzv. „napíchovače“. Když si třeba chtěli ověřit, jestli na jejich podezření vůči sousedovi něco je. Aldegonde de Rue, sedmdesátiletá venkovanka z kraje Cambresis, se v roce 1601 vydala do Roctroi, města v Ardenách vzdáleného jeden den jízdy na koni od její vesnice Bazuel, aby se tam nechala dobrovolně vyšetřit od místního kata, vyhlášeného odborníka na hledání ďáblova znamení. Tento muž, mistr Jean Minart, pro bazuelské konšely sepsal o vyšetření zprávu, v níž tvrdil, že na jejím levém rameni našel anomálii ve tvaru pěti malých teček, podobnou těm, „které nepřítel lidského pokolení zanechává po první kopulaci s takzvanými čarodějnicemi“. Dodal, že totéž našel u 274 osob, které byly popraveny za čarodějnicví. Neuplynulo ani šest neděl a Aldegonde byla v Bazuelu upálena.<sup>46)</sup> V roce 1671 musela zasáhnout až samonutná Královská rada francouzského krále, aby učinila přítrž epidemii honů na čarodějnice v kraji Béarn. Jistý mladík tam udal přes 6000 lidí ze zhruba třiceti obcí a měst. Tvrdil, že je schopen ďáblovy sroupence poznat podle jakési neviditelné tmavé masky na obličej, kterou vidí jen on, nebo podle bílého znaménka v jejich levém oku.<sup>47)</sup>

Ďáblovo znamení můžeme interpretovat jako symbol vyloučení ze společnosti v době, kdy vyvrhelové a zločinci byli často strgmatizováni nějakým potupným způsobem, např. uříznutím ucha nebo neodstranitelným znamením, které se zlodějům žhavým železem vypalovalo přímo do masa. Umožňovalo též soustředit do jednoho jediného tématu spoustu nesourodých lidových pověr a praktik, týkajících se mateřských znamének.<sup>48)</sup> Taro vysvětlení nicméně neposilují pojem v celé jeho bohatosti. Je pevně zakorven v definicích smlouvy se Satanem a sabatu a demonologický mýtus převádí do roviny fyzické, reálné jistoty, kterou zakouší každý, nejen sama čarodějnice, nýbrž i soudce, „napíchovač“ a diváci při popravě. Některé obviněné zviklalo, když se dozvěděli, že na jejich těle bylo znamení objeveno, ačkoli do té doby

tvrdšíjně trvali na své nevině. Jakmile teoretikové připustili, že démon je něco více než jen pouhý duch, protože si přece čarodějnice označoval a měl s nimi sexuální styk, tak už vlastně ani nemohl jinak než věřit v realnost zločinů, které obviněným připisovali. Sabat tedy nebyl jen sen podstrčený Saranem, nýbrž shromáždění, na kterém spolu těla skutečně obcovala. Vynalezením zdemonizovaného těla byly překonány intelektuální rozpory, které v debatě o tak choulostivých tématech ještě přetrvávaly. Z pohledu soudců sloužilo ďáblovo znamení jednak jako potvrzení jeho fyzické přítomnosti, jednak plnilo neméně důležitou funkci důkazu o vině zadržovaných.

Totéž platilo o detailech, popisujících pohlavní akty s démonem. Odbýt je jako výraz erotického odteagování nebo dokonce perverzií soudců je příliš krátkozraké, i když líčené hanebnosti a nahá těla, na kterých se hledalo ďáblovo znamení, mohly zjevně svádět k voyeurismu. Ve skutečnosti hrál sexuální rozměr v logice procesů nadmíru důležitou roli. Svědci se o páření s ďablem nikdy nezmíňovali, to činili vždycky jenom sami obvinění při vysleších, když museli reagovat na často cíleně kladené otázky, na něž bylo možné odpovědět zapíráním, mlčením nebo stereotypními frázemi. Přiznání sexuálního momentu často představovalo zvrát v celém řízení, konec vzdoru a akceptování viny obviněnou osobou. Chrétiennne Parmentierová popisuje při procesu v lotrinském vévodství v roce 1624 bolestivou soulož, při které cítila chlad a po níž bolest ještě dlouho přetrvávala. Jiné ženy uvádějí, že ďáblův penis byl ledový a abnormálně velký, že působil značnou bolest a rozdrtil tělo, jako kdyby měl trny, že sperma bylo také studené. Prastaré představy o ďáblově těle, chladném jako smrt, jsou doplněny upřesňujícím líčením bolestivého styku, ačkoli některé čarodějnice uvádějí, že při tom cítily i rozkoš.

Mohli bychom se pokusit najít pro tyto věci nějaké jednodušché logické vysvětlení. Nemohlo by se jednat jen o trochu šílenou transpozici banální sexuality? Nevypřávála Chrétiennne o své první sexuální zkušenosti s normálním mužem, kterou jen trochu okořenila přidáním motivu studeného ďábla, který všichni znali? Takový výklad pomůže, že prožítá zkušenost, na jejímž základě obviněná mohla odpovídat, získávala význam jediné v kontextu nenávisti k Saranovi a hledání důkazů umožňujících potrestat jeho komplice. Démonická sexuologie byla záležitost čistě učenecská, neboť v lidové víře se u sexuálních styků lidí s nadpřirozenými bytostmi absolutně nekladl důraz na bolest, o čemž

svědčí mj. i legenda o Meluzíně. Z pohledu svých stvořitelů obsahovala démonická sexuologie jasné poselství a podávala logické vysvětlení. Vyjadřovala něco zapovězeného, a tím, že toto konání maximálně dramatisovala, pomáhala udržet na uzdě všechny, kdo by mohli upadnout v pokušení tabu porušit.

Cílem neustálého opakování a připomínání tématu zjevně bylo definovat hrůzu, kterou v každém křesťanovi mělo vyvolávat pomyšlení na nepřírozené styky žen nebo mužů s démony, ať už mužského či ženského pohlaví. Tyto hluboce působivé obrazy definovaly neporušitelná tabu i pro praktický pohlavní život. Při sabaru se účastníci údajně pářili bez chvilky oddechu, nerespektovali ani ty nejposvátnější příbuzenské vztahy, oddávali se análnímu styku a praktikovali různé další nenormální polohy. Děti čarodějníc byly obětovány dĚblu, pojídaly se na sabaru nebo sloužily k výrobě kouzelných prášků a masťáček. Když to celé obrátíme, zjistíme, že tyto představy poukazují na posvátné pouto manželství, které se uzavírá za účelem rozmnožování, a nikoli proto, aby partneři nacházeli rozkoš v pohlavním styku, jakož i na zákazy, na jejichž dodržování dohlíželi zpovědníci a které se týkaly masturbace, sexuálních poloh, při kterých žena leží nebo sedí na muži, metod antikoncepce a v neposlední řadě análního styku, zločinu proti přírodě *par excellence*, za který se trestalo smrtí. A když budeme pátrat ještě hlouběji, zjistíme, že po roce 1570 se začala zvyšovat četnost vizuálního znázorňování sabaru. Podání bylo stále hrůzostrašnější, kulisu tvořila zlověstně vyhlížející zvířata, kosti, umrlčí lebky a výjevy, nad nimiž syřela krev v žilách, jako např. na obrazech Jacoba de Gheyna II., kde se kuchaly mrtvoly; varily části lidského těla nebo vysávala lidsn krev.<sup>49)</sup> Zdůrazňování ďábelského charakteru těla čarodějnice a její totálně zvrácené sexuality zde stejně jako v demonologických traktátech a dobových soudních procesech tlumočí myšlenku, že má schopnost ničit, a to v míře přesahující veškerou představitelnost, neboť její kopulace se Satanem nevyrvájí žádná monstra, nýbrž zkrátka a době vylučuje sám život.

Celý tento složitý konglomerát, sestávající z teoretických textů, soudních procedur a výtvarné kultury týkající se honů na čarodějnice, začíná do nitra kolektivních představ společenských elit vnašet pocit sílícího strachu, který se tyto snaží sdílet s ostatními vrstvami obyvatel. Činí tak při velmi ritualizovaných a silně kodifikovaných procesech, jejichž počet stále roste. V tomto strachu jsou sdrůzeny fantastické představy

o smrti, dĚblůvi a ženské sexualitě. V Říši a v Nizozemí začali demonologové a umělci z této žily čerpat už na přelomu 15. a 16. století, protože se v městech tohoto prosoru projevovala velmi výrazně<sup>50)</sup> následovala etapa budování mytu sabaru, soustředěného na ďábelské tělo označené démonem a na tělesné obcování s ním, která nakonec nabídlá implicitní rovnítko mezi pocitem smrti a stravujícím ženským pohlavním pudem. Za motívem čarodějnice se rýsoval obraz staré megery, která byla strašně nebezpečná, protože věk a vdovství její ničivý charakter ještě zhoršovaly. Tím, že stanovily mezní bod, tabu čisté mytické povahy, spletly procesy pevně dohromady dlouhé řetězy symbolů, týkajících se identity obou částí lidského rodu. Pohlaví a smrt se v kolektivních představách Západu začaly navzájem velmi úzce prolínat. Démonologie, používaná při procesech, mluvila o nezbytné nutnosti kontrolovat úděsnou ženskou chlipnost.<sup>51)</sup> Čarodějnice totiž nebyly jedine zástupkyně svého pohlaví, které měly dĚbla v těle. Proces civilizace chování, charakteristický pro Západ,<sup>52)</sup> začínal působit v různých sektorech společenských vědomostí a praktik, nedotkl se jich však stejně rychle. Satan byl náhle tak přítomný a pro elity tak zneklidňující proto, že docházelo k prudkým změnám ve světě poznání. Změnil se pohled na zvířata – lidé se najednou začali bát zvířete, které cítili ve svém nitru. Církevní a světská moc vymezovala stále přísněji hranice sexuality, pokládáné za nebezpečnou. Lidské tělo už nebylo vnímáno stejně jako dřív.

## 1. Satan vstupuje na scénu

- 1) J. LEVRON, *Le Diable dans l'art*, Paris 1935, s. 14–18. Viz též R. VILLENEUVE, *La Beauté du diable*, Paris 1994, s. 17–22.
- 2) N. FORSYTH, *The Old Enemy. Satan and the Combat Myth*, Princeton 1986, s. 5–7, 439–440.
- 3) N. FORSYTH, *The Old Enemy. Satan and the Combat Myth*, s. 438–440.
- 4) J. B. RUSSEL, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca-London 1984.
- 5) J. BAISSAC, *Le Diable. La personne du diable. Le personnel du diable*, Paris, rok vydání neuvědén, s. 118.
- 6) R.-L. WAGNER, „Sortier“ et „Magicien“. Contribution à l'histoire du vocabulaire de la magie, Paris 1939, obzvláště s. 37–62.
- 7) Citováno podle G. DUBY, *L'An Mil*, Paris 1967, s. 138 (český G. DUBY, *Rok tisíc*, Praha 2007, s. 86).
- 8) J. B. RUSSEL, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, s. 62–87.
- 9) M. MURRAYOVÁ, *The Witch-Cult in Western Europe*.
- 10) B. A. WOODSOVÁ, *The Devil in Dog Form. A Partial Type-Index of Devil Legends*, Berkeley 1959.
- 11) J. B. RUSSEL, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, s. 68n.
- 12) P. MERVÁLEOVÁ, *Pan and the Goat-God*, Cambridge 1969 (přáce však pojednává hlavně o pozdějším období).
- 13) J. B. RUSSEL, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, s. 160–161.
- 14) N. ELIAS, *O procesu civilizace*.
- 15) J. DELUMEAU, *Strach na Západě ve 14. a 18. století*, díl 2, s. 54. Viz též H. LEGROS, *Le diable et l'enfer: représentation dans la sculpture romane*, in: *Le Diable au Moyen Âge* (doctrine, problèmes moraux, représentations), Senefiance n° 6, Université de Provence 1979, zejména s. 320–321.
- 16) J. BASCHET, *Satan ou la majesté maléfique dans les miniatures de la fin du Moyen Âge*, in: N. Nabert (ed.), *Le Mal et le Diable. Leurs figures à la fin du Moyen Âge*, Paris 1996, s. 187–210.
- 17) J. BASCHET, *Les Justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècle)*, Rome 1993, s. 219–220.
- 18) J. DELUMEAU, *La Peur en Occident*, s. 234 (J. DELUMEAU *Strach na Západě v 14.–18. století*, díl 2, s. 56).
- 19) J. BASCHET, *Les Justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècle)*, s. 496–497, 590–591.
- 20) J. BASCHET, *Les Justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècle)*, s. 583, 586–587.
- 21) J. BASCHET, *Les Justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècle)*, s. 583.
- 22) J. BASCHET, *Les Justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècle)*, s. 591.
- 23) J. KRYNEN, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1993, s. 407 a Závěr.

- 24) J. BASCHET, *Satan ou la majesté maléfique dans les miniatures de la fin du Moyen Âge*, s. 198–202.
  - 25) J. BASCHET, *Les Justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècle)*, s. 509.
  - 26) Takový názor zastává i J. B. RUSSEL, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*.
  - 27) J. E. SALISBURYOVÁ, *The Beast within. Animals in the Middle Ages*, London 1994, zvláště s. 9, 96–97. Viz též H. W. JANSON, *Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance*, London 1952.
  - 28) J. E. SALISBURYOVÁ, *The Beast within. Animals in the Middle Ages*, s. 100.
  - 29) J. E. SALISBURYOVÁ, *The Beast within. Animals in the Middle Ages*, s. 159n.
  - 30) J. E. SALISBURYOVÁ, *The Beast within. Animals in the Middle Ages*, s. 98–99, 128–129.
  - 31) J. BALTRUSAITIS, *Révérité et Prodiges. Le gothique fantastique*, Paris 1960, s. 338–339.
  - 32) Rytina je reprodukována u E. CASTELLIHO, *Le Démoniaque dans l'art. Sa signification philosophique*, Paris 1959, a (obráceně) u G. LASCALITA, *Le Monstre dans l'art occidental. Un problème esthétique*, Paris 1973, na frontispisu.
  - 33) R. DESCHAUX, *Le Livre de la déablerie d'Éloy d'Amerval*, in: *Le Diable au Moyen Âge* (doctrine, problèmes moraux, représentations), Senefiance n° 6, Université de Provence 1979, s. 183–193.
  - 34) J. E. SALISBURYOVÁ, *The Beast within. Animals in the Middle Ages*, s. 134–135, 141, 163.
  - 35) J. E. SALISBURYOVÁ, *The Beast within. Animals in the Middle Ages*, s. 178–180.
- 2. Noční sabat**
- 1) Tyto názory shrnul kanovník H. PLATELLE, *Les Chrétiens face au miracle. Lille au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1968, s. 56.
  - 2) P. BEUZART, *Les Hérésies pendant le Moyen Âge et la Réforme, jusqu'à la mort de Philippe II (1598), dans la région de Douai, d'Arras et aux pays de l'Allen*, Le Puy 1912, s. 36–101.
  - 3) P. BEUZART, *Les Hérésies pendant le Moyen Âge et la Réforme, úplné znění citovaného rozsudku*, s. 473–478.
  - 4) Viz příspěvky R. KIECKHEFERA a W. MONTERA in: R. Muchembled (ed.), *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Paris 1994, s. 34–35 a s. 48–49.
  - 5) P. BEUZART, *Les Hérésies pendant le Moyen Âge et la Réforme*, s. 68–97, a text rozsudku s. 480. K doplnění nepublikovaná doktorská práce G. A. SINGERA, „*La Vaudeure d'Arras*“, 1459–1491. *An Episode od Witchcraft in Later Medieval France*, University of Maryland 1974, na mikrofilmích University Microfilm International, London/Ann Harbor.
  - 6) *Les Sorcières*, katalóg výstavy v Národní knihovně v Paříži, 1973, s. 59–60. Na doplnění J. KADANER-LECLERQOVÁ, *Typologie des scènes de sorcellerie au Moyen Âge et à la Renaissance. Esquisse d'une évolution*, in: H. Hasquin (ed.), *Magie, Sorcellerie, Parapsychologie*, Bruxelles 1985, s. 46–47.

- 7) J. DELUMEAU, *Strach na Západě v 14.–18. století*, svazek 2, s. 195.
- 8) H. INSTTORIS, J. SPRENGER, *Le Marteau des sorciers*, s komentářem A. Daneta, Paris 1973.
- 9) H. INSTTORIS, J. SPRENGER, *Le Marteau des sorciers*, s. 17–18.
- 10) H. INSTTORIS, J. SPRENGER, *Le Marteau des sorciers*, s. 33–39 a mapa s. 48–49.
- 11) *Der Mensch um 1500. Werke aus Kirchen und Kunstkammern*, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Berlin 1977 (katalog výstavy).
- 12) *Der Mensch um 1500. Werke aus Kirchen und Kunstkammern*, s. 118, 130, 156.
- 13) *Der Mensch um 1500. Werke aus Kirchen und Kunstkammern*, s. 157–158.
- 14) *Der Mensch um 1500. Werke aus Kirchen und Kunstkammern*, s. 131.
- 15) *Diablos et Diableries. La représentation du diable dans la gravure des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, ed. J. WIRTH, Genève 1977, s. 25.
- 16) *Diablos et Diableries. La représentation du diable dans la gravure des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, a J. BALTRUSAITIS, *Révelés et Prodiges. Le gothique fantastique*, s. 310.
- 17) E. LEHNER, J. LEHNEROVÁ, *Picture Booke of Devils, Demons and Witchcraft*, New York 1971, s. 7.
- 18) *Der Mensch um 1500. Werke aus Kirchen und Kunstkammern*, s. 124–125, 139, 143, 145.
- 19) *Der Mensch um 1500. Werke aus Kirchen und Kunstkammern*, s. 147 (na obraze vidíme přeprchové oblečený urozený pár a kosilnice hrajičho na bubíně).
- 20) J. KADANER-LECLERQOVÁ, *Typologie des scènes de sorcellerie au Moyen Âge et à la Renaissance. Esquisse d'une évolution*, s. 47–49.
- 21) *Daivels en demonen. De daivel in de nederlandse beeldcultuur* (katalog výstavy, kurátoři P. VAN BOHEMENOVÁ, P. DIRKSSE), Museum Het Catharinenvoent, Utrecht 1994, s. 115.
- 22) J. KADANER-LECLERQOVÁ, *Typologie des scènes de sorcellerie au Moyen Âge et à la Renaissance. Esquisse d'une évolution*, s. 50–57.
- 23) *Popis v Les Sorcières*, katalog výstavy v Národní knihovně v Paříži, s. 2, 33, 41, 44, 46–47, 49, 74, 102.
- 24) Ilustrace publikoval R. MUCHEMBLED (ed.), *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, s. 80–81 a 85.
- 25) Reprodukovanio in: R. MUCHEMBLED, *La Sorcière au village, XVI<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1991, ilustrace č. 16 (Düren); J. KADANER-LECLERQOVÁ, *Typologie des scènes de sorcellerie au Moyen Âge et à la Renaissance. Esquisse d'une évolution*, s. 57 (Deutsch).
- 26) R. MUCHEMBLED (ed.), *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, s. 52–53, 69–70.
- 27) Viz dále, kapitola 4.
- 28) H. C. E. MIDELFORT, *Witch Hunting in Southwestern Germany 1562–1684. The Social and Intellectual Foundations*, Stanford 1972 (k případu Wissensleig s. 86–90), na doplnění W. BEHRINGER, *Witchcraft Persecutions in Bavaria. Popular Magic, Religious Zealotry and Reason of State in Early Modern Europe*, Cambridge 1997.
- 29) H. C. E. MIDELFORT, *Hunting in Southwestern Germany 1562–1684. The Social and Intellectual Foundations*, s. 32–33.

- 30) Viz kapitola 4 této knihy.
- 31) J. B. RUSSEL, *Mephistophiles. The Devil in the Modern World*, Ithaca 1986, s. 30–31, 54.
- 32) J. B. RUSSEL, *Mephistophiles. The Devil in the Modern World*, s. 31–33.
- 33) Téma tragické kultury je rozembráno v kapitole 4, téma démonického těla v kapitole 3.
- 34) L. DRESDEN-COENDERS, *De demonen bij Jeroen Bosch. Zoetkocht naar bronnen en betekenis*, in: L. Dresden-Coenders, M. Geerdes (edd.), *Duivelsbeelden. Een cultuurhistorische speurtocht door de Lage Landen*, Gerarda Rooijackers, Baarn 1994, s. 168 n.
- 35) R. MANDROU, *Magistrats et Sorciers en France au XVII<sup>e</sup> siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris 1968, s. 126–128.
- 36) Dále v kapitole 3 uvídáme, do jaké míry lékařské poznatky přispěly k tomu, že lidé měli tak intenzivní strach z dābla.
- 37) R. MANDROU, *Magistrats et Sorciers en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, seznam titulů na s. 25–59.
- 38) Viz první vydání z roku 1580, a J. BODIN, *On the Demo-Mania of Witches*, překlad R. A. Scott, s předmluvou J. L. Pearlta, Toronto 1995, s. 99, 114, 132, 149, 177, 202.
- 39) R. MANDROU, *Magistrats et Sorciers en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, s. 129–133.
- 40) R. MANDROU, *Magistrats et Sorciers en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, s. 137–152. Přebled doplněje J. B. RUSSEL, *Mephistophiles. The Devil in the Modern World*, s. 56, poznámka 51.
- 41) F. BETHENCOURT, *O imaginário da magia. Fetichism, saldaadores e nigromantes no século XVI*, Lisabon 1987, s. 165n.; L. DE MELLO E SOUZA, *Around d'une alchimie: le sabbat dans le monde lusobrasiliien de l'Ancien Régime*, in: N. Jacques-Chaquinová, M. Préaud (edd.), *Le Sabbat des sorciers, XV<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle*, Grenoble 1993, s. 335, 342.
- 42) R. MUCHEMBLED, *Le Temps des supplées. De l'obéissance sous les rois absolus. XV<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1992, zejména s. 139–145.
- 43) Viz výše, kapitola 1, pasáž „Dābel a Zviřte“.
- 44) H. BOGUET, *Discours exécutable des sorciers*, jazyková úprava textu Ph. Huvert, předmluva N. Jacques-Chaquinová, Paris 1980, s. 174.
- 45) Text *Le sabbat des sorciers en Lorraine*, který publikoval ROBIN BRIGGS in: N. Jacques-Chaquinová, M. Préaud (edd.), *Le Sabbat des sorciers*, s. 169–172.
- 46) R. MUCHEMBLED, *La Sorcière au village*, s. 128–131.
- 47) R. MANDROU, *Possession et Sorcellerie au XVII<sup>e</sup> siècle. Textes inédits*, Paris 1997, s. 231–244.
- 48) F. DELPECH, *La „marque“ des sorciers. Logique(s) de la stigmatisation diabolique*, in: N. Jacques-Chaquin, M. Préaud (edd.), *Le Sabbat des sorciers*, s. 347–368.
- 49) CH. ZIKA, *Les parties du corps, Saturne et le cannibalisme: représentations visuelles des assemblées de sorciers au XVII<sup>e</sup> siècle*, in: N. Jacques-Chaquinová, M. Préaud (edd.), *Le Sabbat des sorciers*, konkrétne s. 391, 395, 399.
- 50) CH. ZIKA, *Les parties du corps, Saturne et le cannibalisme: représentations visuelles des assemblées de sorciers au XVII<sup>e</sup> siècle*, s. 413.

- 51) L. ROPER, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, London/New York 1994, speciálně s. 25, 153, 192.  
 52) N. ELIAS, *O processu civilizace*.

### 3. Dábel v těle

- 1) Městská knihovna v Lille, manuskript 366 (č. 116 v katalogu Rigaux), f<sup>o</sup> 104 v<sup>o</sup> ohledně data, G v<sup>o</sup> a H f<sup>o</sup> ohledně citovaných receptů.  
 2) M. D. GRMEK (ed.), *Histoire de la pensée médicale en Occident*, díl 2: *De la Renaissance aux Lumières*, Paris 1997, s. 8.  
 3) M. D. GRMEK (ed.), *Histoire de la pensée médicale en Occident*, díl 2: *De la Renaissance aux Lumières*, s. 257–163, skutečně velmi výstižně pojednání o těchto tématech.  
 4) L. ROPER, *Oedipus and the Devil*, zejména s. 119, 191–193.  
 5) E. BERRIOT-SALVADOREOVÁ, *Un corps, un destin. La femme dans la médecine de la Renaissance*, Paris 1993; S. F. MATTHEWS GRIECOVOVÁ, *Ange ou Diabesse. La représentation de la femme au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1991; R. MUCHEMBLED, *Cultures et Sociétés en France du début du XVI<sup>e</sup> siècle au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1995, s. 162–184.  
 6) E. BERRIOT-SALVADOREOVÁ, *Un corps, un destin. La femme dans la médecine de la Renaissance*, s. 199–200.  
 7) S. F. MATTHEWS GRIECOVOVÁ, *Ange ou Diabesse. La représentation de la femme au XVI<sup>e</sup> siècle*.  
 8) C. MAALJO VAN HOORN, *Levinus Lemnius, 1505–1568. Zestende-eeuus Zeenuus genesher, Kloosterzandje, J. Duerick-Krachten* [1978] (doktorská práce na lékařské fakultě, V. U. Amsterdam).  
 9) Při výkladu vycházím z tohoto vydání: L. LEMNIUS, *Les Oculles Merveilles et Secretz de nature*, Paris 1574, 213nn., s. podrobnými ilustracemi. První vydání v latině 1559, překlad do italštiny 1560 (4 další do roku 1570); první francouzský překlad *Les Secretz miracles de nature*, Lyon 1566, Paris 1567 (3 dotisky před rokem 1575); překlad do němčiny, Leipzig 1569 (3 další překlady v období do roku 1580 a 5 v období 1580–1605). Z pozdější doby víme o vydání v latině, Amsterdam 1651–1651, a v angličtině, London 1658.  
 10) L. LEMNIUS, *Les Oculles Merveilles et Secretz de nature*, f<sup>o</sup> 133, 142 v<sup>o</sup>, 146 v<sup>o</sup>–148 v<sup>o</sup>, 170 v<sup>o</sup>, 207.  
 11) Ciriqye C. TEMPÈRE, *Le Sang. Représentations et pratiques médicales en France du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, nepublikovaná doktorská práce pod vedením R. Muchembleda, Université Paris-Nord 1997, s. 132–134.  
 12) L. LEMNIUS, *Les Oculles Merveilles et Secretz de nature*, f<sup>o</sup> 155, 166 v<sup>o</sup>.  
 13) L. LEMNIUS, *Les Oculles Merveilles et Secretz de nature*, f<sup>o</sup> 33.  
 14) L. JOUBERT, *Traité du ris, contenant son essence, ses causes, et merveilleux essais, curieusement recherchés, raisonnés et observés*, Paris 1579.  
 15) L. JOUBERT, *Traité du ris, contenant son essence, ses causes, et merveilleux essais, curieusement recherchés, raisonnés et observés*, věnování na začátku knihy.

- 16) L. JOUBERT, *Traité du ris, contenant son essence, ses causes, et merveilleux essais, curieusement recherchés, raisonnés et observés*, s. 257–259.  
 17) G. BOUCHET, *Les Serées*, ed. C. E. Roybet, Paris 1873, díl 1, s. 126–127.  
 18) G. BOUCHET, *Les Serées*, díl 4, s. 44–45.  
 19) L. FEBVRE, *Le Problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais*, Paris 1968, s. 407 (1942).  
 20) Citováno podle M. DE MONTAIGNE, *Essays*, Praha 1995, s. 279, překlad Václav Černý – pozn. redaktce.  
 21) A. ERCKER, *Archéologie de L'Europe conquérante. Contribution à une anthropologie de l'Occident*, nepublikovaná diplomová práce pod vedením E. Navera, Université Strasbourg II, 1997.  
 22) R. BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment and Demonology*, New York 1970, s. 34–35 (1952).  
 23) P. JOUTARD (ed.), *Journal d'un bourgeois de Paris sous François I<sup>er</sup>*, Paris 1963, s. 154–155.  
 24) Běžně je k dispozici nedávné vydání s devedesáti dvěma vyobrazeními různých nestvůr a ztrůd: A. PARÉ, *Des monstres et prodiges*, kritické vydání J. Céard, Genève 1971.  
 25) H. BRABANT, *Médecins, Malades et Maladies de la Renaissance*, Bruxelles 1966, s. 234–239, pasáž věnovaná lékařům a nestvůrám.  
 26) L. LEMNIUS, *Les Oculles Merveilles et Secretz de nature*, f<sup>o</sup> 98, 186 v<sup>o</sup>.  
 27) M. SIMON ve svém nepublikovaném článku *Les animaux du diable* (Dábla v zřítenu) uvádí příklady dábelských much v čarodějnických procesech ve Val de Liepre v departementu Haut-Rhin. Za upozornění autorovi děkuji.  
 28) A. PARÉ, *Des monstres et prodiges*, kapitola 16.  
 29) H. BRABANT, *Médecins, Malades et Maladies de la Renaissance*, s. 248–249.  
 30) G. LASCALULT, *Le monstre dans l'art occidental*, s. 250–251 o Ambroisovi Parém, s. 338–339 k tématu Lutherova papeže-osla, s rytinou ženevské provenienc z roku 1557.  
 31) G. BOUCHET, *Les Serées*, díl 3, s. 250.  
 32) K tomuto tématu viz pozoruhodná diplomová práce S. STEINBERG, *Le Traivestissement à l'époque moderne (XVI<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle)*, *Recherche sur la différence des sexes*, nepublikováno, pod vedením Jeanne-Louise Flandrina, Paris 1999.  
 33) M. BACHTIN, *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, Praha 2007, s. 100.  
 34) L. FEBVRE, *Amour sacré, Amour profane. Autour de l' "Heptaméron"*, Paris 1944.  
 35) N. ELIAS, *O processu civilizace*; R. MUCHEMBLED, *L'Invention de l'homme moderne. Culture et sensibilité en France du XV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1994, s. 15–134 (1988); TYŽ, *La Société polcaie*. Ze soudku zcela opačných názorů, založených na premise neměnnosti lidské povahy, viz H. P. DUERR, *Nudité et Pudour. Le mythe du processus de civilisation*, Paris 1998 (německé vydání – 1988).  
 36) M. BACHTIN, *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, s. 152 a 171.  
 37) M. BACHTIN, *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, s. 391

■ ROBERT MUCHEMBLED

DĚJINY ĎÁBLA