

Paradoxně jedině Židé zavření v šatlavě na radnici přežili masakr bez úhony, parodista jim adresoval ústy křesťanů posměšnou výzvu, aby ve třech dnech znovu vystavěli své domy, tak jako Kristus řekl, že ve třech dnech postaví jeruzalémský chrám. Radní již však měli situaci pod kontrolou a ze strachu před králem postavili v židovské části města ozbrojené hlídky.

Pražské ghetto bylo po brutálním útoku postupně obnoveno. Obvinění podezřívavých křesťanů však neustala ani do konce 14. století. Již roku 1399 bylo několik osob z Židovského města obžalováno z „rouhání se křesťanství“ a o rok později jich 80 skončilo na popravišti.<sup>38</sup>

Při analýze této pro nás neuvěřitelně drsné parodie stojíme před svéráznou a specifickou formou středověkého humoru. Jedná se o výsměch ve středověku velice rozšířený.<sup>39</sup> Hrubý výsměch platil různým sociálním skupinám, záleželo na tom, kdo a z jakého důvodu se vysmíval. Odezvu k pramenům literárním nacházíme i ve středověké ikonografii. Židé, které poznáme podle charakteristického oděvu a špičaté pokrývky hlavy, byli často zpodobňováni se sviní, jak sají její mléko (viz obr. 7), či při dalších odpudivých aktivitách.<sup>40</sup> Žid byl tupen a hanoben prostředky smíchového světa, jako spojenec satana byl v křesťanské kultuře velmi obávaný. Opět jsme u charakteristiky smíchu, který osvobozoval od strachu i prostředky dle našeho vkusu nepatřičnými. Dokonce i Tomáš Štítný, který mnohdy prokazoval až pozoruhodné porozumění lidským slabostem, byl v případě otázky Židů v českém prostředí krajně přísný. Zcela bezpodmínečně např. trval na ponižujících hanlivých znameních, která měli nosit, aby se odlišili od „větššinové“ společnosti. Páni, kteří pomáhali Židům v tom, aby se zbavili svých „atributů“ a vypadali jako křesťané, se jednoznačně dopouštěli hříchu.<sup>41</sup>

S odstupem mnoha staletí jsme sledovali prameny středověké smíchové kultury. Latinské pašijní parodie, které byly bezpochyby dílem vzdělaných autorů, dokládají, jak se humor v průběhu lidských dějin vyvíjí. Možná se ještě dnes můžeme smát groteskní kastraci zálezného mnicha, zatímco v případě židovského pogromu podaného „odlehčeným“ tónem převládá jednoznačně emoce negativní. Součástí smíchové kultury byl nejen smích, ale také skrytý strach jako motiv výsměchu a zlehčení. Humorné prameny zůstávají často na okraji zájmu historiků. Kdo však může rozhodnout, který pramen je významnější, důležitější, „vážnější“? Nádheru gotických katedrál doplňuje potvorný škleb groteskních chrličů, okraje skvostných náboženských rukopisů zdobí komické iluminace a hlubokou náboženskou lyriku vyvažuje odlehčená, leckdy až vulgární vagantská poezie. Koncepce smíchové kultury se snaží osvětlit ambivalentní postoj středověké společnosti k humoru, ale zejména nám umožňuje poznat dosud nepříliš známou část naší kulturní minulosti.

<sup>38</sup> T. Pěkný, *Historie Židů*, s. 37.

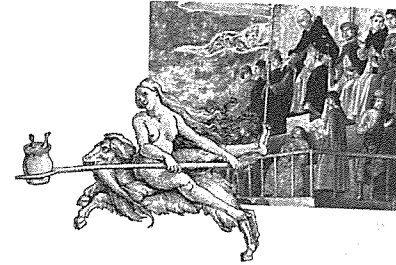
<sup>39</sup> K charakteristice parodijního humoru srov. P. Ménard, *Le rire*, s. 7-30, s. 19-22.

<sup>40</sup> K Židům a jejich zesměšňování ve středověkém umění viz M. Gutowski, *Komizm w polskiej sztuce gotyckiej*. Warszawa 1973, s. 163-178.

<sup>41</sup> T. Štítný ze Štítného, O přirovnání.

## INKVIZITOR JAKOŽTO ANTROPOLOG<sup>1</sup>

Carlo Ginzburg



Analogie obsažená v titulu tohoto eseje<sup>2</sup> mě poprvé napadla před několika lety v Bolor během kongresu o *oral history*. Historikové soudobých evropských dějin, antropologové a badatelé afrických dějin, mezi nimi Jack Goody a Jan Vansina, diskutovali o různých způsobech využití ústních svědectví. Mě přitom napadlo, že také historikové zkoumající mnohem starší společnosti – jako například Evropu pozdního středověku či raného novověku –, o kterých máme pozoruhodné, ne-li přímo obrovské množství písemných záznamů, se opírají mimo jiné o ústní svědectví, přesněji řečeno o písemná zachycení ústních svědectví. Tak například procesní akta světských a církevních soudů mohou být přirovnána na k deníkům antropologů, v nichž jsou zaznamenány terénní výzkumy provedené před několika staletími.

Rozdíly mezi inkvizitory a antropology jsou nasnadě, a proto není nutné je zde blíže rozvádět. Naproti tomu analogie (mezi nimi také analogie mezi obžalovanými a „domo rodící“) se mi zdají být daleko méně zřejmé, a o to více zajímavé. Chtěl bych je analyzovat z hlediska svých výzkumů k dějinám evropského čarodějnictví v průběhu středověku a na počátku novověku, při nichž jsem využil především dokumenty inkvizice.

Zpoždění, s nímž byla uznána neocenitelná historická hodnota inkvizičních pramenů, poněkud udivuje. Dějiny inkvizice byly nejprve, jak se obecně ví, pojímány z institucionálního hlediska (téměř vždy polemicky). Později byla tematika inkvizičních procesů stále častěji využívána evangelickými historiky, kteří chtěli oslavit hrdinskou vytrvalost svých předků tváří v tvář katolické perzekuci. Kniha nazvaná *I nostri protestanti* (Naši protestanti), která byla napsána koncem 19. století Emiliem Combou<sup>3</sup>, může být chápána

<sup>1</sup> Pozn. překl.: Při překladu jsem vycházel primárně z německé verze *Der Inquisitor als Anthropologe*, in: Christoph Conrad – Martina Kessel (edd.), *Geschichte schreiben in der Postmoderne*. Stuttgart 1994, s. 203-218. Přihlédnuto bylo i ke starší anglické verzi *The Inquisitor as Anthropologist*, in: Carlo Ginzburg, *Clues, Myths, and the Historical Method*. Baltimore 1992, s. 156-167. Tato stať byla přednesena na konferenci *Faith, Law, and Dissent: The Inquisition in the Early Modern World*, pořádané Northern Illinois University a The Newberry Library v říjnu 1985. Mírně odlišnou verzi přednesl Ginzburg na výroční konferenci American Anthropological Association ve Phoenixu v listopadu 1988 a na konferenci nazvané *History, Event, Discourse*, pořádané University of California v Los Angeles v lednu 1989.

<sup>2</sup> K tomuto tématu (avšak ze zcela jiné perspektivy) srov. pěkný příspěvek: R. Rosaldo, *From the Door of His Tent. The Fieldworker and the Inquisitor*, in: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, edd. J. Clifford – G. E. Marcus. Berkeley – Los Angeles 1986, s. 77-97, které je založeno na srovnání prací Evans-Pritcharda a Le Roy Ladurieho (ale i další příspěvky v tomto sborníku stojí za pozornost).

<sup>3</sup> Benátky 1897.

jako pokračování dokumentační tradice, kterou založil v 16. století Crespin svojí *Histoire des Martyrs*. Naproti tomu katoličtí historikové užívali inkviziční akta s krajní nechtí: pohnutkou byla jednak více či méně vědomá tendence zlehčovat dopad reformace, jednak určitě rozpaky tváří v tvář instituci, která se i v katolických kruzích setkávala se stále rostoucí nevolí. Učený furlánský kněz Pio Paschini – kterému jsem zavázán díkem, protože mi před třiceti lety umožnil přístup do tehdy nepřístupného arcibiskupského archivu v Udine – při svých výzkumech hereze a protireformace na východní hranici Itálie akta inkvizičních procesů uložená v tomto archivu nijak nepoužil.<sup>4</sup> Když jsem poprvé vstoupil do velké místnosti obklopené skříněmi, ve kterých byly – v perfektním pořádku – uloženy doklady o téměř dvou tisících inkvizičních procesech, pocítil jsem vzrušení zlatokopa, který narazil na neobjevenou žílu.

Je však třeba zdůraznit, že v případě čarodějnictví byla necht k používání záznamů z inkvizičních procesů dlouhou dobu sdílena jak konfesionálně vázanými (katolickými i evangelickými), tak liberálními historiky. Důvody jsou nabíledni. V obou případech chyběly jakékoliv prvky religiozní, intelektuální nebo alespoň emocionální identifikace. Normálně byla dokumentace pořízená při čarodějnických procesech považována za směs teologických kuriozit a selských pověr. Ty druhé byly ze své podstaty pokládány za nedůležité, ty první se daly lépe a s menšími obtížemi studovat na základě tištěných traktátů o démonologii. Mýšlenka zabývat se dlouhými a navzájem si podobnými doznáními mužů a žen obžalovaných z čarodějnictví se zdála být málo lákavá pro učence, v jejichž očích spočíval jediný historicky zajímavý problém v pronásledování čarodějnic a ne v předmětu samém.

Dnes se takové stanovisko jeví jako výrazně překonané – jakkoliv bylo ještě před dvaceti lety zastáváno tak věhlasným historikem, jakým byl Hugh Trevor-Roper.<sup>5</sup> Avšak postupem času se situace od základu změnila. V mezinárodním rámci historické vědy se čarodějnictví posunulo z periferie do centra zájmu natolik, že se stalo nejenom váženým, nýbrž dokonce módním tématem. Jedná se o jeden z mnoha symptomů tendence, která se mezitím v historické vědě etablovala a již před několika lety doslova v pravou chvíli rozeznal Arnaldo Momigliano – zájem o studium skupin definovaných sociálně či na základě pohlaví (sedláci, ženy), které jsou v tzv. oficiálních pramenech zastoupeny v nedostatečné míře.<sup>6</sup> O těchto skupinách poskytují „archivy represe“ obzvláště cenná svědectví. Avšak v postupném uznání důležitosti čarodějnictví hraje roli ještě jeden specifitější, byť s předcházejícím momentem související prvek – rostoucí vliv antropologie na historii. Není jisté náhoda, že klasická kniha o čarodějnictví u Azandů, vydaná Evans-Pritchardem před více než padesáti lety, poskytla Alanu Macfarlaneovi a Keithu Thomasovi teoretickou základnu pro jejich studie o čarodějnictví v 17. století.<sup>7</sup> Není pochyb o tom, že Evans-Pritchardo-

vo dílo může inspirovat rozmanité interpretační postupy, ale srovnání mezi čarodějnicemi v Anglii 17. století a jejich „kolegyněmi“ (či „kolegy“) u Azandů by mělo být doplněno ještě srovnáním s čarodějnicemi, které byly ve stejné době pronásledovány v kontinentální Evropě (a tomu se novější literatura systematicky vyhýbá). Obecně se soudilo, že zvláštní rysy čarodějnických procesů v Anglii – počínaje téměř úplnou absencí doznání týkajících se čarodějnického sabatu – by měly být uvedeny do souvislosti se specifickým charakterem anglického právního systému. Čarodějnické procesy, které proběhly na evropské pevnině, rozhodně poskytují historikům, jimž jde o rekonstrukci víry prostých lidí v čarodějnictví, podstatně bohatší materiál nežli procesy anglické.

V tomto bodě začínají vyvstávat mnohooznačné důsledky založené na analogii mezi antropology a inkvizitory (historiky). Zběžná doznání, která se inkvizitoři pokoušeli z obžalovaných vymámit, poskytují badatelé informace, jež hledá – přirozeně se zcela odlišnými záměry. Přesto jsem se během četby inkvizičních akt často nemohl zbavit pocitu, že se musím postavit bezvýhradně na pozici soudců, abych mohl sledovat jejich kroky; a stejně jako oni jsem doufal, že by údajní viníci – samozřejmě na vlastní riziko a na vlastní nebezpečí – přece jenom chtěli mluvit o své víře.

Tato blízkost k inkvizitorům protirečila určitým způsobem mojí emocionální identifikaci s obžalovanými. V racionální rovině se ovšem tento rozpor jevil jinak. Záměr inkvizitorů hledat pravdu (přirozeně jejich pravdu) nám nadělal neobyčejně bohatou dokumentaci, která je však na nejvyšší míru pokrivená fyzickým a psychologickým nátlakem, typickým pro čarodějnické procesy. Ovlivňování ze strany inkvizitorů je obzvláště patrné na otázkách týkajících se čarodějnického sabatu, tedy jevu, který v očích démonologů ztělesňoval vlastní esenci čarodějnictví. V takových situacích tíhli obžalovaní více nebo méně spontánně k přebírání inkvizitorských stereotypů, rozšiřovaných po celé Evropě zásluhou kazatelů, teologů a právníků.

Nejednoznačná povaha inkviziční dokumentace pravděpodobně vysvětluje, proč se tolik historiků soustřeďuje na perzekuci čarodějnictví, a přitom konkrétně na zkoumání regionálních vzorců, inkvizičních kategorií apod. – tedy na tradičnější, ale také bezpečnější terén, než jaký představuje pokus rekonstruovat víru obžalovaných. A přece nemohou letmé odkazy na čaroděje u Azandů zakrýt jedno – že mezi četnými badateli, kteří se v posledních dvaceti letech věnovali dějinám evropského čarodějnictví, najdeme jen velmi málo takových, kteří by se nechali inspirovat antropologickými výzkumy. Diskuse mezi Keithem Thomasem a Hildred Geertzovou, proběhnoucí před nějakým časem, nám ukáza-



Obr. 1.–2. Létající čarodějnice – raná vyobrazení obecné představy čarodějnice. Schleswig, freska v domě, 13./14. století. Repro z: Hans-Jürgen Wolf, Geschichte der Hexenprozesse. Hamburg 1998.

<sup>4</sup> A. DelCol, La Riforma cattolica nel Friuli vista de Paschini, in: Atti del convegno di studio su Pio Paschini nel centenario della nascita 1878–1978 [b. m. r.], s. 123–140, zvláště s. 134.

<sup>5</sup> H. Trevor-Roper, The European Witch-Craze of the 16th and 17th Centuries. London 1969, s. 9 (německý překlad založený na znění autorem nově revidovaném a doplněném: Der europäische Hexenwahn des 16. und 17. Jahrhunderts, in: *tjz*, Religion, Reformation und sozialer Umbruch. Die Krise des 17. Jahrhunderts. Frankfurt a. M. – Berlin – Wien 1970, s. 95–179).

<sup>6</sup> Srov. A. Momigliano, Linee per una valutazione della storiografia del quindicennio 1961–1976, in: Rivista storica italiana 89, 1977, s. 596–608, zvláště 596.

<sup>7</sup> E. Evans-Pritchard, Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande. London 1937 (německý překlad: Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande. Frankfurt a. M. 1988); A. Macfarlane, Witchcraft in Tudor and Stuart England. London 1970; K. Thomas, Religion and the Decline of Magic. London 1971.

la, že dialog mezi historiky a antropology s sebou přináší mnohé potíže, především problém s dokumentací.<sup>8</sup> Na rozdíl od antropologů si sociální historikové nevytvářejí prameny sami. Svazky spisů z archivů se samozřejmě nemohou srovnávat se zvukovými pásky. Ale disponují historikové doopravdy dokumenty, jež by jim dovolily – mimo stereotypy inkvizitorů – rekonstruovat víru v čarodějnictví tak, jak byla rozšířena v Evropě ve středověku a na počátku novověku? Odpověď je třeba hledat v kvalitativní rovině, ne v rovině hrubě kvantitativní. V knize odchylnující se poněkud od převládajícího směru výzkumu čarodějnictví načrtnul Richard Kieckhefer rozdíl mezi učeneckými stereotypy a lidovým čarodějnictvím, přičemž se opíral o detailní studium dokumentů sahajících až do roku 1500 (dokumenty z pozdější doby považoval neprávem za pouhé opakování starších materiálů). Zdůraznil přitom význam dvou typů dokumentů – stížností osob domnívajících se, že jsou z čarodějnictví obžalovány neprávem, a svědeckých těch, kteří byli k procesům s čarodějnicemi povoláni jako svědci.<sup>9</sup> Podle Kieckhefera



Obr. 3. Pedro Berruguete, Inkviziční soud pod předsednictvím sv. Dominika, kolem 1500. Repro z: Hans-Jürgen Wolf, Geschichte der Hexenprozesse. Hamburg 1998.

nabízejí tyto stížnosti a svědecké výpovědi daleko spolehlivější obraz lidové víry v čarodějnictví než doznání obžalovaných. Z této perspektivy by analogie mezi inkvizičními procesy a terénními poznámkami antropologů vedla k důsledku pro historiky podstatně negativnímu – přítomnost oněch dávných „antropologů“ z řad inkvizitorů by byla tak dominantní, že by mohla našemu poznání víry a myšlení nešťastných, před soud předvedených „domorodců“ jedině bránit.

Tento závěr se mi ale zdá přehnaně pesimistický, což bych chtěl ukázat s pomocí dalších úvah o zmíněné výchozí analogii. Její základna leží v samotných textech. V obou případech máme před sebou *dialogické* texty. Dialogická struktura může být explicitní, jako v řadě otázek a odpovědí, které jsou typické pro inkviziční proces nebo pro záznam rozhovorů mezi antropologem a jeho informátorem. Avšak může být také implicitní, jako v etnografických poznámkách popisujících obřady, mýty nebo nástroje. Podstata toho, co nazýváme „antropologickým postojem“ nebo také ustavičnou konfrontací různých kultur, předpoklá-

dá dialogický postoj. Jeho teoretické základy byly z lingvistického (nikoliv psychologického) hlediska zdůrazněny Romanem Jakobsonem v jedné velmi hutné pasáži, která má definovat „dva centrální a komplementární rysy verbálního chování“: „Vnitřní řeč je v podstatě dialog, a [...] každý citovaný dialog je *přivlastněn* a citujícím nově formulován, ať už se jedná o citaci někoho jiného (*alter*), nebo o dřívější fázi *ega* (*řekl jsem*).“<sup>10</sup>

V ohraničenějším rámci zdůraznil jiný velký ruský učenec význam dialogického prvku v Dostojevského románech.<sup>11</sup> Podle Bachtina jsou tato díla charakterizována dialogickou nebo polyfonní strukturou, ve které jsou jednotlivé osoby pojety jako proti sobě navzájem stojící síly. Žádná z nich nemluví jménem autora, ani se neidentifikuje s jeho stanoviskem. Není mým cílem zde diskutovat o Bachtinových postřezích týkajících se specifického žánru, do kterého by musely být zařazeny Dostojevského romány. Nicméně si myslím, že Bachtinova představa dialogického textu může vrhnout světlo na některé charakteristiky, které se stále dokola objevují v inkvizičních procesech s čarodějnicemi.

Postavy, které se v těchto textech setkávají, se samozřejmě nenacházejí ve stejné rovině (to samé by se dalo říci – i když v jiném smyslu – o antropologů a jejich informátorech). Tato nerovnost v rovině (reálné a symbolické) mocí vysvětluje, proč byl nátlak, který inkvizitoři vyvíjeli, aby z obžalovaných dostali hledanou pravdu, všeobecně korunován úspěchem. Tyto procesy se nám nejeví pouze jako plné opakování téhož, ale také jako monologické (abychom užili jedno z Bachtinových oblíbených slov) v tom smyslu, že odpovědi obžalovaných představují obecně pouhou ozvěnu otázek inkvizitorů. Přesto stojíme v několika výjimečných případech tváří v tvář opravdovému dialogu ve vlastním smyslu tohoto slova: vnímáme rozdílné, někdy dokonce proti sobě navzájem postavené hlasy. Ve furlánských procesech, kterými jsem se před mnoha lety zabýval, poskytl *benandanti* dlouhé popisy nočních bojů, které v duchu vedli – v zájmu úrodnosti polí – proti čarodějnicím. V očích inkvizitorů nebyla tato vyprávění ničím více než skrytým popisem čarodějnického sabatu. Avšak přes jejich úsilí muselo uplynout půl století, než byla překonána neslučitelnost očekávání inkvizitorů a spontánních vyznání *benandantů*. Jak tato neslučitelnost, tak odpor *benandantů* proti nátlaku inkvizitorů poukazují na to, že tu máme co dělat s hlubokou kulturní vrstvou, která byla kultuře inkvizitorů dokonale cizí. Již samotné slovo „benandante“ jim bylo neznámé – jeho význam (jednalo se o synonymum pro „čaroděje“, nebo naopak pro „odhaněče čarodějnic“?) byl v určitém smyslu uzlovým bodem dlouhého boje, ve kterém proti



Obr. 4. Dábel v boji se stařenou. Repro z: Hans-Jürgen Wolf, Geschichte der Hexenprozesse. Hamburg 1998.

<sup>8</sup> Srov. H. Geertz – K. Thomas, An Anthropology of Religion and Magic, in: Journal of Interdisciplinary History 6, 1975, s. 71–109.

<sup>9</sup> Srov. R. Kieckhefer, European Witchcraft Trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300–1500. Berkeley 1976, s. 8, 27.

<sup>10</sup> Srov. Roman Jakobson, Language in Operation, in: Mélanges Alexandre Koyré II. L'Aventure de l'esprit. Paris 1964, s. 273.

<sup>11</sup> Michail Bachtin, Probleme der Poetik Dostojewskis. München 1971 (anglické znění: Problems of Dostoevsky's Poetics. Ann Arbor 1975).

sobě ve Furlánsku přibližně mezi lety 1570 a 1650 stáli inkvizitoři a *benandanti*. Nako- nec byl tento sémantický spor vyřešen tím, kdo měl větší moc (tak je to vždy, jak dobře vědí čtenáři *Alenky za zrcadlem*). *Benandanti* se stali čaroději.<sup>12</sup>

Etnografická hodnota těchto furlánských procesů je mimořádná. Nejen slova, nýbrž gesta, pomlky, téměř nepostřehnutelné reakce, jako náhlé zrudnutí, byly notáři Svatého oficia zaznamenány s puntičkářskou přesností. V hluboce podezřívavých očích inkvizito- rů mohla jakákoliv malá indicie ukázat cestu k pravdě. Přirozeně nejsou tyto dokumenty neutrální; informace, které nám přinášejí, jsou všechno jiné než „objektivní“. Musejí být čteny jako produkt specifického vztahu, který byl hluboce nerovnovážený. Abychom je mohli rozluštit, musíme se naučit rozeznávat pod hladkým povrchem textu subtilní hru hrozeb a obav, útoků a ústupů. Musíme se naučit rozmotávat různobarevná vlákna, která tvořila pletivo těchto dialogů.

Není nutné poukazovat na to, že si antropologové v posledních letech textovou di- menzi své činnosti stále více uvědomují, v určité míře přímo inspirování dílem Clifforda Geertze.<sup>13</sup> Pro historiky, kteří často (ne však vždy) mají co do činění s texty, to není na první pohled nic nového. Ale věc není tak jednoduchá. Uvědomit si rozmanitost aspektů jednoho textu při práci etnografů („Co dělá etnograf? Píše“, konstatuje Clifford Geertz ironicky<sup>14</sup>) současně znamená překonat naivně pozitivistickou epistemologii, kterou do- dnes zastává až příliš mnoho historiků. Neexistují žádné neutrální texty – dokonce i notářský inventář v sobě nese kód, který musíme rozluštit. „Každá citovaná řeč je *pří- vlastněna* a citujícím nově formulována“, jak konstatuje Jakobson. Až potud je vše v pořádku. Avšak je přípustné jít dále a tvrdit, že text může dokumentovat jen sebe sama, popř. kodex, na jehož základě vznikl, jak nedávno více či méně zřetelně učinili (vedle různých filozofů a literárních kritiků) někteří historikové a antropologové? Rafinovaný skepticismus, který nám vnucuje odmítnutí tzv. referenčního omylu, vede do slepé ulič- ky<sup>15</sup>, a nejen to – v podstatě není udržitelný. Srovnání inkvizitorů a antropologů se i v tomto úhlu pohledu ukazuje jako podnětné. Již jsme viděli, že i z tak masivně kontrolovaných textů, jako jsou inkviziční procesní akta, může vyzařovat protikladná kulturní realita. A tento závěr se dá rozšířit i na texty etnografických zpráv.

V tomto bodě by radikální skeptik mohl namítnout, že pojem jako „realita“ (nebo dokonce „kulturní realita“) je nelegitimní – existují pouze různé hlasy uvnitř jednoho a téhož textu, a ne různé reality. Odpovědět na takovou námitku by se mohlo zdát ztrá- tou času – konečkonců integrace odlišných textů do jednoho historického či etnografic- kého textu se zakládá v obecném odkazu k něčemu, co musíme – z nedostatku lepších pojmenování – nazvat „vnější realitou“. A přesto poukazují tyto skeptické námitky – byt

pokřiveně – na skutečnou potíž. Uvedme si jeden příklad.

V letech 1384 a 1390 byly milán- skou inkvizicí souzeny dvě ženy, Si- billia a Pierina. Procesní akta se ztra- tila, zachovány jsou pouze dva navý- sost detailní rozsudky (v jednom je podrobně citován dřívější rozsudek). Tyto dokumenty objevil na konci 19. století Ettore Verga a analyzoval je v jednom velmi důkladném článku.<sup>16</sup> Od té doby byly několikrát studová- ny z odlišných perspektiv. Richard Kieckhefer spojil tyto procesy ve svém již citovaném díle *European Witchcraft Trials* s „rituálem nebo lidovou slavností“.<sup>17</sup> To zní jako pod- pora nechvalně známé teze Margare- t Murrayové, která obhajovala fy- zickou realitu čarodějnických saba- tů. To je překvapující, neboť při bliž-ším zkoumání vidíme, že doznání obou milánských žen jsou plná myt- icky zabarvených detailů. Každý čtvrtek se vydávaly na shromáždění, kterému předsedala mysteriózní dá- ma, Madonna Horiente. Tam se set- kávala všechna zvířata kromě osla a lišky; zúčastnili se jej také jedinci, kteří byli popraveni nebo oběšeni; během srazu byli znovuprobuzeni zabití voli – atd. V roce 1390 řekla

jedna z žen – Sibillia – inkvizitorovi Beltraminu da Cernuscillo, že před šesti lety přizna- la jinému inkvizitorovi, Ruggeru da Casale, že chodívala „na hry Diany, která se nazývá Herodias („ad ludum Diane, quam appellat Herodiadem“) a zdravila ji „bene stage Ma- donna Horiente“ („ať se Vám dobře daří, Madonno Horiente“). Tato řada oslovení (Diana, Herodias, Madonna Horiente) se zdá být na první pohled záhadná, ale řešení je jednodu- ché. Jak Sibillia, tak Pierina mluvily jen o Horiente – její identifikace s Dianou a Herodia- dou byla navržena inkvizitorem Ruggerem da Casale. A to se dá zase odvodit od slavného *Canon episcopii*, textu sepsaného na začátku 10. století (který ale s největší pravděpodob- ností vychází z jednoho franckého kapituláře), ve kterém je řeč o jistých pověřivých



Obr. 5. Hans Baldung Grien, Příprava k čarodějnickému sabatu. Rytina, počátek 16. století. Repro z: *Hans-Jürgen Wolf, Geschichte der Hexenprozesse*. Hamburg 1998.

<sup>12</sup> C. Ginzburg, *Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert*. Frankfurt a. M. 1980 [první italské vydání 1966; české vydání: *Benandanti. Čarodějnictví a zemědělské kultury v 16. a 17. století*. Praha 2000 – pozn. překl.].

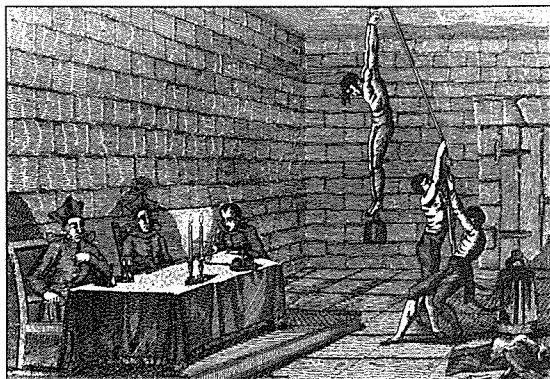
<sup>13</sup> Srov. G. E. Marcus – D. Cushman, *Ethnographies as Texts*, in: *Annual Review of Anthropology* 11, 1982, s. 23–69; jakož i eseje in: *Writing Culture. Relevantní je rovněž Geertzův pozdější soubor esejů Works and Lives: The Anthropologist as Author* (Cambridge 1988) [tato poznámka je pouze v anglickém znění článku – pozn. překl.].

<sup>14</sup> Srov. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*. New York 1973, s. 19 [česky: *Interpretace kultur*. Praha 2000, s. 30 – pozn. překl.].

<sup>15</sup> C. Ginzburg, *Prove e possibilità*, doslov k: N. Z. Davis, *Il ritorno di Martin Guerre*. Torino 1984, s. 131 [tato poznámka je pouze v anglickém znění článku – pozn. překl.].

<sup>16</sup> E. Verga, *Intorno a due inediti documenti di stregheria milanese del secolo XIV*, in: *Rendiconti del R. Istituto storico lombardo di scienze e lettere* 32, 1899, s. 165–188. Srov. C. Ginzburg, *Hexensabbat*. Berlin 1990, s. 94–96 [italsky 1989; česky: *Noční příběh. Sabat čarodějnic*. Praha 2003, s. 112–114 – pozn. překl.].

<sup>17</sup> R. Kieckhefer, *European Witchcraft Trials*, s. 21–22.



Obr. 6. Inkvizitoři při útrpném výslechu. Repro z: Miroslav Hroch – Anna Škýbová, Králové, kacíři, inkvizitoři. Praha 1987.

vého náboženství poukazují na nespornou podvědomou jednotu. *Perchta, Holda, dáma Habonde, Madonna Horiente* jsou lokální varianty jedné a téže ženské bohyně, která je úzce spjata se světem mrtvých. Čím jiným byla inkvizitory navrhovaná *interpretatio romana* nebo *biblica* (Diana či Herodias), než pokusem tuto podvědomou jednotu zachytit?

Bylo by očividně absurdní tvrdit, že inkvizitoři provozovali určitou formu srovnávací mytologie. Avšak existenci určité kontinuity mezi naší srovnávací mytologií a interpretacemi inkvizitorů nelze popřít. Inkvizitoři překládali – nebo lépe řečeno přenášeli – prvky víry, které byly jejich kultuře naprosto cizí, do jiného a jednoznačného kódu. To, co děláme my, není koneckonců až tak odlišné – a to nejenom teoreticky, nýbrž tu a tam i prakticky. V případě, o kterém zde pojednáváme, je například dokumentace, kterou máme k dispozici, již ovlivněna interpretací inkvizitorů. Úkol, který nám jako interpretům náleží, se zdá být mnohem jednodušší, když inkvizitoři nerozuměli – jako v případě *benandantů*. Jestliže ale rozuměli (nebo alespoň více rozuměli), oslabuje se nebo zcela mizí dialogická dimenze a dokumentace ztratí pro toho, kdo chce rekonstruovat víru obžalovaných, na hodnotě a na čistotě.

Nebudeme však zcela spravedliví k antropologickému důvtipu inkvizitorů, když řekneme pouze „ovlivněna jejich interpretací“. Musíme k tomu dodat: „ale také objasněna“. Více nebo méně fragmentární podněty postulované inkvizitory – kazateli a kanonisty – nám poskytují cenné prvky, které umožňují doplnění mezer v dokumentaci. Vezměme si jiný příklad. Johannes Herolt, dominikán, který v polovině 15. století působil spíše jako kazatel, zahrnul do své sbírky kázání dlouhou řadu pověřivých lidí. Mezi nimi byli „ti, kteří věří (credunt), že během noci Diana, v lidové mluvě *Unholde* (Ďábelská) nebo *die selige Frawn* (Blažená paní), táhne daleko se svým vojskem (cum exercitu suo de nocte ambulet per multa spacia)“. Tento citát pochází z edice Heroltových *Sermones*, která byla poprvé vytištěna v Kolíně nad Rýnem roku 1474. V pozdějších edicích, vydaných ve Štrasburku v letech 1478 a 1484, byly k seznamu synonym Diany připojeny *Fraw Berthe* a *Fraw Helt* (druhá jmenovaná namísto *Unholde*).<sup>18</sup> Heroltův text se zřetelně opírá o *Canon*

ženách, které byly přivrženkyňmi Diany a Herodiady. Ta samá identifikace byla jako samozřejmá převzata druhým inkvizitorem, Beltraminem da Cernusculo, který ji připsal Pierině. V rozsudku čteme, že chodila „ad ludum Diane, quam vos appellatis Herodiadem“ („na hru Diany, kterou vy nazýváte Herodiadou“).<sup>18</sup> Zřejmě tu máme co dělat s obvyklým přenosem inkvizitorských stereotypů na jednu vrstvu lidové víry. Nicméně v tomto případě je to komplikovanější. Jmenované ženské protagonistky lidové víry.

*episcopi* – Existují ženy (tak praví *Canon*), které „credunt se et profitentur nocturnis horis cum Diana paganorum dea et innumera multitudine mulierum equitare super quadam bestias, et multa terrarum spatia intempestae noctis silentio pertransire...“ (věří a vyznávají, že za noci jezdí na jakýchsi zvířatech společně s Dianou, bohyňní pohanů, a velkým počtem žen a urážejí velké vzdálenosti za ticha hluboké noci...).<sup>20</sup> Ale Herolt necitoval *Canon* doslovně; použil jej jako schéma, přičemž na základě vlastní zkušenosti – nebo na základě toho, co bychom mohli nazvat jeho terénním výzkumem – buď potlačil, nebo přidal různé detaily. Zmizel odkaz na jízdu na zvířatech; některá synonyma Diany, která byla spojena s lokální germánskou vírou, byla doplněna či nahrazena nejprve samotným autorem, potom tiskaři; Diana samotná byla vybavena vojskem („cum exercitu suo“). Tento poslední detail je ze všech nejpozoruhodnější. Pokud je mi známo, neobjevuje se ani v antických, ani ve středověkých textech. A přesto se dá lehce vysvětlit, pokud se zasadí do souvislosti s prvky lidové víry, které jsou doslova po celé Evropě svázány s „divokým lovem“ (*Wild Hunt, chasse sauvage*) nebo se „zuřivým vojskem“ (*wütischend Heer, mesnie furieuse*).<sup>21</sup> V Heroltově textu je Diana postavena do čela zvířecího vojska. Tento poměrně raný text potvrzuje hypotézu, kterou jsem vyslovil na jiném místě, o spojení mezi touto vrstvou víry (která je zdokumentována již v *Canon episcopi*, aby se posléze vřadila do čarodějnického sabatu) a světem mrtvých.<sup>22</sup> Dalo by se namítnout, že se tato interpretace v určitém smyslu shoduje s interpretací inkvizitorů nebo kazatelů, jako byl Herolt. U těchto interpretů se v žádném případě nejedná o neutrální badatele zachováající si odstup. Jejich cílem – kterého nezřídka dosáhli – bylo přimět jiné osoby (obžalované, diváky, věřící všeobecně), aby věřily v to, co tito interpreti pokládali za pravdu. Znamená snad tato kontinuita mezi prameny a nejstaršími interpretacemi, že je nemožné uniknout z pasti kategorií používaných oněmi vzdálenými antropology (kazateli, inkvizitory)?

Taková otázka jako by znovu nastolovala námitky inspirované radikálně skeptickým postojem, spojeným s výše zmíněným odmítnutím tzv. referenčního omylu. Bylo sice správné, že jsme v tomto případě měli co do činění se skepticismem omezeného dosahu, který pramení ze specifického charakteru našich do-



Obr. 7. Čarodějnice při zaklínání počasí. Dřevořez z díla Ulricha Molitora *De laniis et phitonicis mulieribus*. Repro z: Hans-Jürgen Wolf, Geschichte der Hexenprozesse. Hamburg 1998.

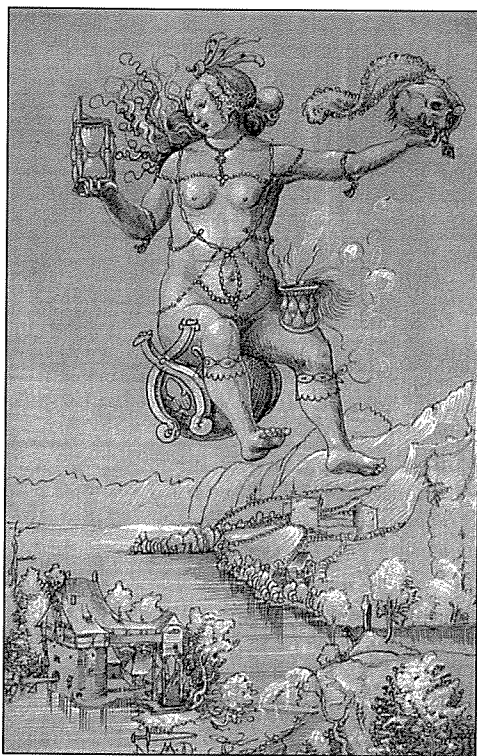
<sup>20</sup> Srov. *Regionis abbatis Prumiensis libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis [...]*, ed. F. W. H. *Wasserschleben*. Leipzig 1840, s. 355.

<sup>21</sup> Srov. mimo jiné A. *Enäter*, *Die Sage vom wilden Jagd*. Frankfurt a. M. 1933, a K. *Meisen*, *Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger*. Münster 1935 [tato poznámka je pouze v anglickém znění článku – pozn. překl.].

<sup>22</sup> Srov. C. *Ginzburg*, *Hexensabbat* [v českém vydání: *Noční příběh*, s. 123 – pozn. překl.].

<sup>18</sup> Srov. C. *Ginzburg*, *Hexensabbat*, s. 94 [v českém vydání: *Noční příběh*, s. 114 – pozn. překl.].

<sup>19</sup> Tamtéž, s. 102 [v českém vydání: tamtéž, s. 122 – pozn. překl.].



Obr. 8. Čarodějnice se svými atributy. Manuel Deutsch, počátek 16. století. Repro z: Hans-Jürgen Wolf, Geschichte der Hexenprozesse. Hamburg 1998.

kumentů, avšak i tato forma umírněného skepticizmu se nezdá být oprávněná. Naši interpretaci lze kontrolovat na základě srovnání, které je zakotveno mnohem širěji nežli srovnání, které bylo k dispozici inkvizitorům. Kromě toho můžeme využít případy, ve kterých nedostatek komunikace na kulturní úrovni mezi soudci a obžalovanými paradoxně dovozoval a činil nutným skutečný a pravý dialog – jako v bachtinovském smyslu nekončící střet proti sobě navzájem stojících hlasů. Výše jsem se zmínil o případu benandantů a nazval jsem jej „výjimečným“. Nejedná se však o případ ojedinělý. Vynikající dokumentace o sicilských „donne di fuori“ („ženy z venku“), kterou dánský folklorista Gustav Henningsen před několika lety objevil v madridském Archivo Historico Nacional, ukazuje, že v Evropě 16. století existovaly a byly znamenány další příklady prvků víry, které zůstávaly imunní vůči inkvizitorským stereotypům.<sup>23</sup> Obecně je záhodno vyzdvihnout, že stupeň rozšíření pouze fragmentárně dokumentovaného jevu nemůže být hodnocen jako indicie pro jeho historický význam. Podrobné čtení malého počtu dokumentů – nebo

(Přeložil David Henig.)

dokumentů vztahujících se pouze k omezenému jádru víry – může dát podstatně více než obrovské množství opakujících se dokumentů. Jistě, badatelé sociálních dějin nemohou své vlastní dokumenty sami vytvořit, jak to dnes činí antropologové nebo jak to – před dávnými dobami – činili inkvizitoři. Avšak chtějí-li interpretovat dokumenty inkvizice, mají se od obou čemu učit.

Poděkování překladatele: Rád bych poděkoval dr. Vlastě Christovové a doc. Ivo Budilovi, bez jejichž pomoci a motivace by tento překlad nevznikl. Odpovědnost za jakékoliv nesrovnalosti a chyby však nesu pouze a jenom já.

<sup>23</sup> G. Henningsen, Sicilien: Ett arkaiskt mönster för sabbaten, in: Häxornas Europa, 1400–1700: Historiska och antropologiska studier, edd. B. Ankarloo – G. Henningsen. Lund 1987, s. 170–90. (Četl jsem tento text v anglické verzi, která je připravena do tisku. Text byl původně představen na sympoziu o čarodějnictví a trestním soudnictví ve Stockholmu v září 1984.)

## SPOR O PRESTIŽ

### POZADÍ STAROPLZENECKÉ REBELIE

Alice Velková



Budeme-li pohlížet na poddanské rebelie očima zažitého stereotypu, nejspíš se nám objeví na jedné straně utlačovaní poddaní, jejichž životní podmínky byly nesnesitelné, takže jim nezbývalo, než se pokusit vybojovat si jejich zlepšení, a na straně druhé nemilodrná vrchnost sledující pouze svůj zisk. Příčiny poddanských hnutí tak bývají většinou dávány do ekonomicko-sociálních souvislostí. Na konfliktu Staroplzeneckých s jejich vrchností – Černíny z Chudenic – bych chtěla ukázat, že mohl existovat i jiný „hnací motor“ sporu, totiž pocit hrdosti a snaha vybojovat svoji ztracenou prestiž. Staroplzenecký případ ukazuje, že i pro vrchnost byla otázka prosazení vlastní autority a uhájení prestiže důležitá, ne-li prvořadá.<sup>1</sup>

Roku 1649 byli Staroplzenečtí přinuceni rezignovat na svá starší privilegia, která jim umožňovala vyhnout se robotě. Povinnosti robotovat zbavil obyvatele poddanského královského městečka v roce 1361 Karel IV., a to za roční výkupní činží 28 kop grošů. Staroplzenečtí museli platit pouze zemskou berni. Toto privilegium potvrdil v roce 1454 Ladislav Pohrobek a po něm všichni další panovníci, naposledy v roce 1567 Maxmilián II. Královským poddanským městečkem zůstal Starý Plzenec do roku 1536. Tehdy ho Ferdinand I. spolu s dalšími statky prodal Adamovi ze Šternberka, čímž Starý Plzenec po právní stránce o svá privilegia přišel. Noví držitelé však zřejmě robotu nevymáhali a Staroplzenečtí se roku 1567 znovu obrátili na panovníka, aby jim jejich výsady potvrdil. Královská kancelář tak skutečně – zřejmě omylem – udělala a vzhledem k tomu, že vrchnost, kterou byli již od roku 1561 Kokořovci z Kokořova, se proti tomu neohradila, žili Staroplzenečtí nadále s domněnkou o platnosti svých privilegií.<sup>2</sup>

Během třicetileté války Starý Plzenec značně zpustl, takže jeho obyvatelé nejspíš původně ani příliš neprotestovali proti robotě, která měla být pouze dočasná, aby se

<sup>1</sup> K různým formám spolužití vrchností, poddaných, popř. obecních společenství existuje bohatá literatura. Srov. např. Alf Lüdtkje (ed.), Herrschaft als soziale Praxis. Historische und sozial-anthropologische Studien. Göttingen 1991; Peter Blickle (ed.), Landgemeinde in Mitteleuropa. Ein struktureller Vergleich [Historische Zeitschrift, Beiheft 13]. München 1991; Jan Peters (ed.), Gutsherrschaft als soziales Modell. Vergleichende Betrachtungen zur Funktionsweise frühneuzeitlicher Agrargesellschaften [Historische Zeitschrift, Beiheft 18]. München 1995; týž (ed.), Konflikt und Kontrolle in Gutsherrschaftsgesellschaften. Göttingen 1995; týž (ed.), Gutsherrschaftsgesellschaften im europäischen Vergleich. Berlin 1997. K rebeliím obecně nejnověji viz Jaroslav Čechura, Selské rebelie roku 1680. Praha 2001.

<sup>2</sup> Podrobně celou historii sporu popisuje Václav Černý, Staroplzenecký boj za právo. Starý Plzenec 1941, s. 5–18. Viz též Josef Strnad, O starobylosti a významu Plzně. Plzenec 1903; Robert Straka, O staré Plzni, in: Almanach českých učitelských ústavu. Plzeň 1919/20.