

Univerzita Karlova v Praze

Filosofická fakulta

Ústav románských studií

Diplomová práce

Praha 2012

Radka Kožárová

Univerzita Karlova v Praze

Filosofická fakulta

Ústav románských studií

Diplomová práce

Radka Kožárová

**Čarodějnictví a inkvizice v literárním
a historickém kontextu „El Cróton“**

*Witchcraft and Inquisition in literal
and historical context of „El Cróton“*

Vedoucí diplomové práce: Dr. Juan Sánchez

Praha 2013

Prohlášení

„Prohlašuji, že jsem diplomovou práci napsala samostatně a že jsem uvedla všechny použité prameny a literaturu.“

V Praze, dne 15. dubna 2013

Radka Kožárová

Poděkování

Touto cestou bych ráda poděkovala Dr. Juanovi Sánchezovi za vstřícný přístup a odbornou pomoc.

Abstrakt

Diplomová práce Čarodějnictví a inkvizice v literárním a historickém kontextu „*El Cróton*“ se věnuje projevům čarodějnictví v literatuře první poloviny 16. století s přihlédnutím k antickým předlohám. V potaz je brán vlivu erasmismu a dopadu reformních hnutí na tehdejší intelektuální panorama i lidové myšlení; nahlíží na vývoj čarodějnictví a jeho sílící vliv na společenské dění a odraz jeho proměňujícího se charakteru v dobové literární tvorbě. Část práce se zabývá náboženskými aspekty čarodějnictví, jeho spojením s heretickými hnutími a perzekucemi ze strany inkvizice.

Abstract

The master's thesis Witchcraft and Inquisition in literal and historical context of „*El Cróton*“ offers a look at displays of the Witchcraft in the literature of first half of the 16th century with special attention on classical Greek and Roman literal models. Furthermore, the thesis analyzes the influence of Erasmus' work and impact of the Reformation movement on intellectual panorama as well as on the popular opinion; it concentrates on the evolution of Witchcraft and its growing influence over the social life. It also studies how the changing character of the Witchcraft reflected in the literal activity of its times. Second part of the thesis is dedicated to religious aspects of the Witchcraft, its connection with heretical movements and persecutions by the Inquisition.

Klíčová slova:

Čarodějnictví, proměny, *El Cróton*, Cristóbal de Villalón, Erasmus Rotterdamský, Inkvizice, cenzura, dialogy, Lúkianos ze Samosaty, Alfonso Valdés, relikvie, antiklerikalismus

Key words:

Witchcraft, metamorphosis, *El Cróton*, Cristóbal de Villalón, Erasmus of Rotterdam, Inquisition, censorship, dialogs, Lucian of Samosata, Alfonso Valdés, relics, anticlericalism

Obsah

Úvod	2
1 Historický kontext	4
1.1 Nástin situace v Evropě a Španělsku konce 15. a první poloviny 16. století	4
1.2 Španělský kontext.....	6
2 Problematika různých pojetí magie.....	7
2.1 Úvod do magie a magična	7
2.2 Černá a bílá magie	8
3 Proměna pohledu na čarodějnictví	12
3.1 Čarodějnice a kouzelníci	15
4 El Cróton	20
4.1 Autor.....	20
4.2 Žánr.....	21
4.2.1 Dialogy a satira	21
4.3 Erasmus	23
4.3.1 <i>Erasmův vliv</i>	23
4.3.2 <i>Chvála bláznivosti jako zdroj inspirace pro El Cróton</i>	25
4.4 Lúkianos a menipejská satira.....	29
4.4.1 <i>Lúkianos ze Samosaty</i>	29
4.4.2 <i>Dialogy</i>	29
5 Téma magie a metamorfózy v literárním kontextu <i>El Cróton</i>	32
5.1 Metamorfóza.....	32
5.2 Magie v <i>El Cróton</i>	37
5.2.1 <i>Magie, čarodějnictví literární a skutečné</i>	37
6 Pověřivost	40
6.1 Kult relikvií.....	40
6.2 Falešný prorok, toulavý Žid.....	44
7 Španělská inkvizice a cenzura	47
7.1 Antiklerikalismus.....	47
7.2 Španělská inkvizice	51
7.3 Cenzura.....	54
Závěr	60
Resumé ve španělském jazyce.....	62
Bibliografie	63

Úvod

Tématem této práce je čarodějnictví od raného středověku po polovinu šestnáctého století, což je období vzniku většiny děl, o nichž tato práce pojednává, a detailněji se zaměřuje na srovnání skutečných čarodějnic známých ze záznamů z procesů se stylizovanými čarodějnicemi literárními.

Zatímco skutečné čarodějnice děsily evropské obyvatelstvo, působily starosti vrchnosti a zaměstnávaly inkviziční tribunály, jejich literární varianta našla do značné míry inspiraci v antice, do jejíhož obrazu se stylizovaly. Díla zaobírající se jakoukoli formou magie, obsahující sebemenší narážku či zmínku o ní, podléhala přísné cenzuře, neboť témata tohoto typu spadala na seznam nevhodných námětů, mezi něž patřila spolu například s morálně závadným obsahem či kacířskými motivy.

Autor *EL Cróton*, Crisóbal Villalón, představuje typického humanistického spisovatele, krácejícího ve stopách Erasma Rotterdamského, jež inspiroval a ovlivnil valnou část myslitelů první poloviny 16. století. Forma dialogu, v níž je *El Cróton* napsán, je pro toto období charakteristickým žánrem, jehož prostřednictvím Villalón shrnul nejpalcivější nešvary tehdejší společnosti. Námětově těží zejména z pokrytectví církve, jež v té době představovalo oblíbené téma. Dále jej velice zajímala společenská morálka a mravy všeobecně, a ve svém díle se nerozpakoval vykreslit neutěšenou skutečnost bez přílišných ohledů. Po vzoru slavnějších kolegů zvolil Villalón pro své dílo podobu dialogu představujícího oblíbenou literární formu již od dob antiky, a umně dovedl pro své záměry využít všech výhod, jež tento žánr nabízí. Během renesance zaznamenal dialog veliký rozmach a je považován za jednu z typických forem renesanční literatury vůbec.

Cristóbal Villalóna a *El Cróton* jsem si vybrala záměrně, neboť přitáhl mou pozornost neobvykle širokou škálou témat, která dovedl vměstnat do relativně malého rozsahu knihy. V další řadě mě zaujal svým pojetím čarodějnictví, které zde sice hraje důležitou roli, avšak neodráží reálnou situaci, nýbrž pracuje téměř výlučně s jeho zliterárněnou formou. Vzhledem k mému dlouhodobému zájmu o vztah literatury a církve a s ní spojené aspekty, mezi něž patří například inkviziční cenzura, jsem považovala toto téma za atraktivní.

Práce je rozdělena na všeobecný úvod do dobového kontextu a čarodějnictví jako takového. Věnuji se zde stručně vlastním kořenům a dalšímu vývoji během staletí, jež s sebou nesl proměnu jeho povahy i způsobu, jakým bylo během různých dob posuzováno. Druhá část je věnovaná autorovi, životě a díle, a blíže nahlíží na *El Cróton*. Pokouším se dát jej do souvislosti s vlivem Erasma Rotterdamského, jež svými myšlenkami hluboce ovlivnil nejen Villalóna, ale i nespočet dalších humanistických učenců. Dále hovořím o menipejské satíře a zejména Lúkianovi ze Samosaty a jeho dialozích, které daly *El Cróton* jeho podobu. Třetí část je věnována metamorfóze coby projevu magie v *El Cróton* a *Zuřivém Rolandovi*, kterého Villalón imituje. Čtvrtý oddíl obsahuje samotnou analýzu čarodějnictví skutečného a literárního, zabývá se rozdíly, jež mezi nimi panují i jejich projevy a odrazy v díle. Dále zde má místo problematika pověrčivosti, s čarodějnictvím úzce spjaté, a její praktické projevy. Poslední, pátá část, je zaměřena na inkvizici a její španělskou variantu, cenzuru a stručný nástin antiklerikálních nálad, jež v rámci čarodějnictví sehrály významnou roli.

Vzhledem k nevelké důležitosti, jež *El Cróton* přisuzují autoři zabývající se španělskou literaturou, bylo obtížné pátrat po relevantních zdrojích, jež jsou skrovná. Stejný problém představují Villalónova biografická data, neboť o jeho životě je známo jen minimum informací. Pokud se někdo jeho dílu věnuje, pak se obvykle zaměřuje zejména na *El Scholástico*, vesměs považovaném za nejkvalitnější z Villalónovy tvorby. Kromě časopisů a internetových zdrojů jsem čerpala zejména z děl v originále, případně v angličtině.

Cílem této práce je popsat proměny coby projev magie v *El Cróton*, a pokusit se zasadit čarodějnictví nejen do historického kontextu, ale také demonstrovat propojenost s každodenní skutečností a dopad na běžné aspekty života obyvatelstva.

1 Historický kontext

1.1 *Nástin situace v Evropě a Španělsku konce 15. a první poloviny 16. století*

Přelom 15. a 16. století představovalo pro Evropu období obrovských změn. Po dlouhých staletích relativně pomalého vývoje a velmi pozvolných změn dochází v druhé polovině 15. století k velkému obratu. Po zachmuřené gotice se ke slovu dostala renesance s člověkem ve středu zájmu se vším, co obnáší: stranou šla myšlenka pojetí pozemského života, coby slzavého údolí, a jeho redukce na přípravu pro život posmrtný. Renesanční lidé si přáli užívat života se všemi radostmi, chtěli se těšit ze všech krás, jež nabízel. Právě touha po obklopování se krásnými věcmi stála u rozmachu umění, ať již šlo o fantastické malby, velkolepé stavby či nádherné sochy.

Zájem o člověka, jeho tělo i ducha zákonitě vyústil ke znovuoobjevení antické vzdělanosti a jejích výtvorů, hojně se překládá Aristoteles, Platón, Seneka, Lúkianos, Apuleios, Ciceron, a mnoho dalších významných autorů. Zatímco ve středověku běžně nikoho nenapadlo zkoumat svět, jež nás obklopuje, nyní se ruku v ruce s nově objevenou vírou v člověka a jeho schopnosti pokládají základy věd, panuje důvěra v intelekt, jež je s to pochopit sebekomplikovanější tajemství světa, která již nejsou vyhrazena pouze Bohu, nýbrž od nynějška přístupná i jeho dětem. Do centra pozornosti se nedostává jen lidský duch, ale také tělo, podrobované důkladnému zkoumání: Leonardo da Vinci a Andreas Vesalius opatrně se začínají s prováděním pitev a dokumentací svých poznatků, Koperník pobuřuje ideou heliocentrické soustavy, Guttenberg dokončuje svůj knihtisk...

Nebývalý rozmach sebedůvěry podpořily také zámořské objevy, kdy člověk vlastními silami překročil hranice dosud známého světa a posunul je do nečekaných rozměrů. Odsud také začaly do Evropy proudit, kromě neskutečného bohatství, též nové poznatky a informace, jež se nezanedbatelně podepsaly na fantazii a tvorbě umělců i badatelů.

Renesanční rozlet měl ale i druhou tvář: jedním z impulzů pro úspěšné objevné cesty bylo mimo jiné i turecké nebezpečí, ohrožující v té době Evropu; odsud také přišel mor, jež v druhé polovině 14. století odstartoval periodicky se vracející vlny epidemií, po následující čtyři století opakovaně pustošící Starý kontinent. S Turky byly spojeny

také další úbytky obyvatel v důsledku hojné účasti na křížových výpravách, pořádaných pro osvobození Božího hrobu z rukou nevěřících. Je třeba mít na paměti také dílčí boje a mocenské půtky v rámci Evropy. To vše vedlo k významnému snížení stavů pracovních sil, jehož následkem ležela celá hospodářství ladem, což zákonitě vyústovalo v pravidelné hladomory. Většina tehdejší populace byla tvořena venkovskou chudinou a městskou chátrou, a ta, tváří v tvář strastem, jimž čelila, s čím dál větší nelibostí pozorovala bohatství vrchnosti a přepych církve. Nevyhnutelným projevem této dlouhodobě bezútěšné situace bylo stále hlasitější volání po reformách. Podobné snahy sice nebyly ničím novým, neboť k nim docházelo již od 10. a 11. století mimo jiné formou zakládání nových řádů, jednalo se však o centrálně řízenou iniciativu samotné církve. Oproti tomu se nyní dostává ke slovu hlas lidu, roste obliba lidových kazatelů, kteří se mnohdy pasovali do rolí samozvaných spasitelů či poslů božích a bez větší námahy podněcovali zbídačené a vyhladovělé davy ke vzpourám a revoltám. V reakci na neuspokojivý stav církve lidé pátrali po způsobu, jak ukonejšit své duchovní potřeby, a protože jim je stávající církevní systém nebyl schopen nabídnout, popřávali lidovým kazatelům sluchu a snadno se přidávali k nejrůznějším sektám, které právě zažívaly nebývalý rozmach. Církev, coby instituce ovládající veškeré soukromé i veřejné aspekty lidského života, si pochopitelně nemohla takovou vzpurnost nechat líbit, a musela urychleně najít nejen způsob, jakým nespokojené odpadlíky získat zpět pod svá křídla, ale také jak se účinně bránit a podobným excesům v budoucnu předcházet; tento úkol byl ve 13. století svěřen do péče inkvizice.

1.2 Španělský kontext

Též pro Španělsko bylo toto období zlomovým: v posledních letech 15. století byla dobytím Granady uzavřena reconquista, završilo se sjednocování dříve roztržštěných království v jedno pod vládou Katolických králů Isabely Kastilské a Ferdinanda Aragonského, a to jak z pohledu územního, tak i náboženského (skrže více či méně dobrovolné konverze nejprve muslimů, později i židů). I zde byla pro tyto účely zavedena inkvizice.¹ Španělsko zaznamenalo též úspěchy v námořních výbojích, jež mu v budoucnu měly přinést nebývalé bohatství, se kterým však nebude umět příliš efektivně hospodařit. Na poli vzdělanosti se období konce 15. a počátku 16. století neslo v duchu zakládání univerzit (Zaragoza, Alcalá de Henares), vyšla slavná Nebrijova gramatika, za vlády císaře Karla I.² byla dobytá říše Inků a podrobeni Aztékové. Kolonizace nově objevených území postupuje nečekanou rychlostí. Také na evropské politické scéně představuje Španělsko mimořádně důležitého a mocného hráče, zatímco vlastní vnitřní situace je zhoršována nekonečnými půtkami a povstáními i válkami se sousedy i samotným papežem.

¹ „Inkviziční tribunál byl zřízen roku 1478, aby dohlížel na čistotu víry nových křesťanů a pronáležoval a trestal falešné konvertity (*falsos conversos*), tj. Židy a muslimy, kteří přestoupili ke křesťanství, ale posléze upadali zpět do tenat svého původního náboženství.“ J. Chalupa, *Stručná historie států; Španělsko*, Libri, Praha, 2005, str. 60

² Coby císař Svaté říše římské byl označován jako Karel V.

2 Problematika různých pojetí magie

2.1 Úvod do magie a magična

Již od počátků západní civilizace představovalo čarodějnictví součást každodenního života a vcelku běžný jev, ke kterému se během staletí přistupovalo různě, a který měl také různé formy a projevy. Čarodějnictví bylo postupem času vytlačováno na okraj společnosti až se mu nakonec dostalo puncu nežádoucího a nebezpečného jevu, a čarodějnice začaly být systematicky likvidovány coby nežádoucí elementy.

Pro lepší pochopení kořenů problematiky je dobré si uvědomit, že staré národy nerozlišovaly mezi magií a náboženstvím, a toto míšení, či nejasná distinkce, později působily značné potíže, ačkoli si lidé jistých základních rozdílů vědomi byli; zatímco magie se snaží podmanit a ochočit si síly vesmíru, náboženství je jen pokorně vzývá.³

Pérez nabízí definici magie jako: „...vědy či umění, jež učí, jak provádět neobvyklé a obdivuhodné věci.“⁴ Rozdělení magie na „černou“ a „bílou“ je dle Russella čistě výmyslem moderních okultních autorů. Pro středověké křesťany bylo podobné dělení nepřijatelné, neboť podle jejich názoru spoléhala veškerá magie na pomoc zlých duchů a protivila se Bohu svou snahou o podmanění sil, jež hýbou světem.⁵ Při takovém počínání si lidé chtěli ochočit přírodní síly a museli proto vstoupit do paktu s démony, neboť sami by takového počínu nebyli schopni. Pokud bychom se ohlédli hlouběji do minulosti, zjistili bychom, že „v klasickém starověku se slovo magie týkalo především umění mágů, zoroastriánských perských kněží, které Řekové znali nejméně od 5. století př. n. l.“⁶ S plynoucími staletími se část pohanského pantheonu čím dál více vlévala do stále sílícího křesťanství, až se nakonec někteří původní bohové přetavili v křesťanské démony, a tak v očích raných křesťanů konat magii znamenalo paktovat se se zlými duchy a sloužit démonům. Díky tomuto vývoji začala být přírodní magie postupně chápána jako variace na magii démonickou. Ve středověku byly druhy magie rozeznávány porůznu: podle Russella, na tzv. magii bílou a černou, dle Péreze je bílá

³ J.B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, Londýn, 1972, str. 10.

⁴ „... ciencia o arte que enseña a hacer cosas extraordinarias y admirables.“ Joseph Pérez, *Historia de la brujería en España*, Espasa, Madrid, 2010, str. 104.

⁵ J.B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, Londýn, 1972, str. 6.

⁶ R. Kieckhefer, *Magie ve středověku*, Argo, 2005, str. 26.

magie uměním ovládat přírodní síly, kdežto magie černá: „... učí odpornému umění vyvolávat d'ábla a uzavírat s ním smlouvy.“⁷ Oproti nim rozlišuje Richard Kieckhefer magii přírodní a magii démonickou, atd.. Posledně jmenovaný autor tvrdí, že magie démonická byla ve své podstatě zkomolením náboženství a charakterizuje ji následovně: „Bylo to náboženství, které se odvrátilo od Boha k démonům pro pomoc v lidských záležitostech.“⁸ Tento argument usnadňuje lepší pochopení důvodu, proč středověká mentalita nedopřála prostor pro uznání některých forem magie za méně závažné či neškodné, a proč později docházelo k tak krutému postihování veškerých jejich projevů.

2.2 Černá a bílá magie

Dle Marvina Harrise i J.B. Russella bylo čarodějnictví považováno, přinejmenším v průběhu raného středověku, až do jedenáctého století jako běžná součást každodenního života. O existenci čarodějnic se nepochybovalo, na druhou stranu se ale jejich aktivity prozatím nijak zvlášť nepřeceňovaly. Časem však, spolu s náboženskou radikalizací společnosti, začalo čarodějnictví nabývat na vážnosti, až se zvrhlo v davovou hysterii a masové procesy v šestnáctém a sedmnáctém století.⁹

Kořeny středověkého čarodějnictví lze nalézt v lidových pověrách a tradicích, a tzv. nízké magii. Russell se drží rozdělení magie na tzv. nízkou (černou) a vysokou (bílou), jejichž rozdílnost spočívá v určité primitivnosti a krátkozrakosti té nízké (např. bodání špendlíků do voskové figurky s úmyslem způsobit druhé osobě bolest), přičemž magie vysoká se snaží o porozumění a kontrolu nad vesmírem skrze filosofii a náboženství, tedy opírá se o vědu. Bohužel, není snadné vždy s jistotou rozlišit mezi magií a vědou, přestože jisté rozdíly existují: magie se zakládá na lidových tradicích a pověrách, zatímco věda empirická, založená na metodě pokusu a omylu; magie touží po moci a podmanění, a často se nerozpakuje dosáhnout svých cílů nekalými praktikami.¹⁰ Mnohem důležitější však pro středověké čarodějnictví bylo propojení s tzv. magií nízkou, černou. Jak poznamenává Russell, ve středověku se veškerá zlovolná čarodějná

⁷ „...enseña el abominable arte de invocar al demonio y hacer el pacto con él.“ Tamtéž, str. 104.

⁸ R. Kieckhefer, *Magie ve středověku*, Argo, 2005, str. 25.

⁹ M. Harris, *Cows, Pigs, Wars, and Witches, The Riddles of Culture*, World Publishing Company, New York, 1978, str. 184-186.

¹⁰ J.B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, Londýn, 1972, str. 11-12.

aktivita označovala termínem *maleficium*, konání zla, jež zahrnovalo jakoukoli činnost, škodící okolí, přičemž čarodějům či čarodějnicím se zpočátku dostávalo stejných trestů jako všem ostatním zločincům. Teprve později církve přijala tvrzení, že čarodějné dění spoléhalo a bylo závislé na pomoci démonů. Řetěz asociací vypadal následovně: magie vznikala vzýváním nadpřirozených sil, ale Bůh a andělé jsou vůči jakékoli manipulaci tohoto typu imunní, v takových případech se tedy mohlo jednat jediné o síly démonické, a proto také v očích církve neexistovala žádná bílá či vysoká magie, nýbrž jen a pouze černá, rovnající se nejzávažnějším myslitelným proviněním té doby.¹¹

I proto bylo evropské čarodějnictví vesměs vnímáno jako kult d'ábla, vycházející z „nízké magie“ a lidových tradic, jež stály v opozici vůči jedinému oficiálnímu náboženství, v němž hrál koncept paktu s d'áblem významnou roli. Tato smlouva se zpočátku posuzovala jako úmluva, z níž oběma stranám vyplývají jak práva, tak povinnosti; během postupujícího středověku začaly konotace s dvořením se d'áblu a jeho uctíváním nabývat na důrazu, neboť aby byly pekelné síly svolné sloužit, bylo zapotřebí si je nejprve řádně naklonit. V tu chvíli se vztah zákonitě posunul z roviny rovnocenné dohody do polohy zavánějící rouháním a kacířstvím.¹²

Vraťme se však ještě jednou zpět k počátkům. Jak jsme se již zmínili, přinejmenším do desátého století se čarodějnictví nezpochybňovalo, ba naopak, do jisté míry se přijímalo za součást každodenního života, a proti čarodějnicím se dosud cíleně nevystupovalo.¹³ Např. Tomáš Akvinský existenci čarodějnic sice nepopíral, ale zároveň nevěřil, že by měly nad d'áblem faktickou moc. Nejen on žil v pevném přesvědčení, že létání nad noční krajinou bylo pouhým výplodem jejich mysli, neboť vycházel z klasického dobového přesvědčení, že i démoni mohou jednat pouze se svolením Boha, a jsou tedy podřízeni jen jemu a v žádném případě jakési bezvýznamné

¹¹ J.B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, Londýn, 1972, str. 12-13.

¹² Tamtéž, str. 19.

¹³ M. Harris, *Cows, Pigs, Wars, and Witches, The Riddles of Culture*, World publishing Company, New York, 1978, str. 184. „Před rokem 1000 n.l. by nikoho nepopravili, ani kdyby ho soused viděl ruku v ruce s D'áblem. (...) Autority měly pramálo zájmu jak na systematickém honu za čarodějnicemi, tak na vynucování přiznání k hříchům. Co více, katolická církev původně trvala na tom, že nic jako lety vzduchem neexistovalo. V roce 1000 n.l. bylo zakázáno věřit, že se tyto lety skutečně konaly, později, po roce 1480, bylo zakázáno věřit, že se nekonaly.“ („Before 1000 A.D. no one was executed if a neighbour allegedly saw them with the Devil. (...) But the authorities took a little interest in systematically hunting down witches and forcing them to confess their crimes. In fact, the Catholic Church originally insisted that there were no such things as witches flying through the air. In the year 1000 A.D. it was forbidden to believe that such flights really took place; later, after 1480, it was forbidden to believe that they did not take place.“).

čarodějnic. U Sv. Augustina se objevuje běžně rozšířená pověra o schopnosti čarodějnic proměňovat pocestné ve zvířata. Sám však trval na tom, že podobná transformace není reálně možná a že se jednalo jen o klam smyslů, jež měl na svědomí sám ďábel, a že se týká pouze těch, kdo mu jsou ochotni uvěřit.¹⁴

*Canon episcopi*¹⁵ sice uznává existenci čarodějnictví za nevyvratitelný fakt, staví se k němu ale nanejvýš skepticky, neboť jej považuje za skutečnost, jíž není třeba přikládat velkou důležitost, natož ještě plýtvat silami na její pronásledování. Lze zde najít zmínky o létání a nočních rejdech, prozíravě považovaných za výplody chorých myslí pomatených žen, a církve prozatím nepovažovala létání, přemísťování či proměňování za fyzicky možné; tento poměrně střízlivý přístup vydržel po celý raný středověk.

Ohledně létání a přemísťování se z místa na místo ostatně Russell tvrdí, že: „Létání a radovánky byly jistojistě pouhou iluzí, avšak ta byla vyvolána ďáblem v myslích těch, jež věřili, že se jich účastní.“¹⁶ Již v tehdejších dobách se našli skeptici, kteří nevěřili, že by skutečně kdokoli mohl létat a přemísťovat se. V literatuře lze nalézt početné příklady a výpovědi povětšinou lékařů (ve Španělsku například doktor Laguna¹⁷) či kněží, jež se uzamkli v jedné místnosti spolu s osobami stíženými takovými představami, a po celou dobu, kdy trvaly jejich halucinace, je pozorovali. Všichni do jednoho poté potvrdili, že se dotýcní po celou dobu nehnuli z místnosti, zatímco si stáli za tím, že procestovali celou noc a dokonce byli schopni vyprávět s pozoruhodnými detaily své noční zážitky. Harris cituje doktora Lagunu, jemuž se podařilo získat vzorek masti, jíž se čarodějnice natíraly: „Andrés Laguna (...) ho použil k provedení experimentu na ženě popravčího v městě Metz. Natřel tu ženu od hlavy k patě, načež usnula tak hlubokým spánkem, s očima doširoka otevřenými jako králík,

¹⁴ J.B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, Londýn, 1972, str. 56-57.

¹⁵ *Canon Episcopi* byl sepsán neznámým autorem okolo roku 906.

¹⁶ „The ride and the revels are illusions, to be sure, but they are illusions provoked by the Devil in the minds of those who believe they participate.“ J.B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, Londýn, 1972, str. 175.

¹⁷ Doktor Andrés Laguna, 1499-1559, španělský humanista, lékař, překladatel. Narodil se do rodiny židovského konvertity a podědil po otci lékařskou praxi. Sám se ve své práci zaměřil zejména na anatomii, urologii a farmakologii. Kromě výkonu povolání se věnoval také překladům řeckých a římských lékařských děl (např. Diskórida). Studoval v Salamance a Paříži, Alcalá a Toledu. Císařem Karlem V. byl roku 1539 jmenován dvorním lékařem a svou funkci si zachoval i za vlády Filipa II. Významně se však do dějin zapsal také slavným výstupem na kolínské univerzitě, kde přednesl řeč *Europa que a sí misma se atormenta*, kde v duchu humanismu volal po smíření znesvářené dobové politické scény. (Zdroj: <http://www.actamedicaporuguesa.com/pdf/2011-24/4/671-674.pdf>, A. Kousoulis, et. al., Andrés Laguna (1499-1559), *Acta Med Port.*, 2011: 24 (4): 671-674.)

(...). Když se jí Lagunovi konečně povedlo probudit, spala celkem třicet šest hodin. Stěžovala si: Proč mě budíte v tak nevhodnou chvíli? Byla jsem obklopená všemi potěšeními a požitky světa.“¹⁸ Pokus doktora Laguny nebyl jediným svého druhu, průběh i svědectví se vždy téměř do písmene shodovala, avšak při čarodějnických procesech na ně nebyl brán větší zřetel.

Ve španělském kontextu představuje další významnou osobou humanista Pedro de Valencia¹⁹, jenž se problematice nočních rejdů věnoval a vehementně je zpochybňoval. Přičítal je však spíše na vrub bujné fantazii a lidské zkaženosti: „A proto nebylo na smilnění pranic výjimečného, na slety si každý účastník musel dojít sám a pěšky, úmrtí měly na svědomí jedy a pikle; to vše způsobilo, že události vypadaly tajemně jako pohanská mystéria, jež se halila do temnoty a mlčení.“²⁰ Valnou většinu účastníků sletů podezříval leda z toho, že jim čarodějnické obřady sloužily jako pouhá záminka pro ukojení slabostí těla a zvrhlé mysli.

¹⁸ „Andrés Laguna (...) used it to carry an experiment on the wife of a hangman in Metz. He anointed this woman from head to toe, whereupon she suddenly slept such a sound sleep, with her eyes open like a rabbit. (...) When Laguna finally managed to get her up, she had been sleeping for thirty-six hours. She complained: Why do you wake me at such an inopportune time? I was surrounded by all the pleasures and delights of the world.“ M. Harris, *Cows, Pigs, Wars, and Witches, The Riddles of Culture*, World publishing Company, New York, 1978, str. 189.

¹⁹ Pedro de Valencia, 1555-1620, španělský humanista a vzdělanec. Roku 1607 byl jmenován královským kronikářem na dvoře Filipa III. Jeho plodné dílo má tematicky rozmanitý záběr: zahrnuje komentáře náboženských textů (*Exposición del primer capítulo del Génesis*), filosofické spisy (*Academica sive de iudicio erga verum ex ipsis primis fontibus*, jako jediná publikovaná za autorova života). Zajímavý je spis spadající do literární kritického žánru *Carta a D. Luis de Góngora en censura de sus poesías*. Mezi traktáty a esejistickou tvorbu lze počítat pro naše účely nejpodstatnější *Discurso acerca de los cuentos de las brujas y cosas tocantes a magia*, jímž reagoval na největší autodafé na španělském území. Právě zde vyjádřil přesvědčení o nesmyslnosti obvinění, nereálnosti přeměn a nočních letů, a přičítal je na vrub halucinogenům a lidské představivosti. Zdroje:

<http://iessapostol.juntaextremadura.net/latin/humanismo/valencia.pdf>

²⁰ „En consecuencia, los actos carnales no tendrían nada de maravillosos, los viajes al aquellare hechos “por sus pies“ por cada uno de los asistentes, las muertes provocadas por venenos y por la complicidad fueron causa de que todo tome el mismo aspecto que tomaban los misterios de la gentilidad que se cubrían con tinieblas y silencio.“ Baroja, *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid, 2006, str. 237.

3 Proměna pohledu na čarodějnictví

Zatímco v počátcích se čarodějnictví a kacířství chápalo jako dva oddělené společenské jevy, časem se, spolu s radikalizací druhého, pohled na věc měnil ruku v ruce se sílícím strachem z čarodějnictví a heretických hnutí. Ve čtrnáctém století se oba proudy spojily v jeden, alespoň z pohledu církevní propagandy. Pravý počátek vrcholu honu na čarodějnice bylo patnácté století. Russell a Harris, dva významní badatelé, zabývající se touto problematikou, spatřují jeho původ každý v jiných pohnutkách.

Ještě ve 13. století nebylo jednoduché jen tak někoho obvinít z čarodějnictví, ale již o sto let později započala série společenských změn, které umožnily mimo jiné přehodnocení pohledu na tuto problematiku. Russell shrnuje nejpodstatnější z nich: nové století, oslabená moc Říše římské a nepokoje na regionální úrovni na jejím území, papežské schizma, velká morová rána v letech 1347-1349, jíž podlehla dobrá třetina obyvatel tehdejší Evropy a jež sporadicky tu a tam propukala až do počátku 17. století. Razantní úbytek obyvatelstva a špatné počasí mělo za následek několikaleté mizerné úrody, jež s sebou v důsledku přinášely hladomory, kvůli nimž bylo vyčerpané obyvatelstvo extrémně náchylné k nemocem a epidemiím, spojeným s bídnými životními podmínkami zejména venkovské populace a městské chátry. Je proto pochopitelné, že mysl středověkého člověka spoléhala na to, že církve musí umět své svěřence před podobnými pohromami účinně ochránit, avšak tváří v tvář bezútěšné situaci začínala ztrácet důvěru. A tak zubožené venkovské obyvatelstvo i městská chudina snadno podléhaly svůdným řečem o návratu Krista, přidávaly se k povstáním různých lidových vůdců, naslouchaly potulným vykladačům Bible i falešným prorokům, jež pochybnými rádoby zázraky udivovali a mátlí nevzdělaný lid, slibovali očištění od hříchů, a všelijak jinak se přižívovali na všeobecné pověrčivosti.

Ve století čtrnáctém se již mohl stát, za veřejné podpory církve, čarodějnicí téměř kdokoli; Jan XXII. čarodějnice oficiálně vyhlásil za kacíře a definitivně exkomunikoval. Okolo poloviny 15. století se pohled na čarodějnictví pozvolna mění: co se doposud s přimhouřenýma očima trpěno a přehlíženo, začíná být čím dál tím více vnímáno jako ďábelská činnost hodna potírání a vymýcení, ruku v ruce

s protestantskými hnutími.²¹ Není divu, že toto století přineslo prudký nárůst procesů i učených pojednání v čele s *Malleus Maleficarum*²².

Společenským kořenům honu na čarodějnice se věnuje Harris, a to sice poměrně stručně, ale přesto výstižně, když shrnuje: „Čarodějnice se pravděpodobně rekrutovaly z řad frustrovaných a nespokojených lidí, ale to z nich samo o sobě nedělá podvratné živly. (...) Ať už dělaly čarodějnice na svých sletech cokoli, pokud se tam tedy vůbec dostaly, neexistuje žádný důkaz, že by trávily čas zatracováním přepychu církve či voláním po zrušení soukromého vlastnictví a třídního dělení společnosti i pravomocí. Pokud ano, pak se nejednalo o čarodějnice, nýbrž o valdenské, tábory či novokřtěnce, nebo členy jiných radikálních politicko náboženských sekt, z nichž mnozí byli častěji upáleni za čarodějnictví než pro své mesiášské názory.“²³ Spíše než aktivními vzbouřenci proti autoritám se tito lidé stali, alespoň podle Harrise, obětními beránky v potížích se zmítající feudální společnosti. Ta už pak jen využila příležitosti a přenesla odpovědnost za současnou situaci plnou nepokojů, válek, hladomorů a epidemií právě na čarodějnice: „Hlavním výsledkem honu na čarodějnice (...) bylo to, že poddaní uvěřili, že za jejich soužení byly zodpovědné čarodějnice a démoni, a ne šlechta a papežové.“²⁴ Harrisova teorie sice zní poněkud konspiračně, nicméně bylo-li tomu skutečně tak, potom vrchnosti nelze upřít značnou dávku důvtipu a vynalézavosti. Zároveň došlo k posílení pozice a vlivu církve a světských autorit v boji s temnými

²¹ Harris patří k těm badatelům, kteří považují hysterii okolo čarodějnictví za výsledek horečné snahy příslušných institucí vyrobít obětního beránka, na nějž by svalily vinu za veškeré pohromy, jež lidstvo v té době sužovaly. Argumentuje tím, že pokud by existoval skutečný zájem čarodějnictví vyhladit, mohlo by se tak učinit poměrně snadno a rychle, ale pro jejich účely lépe posloužilo rozdmýchat paniku, donutit společnost, aby uvěřila, že čarodějnice jsou opravdové a jejich konání ohrožuje každého jedince, a proto je potřeba se bránit, a to jak aktivním vyhledáváním čarodějnic, tak jejich systematickou likvidací. Zároveň tak církev a světská moc opodstatnily svou existenci a vykazaly činnost, za kterou pak mohly požadovat odpovídající odměny v podobě daní a poplatků. M. Harris, *Cows, Pigs, Wars, and Witches, The Riddles of Culture*, World publishing Company, New York, 1978, str. 204-207.

²² *Malleus Maleficarum*, vydané poprvé v roce 1486. Papežem Inocencem VIII. posvěcenou, ucelenou příručku efektivního inkvizitora. Skládá se ze tří částí: první obsahuje definici čarodějnictví a čarodějnic (nyní výhradně žen), hovoří o temných silách a démonech. Druhá část pojednává o čarodějnických praktikách, popisuje jejich dosah a podává návod, jak se jim účinně bránit. Třetí oddíl se věnuje čistě praktickým radám, jak vést proces tak, aby byl co nejrychlejší; a vyjmenovává uznávané prostředky, včetně doznání vynuceného útrpným právem.

²³ „Witches were probably drawn from the ranks of frustrated and discontent people; but this does not make witches subversive. (...) Whatever the witches did at their sabbats, if they ever got there at all, there is no evidence that they spent their time condemning the luxury of Church or calling for abolition of private property and the end of distinctions of rank and authority. If they did, they weren't witches, but Waldesians, Taborites, Anabaptist, or members of some other radical politico-religious sect, many of whom were undoubtedly burnt for witchcraft rather than for their messianic beliefs.“ Tamtéž, str. 202-203.

²⁴ „The principal result of the witch-hunt system (...) was that the poor came to believe that they were being victimized by witches and devils instead of princes and popes.“ Tamtéž, str. 205.

silami: „Autority byly ve svém tažení proti tomuto zlu neúnavné, a bohatí i chudí by měli být vděční za úsilí a statečnost, jíž v tomto boji prokazovaly. (...) Plny obav z napřírozených aktivit démonů, tyto vyděšené, vzájemně odcizené, zubožené masy přičítaly veškerou vinu všudypřítomnému Ďáblu namísto zkorumpovaného kléru či hrabivé vrchnosti.“²⁵ Církev i světská moc si tak v očích poddaných umně odůvodnily nutnost svého konání a přesvědčily i poslední pochybovače o tom, že bez nich by křesťanstvo bylo nadobro ztraceno.

Ač Harris z velké části vychází z Russella, rozchází se s ním právě v názoru na to, čím si čarodějnictví vysloužilo statut nežádoucího jevu a proč se dočkalo tak krutých postihů. Russell spatřoval spojitost čarodějnictví s herezemi a sociálními nepokoji, jež spolu s nimi představovalo způsob, jakým jeho vyznavači vyjadřovali nespokojenost se stávajícím chodem světa: „Nejvíce případů spojených s čarodějnictvím se událo v oblastech, kde byla inkvizice aktivní: ve Francii, Nizozemí, Německu a Lombardii. Zároveň se ale jednalo o oblasti, v nichž dlouhodobě docházelo k narušování a změnám ve společnosti, a kde byla kacířská hnutí obzvláště činnorodá. Čarodějnictví tak bylo nejsilněji spojeno s kacířstvím právě díky těmto geografickým, chronologickým a ideologickým poutům.“²⁶ Harris s takovým zevšeobecněním nesouhlasí a kategoricky odmítá názor, že by čarodějnictví mělo být pouhou formou vyjádření společenské nespokojenosti s vrchností a poměry v církvi. Nabízí jiný pohled na posloupnost vývoje problematiky: od dob *Canon Episcopi*, kdy čarodějnictví nikomu nijak výrazněji nevadilo, přes třinácté století, během něhož kacířská hnutí začala představovat natolik vážnou hrozbu, že pro boj s nimi byl posvěcen vznik inkvizice, až do fáze, v níž se čarodějnictví sloučilo s herezemi a jako takové bylo i potíráno. V tomto okamžiku již představovala pouhá přítomnost na čarodějnických sletech či sabatech stejně vážné provinění, jako účast na tajných setkáních kacířů, a inkvizitoři mezi nimi nečinili žádný rozdíl.²⁷ A to je také pravý důvod, proč začalo být čarodějnictví inkvizici trnem v oku,

²⁵ „The authorities were unstinting in their efforts to ward off this evil, and rich and poor alike should be thankful for the energy and bravery displayed in the battle. (...) Preoccupied with the fantastic activities of these demons, the distraught, alienated, pauperized masses blamed the rampant Devil instead of the corrupt clergy and rapacious nobility.“ Tamtéž, str. 205.

²⁶ „The greatest number of witch cases did occur in areas where the Inquisition was active: France, Low Countries, Germany and Lombardy. But these were also areas where social change and dislocation were especially prevalent and where heresy had always been most active. It is with heresy that the geographical, chronological, and ideological ties of witchcraft were strongest (...).“ M. Harris, *Cows, Pigs, Wars, and Witches, The Riddles of Culture*, World publishing Company, New York, 1978, str. 133-134.

²⁷ Tamtéž, str. 185-187.

když byla původně zřízena pro boj proti heretickým hnutím: „Čarodějnice se setkávaly na tajných sletech (...) a představovaly tak stejnou hrozbu pro bezpečí křesťanstva jako valdenští či jiná nezákonná církevní hnutí.“²⁸

Oba badatelé se shodují na tom, že hon na čarodějnice představuje období největší hysterie a nejkrutějšího pronásledování, jež se časově kryje s krizí, jíž Evropa patnáctého a šestnáctého století procházela. Jak jsme již zmínili, čarodějnice patřily zejména do venkovského prostředí, nevzdělaného a zaostalého. Nedostávalo se zde lékařů, a tak ho často suplovaly právě ony. Fungovaly jako porodní báby, léčitelky, znalkyně účinků rozličných bylin, jež při správné přípravě a množství léčily, ale při omylu či špatném dávkování mohly nadělat více škody než užitku, i způsobit smrt. Čarodějnice a její um tedy představovaly na jednu stranu nepostradatelnou, avšak zároveň obávanou složku svých komunit. Ve chvíli, kdy se ale přihodilo neštěstí či pohroma, kterou si lidé neuměli uspokojivě vysvětlit (kroupy zničily pole, půl vsi lehlo popelem či znenadání zemřelo novorozeně), první podezření padlo okamžitě na místní čarodějnicí, případně na neoblíbeného souseda či nenáviděného konkurenta. Tím se otevíral nedozírný prostor pro vyřizování účtů a hojení starých křivd mezi rozkmořenými závistivci, jež bezpochyby tvořilo veliký podíl pozadí valné části procesů.

3.1 Čarodějnice a kouzelníci

Čarodějnicím ve španělském prostředí se věnuje J. Pérez, jenž přičítá pojmu čáry či čarování čistě negativní význam, spojený s nekalými silami a zlými duchy. Daří se jim zejména ve venkovských oblastech, mezi negramotnými a nevzdělanými obyvateli vesnic, žijících v sepetí s přírodou. V jejich životech hrají důležitou roli strach z neznámého a nadpřirozeného, a jsou silně ovlivněni pověrami.²⁹ Samy čarodějnice

²⁸ „Witches were meeting at secret sabbats (...) and they actually constituted as much of a threat to the security of Christendom as the Waldenses or the other clandestine religious movements.“ M. Harris, *Cows, Pigs, Wars, and Witches, The Riddles of Culture*, World publishing Company, New York, 1978, str. 188.

²⁹ „Los altos niveles de ignorancia y analfabetismo favorecían las adulteraciones rituales y las mixtificaciones entre lo sacro y lo profano. Creencias populares, tradiciones adulteradas, leyendas sin fundamento y otros cauces parecidos contribuían a distanciar las prácticas cristianas de sus fuentes más genuinas.“ Eulogio Pacho, *Apogeo de la Mística Cristiana. Historia de la espiritualidad clásica española 1450-1650*, str. 77. („Vysoký podíl nevzdělanosti a analfabetismu podporoval narušování obřadů a míšení sakrálního a profánního. Lidové pověry, pozměněné tradice, nepodložené legendy a další podobné vlivy přispívaly k tomu, že se křesťanské praktiky vzdalovaly od svých původních kořenů.“).

byly v drtivé většině nevzdělané osoby, jež své dovednosti nezískaly studiem ani četbou, nýbrž jej dílem zdědily po svých předcích tak, jak se ústní tradicí předávaly z generace na generaci, a dílem jej nabyly vlastním pozorováním věcí v každodenním životě, svou vlastní zkušeností. Být čarodějnicí představovalo v očích středověké církve mnohem těžší prohřešek, než věnovat se kouzlení. Obě činnosti se sice shodně opíraly o pomoc d'ábla a démonů, ale ti měli daleko větší vliv na čarodějnice, jež jim byly oddány nejen duší, ale na rozdíl od kouzelníků a kouzelnic i tělem.³⁰ V případě Španělska Pérez konkrétně vymezuje pole působnosti čarodějnic na rurální oblasti, jako Galicie, Baskicko, Navarra a Pyreneje.³¹ Shromažďovaly se na odlehlých a opuštěných místech, kde se sloužily černé mše, během nichž vzývaly a uctívaly d'ábla v podobě kozla nebo černého či naopak bledého vysokého muže.

V případě kouzelnic, či spíše kouzelníků, se jedná o jedince soustředěné zejména ve městech, kolem šlechtických dvorů a škol. Jednalo se o osoby vzdělané a studované, jež své široké vědomosti získaly četbou traktátů a mnohaletým systematickým studiem. Lze tedy říci, že kouzelnictví může mít mnoho společného s vědou v dnešním slova smyslu. Jeho zastánce by bylo možné označit jako mudrce či filosofy, kteří museli během svých bádání nastudovat mnoho učených knih a spisů. Autoři jako Pérez a Russell jsou toho názoru, že právě z tohoto důvodu mělo kouzelnictví jistou prestiž a také proto na něj bylo po staletí nahlíženo s daleko větší shovívavostí než na čarodějnictví, jež odjakživa vzbuzovalo podezření. Do sféry vlivu kouzel spadaly kromě medicínských témat obzvláště záležitosti milostné. Touto specializací byly pověstné italské renesanční kouzelnice, jež našly svůj odraz například v postavách *Zuřivého Rolanda* Ariostova.

Pro Péreze spočívá základní rozdíl mezi kouzelníky a čarodějnicemi v podílu jejich závazků vůči d'áblu. V případě kouzelníků a kouzelnic d'ábel bývá při kouzlení málokdy aktivně nápomocen: „... téměř vždy se jedná o balamucení lidí tím, že předstírají vzývání d'ábelských sil. Ve skutečnosti (...) se však d'áblový zásahy omezovaly na výjimečné příležitosti.“³² Jedná se tedy ponejvíce o kulturní rozdíly, jež rozdělují čarodějnictví a kouzelnictví: „Magie, bílá i černá, jsou vědou či uměním;

³⁰ Joseph Pérez, *Historia de la brujería en España*, Espasa, Madrid, 2010, str. 125-128.

³¹ Tamtéž, str. 117.

³² „... casi siempre se trata de embaucar a la gente simulando una supuesta invocación a las potencias diabólicas. En realidad (...) la intervención del demonio se limita a casos extraordinarios.“ Joseph Pérez, *Historia de la brujería en España*, Espasa, Madrid, 2010, str. 112.

čarování a čarodějnictví je pověra.³³ A právě pověry jsou v rámci čarodějnictví klíčovým pojmem, jak uvidíme v dalších kapitolách.

Kromě rozdílu kulturního uvádí Pérez ještě rozdíl druhý, a to v pohlaví. Přináší teorii, že: „Ne nadarmo se hovoří o mázích v mužském rodě, ale pro čarodějnice (...) se používá slova v rodě ženském.“³⁴ Během věků bylo čarodějnictví zlovolnou činností vyhrazenou právě ženám-čarodějnicím, jež početně převažovaly muže-čaroděje. Cituje historičku Annu Armendol, jež uvádí, že celých 75% obětí čarodějnických procesů byly ženy.³⁵

Dále poukazuje na zajímavý fakt, že středověká společnost měla silně misogynní charakter, do nějž čarodějnictví, coby zlověstná a tajemná ženská aktivita, dokonale zapadalo. Dobová doktrína ženám přičítala k tíži všechna neštěstí lidského pokolení, neboť vinou pramáti Evy ztratilo o nárok na blahobytný život v Ráji, kvůli Pandořině zvědavosti jej sužují strážně a nemoci. Antika znala bezpočet čarodějnic, vesměs krasavic, jež mužům napáchaly mnoho zlého, za všechny zmiňme například Medeu, mistrně ovládající umění výroby lektvarů a jedů pro každou příležitost, či Kyrké, jež Odysseovi sváděla námořníky a posléze je proměňovala ve vepře. Starověké čarodějky obvykle působily jako vědmy či kněžky, a vzývání kohokoli, ať se již jednalo o bohy, demony, přírodní či nekalé síly, představovalo každodenní povinnost a zároveň zcela legitimní náplň jejich povolání. V žádném případě se nemuselo nutně jednat o samé šeredné stařeny, dle R. J. Sendera jim byla tato podoba zcela účelně vtištěna mnohem později: „Od počátku katolické hnutí pocíťovalo silnou potřebu pomluvit a diskreditovat čarodějnice, a tak stvořilo bezzubé staré čarodějnice na koštěti. A v protikladu s orfickými slavnostmi, vestálkami a magií primitivních a matriarchálních společností bylo rozhodnuto, že ženy jsou nečisté, že nemohu zasahovat do ritu, dotýkat se oltáře ani se angažovat uvnitř kultu.“³⁶

³³ „La magia, tanto la blanca como la negra, es ciencia o arte; la hechicería y la brujería es superstición.“ Tamtéž, str. 107.

³⁴ „No sin motivo se habla de magos, utilizando el vocablo masculino, pero de brujas (...) recurriendo a la palabra en femenino.“ Tamtéž, str. 108.

³⁵ Joseph Pérez, *Historia de la brujería en España*, Espasa, Madrid, 2010, str. 109.

³⁶ „Tuvo el catolicismo desde el principio la necesidad urgente de difamar a las brujas y envilecerlas y así inventó a la bruja desdentada, vieja, montada en una escoba. Y para ir al lado contrario de las celebraciones órficas, de las vestales y de la magia de los pueblos primitivos y matriarcales decidió que la mujer era impura, que no podía intervenir en el ritual ni poner sus manos en el ara, ni tener iniciativa dentro del culto.“ Senter, Ramon J., *Ensayos sobre el infringingimiento cristiano*, Editora Nacional, Madrid, 1975, str. 71-72.

Tradičně se na ženské pokolení nahlíželo jako na slabší nejen fyzicky, ale i duševně, a v neposlední řadě morálně. Nepoměrně více žen než mužů tvrdilo, že létalo vzduchem a účastnilo se rejů, protože ženy snáze podléhaly iluzi a mámení smyslů. Byly to ženy, které, počínaje pramáti Evou, uváděly muže v pokušení, a dle *Malleus Malleficarum* jsou to právě ony, kdo si vysloužil podezření z paktů s démony právě pro své četné povahové, mentální i fyzické nedostatky; díky upevňování a neustálém opakování těchto obvinění se nakonec během šestnáctého a sedmnáctého století ve všeobecném povědomí ukotvilo propojení mezi ženami a čarodějnictvím. Dalším aspektem spojování žen s čáry je skutečnost, že ženy zastávaly tradiční role kuchařek, ošetřovatelek, porodních bab a hospodyní,³⁷ tedy činností opředených jistým tajemnem, díky němuž budily respekt. Ženy byly církví vyloučeny z vykonávání církevních postů, nesměly studovat na církevních školách a univerzitách, při dědění trůnu byly vynechávány, neboť feudální systém se zakládal na válčení a až na pár výjimek ženy neválčily. Čarodějnictví se tradičně spojovalo se ženami pro jejich slabou vůli a lehce ovlivnitelnou povahu. Ženy se považovaly za náchylnější k podlehnutí pokušení, neboť jejich vůle byla slabší než mužova. Russell tvrdí, že dalším z možných důvodů, proč je čarodějnictví spojováno zejména se ženami, je ten, že muži umírali častěji (ve válkách, na mor i hladomor) a zanechávali po sobě vdovy, které se časem ocitly bez prostředků a bez ochrany, a stávaly se tak snadným terčem k útokům a obviňování různého druhu. Pérez říká, že: „Hovořilo se o přirozené náklonnosti žen k pověřčivosti a zlu, což poukazovalo na slabost či nebezpečnou ženskou moc škodit.“³⁸

U téhož autora lze nalézt citaci kuriózního dobového názoru na původ slova *femina* odpovídající dobové propagandě: „Podle jisté etymologie, mylné, leč rozšířené, již samotné slovo *femina* mluví samo za sebe; vzbuzuje kritiku, zavržení, opovržení, neboť je složeno z *Fe* (víra) a *Minus* (méně): žena svou povahou není hodna důvěry, je falešná, prokletá.“³⁹ Pérez se v tomto bodě naprosto shoduje s Russellem, jak je vidno výše, neboť také on vnímá předsudky vůči ženskému pokolení jako hlavní důvod, proč na ně dopadla tíha zodpovědnosti za čarodějnictví, ačkoli na rozdíl od Péreze

³⁷ B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, Londýn, 1972, str. 280-282.

³⁸ „Se hablaba, pues, de la natural propensión femenina a la superstición y hacia el mal, lo cual señalaba una debilidad o un peligroso poder maléfico intrínsecos a la mujer.“ B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, Londýn, 1972, str. 202.

³⁹ „Según una etimología, desde luego errónea pero que disfrutó de cierta difusión, el mismo vocablo *Femina* lo dice todo; inspira censura, rechazo, repulsión, ya que está compuesto de *Fe* (la fe) y *Minus* (menos): por su misma naturaleza, la mujer no es de fiar, es la fementida, la maldita.“ Tamtéž, str. 110.

zdůrazňuje roli žen coby v podstatě nevinných obětních beránků komplikované a nepříznivé společenské a hospodářské situace.

4 El Cróton

4.1 Autor

Data o Cristóbalu de Villalón jsou naneštěstí skrovná. Narodil se snad v Alcalá de Henares, kde také studoval; existují zprávy o tom, že v roce 1525 zde dosáhl titulu bakaláře. Následně strávil blíže neurčenou dobu na univerzitě v Salamance, kde se kromě teologie věnoval též studiu řečtiny. Na univerzitě ve Valladolidu působil na jedné z místních kateder a snad na přilepšenou zastával také post učitele latiny a vychovatele šlechtických synků. Z tohoto období se též dochovaly záznamy o soudním procesu s jeho zaměstnavatelem, vévodou de Lemos, jenž mu řádně nevyplácel mzdu.⁴⁰ Literárními kritiky a historiky bývá vesměs považován za nepřilíš významného a poněkud průměrného autora. V *Historia de la literatura española* se o knize autoři zmiňují jako o „...jedné z literárních kuriozit“⁴¹, a že její četba „... vzbuzuje spíše zvědavost než uspokojení.“⁴² Naopak M. Bataillon má pro Villalóna větší uznání: „...Cristóbal Villalón se spolu s Alfonsem de Valdésem dělí o slávu, již získali sepsáním nejzábavnějších a nejskvělejších dialogů před Cervantesovým *Rozhovorem psů*. Popravdě řečeno se tato sláva zakládá na *Crotalón* a *Viaje de Turquía*⁴³, dílech Villalónovi připisovaných, spíše než na knihách, jejichž je nesporným autorem.“⁴⁴ Ani on se však neubrání tomu, aby ve slabší chvíli nepopsal Villalóna jako „...druhořádeho humanistu, jehož autorská díla nevybočují ze slušného průměru.“⁴⁵

Mezi známá Villalónova díla patří kromě *El Crotalón* také *Tragedia de Mirra*⁴⁶, vydané roku 1536, *Ingeniosa comparación entre lo antiguo y lo presente*,⁴⁷ *Gramática*

⁴⁰ M. Bataillon, Erasmo y España, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1998, str. 655-658

⁴¹ „... una de las curiosidades literarias.“ R.O.Jones, *Historia de la literatura española 2: Siglo de Oro*, Editorial Ariel, s.a, Barcelona 1985, str. 119

⁴² „... produce más curiosidad que satisfacción.“ tamtéž, str. 120

⁴³ M. Bataillon se řadí mezi badatele, jež připisují autorství *Viaje de Turquía* právě Villalónovi

⁴⁴ „... Cristóbal Villalón, que comparte con Alfonso de Valdés la gloria de haber escrito los más sabrosos y brillantes diálogos de la literatura española antes del *Coloquio de los Perros* de Cervantes. A decir verdad, esta gloria se funda en el *Cróton* y en el *Viaje de Turquía*, obras atribuidas a Villalón, mucho más que en los libros de que indiscutiblemente es autor.“ M. Bataillon, Erasmo y España, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1998, str. 655

⁴⁵ „... un humanista de segundo orden, cuyas obras auténticas no sobrepasan el nivel de una honrada medianía.“ tamtéž, str. 670

⁴⁶ Kratičký dialog s antickým námětem, jež zůstal v zapomnění.

⁴⁷ Jedná se o argumentaci mezi staromilci a zastánci „moderní“ doby s cílem přesvědčit druhý tábor o tom, že právě jejich vidění světa je to správné. M.Bataillon jej popisuje jako: „...dialog poněkud zbavený

castellana, a *Scolástico*. Zatímco *Ingeniosa comparación* a *Gramática castellana* byly vydány v letech 1539 a 1558, zbylé dva tituly potkal jiný osud, na jejich publikaci si bylo třeba počkat do roku 1871 v případě *El Crotalón*, u *Scolástico* dokonce až na rok 1967. Mezi současníky Villalóna proslavil leda *Provechoso tratado de cambios y contrataciones de mercaderes y reprovación de usuras*, vydané hned v několika edicích (v letech 1541, 1542, 1546). Někteří badatelé připisují Cristóbalu de Villalónovi autorství *Viaje de Turquía*, sepsané okolo roku 1557.⁴⁸ Poslední ověřená zmínka o autorovi se týká jeho pobytu v okolí Valladolidu, kde se koncem padesátých let věnoval studiu Bible.⁴⁹

4.2 Žánr

4.2.1 Dialogy a satira

Pro lepší pochopení celistvosti žánru, jehož humanističtí myslitelé tak rádi využívali, je dobré si připomenout, kam až sahají jeho kořeny. Původně tvořil dialog součást dramatu, postupně ale čím dál více pronikal také do mimických her a frašek, jež později daly vzniknout řecké komedii a tragédii. Časem prosákl i do eposů, kde sloužil k oživení často vleklého a místy únavného děje. Dle Bořivoje Boreckého byl dialog znám a využíván v literaturách orientálních a v literatuře egyptské dokonce mnohem dříve, a „...Řekové jím tedy nepřinesli do literatury nic nového.“⁵⁰ Na evropskou literaturu však měl přímý vliv dialog řeckého, potažmo římského typu.

Vznik řeckého dialogu je úzce spjat s rozvojem filosofie. Borecký uvádí jako nejstaršího tvůrce dialogů jistého Alexandrose ze Styrtu či Zenóna z Eleje, ovšem bez dochovaných svědectví a s dodatkem, že dalším stupněm ve vývoji dialogu byly filosofické spisy Sokratových žáků.⁵¹ Od Řeků převzali tuto formu Římané, a s dílem Ciceronovým se v římské literatuře také nadobro usadila a zdomácněla. Spolu s jeho ostatní tvorbou římské myšlení později proniklo ke středověkým Evropanům znalým latiny.

erasmovské obratnosti a vtípu.“ („... un diálogo bastante desprovisto de la agilidad y la gracia erasmianas.“). M. Bataillon, *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1998, str. 656-657.

⁴⁸ Kromě Bataillona např. Serrano y Sanz.

⁴⁹ M. Bataillon, *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1998, str. 659.

⁵⁰ Bořivoj Borecký, *Antická próza. Dialog a satira*. Praha, Odeon, 1977, str. 649.

⁵¹ Tamtéž, str. 649.

Zatímco dialog byl původem řeckou formou, kořeny satiry jsou, dle Boreckého, veskrze římské. Nejprve toto označení sloužilo zejména pro básně různých forem i tematiky, nejčastěji však „útočného výsměšného obsahu“⁵², a právě Lúkianos patří mezi její vrcholné představitele. I ve středověku se tato literární forma těšila jisté oblibě, na úkor satirických prvků však byla protěžována témata náboženská a duchovní, snad po vzoru kostelních kázání, a dialog se tak z groteskního proměnil v dogmatický.⁵³ V rámci dobových starostí mohl posloužit jako prostředek boje se stále více sílícími sektářskými hnutími a také pro napomínání početné nekatolické menšiny.⁵⁴

Naopak dialog renesanční se mění: představuje otevřenou rozpravu, v níž je místo pro různé pohledy, postavy vedou volný dialog a svobodně sdílejí názory, porovnávají je z rozličných úhlů pohledu. Humanističtí autoři si ho oblíbili mimo jiné proto, že dokonale vyhovoval jejich didaktickým záměrům a filosofickým cílům, ať už se jednalo o glosování aktuálního politického dění (Alfonso de Valdés a jeho *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, 1527), snaha o poučení (Juan de Valdés a *Diálogo de la lengua*, 1535), nebo nábožensky orientované (opět Juan de Valdés, a *Diálogo de doctrina cristiana*, 1529).

Našli se tací, kteří, věrni tradici *imitatio*, zvolili raději asimilaci antického dialogu, a dali tak vzniknout dalšímu typu této formy, u níž lze vyzorovat jasný odkaz na tvorbu Lúkiánovu. Na rozdíl od vážného a zachmuřeného středověkého dialogu zde nacházíme prostor pro satiru coby čtenáři nejstravitelnější způsob kritiky nefunkčního řádu jakéhokoli druhu. Lze sem zařadit nejen Villalónova *El Crotalón*, ale také například Alfonsa Valdése a jeho *Diálogo de Mercurio y Carón* (1528) nebo *El viaje de Turquía* nejspíše autorství.

El Crotalón tedy spadá do kategorie dialogů spíše platónského ražení. Villalón se inspiroval ironickým Lúkiánem a zejména Erasmem, jehož ostrovtip a schopnost chytře vepsat skrytý význam mezi řádky mu chybí. O vlivu posledně jmenovaného

⁵² Bořivoj Borecký, *Antická próza. Dialog a satira*. Praha, Odeon, 1977, str. 657.

⁵³ Zjednodušeně by se dalo říci, že v tomto typu dialogu jedna postava přesvědčuje ostatní o nějakém, (povětšinou teologickém) tématu, vnucuje jim svůj (pravý) pohled na věc, a nakonec je také přivádí na správnou cestu.

⁵⁴ Klasickým prototypem jsou rozpravy mezi křesťany a Židy, případně muslimy, kdy se křesťan svou argumentací pokouší bezvěrce navést do lůna církve (typické např. pro Ramóna Llulla).

myslitele není nejmenší pochyby, neboť „... jeho pojetí křesťanství, (...) je zcela jasně ražení španělského erasmismu.“⁵⁵

4.3 Erasmus

4.3.1 Erasmův vliv

Již před svými současníky nemohl *El Cróton* zapřít vliv erasmismu, jež se ve Španělsku po celou první polovinu šestnáctého století těšil velké přízni, a Erasmovy myšlenky i díla se nadále čile šířila mezi světskými i církevními mysliteli. Přispěl k tomu také nepochybně fakt, že Erasmus ovlivňoval díky své erudici a argumentaci v první fázi zejména vzdělané prostředí, a jeho dopad tak byl omezen víceméně na intelektuální kruhy; nicméně jednu z výjimek představovalo jeho učení o kladení důrazu na prostou a intimnější zbožnost, než mělo ohlas i mezi běžným obyvatelstvem.⁵⁶

M. Bataillon nabízí náčrt společenského a kulturního pozadí Erasmovy doby, neboť v první polovině 16. století bylo jeho jméno dobře známo mezi teologickou a intelektuální elitou tehdejší Evropy, zejména díky jeho dílům zaměřujícím se na kritiku morálky a glosování společenských nešvarů. První zmínky o Erasmovi lze nalézt již roku 1516 v souvislosti s vydáním jeho Nového zákona, jehož prostřednictvím vzbudil ve Španělsku nadšení a zájem, díky němuž si vysloužil též osobní pozvání kardinála Cisnerose. Dočkal se celkem tří pozvání do Španělska, z nichž ani jedno nevyužil, přestože se mu dostalo nabídek lukrativních titulů včetně biskupství. Nakonec se rozhodl přijmout místo na Lovaňské univerzitě.⁵⁷ Bataillon spatřuje pravou příčinu Erasmovy nechuti ke Španělsku zejména v historickém soužití a prolínání křesťanství,

⁵⁵ „... su concepción del cristianismo, (...) es claramente la del erasmismo español.“ M. Bataillon, *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1998, str. 664.

⁵⁶ Je zajímavé pozorovat určitou shodu Erasmova učení ohledně soukromé duchovnosti s hlavní ideologickou náplní hnutí tzv. *alumbrados*, „osvícených“, jež bujelo ve Španělsku v první třetině šestnáctého století. Jak Erasmus, tak *alumbrados* stavěli na ideách středověkého reformního hnutí a dospěli k vnitřní spiritualitě víceméně nezávisle na sobě. Pro více informací o *alumbrados* viz M. Bataillon, *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1998, kapitola 4.3., str. 32.

⁵⁷ Jednoho dne své rozhodnutí komentuje následovně: „... Proč jen jsem raději nezamířil tam, namísto Německa? Zde jsem našel tolik potíží, že kdybych to byl býval tušil, raději bych se odebral žít mezi Turky!“ („... ¿Por qué no me habré ido allá, en lugar de haberme marchado a Alemania? ¿He encontrado aquí tales pestes que, si hubiera podido preverlas, antes me habría ido a vivir entre los turcos!“) Tamtéž, str. 79.

židovství a islámu.⁵⁸ Mezi evropskými intelektuály panovala jistá podezření ohledně čistoty katolické víry, a tak v Erasmově antisemitském smýšlení lze spatřovat skutečný důvod, proč nikdy nevstoupil na Španělskou půdu.⁵⁹ Přesto zde svými díly budil obdiv a nadšení, jeho tvorba zprvu dokonce počítala s oficiálním povolením vydaným samotnou inkvizicí. Tolik shovívavosti se nicméně nezamlouvalo Erasmovým protivníkům, zejména z řad španělského kléru, jež horlivě volali po vyhlášení jeho myšlenek za kacířské. I proto se rozhodování ohledně vhodnosti dalšího šíření filosofovy tvorby stalo roku 1525 jedním z témat koncilu ve Valladolidu. V tuto chvíli při něm stojí nejvýznačnější osobnosti Španělska, například toledský arcibiskup, generální inkvizitor i sám císař Karel, a proto stálo protivníky toto tažení nemalé úsilí. Jejich neúnavná snaha však postupně začala přinášet ovoce, neboť v následujících měsících se k nim přidávali kromě nových pochybovačů i někteří z bývalých Erasmových zastánců. Prozatím se za jeho neškodnost a nezávadnost zaručil dopisem z roku 1527 císař Karel, a tak se filosofovo dílo mohlo dále nerušeně šířit královstvím.

I přes počáteční vřelé přijetí a následný velkolepý rozmach dochází počátkem druhé poloviny šestnáctého století, spolu s nástupem Filipa II. na trůn, k poměrně radikální změně v postoji k erasmismu celkově. V souvislosti se silícími hlasy po náboženských reformách se na některé prvky začalo pohlížet s odstupem a rostoucí nedůvěrou. Tento úpadek popularity pak vyústil v definitivní konec vlivu erasmismu postupným zařazováním děl myslitele na indexy zakázaných knih, až se nakonec na seznamy dostaly téměř všechny Erasmovy tituly.

Ačkoli byl *Cróton* s největší pravděpodobností sepsán před koncem Tridentského koncilu⁶⁰, jeho autor si byl dobře vědom nebezpečí plynoucích z ducha Erasmova odkazu, a snad i proto jej prozíravě v textu ani jedinkrát necituje, neexistuje zde žádná přímá zmínka ani byť skrytá narážka na myslitelovu filosofii či dílo.⁶¹ Villalón se tak snažil přinejmenším formálně předstírat, že s erasmismem nemá nic

⁵⁸ M. Bataillon, *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Historia, Madrid, 1998, str. 77-78.

⁵⁹ Stejně předsudky choval i vůči Itálii či Německu, ačkoli do těchto zemí, narozdíl od Španělska, často cestoval a také působil.

⁶⁰ Tridentský koncil, kokaný v letech 1545-1563, byl reakcí na protireformační hnutí, jež hýbala evropským děním, a mimo jiné se tu probíraly seznamy škodlivých děl, jejichž četba byla následně zakázána

⁶¹ Bataillon doslova říká: A mezi autory vyrabovanými Christophorem Gnophosem se Erasmus neobjevuje. („Y entre los autores saqueados por Christóphoro Gnophoso no figura Erasmo.“) Tamtéž, str. 664.

společného, avšak jistého dobového čtenáře, dost možná dokonce cenzora, jemuž se dostal do rukou jeden ze dvou existujících manuskriptů, se mu ošálit nepodařilo. Ana Vián cituje některé z glos, jimiž byly opatřeny okraje rukopisu: jedná se o nekompromisní komentáře prozrazující silný nesouhlas s autorovou ideologií: „... luteránská nestydatost proti církvi (III), Lutherovo rouhání (V), kacířské (VIII), to vše je luteránství (XII), lže jako ničemník (VII), velký darebák (XI), opilec (?), rouhač (XII), ten člověk musí být kacíř (IV), jsi osel (IV), a pod.“⁶²

Vezmeme-li v potaz všechny výše jmenované skutečnosti, pak není těžké pochopit, proč již v době svého vzniku byl *El Cróton* odsouzen k existenci v podobě rukopisu, a tak po přidání knih se sebemenší stopou erasmismu na seznamy zakázaných knih upadlo i toto dílo do zapomnění, a znovu objeveno bylo teprve hluboko v druhé polovině 19. století.⁶³

4.3.2 Chvála bláznivosti jako zdroj inspirace pro *El Cróton*

Villalónovo dílo představuje komplexní kritiku společnosti s téměř všemi jejími prvky, nicméně pro naše účely postačí, zaměříme-li se na způsob, jakým poukazuje na neduhy církve, a to konkrétně ve dvojí podobě: na příběhu marnivé jeptišky a vyprávění falešného proroka.

Začněme nejprve hrdinkou osmého zpěvu: jeptiškou, jejíž postava zosobňuje nejen Villalónův prezíravý postoj k tomuto stavu celkově: „... je to ten nejztracenější a nejztracenější druh lidí, a také ten nejhloupější, co jen se na světě najde.“⁶⁴ Těžko říci, má-li autorův despekt kořeny ještě v přežitku středověké antipatie vůči ženám, či spíše v pochybnostech ohledně užitečnosti klášterního života⁶⁵ bez ohledu na pohlaví těch, jež si ho vyvolili; nebo zda-li zkrátka považoval ženy za stejně mizerné služebnice boží

⁶² „...desverguença luterana contra la iglesia (III), eregía de Lutero (V), erético (VIII), todo esto es luteranismo (XII), miente como vellaco (VII), gran vellaco (XI), bo[rr]acho (?), blasphemo (XII), éste hereje debe ser (IV), borrico eres (IV), etc.“ Ana Vian Herrera, *El yo creador y su proceso de elaboración artística: la génesis de El Cróton*, str. 221 URL: <http://revistas.ucm.es/index.php/DICE/article/download/DICE9494110217A/13161>

⁶³ Cristóbal de Villalón, *El Cróton*, Espasa Calpe, Madrid, 1973, str. 13.

⁶⁴ „... es el género de gente más vano y más perdido y de menos seso que en el mundo hay.“ C. de Villalón, *El Cróton*, Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1973, str. 117.

⁶⁵ Ohledně izolace žen v klášteře si myslí následující: „... že Příroda stvořila tento druh žen jaksí navíc, a proto je uvrhla do klášterů, stejně jako by je pohodila někde v koutě (...). „... que la Naturaleza hizo este género de mujeres en el mundo por demás; y, por esta causa, las echó en los monesterios como quien las arrima a un rincón; (...). tamtéž, str. 119.

jako jejich mužské protějšky. V každém případě tvrdí, že bez ohledu na společenství, do kterého vstoupily, „... mají-li nějaký řád, pak spočívá jen v jídle a vyspávání, (...).“⁶⁶ Villalónova jeptiška v sobě spájí všeobecnou kritiku kléru a jeho klášterního způsobu života v erasmovském duchu spolu s dobovým přezíravým postojem k ženám, jimž vyčítá typické nešvary jako klevetivost, marnivost a zahálku. Dlužno ovšem poznamenat, že mužský prvek v podobě zpovědníka jim nezůstává pranic dlužen: „Dvakrát týdně posílala jsem si pro zpovědníka, abych se vyzpovídala a utěšila; a od chvíle, co jsme doobědvali až dlouho do noci, probírali jsme ve zpovědnici cizí životy, (...).“⁶⁷ Snad se skutečně jednalo o oblíbenou a rozšířenou kratochvíli, neboť podobná narážka se objevuje také u Erasma: „... ženy jsou zase nakloněny příslušníkům mnišského stavu jak z mnohých jiných příčin, tak zvláště proto, že si k nim chodí vylévat své city, kdykoli u nich doma dojde k nějakým manželským svárům.“⁶⁸ Zdá se, že skutečně existovalo jisté spiklenectví mezi ženami a kleriky, jež mohlo být oběma stranami různými způsoby zneužíváno, a jež dráždilo hněv i představivost současníků.

Druhým projevem kritiky poměrů v církevním řádu je příběh falešného proroka, jenž, unaven věčným trmácením, jež s sebou nesl nepohodlný život podvodníka, přemýšlel, jaké že povolání by mu zajistilo poklidné živobytí, až se nakonec rozhodl pro plnohodnotnou církevní dráhu:

Kohout: „Znaven tímto nehodným a přetěžkým způsobem života, dal jsem se vysvětit na kněze.“

Micilo: „S čím jsi šel ke zkouškám?“

Kohout: „Se šesti králíky a stejně tolika koroptvemi, jež jsem přinesl provizorovi (...).“⁶⁹

Villalón, stejně jako například Erasmus, je přesvědčen o tom, že většina členů církevního aparátu, zejména nižšího, zdaleka nemá nezbytné znalosti pro správné vykonávání svého poslání, čímž uvrhují do nebezpečí nejen vlastní duši, ale ohrožují také spásu svých svěřenců. O něco dále pak Kohout shrnuje tuto neutěšenou situaci

⁶⁶ „... y si algún orden tienen, es en el comer y dormir, (...).“ C. de Villalón, *El Crótalon*, Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1973, str. 117.

⁶⁷ „Dos días en la semana enviaba por el confesor para me confesar y consolar; y, desde que salíamos de comer hasta la noche, nos estábamos en el confesionario tratando de vidas ajenas, (...).“ tamtéž, str. 117.

⁶⁸ Erasus Rotterdamský, *Chvála bláznivosti*, Aurora, Praha, 1995, str. 70.

⁶⁹ Gallo: „Cansado ya de esta miserable y trabajada vida, fueme a ordenar para clérigo.“ Micilo: „¿Con qué te ibas al examen?“ Gallo: „Con seis conejos y otras tantas perdices que llevé al provisor, (...).“ (C. de Villalón, *El Crótalon*, Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1973, str. 67.)

následně: „Modlete se k Bohu, aby vám dal dobré kněze, poněvadž některé kněze vám nedal Bůh, ale Ďábel, kupčení a hamižnost. Tak tomu bylo i se mnou, abych pravdu řekl, sám jsem byl vysvěcen díky touze po kusu žvance, a díky kupčení mě vysvětili za šest králíků a šest koroptví, a Bůh tak dovolil. Quia qualis populus talis es sacerdos. To Bůh seslal mizerné kněze kvůli lidským hříchům, protože jaký je lid, tací jsou i kněží.“⁷⁰ Začlenění se do církevního aparátu tehdy zajišťovalo jistou životní úroveň a společenský status. Pro mnohé muže představovalo pouhé východisko z nouze a nijak nesouviselo s touhou po službě Bohu, což se následně zákonitě odrazilo na způsobu jejich života a též v přístupu k duchovnímu poslání.

I Erasmus okomentoval tehdejší stav zbožnosti v jednom ze svých nejznámějších děl, ve *Chvále bláznivosti*. Jeho kritika je, stejně jako u Villalóna, nesena v satirickém tónu, avšak co do sofistikovosti a propracovanosti ji dalece přesahuje. Zatímco Villalónova kritika je orientovaná zejména lidově a prvoplánově, když špatné kněze vykresluje jako mazané podfukáře a smilníky s početným potomstvem. Erasma spíše než mniši zmítání nízkými pudy zajímá intelektuální stránka problému. Ponechává stranou nižší klér a zaměřuje se na „teology“, jež nazývá „páchnoucí bažinou“⁷¹ a „smrdutou květinou“⁷², jejich konání označuje jako „frivolní teologické kejkle“,⁷³ posmívá se jejich zálibě dokazovat vlastní erudici tím, že zbytečně pátrají po komplikacích tam, kde nejsou. V žaludku mu leží zejména jejich namyšlenost, neboť tito teologové se cítí být povoláni vyjadřovat se snad ke všemu: „... zcela libovolně a po svém vykládají nejhlubší tajemství: jakým způsobem byl stvořen a uspořádán svět; kterými cestami přešla ona poskvrna dědičného hříchu na potomstvo; kterými způsoby, v jaké míře a za jaký čas bylo v životě Panny dokonáno Kristovo vtělení; jak mohou ve svátosti těla a krve existovat druhotné vlastnosti oddělené od podstaty.“⁷⁴ Erasmus, promlouvající hlasem Bláznivosti, uvádí nespočet dalších příkladů; některé z nich

⁷⁰ „Habéis de rogar a Dios que os dé buenos sacerdotes, porque algunos sacerdotes no os los dio Dios sino el Demonio, la simonía y avaricia. Como a mí que, en la verdad, yo me ordené por avaricia de tener de comer; y, simoniacamente, me dieron las órdenes por seis conejos y seis perdices, y permítelo Dios. Quia qualis populus talis es sacerdos. Quiere Dios daros ruines sacerdotes por los pecados del pueblo; porque cual es el pueblo, tales son los sacerdotes.“ Tamtéž, str. 68.

⁷¹ Erasus Rotterdamský, *Chvála bláznivosti*, Aurora, Praha, 1995, str. 61.

⁷² Tamtéž, str. 61.

⁷³ Tamtéž, str. 64.

⁷⁴ Tamtéž, str. 61.

úsměvné⁷⁵, jiné už méně⁷⁶. Má jim za zlé, že si troufají opravovat učení apoštolů, že místo toho, aby se řídili selským rozumem a následovali jejich vzor, plýtvají čas mnohaletým studiem zbytečností, malicherným rozpracováváním nejrůznějších úkonů a pojmů do nesmyslných detailů, velkoryse vykládají pasáže evangelia, jež se jim zdají nejasné a hodné bližšího vysvětlení: „...zřejmě tak dávají najevo svou úctu jednak ke starobylosti textu, jednak k důstojnosti apoštolské.“⁷⁷ Sami však mívají nevalné vzdělání a bývají neobratní kazatelé a hašteřiví křiklouni.

Takovým teologům vyčítá Erasmus samolibost a nafoukanost, u zastánců vyšších církevních postů je mu trnem v oku nepokrytá hamižnost a světská touha po uznání. Rád by jim připomněl, „...že jsou nástupci apoštolů, že se od nich vyžaduje totéž, co dělávali apoštolové, že nejsou pány, nýbrž jen správci duchovních darů, z nichž budou muset za krátký čas skládat velmi přesné účty.“⁷⁸ Místo toho se však nechávají ovládat marnivostí a touhou po slávě a uznání. Papežové jako by zapomněli na své pravé poslání a dali se zaslepit pýchou, vyčítá jim, že je zajímají jen počty a privilegia kynoucí z jejich postavení: „Dělat zázraky, toť zastaralé, všední a vůbec nečasové. Učit lid, jaká námaha! Vykládat svatá písmena, to se hodí tak do školy. Modlit se je nudné, prolévat slzy je ubohé a zženštilé, žít chudobně je nedůstojné, pokořit se je hanebné a naprosto nevhodné pro toho, jenž sotva dovoluje i nejmocnějším králům políbit své svaté nohy.“⁷⁹ Osobní účastí na válečných jatkách svým způsobem popírají podstatu křesťanské lásky k bližnímu.⁸⁰ Není divu, že Chvála bláznivosti tolik pobouřila!

⁷⁵ Například: „Mohli Bůh na sebe vzít podobu ženy nebo ďábla nebo osla nebo tykve nebo křemene? A jakým způsobem by byla tykev mohla kázat, činit zázraky a být ukřižována?“ Tamtéž, str. 61.

⁷⁶ „Tak například menším zločinem je zabít tisíce lidí, než jednou v den Páně spravit chudákovi botu.“ Tamtéž, str. 62.

⁷⁷ Vše tamtéž, str. 63.

⁷⁸ Tamtéž, str. 73.

⁷⁹ Tamtéž, str. 74.

⁸⁰ K tomuto aspektu se vyjadřuje například Alfonso de Valdés, jeden ze španělských erasmistů, ve svém díle *El diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, jež bylo sepsáno na objednávku císařského dvora za účelem zbavení se odpovědnosti za barbarské chování císařských vojsk během jejich vpádu do Říma. Ve své argumentaci proti papeži kritizuje mimo jiné právě jeho zálibu v účasti v bojích, jíž M. Bataillon parafrázuje slovy: „Papež válečník se vůči církvi proviňuje více než císař (pozn.: jenž vyplnil Řím). („El Papa guerrero es más culpable para con la Iglesia que el Emperador.“) M. Bataillon, *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1998, str.371. Sám Valdés pak v *El diálogo...* říká ústy Lactancia: „Jakpak může být následovník Krista ten, kdo se účastní války a porušuje mír? („Pues, veamos: ¿cómo será imitador de Jesucristo el que toma la guerra y deshace la paz?“) A. Valdés, *El Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, elektronický zdroj:

4.4 Lúkianos a menipejská satira

4.4.1 Lúkianos ze Samosaty

O Lúkianovi ze Samosaty se spisovatelé a jeho současníci zmiňují málo, s nevolí, anebo vůbec. Zato sám spisovatel uvádí ve většině svých děl autobiografická data v hojné míře, jejich důvěryhodnost je pochopitelně třeba brát s jistou rezervou.

Lúkianos se narodil v Samosatě na území dnešní Sýrie neznámo kdy, s velkou pravděpodobností však okolo roku 120 po Kristu. Při studiích v rétorických školách ovládl dokonale řečtinu a později mohl působit jako řečník po celém území Impéria.

K podstatnému obratu v Lúkianově díle dochází okolo čtyřicátého roku jeho života. Zklamán prázdnotou rétoriky, obrací se k filosofii, která jej od mládí přitahovala⁸¹. Přesto se do studia filosofie nikdy naplno nepohroužil, znal ji pouze povrchně: spekulace neměl v lásce a po celou dobu neopustil sofismus.

4.4.2 Dialogy

Nejvýznamnější částí Lúkianovy literární tvorby jsou však dialogy. Sám autor přiznává své hlavní zdroje: čerpá z filosofie, komedie a menipejské satiry. Lúkianův styl se vyznačuje čistotou a živostí stylu a dokonalou znalostí předcházející literární tradice, kterou umně „recykluje“ a přepracovává.

V Lúkianově tvorbě lze bez potíží identifikovat četné „menipejské“ prvky: užívání prózy i verše, témata jako cesta do podsvětí a zase zpět na zem, přeplutí řeky Styx, rozmluvy mrtvých s podsvětními bohy, odmítání lidové pověrčivosti, kritika společenských poměrů.⁸²

Kýnické pohrdání světem a lidskou existencí nejlépe ztělesňuje melancholická postava převozníka Cháróna, který: „... sleduje lidskou snahu z místa, ke kterému všichni spějí: ke smrti. (...) pozoruje (...) marné pachtění se za cíly- bohatstvím, slávou,

http://edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/V/Valdes.%20Alfonso%20de%20-%20De%20las%20cosas%20acaecidas%20en%20Roma.pdf , str. 5.

⁸¹ Gil, Luis, Antología de Luciano. Selección de textos, comentarios y notas. Burgos, Edición Aldecosa, 1970, str. 25.

⁸² Tamtéž, str. 106.

územím- tak nestálými a pomíjivými jako sama lidská podstata.“⁸³ Všichni, bohatí i chudí, jako by tu měli pobývat věčně, žijí v zajetí svých tužeb a strachů, a bez vědomí, že po smrti nezbude nikomu nic. Lúkianův Chárón chce nic netušícímu lidstvu pomoci, snaží se mu sdělit, že: „... žádná z věcí ceněných na tomto světě není věčná.“⁸⁴ Mrtví opouští tento svět tak, jak se do něj narodili: nazí, a jejich pozemské majetky případnou jiným; to samé se jednoho dne přihodí i jim, a dalším, a tak stále dokola. Chárónovo snažení však vychází nazmar, neboť lidé mu nedopřávají sluchu, vyjma hrstky moudrých duší: kýníků.

Menipos z Gádary, zakladatel žánru později známého jako menipejská satira, žil přibližně mezi lety 330 až 260 před Kristem. Jeho tvorba se bohužel nedochovala a je nám známá především ze zmínek a imitací římských autorů (z těch nejznámějších například Varra, Seneky).

Menipova sociální kritika je narozdíl od Lúkiánovy daleko ostřejší, jasněji formulovaná a také mnohem nebezpečnější. Menipos vidí propastný rozdíl mezi učením filosofů a smutnou realitou lidského chování. Lúkianos Menipovu skepsi sdílí, aniž by však svou kritiku vyhocoval nebo snad nabízel řešení.

Samotného Menipa si Lúkianos vybral, nikoli náhodou, jako hlavního hrdinu svého *Icaromenipa*⁸⁵, díla, majícího jasný vzor jak v mýtu o Ikarovi, tak v Ezopových bajkách.⁸⁶ Skrze něj vyslovuje realisticky, leč umírněnou formou společenské napětí své doby. Menipos tu vypráví, co se mu přihodilo cestou do nebes, kde si chtěl postěžovat Diovi a získat od něj odpovědi na otázky, které ho tíží. Cestou se zastaví na Měsíci, z nějž pozoruje Zemi a její obyvatele se všemi zlovyky a marným snažením. Dokonce i Měsíc si stěžuje, konkrétně na filosofické školy a žádá Menipa, aby jeho stesky

⁸³ „... enfoca los afanes humanos desde el final donde terminan todos: la muerte. (...) contempla (...) los vanos esfuerzos de los hombres por alcanzar metas- riqueza, fama, territorios- tan inconsistentes y caducas como su propia naturaleza“ Tamtéž, str. 115.

⁸⁴ „... ninguna de las cosas valiosas de este mundo es eterna.“ Gil, Luis, Antología de Luciano. Selección de textos, comentarios y notas, Edición Aldecosa, Burgos, 1970, str. 116.

⁸⁵ Lúkiános, Šlehy a úsměvy, Nakladatelství Svoboda, Praha, 1969, Íkaromenippos aneb cesta nad oblaky, str. 44-63

⁸⁶ Tamtéž, str. 146.

přetlumočil Diovi. Zeus sám filosofy odsuzuje a rozhodne se je přísně potrestat, zatímco Menipa pošle zpět na Zem.⁸⁷

Menipejská satira má svůj prapůvod v kýnické filosofii a jejích lidových podobách. Zcela záměrně uráží a vysmívá se dobovému vkusu i tomu, co je považováno za dobré způsoby. Literární kritici zabývající se touto tematikou (např.: Bachtin, Frye) se obvykle shodují na čtyřech nejvýznamnějších představitelích žánru: Lúkianos, Menipos, jenž dal jménu celému žánru, dále Varro, Petronius či Apuleius.

Ačkoli je menipejská satira typická pro řecko římské prostředí, dle Bachtina není vyloženě řecko římským žánrem, neboť se otevřeně vyvíjela po celý středověk, renesanci a období reformace, a přežívala v rámci jiných forem a pod jinými jmény.⁸⁸ Ve španělské literatuře se jí obzvláště dařilo ve Zlatém věku, například u Juana de Valdése nebo samotného Cervantese (*Coloquio de los perros*). Dále je přesvědčen o tom, že: „...se nejedná o uzavřený, čistý a neměnný žánr, a proto ani sám nenabízí žádnou konkrétní definici.“⁸⁹ Bachtin ve své analýze podává mnoho charakteristik menipejské satiry, z nichž vybereme jen ty, které sedí na Villalónovo dílo; rozdílné kulisy, ve kterých se odehrává děj: společenské spektrum od nejvyšších lokalit a vrstev až po ty nejnižší a nešpinavější, zloděje, nevěstince... Dále typické uspořádání do tří úrovní: nebeská sféra, pozemský svět a podsvětí, mezi nimiž se postavy pohybují a prostupují z jedné oblasti do druhé.

Jak jsme se mohli přesvědčit, pozadí renesančních dialogů je nesmírně bohaté: přestože se ke znovuobjeveným antickým kořenům přimísily nové tendence a přidala aktuální témata, společenské neduhy a lidské starosti však zůstávají stejné jak v antice, tak v 16. století. Nadčasovost a svébytný humor pak usnadnily nové přijetí a velký úspěch dialogů během renesance.

⁸⁷ Valverde, García Alejandro; El Icaromenipo de Luciano de Samósata: un ejemplo de sátira menipea. URL: http://edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/V/Valdes,%20Alfonso%20de%20-%20De%20las%20cosas%20acaecidas%20en%20Roma.pdf, str. 9.

⁸⁸ H.K. Riikonen, Menippean Satire as a Literary Genre, Finnish Society of Sciences and Letters, Helsinki, 1987, str. 17, cit. Bakhtin 1984:113

⁸⁹ „...is not any kind of pure and closed, unchanging literary genre; as a consequence of this he does not give any strict definition of the genre.“ Tamtéž.

5 Téma magie a metamorfózy v literárním kontextu *El Cróton*

5.1 Metamorfóza

V široké míře patří proměny mezi jedny z nejtýpějších projevů čarodějnictví, od pradávných dob zakořeněné v lidovém povědomí. Dle Bachtina se právě vliv folkloru na vývoji metamorfózy v literatuře výrazně podepsal tím, jak se postupně zobecnily její základní magické aspekty, a to až do té míry, že v 1. a 2. století n. l. již byly reprezentovány coby aktivita typická leda šarlatánům a podvodníkům.⁹⁰ Metamorfózu ve smyslu, jak ji chápeme dnes, lze patrně najít poprvé v Ovidiových *Proměnách*, neboť: „...se již změnila v jedinečnou metamorfózu izolovaných jevů a nabyla povahy vnější zázračné transformace.“⁹¹

To Apuleius ve svém Zlatém oslu postoupil ještě o krůček dále a předvedl magickou proměnu v pravém slova smyslu, neboť zde již představuje „... formu chápání a zobrazení konkrétního lidského údělu, ...“⁹² V díle Apuleiova se také skrývá klíč k interpretaci metamorfózy coby trestu jak za hříšný život (případ *El Cróton*), tak za dílčí prohřešky (*Zlatý osel*), a v neposlední řadě i prostředku ke zmoudření: ...byla to smyslnost, mladická povrchnost a nemístná zvědavost, jež přivedly Lucia k nebezpečné hře s čarodějnictvím. Jedině on je vinen.“⁹³ Naprosto stejné pohnutky lze nalézt u Villalónova marnotratného syna. Tak jako u Apuleiova Lucia, i v tomto případě je hnacím motorem opovážlivá zvědavost a slabá vůle hrdinova. Během dlouhé a nudné cesty Navarrou lehkovážně rozhlašuje touhu setkat se s místními proslulými čarodějnicemi, o nichž kolují ty nejděsivější zvěsti: „... ženy v tomto kraji byly velkými čarodějkami a díky smlouvě s Ďáblem mohly provádět své umění a čáry“⁹⁴ Navzdory tomu, že tyto zprávy měly mladého šlechtice ponouknout, aby se vyvaroval nebezpečí,

⁹⁰ Bachtin, M., *Teoría y estética de la novela*, Taurus, Madrid, 1989, str. 265.

⁹¹ „... se ha convertido ya en la metamorfosis particular de fenómenos aislados, únicos, y ha adquirido el carácter de transformación milagrosa externa.“ Bachtin, M., *Teoría y estética de la novela*, Taurus, Madrid, 1989, str. 267

⁹² „... una forma de comprensión y de representación del destino particular humano, ...“ Tamtéž, str. 267.

⁹³ „... (ha sido) la voluptuosidad, la superficialidad juvenil y la curiosidad inoportuna, las que han empujado a Lucius a un peligroso juego con la brujería. Él mismo es culpable.“ Tamtéž, str. 269-270.

⁹⁴ „... las mujeres de aquella tierra eran grandes hechiceras y tenían el pacto y comunicación con el Demonio para el efecto de su arte y encantamiento.“ Villalón, Cristóbal de, *El Cróton*, Espasa Calpe, Madrid, 1973, str. 78.

probudily v něm naopak zvědavost a touhu po setkání s jednou z oněch údajných místních kouzelnic, čímž se proviňuje poprvé. Nedostatečná obezřetnost a neukojitelná zvědavost ho později vženou do náručí čarodějnice, kde nalezne dostatečně široký prostor k hříchu chtíče a smilnění, a tím své provinění nadále znásobuje. Stejně jako Lucius, i tento mladý šlechtic si svůj pád zapříčiní sám, za což je po zásluze potrestán. Villalón se u Apuleia inspiroval nadvakrát ve dvou oddělených zpěvech: narozdíl od Lucia, proměněného v osla pouze dočasně a pro vlastní poučení, Villalónův hrdina prožívá v oslí podobě celou jednu inkarnaci od narození přes lopotný život až po tragickou smrt, aniž by při tom všem byl byt' na jediný moment zbaven plného lidského vědomí. Takový je jeho trest za předchozí hříšný život, jež vedl coby falešný prorok a podvodník, žijící na úkor pověřivých důvěřivců. Oproti antické předloze ho tedy nezapříčinilo žádné zahrávání si s čáry a kouzly, nýbrž snad zásah vyšší moci. Na druhou stranu pád do spárů čarodějnice si mladý šlechtic vysloužil sám svou nestydatou zvědavostí.

Bachtin charakterizuje schéma Zlatého osla jako souhrn náhodných událostí odstartovaných protagonistou samotným. Existence v oslí podobě zde představuje sice trnitou, avšak očišťující cestu plnou pokání. Teprve poté, co Lucius dostatečně dlouho trpělivě snáší svůj trest a zpytuje svědomí, dostane se mu zaslouženého odpuštění shůry, a je mu za odměnu dopřáno navrátit se zpět do lidské podoby.

Podstatnější je, že za proměnu Lucia v osla se přičinily čáry v pravém slova smyslu, neboť za transformací nestojí nic jiného, než skutečné kouzelné masti, jež se čarodějnici povedlo omylem zaměnit, a tak namísto v podobě ptáka skončí hrdina jako osel. Villalónovu šlechtici sice bylo dopřáno zachovat si lidskou podobu, nicméně jisté formě proměny se přeci jen nevyhnul. Vlivem kouzel totiž zapomene na svůj rytířský stav, válečné povinnosti i duši bojovníka a nechá se krásnou čarodějnici svést k pohodlnému zahálčivému životu plnému lákavých radovánek, a teprve při setkání se svým zakletým panošem prozře: „Spatřil jsem sebe (...) plna chtíče a zahálky, s tváří natřenou mastmi, líčidly a vonnými oleji. (...) Na hrudi se mi skvěl náhrdelník, na prstech nespočet prstenů, a na každém zápěstí dva náramky, jak je nosívají ženy.“⁹⁵ Jak je vidno, tato transformace není proměnou v pravém slova smyslu, ale je spíše jistou

⁹⁵ „Halléme (...) todo lleno de lujuria y de vicio, untado el rostro con ungüentos, colores y aceites. (...) Traía un delicado y pullido vestido (...). Llevaba un collar muy rico, (...), llenos de anillos los dedos; y dos brazaletes en cada brazo, que parecían ajorcas de mujer.“ Villalón, Cristóbal de, *El Crótalon*, Espasa Calpe, Madrid, 1973, str. 104.

formou zmatení či zatemnění rozumu. Čarovná krása kouzelnice pomate mladíkovu mysl a pozemské radosti, jež v jejím náručí zakouší, ho drží daleko od povědomí o vnějším světě, a tak dočista zapomene na svou identitu i poslání. Je natolik oblouzněn, že dopustí, aby rozum ustoupil chťíci, a postupně se nechává čarodějící přeměnit z mocného rytíře v zženštilou karikaturu dvorského milovníka.

Není v silách protagonisty prolomit kouzlo mámení myslí vlastním přičiněním, a proto musí počkat až na setkání se svým panošem Palomadem, jež ho až dosud věrně doprovázel na všech cestách, a jež by byl býval padl do spárů jedné z čarodějčinych dvorních dam, avšak jako jediný včas prohlédl léčku, a aby nemohl svého pána varovat, je preventivně zaklet v myrtový keř. Neztratí však schopnost hovořit a jednoho dne, kdy rytíř zahálčivě bloumá zámeckými zahradami, narazí na keř, jež jej pozná a začne k němu promlouvat. Villalónova hrdinu nevysvobodí žádný magický předmět ani formule, nýbrž prosté, leč důrazné pokárání. Čím déle keř hovoří, tím více z mladíka opadáva kouzlo, pod jehož vlivem se nacházel, a s tím, jak přichází k sobě, se mu postupně navracejí všechny vzpomínky. Proudem výčitek a domluv dokázal keř-páže prolomit kouzlo, jež omámilo jeho pána, a jeho upřímné zděšení nad novou podobou zde představuje moment vysvobození, opadnutí kouzla, jež právě ztratilo svou moc. Mladík si dobře uvědomoval, že v přímém střetu s čarodějčiny kouzly a pokušením, jež ztělesňuje, by neměl nejmenší šanci na vítězství, a proto se rozhodl uposlechnout zbrojnošova varování a uprchnout. Díky tomu zachránil poslední zbytky cti, jež představovala pro každého slušného Španěla té doby to nejčennější jmění, a proto se jí bylo třeba držet zuby nehty: „Přemýšlel jsem, kam půjdu, kdo se mě ujme, že se mi všichni budou vysmívat. Litoval jsem svou ztracenou čest (...).“⁹⁶ Nakonec v něm však převáží svědomí správného křesťana, mladý rytíř se poctivě kaje, lituje času, promarněného zahálením v radovánkách, i své ztracené mužnosti, a sám bez zbrojnoše prchá co nejdále z kouzelného zámku.

Samotná proměna v myrtový keř je Villalónova bezostyšná výpůjčka z tehdy velice populárního rytířského eposu *Zuřivý Roland* italského humanisty Ludovica Ariosta.⁹⁷ Fantastické prvky se u obou autorů objevují v hojně míře. Ariostovo dílo je

⁹⁶ „Pensaba dónde iría, quién me acogería, quién no se reiría y no se burlaría de mí. Lastimábame mi honra perdida...“ .Villalón, Cristóbal de, *El Cróton*, Espasa Calpe, Madrid, 1973, str. 104.

⁹⁷ *Zuřivý Roland* Ludovica Ariosta vychází ze středověké tradice chansons de gestes, „písni o činech“. V bitvě u Roncesvalles bylo roku 778 rozprášeno vojsko Karla Velikého. Tato historická událost dala později vzniknout eposu *La Chanson de Roland*, Písni o Rolandovi, opěvující jednoho z důstojníků císaře

fantastičnem prosáknuto skrz na skrz, zatímco Villalón se k němu uchyluje pouze tam, kde vyhovuje jeho uměleckým záměrům,⁹⁸ zatímco zbytku jeho různorodého dialogu se žádné další čáry netýkají.

Výše jsme se zmínili o okaté Villalonově inspiraci Ariostovým motivem proměny v myrtový keř, konkrétně zpěvem VI., ve kterém jeden z mnoha hrdinů, jež se v *Zuřivém Rolandovi* průběžně zjevují a ustupují do pozadí, doputuje na začarovaný ostrov. Jeden z protagonistů zpěvu, Ruggiero, miní uvázat svého hippogrifa k myrtovému keři, ten se ale proti takovému zacházení nesouhlasně ohradí a žádá rytíře, aby zvíře uvázal jinde. Ruggiero se keři omluví a vyptává se, jak je možné, že hovoří. Keř se představí jako synek anglického krále, jež propadl kouzlu krásné víly, avšak jako všichni předešlí čarodějníci milí byl po čase poměněn ve strom.⁹⁹

Potud podobnosti s Ariostem. Villalonovu marnotratnému synkovi jsou věnovány celé tři zpěvy (Canto V-VII) a s čarodějnicemi si v nich zahrává od samého začátku. Zpěv V. má být varováním před svody žen a povolování se pozemským rozkoším, v němž Kohout vypráví, jak za jednoho ze svých mnoha předchozích životů byl „... pohledný a pěkný mládenec, dvořan, velmi dobrých mravů a výchovy, pobýval jsem na dvoře našeho krále a byl jsem synem urozeného pána spřízněného s královským domem.“¹⁰⁰

Tento neskromný mladý šlechtic se účastní vojenského tažení proti Francouzům, kteří vtrhli do Navarrského království, a výše jsme se již zmínili o špatné pověsti tamějšího kraje i jeho obyvatel, o nichž kolovaly podivné zvěsti. Šlechtice doprovází nám již známý zbrojnoš Palomades, jenž bude zanedlouho zakletý v myrtový strom; a později se ke dvojici přidá tajemný muž, který se nenechá dlouho přemlouvat, aby oběma mladíkům přiblížil povahu místních žen: „Pane, poroučejí Slunci a ono

Karla. Během dalších století se původně seriózní žánr chansons de gestes zlidověl a rozšířil se do různých koutů země románského světa, kde zdomácněl. Jak uvádí Italo Calvino: „Z Rolanda se stal za Pyrenejemi Don Roldán a na jih od Alp Orlando.“ (Calvino, Italo; Ariosto. *Zuřivý Roland*. Ve vyprávění Itala Calvina, Odeon, Praha, 1974, str. 8). Ludovico Ariosto pojal svého *Zuřivého Rolanda* jako pokračování *Zamilovaného Rolanda*, sepsaného Ferrarānem Matteem Mariou Boiardem. První vydání je z roku 1516, další, již stylisticky upravené, z roku 1521, a definitivní verze básně byla vydána těsně před Ariostovou smrtí, roku 1532.

⁹⁸ zpěvy V., VI. a VII.

⁹⁹ Calvino, Italo; Ariosto. *Zuřivý Roland*. Ve vyprávění Itala Calvina, Odeon, Praha, 1974, str. 62-67.

¹⁰⁰ „... un muy apuesto y agraciado mancebo, cortesano y de muy buena conversación, de natural crianza y continua residencia en la corte de nuestro rey, hijo de un valeroso señor de estado y casa real Villalón, Cristóbal de, El Cróton, Espasa Calpe, Madrid, 1973, str. 77.

poslechne, a Měsíci odebírají a navracejí svit, jak se jim zamane. Přivolávají mraky a chtějí-li, šlapou a kráčí vzduchem jako po zemi. Umí zchladit oheň a vznítit vodu. Proměňují se tu v dívenky, tu ve stařeny, ve strom, kámen i zvíře.¹⁰¹ Zmínka o vlivu čarodějnic na klimatické jevy stojí za bližší pohled, neboť představuje snad jediný moment v *El Cróton*, který odkazuje na činnost skutečných čarodějnic, procházejících inkvizičními procesy. Jedním z nejtypičtějších obvinění a zároveň všeobecně uznávanou záškodnickou čarodějnou aktivitou bylo mimo jiné přivolávání bouří, sesílání krupobití a jakékoli, zejména nepříznivé, ovlivňování povětrnostních podmínek vůbec. Villalón zde přiznává čarodějnicím faktickou, dá se říci meteorologickou moc. Výčtem podob, jež na sebe mohou libovolně brát, znovu navazujeme na pojetí renesanční čarodějky vycházející z nám již známé antické tradice metamorfózy.

Vraťme se nyní zpět k protagonistům. Ti, zabráni do družného hovoru, dojedou v podvečer do vesnice, kde je v místním hostinci uvítá dáma v letech, avšak v tuto chvíli ještě nikdo z hostů netuší, že hostitelka je ve skutečnosti stařena Saje, jež se dle libosti mění ve (více či méně) mladé ženy a svádí pocestné, které jí nahání démon v podobě onoho muže, jehož hrdinové cestou potkali. O skutečné podobě tohoto pomocníka se Villalón nijak dále nerozepisuje a žel ani neupřesňuje, jakým způsobem jeho metamorfóza probíhala. Hostinská se marně snaží ze všech sil přesvědčit oba pocestné, aby zůstali přes noc, a když vidí, že neuspěje, alespoň je vyšle ke své údajné neteři, přebývajícím v nedalekém zámku, kde budou moci přenocovat ve větším pohodlí odpovídajícím jejich vznešenému stavu.

Teprve o mnoho stran později si marnotratný syn uvědomí, že hostinská i její neteř jsou jedna a tatáž osoba, jenž mění podobu dle libosti a potřeby, a „...že tato dívka Saje nebyla nikým jiným než onou starou čarodějnou, jež nás hostila.“¹⁰² Zanedlouho skutečně oba cestující doputují do údolí, jemuž vévodí nádherný zámek obklopený krásným hájem: „...jež se zdál býti rájem na zemi.“¹⁰³ Stejně jako Ariostova čarodějka, i Villalónova kouzelnice, nyní v podobě svěžího děvčete, vyjde se svým dvorem přivítat rytíře před svůj přepychový palác, mládenec v mžiku propadne jejímu půvabu a na

¹⁰¹ „Señor, mandan el Sol y obedece, a las estrellas fuerzan en su curso, y a la Luna quitan y ponen su luz conforme a su voluntad. Anublan los aires; y hacen, si quieren, que se huellen y paseen como la Tierra. Al fuego hacen que enfríe, y al agua que queme. Hácense mozas, y en un punto, viejas, palo, piedra y bestia. Si les contenta un hombre, en su mano está gozar dél a su voluntad.“ Tamtéž, str. 79.

¹⁰² „... que esta doncella Saje, de que aquí te contaré, no era otra sino la vieja maga que en el aldea al comer me hospedó.“ (Villalón, Cristóbal de, *El Cróton*, Espasa Calpe, Madrid, 1973, str. 82.

¹⁰³ „... que mostraba ser el Paraíso Terrenal.“ Tamtéž, str. 81.

první pohled se zamiluje. V mžiku zapomene na veškerá varování, na vychování i zbožné mravy, a radostně se oddává veškerému potěšení a nesčetným kratochvílím, jež společnost mladé dámy nabízí.

Závěrem lze shrnout, že Ariostův Ruggiero vděčí svému vysvobození kouzelnému prstenu, díky němuž prohlédne víliny čáry a zjistí, že smyslná krasavice, jíž se po celou dobu dvořil, je ve skutečnosti vrásčitou babiznou.¹⁰⁴ Naproti tomu Villalón s magickými prvky v rámci možností šetří a situaci řeší prostou přímluvou. Slova zakletého panaše jsou zde mocnější než čarodějčina kouzla a plně postačují k osvobození očarovaného šlechtice, jež procitá z omámení a prchá z jejich dosahu.

5.2 Magie v *El Cróton*

5.2.1 Magie, čarodějnictví literární a skutečné

Čarodějnice, o nichž se lze dočíst v literatuře faktu a historických pracích, založených na zkoumání dobových pramenů a studiu dokumentů, se výrazně odlišují od čarodějnic v renesanční literatuře a dílech Villalónových a Ariostových. Jejich pojetí je výrazně stylizované a dalo by se říci „literární“.

V myslích středověkých lidí představovaly čarodějnice obávané osoby, jež s pomocí démonů či přímo samotného Ďábla páchaly škody na životech a majetku druhých, měnily podobu, přemísťovaly se, svařovaly lektvary, vyráběly čarovné masti a vůbec se věnovaly všelijaké podvrtné činnosti. Ve skutečnosti se přitom často jednalo spíše o společenské vydědence, osoby stojící z nejrůznějších důvodů na okraji společnosti.¹⁰⁵ Čarodějnice, jež figurují v záznamech o procesech vesměs bývají obyčejné ženy širokého věkového rozpětí a libovolného povolání napříč společenským

¹⁰⁴ Calvino, Italo; Ariosto. *Zuřivý Roland*. Ve vyprávění Itala Calvina, Odeon, Praha, 1974, zpěv VI, str. 72.

¹⁰⁵ Autoři jako např. Russell přidávají do této marginalizované skupiny Židy a nemocné leprou. Jednalo se o společenství fungující podle vlastního řádu a pravidel, odlišných od těch, jimiž se řídila většinová, rozumějme katolická, společnost, jež se pokoušela mít všechny aspekty lidského života pevně pod kontrolou. V mysli středověkého člověka tedy cokoli odlišného či nezvyklého zákonitě vzbuzovalo podezřívavost a ostražitost. Lidé na okraji bývali obvykle mezi prvními, na koho padalo podezření z odpovědnosti za neuhý a neštěstí, kterými byla komunita sužována a byli za to náležitě trestáni. J.B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, Londýn, 1972, str. 168. Pro více informací viz tamtéž, str. 8.

spektrém.¹⁰⁶ Obvykle to prý nebývají ony, kdo mění svou podobu, ale démoni, jež si přivolávají na pomoc a ti jim jsou pak nápomocni při jejich rejdech.

Rozšířený a podporovaný negativní středověký pohled na ženy, coby d'ábelské a zkažené bytosti, se odrazil i v dobové literatuře, v níž se začaly objevovat ženské postavy v podobě čarodějnic a kouzelnic. Jak dodává Pérez: „... a renesance se příliš nepříčinila o to, aby ženskému údělu ulehčila; Evropa od dob Celestiny po Rabelaise a dokonce i dál, tíhne k pohrdání, ne-li k nenávisti.“¹⁰⁷ Čarodějnice literárního typu, vyskytující se v dílech Ariostových i Villalónových, nejsou zdaleka tak prozaické, ba naopak: jde tu o víly. Ariostova kouzelnice, víla Alcina, je krasavice pocházející ze tří sester: dvě jsou neřestné, Alcina a Morgana, a třetí, ctnostná: Logistilla. Každá z nich obývá část kouzelného ostrova, na který se Ruggiero během svého putování dostane. Když se Alcině zalíbí nějaký mládenec, omámí ho svým půvabem a unese ho na velrybě. Na svém ostrově jej pak hostí a zahrnuje přepychem, dokud se jí omrzí, poté ho jednoduše zakleje v strom, rostlinu, zvíře či dokonce kámen.

Přes vzájemnou podobnost se Villalónova kouzelnice od té Ariostovy přeci jen poněkud liší: nejedná se o žádnou éterickou bytost, nýbrž o zcela obyčejnou stařenu, jež: „...svým uměním způsobí, že se ti ve svém stáří zdá tak krásná a mladá, jako je teď.“¹⁰⁸ Ve svých službách má démona, jež na sebe bere takovou podobu, jaké je v daný okamžik zapotřebí. Rytíř cválá se svým zbrojnošem Palomadem Navarrou a náhle: „...vidím za sebou muže na koni, (...).“¹⁰⁹ O něco výše se čtenář dozví, že: „... ženy této země byly veliké čarodějky a kouzelnice, a že měly smlouvu s d'áblem, aby mohly provádět své umění kouzlit.“¹¹⁰ Teprve zpětně si rytíř uvědomí, jak se věci měly, a domyslí si, kdo ve skutečnosti onoho jezdce vyslal: „A pro to, co se událo předtím a potom, nemohu nevěřit, že ten démon v lidské podobě nebyl ženštině k službám.“

¹⁰⁶ Byly-li mladé, těm méně obdařeným mohla být trnem v oku jejich krása, pokud byly staré, mohly své okolí obtěžovat svou pomateností, jestliže byly bohaté, vzbuzovaly mnoho závisti; existovalo zkrátka mnoho důvodů, čím si mohly ženy obvinění z čarodějnictví vysloužit, aniž by musely provádět činnost s ním spojenou.

¹⁰⁷ „... y el Renacimiento hizo muy poco para aliviar a la suerte de la mujer; desde la Celestina a Rabelais, y más allá, en toda Europa se sigue manteniendo una tendencia al menosprecio, cuanto no al odio.“ Joseph Pérez, *Historia de la brujería en España*, Espasa, Madrid, 2010, str. 110.

¹⁰⁸ „...hace con sus artes que te parezca su vejez tan hermosa y moza como agora está.“ Villalón, Cristóbal de, *El Cróton*, Espasa Calpe, Madrid, 1973, str. str. 103.

¹⁰⁹ „...veo venir tras mí un hombre en una bestia...“ Tamtéž, str. 78.

¹¹⁰ „...las mujeres de aquella tierra eran grandes hechiceras encantadoras, y que tenían pacto y comunicación con el demonio para el efecto de su arte y encantamiento.“ Tamtéž, str. 78

Protože, jak bylo vidno z jeho řeči, způsobů a mluvy, myslím, že jej vysílala na lov mužů, kdykoli se jí tomu pro své potěšení zamlulo.“¹¹¹

Obě literární pojetí čarodějnic splňují hlavní body Russellovy teorie, proč byly s čarodějnictvím spojovány převážně ženy: „Žena více tíhla k potěšení těla, více se starala o materiální věci; její chtíč a chamtivost odvracely mužovy zraky od cesty do ráje.“¹¹² Ani víla Alcina ani Villalónova čarodějka (stařena) se nechovají jako čarodějnice z procesů: nekradou novorozeňata ani si z jejich tuku nevaří kouzelné masti, nelétají na košťatech noční krajinou, aby se účastnily čarodějnických sletů. Důrazem kladeným na skutečnost, že za hybatelem všech jejich kouzelnických aktivit netřeba hledat víc, než jen rozkošnickou povahu, se podobají spíše svým antickým kolegyním.¹¹³

¹¹¹ „Y según parece, por todo lo que pasó antes y después, no puedo creer sino que aquella mujer tenía aquel demonio por familiar en hábito y figura de hombre. Porque, según mostró en su habla, trato y conversación, no creo otra cosa, sino que le tenía para enviarle a caza de hombres cuando para su apetito y recreación le daba la voluntad. Porque así me cazó a mí como agora oírás.“ Tamtéž, str. 80.

¹¹² „Woman was more carnal, more concerned with material things; her lust and her greed turned man's eyes from the path to heaven.“ J.B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, Londýn, 1972, str. 283.

¹¹³ Jako například Kirké, jež proměňovala ty, kdož se jí znelíbili, v divoké vepře.

6 Pověřčivost

6.1 Kult relikvií

Pověřčivost byla odedávna zakořeněna v myslích lidí, a po dlouhá staletí nikoho nenapadlo, že by na ní mohlo být něco špatného. Je pravdou, že učenci a hloubaví jedinci se jí vysmívali již za dob Lúkiána, neboť již tehdy se pověřčivost považovala za vlastnost hlupáků a slaboduchých žen, avšak teprve v rámci radikalizace boje proti všemu, co se vymykalo oficiálnímu proudu křesťanské doktríny, se začalo na pověřčivost nahlížet s čím dál větším podezřením: „Magie a pověřčivost byly chápány jako úzce propojené pojmy, a inkvizice vždy považovala osoby, jež tyto činnosti provozovaly, za podezřelé z kacířství.“¹¹⁴ I prosté amulety, nesmyslné rituálky či neškodná zaříkávadla se nyní hodnotily jako kacířství, neboť neexistovala jasně stanovená hranice mezi tím, co ještě mohlo projít, a co už představovalo problém. Protože jsme se však historickými fakty zabývali v první části této práce, zaměříme se nyní spíše na formy daného jevu v literatuře. Ozvěny náboženských reforem se odrazily též v dílech těch humanistických učenců, kteří se s nimi prvoplánově nespojovali, a často na sebe brávaly podobu kritiky právě pověřčivosti.

V kapitole 4.2.2. jsme se v rámci kritiky poměrů panujících v tehdejších církevním řádu zmínili o epizodě, jejíž ústřední postavou byl falešný prorok. Nyní máme prostor pro bližší pohled na to, jak se v postavě falešného proroka odrazila kritika pověřčivosti, jež tuto lidskou slabost radostně využíval pro své obohacení. Naproti tomu Erasmus se zaměřil na jiný neduh křesťanstva: přehnané uctívání relikvií, hraničící, z jeho úhlu pohledu, až s modlářstvím, kterého kněží milerádi využívají, neboť jim z něho kyne zisk. Za terč posměchu mu slouží prostáčekové, věřící v uzdravující moc soch, v ochranu, již jim poskytne prosté poklonění se obrazům, že jim zapálení svíček zajistí náklonnost toho kterého svatého, že díky zvláštním motlitbám získají bohatství či moc či slávu; s nevolí pak Erasmus pozoruje, jak věřící přinášejí svatým dárky, jako by se jednalo pomalu o pohanské modly.¹¹⁵ Raději spoléhají na to, že si koupí přimluvu

¹¹⁴ „Los conceptos de la magia y superstición se entendían íntimamente emparentados, y la Inquisición siempre consideró que las personas que practicaban esas actividades eran sospechosas de herejía.“ Fernández, Gacto (editor), *Inquisición y censura. El acoso a la inteligencia en España*, Dykinson, Madrid, 2006, str. 526, převzatá citace z Martínez Pereda, M. *Magia y delito en España*, Bilbao, 1991, str. 15.

¹¹⁵ Erasus Rotterdamský, *Chvála bláznivosti*, Aurora, Praha, 1995, str. 47.

svatých místo toho, aby vedli příkladný život a žádnou další pomoc, kromě té boží, by pak nepotřebovali.

Dalším, řekněme vedlejším účinkem přebujele silné pozice svatých, a zároveň vděčným terčem satirických poznámek, je také ohromný význam přičítaný relikviím. Nejlépe se vyjádřil Alfonso Valdés ústy postav svého *El diálogo de las cosas acaecidas en Roma*:

„ARCIDIANO: Nebylo relikvií, jež by nebyly vypleněny, aby se (pozn.: vojáci) zmocnili svými svatokrádežnými rukama stříbra a zlata, jimiž byly pokryty, a je tou největší odporností na světě vidět tyto lumpy vnikat do míst, kam se sotva odvažovali biskupové, kardinálové a papežové, a vidět je vynášet všechny ty hlavy a paže apoštolů a blahoslavených svatých. A vpravdě netuším, jaké plody vzejdou z této zavrženíhodné opovázlivosti a potupy.“¹¹⁶

Postava Arcidiana má představovat hlasy přebujelého církevního aparátu, jež si libuje v uctívání relikvií, majících pramálo společného s původní skromnou křesťanskou duchovností. Odpovídá mu na to Lactancio, jež vyjadřuje názor všech reformistů, když se táže, není-li cennější jedno živé tělo než sto mrtvých, a snaží se Arcidiana přesvědčit, že relikvie nepředstavují nic než bezcenné kosti.¹¹⁷ U Valdése také nalezneme slavnou pasáž, jež ve své době mnohým hnula žlučí, a již stojí za to připomenout:

„LATANCIO: A takto naleznete na světě nespočet relikvií, a o nic bychom nepřišli, pokud by jich nebylo. Jistě by se Bohu líbilo, kdyby byl v této věci zjednán pořádek. Předkožku našeho Pána viděl jsem v Římě a v Burgosu, a také v Chrámu Matky boží v Antverpách; a hlavu svatého Jana Křtitele v Římě a ve francouzském Amiensu. Co se apoštolů týče, ačkoli jich nebylo více než dvanáct, jednoho nelze nalézt a další je v koloniích, můžeme nalézt dalších čtyřiadvacet v různých koutech světa. Eusebius píše, že hřeby z kříže byly tři, jeden vhodila svatá

¹¹⁶ „ARCIDIANO: No dejaron reliquias que no saquearon para tomar con sus sacrílegas manos la plata y el oro con que estaban cubiertas, que era la mayor abominación del mundo ver aquellos desuellacaras entrar en lugares donde los obispos, los cardenales, los sumos pontífices apenas osaban entrar, y sacar aquellas cabezas y brazos de apóstoles y de sanctos bienaventurados. Agora yo no sé qué fructo pueda venir a la cristiandad de una tan abominable osadía y desacatamiento.“

URL: http://edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/V/Valdes,%20Alfonso%20de%20-%20De%20las%20cosas%20acaecidas%20en%20Roma.pdf, str. 25-26.

¹¹⁷ Tamtéž, str. 26.

Helena, matka císaře Konstantina, do Jadranského moře, aby utišila bouři, druhý dala roztavit do přilbice svému synovi, a ze třetího dala vyrobít udidlo pro jeho koně; a dnes máme jeden v Římě, další v Miláně, a další v Kolíně, a jiný je v Paříži, a v Leónu, a dalších je nepočítaně. Ohledně dřeva z kříže vám popravdě povím, že kdyby se všechno, o němž se povídá, sneslo na jednu hromadu, dal by se jím naložit vrchovatý vůz. Počet mléčných zubů našeho Pána přesahuje pět set, a to jsou jen ty, jež se ukazují ve Francii. Mléko Matky Boží, vlasy Maří Magdalény, stoličky svatého Kryštofa, ty nikdo nespočítá. A krom toho, že jde o věci pochybné, je ostudné, co všechno lidem tvrdí. Nedávno mi v jednom prastarém klášteře ukazovali „kousek řeky Cedronu“. Když jsem se zeptal, mají-li vodu nebo kameny z potoka, řekli mi, ať se nevysmívám jejich relikviím. Dále bylo psáno: „Země, kde se pastýřům zjevil anděl“, a já se jich už neodvažoval dále vyptávat. Kdybych vám měl vyprávět o dalších směšných a bezbožných věcech, o nich říkají, že je mají, jako třeba křídlo Archanděla Gabriela, pokání Maří Magdalény, dech osla a vola, stín hole svatého Jakuba, peří Ducha svatého, kazajku Svaté Trojice, a nespočet dalších podobných věcí, umřeli byste smíchy. Řeknu jen, že je to pár dní, co mi v jistém kostele ukázali žebro Spasitele. Bylo-li ještě jiného Spasitele než Krista, a zanechal-li nám tu nějaké žebro, budou vědět jen oni sami.“¹¹⁸

Je nesporné, že Valdés se kritiky uctívání relikvií nezalekl, ba naopak, zhostil se tématu zdaleka nejodvážněji a nejotevřeněji, přesto však s humorem a nadhledem. Nic to ovšem nemění na skutečnosti, že věřící lid pro pozlátko neviděl pravou podstatu úcty

¹¹⁸ „Pues desta manera hallaréis infinitas reliquias por el mundo y se perdería muy poco en que no las hobiese. Pluguiese a Dios que en ello se pusiese remedio. El prepucio de Nuestro Señor yo lo he visto en Roma y en Burgos, y también en Nuestra Señora de Anversia; y la cabeza de Sanct Joan Baptista, en Roma y en Amians de Francia. Pues apóstoles, si los quisiésemos contar, aunque no fueron sino doce y el uno no se halla y el otro está en las Indias, más hallaremos de veinte y cuatro en diversos lugares del mundo. Los clavos de la cruz escribe Eusebio que fueron tres, y el uno echó Santa Helena, madre del Emperador Constantino, en el mar Adriático para amansar la tempestad, y el otro hizo fundir en almete para su hijo, y del otro hizo un freno para su caballo; y agora hay uno en Roma, otro en Milán y otro en Colonia, y otro en París, y otro en León y otros infinitos. Pues de palo de la cruz dígoos de verdad que si todo lo que dicen que hay della en la cristiandad se juntase, bastaría para cargar una carreta. Dientes que mudaba Nuestro Señor cuando era niño pasan de quinientos los que hoy se muestran solamente en Francia. Pues leche de Nuestra Señora, cabellos de la Madalena, muelas de Sant Cristóbal, no tienen cuento. Y allende de la incertinidad que en esto hay, es una vergüenza muy grande ver lo que en algunas partes dan a entender a la gente. El otro día, en un monesterio muy antiguo me mostraron la tabla de las reliquias que tenían, y vi entre otras cosas que decía: «Un pedazo del torrente de Cedrón». Pregunté si era del agua o de las piedras de aquel arroyo lo que tenían; dijéronme que no me burlase de sus reliquias. Había otro capítulo que decía: «De la tierra donde apareció el ángel a los pastores», y no les osé preguntar qué entendían por aquello. Si os quisiese decir otras cosas más ridículas e impías que suelen decir que tienen, como del ala del ángel Sanct Gabriel, como de la penitencia de la Madalena, huelgo de la mula y del buey, de la sombra del bordón del señor Santiago, de las plumas del Espíritu Sancto, del jubón de la Trinidad y otras infinitas cosas a estas semejantes, sería para haceros morir de risa. Solamente os diré que pocos días ha que en una iglesia colegial me mostraron una costilla de Sanct Salvador. Si hubo otro Salvador, sino Jesucristo, y si él dejó acá alguna costilla o no, véanlo ellos.“ Tamtéž, str. 26-27.

k relikviím, a nechával se rozptylovat povrchnostmi. Valdés by rád viděl návrat k prosté duchovnosti raného křesťanství a alespoň částečný odklon od nákladných a nabubřelých rituálů. Valdés přiznává, že muselo být srdcervoucí vidět Svatopetrský chrám a papežský palác proměněný ve stáje a kasárna, ale zároveň svým čtenářům připomíná, že tyto prostory byly semeništěm zla, jež desítky let otravovalo křesťanstvo.¹¹⁹ Ani poničené výzdoby chrámů nelituje, neboť: „... Bůh nepřebývá v chrámech vystavěných lidskou rukou, a každý člověk je chrámem Božím.“¹²⁰ Líto mu není ani rozkradených církevních cenností, neboť je přesvědčen, že poklady z člověka lepšího křesťana neučiní, a budou-li rozkradeny, alespoň se jich část dostane zpět do rukou potřebných. Valdés v žádném případě nepovažuje dekorativní výzdobu a velkolepou nádheru kostelů samu o sobě za škodlivou, a na rozdíl od militantních reformátorů rozhodně není zastáncem její likvidace. Naopak neustále připomíná, jak je nutné mít na paměti, že se jedná jen a pouze o druhotné prvky, jež sice mohou přispět k větší slávě Boží, rozhodně ale nejsou podstatou.¹²¹

Naoko zlehčujícím tónem se Valdés baví na účet těch, již s hrůzou přihlíželi rabování relikvií, a je přesvědčen, že tomu chtěl sám Bůh, aby vytrestal jak ty, již relikvie uctívají, tak i ty, kteří na nich vydělávají: „... neboť naleznete mnoho relikvií na dvou nebo třech místech, v Německu vám ukáží hlavu Svaté Anny, matky Panny Marie, a to samé ve francouzském Lyonu. Je snad jasné, že jedna nebo druhá není pravá, pokud by snad nechtěli tvrdit, že Panna Marie měla dvě matky nebo Svatá Anna dvě hlavy. A když jde tedy o lež, není snad zlé, že chtějí podvádět lidi a uctívat mrtvolu, která klidně může být nějakého oběšence?“¹²² Podle Valdése tedy církvi rozkradení velké částí relikvií nijak neuškodilo, snad leda bychom hleděli na hmotnou ztrátu, představovanou relikviáři z drahých kovů, zdobených perlami a drahokamy, rozhodně však nelze hovořit o ochuzení po stránce duchovní.

¹¹⁹ URL: http://edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/V/Valdes,%20Alfonso%20de%20-%20De%20las%20cosas%20acaecidas%20en%20Roma.pdf str. 22-23.

¹²⁰ „...Dios no mora en templos hechos por manos de hombre, y que cada hombre es templo donde mora Dios.“ Tamtéž, str. 22.

¹²¹ Tamtéž, str. 20.

¹²² „...porque hallaréis muchas reliquias que os las mostrarán en dos o tres lugares. Si vais a Dura, en Alemaña, os mostrarán la cabeza de Santa Ana, madre de Nuestra Señora, y lo mismo os mostrarán en León de Francia. Claro está que lo uno o lo otro es mentira, si no quieren decir que Nuestra Señora tuvo dos madres o Santa Ana dos cabezas. Y seyendo mentira, ¿no es gran mal que quieran engañar la gente y tener en veneración un cuerpo muerto que quizá es de algún ahorcado?“ Tamtéž, str. 26.

6.2 Falešný prorok, toulavý Žid

Zpěv IV. je, věren tradici, typickou imitací díla Lúkianova, z nějž Villalón bez uzardění převzal, kromě valné části zápletky, též jméno ústřední postavy: Alejandro Pseudomantis. Posmívá se zde pověřivosti rozšířené mezi prostým lidem, díky které se často stával snadným terčem rozličných podvodníků. Ve španělské literatuře se často objevuje postava s lidovou pověřivostí úzce spojená: Juan de voto a Dios¹²³. Podle biblické tradice má několikerý původ; uvádí se, že se jednalo o strážce brány Pilátova paláce, jenž postrčil Ježíše vyváděného ven, aby rychleji uvolnil průchod. Podle další verze šlo o židovského ševce, který neuctivě pokřikoval na Spasitele nesoucího kříž, když procházel okolo jeho krámku. Ať již byla skutečnost jakákoli, Kristus mu opáčil, že zatímco on sám již brzy odejde, posměváček zůstane odsouzen k věčnému bloudění, dokud se Ježíš nevrátí. Od té doby Žid putuje světem a každých sto let jej schvátí těžká nemoc, z níž se vždy zotaví a opět omládne. A právě Juan de voto a Dios je španělská variace tohoto tématu.

Je třeba se však vrátit k tématu: podvodníci ražení Villalónova šarlatána věděli, jak využít lidské slabomyslnosti ve svůj prospěch: „V království Portugalském a Kastilském jsem potkal nespočet mužů a žen, kteří, ač bohatí a mezi svými nejvýznamnější, byli tak zakřiknutí a pověřiví, že si netroufali zvednout oči ze země bez rozpaků. Byli tak důvěřiví, (...). Přicházeli za mnou pro radu ve věcech, jež by měli nebo chtěli učinit. A já jim sliboval, že se poradím s Bohem(...). Vždy jsem jim dával váhavé odpovědi, nebo odpovědi s různými významy, a nikdy jsem na dotaz zcela neodpověděl.“¹²⁴ Tento Juan de voto a Dios se v raném věku připojil ke družině sobě podobných výtečníků, a ve Zpěvu IV popisuje, jak si na lidové pověřivosti postavili živnost. On sám své působení shrnuje následně: „Dával jsem na vědomí, co se mělo stát, nalézal jsem pohřešované, usmiřoval milence, odhaloval zloděje, odkrýval poklady, ulevoval nemocným a křísil mrtvé.“¹²⁵ Jeho sláva se kvapem šířila a brzy byl

¹²³ Někdy také Juan de Votadiós nebo Juan de espera a Dios.

¹²⁴ „Hallé por el reino de Portugal y Castilla infinitos hombres y mujeres, los cuales, aunque fuesen muy ricos y de los más principales de su república, pero eran tan tímidos supersticiosos, que no alzaban los ojos del suelo sin escrupulizar. Eran tan fáciles en el crédito, (...). Venían a consultar en sus cosas conmigo todo lo que debían o querían hacer. Y yo les decía que lo consultaría con Dios (...). Siempre daba las respuestas dubdosas, o con diversos entendimientos, sin nunca responder absolutamente a su intención.“ C. de Villalón, *El Cróton*, Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1973, str. 63.

¹²⁵ „Publiqué adivinar lo que estaba por venir, hallar los perdidos, reconciliar enamorados, descubrir los ladrones, manifestar los tesoros, dar remedio fácil a los enfermos y a resucitar a los muertos.“ Tamtéž, str. 62.

znám coby: „... věstec, žák a služebník Boží.“¹²⁶ Stačila trocha šikovnosti a důvtipu, a Juan de voto a Dios si svou drzostí a vynalézavostí nezadal s hrdiny pikareskních románů. Nerozpakoval se předstírat znalost latiny, aby přesvědčil negramotnou lůzu o své erudici a kvalifikovanosti coby zpovědník a prostředník s Bohem, a bez vynaložení většího úsilí vymámil ze svých obětí, co si zamlouval. Jeho specialitou byla obzvláště zavrženíhodná provinění, jež se hříšníci neodvažovali svěřit svému zpovědníkovi. Juan de voto a Dios se proto rychle zaměřil zejména na tento druh zpovědí, neboť na nich bylo možno velmi dobře vydělávat. Svou každodenní praxi popisuje následně: „... říkával jsem, že jsem poutník z Jeruzaléma, muž Boží, jež byl vyslán, aby odhalil a udělil rozhřešení tajným hříchům, jichž je na světě mnoho, a jež se lidé pro samou hanbu netroufají prozradit ani je povědět žádnému zpovědníkovi. (...) Jedná se o hříchy tak odporé, že se je muži ani ženy pro samou hanbu a strach neodvažují svěřit ani odhalit svým farářům ani zpovědníkům. A tak se stává, že mnozí z těch pošetilců zemrou, aniž by se z nich stihli vyzpovídat.“¹²⁷ Právě této slabiny využívají dobrodruzi jako Juan de voto a Dios, kteří jsou schopni vymyslet nejrozličnější krkolomné způsoby, jak se vetřít do přízně podobných nešťastníků, získat si jejich důvěru, obrat je o majetek a nenávratně zmizet: „... že jsem byl vyslán Bohem coby poutník z Jeruzaléma a svatý prorok; že jsem jedním z dvanácti poutníků, jež žijí u Svatého hrobu po způsobu dvanácti apoštolů Kristových, a že jsem jeho (pozn.: hříšníkovo) zastáncem před Svatým Petrem, a že by bylo vhodné, aby mi je (pozn.: hříchy) prozradil a přiznal, abych mu mohl udělit rozhřešení, a že si je dokonce odpykám za něj, a ujistil ho, že pro ony hříchy již nebude trestán ani kvůli nim nebude v nebezpečí.“¹²⁸ Následuje popis postupu, skrze nějž se dostane nešťastnému hříšníkovi odpuštění: dobrák Juan de voto a Dios přislíbí podniknout pro spásu jeho duše strastiplnou cestu k Božimu hrobu, jejíž popis se skládá z bezhlavé směsice povídaček, odkazů k biblickým příběhům, bájím, nebo rovnou z bezostyšných výmyslů, kterým důvěřivec

¹²⁶ „(...) profeta, discípulo y siervo de Dios.“ Tamtéž, str. 62.

¹²⁷ „... (yo) decía que era un peregrino de Jerusalén, hombre de Dios, enviado por él para declarar y absolver los pecados que hay secretos en el mundo, que por vergüenza los hombres no los osan descubrir ni confesar a ningún cofesor. (...) Son estos pecados tan abominables que, de pura vergüenza y miedo, hombres ni mujeres los osan fiar ni descubrir a sus curas ni cofesores. Y así acontece muchas destas gentes necias morir sin nunca los confesar.“ Tamtéž, str. 64-65.

¹²⁸ „...que (yo) era enviado por Dios este su peregrino de Jerusalén y santo profeta; que soy uno de los doce peregrinos que residen a la contina en el Santo Sepulcro en lugar de los doce Apóstoles de Cristo, y que yo soy su abogado San Pedro, que conviene que él me le haya de descubrir y confesar para que yo se le absuelva, y aun le pagaré por él, y asegurarle que no penará ni peligrará por aquel pecado más.“ Tamtéž, str. 65.

bez výhrady uvěří a milerád zaplatí nesmyslně vysokou částku na cestu a mše, jež mu ochotný podvodník slibuje odsloužit.¹²⁹ Falešní proroci a jim podobní si využíváním přemrštěné zbožnosti a důvěřivosti věřících pohodlně zajišťovali obživu a vcelku bezstarostný život, a pokud se přeci jen stalo, že byli odhaleni, jednoduše se sbalili a přesunuli se na další místo, neboť oběti si našli všude.

Postava nesoucí stejné jméno se objevuje také v dalším z významných španělských dialogů tohoto období, *El viaje de Turquía*. V tomto případě se ale dočkala značné modifikace: nejenže zde nepředstavuje hlavního lháře, neboť tato role připadla hrdinovi jménem Pedro de Urdemalas, vyprávějícímu svůj smyšlený příběh o tureckém zajetí a návratu do vlasti. Juan de voto a Dios mu pouze sekunduje a spolu s třetí postavou, Mátalas Callando, se omezují na glosování a pozorné naslouchání.

¹²⁹ Tamtéž, str. 66.

7 Španělská inkvizice a cenzura

7.1 Antiklerikalismus

Kritika poměrů v církvi se začíná významně ozývat již kolem 10. století, zaměřuje se však spíše na nesouhlas s jejím rostoucím bohatstvím, jež bylo v rozporu s chudobou raných křesťanů a prapůvodní prostotou života apoštolů. Církev tyto hlasy nebrala na lehkou váhu a v rámci reformy v 11. a 12. století povolila vznik nových řádů, stavějících svou existenci zejména na slibu chudoby, například cisterciáci (1098)¹³⁰, premonstráti (1120)¹³¹, či kartuziáni (1084)¹³². Všechny tyto řády svorně dbaly o příkladný život po vzoru Evangelia, některé se zaměřily na pomoc bližnímu a péči o chudé, jiné se naopak zcela odloučily od vnějšího světa a zabývaly se hlubokým rozjímáním a modlitbami.

Tyto reformy se přes veškerou svou snahu v následujících staletích ukázaly jako nedostatečné, neboť hlavní neduhy církve přes veškerou svou snahu nevyřešily. I nadále rostla její důležitost, upevňovala si moc nejen nad duchovním životem poddaných, ale v neposlední řadě také silně ovlivňovala politické dění: vehementně se bránila před zásahy světské moci do svých věcí, ale sama se čím dál častěji vyjadřovala k světským záležitostem. Spolu s upevňující se centralizací církve pod křídly Říma rostla moc papeže i kléru, což nebylo k zlosti jen šlechtě, strachující se o svou moc a privilegia. S velikou nelibostí pozorovali vzestup církve i popuzení obyvatelé měst a venkova, jimž pouštěl žilou nespočet daní, poplatků a odvodů oběma pánům. Celková nespokojenost vedla lid ke snaze o nalezení duchovnosti, jež by odpovídala potřebám zmateného a vyděšeného člověka počátku nového tisíciletí, s jehož příchodem se vyrojila nejrůznější mesiášská hnutí a proroctví o konci světa, jež nejenže se nevyplnila, nýbrž ani vrchnost, utiskující obyvatelstvo, ani zkorumpovaná církev nebyla potrestána. Lidé mohli nabýt dojmu, že za stávající situace se pomoci shora nedočkají, a tak se začali poohlížet po

¹³⁰ Cisterciáci vznikli ve Francii jako odštěpená větev benediktinů, když si založili vlastní klášter ve městě Cîteaux, odtud polatinštěný název řádu cisterciáci. Věrní heslu „modli se a pracuj“, vedli velice strohý život a věnovali se zejména zemědělským pracem. URL: <http://www.portacoeli.cz/cisterciaci.html>

¹³¹ Založeno Sv. Norbertem z Xanten, oficiálně byl jeho vznik potvrzen o čtyři roky později. Velice přísně bylo dbáno o dodržování chudoby a prostého života po způsobu apoštolů, se zvláštním zaměřením na pomoc potřebným. URL: <http://premonstrati.org/?s=historie>

¹³² Založeno sv. Brunem a skupinkou přívrženců, striktně dodržujících slib samoty a mlčení. Věnovali se soukromé modlitbě a rozjímání v ústraní od světa. URL: [http://www.nfvrnov.cz/www/files/SOPHIA/03_Studie%20k%20obecným%20a%20církevním%20dějinám/Sereno_Kartuziáni%20a%20cisterciáci.%20Repertorium%20\(2006\).pdf](http://www.nfvrnov.cz/www/files/SOPHIA/03_Studie%20k%20obecným%20a%20církevním%20dějinám/Sereno_Kartuziáni%20a%20cisterciáci.%20Repertorium%20(2006).pdf) str. 2-3.

cestě ke spáse jinde. V rámci tohoto hledání začala napříč Evropou rašit nejrůznějších sektářská hnutí: jedni z prvních, a zároveň nejvýznamnějších, si říkali albigenští, zvaní též kataři. Jednalo se o sektu, rozšířenou v oblasti dnešní Provence, jejíž členové si zakládali na úzkostlivém dodržování asketického života a snaze napodobit život apoštolů, vyhocené do krajnosti. Jejich učení zaznamenalo veliký ohlas a mohutný příliv stoupců, jež si církev nemohla nechat líbit, neboť představovali konkurenční a dlužno říci, že velmi úspěšnou a životaschopnou společenskou strukturu. Nejprve se albigenští pokusila přesvědčit umírněnou cestou formou kázání, bohužel bez úspěchu.¹³³ Papeži Inocencovi III. nezbylo než vyhlásit křížovou výpravu¹³⁴ s cílem vyhladit kacíře násilnou cestou, což se také do značné míry podařilo: poslední zbytky přeživších sektářů se rozptýlily do různých končin regionu. Sekta jako taková se z této rány už nikdy nevzpamatovala a až na pár výjimek nepřežila konec 13. století, ovšem její odkaz nadále přetrvával a vždy si našel své následovníky.

Období utichnutí rozruchu okolo albigenských se do velké míry shoduje s nástupem další významné sekty: valdenských. Stejně jako albigenští, i oni trvali na tom, že jsou jediní vyvolení, a že pouze jejich církev je jediná správná a pravá. To také představovalo nejtěžší provinění v očích oficiální církve, od níž se valdenští zcela odtrhli a založili si vlastní, na Římu nezávislou organizaci, včetně duchovní hierarchie, řádu, zákonů i svátostí, a zcela se tak vymkli veškeré kontrole. Ohnisko se nacházelo v jižní Francii, odkud se hnutí během 14. století rozšířilo do severní Itálie, s níž tvořila dvě mocná centra sekty, a odsud dále putovala až do Německa, Rakouska, Polska, i do Českých zemí.¹³⁵ Leff tvrdí, že právě valdenští posloužili jako veliká inspirace a vzor pro reformní hnutí na našem území, se kterými byli v úzkém kontaktu.¹³⁶ Stejně jako albigenští a další kacířské proudy, oslovovali valdenští chudinu, jejíž členové se k nim houfně přidávali, a to zejména prostou duchovností a hlásáním života v chudobě, jemuž rádi dopřáli sluchu. Zásadní roli hrál též bezpochyby fakt, že sami valdenští pocházeli z řad nevzdělaných chudáků, jak Leff dokumentuje: „Byli (...) prostí a negramotní. Není o nich známo, že by se učili, Bibli znali jen v překladech, a šlo o jediné hnutí, jehož zásady nespočívaly na žádném širším teologickém či filozofickém základu, (...).

¹³³ V těchto misích hráli důležitou roli právě cisterciáci a dominikáni, jež byli pověřeni obrátit albigenští svým kazáním zpět na správnou cestu pravé víry. Leff. G., *Heresy in the latter Middle Ages*, Manchester University Press, Manchester, 1999, str. 38.

¹³⁴ V letech 1208-1229.

¹³⁵ Leff. G., *Heresy in the latter Middle Ages*, Manchester University Press, Manchester, 1999, str. 481.

¹³⁶ Např. táboritům. Tamtéž, str. 484-485.

Jednalo se o prosté chudé lidi, kteří tvrdili, že jsou pravými Kristovými žáky, jež upřednostňuje jednoduchost jejich praktik a bezúhonnost jejich kněží před těmi římskokatolickými.¹³⁷

Neméně důležitou roli se hrála také hnutí flagelantů, jež v druhé polovině 13. století započala své tažení ze severní Itálie dále do ostatních evropských měst. Ani v tomto případě jim nebyla církev o nic víc nakloněná než ostatním, neboť se v jejich očích jednalo pouze o další z mnoha skupin, jež se nekontrolovatelně potloukaly kraji, strhávaly na sebe pozornost na vesnicích i ve městech, kde se jejich členové na návších či na náměstích za velkého zájmu obyvatel do krve bičovali, vykřikovali prorocství o konci světa a božím hněvu. Pro církev proto představovali nové narušitele veřejného pořádku matoucí obyvatelstvo, které se snadno a rádo nechávalo strhávat emotivní podíváním.

Aktivita výše jmenovaných sekt dokumentují pouze zlomek proticírkevních nálad zmítajících tehdejší Evropou. Různé tendence měly společného jmenovatele: od prvotního vyjádření nespokojenosti přes pokusy dovolat se nápravy, až nakonec k rezignaci na oficiální proud a obcházení nevyhovujícího systému ve snaze nalézt spásu duše jinde. Nelze se divit, že tváří v tvář této nepříjemné situaci Řím velmi rychle ztratil trpělivost nejprve se sektami, později, spolu s rostoucí podezřívavostí, vlastně vůči jakémukoli podnětu, který by jen vzdáleně vykazoval příznaky něčeho neobvyklého a neortodoxního, nebo s čímkoli, co se snažilo vůči církvi vymezit nebo se jí rovnou nepokrytě vymanit. Ustanovení inkvizice coby instituce, jejíž funkci představovalo strážení čistoty víry a eliminace jakýchkoli podvrtných jevů, jež by mohly podrývat a ohrožovat její jednotu, bylo jen logickým vyústěním snah o efektivní vypořádání s proticírkevními náladami.

Heretická hnutí by se proto jistě dala považovat za jeden z důsledků antiklerikalismu, neboť jejich původ pramení nejen z nespokojenosti se stavem církve, ale také ze snahy vymezit se pomocí hledání alternativní, nové cesty, lépe vyhovující aktuálním požadavkům. Boj za lepší církev se nicméně dal vést i umírněněji, ať už pomocí reforem zevnitř, jak jsme zmínili výše: například zakládáním nových,

¹³⁷ „They were (...) simple and unlettered. They never pretended to learning; they knew the bible in the vernacular; and they were the only movement whose tenets did not rest upon some wider theological or philosophical base, (...). They were simply poor men, claiming to be Christ's true disciples, who put the simplicity of their own practices and the probity of their priests before those of the church of Rome.“
Str. 485.

přísnějších řádů či revizí těch stávajících. Dalším způsobem reformy z vlastních řad byla tvorba samotných členů církve, jak tomu bylo v případě Erasma Rotterdamského, jenž se ve svém díle zevrubně zaobíral jak neduhy, jež tou dobou sužovaly církev, tak nepravostmi rošířenými mezi prostým lidem, kteří tak rozhodně ke zlepšení situace nepřispívali. Za bezútešný stav světa neviní pouze církev, nýbrž i samotné věřící, jež svým bezpříkladným životem dávali zkaženému světu za pravdu a nijak se nesnažili přičinit o jeho nápravu.

Pro ilustraci odporu vůči stávající církvi se můžeme pokusit ukázat na konfliktu mezi dvěma významnými reformátory 16. století: Erasma Rotterdamského a Martina Luthera. Oba projevovali nesouhlas s chodem církve rozdílným způsobem: Luther urážkami a kategorickým odmítáním, Erasmus inteligentními argumenty. Nesmiřitelné rozdíly v pohledu na reformu vedly k polemice, jež během let vyústila v definitivní rozkol. Erasmus o Lutherovi napsal: „... pozvolna rozkmořil dobré muže svým zápallem a útoky proti papeži, mnichům, univerzitám, a proti Aristotelově filosofii.“¹³⁸ Luther se o vzájemnou zlou krev přičinil komentáři ohledně Erasmova díla *O svobodné vůli*, vydaného na podzim roku 1524, proti nimž se filosof velice ostře ohradil. Bohužel pro něj však toto rozhodnutí přišlo pozdě, neboť jeho reputace již byla nenávratně pošramocena dlouholetým otálením, kdy se stále neměl k tomu, aby se od Luthera včas distancoval. Získal tak si mnoho nepřátel a nepomohla mu ani jeho proslulá rozvázná a umírněná povaha, ani fakt, že Luthera považoval za „... nutné zlo tváří v tvář zkorumpované církvi.“¹³⁹ Jeho váhání, na kterou stranu se přidat, byla interpretována různě: zastánci tradiční víry po něm opakovaně žádali, aby sepsal pojednání, v nichž by vyjádřil nesouhlas s Lutherovým učením. Naopak Lutherovi přívrženci si vykládali jeho mlčení jako souhlas se svým reformním hnutím, ale když se ani jim stále nedostávalo písemného potvrzení, přestali se k němu nadále upínat. Erasmus tak ztratil podporu jak na straně katolické církve, tak u jejích protivníků; a když se konečně odhodlal, bylo již příliš pozdě. Ocitl se v izolaci a jeho dílo na inkvizičním seznamu knih.

Přesto se s Lutherem shodnou v mnoha bodech: v kritice monasticismu, vyhrocené zbožnosti, prodeji odpustků, ... Velký rozkol se objevuje v otázce vzdělání, neboť dle Luthera na něm nijak zvlášť nezáleželo, sám jím příliš neoplýval a tomu

¹³⁸ „... gradually alienated good men by his passion, by his railing against the pope, against the friars, against the universities, and against the Aristotle's philosophy.“ A. Hyma, *The Life of Desiderius Erasmus*, Koninklijke Van Gorcum, Assen, 1972, str. 98

¹³⁹ „... a sort of necessary evil in the corrupt state of Church.“ Tamtéž, str. 101.

odpovídal i jeho neomalený projev. Ve srovnání s kultivovaným a umírněným Erasmem, kladoucím na vzdělání ohromný důraz, poněkud pokulhával. Erasmus též přičítal velikou důležitost etiky v každodenním životě, a proto hrubě nesouhlasil v Lutherovým učením o nesvobodné vůli. Tvrdil, že lidé byli již tak dost zkažení leností a neobtěžovali se vést etický život, dalším zdůrazňováním bezmoci lidské vůle hrozilo nebezpečí, že by si ji nevzdělaný lid mohl vyložit jako znamení pro úplnou rezignaci na veškerou snahu. Obával se, že rozvolnění křesťané by se ještě více demotivovali, bylo-li by jim vtlačováno do hlavy, že veškeré jejich snahy o spásu jsou k ničemu, neboť Bůh se stejně nakonec rozhodne bez ohledu na lidské činy podle vlastního uvážení. Luther naopak tvrdil, že člověk nečinil nic z vlastní vůle, neboť původ veškerého konání tkvěl v Bohu, a víra ve svobodnou vůli nebyla ničím než vnuknutím ďábla, jež se snažil svést člověka ze správné cesty a zlákat ho k cestě do pekel. Nic mu neříká pomalá a umírněná reforma církve, kterou by rád viděl Erasmus, bez nutnosti zničit vše stávající a nevyhovující. Erasmova představa reformy byla dle slov D. Saetrníka následující: „Erasmus si pod ním představoval obnovu pravé theologie návratem k čistému evangeliu, nahrazení složitých lidských ustanovení prostou zbožností, odklon od mechanického vykonávání náboženských obřadů k niterné spiritualitě a přijetí Kristova učení a Kristova života jako pravzoru.“¹⁴⁰

Společenské poměry panující v době sepsání *El Crótalon*, se nutně musely odrazit v širokém záběru námětů, jež zahrnuje, a proto zde nalezneme tradiční a humanisty tolik oblíbené téma reformy církve, líbivé posměšky na zhýralý život kléru, odkazy na šarlatány ohlupující důvěřivce i zmínky o čárech. V tom všem se odráží každodenní skutečnost, nezakreslený stav společnosti v celé své komplikovanosti a bezútěšnosti, v němž se prostý člověk cítil bezmocný a ztracen.

7.2 Španělská inkvizice

Není smyslem této práce zabývat se detailně dějinami inkvizice, je však dobré si připomenout, že její španělská odnož byla ustanovena na žádost katolických králů s jednoznačným záměrem strážít čistotu křesťanské víry před nebezpečím zejména židovské nauky a islámu. Španělské potřeby byly značně specifické díky tomu, jak

¹⁴⁰ Erasmus Rotterdamský, O svobodné vůli, Úvod David Saetrník, Oikoymenh, Praha 2006, str. 20.

spolu tato tři náboženství po staletí existovala a fungovala v relativním klidu, a do určité míry se snad i vzájemně ovlivňovala.¹⁴¹ Přistoupíme-li na definici inkvizice s tím, že: „...má úlohu bdít, strážit a hlídat vše, co by mohlo ovlivnit katolickou jednotu a veřejnou ortodoxní křesťanskou morálku, pokud by se snad potřísnila čistota víry, a aby uhasila heterodoxní myšlení,“¹⁴² je nám jasné, že se jednalo o veledůležitou a nesmlouvavou instituci.

Španělští inkvizitoři šestnáctého a sedmnáctého století byli vesměs absolventi univerzit, skuteční studovaní muži, a snad i proto se dané období se vyznačuje značným skepticizmem a racionálním přístupem k čarodějnickým jevům, ve zbytku Evropy nevídaným. Procesy jen výjimečně končily upalováním na hranicích¹⁴³, obvykle se trestalo pokáním a vyhnanstvím, ať již dočasným, na libovolný počet měsíců či let, nebo definitivním, doživotním. Nepochybně zde svou roli sehrávala nedůvěra inkvizitorů vůči osobám, od nichž pocházela udání (ničím mimořádným nebyla ani sebeudání), například ze strany žen a dětí, která poměrně prozíravě připisovali na vrub přebujelé fantazii, davové psychóze, či obyčejným zjištěným zájmům. Sami vyšetřovatelé se mívali na pozoru při posuzování důvěryhodnosti svědectví pocházejících z úst snadno ovlivnitelných dětí či rozkmořčených sousedek. Snad i proto se mnohá obvinění hodnotila jako smyšlenky nebo halucinace.

Rezervovaný postoj části teologů a intelektuálů k čárům však neznamenal, že se přehlížely nebo dokonce tolerovaly. Od momentu, kdy se křesťanství napevno etablovalo coby státní náboženství, zahájila církev neúnavné tažení za vykořenění posledních stop pohanských praktik a smýšlení jako takového.

Španělská inkvizice sice brala obvinění z čarodějnictví s rezervou, ale s o to větším zápalem se realizovala v odhalování a potírání herezí, jež byly považovány za

¹⁴¹ Když bylo Erasmu Rotterdamskému opakovaně nabízeno místo ve Španělsku, dlouho váhal, neboť nebyl představou pobytu na španělské půdě příliš nadšen. Stejně jako mnozí jeho současníci považoval Španělsko za zemi, kde je katolická víra kontaminována židovskou doktrínou (je zajímavé, že islám jej zdaleka tolik netrápil, nebo se o něm alespoň nezmiňuje). Tyto důvody mohly stát za Erasmovým rozhodnutím nepřijmout několikrát obnovené pozvání působit ve Španělsku, ačkoli zde mohl počítat s mocnými příznivci a velkou řadou následovníků, zejména v řadách intelektuálů.

¹⁴² „...tiene el papel de velar, vigilar y guardar todo lo que pueda afectar a la unidad católica y a la moral pública cristiana ortodoxa, por sí se salpica la pureza de la fe, y para apagar el pensamiento heterodoxo.“ Muñoz García, María José, *La censura inquisitorial de publicaciones obscenas*, In *Inquisición y censura. El acoso a la inteligencia en España*, Dykinson, Madrid, 2006, Kapitola 7, str. 504.

¹⁴³ Jeden z nemnoha procesů na španělském území, zato však největší a nejproslulejší, se konal roku 1610 v Logroňu na severu země.

daleko akutnější nebezpečí. Mimo jiné ji zaměstnávaly procesy s takzvanými *alumbrados*. Začátkem šestnáctého století se v rámci reformních hnutí začaly ve Španělsku formovat skupinky, skládající se jak z mnichů a kněží (zejména františkánů, všeobecně známých svou náklonností k netradičním projevům spirituality), tak i z řad laického lidu. Významnou roli v tomto proudu sehrály také ženy, jimž zde bylo dopřáno většího prostoru pro duchovní realizaci, již se jim v oficiálním proudu nedostávalo. Setkání se obvykle konala v soukromých domech členů, kteří zde svobodně předčítali a interpretovali biblické texty: „... alumbrado je ten, kdo vede duchovní křesťanský život vymykající se vkusu ostatních, narážející svými výstřednostmi a podivnostmi, jimiž ohrožuje to, co je skutečně zakotveno v doktríně, ve zvycích, či v obou věcech zároveň.“¹⁴⁴ Centrální myšlenka *alumbrados* spočívala ve zdůrazňování důležitosti soukromé, tiché motlitby (*oración mental*), upřednostňované před tradiční hlasitou motlitbou (*oración vocal*). Právě protěžováním soukromé a intimní duchovnosti a vnitřní spirituality *alumbrados* zpochybňovali nezbytnost účasti na veřejném duchovním životě, a hrozilo tak, že by se mohli vymknout církevnímu dohledu. V očích autorit jim nepřilepšil ani nanejvýš odtažitý přístup k uctívání svatých¹⁴⁵ a tak, spolu s neustále narůstajícím vlivem reformátorů, jejichž učení se dostávalo do stále širšího povědomí, si v očích inkvizice vysloužili nálepku náказы lutheránství. Je snadné si představit, jak nelehké muselo být pro inkvizitory odhadnout, do jaké míry se jednalo o skutečné přejímání Lutherova učení; v případě španělských *alumbrados* se však považuje za pravděpodobnější, že jejich učení mělo s lutheránstvím pouze podobné pozadí, totožný společenský a historický kontext, z něž vzešlo a na jehož základě se z něj samostatně vyvinulo. To, že během procesů bývali někdy *alumbrados* nazýváni lutherány, jindy zase erasmisty, lze proto považovat za pohodlí či špatnou informovanost vyšetřovatelů. Zdá se, že v mnohých případech neměli sami inkvizitoři jasno, jaký je v těchto třech pojmech přesný rozdíl a používali je tak, jak se jim právě líbilo, proto je dnes dobré zachovat si jistý nadhled.¹⁴⁶

¹⁴⁴ „...alumbrado es aquel que lleva una vida cristiana-espiritual fuera de lo que se estila entre los demás, chocando por sus excentricidades excesos y rarezas con las que compromete lo auténticamente establecido en doctrina, en costumbres, o en ambas cosas a la vez.“ Eulogio Pacho, *Apogeo de la Mística Cristiana. Historia de la espiritualidad clásica española 1450-1650*, Monte Carmelo, Burgos, 2008, str. 331.

¹⁴⁵ Kromě samotného Luthera čelil potížím s podobným obviněním také například Erasmus, jež nebyl zveličeným velebením svatých a jejich zbytečným nadšením.

¹⁴⁶ Eulogio Pacho, *Apogeo de la Mística Cristiana. Historia de la espiritualidad clásica española 1450-1650*, Monte Carmelo, Burgos, 2008, str. 318-320.

Není bez zajímavosti, že dříve, než se *alumbrados* dostalo všeobecného, rozumějme negativního, věhlasu, měl tento pojem spíše kladný význam a představoval stav, Boží milost, jež sice byla teoreticky dostupná každému věřícímu, ale jen hrstka z nich se jí skutečně těšila. Se silícím hnutím a společenskými změnami, jež s sebou nesly, se vnímání tohoto pojmu pozvolna měnilo, až se zcela otočilo a nabylo významu urážky každého dobrého křesťana.¹⁴⁷ Nakonec pak dlouhá léta sloužilo coby univerzální označení libovolných nekonformních aktivit, z nichž většina nemusela mít s původním hnutím pranic společného: „Pojem *alumbrado* zahrnuje vše: magii, čarodějnictví, nekromancii, podvody, posedlost ďáblem, milenarismus, falešná proroctví, vizionářství, ilusionismus, předstírání stigmat, vyhrocená pobožnost, morální a psychické poruchy různého typu, aniž bychom zapomněli na případy konvertitů a dokonce na pikaresku.“¹⁴⁸

7.3 Cenzura

Jednu z užitečných a vysoce účinných nástrojů inkvizice pro udržení kontroly nad intelektuálním životem společnosti představovala cenzura: „... cenzura byla v katolických zemích považována za věc výjimečné důležitosti, jíž se musely úřady věnovat s obzvláštní pozorností.“¹⁴⁹ S vynálezem knihtisku se stávalo čím dál těžší udržet si přehled o dílech, jež kolovala mezi lidmi, a tak se počátkem 16. století zákonem ustanovilo nařízení, že veškeré knihy, mající vyjít tiskem, se musely nejprve opatřit náležitým povolením, udělovaným pouhými šesti tribunály v celém Španělsku: ve Valladolidu, Granadě, Toledu, Seville, Burgosu a Salamance,¹⁵⁰ jehož udělení předcházelo důkladné prozkoumání a pročtení díla zvláštními členy inkvizičních tribunálů, speciálně vyškolenými pro tento typ úkonů. Prapůvodním úkolem španělské inkvizice bylo bdít nad čistotou víry, ohrožované muslimskými a

¹⁴⁷ Eulogio Pacho, *Apogeo de la Mística Cristiana. Historia de la espiritualidad clásica española 1450-1650*, str. 308.

¹⁴⁸ „En la calificación de *alumbrado* cabe todo: magia, brujería, hecicería, nigromancia, embaucamiento, posesión diabólica, milenarismom pseudoprofetismo, visionarismo, ilusionismo, estigmatización fingida, beatería, perturbación moral y mental de diverso género, sin olvidar casos de *marranos* y hasta de *picaresca*.“ Tamtéž, str. 331.

¹⁴⁹ „... la censura fue considerada en los países católicos como un asunto de Estado de singular importancia, al que los poderes públicos debían prestar meticulosa atención.“ Fernández, Gacto Enrique, *Libros venenosos (Sobre los principios doctrinales de la censura inquisitorial)*, In *Inquisición y censura. El acoso a la inteligencia en España*, Dykinson, Madrid, 2006, Kapitola 1, str. 21-22.

¹⁵⁰ Tamtéž, str. 22.

židovskými vlivy na poloostrově, ovšem v počátcích nebylo nijak těžké je v literatuře odhalit, proto se funkce cenzorů vyvíjela postupně, spolu s narůstající plíživostí nebezpečí kacířství.¹⁵¹

Proces ověřování byl zdlouhavý a pečlivý, a začínal u samotného autora, neboť pokud se v minulosti dostal to pozornosti inkvizice a vysloužil-li si označení za nedůvěryhodného, všechna jeho dosavadní i budoucí díla se automaticky zařadila na seznam zakázaných knih, a jen velice těžko se vymáhaly výjimky pro každé jedno dílo zvláště.¹⁵² Dále existoval pevně stanovený okruh témat, jichž si cenzoři všímali s obzvláštním zájmem, z nichž první příčky zaujímaly kacířské smyšlenky. Sem nespádaly pouze heretické teze a explicitní útoky na církve, ale také, pro dnešního čtenáře zdánlivě nevinné záležitosti jako astrologie: „... (knihy), jež se zabývají věšteckou astrologií a zaobírají se věcmi nejistými, nerozváznými, vzdálenými víře a křesťanské zbožnosti, a jež zveličují důležitost vlivu, který hvězdy na člověka mají (...).“¹⁵³ Nevelké oblíbenosti se mezi inkvizitory těšilo i věštění samo o sobě: „... díla, jež obsahují obzvláštní zavrženíhodnost: věnují se umění věštění, téměř vždy nerozlučně spojeného s pověřčivostí, a společně jsou nakloněny vzývání d'ábla či tupení svátostí.“¹⁵⁴ Mezi zavrženíhodnou tematiku spadaly náměty jako „láska, obscénnosti a chování v nesouladu s dobrými mravy,“¹⁵⁵ díla popisující satanské kultury, či zkrátka knihy, jež se svým obsahem sebemeně odchýlily od oficiálního proudu diktovaného církví, což bezpochyby nebylo nic těžkého. V takovém *El Cróton* jsou obsaženy snad všechny výše jmenované okruhy témat, což je vcelku úctyhodný výkon. Těžko říci, jestli jej autor sepsal ve víře, že jednoho dne vyjde tiskem, nebo jen zkrátka cítil potřebu formulovat pro sebe a snad pár přátel to, co trápilo jeho i ostatní erasmisty, bez ohledu

¹⁵¹ Torquemada, María Jesús, La calificación de los escritos sobre la magia en el siglo XVIII: *La Dissertatio de P.J. „Regier“*, In *Inquisición y censura. El acoso a la inteligencia en España*, Dykinson, Madrid, 2006, Kapitola 7, str. 529.

¹⁵² Fernández, Gacto Enrique, Libros venenosos (Sobre los principios doctrinales de la censura inquisitorial), In *Inquisición y censura. El acoso a la inteligencia en España*, Dykinson, Madrid, 2006, Kapitola 1, str. 28

¹⁵³ „...los que tratan de astrología judiciaria que suelen discurrir sobre materias inciertas, temerarias, ajenas a la religión y la piedad cristinana, y exagerar la valoración de las influencias que los astros ejercen sobre los hombres, (...).“ Tamtéž, str. 31, převzatá citace z N. de Eymerich, *Directorium Inquisitorum ...*, 2. Quaest. 27. Comm. 52, pp. 314-315.

¹⁵⁴ „... obras que encierran especial perversidad: las dedicadas a las artes adivinatorias, casi siempre indisolublemente unidas a prácticas supersticiosas, que entrañan invocaciones diabólicas o uso degradante de los sacramentos.“ tamtéž, str. 31, převzatá citace z N. de Eymerich, *Directorium Inquisitorum ...*, 2. Quaest. 27. Comm. 52, pp. 315.

¹⁵⁵ Tamtéž, str. 33. Tento argument je také jedním z důvodů komplikované pozice překladů antických děl.

na cenzuru. Dále se nesměly vydávat neautorizované teologické rozpravy či jakákoli díla zaobírající se výkladem Písma bez předchozí revize. V pozdějších dobách nesla inkvizice s velikou nelibostí též rytířské romány a oddychovou literaturu jako takovou, neboť trvala na tom, že podobné bludy a smyšlenky zbytečně matou nevzdělané obyvatelstvo, jež si jejich četbou, či spíš poslechem, rádo krátilo dlouhou chvíli, zatímco církve by raději viděla jejich volný čas naplněný péčí o spásu duše.

Tíha odpovědnosti za nezávadnost knih spočívala na bedrech zvláštních členů inkvizičních tribunálů, tzv. *calificadores*. Jednalo se o „... neplacené úředníky, neboť pro tribunály pracovali nárazově, a jejich počet a funkce se měnily v průběhu existence tribunálu.“¹⁵⁶ Tito odborníci museli mít, kromě nezbytného „čistého“ původu, rodinného zázemí a odpovídajícího vzdělání, též perfektní znalost teologie i náležitě zkušenosti, neboť „... jejich úkolem nebylo pouze vydávání psaných posudků ohledně ústních či psaných výroků, ale mohli být také požádáni, aby při procesech odhalovali kacířské pozadí výroků či vysvětlení, jež mohl obžalovaný během soudu vypustit.“ Představovali tedy jakýsi poradní orgán pro inkvizitory pro otázky ideologie a doktríny.¹⁵⁷

K zakázaným knihám měli kromě pověřených *calificadores* přístup toliko papež a kardinálové, zastávající post generálních inkvizitorů, a sami inkvizitoři¹⁵⁸, ovšem kdokoli jiný by byl natolik neopatrný, aby se vystavil podezření z četby či přechovávání zakázaných knih, tomu hrozily tvrdé postihy v podobě pokut, konfiskací majetku nebo dokonce vyobcování. Důvod, proč bylo jejich držení tresné, tkvěl v tehdejší nesmírném respektu k psanému slovu. Narozdíl od pomíjivého mluveného projevu totiž psaná svědectví přetrvala navěky, pokud tedy nebyla zničena. To je také důvodem, proč se nežádoucí knihy pálily ve velkém: nestačilo je schovat na bezpečné místo, protože dokud fyzicky existovaly, stále hrozilo, že by mohly otrávit mysl těch, do jejichž rukou

¹⁵⁶ „... oficiales no asalariados, dado que actuaban de manera esporádica al servicio de los tribunales, cuyo número y funciones fueron variando a lo largo de la existencia del Tribunal.“ Torquemada, María Jesús, *La calificación de los escritos sobre la magia en el siglo XVIII: La Dissertatio de P.J. „Regier“*, In *Inquisición y censura. El acoso a la inteligencia en España*, Dykinson, Madrid, 2006, Kapitola 7, str. 529.

¹⁵⁷ „Su tarea no se limitaba a la expedición de dictámenes escritos sobre tal o cual proposición vertida de la palabra o por escrito, sino que podían ser requeridos para comparecer durante el proceso para desentrañar la cualidad heterodoxa de cuantas afirmaciones o explicaciones pudiera verter el reo durante el juicio.“ Tamtéž, str. 529

¹⁵⁸ Fernández, Gacto Enrique, *Libros venenosos (Sobre los principios doctrinales de la censura inquisitorial)*, In *Inquisición y censura. El acoso a la inteligencia en España*, Dykinson, Madrid, 2006, Kapitola 1, str. 34.

by se mohly jednoho dne dostat: „Pouhé jejich vlastnictví, takzvané přechovávání, je také hodnoceno jako provinění, jež oprávněně vede k pochybnostem ohledně pevnosti víry těch, kterých se týká. Neboť knihy, jež se protíví víře, kromě škody, napáchané jejich dnešní četbou, nesou v sobě skryté nebezpečí, jež trvá po celou dobu jejich existence, protože mohou být stále čteny, a proto jediným způsobem, jímž je možné navždy zneškodnit věčný a zhoubný účinek tištěného slova, je pouze jejich zničení pomocí očišťujícího ohně.“¹⁵⁹

Jisté polehčující okolnosti se ve výjimečných případech přeci jen našly: například prokázaná nevědomost a naivita čtenáře či příkaz shora k opisu pochybných děl; avšak v takovéto situaci měli dotyční povinnost nahlásit existenci závadných knih inkvizici, případně svému zpovědníkovi, který pak příslušné úřady uvědomil sám. Potom mohli provinilci doufat ve shovívavost inkvizice a věřit, že jim bude po výslechu a zdoluhavém popotahování uložen pouze trest pokání, případně pokuta. Daleko přísněji se trestali ti, již zakázané knihy vydávali, případně dováželi.

Dále se mezi osoby zodpovědné za šíření zakázané literatury považovali: „... ti, kteří by je (pozn.: knihy) schovávali, aby inkvizitorům zabránili v jejich konfiskaci; ti, kdo by poskytovali podklady pro jejich vytištění; ti, kteří by veřejně hájili právo svobody projevu jejich autorů; či obchodníci, kteří by je dováželi do katolických zemí, a vysmívali se tak celnímu dohledu.“¹⁶⁰ Pokud by kdokoli z výše jmenovaných padl do rukou inkvizice a podařilo se ho z těchto přečinů usvědčit, riskoval by podezření z kacířství, jež spolu s vlastizradou představovalo v očích tehdejší společnosti ten nejodpornější zločin, a vystavil by se tvrdým postihům. U usvědčených držitelů zakázaných knih se postupovalo stejně jako s obviněnými z čarodějnictví:¹⁶¹ pokud se odmítali přiznat, pristoupilo se k mučení, pokud se přiznali a upustili od svých

¹⁵⁹ „Su sola tenencia, la denominada retención, aparece tipificada también como conducta culpable, que legítima para sospechar de la ortodoxia de quienes la practican. Porque los libros que combaten la fe, más allá del daño que produce su lectura actual, encierran un peligro latente que perdura mientras existan físicamente, mientras puedan ser leídos, de manera que sólo su destrucción completa mediante el fuego purificador garantiza la total desactivación del letal efecto retardado que la letra impresa lleva consigo.“ Tamtéž, str. 39.

¹⁶⁰ „... los que los (nota: libros) escondieran para evitar su confiscación por los inquisidores, los que proporcionarían la materia prima para su edición, los que públicamente defendiesen el derecho de libre expresión de sus autores o los comerciantes que los introdujeran en países católicos burlando la vigilancia aduanera.“ Tamtéž, str. 43. Převzatá citace z A. de Sousa, *Aphorismi Inquisitorum...* 2.Cap. 4. Comm. 3. p. 92.

¹⁶¹ Narodil od čarodějnic, jež byly ve valné většině nevzdělané venkovanky, typickými vlastníky zakázaných děl byli vzdělaní a sečtělí muži.

kačířských myšlenek, bylo jim to přičteno k dobru coby polehčující okolnost. Zdá se, že do takových extrémů se nicméně nezacházelo příliš často. Vydavatelům, u nichž se našly publikace s méně závadným obsahem byly zabavovány a páleny celé edice, téměř vždy se přistupovalo k již zmiňovaným pokutám a pokání, případně k odebrání tiskařské licence na libovolnou dobu. Mohl s nimi též být zahájen proces, během kterého se ověřovala pevnost a správnost víry, aby mohlo se s jistotou vyloučit či potvrdit podezření z kačířství.¹⁶² Ve výrazně horším postavení se nacházeli obchodníci a překupníci knih, neboť v očích inkvizice se provinili vědomým šířením heretické náuky mezi věřící, a při odhalení riskovali tresty v podobě konfiskace veškerého majetku, bičování a vyhoštění.¹⁶³

V článku o inkviziční cenzuře zdůrazňuje jeho autor, Gacto Fernández, zajímavý fakt, se kterým nelze než souhlasit, a to ten, že četba zakázaných knih inkvizici znepokojovala zejména tím, jak těžko ji šlo podchytit, neboť se jednalo o činnost, jíž se lidé věnovali v bezpečí a soukromí svých domovů, skryti slídivým pohledům inkvizice, a tím svou duši vystavovali strašlivému nebezpečí tajného hříchu. Takové jednání bylo možné odhalit jen udáním ze strany příbuzných či přátel anebo přiznáním samotného čtenáře, k nimž však nedocházelo příliš často. Pokud však taková situace přeci jen nastala, pak se dostal ke slovu zpovědník, s úkolem uložit pokání a ve spolupráci s inkvizicí zařídit konfiskaci a likvidaci závadných děl,¹⁶⁴ aby nadále nepokoušela vůli věřících a už nikdy neohrožovala jejich spásu.

Vezmeme-li v potaz všechna výše popsaná kritéria a uvědomíme-li si, kolik z nich *El Crótalon* porušuje, nemůžeme se divit, že byl předem odsouzen k existenci v ilegalitě. V důsledku své nevybíravé kritiky církevních představitelů, nepřípustných posměšků vůči jejím zástupcům, a zaobíráním se nejen magií, ale i věšteváním a pověrami, nemělo Villalónovo dílo nikdy sebemenší šanci projít přísnou zkouškou u inkvizičních cenzorů a dostat se do tiskařských dílen, a tak kolovalo nanejvýš v opisech, z nichž se do dnešních dnů dochovaly dva, o nichž víme, tzv. rukopis

¹⁶² Fernández, Gacto Enrique, *Libros venenosos (Sobre los principios doctrinales de la censura inquisitorial)*, In *Inquisición y censura. El acoso a la inteligencia en España*, Dykinson, Madrid, 2006, Kapitola 1, str. 50-51.

¹⁶³ Tamtéž, str. 52.

¹⁶⁴ Tamtéž, str. 53-55.

markýze z la Romany a rukopis P. Gayangose,¹⁶⁵ jež byly objeveny a do širšího povědomí se dostaly až koncem 19. století.

¹⁶⁵ de Villalón, Cristóbal, El Cróton, Espasa Calpe, Madrid, 1973, str. 71.

Závěr

V literatuře představovalo čarodějnictví atraktivní téma nejen díky zlověstné auře tajemna, jež jej obklopovala, ale v neposlední řadě i proto, že spadalo do kategorie závadných témat podléhajících nesmlouvavé cenzuře. Ve Villalónově díle se však kromě něj objevuje mnoho dalších kontroverzních motivů, a tak nikdy nemělo šanci obstát před pečlivým zkoumáním inkvizičních cenzorů, dostat se do tiskáren a následně na pulty knihkupeckých krámků.

Z tohoto důvodu lze jeho dopad na čtenáře považovat za nanejvýš omezený. Mohlo jej znát několik málo jedinců, jimž se během čtyř století své existence dostal do rukou jeden ze dvou známých rukopisů tohoto díla, dokud nebyl koncem 19. století znovu objeven v archivech a nedostalo se mu větší pozornosti. Dokonce i poté zůstává v pozadí a v rámci dobového literárního kontextu je považován za druhořadé dílo. Pokud badatele a kritiky nezaujal svou formou, rozhodně stojí za pozornost alespoň svým výjimečně rozmanitým obsahem. Villalónovi se podařilo smísit různorodé motivy od imitací antických satiriků přes morální poučky až po skutečné politické události. Protože se jedná o typického humanistického spisovatele, i on brojí proti zkorumpovanému a neřestnému církevnímu aparátu, o jehož efektivitě sice pochybuje, ale narozdíl například od Erasma Rotterdamského, jež mu byl vzorem, nenabízí žádné řešení. Ač spadá dobově i ideově mezi erasmisty, přes veškerou svou snahu se nemůže rovnat ani Erasmusovi co do hloubky a nadčasovosti, ani například bratrům Valdésovým co do fundovanosti a lehkosti.

El Cróton se nese v duchu nikoho nešetřící společenské kritiky. Bere si na mušku nejen již mnohokrát zmiňovanou církev a její služebníky, jež se neobtěžovali zachovávat řeholní sliby a vést příkladný život. Jeho autorovi se nepozdávala ani nízká úroveň vzdělání a zejména pochybná motivace některých kněží, která podle něj uvrhovala v nebezpečí spásu duší, o něž měli pečovat. Nešetří ani laiky, jimž vyčítá nedostatek morálních zábran a poddávání se chtíči a hříchu, a ženskou část populace považuje za obzvláště zkaženou. Vyčítá lidem, že se snaží zbohatnout na úkor svých bližních pomocí lži a úskoků, vzájemně se okrádají a podvádějí, a křesťanské ctnosti jim nic neříkají. Světem se potlouká bezpočet švindlířů a zlodějíčků, kteří mají zisk z hlouposti a pověrčivosti druhých.

Zároveň je to dílo prodchnuté fantastičnem a magickými prvky, jež odjakživa přitahovaly čtenářskou pozornost. Fantastické motivy se promítají zejména do pomatení mysli, kdy čáry zatemní postavám rozum a ty pak v omámení zapomínají na vše, čím doposud byly, a konají zcela proti všem společenským pravidlům i dobrým mravům. Magie se projevuje na postavách čarodějnic, jež sice mají částečně reálný základ, ale mnohem silnější je jejich stylizace do podoby literárních čarodějek- požitkářských milovnic, oblíbených zvláště v italské renesanční literatuře.

Zejména kvůli dvěma výše popsaným tematickým okruhům již v době vzniku pro *El Cróton* neexistovala sebemenší pravděpodobnost, že by získala povolení k tisku, jednalo se o dílo odsouzené k existenci v zapomnění. Inkviziční cenzura nemilosrdně likvidovala nežádoucí motivy či celé pasáže, uznala-li to za vhodné, a bylo by logické předpokládat, že sám autor si toho byl plně vědom, a proto s největší pravděpodobností ani neměl v úmyslu jej oficiálně vydat¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Určité formě cenzury se přesto nevyhl, jak lze vidět na příkladech komentářů textu citovaných Anou Vián, viz kapitola 4.3.1.

Resumé ve španělském jazyce

El presente trabajo de fin de carrera se dedica a la magia y brujería en *El Crótalon*, teniendo en cuenta el contexto histórico y el panorama social. Se ocupa de la historia de la magia desde la antigüedad hasta la época que nos interesa, es decir, aproximadamente, la primera mitad del siglo XVI; expone la problemática de la magia negra y la magia blanca y los problemas que representaba tal división dentro del panorama jurídico y en la opinión pública de la época. Seguimos exponiendo los diálogos satíricos de la tradición grecorromana como una de las fuentes más importantes de los diálogos renacentistas, y repasa como fueron adaptados durante la Edad Media y en el propio Renacimiento. Se destaca la importancia de las ideas de Erasmo de Rotterdam y su enseñanza, la crítica de la Iglesia y de la supersticia popular, dos de los temas que influyeron fuertemente en *El Crótalon*. En la segunda parte del presente trabajo nos dedicamos a la metamorfosis como una de las manifestaciones de la brujería, y nos ocupamos de la diferencia entre brujas reales, es decir, conocidas gracias a los documentos de los procesos inquisitoriales; y brujas literarias, cuya imagen sufrió un proceso de una fuerte estilización literaria y pasaron a la literatura para formar parte del elenco de personajes. La última parte del trabajo se dedica al control sobre la creación literaria representado por la Inquisición y sus censores, y las emociones anticlericales que despertaba la vida nada ejemplar de algunos miembros de la Iglesia. Podría profundizarse el trabajo centrándonos, por ejemplo, en el estudio más detallado de los índices inquisitoriales de libros prohibidos y la variedad de temas no deseados en diferentes épocas (véase la inicial benevolencia hacia obras de Erasmo y su gradual incorporación a los índices).

Bibliografie

Primární zdroje:

1. de Villalón, Cristóbal, El Cróton, Espasa Calpe, Madrid, 1973.
2. de Villalón, Cristóbal, El Cróton, Cátedra, Madrid, 1990.
3. de Valdés, Juan, Diálogo de la lengua, Plaza y Janés, Barcelona, 1984.
4. Lúkiános, Šlehy a úsměvy, Nakladatelství Svoboda, Praha 1969
5. Rotterdamský, Erasmus, Chvála Bláznivosti, Aurora, Praha, 1995.
6. Rotterdamský, Erasmus, O svobodné vůli, De libero arbitrio, OIKOYMENH, Praha, 2006.
7. Rotterdamský, Erasmus, Důvěrné hovory, Votobia, Praha, 1999.

Sekundární zdroje:

8. Baroja, J. C., Las brujas y su mundo, Alianza, Madrid, 2006.
9. Bataillon, Marcel, Erasmo y España, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1998.
10. Borecký, Bořivoj, Antická próza. Dialog a satira. Praha, Odeon, 1977.
11. Calvino, Italo; Ariosto. Zuřivý Roland. Ve vyprávění Itala Calvina, Odeon, Praha, 1974.
12. Fernández, Gacto Enrique, Libros venenosos (Sobre los principios doctrinales de la censura inquisitorial), In Inquisición y censura. El acoso a la inteligencia en España, Dykinson, Madrid, 2006, Kapitola 1, str. 21-22.
13. Chabás, Juan, Dějiny španělské literatury, SNKLHU, Praha, 1960.
14. Chalupa, Jiří, Stručná historie států; Španělsko, Libri, Praha, 2005.
15. Chalupa, Jiří, Inkvizice, Stručné dějiny hanebnosti, Aleš Skřivan, Praha, 2007.
16. M. Harris, Cows, Pigs, Wars, and Witches, The Riddles of Culture, World publishing Company, New York, 1978.
17. Hyma, Albert, The life of Desiderius Erasmus, Van Gorcum, Aasen, 1972.
18. Jones, R.O., Historia de la literatura española 2: Siglo de Oro, Editorial Ariel, s.a, Barcelona 1985.

19. Kieckhefer, R., *Magie ve středověku*, Argo, 2005.
20. Leff, Gordon, *Heresy in the Latter Middle Ages*, Manchester University Press, Manchester, 1967.
21. Luis, Gil, *Antología de Luciano. Selección de textos, comentarios y notas*. Burgos, Edición Aldecosa, 1970.
22. Morreale, M., *Comentario de una página de Alfonso de Valdés: El tema de las reliquias*, *Revista de literatura*, Tomo XXI, Madrid, CSIS, 1962, N°41 –42, enero – junio 62.
23. Muñoz García, María José, *La censura inquisitorial de publicaciones obscenas*, In *Inquisición y censura. El acoso a la inteligencia en España*, Dykinson, Madrid, 2006, Kapitola 7, str. 504.
24. Pacho, Eulogio, *Apogeo de la Mística Cristiana. Historia de la espiritualidad clásica española 1450-1650*, Monte Carmelo, Burgos, 2008.
25. Pérez, Joseph, *Historia de la brujería en España*, Espasa, Madrid, 2010.
26. Redondo, A., *Revisitando las culturas de Siglo de Oro, Mentalidades, tradiciones culturales, creaciones paraliterarias y literarias*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2007.
27. Riikonen, H.K., *Menippean Satire as a Literary Genre, with special reference to Seneca's Apocolocyntosis*, Finnish Society of Sciences and Letters, Helsinki, 1987.
28. Roas, David, *De maravilla al horror, Los inicios de lo fantástico en la cultura española (1750-1860)*, Mirabel Editorial, Madrid, 2006.
29. Rotterdamský, E., *O svobodné vůli, Předmluva Davida Sanetrníka*, Oikoymenh, Praha 2006.
30. Russell, J.B., *Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, Londýn, 1972.
31. Sender, Ramon J., *Ensayos sobre el infringimiento cristiano*, Editora Nacional, Madrid, 1975.
32. Torquemada, María Jesús, *La calificación de los escritos sobre la magia en el siglo XVIII: La Dissertatio de P.J. „Regier“*, In *Inquisición y censura. El acoso a la inteligencia en España*, Dykinson, Madrid, 2006.

Elektronické zdroje:

33. Kousoulis, A, et. al., Andrés Laguna (1499-1559), A Great Medical Humanist, Acta Med Port., 2011: 24 (4), URL: <http://www.actamedicaportuguesa.com/pdf/2011-24/4/671-674.pdf>
34. Pedro de Valencia URL: <http://iessapostol.juntaextremadura.net/latin/humanismo/valencia.pdf>
35. de Valdés, Alfonso, Diálogo de las cosas acaecidas en Roma, URL: http://edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/V/Valdes,%20Alfonso%20de%20-%20De%20las%20cosas%20acaecidas%20en%20Roma.pdf
36. Valverde, García, Alejandro, El Icaromenipo de Luciano de Samósata: un ejemplo de sátira menipea, URL: http://edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/V/Valdes,%20Alfonso%20de%20-%20De%20las%20cosas%20acaecidas%20en%20Roma.pdf
37. Viaje de Turquía, URL: <http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/aust/01593307980143888550035/index.htm>
38. Cisterciáci, URL: <http://www.portacoeli.cz/cisterciaci.html>
39. Premonstráti, URL: <http://premonstrati.org/?s=historie>
40. Kartuziáni a cisterciáci, URL: [http://www.nfvranov.cz/www/files/SOPHIA/03_Studie%20k%20obecným%20a%20církvním%20dějinám/Sereno_Kartuziáni%20a%20cisterciáci.%20Repertorium%20\(2006\).pdf](http://www.nfvranov.cz/www/files/SOPHIA/03_Studie%20k%20obecným%20a%20církvním%20dějinám/Sereno_Kartuziáni%20a%20cisterciáci.%20Repertorium%20(2006).pdf)
41. Vian Herrera, Ana, El yo creador y su proceso de elaboración artística: la génesis de El Crotalón, URL: <http://revistas.ucm.es/index.php/DICE/article/download/DICE9494110217A/13161>