

# Když hrabě jezdil na rakovi. Uctíváč ďábla jako téma perzekuce a propagandy; studie k pramenům z let 1231–1233

**When a Count Rode a Cancer: The Devil-Worshipper as the Topic of Persecution and Propaganda; Study on the Sources from 1231–1233.**

František Novotný, FF MU, Ústav religionistiky  
E-mail: 383646@mail.muni.cz

Na tomto místě chci poděkovat doc. PhDr. Davidu Zbiralovi, Ph.D. za mnohou pomoc, radu, odbornou inspiraci i kritiku.

*Stejně tak chci poděkovat řadě kolegů za neocenitelná obohacení v četných diskuzích, jmenovitě především Bc. Olze Čejkové a Mgr. Vojtěchovi Kašemu.*

## Abstract

This study focuses on the affair of anti-heretical riots in western Germany, 1231–1233, that are often seen as the cradle of image of the so-called luciferian, devil worshipping sect. The study argues that rather than to look for further evidence to strengthen the claim that inquisitor Conrad von Marburg helped to establish such propagandistic narrative during his campaign against heresy in the Rhine area, it is useful to focus on how older traditions on heresy *and* devil worship were reshaped within the propaganda, while Conrad's persecution served as a background for such reshaping. This study aims at proceeding with the development of arguments already presented by Uwe Brunn towards a deeper understanding of the dynamics of relations between learned traditions on heresy, its inquisitional prosecution, and also the papal anti-heretical diplomacy.

## Keywords

Conrad von Marburg, Heresy, Papal Inquisition, Devil Worship, Uwe Brunn, Alexander Patschovsky

## Klíčová slova

Konrád z Marburgu, hereze, papežská inkvizice, uctívání ďábla, Uwe Brunn, Alexander Patschovsky

## Zkratky

MGH = série *Monumenta Germaniae Historica*

PL = série *Patrologiae cursus completus, series latina*

## Nová inkvizice, nová hereze

Mezi klasická medievistická témata, k diskuzi o nich mohou plodně přispět badatelé vybavení religionistickou kompetencí, patří dějiny středověkého potlačování nekonformních a nesouhlasných náboženských jevů; tedy především jinověrectví a hereze. Chci se v tomto článku věnovat jednomu protiheretickému tažení z doby, která bývá považována za dobu zrodu jedné z nejdiskutovanějších církevních institucí pozdního středověku: *Inquisitio haereticae pravitatis*, tedy „vyšetřování kacířské zvrácenosti“, častěji nazývané jen jako inkvizice.

Pronásledování hereze v Německu na počátku 30. let 13. století je pro dějiny středověké inkvizice významné přinejmenším ze dvou důvodů. Zaprvé vydal v této době papež Řehoř IX. sérii dokumentů, kterými posílil kanonickoprávní základ boje s herezí a podle řady historiků ustanovil papežskou inkvizici v pravém slova smyslu (v tomto duchu se nese konzervativnější proud bádání, viz např. Shannon, 1949; Trusen, 1988). Šlo především o výnosy z roku 1231: edikt *Excommunicamus* a bulu *Ille humani generis* (obě Fearn 1968: 72–75). Ačkoliv je míra centralizace papežské inkvizice předmětem diskuzí (např. Kelly, 1989; Zbíral, 2012), panuje relativní shoda o tom, že série dokumentů vydaných Řehořem IX. znamenala významný předěl ve středověkém boji s herezí (srov. též Arnold, 2001: 30).

Zadruhé vznikají v téže době texty pojednávající o jiné herezi než té, o níž čteme v pramenech století dvanáctého: o herezi bezprostředně a fyzicky uctívající dábla. Jakkoliv byla hereze ve středověku popisována jako dáblové dílo a zejména v protikatarských textech se už dříve objevovaly narážky na údajně pozitivní roli dábla v heretickém rituálu,<sup>1</sup> až bula Řehoře IX. *Vox in Rama* z roku 1233 (Hergemöller, 1996: 22) představila detailní líčení údajného *iniciačního* rituálu heretiků, kteří měli s dáblem obcovat do té míry, že pakt s ním stvrzovali tělesným kontaktem (tak i Brunn, 2006: 540). *Vox in Rama* navíc vnáší téma kacířského uctívání dábla do papežské diplomatiky, zatímco do té doby bylo spíše okrajově otevíráno v časově i žánrově roztroušených textech. Vznik *Vox in Rama* a několika dalších (tematicky i časově) spřízněných textů, které uvnitř své monografie editoval Bernd-Ulrich Hergemöller (1996), bývá tradičně kladen do úzké souvislosti s působením inkvizitora Konráda z Marburgu v západních částech dnešního Německa a zejména v oblasti Porýní, které započalo na podzim 1231 a skončilo Konrádovou vraždou v létě 1233 (pro stručný přehled viz Brunn, 2006: 497–500). Souvislosti mezi Konrádovou činností a vznikem okruhu polemických textů, mezi nimiž zaujímá výsadní postavení *Vox in Rama*, zdůrazňují badatelé jako Alexander Patschovsky (1981; 1991), Bernd-Ulrich Hergemöller (1996: 1–58) nebo Uwe Brunn (2006: 497–540). Mým záměrem není tyto souvislosti popírat, ale nabídnout na ně pohled, podle něž nejsou texty propagandistické povahy, zprávy o perzekuci a perzekuce sama siamskými trojčaty, jak by se mohlo zdát zejména z prací Patschovského, který zdůrazňuje „nezpochybnitelnou historickou souvislost“ mezi záznamem o Konrádově působení v kronice *Gesta Treverorum* a (fiktivním) priznáním „kolínského kataru“ jménem Lepzet (Patschovsky, 1981:

<sup>1</sup> Jde zejména o dílo Alana z Lille *De fide catholica* z přelomu 12. a 13. století, v němž Alan spojil označení katarů za katary s latinským slovem „catus“ („kočka“), protože mají kataré libat pozadí kočky, v jejíž podobě se jim zjevuje Lucifer (PL CCX: 366; tématu se věnoval Zbíral, 2007: 21). Stejný motiv hraje roli v textech ze 30. let 13. století, jimiž se zabývá tato studie.

648), který vede svou argumentaci cestou sledování těsných vazeb mezi žánrově různými texty a samotným Konrádem (Patschovsky, 1981).

Studie si klade tuto otázku: Jak bylo pronásledování hereze Konrádem z Marburgu navázáno na intelektuální hereziologickou tradici, jakým způsobem z ní čerpalo a jak ji posunulo? Snažím se ukázat, že Konrádovo působení nevedlo na scénu přízrak sekt uctívajících Lucifera, ale vytvořilo *podmínky* pro rozvíjení tradice o uctívání ďábla, do té doby pohříchu anekdotické, a pro její prolnutí s papežskou diplomatikou; tedy s diplomatikou postupně ustavující „vyšetřování kacířské zvrácenosti“ jako standardizovanou proceduru (k diskuzi o míře institučního zakotvení a spolupráci inkvizičních tribunálů viz též Given, 2006: 32). Mým cílem je poukázat na vzájemné působení propagandistické tradice o herezi, protikacířských agend probíhajících na úrovni papežských výnosů a konečné zároků proti konkrétním podezřelým. Domnívám se, že tato působení lze sotva kde studovat lépe než na okolnostech vzniku buly *Vox in Rama*.

### K německým kořenům *Vox in Rama*

Původ podrobných líčení fantaskních rituálů zdůrazňujících, jak poukázal Uwe Brunn, moment tělesného stvrzení svazku se Satanem (Brunn, 2006: 540) je právem a vcelku nezpochybnitelně připisován na účet buly *Vox in Rama* a několika časově i tematicky spřízněných textů, z nich jmenujme především fiktivní přiznání heretika jménem Lepzet.<sup>2</sup> Badatelé kladou tyto texty do bezprostřední souvislosti s Konrádem především na základě jejich srovnání s nejpodrobnějším záznamem o Konrádově působení ve čtvrtém pokračování kroniky *Gesta Treverorum* (MGH ss. XXIV: 400–402). Z dalších pramenů podporují souvislost kázání Caesaria z Heisterbachu proti sektě uctívající Lucifera (Hergemöller, 1996: 209) a dopis, jímž si po Konrádově vraždě v létě 1233 mohučský arcibiskup Siegfried III. z Eppsteinu a dominikánský penitenciář Bernard stěžovali papeži na inkvizitorovy metody (MGH ss. XIII: 930–931). Přepis dopisu se nalézá v kronice Albericha z Trois-Fontaines a je doplněn Alberichovou vlastní zprávou o perzekuci (MGH ss. XIII: 930). Pro úzkou souvislost mezi *Vox in Rama* a Konrádovým působením mluví i korespondence mezi Řehořem IX. a arcibiskupem Siegfriedem, biskupem Konrádem z Hildesheimu a samotným Konrádem z Marburgu, která proběhla v první polovině roku 1233. Papežova odpověď těmto mužům, uváděná podle incipitu jako *O altitudo divitiarum*, je datována na 10. června 1233 (MGH epp. saec. XIII. 1: 429–430), přičemž exempláře *Vox in Rama* byly rozeslány mimo jiných týmž třem adresátům v následujících čtyřech dnech (Hergemöller, 1996: 22–23). Je zřejmé, že tvrzení o souvislosti mezi Konrádovým působením a bulou *Vox in Rama* stojí na pevných základech. Považuji ale za nezbytné týmž dechem, jímž vyslovuji souhlas s jádrem tvrzení autorů jako je Patschovsky, upozornit na jistou mlhavost formulací o vzájemném ovlivnění mezi porýnskou perzekucí a souběžně vznikajícím okruhem protikacířské literatury. Domnívám se, že lze vypracovat solidní analýzy vztahů této perzekuce, tradice protikacířské literatury a formující se instituce papežské inkvizice. Patrně nejhlubší takovou analýzu

<sup>2</sup> Tak je nazýván v nejrozvinutější verzi „přiznání“, jejíž rukopis se nachází ve švýcarském St. Gallenu; v dalších verzích téže údajné výpovědi je nazýván *Lepret* či *Lebzer* (Hergemöller, 1996: 39–41).

předložil Uwe Brunn (2006: 497–540) a zejména na jeho práci chce tato studie skromným dílem navázat.

### Konrád z Marburgu a *Vox in Rama*

Konrád z Marburgu byl ve své době kontroverzní postavou. Než proslul jako lovec kacířů, působil v roli zpovědníka posléze svatořečené Alžběty Durynské (Huyskens, 1908: 17–59). Alžbětina hagiografie sestavená cisterciákem Caesariem z Heisterbachu, autorem proslulého *Dialogu Miraculorum*, popisuje Konráda ve velmi příznivém světle (Huyskens, 1908: 17–59, zejm. 23–24), což vedlo Uwe Brunn k předložení přesvědčivé hypotézy o blízkém osobním vztahu Konráda a Caesaria (Brunn, 2006: 529–531), kterýžto poznatek hraje roli také v této studii.

Roku 1227 Konrád získal od Řehoře IX. první pověření k boji proti herezi (MGH epp. saec. XIII 1: 277), a to v roli jakéhosi „synodální svědka“, majícího přivádět osoby podezřelé z hereze před biskupský tribunál (Patschovsky, 1981: 643). Dopisem z října 1231 pak papež Konrádovy pravomoci významně posílil (Kuchenbecker, 1730: 73–75)<sup>3</sup> a Patschovsky označuje právě toto zmocnění Konráda k samostatnému vyhledávání a stíhání kacířů za moment, jímž se Konrád stal inkvizitorem (Patschovsky, 1981: 643). O Konrádově inkvizitorském působení se kroniky vyslovují spíše s despektem. Nejkritičtější jsou vůči němu wormská kronika zahrnutá do korpusu *Monumenta Wormatensia* (Boos, 1893: 168–170) a kolínská *Chronica Sancti Pantaleonis* (MGH ss. XVII: 843). Poměrně příznivý portrét Konráda nabízí dominikánská kronika ze sbírky *Monumenta Erphesfurtensia* (MGH ss. rer. Germ. XLVII.: 82–86). Ze všech kronikářských záznamů se přitom pouze *Gesta Treverorum* a okrajově *Monumenta Wormatensia* zmiňují o údajné doktríně a praxi heretiků, které Konrád v západním Německu objevoval. Všechny záznamy totiž soustředí hlavní pozornost na nejvýznamnější osobu, kterou kdy Konrád z Marburgu obvinil: hraběte Jindřicha III. Sayna. Zatímco většina záznamů se této epizodě věnuje téměř výhradně, kronikář z Trevíru přeci jen našel místo pro výčet obecných obvinění, která Konrád proti údajným kacířům vznášel.

V Trevíru měly být objeveny tři heretické „školy“. Kronikář věnuje pozornost případu ženy Lucardis, která, ač pokládána za zbožnou, „velmi truchlila pro Lucifera nespravedlivě vyhnaného z nebe, jemuž chtěla vyplakat návrat na nebesa“ (MGH ss. XXIV: 401). Heretiků se ovšem v Trevíru nacházelo mnohem víc a „mnozí z nich byli znalí svatého písma, které si přeložili do Němčiny“ (MGH ss. XXIV: 401). Údajné přečiny, jejichž výčet následuje, zprvu hýří vypjatým antiklerikalismem:

A jiní [heretici] opakovali křest, další nevěřili v tělo Páně, jiní tvrdili, že nehodní kněží nemohou platně světit tělo Páně jiní, že tělo Páně může být svěceno mužem i ženou, lhostejno zda osobou ordinovanou nebo nikoliv, na tácu a v kalichu a na jakémkoliv místě. Jiní soudili, že biřmování a pomazání jsou nadbytečné, jiní protiřečili samotnému pontifikovi, kléru a zbožným pořádkům, jiní popírali, že mrtvým mohou pomoci přímlyvy církve. (MGH ss. XXIV: 401.)

Bez jakéhokoliv předělu ale výčet pokračuje líčením praktik, které znamenají útok na přirozený řád světa:

<sup>3</sup> Patschovsky vyhotovil vlastní přepis Kuchenbeckerovy edice a připojil ho k poznámce č. 4 ve své studii (1981: 643).

Další za osmnáct denárů vykupovali vlastní matky z pokrevního příbuzenství, aby se s nimi mohli spojit. Další líbali bledého člověka nebo nějakou kočku a páchali ještě horší věci. (MGH ss. XXIV: 401.)

Následně se výčet vrací k antiklerikalismu a odmítání rituálního života církve:

Další stavěli všechny dny na stejnou úroveň, nedrželi svátky ani půst, takže i v neděli pracovali a na Velký pátek jedli maso. A to z článků jejich bludů postačí, ne proto, že bychom řekli všechno, ale protože jsme uvedli to hlavní. (MGH ss. XXIV: 401.)

Když Alexander Patschovsky srovnával záznam z trevírské kroniky s okruhem textů kolem *Vox in Rama*, zaměřil se na poznámky o líbání kočky a bledého člověka, což jsou úkony, které v dotyčných textech představují součást iniciačního rituálu heretické sekty (srov. Hergemöller, 1996: 27–28, 46–47), a především na zmínku o vykupování matky z příbuzenství (Patschovsky, 1981: 655–656). Ta má totiž přesnou paralelu ve fiktivním přiznání „katara“ Lepzeta. Podle něj členové sekty:

Manželství zavrhuji a říkají, že je to přisežné smilstvo. Ale o incestu s vlastní matkou nebo sestrou říkají, že je přirozený a prostý smilstva, je-li učiněno za dost řádu sekty, který je takový: Když chce někdo z nich zneužít matku, dá jí osmnáct denárů. Šest za to, že ho počala, šest, že ho nosila, šest, že ho kojila. (Hergemöller, 1996: 47.)

Souvislost mezi oběma texty je nepochybná; méně jasný je směr kauzálního vztahu. Lepzetova výpověď zapojuje motiv vykupování matky do uceleného líčení sexuální morálky heretiků. Je v ní navíc objasněn význam částky osmnácti denárů, která je v *Činech trevírských* prostě zmíněna. Tyto skutečnosti významně naznačují, že líčení zvrhlosti sekty ať už přímo v Lepzetově přiznání, nebo v blízké příbuzném vyprávění předcházelo záznamu v *Gesta Treverorum* a sloužilo mu za podklad. Zdá se totiž nepravděpodobné, že by konkrétní peněžní částka padla náhodně a byla až druhotně zdůvodněna. Vykupování matky je navíc specialitou Lepzetova přiznání; ve *Vox in Rama*, která jinak vykazuje s údajným svědectvím kolínského heretika řadu shod, se neobjevuje. Nešlo ani o topos, který by se mohl nezávisle objevit v trevírské kronice i u Lepzeta.

Předpokládejme tedy, že záznam v *Gesta Treverorum* byl uveden pod vlivem vyprávění o sektě, které zachycuje fiktivní Lepzetovo přiznání. V tom případě nelze se samozřejmostí tvrdit, že Konrád z Marburgu v Trevíru „objevil“ tytéž kacíře, o nichž měl vypovídat Lepzet a proti nimž horlila *Vox in Rama*, tedy uctíváče Lucifera konající zvrhlé obřady. Záznam v *Gesta Treverorum* navíc vykazuje stylistickou nuanci, kterou se badatelé příliš nezabývali a která značně ovlivňuje význam sdělení. Kronika nevypráví o jedné organizované sektě, ale o různých hereticích, z nichž někteří nevěří v tělo Páně, další nevěří, že může být svěceno hříšným knězem, jiní zase líbají kočky a bledé postavy. Ukazuje tak spíše na velkou různorodost nařčení, která byla proti údajným heretikům používána, než na představu organizované sekty s jednotnou doktrínou a praxí, kterou by Konrád z Marburgu a jeho spolupracovníci v Trevíru „potřeli“. Jednota hereze je v kronice vyjádřena jinak – prostřednictvím představy o heretikům společné strategii obrany. Poté, co se Konrád pustil do vyšetřování, svolal trevírský arcibiskup Teodorich synodu, na níž prohlásil, že heretici mají arcibiskupa, jehož také nazývají Teodorich, stejně jako dávají místním biskupům jména podle biskupů katolických

a dokonce mají i vlastního papeže Řehoře. Smysl této zastřešující hierarchie měl být pragmatický:

Aby, jsou-li dotázáni na víru, mohli říkat, že věří tak, jak věří papež Řehoř a ten a ten biskup takového jména. Jmenují našeho, ale myslí toho svého. (MGH ss. XXIV: 401–402.)

Kacíři mají tvořit jednotnou frontu na úrovni vzdoru vůči ortodoxii, představa o sjednocení heretiků na bázi doktríny a praxe ale v trevírské kronice chybí. Domněnku, že Konrád z Marburgu pronásledoval takto definovanou sektu, nepodporují ani záznamy v dalších kronikách. Ty se spokojují se zmínkou o odhalení heretiků, aniž by se věnovaly obsahu jejich hereze. Místo toho rychle obražejí pozornost k nařčení hraběte Sayna (MGH ss. rer. Germ. XLVII.: 82–86; MGH ss. XVII: 843). Jen wormská kronika zmiňuje něco z toho, čím se měl hrabě provinít. Konrád z Marburgu, jehož společníky byli jakýsi dominikán Konrád Dorso a „jednooký a jednoruký“ Jan (MHG ss. XXIV: 400; Boos, 1893: 168–169), hraběte „nařkli, že jezdí na rakovi“ (Boos, 1893: 169). Jde o obvinění, k němuž v dobových protikacířských textech nenacházíme paralelu; přesto jej nelze šmahem označit za rétorickou figuru mající demonstrovat, z jakých nesmyslů byl Jindřich, ve skutečnosti prý „muž převelice křesťanský“ (Boos, 1893: 169), obviněn. Ačkoliv nehraje rak roli v líčeních kacířských rituálů, přirovnávání heretiků k rakům (či krabům, vzhledem k polysémantičnosti latinského *cancer*) texty 12. a 13. století znají a přinejmenším dva takové texty mohly mít na Konrádovo působení vliv. Řehoř IX. v bule *Ille humani generis* z konce roku 1231 tepe heretiky, kteří „se ve skrytu množili jako raci/krabi (*cancer*)“ (Fearnis, 1968: 74). Těžko si představit, že by aktuální a institučně významná protikacířská bula nebyla Konrádovi známá. Rak tedy byl po ruce a nelze vyloučit, že se stal součástí pestré sumy nařčení, která během Konrádova působení padla.

Možná, že obvinění z jízdy na členovci bylo proti hraběti Saynovi vzneseno, možná nikoliv. Otázka důležitá pro tuto studii je ovšem na roli vodního zvířete v obvinění nezávislá a zní takto: Proč wormský kronikář neuvědl další nařčení, které Konrád proti podezřelým používal?

Uwe Brunn se domnívá, že kronikáři, kteří se o předmětech obvinění nezmiňují, je považovali za nepodložené, proto nehodné zapsání (Brunn, 2006: 505). Pozice wormského kronikáře je ovšem zvláštní. I kdyby historiku s rakem kdesi zaslechl nebo si ji úplně vymyslel, mohl ji dobře spojit s dalšími (podle svého úsudku) absurditami, která Konrád skutečně vyřkl. Kronikářův postoj ke Konrádovi navíc naznačuje, že sám čerpal z pramenů z obou zúčastněných táborů. Na jedné straně je ke Konrádovi ostře kritický, na druhé jej označuje za „muže velmi vzdělaného“, což je slovní spojení, které si doslova vypůjčil z životopisu Alžběty Durynské sepsaného Caesariem z Heisterbachu (Huyskens, 1908: 23), z něhož při charakteristice Konráda očividně vycházel: informaci, že byl Konrád Alžbětiným zpovědníkem, sděluje čtenáři hned při první zmínce o něm (Boos, 1893: 168). Negativní obraz Konráda naopak zřejmě přejal z kruhů blízkých hraběti Saynovi, jehož zbožnost vyzdvihuje (Boos, 1893: 169). Je pravděpodobné, že by vytěžil i pramen o fantastním líčení kacířské sekty, pokud by takový znal. Absence motivů známých z *Vox in Rama* ve wormské kronice znovu hovoří pro domněnku, že Konrád pronásledoval různé kacíře na základě širokého spektra nařčení, ne jednu sektu uctíváčů Lucifera. Představa takové sekty nebyla řadu let po inkvizitorově



smrti nutně rozšířená ani v kruzích, které s ním měly co dočinění. Rozhodnul-li se wormský kronikář podobě obvinění nevěnovat, nebylo to proto, že by obvinění pokládal za příliš absurdní, ale spíše proto, že jejich podobu neznal – nebo z nich znal jen kusé útržky, jakým byla historika o jízdě na rakovi.

## Přibližování tradic: uctíváči ďábla v hagiografii Hildegardy z Bingenu

Konrádovi z Marburgu mohl být známý ještě jeden spis používající k odsouzení heretiků jejich přirovnání k rakům, a to dopis Hildegardy z Bingenu datovaný do roku 1163, který popisuje jednu z vizí porýnské mystičky. Heretici jsou podle Hildegardy „jako raci, kteří chodí opačně a pozpátku“ (van Acker, 1993: 381).

Hypotéza, že okruh vyprávění kolem osobnosti Hildegardy z Bingenu ovlivnil dobová lčení „luciferiánských“ sekt, má pro tuto práci nemalý význam a opírá se o pramen, který spojuje postavu Hildegardy s tažením proti katarství i s tradicí o heretickém obcování s ďáblem. Jde o lčení exorcismu, při němž byla Hildegarda přítomna a během něhož byl démon přinucen mluvit mimo jiné o ctitelích ďábla z řad heretiků.

Laurence Moulinier soudí, že dokument vznikl za Hildegardina života. Argumentuje, že reference o Hildegardě jako o „naší paní“ společně se stylizací vyprávěče do role svědka exorcismu ukazují na skutečnost, že Hildegarda v době sepsání textu aktivně působila (Moulinier, 1998: 12). Taková argumentace není zvláště přesvědčivá. Uwe Brunn oproti tomu klade spis do souvislosti s protikacířským kvasem na počátku 30. let 13. století a datuje jej až do doby působení Konráda z Marburgu (Brunn, 2006: 481 i d.). Otázkou je, zda text předcházel epizodě z Hildegardina hagiografického životopisu *Vita Sanctae Hildegardis*, jehož podklady vznikaly už za Hildegardina života (Havlová, 2010: 15), nebo z ní vycházel. Řeč je o příběhu urozené ženy posedlé zlým duchem, která u Hildegardy našla pomoc. Během vymítání měl démon vyzradit mnohé „o zatracení katarů“ (PL CXCVII: 126). Ať už ale spis vznikl v závěru Hildegardina života, nebo až v době Konrádova působení, dokládá spojení mezi představami o heretickém uctívání ďábla a Hildegardinou hagiografií. Na několika místech se totiž zmiňuje o herezi katarů a hned první taková zmínka spojuje označení „katarů“ s kočkou (*catus*):

Tehdy [se zeptal] kněz: „A proč se jim říká katarři?“ A onen [démon odpověděl]: „Protože kočky jsou podobnější než ostatním zvířatům a protože kočka je více nečistá než jiná zvířata.“ (Moulinier, 1998: 16–17.)

Později se démon rozhovořil o údajných katarských rituálech. Když prozradil, že katarři zabíjejí vlastní děti zlomením vazů a líbají kočku na řít, čelil dalším otázkám kněze a odhaloval jednu zvrácenost za druhou:

Kněz [se zeptal]: „Když katarři zlámou dětem vaz, co dělají s mrtvolami?“ A onen [démon odpověděl]: „Spálí je na popel.“ Kněz: „A co pak dělají s tím popelem?“ A on [démon]: „Rozpráší ho na tajných místech a tam pak skrze ďábelské svody nacházejí vše, po čem touží, tedy zlato, stříbro, chléb, ryby,<sup>4</sup> víno a další věci, které tam mí druhotné přinášejí, a tak jsou jimi [katarři] ještě více oklamáni, když si myslí, že ony věci pocházejí z toho popela nebo z nějakého jiného semene.“ Kněz: „Co dělají katarři, když políbí kočku na řít?“ On: „Oddávají se smilstvu.“ Kněz: „A co dělají s dětmi, které tehdy počnou?“

<sup>4</sup> Srov. Lk 9:13.

A on: „Zlámou jim vazy a spálí je na popel. Ale vždy z nich ponechají muže a ženu a toho muže mají za proroka a následují jeho učení, zatímco tak narozenou ženu mezi sebou sdílí a děti, které porodí, mají za světce a spálí je na popel, jak bylo řečeno.“ (...) Kněz: „Na jaké místo líbají kataři kočku?“ A on: Na pozadí na to místo, které mají ženy.“ Kněz: „Jako co je velká ta kočka a jakou má barvu?“ A on: „Je velká jako velký pes a z obou boků jí vyrůstají ptačí křídla a má bílou barvu.“ Kněz: „A za co tu kočku považují?“ A on: „Někteří ji považují za ďábla, ale protože jim dává mnohé z toho, co chtějí, následují ji. Jiní ji ale považují za dobrého anděla, a tak jsou podvedeni.“ (Moulinier, 1998: 22.)

Líčení exorcismu zjevně navazuje na představy o uctívání ďábla zachycené v raných textech o herezi na středověkém západě, vznikajících kolem poloviny 11. století. Konkrétně se jedná o dvě líčení aféry řeholních kanovníků, upálených roku 1022 v Orléans. O události podává zprávu Adémar z Chabannes, podle něž bylo deset kanovníků kapituly Svatého kříže odhaleno jako „manichejci“ a upáleno. Kanovníci byli

podvedeni nějakým périgorským vesničanem, který říkal, že jedná ctnostně, a nosil s sebou popel z mrtvých dětí. Kdo ten popel pozřel, záhy se stal manichejcem. Uctívali ďábla, který se jim zjevoval nejprve v podobě Etiopanů, později v podobě anděla světla, a každý den jim přinášel spoustu stříbra“. (Bouquet, 1876: 159.)

O genealogické návaznosti obou textů svědčí motiv popela z dětských mrtvolek, stejně jako ďábel vydávající se za anděla světla (respektive „dobrého anděla“) a přinášející stříbro. Do stejné linie vyprávění patří i druhé líčení aféry v Orléans z pera mnicha Pavla z Chartres. Ten píše o démonu, který mezi heretiky „sestupoval v podobě nějaké šelmičky“, což zjevně předznamenává topos o uctívání ďábla v podobě kočky. Navíc se kacíři, stejně jako v případě hereze, kterou měl odhalit vymítaný démon, dopouštěli sexuálních orgií; počaté děti zabíjeli a „osmý den pálili v ohni na způsob starých pohanů“ (PL CLV: 255–256). Líčení orgie u Pavla z Chartres dále vykazuje nápadnou shodu s *Vox in Rama* a s přiznáním katara Lepzeta, označovaným někdy podle incipitu jako *Error katerorum de alta vita* (Hergemöller [ed.], 1996: 46), což zase prozrazuje vazbu na vyvozování označení „katar“ z „catus“, známé od Alana z Lille i z citovaného líčení exorcismu. Autor si pohrál s podobností slova „cathar“ a německého „Kater“, „kocour“ (na souvislost poukázal už Brunn, 2006: 508). Podle Pavla z Chartres páchali orleáňští kacíři orgie takto:

Jakmile bylo to zjevení [šelmičky] spatřeno, všechna světla byla uhašena. Nejrychleji, jak mohl, se každý vrhl na ženu, která mu přišla pod ruku, aby ji zneužil. A nepomýšlel přitom na to, že by hřešil. A ať to byla matka, dcera, nebo jeptiška, pokládali za projev svatosti a zbožnosti spát s ní. (PL CLV: 255–256.)

Srovnajme úryvek s líčením orgie ve *Vox in Rama*:

... zhasnou svíce a pustí se do díla nade vše odporné neřesti a nečiní rozdílů mezi cizími a příbuznými. Když ale počet mužů převyšuje počet žen (...), muži s muži páchají ohavností<sup>5</sup>. (Hergemöller, 1996: 28.)

<sup>5</sup> Srov. Řím 1–18.



K incestu se tu přidává sodomie, jinak jsou ale líčení scény obsahově shodná, a to včetně motivu zhášení svící.

V Lepzetově výpovědi je incest zmiňován také, a to v citované pasáži o vykupování matky za osmnáct, dále pak ještě dcery za šest denárů (Hergemöller, 1996: 47); podobnosti mezi záznamem Pavla z Chartres, výslechem démona a *Vox in Rama* jsou nicméně výraznější než mezi prvními dvěma spisy a Lepzetovým přiznáním, a to i stran dalších motivů: u Pavla mezi heretiky sestupuje démon v podobě šelmičky; ve *Vox in Rama*

sestupuje po nějaké soše, takové, jaké bývají ve školách, pozpátku černá kočka velká jako střední pes, kterou nejprve novic, pak učitel, pak každý [heretik] jednotlivě políbí. (Hergemöller, 1996: 27.)

U Lepzeta není shoda tak dokonalá: „obrovská kočka“ šplhá vzhůru na jakýsi sloup, kde nadzdvihne ocas a „každý přistoupí a políbí ji na pozadí“. Následně sama kočka „zhasne světlo a rázem se na sebe vrhnou, muži s muži a ženy se ženami páchají ohavnosti“ (Hergemöller, 1996: 46.)

Nabízí se shrnout: genealogická návaznost, ať už přímá, nebo zprostředkovaná, mezi záznamem Pavla z Chartres a líčením exorcismu s přítomností Hildegardy je zřejmá. *Vox in Rama* sdílí shody s oběma texty. Výpověď katarů Lepzeta se s oběma staršími líčeními heretického rituálu shoduje o něco méně, stále ale významně: zhášení světla předchází orgii, která se sice omezuje na sodomii, líčení incestní praxe ale následuje vzápětí.

Některé prvky pak sdílí Lepzetova výpověď a *Vox in Rama* bez zjevné vazby ke starší tradici. U Lepzeta líbají členové sekty „obrovskou ropuchu tlustou jako pec“, přičemž ve *Vox in Rama* se před novicem sekty v úvodu iniciačního rituálu „objeví nějaká žába, které někteří říkají ropucha, kterou (heretici) zavrženíhodně líbají někdy na pozadí a někdy na tlamu“ (Hergemöller, 1996: 27). Ještě významnější je skutečnost, že je v obou textech popisován *iniciační* rituál sekty. Zde se očitě odráží zaujetí protikacířských autorů katarskou iniciací (srov. Zbiral, 2007), která ve druhé polovině 11. století, kdy psal Pavel z Chartres, pochopitelně nemohla být tematizována: Samotný pojem katarství se objevuje až po roce 1150 u Eckberta ze Schönau (viz Zbiral, 2007: 11–19).

Nabízí se tato souvislost: líčení exorcismu, které spojuje toposy o uctívání ďábla s označením „katar“, otevírá cestu ke spojení popisů rituálních zvrhlostí s momentem iniciace, stejně jako ji v menší míře otevřel Alan z Lille, když navrhl etymologii slova „katar“ od kočky, která je ve skutečnosti Luciferem. Toto spojení se realizuje v Lepzetově „výpovědi“ a ještě úplněji v bule *Vox in Rama*.

## Luciferská syntéza Caesaria z Heisterbachu

Alexander Patschovsky odmítl „bezprostřední spojitost“ mezi *Vox in Rama* a zprávami o herezi v Orléans, stejně jako líčením kacířského uctívání ďábla v autobiografii Guiberta z Nogentu, píšícího kolem roku 1115 (Patschovsky, 1991: 321–323). Argumentoval tím, že zprávy o ďábelských sektách celých sto let před *Vox in Rama* spaly a nezdá se ani, že by se dočkaly širší odezvy v době svého sepsání. (Patschovsky, 1991: 322). Domnívám se, že Patschovsky přecenil potenciální nezbytnost široké popularity dotyčných textů, která by je učinila dostupnými a lákavými pro Konráda a jeho souputníky. Namísto toho se zdá,

že tradice o uctívání ďábla přežívala v podobě úzké a křehké linie, jejíž stopa se dnešnímu badateli čas od času vyrýsuje pod letitými nánosy prachu, jako v případě Guiberta z Nogentu, který ve své autobiografii zmiňuje upalování dětí kacířů počatých z orgie (PL CLVI: 951), aby se po roce 1230 zmnožila a stala se nepřehlédnutelnou. Jak k tomu mohlo dojít?

Nedomnívám se, že Konrád z Marburgu osobně stál u zrodu buly *Vox in Rama*. Na rozdíl od Patschovského, který vidí *Vox in Rama*, Lepzetovu výpověď, záznam v *Gesta Treverorum* a také údajnou výpověď „manichejce neboli patarina“ Burcharda z Lovaně (viz Hergemöller, 1996: 45–46) prostě jako ozvěny procesů vedených Konrádem (Patschovsky, 1981: 658); a v převážné shodě s Brunnem, který píše o okruhu osob kolem Konráda a zejména Caesaria z Heisterbachu (Brunn, 2006: 539–540), se kloním k názoru, že se příznak „luciferiánské“ sekty zrodil na úrovni textů, nikoliv konkrétního vyšetřování, a mnohem větší podíl než Konrádovo inkvizitorské působení zde má propagandistické úsilí Caesariovo.

Jak jsem se pokusil doložit rozborem záznamu v *Gesta Treverorum*, považuji za přesvědčivější vidět Konrádovo působení jako hon na různé kacíře, ne jako pronásledování fantóma luciferiánské sekty. Ani dopis dominikána Bernarda a mohučského arcibiskupa Siegfrieda, kterým si oba muži stěžovali na Konrádův postup, nelze vzít za důkaz toho, že by Konrád na takovou domnělou sektu cílil. Alberich z Trois-Fontaines, který dopis reprodukuje (MGH XXIII: 931–932), jej zřejmě přepisuje věrně. Připojuje totiž vlastní zprávu o událostech, která se na první pohled liší od všech ostatních, když hovoří o „sektě luciferiánů“ (v jiných dobových textech se označení „luciferiáni“ neobjevuje) a o „synagoge luciferiánů“ (MGH ss. XXIII: 931). Spojuje tak uctíváče ďábla s židy, v čemž sice ve své době není sám,<sup>6</sup> obecně jde ale o terminologickou hru vlastní spíše raným líčením čarodějnických sabatů z první poloviny 15. století (srov. Ostorero, 1999: 278–279).

Dopis je tedy autentický. Nemůže nicméně sloužit jako důkaz, že se Konrád hnal za jasnou představou luciferiánské sekty. Zdá se totiž, že na „luciferiánské“ motivy byl položen zvýšený důraz pod vlivem *Vox in Rama*, a to z následujícího důvodu: když si autoři dopisu stěžovali, jak Konrád nutil podezřelé přiznat, že „líbali ropuchu, kočku, bledého muže a další takové pochybné obludy na znamení pokoje“, zapojili koncept stvrzení členství v sektě zvrácenou variantou polibku pokoje, což je motiv, který zná jen *Vox in Rama* (kde polibek uděluje mistr, Hergemöller, 1996: 27), nikoliv Lepzetova výpověď a ani dochovaná Caesariova homilie o „luciferiánech“ (Hergemöller, 1996: 209).

Dotyčná homilie má pro rekonstrukci „luciferiánské“ inovace zásadnější význam než dopis se stížnostmi. Je sourozencem Lepzetova přiznání, když horlí proti herezi „vysokého (var.: hlubokého) života“ (obrat „alta vita“ se shoduje s označením sekty, jejímž členem měl být Lepzet):

Může být většího úpadku, než když se křesťan odvrátí od Boha a velebí a vyzývá Lucifera, nepřítele vlastní spásy? Co je hroznějšího, než když člověk stvořený k Božím obrazu líbá kočky a jedovatou zvěř? Líbají tu zvěř [a] také líbají ďábla, jak říkají, v podobě člověka vychrtlého, bledého a do půli těla chlupatého, aby se zřekli křesťanského náboženství, a dopouštějí se velkých

<sup>6</sup> Srov. kacířskou „synagogu“ ve spisu oxfordského arcijáhna Waltera Mapa *De nugis curialium* (Wright, 1850: 61).

a nehorázných svatokrádeží. Kromě toho společně páchají ve sklepeních a podzemních příbytcích ohavnosti bez rozlišení pohlaví nebo vůbec osob (...) A navíc, aby potěšili Lucifera, nepohrdnou žádnou příležitostí zabít věřícího železem, jedem nebo jakkoliv jinak, a to dělají na rozkaz svého mistra. Tyto hrozné svatokrádeže nazývají „vysoký život“ (...) (Hergemöller, 1996: 209.)

Lepzetova výpověď se s kázáním kromě fráze „alta vita“ shoduje v situování rituálu do sklepních prostor a ve zmínce o vraždách na Luciferovu počest: „Neříkají, že vražda je hřích, naopak říkají, že zabíjením lidí vzdávají hold svému svrchovanému otci Luciferovi“ (Hergemöller, 1996: 47). Se skutečností, že Caesarius narozdíl od *Vox in Rama* i Lepzetova přiznání neřeší rituální iniciaci, nelze příliš nakládat vzhledem k požadavkům homiletického žánru, mezi které patří stručnost a údernost, nikoliv propracovaná spekulace. Můžeme vyvodit, že Caesarius stál v nejtěsnější blízkosti vzniku Lepzetova přiznání.

Stejně jako v případě Hildegardina exorcismu i zde vyvstává problém datace. Podle Brunn bylo kázání určeno pro postní dobu roku 1233 (Brunn, 2006: 524–525; srov. Hergemöller, 1996: 208–209) a vzniklo tedy před *Vox in Rama*. Obsažená zpráva o postupu hereze od prostého lidu až k rytířům odkazuje podle Brunn ke Konrádově kampani proti Jindřichu Saynovi (Brunn, 2006: 525). To by podporovalo hypotézu, podle níž Konrád s Caesariovou pomocí „lovil“ konkrétní sektu. Domnívám se ale, že zmínka o postupu hereze společenskými žebříčky je příliš obecná, zvláště když Caesarius v těsném sousedství uvádí, že hereze byla již vymýcena „úsilím Kazatelů, učením i trestem“ (Hergemöller, 1996: 209). Ani Brunnova domněnka, že údaj o vypuknutí hereze „před dvěma lety“ (Hergemöller, 1996: 209) odkazuje ke konkrétnímu zásahu proti údajným kacírům v porýnské vsi Sinzig roku 1231, není příliš přesvědčivá: Caesarius sice u zásahu dost možná byl (Brunn, 2006: 525–527), klášter ale počátek pronásledování luciferiánské hereze právě sem nemá zvláštní opodstatnění: Brunn sám se odvolává na obvinění tamních „heretiků“ z nedodržování půstu a dalších projevů antiklerikalismu (2006: 526–527), nikoliv z uctívání Lucifera.

Ačkoliv nemůžeme s jistotou rozhodnout, zda Caesariovo kázání předchází *Vox in Rama*, respektive Lepzetově výpovědi, nebo je následuje, je evidentní, že Caesarius, který se do líčení kacírských orgií pustil už o dobrých deset let dříve v *Dialogu Miraculorum* (Strange, 1851a: 307–308), sehrál neopominutelnou roli sjednotitele různých konceptů hereze do obrazu „luciferiánství“, ať už obraz sekty „vysokého života“ sám stvořil, nebo jen zpopularizoval kazatelskou činnost. Zdá se, že si Caesarius s Konrádem vyměňovali víc než konkrétní motivy (tak Brunn, 2006: 497, 538). Caesariův dlouhodobý zájem o herezi (viz Strange, 1851a: 296–307) se setkal s odezvou díky protiheretickému kvasu, na nějž zadělalo Konrádovo působení, ale také vlna snah o kanonizaci Hildegardy z Bingen (viz za tím účelem sestavený text *Acta inquisitionis*, PL CXCVII: 131–140). Caesarius tak mohl sehrát stěžejní roli při vytváření nové syntézy představ o herezi; přízraku sekty „luciferiánů“.

### Dovětek: K syntéze témat a střetu diskurzů

Biskup Konrád z Hildesheimu byl jedním z adresátů buly *Vox in Rama* (Hergemöller, 1996: 22), stejně jako dopisu *O altitudo divitiarum* (MGH epp. saec.

XIII.: 429–430). O jeho úzké spolupráci s papežem svědčí skutečnost, že byl roku 1235 jedním z komisařů prověřujících, zda je zesnulá Alžběta Durynská, jejímž zpovědníkem byl Konrád a jejíž hagiografii sepsal Caesarius, hodna kanonizace (Huyskens, 1908: 112–140). Když pak Řehoř Alžbětu na letnici roku 1235 svatořečil (Huyskens, 1908: 145), jen potvrdil svou úzkou vazbu na porýnskou oblast. Byly to zřejmě tyto osobní vazby, které způsobily, že byl Řehoř vůči zvěstem o herezi v Porýní citlivý.

Jakkoliv se tedy lze připojit k Patschovskému (1981), Hergemöllerovi (2006: 1–58) i Brunnovi (2006: 497–540) v tvrzení, že kořeny *Vox in Rama* je třeba hledat v Porýní, má svou relevanci i teze Karen Sullivanové (2011: 88): *Vox in Rama* spíše než na konkrétní procesy vedené Konrádem (jakkoliv tyto mohly narativ podpořit) navazuje na tradici táhnoucí se od Adémara z Chabannes a Pavla z Chartres přes díla Guiberta z Nogentu, Alana z Lille nebo Waltera Mapa, který psal o „publikánech“ (snad paulikiánech) a „patarínech“, mezi něž při rituálu po provazu sestupuje „myšilov<sup>7</sup> podivuhodné velikosti“, za jehož přítomnosti heretici „zhasnou světla a ... se zatátými zuby mumlají hymny“ (Wright, 1850: 61).

Tradice prochází na počátku 30. let 13. století významnou syntetizující<sup>8</sup> proměnou, na níž se Konrád z Marburgu podílel. Ne tak, že by sám spojil uctívání ďábla s motivem iniciace. Konrád spoluvytvářel prostředí, v němž bylo spekulujícím autorům umožněno spojit různé tradiční prvky do obrazu „luciferiánské“ sekty a vydobýt tomuto obrazu popularitu, která zasáhla i protikacířský trend v papežské diplomacie. Zatímco encyklika *Excommunicamus* ještě volá do zbraně proti „katarům, patarínům, lyonským chudým, pasagiánům“ (Fearn, 1968: 72) a doslova opakuje výčet různých herezí z buly Lucia III. *Ad abolendam* (1184) (Friedberg, 1882: 780–782), *Vox in Rama* název sekty nezmiňuje. Penitenciář Bernard s arcibiskupem Siegfriedem si posléze stěžují na drakonický zásah proti „sektě manichejců“ (MGH XXIII: 931). Brunn má pravdu, když píše, že hereze byla v novém pojetí spíše než názvem definována souborem údajných rituálů (Brunn, 2006: 538). Jsme svědky situace, kdy lokální specifikum působí na centrální agendu římské kurie. Ve světle těchto událostí pozbývá smysl psát dějiny inkvizice jako dějiny církevněprávních dokumentů a tuto historii oddělovat od konkrétních kazí, protože lze těžko chápat polemiku, jakou vedl Petr Kreuz proti Davidu Zbíralovi (Kreuz, 2013: 355–357). Takové obhajoby koncepce instituce jednoty inkvizice snad pramení z nedorozumění mezi zástupci konzervativní historiografie a historicko-antropologicky zaměřenými přístupy, z nichž je článek Henry Kellyho (1989) krajním manifestem dekonstrukce konceptu inkviziční instituce (zejm. Kelly, 1989: 441–442); ty ale zřídka bývají takto radikální. Jistě není cílem autorů, jako je Zbíral (2012) rozšlapat pojem papežské inkvizice. Daleko spíše může být jejich snaha chápána ve shodě s Davidem Frankfurterem (2006: 7–8) jako studium střetu lokálního specifika s centralizující ambicí; střetu, který zadělává

<sup>7</sup> Slovo „murelegus“ patrně odkazuje ke kočce.

<sup>8</sup> Srov. diskuzi o tzv. kumulativním konceptu čarodějnictví, již vede Katrin-Utz Tremprová (2008: 11–13) s klasickým dílem Josepha Hansena (1900: 6–8) a novější prací Michaela D. Baileyho (2003: 32–33). Diskuze se na pozdějším materiálu zabývá analogickou otázkou (bez)problémovosti syntézy různých tradic vyprávění (o škodlivé magii, o uctívání ďábla zahrnujícím tělesný kontakt s ním, o heretických spiknutích, u Baileyho koncepci oddělené také „lidovými“ představami o nočních letech a proměnách ve zvířata).

na perzekuci a který nakonec ovlivňuje jak lokální prostředí, tak centralizující strukturu. Zrození přízraku luciferiánské sekty ve 30. letech 13. století necht slouží za příklad takového dění, které přispělo ke zvratu ve významném historickému procesu, jímž středověká perzekuce hereze je.

## Seznam použité literatury

### Prameny

- Acta Inquisitionis de virtutibus et miraculis sanctae Hildegardis. In J.-P. Migne (Ed.) (1854), *Patrologiae cursus completus, series latina CXCVII* (s. 131–140). Paris: Garnier Freres.
- Adémar de Chabannes, Ex chronico Ademari Cabanensis. In M. Bouquet (Ed.) (1876), *Recueil des historiens des Gaules et de la France X* (s. 144–164). Paris: Palmé.
- Alan de Lille, De fide catholica. In J.-P. Migne (Ed.) (1854), *Patrologiae cursus completus, series latina CCX*. (s. 305–428). Paris: Garnier Freres.
- Alberich de Trois-Fontaines, Chronica Albrici monachi Trium Fontium. In P. Scheffer-Boichorst (Ed.) (1874), *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores XXIII* (s. 631–950).
- Annales erphordenses fratrum Predicatorum. In O. Holder-Egger (Ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi* (s. 72–116). Hannover – Leipzig: Bibliopolium Hahnianum.
- Biblia Sacra Vulgata (Vulgate): Holy Bible in Latin*. (2007). Stuttgart: German Bible Society.
- Caesarius von Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*. Ed. J. Strange (1851). Köln – Bonn – Bruxelles: J.M. Heberle.
- Caesarius von Heisterbach, Magnas et miserabiles (homilia). In B.-U. Hergemöller (Ed.) (1996), *Krötenkuss und Schwarzer Kater: Ketzerei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasia des 13. Jahrhunderts* (s. 209). Warendorf: Fahlbusch.
- Errores Gazariorum seu illorum qui scopam vel baculum equitare probantur. In M. Ostorero – A. P. Bagliani – K. U. Tremp (Eds.) (1999), *L'imaginaire du sabbat: Édition critique des textes les plus anciens (1430 c.–1440 c.)* (s. 278–282). Lausanne: Université de Lausanne.
- Gesta Treverorum Continuata IV. In G. Waitz (ed.) (1879), *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores XXIV* (s. 368–488).
- Gregorius IX. Ut igitur (epistula). In J. P. Kuchenbecker (Ed.) (1730), *Annalecta Hassiaca III* (pp. 73–75). Marburg.
- Gregorius IX., Excommunicamus; Ille humani generis. In J. Fearn (Ed.) (1968), *Ketzer und Ketzerbekämpfung im Hochmittelalter*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Gregorius IX., O altitudo divitiarum. In K. Rodenberg (Ed.) (1882), *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae saeculi XIII. e regestis pontificum Romanorum selectae* (s.429–431). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Guibert de Nogent, De vita sua. In J.-P. Migne (Ed.) (1854), *Patrologiae cursus completus, series latina CLVI* (s. 837–1018). Paris: Garnier Freres.
- Hildegard von Bingen, Epistula CLXIXr. In M. van Acker (Ed.) (1993), *Hildegardis Bingensis Epistularium, pars secunda* (s. 378–382). Begijnhof: Brepols.
- Huyskens A. (Ed.) (1908). Des Caesarius von Heisterbach Schriften über die hl. Elisabeth von Thüringen. *Annalen des Historisches Verein für den Niederrhein*, 86, 17–59.
- Chronica Sancti Pantaleonis. In G. Waitz (Ed.) (1880), *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores XVII* (s. 729–847).
- Chronicon Wormatiense Saeculi XIII. In H. Boos (Ed.) (1893), *Monumenta Wormatiensia: Annalen und Chroniken* (s. 164–307). Berlin: Weidmann.

- Lucius III., Ad abolendam. In E. Friedberg (Ed.) (1881), *Corpus Iuri Canonici II.* (s. 780–782). Leipzig: Bernard Tauchnitz.
- Paul de Chartres, Vetus Agano. In J.-P. Migne (Ed.) (1854), *Patrologiae cursus completus, series latina CLV* (197–388). Paris: Garnier Freres.
- Theodoricus et Geofridus. Vita Sanctae Hildegardis. In J.-P. Migne (ed.) (1854), *Patrologiae cursus completus, series latina CXC VII* (s. 91–130). Paris: Garnier Freres.
- Vox in Rama; De secta manicheorum. In B.-U. Hergemöller (Ed.) (1996), *Krötenkuss und Schwarzer Kater: Ketzerrei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts* (s. 25–32; 45–48). Warendorf: Fahlbusch.
- Walter Map, *De nugis curialium*. Ed. T. Wright (1850). London: J. D. Nichols and Son.
- Malignus spiritus (das Teufelsverhör). In L. Moulinier, autorský rukopis (pp. 25–26).<sup>9</sup>

### Sekundární literatura

- Arnold, J. H. (2001). *Inquisition and Power: Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bailey, M. D. (2003). *Battling Demons: Witchcraft, Heresy and Reform in the Later Middle Ages*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Brunn, U. (2006). *Des contestataires aux „cathares“: Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l’Inquisition*. Paris: Institut d’études augustiniennes.
- Frankfurter, D. (2006). *Evil Incarnate: Rumors of Demonic Conspiracy and Ritual Abuse in History*. Princeton: Princeton University Press.
- Given, J. B. (2008). *Inkvizice a středověká společnost: Moc, kázeň a odpor v Langedocu..* Neratovice: Verbum 2008.
- Hansen, J. (1900). *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*. München: R. Oldenbourg.
- Havlová, J. (2010). *Prophecia beate Hildegardis de fratribus minoribus. Kritický komentovaný přepis s literárněhistorickým výkladem*. Magisterská diplomová práce. Masarykova univerzita, Brno.
- Hergemöller, B.-U. (1996). *Krötenkuss und Schwarzer Kater: Ketzerrei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts*. Warendorf: Fahlbusch.
- Huyskens A. (Ed.) (1908). *Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen*. Marburg: N. G. Elwert’sche Verlagsbuchhandlung.
- Kelly, H. A. (1989). Inquisition and the Prosecution of Heresy: Misconceptions and Abuses. In *Church History* 58, 439–451.
- Kreuz, P. (2013). Polemika ad: David Zbiral, Současné bádání o středověké inkvizici. Stav, směřování, perspektivy, Český časopis historický 111/2, 355–377.
- Patschovsky, A. (1991). Der Ketzer als Teufelsdiener. In H. Mordek (Ed.), *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag* (s. 317–334). Tübingen: M. Niemeyer.
- Patschovsky, A. (1981). *Zur Ketzerverfolgung Konrads von Marburg, Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 37, 641–693.
- Shannon, A. C. (1949). *The Popes and Heresy in the Thirteenth Century*. Pennsylvania: Augustinian Press.
- Sullivan, K. (2011). *The inner Lives of Medieval Inquisitors*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tremp, K.-U. (2008). *Von Häresie zur Hexerei: „Wirkliche“ und imaginäre Sekten im Spätmittelalter*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung.

<sup>9</sup> Dostupné online ve formátu PDF: <http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/60/90/22/PDF/BeitragTeufelLM.pdf> (ověřeno 18. 4. 2014).



- Trusen, W. (1988). Das Inquisitionsprozess. Seine historischen Grundlagen und frühe Formen. *Zeitschrift der Savigny-Schiftung für Rechtsgeschichte: Kanonische Abteilung*, 74, 168–230.
- Zbiral, D. (2007). *Největší hereze: Dualismus, učenecká vyprávění o katarství a budování křesťanské Evropy*. Praha: Argo.
- Zbiral, D. (2012). Současné bádání o středověké inkvizici: Stav, směřování, perspektivy. *Český časopis historický*, 110/1, 1–19.