

Zbírál, David

**Osobní religiozita, náboženství a členství : případ Armanna
"Pungilupa" z Ferrary**

Religio. 2011, vol. 19, iss. 2, pp. [147]-178

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125370>

Access Date: 29. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Osobní religiozita, náboženství a členství: Případ Armanna „Pungilup“ z Ferrary

DAVID ZBÍRAL*

Shrnutí případu

Armanno přezdívaný Pungilupo¹ byl člověk se zajímavými životními osudy. Osudů neméně zajímavých se dočkala také jeho památka. Armano žil v severoitalské Ferrare² a již za života se těšil výjimečné pověsti. Patřil k oné vrstvě nábožensky aktivních laiků, která v Itálii 13. století zažívala závatný vzestup. Měl manželku Marii, podle všeho šlo o bezdětný pár.³ O Armannově povolání není nic známo a v pramenech nalezneme jen dosti sporé údaje k rekonstrukci jeho společenského a ekonomického postavení.⁴ Zato víme, že ve Ferrare a zřejmě i dalších městech, kde se čas od času vyskytoval,⁵ měl pověst velmi zbožného člověka.⁶ Přesvědčení o jeho příkladném životě – poněkud překvapivě – sdíleli představitelé církve s těmi, které považovali za kacíře.⁷

* Tato studie vznikla s podporou grantu Grantové agentury České republiky č. 401/09/P191 „Inkviziční pojmy, klasifikace a identity a jejich ozvuky v badatelské tradici“. Za cenné připomínky děkuji Andrei Beláňové, Radku Chlupovi, Renatě Ferstové a Milanu Fajdovi.

- 1 Badatelé často hovoří o „Armannu Pungilupovi“, toto označení však není úplně přesné. Z pramenů vyplývá, že Pungilupo je přezdívka užívaná záměnně s vlastním jménem Armanno, například v podobě „Armanno čili Pungilup“, nikoli *spolu* s ním. Je dosvědčena i lidová varianta této přezdívky, Pungilovo: Gabriele Zanella (ed.), *Itinerari ereticali: Patari e Catari tra Rimini e Verona*, Roma: Istituto storico italiano per il Medio Evo 1986, 67 (psáno jako „Punzilovo“, kde z značí dž).
- 2 Konkrétně ve čtvrti sv. Pavla: G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 67.
- 3 G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 87. Dochovala se Mariina závěť i závěti dalších Pungilupových příbuzných, které vydal Amedeo Benati, „Frater Armannus Pungilupus: Alla ricerca di una identità“, *Analea Pomposiana* 7, 1982, 7-57: 42, 44-49.
- 4 Vlastnil dům (A. Benati, „Frater Armannus Pungilupus...“, 42). Sháněl almužny pro vězně (G. Zanella [ed.], *Itinerari ereticali...*, 53, 54, 65, 69), takže zřejmě neměl takové přebytky, aby své dobročinné záměry pokryl ze svého.
- 5 Výpovědi v jeho inkvizičním procesu se zmiňují o Veroně, Vicenze, z Romagni pak obzvláště o Rimini: G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 50, 53, 54, 57, 60, 62, 66 aj.
- 6 *Ibid.*, 72.
- 7 Úvod ke svědectvím o jeho zázracích, sestavený v okruhu ferrarského biskupa, označuje Armanna za „muže Božího“ a za „svatého“, chválí jeho víru, pokoru, dobrotu, mílosrdenství a prostotu: *ibid.*, 72. Martin *de Capitello* (jinde *Campitello*), posléze upalovaný za herezi, Armanna považoval za „nejlepšího křesťana v kraji“: *ibid.*, 60.

Když Armanno 16. prosince 1269 zemřel, jeho tělo bylo ihned umístěno ve ferrarské katedrále. Zpráva o jeho smrti se rychle rozšířila. Do katedrál se seběhlo velké množství mužů i žen a konal se slavný pohřeb.⁸ Pouhých několik dní po Armannově smrti, 20. prosince 1269, bylo v přítomnosti ferrarského biskupa Alberta Pandonih⁹ zapsáno první přísežné svědectví o zázračném vyléčení Armannovou zásluhou.¹⁰ Kanovníci v čele s biskupem během roku 1270 vyslechli mnoho dalších svědectví o zázracích.¹¹ Armannovo tělo bylo uloženo do honosného kamenného sarkofágu vyhotoveného ve 4. století pro císaře Theodosia I. Tento sarkofág byl zakoupen a do Ferrary dopraven z Ravenny právě proto, aby do něj mohlo být umístěno Armannovo tělo.¹² Armannovi byla zřízena kaple, kde byl umístěn sarkofág a také oltář, u kterého se pokládaly a zavěšovaly votivní dary.¹³ Pověst nového kultu rychle překročila hranice Ferrary a jejího bezprostředního okolí, jak lze soudit ze zmínek o oblasti původu některých svědků.¹⁴

Zdálo by se, že Armannovi již nic nebránilo nastoupit na cestu svatořečení a stát se jedním z oněch laických světců, kteří přicházeli v prostředí italských měst 13. století „do módy“.¹⁵ Proti tomuto vývoji se však se vši rozhodností postavil řád dominikánů, jenž byl ve Ferrare pověřen „vyšetřováním kacířské zvrácenosti“. U tehdejšího ferrarského inkvizitora, do-

8 *Ibid.*, 72.

9 Alberto Pandoni byl biskupem v letech 1257-1274 (Amedeo Benati, „Armanno Pungilupo nella storia religiosa ferrarese del 1200“, *Atti e memorie della Deputazione provinciale ferrarese di storia patria* 4, 1966, 85-123: 115).

10 G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 72-73.

11 *Ibid.*, 72-85. Celkem jsem v dochovaném prameni napočítal čtyřicet sedm svědectví (leckeré se samozřejmě týkají téhož zázraku). Svědectví jsou notářsky potvrzená ve shodě s nově propracovanou kanonizační procedurou, nárůstem důrazu na psané právní dokumenty a nebyvalým vzestupem důležitosti instituce notářů pro autentizaci záznamů různého druhu ve 12.-13. století. K roli notářů v autentizaci zázraků viz zejm. Raimondo Michetti (ed.), *Notai, miracoli e culto dei santi: Pubblicità e autenticazione del sacro tra XII e XV secolo*, Milano: Giuffrè 2004. K notářům ve středověké Itálii srov. též Attilio Bartoli Langeli, *Notai: Scrivere documenti nell'Italia medievale*, Roma: Viella 2006.

12 G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 95, 98, 104. Srov. A. Benati, „Armanno Pungilupo nella storia...“, 94.

13 G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 95, 104.

14 Např. *ibid.*, 78.

15 Srov. Diana Webb (trans.), *Saints and Cities in Medieval Italy: Selected Sources Translated and Annotated*, Manchester – New York: Manchester University Press 2007; André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome: École française de Rome 1981, 410; Michael Goodich, *Vita Perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, Stuttgart: Anton Hiersemann 1982, 186, 194-196.

minikána Aldobrandina z Ferrary, lze předpokládat určité předběžné podezření vůči podobným novým kultům laických svatých, Aldobrandino ale především dobře věděl, že roku 1254 Armanna osobně vyslyšel ve věci hereze a Armanno se tehdy doznal přinejmenším ke dvěma prohrěškům a přísěžně se hereze zřekl.¹⁶ V reakci na vzestup Armannova kultu se Aldobrandino pustil do práce a hned v roce 1270¹⁷ začal vyslyšchat svědky ve věci Armannových závadných výroků a aktivit po jeho abjuraci. Kdyby se podařilo Armanna z takových přečinů usvědčit, mohl by být posmrtně odsouzen jako kacíř recidivista (*relapsus*), jeho ostatky by mohly být spáleny a jeho někdejší majetek zabaven. Z dopisu papeže Bonifáce VIII. z 20. prosince 1300 lombardskému inkvizitoru Guidovi z Vicenzy, který shrnuje vývoj případu, vyplývá, že Aldobrandino na základě výsledků svého vyšetřování poručil, aby byly Armannovy ostatky odstraněny z kostela, avšak arcikněž¹⁸ a kapitula příkazu neuposlechli. Aldobrandino proto arcikněže a některé členy kapituly exkomunikoval a na katedrálu uvalil interdikt. Kapitula se bez váhání odvolala k papeži Řehoři X., který uložil kardinálu Giovannimu Gaetanu Orsinimu, pozdějšímu papeži Mikuláši III., prošetření případu, k němuž však pro Řehořovu smrt nedošlo. Do této doby, přesně do 29. dubna 1272, spadá vyhotovení dokumentu, který se snaží Pungilupu před obviněními z hereze hájit. Jde o notářský záznam svědectví sedmi kněží, kteří prohlašují, že se Pungilupu zpovídal, chodil k přijímání a prokazoval kněžím úctu.¹⁹ V této době se také Aldobrandino snažil o získání rozhodujících svědectví o Armannově vině.²⁰ Dopis

16 G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 54, 56, 64, 67.

17 Např. *ibid.*, 48-49, 55 aj.

18 Papežské dokumenty jsou zdrženlivé, hovoří o arcikněži a ferrarského biskupa z podpory nového kultu přímo neobviňují. Je však zřejmé, že biskup kult podporoval, jinak by ani nebylo možné Armannovy ostatky v katedrále umístit, zakoupit pro ně honosný sarkofág a zřídít Armannovi oltář. Výpovědi o zázracích se ostatně odehrávaly v biskupově přítomnosti.

19 Viz G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 86-90. Aby byla posílena věrohodnost dokumentu (A. Benati, „Armano Pungilupò nella storia...“, 101), nevystupují zde jako svědkové sami kanovníci ferrarské katedrály, nýbrž jiní kněží.

20 Viz např. G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 51-52; Marco G. Bascapè, „In armariis officii inquisitoris Ferrariensis: Ricerche su un frammento inedito del processo Pungilupò“, in: *Le scritture e le opere degli inquisitori*, (Quaderni di storia religiosa 9), Verona: Cierre 2002, 31-110: 89-90. Z těchto svědectví vyplývá, že Aldobrandino v této věci požádal o pomoc svého kolegu z Verony, inkvizitora Timidea, který dokonce pověřil svou vyzvědačku, aby se na Pungilupu kacířů ptala. Ke spolupráci ferrarské a veronské inkvizice v kauze Pungilupu viz též G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 57-58. Srov. Gabriele Zanella, „Itinerari ereticali: Patari e catari tra Rimini e Verona“, in: Gabriele Zanella, *Hereticalia: Temi e discussioni*, (Collectanea 7), Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo 1995, 67-118: 94-95.

Bonifáce VIII. pokračuje informací o novém otevření případu Aldobrandinovým nástupcem, inkvizitorem Floriem z Vicenzy,²¹ který na případ upozornil papeže Honorio IV. (1285-1287). V této době, přesně 4. října 1286,²² byl pro potřeby obhajoby pořízen opis svědectví o zázracích a o tom, že Armanno chodil ke zpovědi a k přijímání. Z dopisu Bonifáce VIII. se však dovidáme, že po Honoriově smrti případ opět utíchl. Znovu jej otevřel až sám Bonifác VIII. na žádost Floriova nástupce, inkvizitora Guida z Vicenzy. Bonifác si předvolal ferrarského biskupa, případně jeho zástupce, a všechny členy kapituly. Ke kurii dorazil arcikněz a oznámil papeži, že kapitula očekává prošetření případu a podřídí se papežskému rozsudku. Papež posléze ustanovil komisi složenou z „mnoha znalců, profesorů a doktorů kanonického i občanského práva“,²³ která na základě dokumentů uzavřela, že kanovníci nepředložili žádnou právně relevantní obhajobu Armanna a že šlo o věřícího a podporovatele kacířů, který zemřel ve stavu exkomunikace. Tento rozsudek byl vyhlášen 22. března 1301 na kapitule ferrarských dominikánů. Bylo poručeno Armannovo „profánní tělo a ostatky“ („*corpus eius prophanum et ossa*“) vyjmout ze sarkofágu a spálit, jakož i zničit sarkofág, oltář a všechny Armannovy sochy a vyobrazení. Votivní dary se neměly zničit, nýbrž využít pro nějaký zbožný účel. Kdyby chtěl kdokoli proti tomuto rozhodnutí protestovat, na jeho území a kostel by byl uvalen interdikt a jednotlivé osoby by byly exkomunikovány. Rozsudek byl poté koncem března vykonán.²⁴ Kronikář poznamenává, že rozsudek vzbudil velké rozhořčení lidu, kvůli kterému byl ostatně raději vykonán v noci.²⁵ Armannovy ostatky byly spáleny a popel vysypán do Pádu.²⁶

Výzkumné otázky

Prameny, které se k Armannovu případu dochovaly, lze číst různými způsoby a využít je k prozkoumání rozličných otázek. Amedeo Benati například podnikl zajímavý pokus o zasazení případu do kontextu sporů mezi „moderními“ žebřavými řády a konzervativním světským a kapitulním

21 O Floriovi pojednává Riccardo Parmeggiani, „L'inquisitore Florio da Vicenza“, in: Wolfram Hoyer (ed.), *Praedicatores, Inquisitores: The Dominicans and the Medieval Inquisition*, Roma: Istituto Storico Domenicano 2004, 681-699.

22 G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 75, 78-79, 81-82, 83, 85, 89.

23 *Ibid.*, 94.

24 K celému zde shrnutému vývoji případu viz *ibid.*, 91-98.

25 *Ibid.*, 98. Vzpomínky na Armanna jako „muže Božího“ ovšem přetrvávaly, viz Lorenzo Paolini – Raniero Orioli (eds.), *Acta S. Officii Bononie ab anno 1291 usque ad annum 1310 II*, Roma: Istituto storico italiano per il Medio Evo 1982, 320-322.

26 G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 107.

klérem a řeholníky tradičních řádů.²⁷ Stejně dobře by se dala tato kauza využít ke zkoumání relativity kategorií ortodoxie a hereze²⁸ nebo třeba k provedení případové studie o institucionalizaci lokálních kultů světců v italských městech ve 2. polovině 13. století. Zde však zaměřím pozornost jinam. Mou výzkumnou otázkou je, jak vypadala osobní religiozita Armanna z Ferrary (nakolik ji lze z dochovaných pramenů rekonstruovat). Konkrétně zjišťuji: (1) zda lze pojem osobní religiozity tak, jak jej níže vymezím, naplnit v Armannově případě na základě pramenů nějakým smysluplným obsahem; (2) jaké představy, emoce a praxe lze s jeho religiozitou spojovat; (3) jaké vztahy lze zjistit mezi jeho představami na jedné straně a praxemi na straně druhé; (4) jaké vztahy lze zjistit mezi jeho různými praxemi;²⁹ (5) zda lze jeho různé praxe a představy zařadit do jednoho náboženského systému, jehož by byl Armanno členem či věřícím.

Takto pojaté zkoumání religiozity Armanna z Ferrary se nevyhnutelně dotýká některých obecných teoretických problémů, jako je zejména kategorie náboženství a kategorie členství. Provedený výzkum ukázal, že ani jedna z těchto kategorií tak, jak je níže v náznaku vymezím, nevystihuje dobře Armannův případ. Hned ovšem přispěchám s upozorněním, že z toho naprosto neholdám vyvozovat všeobecnou nepoužitelnost těchto kategorií. Jednak podobně obecný závěr nemůže z takto postavené případové studie vyplynout (leđa snad jako rétorická nadsázka), jednak tyto kategorie pokládám za velmi užitečné, i třeba právě k tomu, aby v kontrastu k nim zřetelněji vystoupily zvláštnosti a teoretický význam případů podobných tomu Armannovu. V tomto kontrastu se například může ukázat, že ne všechny jevy, které se obvykle určují jako náboženské, dobře odpovídají běžné představě náboženství jako *systému* představ a praxí. Tato skutečnost je sice mnoha badatelům dobře známa,³⁰ ale ne vždy z ní vy-

27 A. Benati, „Armanno Pungilupò nella storia...“, 92, 115-123. S touto interpretací nesouhlasí G. Zanella, „Itinerari ereticali...“, 100-101, avšak jeho zdůvodnění je pouhým nástinem a Benatiho výklad nevyvrací.

28 Srov. David Zbíral, „Relikvie, nebo hnjící maso? Spor o výklad mrtvol Petra Parenza a Armanna Pungilupò“, in: Iva Doležalová – Eleonóra Hamar – Luboš Bělka (eds.), *Náboženství a tělo*, Brno: Masarykova univerzita – Praha: Malvern 2006, 89-94.

29 Vedle otázky vztahu představ a praxí a otázky vztahu jednotlivých praxí mezi sebou se nabízí otázka vztahu jednotlivých představ mezi sebou. Armannových představ je však v pramenech zachyceno příliš málo, než aby se mezi nimi dala vybudovat síť vztahů (leđaže bychom se chtěli pustit do rozsáhlé a poněkud ošidné rekonstrukce představ z jednání).

30 Podobnou myšlenku formuluje, byť ne zcela důsledně, Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago: University of Chicago Press – London 1988, xi. Srov. též David Václavík, „Historicko-genealogické klasifikace nových náboženských hnutí“, *Religio: Revue pro religionistiku* 11/2, 2003, 241-258: 241.

vozuji odpovídající důsledky (jiné než nekonstruktivní nářky nad problémy kategorie náboženství).

Kromě uvedených teoretických otázek se výsledky této studie do určité míry dotýkají také představy, podle které je pro „předmoderní“ společnost příznačná silná identifikace s náboženským společenstvím a malá míra individualizace religiozity, popřípadě alespoň skrovný význam osobní religiozity pro jednání.³¹ Závěry se tím dotýkají teorie o procesu individualizace religiozity jako o jednom z určujících procesů při utváření evropské modernity. Tyto důsledky zde však pouze naznačuji a nebudu je v této studii rozvíjet.

Základní pojmy

Výše uvádím, že chci v této studii popsat osobní religiozitu Armanna z Ferrary tak, jak ji lze rekonstruovat z příslušných pramenných stop, prozkoumat vztah jeho představ a praxí i vztah různých jeho praxí navzájem a přinášet dílčí výsledky dotýkající se kategorie náboženství a členství. Aby byly výsledky formulovány co nejzřetelněji a daly se co nejsnáze podrobit prověřování a kritice, předložím zde nástin vymezení pojmů náboženství, religiozity, osobní religiozity, členství, systému, představ a praxí. Nepůjde skutečně o nic jiného než orientační nástin vymezení. Aby se jednalo o něco více, bylo by třeba daleko soustředěnějšího úsilí a prostudování mnoha zásadních teorií, které s danými pojmy pracují a naplňují je významem.

Nejprve vysvětlím, jak nahlížím na pojmotvorbu a pojmy jako takové. Vědecké pojmy nechápu realisticky (esencialisticky), nýbrž důsledně nominalisticky (konstruktivisticky, weberovsky), tedy jako čistě arbitrární nástroje vědy sloužící k řízenému a kontrolovatelnému modelování vztahů mezi daty. Z toho vyplývá několik zásadních důsledků. V první řadě je v tomto pojetí zcela irelevantní otázka, zda danému pojmu odpovídá nějaký skutečně existující výsek skutečnosti, který by byl v ní samé jasně ohraničen vůči jiným. Nemá například žádný smysl se ptát, zda náboženství skutečně existuje či nikoli. Pojmy nejsou v tomto nominalistickém pojetí ničím jiným než konstrukty, jejichž adekvátnost je zajištěna nikoli nějakou přímou poměřitelností s výseky celku objektivní skutečnosti, nýbrž vědec-

31 Ke zpochybnění této představy dospěli i jiní badatelé pracující s inkvizičními záznamy, např. Matthias Benad, „Par quelles méthodes de critique de sources l'histoire des religions peut-elle utiliser le registre de Jacques Fournier?“, in: Emmanuel Le Roy Ladurie (ed.), *Autour de Montailou, un village occitan: Histoire et religiosité d'une communauté villageoise au Moyen Âge*, Castelnau la Chapelle: L'Hydre 2001, 147-155: 149.

ností přijatých předpokladů a cílů výzkumu a dodržení neosobních procedur (metod) zajišťování vazby na konstruovatelnou empirickou skutečnost (v podmínkách historických věd především na pramenné stopy). Dále v konstruktivistickém pojetí nedává smysl výtky, že pojem nepostihuje celou bohatost skutečnosti. To je totiž zcela samozřejmé: jde o vítaný a nutný důsledek modelové povahy vědy.³² Dalším důsledkem nominalistického chápání pojmotvorby je, že pojmy nemusejí být konstruovány jako univerzální, tedy například naplňovány takovým obsahem, aby se ucházely o použitelnost ve všech druzích výzkumu v rámci jednoho oboru, natožpak ve všech oborech.³³ Jejich funkcí je jen a jen to, aby bylo čtenáři a v neposlední řadě samotnému autorovi jasné, o čem se zrovna hovoří a čeho se předkládané závěry týkají.³⁴ Je tedy například zcela irelevantní, zda předloženému vymezení pojmu náboženství dobře odpovídají všechny útvary, které bývají za náboženství označovány. Důležitá je jediné dobrá kontrolovatelnost obsahu a rozsahu pojmů v daném výzkumu a přesnost výsledků (jak jejich použitelnost, tak jejich prověřitelnost totiž plně závisí na tom, jak důsledně jsou formulovány).

První pojem, na který se zaměřím, je pojem *náboženství*. Za nejdůležitější a nejužitečnější pokus o jeho vymezení považuji pokus Émila Durkheima.³⁵ Jeho vymezení se vyznačuje značnými výhodami, zejména je dostatečně ostré, zřetelné a stručné, aby bylo použitelné, a zároveň dosti dobře odpovídá běžnému, intuitivnímu obsahu a rozsahu pojmu náboženství. Durkheim vymezuje náboženství jako „jednotný systém víry a praktik vztahujících se k posvátným věcem, to jest k věcem odtazitým a zakázaným; systém víry a praktik, které sjednocují všechny své přívržence v jediném morálním společenství nazývaném církev“.³⁶ Na základě podstatných prvků tohoto vymezení bych navrhl následující vlastní vymezení:

32 K modelové povaze vědy srov. Dalibor Papoušek, „Burton L. Mack a projekt religionistické reinterpretace počátků křesťanství“, *Religio: Revue pro religionistiku* 10/1, 2002, 95-112: 100.

33 Nechávám zde stranou otázku, zda sám takový projekt univerzální terminologie není z hlediska lidských zdrojů neproveditelný, zda jeho eventuelní přínos předčí jeho nevýhody a jaké má metafyzické základy.

34 Srov. Max Weber, „Objektivita‘ sociálněvědního a sociálněpolitického poznání“, in: id., *Metodologie, sociologie a politika*, Praha: Oikúmené 2009, 7-63: 59; Jan Horský, *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním: Úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy*, Praha: Argo 2009, 15, 90-91, 211-212.

35 Navazuji tedy na tradici etického spíše než emického přístupu k vymezení pojmu náboženství a nepřihlížím příliš k pojímání náboženství ve středověké křesťanské Evropě. Této otázce se zajímavě věnuje Jana Valtrová, *Středověká setkání s „jinými“: Modloslužebníci, židé, saraceni a heretici v misionářských zprávách o Asii*, Praha: Argo 2011.

36 Émile Durkheim, *Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Australii*, Praha: Oikúmené 2002, 55-56.

„Náboženství je sociálně sdílený a sociálně relevantní systém vzájemně provázaných představ a praxí týkajících se nadpřirozených aktérů a předmětů, to znamená takových aktérů a předmětů, jejichž existence či vlastnosti jim připisované příslušnými představami narušují běžná intuitivní očekávání.“³⁷ Je zřejmé, že pojem náboženství v tomto vymezení *nepředpokládá* žádnou specificky náboženskou oblast vědomí, představ, chování, prožívání, zkušenosti, emocí či motivací.³⁸

Systém v uvedeném vymezení pojmu náboženství chápu jako množinu prvků, jejichž vztahy se vyznačují značnou mírou (1) intenzity a (2) bezrozpornosti. Značnou měrou intenzity míním stav, kde jsou vztahy prvků sice různě silné, ale nejsou tak volné, aby se staly nedůležitými. Tím mám na mysli, že vztahy zcela volné či neopakované (tedy spojnice utvořené jen pro potřeby jedné konkrétní situace a obdobnou situací opětovně nevyvolávané) nepokládám za vztahy prvků systému. Bezrozporností mám v případě náboženství na mysli stav, kde představy nejsou v rozporu s jednáním, jednání není v rozporu s představami, jednotlivé představy a jednání si neodporují s jinými apod. Jakou mírou intenzity a bezrozpornosti chceme chápat jako minimální definiční rys systému, nelze vymezit taxativně, zá-

37 Vracím se tedy k pojmu nadpřirozeného, jež Durkheim z vymezení náboženství vyloučil se zdůvodněním, že ve skutečnosti pro ty, kdo příslušným představám věří, nejde o nic neobvyklého (*ibid.*, 34). Naplňují ovšem pojem nadpřirozeného jiným obsahem než Durkheim. Nevyužívám při tom žádné myslitelné odvozeniny představ transcendentna, posvátna či „zcela jiného“, nýbrž pojem běžných, z velké části intuitivních očekávání ohledně vlastností a schopností předmětů a aktérů. (Další možností, jak vymezit pojem nadpřirozeného a jeho prostřednictvím pojem náboženství, by bylo užít jako kontrastní pojem vědu a za nadpřirozené považovat ty předměty, aktéry či jejich vlastnosti, které nebyly pozorovány příslušnými – obvykle přírodními – vědami.) Sociální relevancí mám na mysli jistou míru způsobilosti k motivování sociálního jednání. Poněkud neurčitě formulovaný vztah v obratu „*týkajících se nadpřirozených aktérů a předmětů*“ by bylo možno upřesnit – tím ovšem zároveň omezit ne nutně žádoucím způsobem – jeho nahrazením za pojem motivace či intencionality jednání. Pojem „běžnosti“ a „intuitivnosti“ představ o aktérech, respektive „implicitních předpokladů“ o jejich vlastnostech a schopnostech, vychází ze smyslové zkušenosti fyzického světa. Rozpracovává jej v souvislosti s vymezením náboženství kognitivní věda, srov. např. Donald Wiebe, „Význam přirozené zkušenosti ‚nepřirozeného‘ světa pro otázku vzniku náboženství“, *Religio: Revue pro religionistiku* 19/1, 2011, 3-26: 25.

38 Do jaké míry je pojem náboženství vázán na vývoj evropské kultury a byl extrapolován na kultury jiné, případně do jaké míry byl v dějinách bádání nástrojem průniku mimovědeckých účelů do vědy, má v konstruktivistickém chápání pojmotvorby spíše druhořadý význam; problémem by se to stalo tam, kde by toto dědictví začalo zatemňovat či nahrazovat původní vymezení. V tomto ohledu se konstruktivistické chápání ostře odlišuje jak od chápání realistického (pro které je takové zjištění zároveň problémem dotýkajícím se struktury samotné empirické skutečnosti), tak od chápání relativistického (pro které je důvodem ke kritice a opuštění daného pojmu, případně příležitostí k úvahám o etice vědy a o mocenské dominanci vědcova světa nad aktérovým ve vědeckém diskurzu).

leží to totiž na účelu a zaměření konkrétního výzkumu. Pokud budeme například usilovat o definici náboženství, která do sebe pojme nejružnější představy a praxe tradičně do kategorie náboženství zařazované, budeme zřejmě klást na intenzitu a bezrozpornost vztahu mezi prvky daleko menší nároky, než když usilujeme – jak je tomu v této studii – o poukázání na individuální religiozitu, kterou běžné intuitivní vymezení náboženství nepostihuje dobře.

Členství v náboženském společenství vymezují jako vědomí sdílení systému náboženských představ a praxí s tímto společenstvím a vědomí sounáležitosti s ním.

Praxe chápu jako poměrně homogenní a krátkodobé úseky jednání.

Představy chápu jako explicitně formulovatelné a tematicky poměrně homogenní úseky myšlení.

Pojem *religiozity* vymezují širěji než pojem náboženství, a sice jako *množinu* náboženských představ a praxí. Podle toho, o čí religiozitě zrovna mluvíme, jde o množinu náboženských představ a praxí jednotlivce, skupiny, vrstvy a podobně. Zásadní rozdíl od pojmu náboženství spočívá v tom, že zde vztahy prvků nemusejí splňovat výše uvedené nároky na vztahy prvků *systému* a nezakládají členství.

Osobní religiozitu vymezují jako religiozitu jedné konkrétní osoby. Tento pojem nemá žádným způsobem odkazovat k představě oddělení jednotlivce od okolí. Osobní religiozita sice velmi často zahrnuje i nemálo prvků značně svébytných a nesdílených s okolím, na druhou stranu však zahrnuje také prvky sdílené, často i velmi široce, a v podstatě ani není myslitelná bez interakcí a bez sítě různorodých a víceúrovňových vztahů k okolí. Takto chápaný pojem osobní religiozity dále nikterak nezahrnuje představu pozitivního hodnocení individuality či odlišnosti od okolí. Takové pozitivní hodnocení individuality se sice může objevovat, ale stejně dobře je myslitelná například i taková osobní religiozita, která se snaží spíše o potlačování individuality. Slovo „osobní“ v sousloví „osobní religiozita“ má tedy na zřeteli pouze odkaz k náboženským představám a praxím konkrétní osoby. V mnoha případech (například v sousloví „osobní religiozita Armanna z Ferrary“) je tak spíše připomenutím, že všechny aspekty religiozity dané osoby *nemusejí* být ani výrazněji sociálně sdílené, ani dobře zachytitelné pojmem náboženství. Kontrast zde tedy nebudují primárně mezi pojmem náboženství a pojmem *osobní* religiozity, nýbrž mezi pojmem náboženství a pojmem religiozity vůbec. Slovo „osobní“ v sousloví „osobní religiozita“ má ve většině kontextů spíše jen posílit ochranu před ztotožňováním religiozity s náboženstvím.

Pokud jde o poznatelnost osobní religiozity, naprosto nepředpokládám, že bychom měli přístup k niterným hnutím historických (nebo i součas-

ných) osob. Toho ale ani není zapotřebí. Postačí, když lze za použití přijatých předpokladů, teorií, analytických pojmů a metod jejich osobní religiozitu na základě pramenných stop sledovatelným způsobem konstruovat.

Prameny

K Armannovu případu se zachovalo poměrně dost pramenného materiálu. Hlavním zdrojem je přepis jinak ztracených dokumentů, které do svého monumentálního díla *Historiae Ferrariae (Dějiny Ferrary)* koncem 15. století pojal ferrarský renesanční humanista Pellegrino Prisciani (1435?-1518). Prisciani působil na dvoře Estenů, vládnoucího rodu Ferrary. Vykonal zde různé politické funkce, především za vévody Ercola I. d'Este, kterému *Dějiny Ferrary* věnoval. Od 60. let 15. století až do 1. desetiletí 16. století³⁹ také pracoval v estenském archivu. V roce 1488 dokončil jeho inventář. V této době byl již oficiálním archivářem a knihovníkem Estenů.⁴⁰ Archivní dokumenty bohatě využíval, a to jednak při svých diplomatických misích, jednak ve svých historických dílech.⁴¹ Významně se účastnil také na kulturních programech Estenů.⁴² Psal o různých, v neposlední řadě architektonických aspektech antického dramatu a podílel se na jeho znovuoživení ve Ferrare. Byl ve styku s velkými ferrarskými umělci své doby.⁴³ Zabýval se architekturou, astronomií, astrologií a studiem hermetické tradice. Na katedře astrologie ve Ferrare vyučoval až do své smrti roku 1518⁴⁴ a podílel se na ikonografickém programu astrologických fresek v paláci Schifanoia.⁴⁵ V díle *Orthopasca* se přimlouval za provedení reformy juliánského kalendáře. Věnoval se také archeologickému průzkumu a měření antických památek.⁴⁶

Jak vidno, Pellegrino Prisciani byl osobností velmi všestrannou. Pro nás je však důležitý především jeho zájem o ferrarské „starožitnosti“ a archivní dokumenty,⁴⁷ jenž nalezl nejuplněnější vyjádření v *Dějinách Ferrary*. Pris-

39 M. G. Bascapè, „In armariis...“, 32-33.

40 Danilo Aguzzi Barbagli, *Pellegrino Prisciani, Spectacula*, Modena: Franco Cosimo Panini 1992, 12; Antonio Rotondò, „Pellegrino Prisciani (1435 ca.-1518)“, *Rinascimento* 11/1, 1960, 69-110: 70, 74.

41 D. Aguzzi Barbagli, *Pellegrino Prisciani, Spectacula...*, 12.

42 *Ibid.*, 9.

43 *Ibid.*, 11-12.

44 *Ibid.*, 11. Priscianiho astrologickému dílu se věnuje A. Rotondò, „Pellegrino Prisciani (1435 ca.-1518)...“, 69-110.

45 Giuliana Ferrari, *Pellegrino Prisciani: Antiche memorie e scena ferrarese*, Roma: Bulzoni 1990, 30.

46 *Ibid.*, 52.

47 Srov. *ibid.*, 52-55.

ciani psal toto dílo na základě humanistické zásady návratu *ad fontes* a s velkou dokumentární přesností. Doprovodil je například mnoha dovednými dokumentárními ilustracemi.⁴⁸ Dílo původně čítalo dvacet svazků, z nich se však do dnešních dní dochovalo jen šest, a to svazky I, II, IV, VII, VIII a IX.⁴⁹ Dokumenty týkající se Armanna obsahuje svazek VIII. Některé svazky se dochovaly ve více opisech, svazek VIII jen v jediném, a to v Priscianioho autografu, který je dnes uložen v Modenském státním archivu (Modena, Archivio di Stato di Modena, Biblioteca, Sezione manoscritti, ms. 132). Soubor dokumentů o Armannovi je přepsán na listech 11r-33v. Žádný svazek *Dějin Ferrary* dosud nebyl v úplnosti vydán, osmý svazek nevyjímaje, nicméně část o Armannovi se dočkala již dvou edic; první připravil Ludovico Antonio Muratori (1761), druhou Gabriele Zanella (1986).⁵⁰

Soubor dokumentů o Armannovi z Ferrary dochovaný v Priscianioho *Dějinách Ferrary* lze rozčlenit na osm částí: (1) inkviziční obžalovací spis proti Armannovi, sestavený koncem 13. století ferrarskou inkvizicí na základě výpovědí celkem čtyřiceti tří svědků jako podklad pro posouzení případu radou odborníků: výpovědi jsou zkráceny a roztříděny pod čtrnáct rubrik představujících články obžaloby;⁵¹ (2) dva notářské záznamy z roku 1300 týkající se záměru obhajoby Armanna zástupcem ferrarských kanovníků u papežské kurie; (3) notářské záznamy čtyřiceti sedmi svědectví o Armannových zázracích, převážně u jeho hrobky ve ferrarské katedrále, které shromáždili kanovníci této katedrály; (4) notářské záznamy výpovědí sedmi kněží, kteří ve snaze hájit Armannovu ortodoxii oficiálně prohlašují, že chodil ke zpovědi a přijímání a ke kněžím se choval velmi uctivě; (5) dopis Bonifáce VIII. inkvizitoru Guidovi z Vicenzy, který vysvětluje dějiny případu a ukládá Guidovi svobodně rozhodnout o Pungilupově osudu; (6) papežův dopis boloňskému biskupu Janovi a dominikánu Rambertovi, který jim ukládá se o případu poradit; (7) rozsudek Guida z Vicenzy z 22. března 1301, který Armanna prohlašuje za nekajícího kacíře a poroučí jeho ostatky vyjmout ze sargofágu a spálit; a konečně (8) příkaz

48 Gabriele Zanella, „Le Historie Ferrarienses di Pellegrino Prisciani“, in: *La storiografia umanistica* I, Messina: Sicania 1992, 253-265: 259, 264-265.

49 *Ibid.*, 256.

50 Ludovico Antonio Muratori (ed.), *Antiquitates italicæ mediæ ævi...* V, Mediolani: Ex typographia Societatis Palatinae 1761, col. 94-148; G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 47-102.

51 M. G. Bascapè, „In armariis...“, 37-39. *Sapientes* spis skutečně posoudili a u jednotlivých rubrik jsou uvedeny poznámky, zda je považují za průkazné. Ve většině případů je připojena glosa „*probatum rubrica*“ (rubrika je prokázána). Viz G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 47.

k vykonání tohoto rozsudku do tří dnů z 23. března 1301.⁵² Pro zkoumání Armannovy religiozity je nejdůležitější inkviziční shrnutí obžaloby a svědectví kněží o Armannově účasti na katolickém kultu.

Pellegrino Prisciani se nepokusil o historickou syntézu případu, doplnil jen několik stručných komentářů.⁵³ Dokumenty o Armannovi zahrnul viditelně pro svou zálibu v archiváliích a v rámci snahy o sepsání úplné historie Ferrary.⁵⁴ Dokumenty, které zde použil, ovšem nepocházejí z estenského archivu. Prisciani v knize VII svých *Dějin Ferrary*, kde jejich vydání avizuje, uvádí, že jde o přepis „z původního procesu a veřejných [tj. notářských] záznamů uchovávaných ve skříních ferrarské inkvizice“.⁵⁵ Není jisté, zda se tato poznámka týká všech dokumentů včetně papežských dopisů, notářských záznamů týkajících se obhajoby Armanna u papežské kurie roku 1300 a svědectví o zázracích a o účasti na pravověrném kultu, ale spíše ano.⁵⁶ Nevíme přesně, jak se dokumenty Pellegrinovi dostaly do rukou, nicméně již jeho otec, Prisciano Prisciani, měl úzké vazby k ferrarským dominikánům⁵⁷ a jak on, tak sám Pellegrino jistě měli možnost ve ferrarském inkvizičním archivu pracovat, možná si odtud dokonce dokumenty vypůjčovat.

Vedle tohoto souboru se dochoval ještě jeden pergamenový list ze 13. století týkající se Armannova inkvizičního procesu. Jde o rukopis uchovávaný v Miláně (Milano, Archivio dell'Amministrazione delle Istituzioni pubbliche di assistenza e beneficenza, ex Ente comunale d'assistenza di Milano, Comuni, Arti e scienze, Culto, ms. 164).⁵⁸ *Terminus post*

52 Viz edici G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 47-102. Kromě uvedených dokumentů Prisciani ještě připojil katalog bludů (*ibid.*, 98-101), který ale s Pungilupovým případem přímo nesouvisí a nepřináší o něm konkrétní informace.

53 Viz G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 48, 71, 90, 98-99, 101-102.

54 Zaslouží si pozornost, že podle Priscianího je Armannův příběh všeobecně znám a píše se o něm (*ibid.*, 48).

55 „omnia collegimus ex autentico processu et scripturis publicis existentibus in armariis officii inquisitoris Ferrariensis“ (M. G. Bascapè, „In armariis...“, 34, 69).

56 Za prvé Prisciani neuvádí (alespoň ne výslovně) jiný zdroj, jen jinou fyzickou jednotku, „svitek notářských záznamů ve prospěch Armanna“ („ex rotulo instrumentorum pro parte Armani“), přičemž konstatuje, že na jeho konci část chybí a nepodařilo se mu chybějící dokumenty najít, ač je pečlivě hledal: G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 71, 90. Za druhé je velmi pravděpodobné, že se do inkvizičního archivu dostal celý soubor, který měla k dispozici rada znalců, tedy včetně svědectví v Armannův prospěch, a k tomuto souboru byla přiložena i papežská korespondence. Právě tento soubor uložený v archivu ferrarské inkvizice by pak Prisciani vydal a sám by k němu připojil katalog bludů, nalezený patrně také v archivu ferrarské inkvizice, ale ne nutně v Pungilupově svazku.

57 M. G. Bascapè, „In armariis...“, 33.

58 K dějinám rukopisu viz *ibid.*, 31-36, reprodukce *ibid.*, 43-44, podrobný popis rukopisu *ibid.*, 88-89.

quem rukopisu je červenec 1288,⁵⁹ *terminus ante quem* je rok 1300, kdy byla sestavena znalecká komise. Tento list obsahuje přepis deseti výpovědí v Pungilupově procesu. Přinejmenším devět z nich⁶⁰ známe z Priscianioho díla, kde jsou ovšem ve výrazněji zkrácené podobě. Ani tento fragment však nepředstavuje původní notářské záznamy výpovědi (*liber inquisitionis, dicta testium*). Jde o interní, pracovní inkviziční dokument, který měl původně něco kolem 5-6 listů⁶¹ a byl redakčním předstupněm veřejného inkvizičního spisu dochovaného v *Dějinách Ferrary*. Výpovědi jsou zde ještě řazeny podle svědků, nikoli rozříděny pod rubriky podle typu provinění jako v *Dějinách*, a i když je zde místy naznačeno krácení (a někde mohlo ke krácení dojít, aniž bylo naznačeno), nebyly kráceny tak výrazně jako ve výsledném obžalovacím spise.⁶² Dokument obsahuje číslování svědků, které se fragmentárně dochovalo i u Priscianioho, a na pravém okraji jsou uvedena písmena, která viditelně odpovídají čtrnácti rubrikám obžalovacího spisu dochovaného v *Dějinách*, jenž byl na základě tohoto dokumentu sestavován.⁶³

Marco G. Bascapè hodnotí důležitost tohoto zlomku středně,⁶⁴ avšak jeho význam pro výzkum Armannovy religiozity je poměrně značný: díky tomu, že jsou výpovědi kráceny méně než v obžalovacím spise, se v nich dochovaly některé cenné podrobnosti.

Jen zanedbatelný význam pro poznání Armannovy religiozity naopak mají dva další okruhy pramenů, kterými jsou (1) dokumenty týkající se Armannových příbuzných (převážně jejich závěti) a jeho domu, který byl na základě rozsudku zkonfiskován,⁶⁵ a (2) zmínky ve ferrarských kronikách, týkající se převážně osudů Armannova těla, pohřbeného ve ferrarské katedrále.

Inkviziční záznamy jako zdroj informací o religiozitě: Problémy a možnosti

Jeden ze dvou hlavních souborů textů, z nichž vycházím, je souborem úryvků z výpovědí v inkvizičním procesu. O spolehlivosti tohoto typu pra-

59 *Ibid.*, 63.

60 První začínala na předchozím, ztraceném listu, takže se jméno svědka nezachovalo. Dochovaná část této výpovědi se neshoduje s žádnou částí inkvizičního obžalovacího spisu. Viz tabulku obsahující rekonstrukci úplného soupisu čtyřiceti tří svědků v Armannově inkvizičním procesu: M. G. Bascapè, „*In armariis...*“, 104-108.

61 *Ibid.*, 31 (Bascapè odhaduje tento počet listů na základě celkového počtu svědků v Pungilupově inkvizičním procesu).

62 *Ibid.*, 45-46, 48.

63 *Ibid.*, 40-42.

64 *Ibid.*, 66.

65 Dokumenty vydal A. Benati, „*Frater Armannus Pungilupus...*“, 42-57.

menů panují určité pochybnosti. Je proto nezbytné položit si otázku, jaké jsou problémy a naopak možnosti inkvizičních záznamů při studiu osobní religiozity.⁶⁶

Především je nasnadě, že otázka spolehlivosti má více rovin. Jednou z nich je například i rovina ryze technická, zejména přesnost opisu (případně též edice).⁶⁷ Na opačném pólu spektra stojí rovina obecně epistemologická, do níž spadá problematika pojmů historicity a historické události, problematika korespondenčního pojetí pravdy a podobně. V souvislosti s inkvizičními záznamy se však objevují převážně jiné druhy otázek, a to ty, které se pojí s představou inkvizičních manipulací a deformací. S různou měrou důraznosti se předpokládá, že inkviziční záznamy jsou vykonstruované a inkviziční diskurz určujícím způsobem kontroluje „hlas“ svědka.⁶⁸ V této souvislosti se často odkazuje na užívání tortury v inkviziční proceduře.⁶⁹

Na těchto výhradách je samozřejmě mnoho pravdy. Práce s inkvizičními záznamy vskutku musí počítat s různými druhy obtíží. Inkvizitoři často postupují podle předem sestavených dotazníků, takže někdy celé věty připsané svědkovi vyslovil vlastně inkvizitor. Z inkvizitorovy otázky „Věříš tomu a tomu?“ v záznamech zůstává jen odpověď: „Jan řekl, že věří/nevěří tomu a tomu.“ Inkvizitorova otázka zde mizí a obsah dané víry je formulován inkvizitorovým precizním teologickým jazykem. Přesto je v této podobě připsan svědkovi.⁷⁰ Inkvizitoři krom toho často vyvíjeli na svědky psychický i fyzický nátlak, jako je zastrašování, věznění, případně i mučení.⁷¹ Především však inkvizitoři měli kontrolu nad tím, co bylo ře-

66 Na toto téma připravuji zevrubnější studii, kterou nabídnu časopisu *Dějiny – teorie – kritika*.

67 V pramenech k Pungilupovu případu se třeba objevují chyby v datech a nesrovnalosti v číslování svědků: G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 47; M. G. Bascapè, „*In armaris...*“, 40, 62.

68 Z mnoha příkladů např. Jacques Chiffolleau, „Dire l'indicible: Remarques sur la catégorie du *nefandum* du XII^e au XV^e siècle“, *Annales* 45/2, 1990, 289-324: 311; Julien Théry, „L'hérésie des bons hommes: Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc (XII^e-début du XIV^e siècle)?“, *Heresis* 36-37, 2002, 75-117: 111-113; Julien Théry, „Cléricalisme et hérésie des bons hommes: L'exemple d'Albi et de l'Albigeois (1276-1329)“, in: *L'anticléricalisme en France méridionale (fin XII^e-début XIV^e siècle)*, (Cahiers de Fanjeaux 38), Toulouse: Privat 2003, 471-508: 477; Daniele Solvi, „La parole à l'accusation: L'inquisiteur d'après les résultats de l'historiographie récente“, *Heresis* 40, 2004, 123-153.

69 Např. Robert I. Moore, *The Origins of European Dissent*, Oxford: Blackwell 1985, 19.

70 Caterina Bruschi – Peter Biller, „Texts and the Repression of Heresy: Introduction“, in: iid. (eds.), *Texts and the Repression of Medieval Heresy*, York: York Medieval Press 2003, 3-19: 16 (odtud pochází i uvedený příklad).

71 James B. Given, *Inkvizice a středověká společnost: Moc, kázeň a odpor v Languedocu*, Neratovice: Verbum 2008, 81-99; Carlo Ginzburg, „The Inquisitor as Anthropolo-

čeno a zapsáno. Informace protřídově podle svých zájmů. Ve výše uvedeném příkladu by sama informace o dané svědkově představě patrně vůbec nebyla vyprodukována, nebýt inkvizitorova dotazu. Religiozita zachycená v inkvizičních záznamech je tedy v drtivé většině religiozitou vyprávěnou „na inkvizitorův dotaz“, přičemž inkvizitoři měli jednak sklon představy a praxe přehnaně systematizovat, jednak na základě svých předpokladů zdůrazňovat jen určité představy a praxe či jen některé jejich aspekty.⁷² S tím souvisí také skutečnost, že sledovali především *odchytky*: většina z nich víceméně opomíjela „normální“, z hlediska vyšetřování nezajímavé představy a praxe, zejména takové, které chápali jako nezávadné. Krom toho je třeba počítat s tím, že své výpovědi přizpůsobovali situaci i sami svědkové, například aby umenšili své provinění, aby se vypořádali s neoblíbeným sousedem nebo aby se zavděčili inkvizitorovi, o jehož očekáváních měli určitá (správná či méně správná) tušení.

Přesto je vhodné inkvizičním manipulacím navrátit jejich skutečný rozměr a zasadit problém spolehlivosti inkvizičních záznamů do širších souvislostí.

Předně, problém podjatosti pramenů je všeobecný a historickým vědám dobře známý. Nikterak se neomezuje na prameny inkviziční povahy. Každý pramen je psán z nějaké perspektivy. Vliv inkvizičního vidění rozhodně není radno přehánět v tom smyslu, že by se předpokladu o podjatosti inkvizičních záznamů musel automaticky podřizovat každý detail jejich interpretace. To, že inkviziční záznamy nejsou „objektivní“ nebo že „neodpovídají skutečnosti“, je tvrzení zcela triviální, neboť samozřejmé. Že jde o prameny poměrně kontrolované,⁷³ ještě neznamená jejich nepoužitelnost.⁷⁴ Existuje celá škála předpokladů a metod pramenné kritiky, jež byly vyvinuty právě k řešení tohoto problému a k určování míry spolehlivosti pramenných stop. V případě inkvizičních záznamů se například konfrontují různá svědectví, z rozličných náznaků se posuzuje věrohodnost svědků, přihlíží se k tomu, jak výrazně se ve výpovědi projevuje inkvizitorův dotazník a nakolik se výpověď přizpůsobuje představám inkvizitorů tak, jak jsou známy z inkvizičních příruček, apod.

gist“, in: id., *Clues, Myths, and the Historical Method*, přel. John Tedeschi – Anne C. Tedeschi, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1992, 156-164, 220-221: 158.

72 R. I. Moore, *The Origins of European Dissent...*, 204; Peter Biller, „Why no Food? Waldensian Followers in Bernard Gui's *Practica inquisitionis and culpe*“, in: Caterina Bruschi – Peter Biller (eds.), *Texts and the Repression of Medieval Heresy*, York: York Medieval Press 2003, 127-146: 128-129.

73 Dalo by se ovšem diskutovat o tom, zda například kroniky nepředstavují prameny daleko kontrolovanější.

74 Carlo Ginzburg, *Sýr a červi: Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*, Praha: Argo 2000, 14.

Za druhé lze s naprostou jistotou odmítnout představu o *univerzální a stejnoměrné* manipulaci a kontrole obsahu výpovědí. Ve skutečnosti se míra kontroly různí inkvizitor od inkvizitora, případně i výpověď od výpovědi. Jednotlivé inkviziční záznamy se velmi liší co do míry přesnosti a vynechávání, míry zkracování a úprav, míry využití dotazníku, míry ovlivňování či naopak volnosti.⁷⁵ Prameny bývají nezdánlivě dialogické, byť jde o dialog nerovný.⁷⁶ Inkvizitor se snaží dovědět o praxích a výrazech pravdu a rozšířit své poznání. V tomto ohledu, jakož i v nejednom aspektu pojetí „skutečného“ či „empirického“ jednání, představ a intencionality aktérů, se ideální typ inkvizitorské racionality stýká s ideálním typem racionality historických věd, což v mnoha případech usnadňuje posouzení spolehlivosti výpovědí. Inkvizitor se snaží zjistit pravdu a v této své snaze často zaznamenává s mimořádnou pečlivostí i informace, které jeho dosavadnímu poznání neodpovídají (překračují je nebo mu dokonce protiřečí).⁷⁷ Předpoklad, podle kterého působení moci nezanechává v pramenech stopy, považují za zcela nepřesvědčivý. Z textů, s nimiž pracuji, se mi naopak zdá, že silně kontrolující moc zanechává ve svých výtvorech spíše *více* trhlin nežli volnější mocenské systémy, a tyto trhliny pak umožňují lépe nahlédnout za její předivo.⁷⁸

A konečně je třeba výrazně poopravit ahistorický, lidový obraz bestiální inkvizice, utvářený romantickými vykresleními temných scén mučení v inkvizičních žalářích, kde inkvizitoři za použití jakýchkoli dostupných prostředků nutí obviněného k tomu, aby prostě potvrdil jejich představy o herezi či čarodějnictví. Inkviziční procedura je ve své běžné podobě značně racionální a dokumentárně pečlivou trestní procedurou. Vytváří na svědky různou míru nátlaku, avšak nátlak ještě neznamená absolutní kon-

75 Euan Cameron, *Waldenses: Rejections of Holy Church in Medieval Europe*, Oxford: Blackwell 2001, 4-5; Peter Biller, „The Preaching of the Waldensian Sisters“, in: id., *The Waldenses, 1170-1530: Between a Religious Order and a Church*, Aldershot: Ashgate 2001, 125-158; 153; Peter Biller, „Waldensians in German-speaking Areas in the Later Fourteenth Century: The View of an Inquisitor“, in: id., *The Waldenses, 1170-1530: Between a Religious Order and a Church*, Aldershot: Ashgate 2001, 271-291: 275; John H. Arnold, *Inquisition and Power: Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2001, 4.

76 Carlo Ginzburg, *Noční příběh: Sabat čarodějnic*, Praha: Argo 2003, 25; Carlo Ginzburg, „The Inquisitor as Anthropologist...“, 160; J. H. Arnold, *Inquisition and Power...*, 12-13; Caterina Bruschi, *The Wandering Heretics of Languedoc*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, 3.

77 Srov. P. Biller, „Waldensians in German-speaking Areas...“, 275; J. H. Arnold, *Inquisition and Power...*, 114-115.

78 Příkladem může být Armannovo přijetí consolamenta (viz níže). Dvě svědectví o této události si zřetelně protiřečí, aniž se inkvizitoři pokusili jedno z nich upravit či vypustit. Zařadili je přitom vedle sebe a neshoda jim musela být zřejmá, stejně jako byla zřejmá znalecké komisi.

trolu, už proto, že i běžný inkvizitor měl dosti jasnou představu o tom, že nepřiměřeným nátlakem, zejména nepřiměřeným mučením, si lze vynutit i nepravdivé svědectví,⁷⁹ tedy se vzdálit cíli inkvizice, zjištění pravdy. Navíc tortura ani zdaleka nebyla pravidlem: například v jihozápadofrancouzských inkvizičních procesech ve 13.-14. století jsou jakékoli známky užívání mučení mimořádně zřídka.⁸⁰ Podobně v Armannově procesu je jen jediný, navíc ne zcela jednoznačný odkaz na torturu, konkrétně v souvislosti s výslechem samotného Armanna. Nezdá se, že by kdokoli z ostatních svědků podstoupil mučení. Hra pravdivosti a nepravdivosti údajů výpovědí je zkrátka daleko složitější a zajímavější, než aby se dala popsat v termínech vynucování si potvrzení představ, které již inkvizitoři mají, prostřednictvím tortury.

Mnohé inkviziční záznamy naopak poskytují velké možnosti, včetně možností studia osobní religiozity. Podávají často velmi detailní informace, které lze dokonce leckdy konfrontovat mezi sebou. Nedává smysl těchto možností nevyužít a nezapojit celý aparát pramenné kritiky, který máme k dispozici, k rozřídění těchto informací podle spolehlivosti či spíše – šířeji a asi přesněji řečeno – podle toho, k čemu odkazují.⁸¹ Nevyužít těchto možností by byla velká škoda už proto, že právě pramenné stopy, které *nevznikly* za účelem utváření mínění současníků a příštích generací, bývají z nejcennějších.⁸²

Závěrem lze říci, že spolehlivost inkvizičních záznamů, ba dokonce jejich konkrétních tvrzení, je zásadně třeba posuzovat jednotlivě. Sebevědomá prohlášení o jejich do očí bijící manipulativní povaze – případně o naivitě historiků, kteří údaje inkvizičních záznamů využívají při konstruování určitého výseku světa svědků, nikoli jen inkvizitorů – rozhodně nejsou na místě. Jde o prameny jako každé jiné v tom smyslu, že nejsou inherentně pravdivé ani nepravdivé. Jednoduše podléhají běžným metodám textové a pramenné kritiky a jejich interpretaci lze obohatit a zpřesnit širšími úvahami o obrazech světa, které za nimi stojí. Není ovšem napros-

79 Srov. Mario Sbriccoli, „Tormentum idest torquere mentem“: Processo inquisitorio e interrogatorio per tortura nell’Italia comunale“, in: Jean-Claude Maire Vigueur – Agostino Paravicini Bagliani (eds.), *La parola all’accusato*, Palermo: Sellerio 1991, 17-32; 19, 27-28.

80 Jean Duvernoy, *Le catharisme II: L’histoire des cathares*, Toulouse: Privat 1979, 331; J. B. Given, *Inkvizice a středověká společnost...*, 83; J. H. Arnold, *Inquisition and Power...*, 31.

81 Odkazují k vnitřnímu světu svědků, nebo spíše k vnitřnímu světu inkvizitorů, nebo jde konečně o promluvy převážně autoreferenční, odkazující v první řadě k sobě samým, k „událostem jazyka“?

82 Srov. Paul Ricœur, *Čas a vyprávění III: Vyprávěný čas*, Praha: Oikúmené 2007, 168-169.

to žádný důvod předem odmítat využívání inkvizičních záznamů při studiu osobní religiozity. Skýtají naopak jedinečné možnosti.⁸³

Představy a jejich vztah k jednání

Armannových představ zachycují dochované prameny poměrně málo. Může tomu tak být proto, že pro něj byly důležitější praxe, nebo také proto, že byly jeho představy běžné, kdežto inkviziční perspektiva se zaměřuje převážně na odchylky.⁸⁴

Přesto jsou v inkvizičním souboru zachyceny alespoň tři okruhy Armannových představ. Prvním je kritický pohled na služebníky církve, obzvláště příslušníky žebavých řádů, nejednou ve spojení s pozitivním hodnocením „kacířů“. Druhým je představa, že ve víře římské církve není spásy. Třetím jsou různě vyjadřované pochybnosti o skutečné přítomnosti Krista v eucharistii.

Kritice služebníků církve je v inkvizičním souboru věnována zvláštní rubrika.⁸⁵ Podle výpovědí zde shromážděných Armanno „říkal mnoho zlého o klericích“ (soudce Jakobín, 1273); „často říkal mnoho zlého o pastýřích církve, řeholnicích a mužích církve“ (kajínický bratr Jan, 1270); „zlořečil všem řeholníkům a nenáviděl je“ (františkán Ricobaldo, 1270). Kritizoval také inkvizitory za „ponížení jeho těla“⁸⁶ (Tancredo, 1271) a za to, že nechali upálit starého pána Martina *de Capitello*. Při té příležitosti prohlašoval, že jsou to draví vlci či démoni, což inkvizitoři rovněž zařadili do rubriky kritiky služebníků církve (dominikán Albizo, 1270; mistr Ferrarino *de Lignamine*, 1270; notář Manfredino, 1285).⁸⁷ Pod příslušnou rubrikou jsou zařazeny úryvky z jedenácti svědectví, z toho je kritika představitelů církve obsažena v deseti, ve třech případech v souvislosti s upálením Martina *de Capitello*. V pěti svědectvích se uvádí kritika i jiných služebníků církve než příslušníků žebavých řádů. Kritika je, s výjimkou kritiky upálení Martina *de Capitello*, obecná, neuvádějí se konkrétní výtky. V pěti z těchto jedenácti svědectví se objevuje pozitivní hodnocení „kacířů“; obvykle jsou zde postaveni do kontrastu ke služební-

83 V této diskusi jsem ponechal stranou svědectví kněží o Armannově účasti na pravověrném kultu. Zaujatý, jednostranný a potenciálně manipulativní je pochopitelně i tento pramen. Srov. Grado G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna: Il mulino 1989, 109.

84 Není bez zajímavosti, že i svědectví kněží na Armannovu obhajobu zachycují výhradně jednání (zpověď, přijímání, uctivé chování ke kněžím), nikoli představy.

85 G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 63-65.

86 *Ibid.*, 64 (inkvizitor Aldobrandino „*facerat ignominiam de corpore suo*“). Pravděpodobně, ne však nutně, jde o odkaz na mučení.

87 *Ibid.*, 64-65. Srov. M. G. Bascapè, „*In armariis...*“, 94.

kům církve.⁸⁸ Kritika ovšem nemusela být ve všech případech až tak přímočará a až tak aktivní. V jiném úryvku z téže výpovědi notáře Manfredina se uvádí, že Pungiluppo s kritikou prelátů *souhlasil*, nikoli že s ní aktivně vystupoval: „[A] když svědkův otec jednou vykládal jistý citát ve prospěch kacířů a nazýval je ovcemi a tak podobně a když využíval jisté citáty proti služebníkům církve a nazýval je dravými vlky, kteří pronásledují křesťany, to jest kacíře, Armanno odpověděl: „Tak nějak to bude. Věřím, že je to tak, jak říkáte.“⁸⁹

Druhý okruh představ, který se v inkvizičním dokumentu objevuje, je zastoupen údajnými Armannovými výroky naznačujícími, že v římské církvi není spásy. V tomto případě jsou svědectví poněkud slabší. Jsou celkem čtyři, z toho tři pocházejí od bývalých „věřících kacířů“, jedno od bývalého „kacíře“. Jinými slovy, všechny pocházejí od osob, které musely vzhledem ke své vlastní kacířské minulosti, jíž se zřekly, s inkvizicí více spolupracovat. Zůstává tak ve hře možnost, že jejich svědectví mohou být do určité míry zkreslená. Tak či tak, Armanno podle nich tvrdil, že spása je jen u kacířů (paní Venarie, 1284)⁹⁰ a že „dobří lidé jsou jen kacíři a ti, kdo jdou jejich cestou, a jen ti jsou na cestě spásy, žádní jiní“ (Bonmercatto, 1288).⁹¹ Notář Manfredino roku 1285 uvádí, že „ho více než stokrát slyšel, jak spolu s jeho otcem mluví špatně o služebnících církve s tím, že jsou to zlí lidé a nečiní skutky Boží ani v nich či ve víře římské církve není spásy, nýbrž svádějí duše na scesti, a že jsou to draví vlci, kteří pronásledují dobré lidi a církev Boží, čímž měl na mysli církev kacířů“.⁹² Bývalý katar Albertino roku 1273 uvádí, že Pungiluppo rozhodně popřel, že by kdy přijal pokání od „dravých vlků“.⁹³ Albertinovo svědectví o nedůvěře ve spásné prostředky římské církve se jeví jako poněkud podezřelé, jelikož je inkvizitoři až příliš potřebují: reaguje na hlavní myšlenku notářského záznamu svědectví sedmi kněží z roku 1272, kteří uvádějí, že se k nim chodil zpovídat.

Ať už se rozhodneme těmto čtyřem svědectvím o výslovném odmítnutí spásné moci římské církve přikládat váhu či nikoli, lze považovat za spolehlivě doložené, že Armanno při různých příležitostech vyjadřoval určité výhrady k autoritě některých představitelů církevní hierarchie. Zdá se, že

88 Viz G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 63-65.

89 *Ibid.*, 50 („*Bene potest esse, et credo quod ita sit sicut vos dicitis*“).

90 *Ibid.*, 54.

91 *Ibid.*, 55. Citovaná Bonmercatova výpověď je zde datována do 7. dubna 1283, ale jde pravděpodobně o písařskou chybu, jelikož další tři úryvky jsou datovány do 7. nebo 9. dubna 1288 (*ibid.*, 53, 62, 65). K roku 1288 se přiklání také M. G. Bascapè, „*In armariis...*“, 104.

92 G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 54.

93 *Ibid.*, 54-55.

obzvláště často v této souvislosti uváděl příslušníky žebravých řádů. V některých případech ovšem prokazatelně nešlo o všeobecně pojatou kritiku, nýbrž kritiku konkrétních osob⁹⁴ či kritiku upálení Martina *de Capitello*.

V ostrém protikladu k tomuto obrazu, podle kterého Armanno při různých příležitostech kritizoval řeholníky a kněze a tvrdil, že spásy lze dosáhnout jen prostřednictvím kacířů, stojí notářský záznam svědectví sedmi kněží z roku 1272. Kněz Zambon vypovídá, že k němu Armanno pětkrát či šestkrát přišel, aby se vyzpovídal. Při té příležitosti „přede mnou zbožně a uctivě klečel jako člověk, který se zdá velmi sklíčený, a na znamení úcty smekl čepici, kterou nosil na hlavě“. Poté „učinil generální zpověď z hříchů, které spáchal v různých dobách; začal hříchy, které spáchal před věkem jinošství, tedy v dětství, a pokračoval hříchy spáchanými během jinošství a později“. Nato mu Zambon udělil rozhřešení.⁹⁵ Ve velmi podobném duchu se nese i zbylých šest svědectví: zmiňují se o uctivém chování (3), sklíčenosti nad hříchy (5), případně včetně pláče (1), a o udělení rozhřešení (6).⁹⁶ Kněz Albert se kromě toho zmiňuje ještě o tom, že Armanno vícekrát kladl na srdce své manželce Marii, aby se Albertovi též vyzpovídala.⁹⁷ Vidíme zde tedy jak úctu ke kněžím (je ovšem pravda, že žádný z nich nepatří k žebravým řádům), tak účast na zásadní praxi římské církve dotýkající se spásy, a to včetně příslušného chování a rozhodně nad rámec povinné každoroční zpovědi. Z toho lze vyvozovat, že Armannova údajná pochybnost o možnosti dosáhnout spásy prostředky římské církve nebyla naprostá, byla-li vůbec nějaká. Máme vlastně v zásadě dvě možnosti: buď některý z těchto dvou souborů svědectví zcela odmítnout jako neodpovídající skutečnosti (inkvizitoři se mohou snažit účelově prokázat Armannovu herezi, kněží jeho pravověrnost), nebo začít budovat komplexní obraz Armannovy religiozity jako nesvázané výhradně s jedinou „konfesí“ – římskou či katarskou – a jejími praxemi. Kloním se ke druhé možnosti, kterou dále posiluje téma Kristovy přítomnosti v eucharistii.

Tématu Kristovy přítomnosti v eucharistickém chlebu a víně je věnován zvláštní oddíl inkvizičního dokumentu, nadepsaný „Že Pungilupo špatně smýšlel a špatně mluvil o Těle Kristově“.⁹⁸ Výňatky shromážděné pod touto rubrikou poskytují ještě složitější a pozoruhodnější obraz Armannovy religiozity než u dvou předchozích okruhů představ.

Bývalý inkviziční úředník Jindřich v roce 1270 vypovídá, že Pungilupa jednou zastavil na náměstí: „„Slyšel jsem o tobě, Pungilupo, že máš ne-

94 Inkvizitora Aldobrandina (*ibid.*, 64), dominikána Štěpána (*ibid.*, 65).

95 *Ibid.*, 86.

96 *Ibid.*, 87-89.

97 *Ibid.*, 87.

98 *Ibid.*, 55.

správný názor na Tělo Kristovo. Mám povinnost chytat heretiky; zajmu tě.‘ A řekl, že mu Pungiluppo odvětil: ‚A co o tom věříte vy?‘ A když odpovídal: ‚Já věřím, že poté, co je posvěceno knězem, jde skutečně o Tělo Kristovo, a věřím v to stejně, jako věřím, že jednou zemřu‘, Pungiluppo odvětil: ‚Tomu chci z lásky k vám napříště věřit i já.‘⁹⁹

Podle výpovědi dominikána Bonfadina z roku 1270 Armanno vícekrát prohlásil, že ‚i kdyby bylo tělo našeho Pána Ježíše Krista velké jako hora, bylo by touto dobou už snědno‘.¹⁰⁰ Bonfadino dále tvrdí, že se Armanno ‚nechtěl klanět k východu, nýbrž se klaněl k západu a veřejně prohlašoval, že se nechce klanět k té straně, ke které se klaní kněžouři a sutanonosiči‘.¹⁰¹

‚Lidově racionalistická‘ anekdota, podle které by věřící či i kněží sami Kristovo tělo už dávno snědli, i kdyby bylo velké jako hora, tvoří běžnou součást antirealistického arzenálu a je dosvědčena na různých místech a v různých dobách.¹⁰² S podobnou myšlenkou, přesněji s odpovědí na její kritiku ze strany kněží, se setkáváme ve výpovědi paní Duragie z roku 1270. Duragie prý ‚zhruba v době, kdy Pungiluppo zemřel, od jistých Pungilupových sousedů slyšela, že měl Pungiluppo ve zvyku vždy na Zelený čtvrtek¹⁰³ brát velký chléb a soudek¹⁰⁴ vína a dávat z nich jíst a pít většinu množství lidí. A když vše spořádali, říkával: ‚Jak mohou kněžouři draví vlci tvrdit, že by se tělo Kristovo nikdy nesnědlo? Podívejte, jak veliký chleba jsme snědli a jaký soudek vína vypili‘.¹⁰⁵ Stejně vyprávění předkládá ve výpovědi z roku 1270 mistr Aprilis z Ferrary, jen neuvádí velikonoční čas a jeho svědectví zanechává ve čtenáři spíše dojem, že šlo o společné jídlo s pozvanými přáteli („*comedebat cum aliquibus*“)¹⁰⁶ spíše než o rozdávání („*dabat pluribus*“).

Notář Manfredino roku 1285 uvádí, že Pungiluppo v hovoru s jeho otcem říkal: ‚Kněží církve mi chtějí namluvit, že ten chléb a víno, které kněz obětuje na oltáři, jsou tělo a krev Kristova.‘ A dodal: ‚Není to dlouho, co jsem viděl kněze od svatého Juliána, jak si nalil do kalicha tolik vína, že se z toho opil.‘¹⁰⁷ Sám Armanno ve výpovědi z roku 1254 přiznává, ‚že

99 *Ibid.*

100 *Ibid.*

101 *Ibid.* („*prevedones et clericones*“).

102 Např. Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologia Latina CXCIV*, Parisiis: J.-P. Migne 1855, col. 92; L. Paolini – R. Orioli (eds.), *Acta S. Officii Bononie...* II..., 323.

103 „*in die Pasce*“.

104 „*butatium*“.

105 G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 56.

106 *Ibid.*

107 *Ibid.*, 55-56.

jednou prohlásil: ‚Jak jsou ti kněží hloupí, když věří, že Boha zavřou do schránky‘, což říkal o Těle Kristově, které kněží posvěcují na oltáři. Uvedl ale, že to říkal v žertu“.¹⁰⁸

Podobně jako v předchozím případě, i v případě představ o eucharistickém chlebu a víně je obtížné inkviziční dokument uvést v soulad se svědectvím kněží. Dva ze sedmi kněží se vedle zpovědi zmiňují i o přijímání: „Poté, co se Armanno vyzpovídal, mě, zjevně ve vskutku sklíčeném rozpoložení, ihned žádal o Tělo Kristovo“¹⁰⁹ (převor Benevento). Též kněz Bonaventura tvrdí, že Armannovi o Narození Páně a o Vzkříšení podával eucharistii.¹¹⁰ Armannovy pochybnosti o přítomnosti Krista v eucharistii tedy opět nejsou tak jednoznačné, jak by se zdálo z inkvizičního souboru svědectví, a naopak svědectví kněží zase dostávají nový rozměr, pokud s nimi nepracujeme izolovaně, nýbrž v kontextu inkvizičního dokumentu.

Především bych ale rád zdůraznil, že Armannovy „pochybnosti o přítomnosti Krista v eucharistii“ jsou v inkvizičním dokumentu zachyceny velmi pozoruhodnými způsoby. Armanno přizpůsobuje svůj názor tomu, který zastává úředník Jindřich, „z lásky k němu“. Vypráví anekdotu o tom, že kdyby šlo o tělo Kristovo, bylo by už dávno snědono, i kdyby bylo velké jako hora. Pořádá velikonoční „antirealistický“ happening, na kterém se jí chléb a pije víno, a tento happening využívá k vyjádření podobné představy jako ve zmíněné anekdotě.¹¹¹ Kritizuje případ, kdy se jistý kněz při mši opil. Tyto úryvky jsou sice použity prostě k ilustraci rubriky, že „Pungiluppo špatně smýšlel a špatně mluvil o Těle Kristově“, ale nelze se zbavit dojmu, že to postihuje jen jeden jejich aspekt. V pozadí tohoto zařazení stojí snaha inkvizitorů vyžít z dosti různorodých a víceznačných zlomků zachycujících Pungilupovo jednání a výroky jasnou doktrinní výpověď, jakési „vyznání nevíry“. Armannova religiozita se však z těchto úryvků jeví navzdory redakční snaze inkvizitorů jako výrazně *nedoktrinní*. Otázka souhlasu či nesouhlasu s představou přítomnosti Krista v eucharistii je tu jen jednou, a to dosti povrchní, úrovní problému. Ze svědectví získáváme daleko plastičtější obraz. Armanno je ochoten souhlasit v závislosti na výpovědní situaci, podobně jako ve výše citovaném rozhovoru s otcem notáře Manfredina ohledně služebníků církve. Kritizuje opilost

108 *Ibid.*, 56.

109 *Ibid.*, 88.

110 *Ibid.*, 87-88.

111 Fenomén vyjadřování náboženských myšlenek happeningem je poměrně rozšířený. Nesetkal jsem se však s jeho zevrubnějším teoretickým uchopením. Mezi dalšími příklady by se dala uvést symbolická svatba Tanchelma z Antverp se sochou Panny Marie: Walter L. Wakefield – Austin P. Evans (trans.), *Heresies of the High Middle Ages: Selected Sources Translated and Annotated*, New York: Columbia University Press 1991, 99.

kněze, aniž by bylo jasné, zda jeho slova vyjadřují neúctu k eucharistii, nebo naopak daný incident kritizuje právě kvůli účtu k eucharistii, založené ovšem na něčem jiném než na představě Kristovy fyzické přítomnosti. Armannova religiozita se z uvedených svědectví jeví jako nedoktrinální i v tom, že k ilustrování svých představ využíval happeningu a anekdoty a že odmítal plnou odpovědnost za své výroky, jak dokládá jeho prohlášení, že výrok zpochybňující důraz na příliš fyzické chápání Kristovy přítomnosti v eucharistii řekl v žertu. Zda má toto tvrzení minimalizovat vinu, nebo odpovídá skutečnosti, nelze dost dobře rozhodnout, ač jsem vzhledem k Armannovu zjevnému sklonu k náboženskému experimentování a vzhledem k líčení o antirealistickém happeningu nakloněn spíše druhé možnosti. Podstatná je ovšem již samotná *možnost* hovořit o závažných věroučných tématech ve zcela jiném modu vypovídání než v modu vyznání víry či nevíry, navzdory tomu, že inkvizitoři tuto možnost metodicky vylučovali a převáděli všechny výroky právě do doktrinálního modu.¹¹² Myslím, že jsme na stopě velmi rozšířenému, ale přinejmenším ve studiu dějin křesťanství dosti podhodnocenému modu prožívání a sdělování religiozity, který umožňuje u téže osoby koexistenci různých diskurzů o náboženských otázkách, jakož i určitou míru volnosti a experimentování.

Souhrnně řečeno lze na základě dochovaných pramenných stop konstatovat určitý nesoulad mezi Armannovými představami a praxemi. Armanno služebníky církve zároveň kritizuje a prokazuje jim úctu, možná v závislosti na tom, zda si váží či neváží dané konkrétní osoby. Vyslovuje pochybnosti o spásné moci jejich počínání, a přitom se tohoto počínání aktivně účastní. Kdybychom přijali krajní předpoklad o nevěrohodnosti jednoho či druhého ze zde využitých souborů svědectví, mohli bychom tento nesoulad považovat za důsledek toho, že jeden či druhý obsahuje nepravdivá svědectví. Obávám se ale, že tento nesoulad může být stejně dobře, ne-li lépe, vysvětlen jako nesoulad vnitřně vlastní samotné Armannově religiozity. Jeho religiozita viditelně *nevyžadovala* nijak vysokou míru soudržnosti a důslednosti, jinými slovy netvořila bezrozporný a pevně provázaný „systém představ a praxí“. Dále jsme zjistili, že pro Armanna byly zřejmě příznačné jiné mody prožívání a sdělování religiozity než modus doktrinální, na který jeho religiozitu převáděli inkvizitoři.

112 Srov. G. G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali...*, 109. Termínem „doktrinální modus“ zde nenarážím na teorii dvou módů religiozity Harveyho Whitehouse (viz Harvey Whitehouse, „Teorie dvou módů náboženskosti“, *Religio: Revue pro religionistiku* 17/2, 2009, 209-230), ač si umím některé spojnice představit.

Emoce

Emoce mají v akademickém světě špatnou pověst. Ačkoli mají pro představy, jednání a motivace vztáhnutelné k religiozitě jednoznačně zásadní význam, velmi často se ve studiu náboženství opomíjejí. Na základě dochovaných pramenů je nicméně možné konstruovat několik druhů emocí, které hrály v Armannově religiozitě nějakou roli. S těmito druhy emocí zde budu pracovat jen v rovině intuitivního vymezení a emického vyjádření přebíraného z pramenů, bez využití konkrétních psychologických teorií.

Na několika místech inkvizičního dokumentu je Armannův vztah ke „kacířům“ vyjádřen jako láska: Armanno měl kacíře rád (Ferrarino *de Lignamine*, 1270; Bonmercato, 1288).¹¹³ „Z lásky“ k inkvizičnímu úředníku Jindřichovi byl také nakloněn přijmout pravověrnou nauku o eucharistii (Jindřich, 1270).¹¹⁴ Neláska či nenávisť je uváděna ve dvou souvislostech: v souvislosti s řeholníky vůbec, které prý Armanno nenáviděl (Ricobaldo, 1270),¹¹⁵ a v souvislosti s inkvizitorem Aldobrandinem, o kterém prý řekl, že ho už „nikdy nebude mít rád, protože ponížil jeho tělo“ (Tancredo, 1271).¹¹⁶

Armanno měl obzvlášť citový vztah ke starému pánu Martinovi *de Capitello*, který byl uvězněn a posléze upálen za kacířství. Podle svědectví Ferrarina *de Lignamine* Armanno chodil Martina po tři roky navštěvovat do vězení. „Říkal, že je Martin dobrý člověk, a že kdyby byli dobří lidé – to mluvil o patarínech – u něj, nenechal by je upálit ...“¹¹⁷ Armanno Martina přesvědčoval: „Pane Martine, obraťte se k Bohu a nenechte se upálit, vždyť vás chtějí vést k hranici.“¹¹⁸ Když pak Martina vedli k upálení, „doprovázel Martina ... až ke břehu řeky a plakal“.¹¹⁹ Manfredino poznamenává, že Armanna slyšel při této příležitosti říkat: „Pohleďte, co je to za skutky, upálit tohoto staříčkého dobrého člověka. Země by neměla snést ty, kdo činí takové skutky.“¹²⁰

113 G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 48, 50, 69.

114 *Ibid.*, 55.

115 *Ibid.*, 64.

116 *Ibid.*

117 M. G. Bascapè, „*In armariis...*“, 93.

118 *Ibid.*, 94. Značí tento obrat, že si byl Armanno vědom „jinakosti“ Martinových věr, ale nezáleželo mu na tom? Jaký je vztah dokladu o tomto případném vědomí Martinovy heterodoxie k Armannovým vlastním heterodoxiím?

119 *Ibid.*

120 G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 64.

Soucit byl patrně jednou z typických Armannových emocí. Mezi jeho vlastnostmi v úvodu textu o zázracích na jeho přímluvu se uvádí, že byl milosrdný (*misericos*).¹²¹ Podle jednoho svědectví pečoval o nemocného kacíře, kterého „povzbuzoval a utěšoval, jak jen mohl“ (Bonmercato, 1288).¹²² Soucit lze předpokládat jako motivaci i za Armannovým vyžebrováním jídla a peněz pro vězně (Venarie, 1284; Zunta, 1270; Bonmercato, 1288).¹²³

Další emocí, které jsem si v prameni povšiml, je lítost nad hříchy, o níž hovoří šest ze sedmi kněží, kteří uvádějí, že Armanna zpovídali.¹²⁴ Podle kněze Alberta „se zdálo, že je ze svých hříchů velmi smutný a upřímně jich lituje, a plakal“.¹²⁵

Závěry ze zpracování úryvků týkajících se Armannových emocí vztáhnutelných k jeho religiozitě jsou spíše skrovné. Netroufám si z tohoto přehledu vyvozovat více než to, že v jeho religiozitě měly emoce nezanedbatelnou důležitost a některé z nich lze chápat jako motivace jeho jednání. V každém případě zde máme k dispozici cenné pramenné stopy týkající se emocí, které není důvod při studiu Armannovy religiozity opomíjet. Emoce jsou legitimním předmětem vědeckého bádání (včetně bádání historického) a ve studiu religiozity si zaslouží daleko větší pozornost, než jaké se jim obvykle dostává.

Praxe

Prameny zachycují vícero Armannových praxí, které se dají pokládat za součást jeho religiozity či se dají s jeho religiozitou uvést do vztahu, ať už jde o rituály nebo jiné druhy jednání. Prostřednictvím účasti na některých z těchto rituálů bývá v Itálii Armannovy doby vymezována příslušnost ke katolickému, římskému křesťanství, nebo naopak ke katarství.¹²⁶ Už nás příliš nepřekvapí, že Armanno tyto konfesní hranice překračoval nebo možná neviděl.

121 *Ibid.*, 72.

122 *Ibid.*, 62.

123 *Ibid.*, 53, 54, 65, 69.

124 *Ibid.*, 86-87.

125 *Ibid.*, 87.

126 Z česky vydané literatury ke katarství viz zejména Malcolm Lambert, *Středověká hereze*, Praha: Argo 2000, 88-100, 159-217; David Zbírál, „Vztah bogomilství a katarství“, *Religio: Revue pro religionistiku* 12/1, 2004, 77-94; id., „Katarský komentář k Otčenáši ve Florentském obřadním spise“, *Religio: Revue pro religionistiku* 12/2, 2004, 255-264; id., *Největší hereze: Dualismus, učenecká vyprávění o katarství a budování křesťanské Evropy*, Praha: Argo 2007; id., „Protikacířské pojednání ‚Odhalení albigenké a lyonské hereze‘“, *Religio: Revue pro religionistiku* 16/2, 2008, 241-250.

Již jsem hovořil o tom, že Armanno chodil k přijímání, což mu nikterak nebránilo rozvíjet „antirealistické“ myšlenky a pravidelně pořádat „antirealistický“ happening, na kterém se jedlo z velkého chleba a pilo se ze soudku vína a Armanno posléze toto společné jídlo vykládal jako svědectví v neprospekch představy o totožnosti Ježíše Krista a eucharistického chleba a vína.

Podobně dvojnásobně je Armannovo vyjadřování úcty k náboženským autoritám. Na jednu stranu jsme viděli, že kněží dosvědčují, jak pokorně se k nim choval, když se šel vyzpovídat (poklekal před nimi, smekal čepici). Na druhou stranu šest svědků, mezi nimi i sám Armanno ve výpovědi z roku 1254, uvádí, že prokazoval úctu i kacírům, a to v podobě ustáleného rituálního pozdravu, který jiné prameny znají jako *melioramentum* (doslova „vylepšení“, „učinění lepším“), inkviziční záznamy pak nejčastěji jako *adoratio* (klanění) či *reverentia* (úcta, respektive prokazování úcty). Šlo o rituální úklon, jejímž základem je pokleknutí či padnutí na zem a prosba o požehnání, po které následuje polibek pokoje.¹²⁷ Dokladům, že Armanno *melioramentum* prováděl, je v inkvizičním spisku věnována zvláštní rubrika.¹²⁸ Sám Armanno roku 1254 přiznává, že takto prokázal úctu Martinu *de Capitello*.¹²⁹ Obrácený kacír Albertino ve výpovědi z roku 1273 tvrdí, že Pungiluppo takto prokázal úctu jemu samému.¹³⁰ Bonmercato roku 1288 výslovně uvádí, že se Armanno jistému kacíři „klaněl tím způsobem, jakým se podle ritu kacírů věřící kacírů kacírům klaní a prokazují jim úctu“.¹³¹ Nejpodrobnější je svědectví Bonaventury de Santo Giorgio z Verony (1285), který uvádí i podrobnější popis rituálu tak, jak jej známe odjinud: „Pungiluppo prokázal Františkovi velkou úctu a poklekl před ním se slovy: ‚Požehnejte, požehnejte, požehnejte,‘¹³² dobrý křesťane.“ Tu jej František pozvedl a zahrnul jej lichočkami. I mě, Bonaventuru, Pungiluppo naučil prokazovat takto úctu a říkat tato slova. Což jsem i udělal, nevěda, co bych měl dělat.“¹³³ Bonaventura tvrdí, že Pungiluppo takto prokazoval kacírům úctu běžně.¹³⁴ Zajímavost *melioramenta* tkví v tom, že na

127 O polibku pokoje se ovšem prameny týkající se Armanna nezmiňují.

128 G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 52-54, srov. též 49, 56, 61 aj. Jedna svědkyně (Rengarda z Verony, 1285, pochopitelně na inkvizitorův dotaz) uvádí, že při jednom setkání s kacířem naopak neviděla, že by mu Pungiluppo tuto úklonu prokázal (*ibid.*, 60).

129 *Ibid.*, 54.

130 *Ibid.*, 53.

131 *Ibid.*, 53.

132 Druhá dvě „požehnejte“ jsou v prameni zapsána jen jako *bene* namísto *benedicite* (tak i podruhé v téže výpovědi, *ibid.*, 53).

133 *Ibid.* (spíše „nevěda, co bych měl dělat“ než „nevěda, co činím“: „*nesciens quid facerem*“).

134 *Ibid.*

základě tohoto rituálu inkvizitoři s oblibou identifikovali „věřící kacířů“. V Armannově případě ale viditelně nejde o praxi vylučující se například s uctivým chováním vůči kněžím, nýbrž spíše o něco, co se sluší vykonávat, když se člověk setká s nějakým typem náboženské autority. Jeho melioramentum, jakkoli je inkvizitoři takto chápou, neznačí „členství v katarské církvi“. Je jednou z mnoha náboženských praxí různého původu, mezi kterými Armanno zdá se nespatořoval žádný zpror.

Z letmých zmínek se dovidáme, že Pungilupò chodíval na kázání kacířů (paní Beatrix, 1270; paní Trivisiana, 1270).¹³⁵ Chodil také do kostela, jak vyplývá z toho, že chodil k přijímání. Náboženskou motivaci mohlo mít také jeho vyžebřávání almužen pro vězně.¹³⁶ Dále víme, že kromě modliteb se věnoval také pústům, o nichž se hovoří jak v souvislosti s pravověrnou praxí, tak v souvislosti s návštěvou u kacířů.¹³⁷ Ani pouť mu nebyla cizí: někdy kolem roku 1247 přišel na svátek sv. Lucie do kostela v Roncodigà jako poutník.¹³⁸ Dodržoval „ortodoxní“ liturgické časy: svědectví kněží v jeho prospěch ukazují, že ve své náboženské praxi v mnoha případech přihlížel ke svátkům: kromě pouti na svátek sv. Lucie do kostela jí zasvěceného se kněží v souvislosti s jeho náboženskou praxí zmiňují o Narození Páně, Vzkříšení Páně a kvadagesimě.¹³⁹ Také jeho „antirealistický“ happening je jednou ze dvou výpovědí zařazen na Zelený čtvrtek.

Armanno zřejmě dosti často chodil ke zpovědi. Všech sedm kněží vypovídajících v jeho prospěch dosvědčuje, že ho vyzpovídali, někteří dokonce vícekrát: Zambon „pětkrát nebo šestkrát“, Alberto „více než dvánáctkrát“, Rainer opakovaně ve dvou letech před Armannovou smrtí, Bonaventura „mnohokrát“ během tří let, Benvenuto pravidelně přinejmenším v postní době a před Narozením Páně. Benvenuto dále uvádí, že se Armanno dvacet pět let chodil zpovídat k jeho předchůdci Rainerovi, převoru kostela sv. Mikuláše ve Ferraře.¹⁴⁰ Tato svědectví jsou samozřejmě v protiakci kanovníků klíčová nejen k prokázání toho, že se Armanno účastnil katolického kultu, ale také toho, že měl nejlepší předpoklady zemřít očištěn od hříchu, a tudíž dosíci svatosti. Proto také někteří kněží zdůrazňují krátký časový úsek mezi dobou, kdy ho naposledy zpovídali, a Armannovou smrtí. Gandulfo vyslechl jeho zpověď měsíc a půl před smrtí,

135 *Ibid.*, 61, 68; M. G. Bascapè, „In armariis...“, 92.

136 G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 53, 54, 65, 69.

137 *Ibid.*, 61, 72.

138 *Ibid.*, 88. Identifikace místa: G. Zanella, „Itinerari ereticali...“, 82.

139 G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 88. Srov. Gabriele Zanella, „L'eresia catara fra XIII e XIV secolo: In margine al disagio di una storiografia“, in: id., *Hereticalia: Temi e discussioni*, (Collectanea 7), Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo 1995, 127-143: 139.

140 G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 86-88.

Alberto v předvánoční kvadragesimě bezprostředně předcházející Armannovu smrti.¹⁴¹ Možná již v reakci na tato svědectví si inkvizitoři v roce 1273 zajistili svědectví bývalého kacíře Albertina, podle kterého Pungiluppo výslovně prohlásil, že pokání od „dravých vlků“ nepřijal ani to neudělal.¹⁴²

Armanno měl také přijmout *consolamentum*. Consolamentum je katarský iniciační rituál. Jedná se o křest dospělých vkládáním rukou na hlavu, s nímž byla spojována představa sestupu Ducha svatého na křtěnce a odpuštění hříchů. Přijetí consolamenta se v katarských kruzích považovalo za jedinou možnost, jak dosáhnout spásy. Jestliže melioramentum z Armanna činilo v očích inkvizitorů „věřícího kacířů“, přijetí consolamenta z něj činilo přímo kacíře (katara). Že Pungiluppo přijal consolamentum, tvrdí hned sedm svědků.¹⁴³ Dva uvádějí konkrétnější popis. Konstace z Bergama (1274), kterou veronský inkvizitor, bratr Timideo, pověřil, aby pronikla mezi katary sídlící v Sirmione u Lago di Garda a zjistila co nejvíce informací, vypovídá, že jí kacíř František poté, co sama přijala consolamentum, prozradil, že „před osmi lety v květnu v domě Spaty z Verony, kde bydlel pan *Berguncius*, Pungiluppo přijal consolamentum od kacířů pana Viléma a Martina Darindy a s ním consolamentum přijali Mezagonella z Verony a jeho tchyně Azolina“.¹⁴⁴ Obrácený katar Albertino (1273) vypovídá, že „Pungiluppo přišel do Verony asi před šesti lety kvůli jednomu vězni, který mu ‚utekl‘, jak říkal. Tehdy Pungiluppo přijal vzládání rukou ve Veroně v katarském domě, který pro kacíře vydržuje *Bergongius*, od pana Alberta, biskupa bagnolské sekty, od pana Michala, který je v téže sektě starším synem,¹⁴⁵ a od samotného Albertina, který byl též starším synem a vizitátorem této sekty v Lombardii“.¹⁴⁶ Mezi těmito dvěma svědectvími je jasně patrná nesrovnalost: jako ty, kdo měli Armannovi consolamentum ve Veroně udělit, uvádějí zcela jiné osoby.¹⁴⁷ Kromě toho patří právě Konstace z Bergama a Albertino mezi spíše podezřelější svědky. Konstace

141 *Ibid.*, 87, 88.

142 *Ibid.*, 54-55.

143 Kromě dvou dále uváděných: Castellano (1288), Filosofie z Verony (1284), Venarie (1284) a dva inkviziční úředníci, kteří prý viděli dokumenty toto uvádějící ve dnes ztraceném archivu veronské inkvizice, Mikuláš (1285) a Simon Bonandree (1285): *ibid.*, 51, 57, 58.

144 M. G. Bascapè, „*In armariis...*“, 90.

145 Úřad v italských katarských skupinách. Jde o zástupce a nástupce biskupa.

146 G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 51.

147 Na tuto nesrovnalost poukázal J. Duvernoy, *Le catharisme* II..., 189-190. Srov. G. Zanella, „*Itinerari ereticali...*“, 88. Další nesrovnalostí je zmínka o dvou starších synech v téže církvi, Albertinovi a Michalovi, ačkoli starší syn býval vždy jen jeden. Antoine Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie II: *Le Tractatus de hereticis* d'Anselme

byla inkviziční vyzvědačka, které inkvizitor Timideo výslovně uložil, aby od katarů zjistila, „zda byl Pungiluppo z Ferrary jeden z nich a patřil k jejich sektě“.¹⁴⁸ Je možné, že se chtěla zavděčit a své svědectví poněkud přizpůsobila Timideovým očekáváním. Albertino byl zase obrácený katar, byl tedy v postavení, které na něj vyvíjelo značný tlak a nutilo ho k nadstandardní spolupráci s inkvizicí, čemuž odpovídá, že dosvědčuje právě to, po čem Aldobrandino nejvíce prahne, totiž melioramentum a consolamentum. Podezřelost Albertinova svědectví podle mého soudu dále zvyšuje jeho tvrzení, že udělil consolamentum i Armannově ženě,¹⁴⁹ která přitom v klidu dožila¹⁵⁰ a nemáme žádný doklad toho, že by ji inkvizice vůbec kdy vyslýchala či se o ni zajímala, což je u kacířky, která přijala consolamentum, jen stěží myslitelné. Konečně není bez zajímavosti, že znalecká komise, které byly dokumenty předány, aby kauzu posoudila, tuto rubriku jako jedinou nepovažovala za prokázanou, o čemž svědčí poznámka „Znalci nezaujali stanovisko, zda je rubrika prokázána či nikoli“, zatímco u všech ostatních rubrik je uvedena poznámka, že jsou prokázány.¹⁵¹ Z těchto důvodů mám jisté pochybnosti, zda obvinění z přijetí consolamenta odpovídá skutečnosti a není inkviziční „optimalizací“. Pochybnosti mám také o svědectví paní Venarie z roku 1284, podle které měl Armanno spolu s jistým kacířem Lanfrankem consolamentum sám udělit, a to jistě služebné Marii.¹⁵² Kdyby tato svědectví přesto víceméně odpovídala skutečnosti, což rozhodně nelze vyloučit, dále rozšiřují škálu náboženských praxí, ve kterých se Armanno angažoval. V kontextu častého zpovídání a celkově pestrého a neusebraného souboru jeho praxí by ovšem šlo spíše o další doklad nevýlučnosti jeho náboženské praxe nežli toho, že by se dal věrně popsat jako „katar“.

d'Alexandrie“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 20, 1950, 234-324: 296-297, se snaží tuto nesrovnalost vyřešit dohadem, že Michal nastoupil až poté, co Albertino od katarů odešel (opírá se přitom o užití přítomného času v Michalově případě). Toto řešení je však vyvráceno skutečností, že Albertino je u jednoho z úryvků z jeho výpovědi označen za „*Albertinus Michael*“ (G. Zanella [ed.], *Itinerari ereticali...*, 53) a totožnost Albertina a Michala je ověřena také úryvkem „Pungilupova manželka přijala consolamentum od Michala, který byl v oné sektě starším synem, jak praví kacíř Michal, to jest svědek 13“ (*ibid.*, 52), přičemž číslo 13 je uvedeno u svědectví Albertinova (G. Zanella, „*Itinerari ereticali...*“, 88). Úryvek o udělení consolamenta Armannovi Albertinem a Michalem je tedy viditelně zmatečný, dost možná upravovaný.

148 M. G. Bascapè, „*In armariis...*“, 90.

149 V inkvizičním shrnutí (nikoli citaci výpovědi): G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 52.

150 Viz její závět z roku 1276: A. Benati, „*Frater Armannus Pungilupus...*“, 44-45.

151 G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 47.

152 Podle Venarie „kacíř Lanfrank a Armanno dali a udělili zmíněné Marii, služebné kacířek Gisly a Marie, consolamentum a vzkládání rukou a drželi přitom v ruce knihu po způsobu kacířů“: *ibid.*, 57-58.

Úhrnem lze říci, že se Armannovy náboženské praxe vyznačují určitou svobodou a rozptylem. Prokazoval úctu kněžím i „kacířům“, chodil přijímat a zároveň organizoval antirealistické happeningy, chodil ke zpovědi i na kázání „kacířů“, možná dokonce přijal consolamentum. Jeho religiozita byla každodenní a těžko předvídatelná.¹⁵³ Přijal různé dobově dostupné náboženské praxe,¹⁵⁴ které uvykle třídíme na katolické a katarské, ortodoxní a kacířské, avšak pro Armanna viditelně taková hranice neexistovala.¹⁵⁵ Lépe než pojem členství jeho případ vystihuje metafora náboženského trhu, na němž se „nakupují“ produkty různých firem. Až na to, že Armanno žil v křesťanském 13. století, kdy by takový trh, skýtající bohaté možnosti nevýlučných osobních voleb náboženských představ a praxí, údajně neměl existovat.

Závěr

Osobní religiozita Armanna z Ferrary, nakolik ji prameny umožňují rekonstruovat, měla mnoho tváří a vrstev. Šlo jednoznačně o religiozitu *nedoktrinální*, a to hned v několika významech. Za prvé v tom smyslu, že se jeví jako zaměřená především na praxe (jež se ovšem ani zdaleka neomezuje pouze na rituály). Za druhé v tom smyslu, že Armannovy představy netvořily bezrozporný a důsledně provázaný systém. Za třetí v tom smyslu, že religiozitu vyjadřoval a asi i prožíval jinak než skrze doktrinální výpovědi srovnatelné s vyznáním víry či nevíry, například skrze historiku, happening, vtip. Armannova religiozita je velmi vzdálena pojetí náboženství jako konfese či systému představ.

Armannova religiozita se dále jeví jako *mnohoznačná*. Armannovy výpovědi o vlastní religiozitě jsou zakotveny v konkrétních situacích. Armanno souhlasí s kritikou prelátů, které jinak ctí, nebo tuto kritiku sám za určitých okolností vyjadřuje. „Z lásky“ souhlasí s představou o fyzické přítomnosti Krista v eucharistii, kterou v jiných kontextech naopak zpochybňuje. Účastní se praxí konvenčně řazených do neslučitelných náboženských okruhů. Mezi jeho různými praxemi nepanuje soulad, stejně jako chybí soulad mezi jeho představami na jedné straně a praxemi na druhé. Jeho religiozita je těžko zařaditelná a z určitého pohledu plná rozporů či chybějících vazeb mezi prvky, patrně aniž by si to Armanno sám uvědomoval nebo tomu věnoval pozornost. Jeho praxe a představy netvoří

153 G. Zanella, „Itinerari ereticali...“, 104.

154 Gabriele Zanella, „Armanno Pungilupò, eretico quotidiano“, in: id., *Hereticalia: Temi e discussioni*, (Collectanea 7), Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo 1995, 3-14: 12. Srov. G. G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali...*, 109, 111.

155 Srov. G. Zanella, „L'eresia catara...“, 139.

system a nelze je označit za náboženství v tom vymezení, jaké jsem pro účely této práce navrhl.

Jde nakonec o religiozitu *nezahrnující členství*. V Armannově světě není místa pro náboženství, jehož by mohl být členem. V pramenech je sice jasně patrná snaha inkvizitorů jeho rozevlátou religiozitu tímto způsobem zařadit a zachytit Armanna jako „věřícího kacířů“ či dokonce „kacíře“,¹⁵⁶ avšak jednotlivá svědectví se těmto kategoriím, které mají ilustrovat, viditelně vzpírají. Už zmatení ve výpovědi paní Filosofie z Verony (1284), které prý jistá Grasenda z Verony řekla, že Armanno „vedl život Lyonských chudých, a přece přijal consolamentum v sektě kacířů [tj. katarů]“,¹⁵⁷ ukazuje, jak výrazně se jeho případ již ve své době vymykal jasnému zařazení do konkrétní „sekty“. Armanno nebyl členem žádné církve. Pokud je náboženství sociálně sdíleným systémem představ a praxí, pak Armanno tak, jak lze jeho obraz z pramenů rekonstruovat, neměl ani žádné náboženství. Navzdory tomu je velmi dobře možné studovat jeho religiozitu, respektive tímto pojmem smysluplně koordinovat jednotlivé pramenné stopy.

Jsem si samozřejmě vědom toho, že takový závěr plně závisí na tom, jak vysoké požadavky klademe na intenzitu a bezrozpornost jako definiční rysy vztahů mezi prvky *systemu*, přesto se mi ale neodbytně vnučuje otázka, zda náboženství vymezené jako systém představ a praxí nepřináleží daleko častěji skupinám či organizacím než jednotlivcům – jinými slovy zda stav, kdy nějaký jednotlivec „má“ náboženství, není v dějinách spíše výjimkou než pravidlem.

156 Např. G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 48-52. Ke svědectvím o výrocích samotných kacířů pracujících s představou členství viz zejm. M. G. Bascapè, „*In armariis...*“, 91, 92 (Bengepare, 1274; Gavino de Sacha, 1274).

157 G. Zanella (ed.), *Itinerari ereticali...*, 57.



SUMMARY

**Individual Religiosity, Religion, and Membership:
The Case of Armanno “Pungilupò” from Ferrara**

Armanno, nicknamed Pungilupò, from Ferrara, Italy, was considered a religiously active person during his life. After his death in 1269, he became venerated as a saint in the cathedral of Ferrara. However, the inquisitors knew that they had received his confession and abjuration in the matter of heresy in 1254 and they had serious suspicions that his heretical contacts had continued even after his abjuration. They gathered a significant body of evidence against him. The canons of Ferrara cathedral reacted and struggled to defend Armanno’s reputation as a holy man. There are several sources on Armanno – among others, detailed notarial testimonies from both parties: on Armanno’s “heretical” statements and practices, on his miracles, on his going to confession and communion. The sources can be read in more than one way. In this paper I attempt to reconstruct Armanno’s individual religiosity (his representations, emotions, and practices) and I confront the results with the concept of religion understood in the Durkheimian way, i.e. as a *system* of representations and practices where affiliation is understood as *membership*. I conclude that Armanno’s religiosity was non-doctrinal, practical, indefinite, and anchored in particular situations. Indeed, some of his practices clash with others or with some of his beliefs, and they do not respect the borderlines between religious communities (Cathar vs. Catholic). Armanno’s religiosity was not at all systematic and contrasts deeply with the usual concepts of religion and membership.

Keywords: Armanno Pungilupò; Ferrara; inquisition; inquisitional records; individual religiosity; representations; emotions; practices; concept of religion; concept of membership.

Ústav religionistiky
Filozofická fakulta
Masarykova univerzita
Arna Nováka 1
602 00 Brno
Czech Republic

DAVID ZBÍRAL
david.zbiral@post.cz