

Pojednání „O katarské herezi v Lombardii“ (1190/1215)

DAVID ZBÍRAL*

Nedlouhý latinský spis nazvaný svým znovuobjevitelem Antoinem Dondainem *De heresi catharorum in Lombardia (O katarské herezi v Lombardii)*¹ představuje jeden z nejdůležitějších a nejkonkrétnějších textů o počátcích a naukách katarských skupin v Itálii. V úplnosti se dochoval v jediném rukopise, a sice v pergamenovém kodexu z 2. poloviny 13. století uloženém dnes v basilejské univerzitní knihovně (Basel, Universitätsbibliothek, ms. C.V.17, fol. 85^{ra}-87^{va}). Vedle spisu *O katarské herezi v Lombardii* kodex na celkem 105 listech o rozměrech 240 × 168 mm obsahuje ještě několik pojednání o právu a oblíbené protikacířské dílo známé pod názvem *Disputace mezi katolíkem a patarínským heretikem (Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum)*,² které na rozdíl od právních traktátů přepsala táž ruka jako *O katarské herezi*.³ Kromě této úplné verze se část textu dochovala v poněkud odlišné a vývojově pozdější podobě ještě v rukopisech Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. lat. 14927, fol. 7^{rb}-8^{vb}, Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 715, fol. 1^r-1^v, a konečně v kompilaci nadepsané *Stručná sumička proti známým bludům kacířů (Brevis summula contra herroses notatos*

* Tento text vznikl s podporou grantu Grantové agentury České republiky (projekt č. P401/12/0657 „Prameny ke studiu nesouhlasných náboženských hnutí ve středověkém západním křesťanství se zaměřením na katarství“).

1 Antoine Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie I: Le *De heresi catharorum*“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 19, 1949, 280-312: 284.

2 Nejnovější edici pořídila Carola Hoécker (ed.), *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum: Die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit den italienischen Katharern im Spiegel einer kontroverstheologischen Streitschrift des 13. Jahrhunderts*, (Edizione nazionale dei testi mediolatini 4), Firenze: SISMEL / Edizioni del Galluzzo 2001.

3 A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie I: Le *De heresi*...“, 283, 287. Ex libris „*fratris Petri de Monasterio*“ na zadním přideští se podle A. Dondaina (který toto tvrzení bohužel nijak nedokládá) týká jistého Petra, jenž byl převorem dominikánského konventu v Basileji na přelomu 13. a 14. století (*ibid.*, 283).

heretichorum),⁴ dochované v rukopise Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. lat. 13151, fol. 345^v-350^r.⁵

Autor spisu není znám. Byl jím nepochybně Ital, téměř jistě Lombardan. Na italský původ autora a zřejmě i samotného textu ukazuje vedle tématu také několik italianismů, konkrétně na Lombardii pak skutečnost, že autor velmi dobře zná dějiny, představitele a nauky lombardských nekonformních církví, kdežto podrobnosti o dvou církvích toskánských mu unikají.⁶ Z autorovy důvěrné znalosti katarských reálií včetně nauk, které se v díle označují za tajné, někteří badatelé⁷ vyvozují, že patrně šlo o někdejšího kataru.

Pohled spisu na italské skupiny nekonformních křesťanů je dosti pozoruhodný, možno říci historický: věnuje velkou pozornost konkrétním detailům, rozdílům mezi naukami jednotlivých nekonformních skupin i proměnám těchto skupin v čase. Předestírá živý obraz organizačně i věroučně vyhraněných katarských církví, v jejichž čele stojí biskupové s jasnou představou o posloupnosti vlastního svěcení a s propracovanými mýty o stvoření světa a pádu andělů i naukami o duši, Ježíši Kristu či spasení. K otázce, zda tento vyhraněný obraz přičítat samotným katarským skupinám, nebo spíše autorovi textu, se vrátím níže v komentáři.

První orientační *terminus ante quem* textu poskytuje datace basilejského rukopisu do 2. poloviny 13. století.⁸ Další rukopisy neumožňují dobu vzniku nijak upřesnit, jelikož pocházejí z doby stejné nebo pozdější.⁹

4 Edice: Célestin Douais (ed.), *La Somme des autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux au XIII^e siècle*, Paris: Picard 1896, 114-143; Charles Molinier (ed.), „Un texte de Muratori concernant les sectes cathares: Sa provenance réelle et sa valeur“, *Annales du Midi: Revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale* 22, 1910, 180-220: 197-220.

5 Část vycházející z *O katarské herezi v Lombardii* zabírá fol. 347^r-347^v. Vedle těchto rukopisů se Dondainovi podařilo dohledat ještě několik dalších souvisejících fragmentů, které však pravděpodobně závisejí na *Stručné sumičce* či jejím zdroji, nikoli přímo na *O katarské herezi* (viz A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie I: Le *De heresi*...“, 299). Zaslouží si ještě zmínku, že nějakou verzi spisu měl na přelomu 16. a 17. století v rukou historik Nicolas Vignier; druhé vydání jeho díla *Recueil de l'Histoire de l'Église* odtud cituje latinský úryvek a další úryvky parafrázuje (viz Nicolas Vignier, *Recueil de l'Histoire de l'Église depuis le Baptême de Notre Seigneur Jésus Christ jusques à ce temps*, Leyden: Christoffle de Raphelengien 21601, 268).

6 A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie I: Le *De heresi*...“, 283, 287, 305.

7 Mezi jinými Arno Borst a Lorenzo Paolini: Arno Borst, *Die Katharer*, (Schriften der Monumenta Germaniae historica 12), Stuttgart: Hiersemann 1953, 10-11; Lorenzo Paolini, „Italian Catharism and Written Culture“, in: Peter Biller – Anne Hudson (eds.), *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Cambridge: Cambridge University Press 1994, 83-103: 88-89.

8 A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie I: Le *De heresi*...“, 283.

9 Bližší průzkum mi umožnil vyloučit možnost datace příslušné části rukopisu Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. lat. 14927, na konec 12. nebo samý počátek 13. století, kterou udává katalog rukopisů Gilbert Ouy, *Les manuscrits de l'abbaye de*

Mnohem více dataci napomáhá konfrontace obsahu díla s dalšími prameny. *O katarské herezi* v první řadě nepoužívá jednoslovná označení jednotlivých katarských frakcí podle jejich významné osobnosti či podle lokality považované za jejich centrum (*Desenzanenses, Bagnolenses, Garatenses, Caloianni* a podobně). Tato označení přitom byla v pramenech z 30.-70. let 13. století takřka normou. Může jít o pouhou individuální zvláštnost, ale také o náznak, že se tato označení dosud neustálila, a tedy i náznak ve prospěch rané datace textu.¹⁰ Text dále nezná Francouzskou církev v Lombardii, o níž se poprvé zmiňuje spis *Liber Suprastella* z roku 1235 a po něm další prameny.¹¹ Ještě závažnější argumenty ve prospěch rané datace poskytují různé zmínky o představitelích katarských skupin. Závěrečný seznam hodnostářů v díle *O katarské herezi* vůbec neuvádí Belesmanzu, který podle *Pojednání o kacířích*, spisu z 50.-70. let 13. století, téměř čtyřicet let zastával úřad biskupa Desenzanské církve,¹² přičemž v době, kdy bylo *Pojednání* sepsáno, po Bellesmanzovi postupně zastávaly biskupský úřad v této církvi již dvě další osoby. *Suma o katarech a leonistech* dominikánského inkvizitora a bývalého katara Rainera Sacconiho z roku 1250¹³ se dále zmiňuje o věroučném sporu mezi Belesmanzou a jeho „starším synem“ (tedy zástupcem a případným nástupcem), Janem z Lugia, k němuž mělo podle Rainerovy výslovné zmínky dojít ve 30. letech 13. století.¹⁴ *O katarské herezi*, které nezná ani Jana, ani nauky, které mu připisuje Rainer, je tedy zřejmě starší. Ještě závažnější doklad poskytuje *Suma proti patarínům*, datovaná spolehlivě do 30. let 13. století.¹⁵ V tomto díle se uvádí, že jistí Petr Gallus, Jan Žid, Jan *de Iudice* a Garratus byli katarskými biskupy, později však své církve opustili.¹⁶ *O katarské*

Saint-Victor: Catalogue établi sur la base du répertoire de Claude de Grandrue (1514) II, Turnhout: Brepols 1999, 451-453 (za výňatky z tohoto katalogu a další cenná upřesnění děkuji Pierru-Jeanu Riamondovi z Bibliothèque nationale de France). Rukopis je pozdější, pochází spíše z přelomu 13. a 14. století (tak např. C. Hoécker, *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum...*, CXXVII).

- 10 A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie I: Le *De heresi...*“, 290. Text obsahuje označení *Sclavini* a *Bulgari* podle původu svěcení.
- 11 Viz Caterina Bruschi (ed.), *Salvo Burci, Liber Suprastella*, (Fonti per la storia dell'Italia medievale: Antiquitates 15), Roma: Istituto storico italiano per il Medio Evo 2002, 5; François [Franjo] Šanjek (ed.), „Raynerius Sacconi O. P. Summa de Catharis“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 44, 1974, 31-60: 50; Antoine Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus de hereticis* d'Anselme d'Alexandrie“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 20, 1950, 234-324: 308, 310.
- 12 A. Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus...*“, 310.
- 13 Dace do roku 1250 se objevuje přímo v textu, viz F. Šanjek (ed.), „Raynerius Sacconi O. P. Summa de Catharis...“, 60.
- 14 F. Šanjek (ed.), „Raynerius Sacconi O. P. Summa de Catharis...“, 50-51.
- 15 Thomas Käppeli, „Une Somme contre les hérétiques de S. Pierre Martyr (?)“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 17, 1947, 295-335: 311-312.
- 16 T. Käppeli (ed.), „Une Somme...“, 306-307.

herezi zná Garrata (v pravopisné variantě Garattus) jako stávajícího biskupa jedné z katarských frakcí, Petra Galla pak teprve jako staršího syna biskupa Mikuláše z Vicenzy. Dílo bylo tedy sepsáno nejpozději ve 30. letech 13. století.¹⁷

Další doklady však umožňují posunout dataci ještě hlouběji do minulosti. První z nich, ač nejisté spolehlivosti, poskytuje dopis Iva z Narbonne, dochovaný v kronice Matouše Pařížského. Ivo se zmiňuje o setkání s katarským biskupem Petrem Gallem,¹⁸ k němuž vzhledem k přesným okolnostem, jež Ivo uvádí, muselo dojít v roce 1214 nebo 1215.¹⁹ Jsou-li údaje Ivova dopisu, včetně označení Petra Galla za biskupa, spolehlivé,²⁰ dokládají, že *O katarské herezi*, kde je Petr uváděn teprve jako starší syn, vzniklo před rokem 1215.²¹ Bylo by zajisté neopatrné postavit takto ranou dataci na sporném Ivově dopise, podporují ji však i náznaky týkající se katarského biskupa Nazaria. Rainerova *Suma* hovoří roku 1250 o Nazariovi jako o biskupu a stařešinovi Concorezzské církve, v té době již zesnulém.²² Autor *Pojednání o kacírích* mezi 50. a 70. lety 13. století uvádí, že Nazarius byl biskupem Concorezzských „téměř čtyřicet let“.²³ *O katarské herezi* však zná Nazaria teprve jako staršího syna biskupa Garatta. I pokud přijmeme opatrné předpoklady, že „téměř čtyřicet“ může být třeba i třicet pět a že Nazarius mohl zemřít bezprostředně před sepsáním Rainerovy *Sumy*, datum *O katarské herezi* lze díky těmto údajům posunout přinejmenším před rok 1215. Tuto ranou dataci dále podporuje skutečnost, že *O katarské herezi* Nazaria vůbec neuvádí v části věnované nauce, nýbrž až v závěrečném přehledu hodnostářů, zatímco podle inkvizitorů písčích kolem poloviny 13. století zanechal v nauce Concorezzské církve hlubokou stopu.²⁴

17 A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie I: *Le De heresi...*“, 289.

18 Henry Richards Luard (ed.), *Matthaei Parisiensis Chronica majora IV: A.D. 1240 to A.D. 1247*, London: Longman 1877, 272. Petr Gallus pocházel z významné vicenzské rodiny (Malcolm Lambert, *The Cathars*, Oxford – Malden: Blackwell 1998, 185).

19 A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie I: *Le De heresi...*“, 290; Walter L. Wakefield – Austin P. Evans (trans.), *Heresies of the High Middle Ages: Selected Sources Translated and Annotated*, New York: Columbia University Press 21991, 185.

20 Srov. výhrady ke spolehlivosti dopisu, které vznášejí W. L. Wakefield – A. P. Evans (trans.), *Heresies...*, 185, a Jean Duvernoy, *Le catharisme II: L'histoire des cathares*, Toulouse: Privat 1979, 185.

21 A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie I: *Le De heresi...*“, 290.

22 F. Šanjek (ed.), „Raynerius Sacconi O. P. Summa de Catharis...“, 58. Papežská korespondence dokládá, že roku 1254 nechal Rainer na příkaz papeže Inocence IV. Nazariovy ostatky exhumovat a spálit (A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie II: *Le Tractatus...*“, 291).

23 A. Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie II: *Le Tractatus...*“, 310.

24 Viz F. Šanjek (ed.), „Raynerius Sacconi O. P. Summa de Catharis...“, 58; A. Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie II: *Le Tractatus...*“, 310-312; Edina Bozóky (ed.), *Le livre secret des Cathares, Interrogatio Iohannis: Édition critique, traduction*,

Přísně vzato tyto doklady ukazují jen tolik, že spis zachycuje velmi rané vývojové stádium katarských skupin v Lombardii. Ryze teoreticky by se zajisté dalo předpokládat, že redaktor spisu záměrně ukončil své vyprávění u tohoto raného stavu. Kdo by však chtěl takovou domněnku zastávat, musel by nejprve přesvědčivě ukázat, jaké pohnutky by jej k takovému „zatajování“ pozdějšího vývoje mohly vést. Bylo by ostatně velmi obtížné uvést takovou domněnku v soulad se skutečností, že závěrečný seznam hodnostářů ukazuje záměr zcela opačný, totiž snahu o shromáždění co nejaktuálnějších informací.²⁵ Lze tedy na základě různých vzájemně nezávislých argumentů, byť vycházejících pouze z obsahu textu, celkem s jistotou uzavřít, že spis *O katarské herezi v Lombardii* vznikl před rokem 1215.

K určení nejranějšího možného data svého vzniku text mnoho záchytných bodů neposkytuje. První rámcové zařazení umožňuje označení „katarů“, které text užívá. Prvním, kdo jej převzal z antické protikacířské polemiky a pojmenoval jím soudobé nekonformní křesťany, byl Ekbert z Schönau v první polovině 60. let 12. století, v Itálii pak nevešlo ve známost před koncem 70. let 12. století.²⁶ Další vodítko poskytuje zvážení narativní perspektivy textu a přibližné datace vyličených událostí. *Pojednání o kacířích* výslovně datuje počátky lombardského katarství do okolí roku 1174.²⁷ *O katarské herezi* vypráví, jak do vývoje italských katarských skupin zasáhl jistý Nikétas (*Papas Nicheta*) z konstantinopolské oblasti. *Niquintova listina* hovoří o Nikétově (zde: Niquintově) přítomnosti na setkání jihofrancouzských představitelů nekonformních skupin v roce 1167.²⁸ Tato dvě data jsou sice jednak ve vzájemném napětí,²⁹ jednak není snadné domyslet, jak k nim redaktoři těchto textů dospěli, přesto však poskytují alespoň orientační časový rámec. Následné události tak, jak je *O katarské herezi* líčí, si v logice vyprávění musely vyžádat nějaký čas, přičemž historická přesnost tohoto vyprávění není v tuto chvíli tak podstatná jako samotná skutečnost, že narativní perspektiva spisu prozrazuje určitý časový odstup mezi líčenými událostmi a vytvořením textu. Spis

commentaire, Paris: Beauchesne³2009, 86, česky David Zbiral (trans.), „Otázky Janovy“, in: Jan A. Dus (ed.), *Novozákonní apokryfy III: Proroctví a apokalypsy*, (Knihovna rané křesťanské literatury 3), Praha: Vyšehrad 2007, 217-229: 229.

25 U Oty (rukopis má *Orto*) z Bagnola bylo původně uvedeno, že je starším synem, později ale byla informace aktualizována slovy „teď je však biskupem“.

26 Uwe Brunn, *Des contestataires aux „cathares“: Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, (Collection des Études Augustiniennes: Moyen Âge et Temps Modernes 41), Paris: Institut d'études augustiniennes 2006, 194, 315-342.

27 A. Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus*...“, 319.

28 Edice a český překlad: David Zbiral, „Niquintova listina a historiografie katarství v 17. století“, *Religio: Revue pro religionistiku* 13/2, 2005, 307-328: 311, 315.

29 Nikétas by totiž podle líčení *Pojednání* musel dorazit do Lombardie až nějakou dobu po „okolí roku 1174“.

kromě toho zachycuje mýty o stvoření světa a pádu andělů v takové podobě, jaká se neobjevuje v žádném prameni, který by bylo možno datovat před rok 1190. Za dobu vzniku textu lze tedy dosti bezpečně pokládat rozmezí let 1190 a 1215.

Spis se skládá ze dvou hlavních částí doplněných o závěrečnou poznámku. První část se věnuje počátkům lombardského katarství a jeho postupnému rozštěpení na šest samostatných frakcí, druhá představuje nauky představitelů tří z těchto frakcí a některé obecněji sdílené názory. Není vyloučeno, že u zrodu spisu *O katarské herezi* původně stály dva nezávislé starší texty. Pokud tomu tak ale je, jde o propojení organické a z hlediska redakce dobře zvládnuté.³⁰ Závěrečná poznámka připojená k těmto dvěma částem podává přehled představitelů čtyř ze šesti zmiňovaných církví. Se zbytkem spisu není kompozičně propojena, z obsahového hlediska na něj nicméně úzce navazuje: zájem o představitele katarských církví vystupuje do popředí i v obou předcházejících částech.

Na rozdíl od množství jiných textů o katarech a jejich naukách není *O katarské herezi* založeno na protikacířských *topoi* ani na transpozici antických protimanichejských polemik. Jeho údaje jsou naopak velmi konkrétní a jedinečné, a to jak v části věnované dějinám, tak v části věnované nauce. Text ostatně nenaznačuje, že by jeho autor sledoval bezprostřední polemické cíle.³¹ Nikde se nesnaží katarské nauky vyvracet, nikde katary nespojuje s působením ďábla a obsahuje pouze dva přímé výpady proti nim. Zřetelně se tedy vymyká polemickému žánru a může být užitečným varováním před příliš samozřejmým začleňováním všech pojednání o kacířství mezi polemické texty. Spíše v leccem připomíná „odhalení kacířství“, tedy texty, v nichž konvertité, obvykle po kajicné předmluvě, která zde ovšem chybí, prozrazují nauky svých bývalých souvěrců.³² Vykazuje také určité společné rysy se spisem *Odhalení albigenské a lyonské hereze (Manifestatio heresis Albigensium et Lugdunensium)*, který se v poněkud polemičtějším duchu věnuje katarským a stručněji také valdenským nau-

30 A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie I: Le *De heresi...*“, 294-295. Možná kompoziční povaha textu spíše neovlivňuje dataci na počátek 13. nebo konec 12. století, jelikož náznamy svědčící v její prospěch pocházejí z obou hlavních částí textu i ze závěrečné poznámky.

31 Srov. Pilar Jiménez Sanchez, *Les catharismes: Modèles dissidents du christianisme médiéval (XII^e-XIII^e siècles)*, Rennes: Presses universitaires de Rennes 2008, 196-197.

32 K některým zástupcům tomuto žánru viz David Zbírál, *Největší hereze: Dualismus, učenecká vyprávění o katarství a budování křesťanské Evropy*, (Každodenní život 37), Praha: Argo 2007, 43-45. Nejaktuálnější vhlad do latinské literatury o kacířství ve 13. století poskytuje Lucy J. Sackville, *Heresy and Heretics in the Thirteenth Century: The Textual Representations*, (Heresy and Inquisition in the Middle Ages 1), York: York Medieval Press 2011. Její typologie textů (*ibid.*, 10-11) však zařazení *O katarské herezi* příliš nenapomáhá.

kám a pochází podle všeho i z podobné doby jako *O katarské herezi*.³³ Asi nejvíce se *O katarské herezi* blíží hutným přehledům kacířství sestaveným pro potřeby inkvizitorů, jako je Rainerova *Suma* či *Pojednání o kacířích*, především svým velmi konkrétním podáním o katarských církvích, jejich představitelích a jejich naukách.³⁴ Spis ovšem vznikl před svěřením vyšetřování kacířství žebřavým řádům a před zrodem žánru inkvizitorských příruček. Jeho přesný účel a předpokládané adresáty není snadné rekonstruovat.³⁵ Vůči katarům zaujímá odmítavé stanovisko, má však spíše informativní než polemickou povahu a otvírá cenné průhledy do období věroučného i organizačního experimentování a hledání identity v nekonformních křesťanských skupinách v Lombardii kolem roku 1200.

V tomto příspěvku chci nabídnout překlad tohoto klíčového textu a doprovodit jej komentářem, v němž se na pozadí aktuálně probíhajících diskusí o organizovanosti, identitě a samotné existenci katarských skupin zaměřím na celkovou interpretaci obrazu katarských církví, jež text přestírá.

Překladatelská poznámka

Překlad byl pořízen podle kritického vydání basilejského rukopisu v Antoine Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie I: Le *De heresi catharorum*“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 19, 1949, 306-312. Hranaté závorky označují text rekonstruovaný nebo doplněný vydavatelem či překladatelem, kulaté závorky pak slova doplněná v zájmu plynulosti či lepší srozumitelnosti překladu. Pravopis některých vlastních jmen byl v překladu přizpůsoben rekonstrukcím A. Dondaina a dalších badatelů. Některé přídomky, zejména pokud obsahují místní názvy, jež nejsou spolehlivě určeny, jsou ponechány v původní podobě a označeny kurzívou.

Bible je citována podle Českého ekumenického překladu (*Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství³ 1985), avšak tam, kde je zapotřebí zdůraznit odlišnost textu od použitého kritického vydání Vulgáty (Robertus Weber – Roger Gryson [eds.], *Biblia sacra iuxta vulgatum versionem*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft⁴ 1994), tam, kde Český ekumenický překlad neodpovídá smyslu, s nímž text pracuje, nebo tam, kde textu syntakticky nevyhovuje, se úryvky z Bible překládají podle pramene. Biblické citace jsou v překladu vyzna-

33 Český překlad: David Zbíral, „Protikacířské pojednání ‚Odhalení albigenské a lyonské hereze‘“, *Religio: Revue pro religionistiku* 16/2, 2008, 241-250.

34 Významnou odlišností naopak je, že *O katarské herezi* jeví pramalý zájem o katarské rituály. Inkvizitorskému pojetí kacířství se tím poněkud vzdaluje.

35 P. Jiménez Sanchez, *Les catharismes...*, 197, odhaduje, že dílo vzniklo k poučení kněží.

čeny kurzívou. Kdekoli se daná část citovaného textu odlišuje od vulgát-ního textu, je kurzíva přerušena.

Paralely v jiných pramenech jsou uváděny jen výběrově.

Překlad

[Počátky katarské hereze v Lombardii]

V časech, kdy se v Lombardii začala ponejprv rozhojňovat katarská hereze, měli nejdříve jakéhosi biskupa jménem Marek, jenž vedl všechny v Lombardii, Toskánsku a Marce. Tento Marek měl svěcení³⁶ z Bulharska. Když pak přišel z konstantinopolské oblasti³⁷ do Lombardie jistý Papas Nikéta, jal se zpochybňovat bulharské svěcení, které měl Marek. Biskup Marek proto začal spolu s těmi, kdo mu byli podřízeni, váhat, opustil bulharské svěcení a přijal od Nikéty svěcení drugontské. V drugontském svěcení nějaký čas se všemi svými přívrženci setrval. Po nějaké době přišel ze zámoří jistý Petracius, doprovázený svými druhy, a přinesl zprávy o Šimonovi, drugontském biskupovi, od něhož původně pocházelo svěcení přijaté Nikétou.³⁸ Petracius tvrdil, že Šimona přistihli v místnosti se ženou a že se dopustil i dalších nepatřičností. V době Petraciiova příchodu byl však Marek již mrtev a na místo biskupa po něm nastoupil jistý Jan Žid, jenž od Marka přijal biskupské svěcení.³⁹ Někteří o svěcení přijatém od Šimona kvůli Petraciiovým slovům pochybovali, jiní nikoli. Vznikl o tom mezi nimi spor a rozdělili se na dvě frakce. Nakonec dospěli k tomu, že jedna část poslouchala Jana Žida, druhá si zvolila za biskupa Petra Florentského. Tento stav v obou frakcích přetrval několik let.

Avšak někteří moudří mezi nimi tohoto rozdělení želeli a toužili po dosažení jednoty. Přikročili proto k volbě zástupců každé ze stran a společně je poslali k jistému biskupovi za horami.⁴⁰ Dohodli se, že ať se tento

36 „*habebat ordinem suum*“.

37 „*de constantinopolitanis partibus*“. Překlad „z Konstantinopole“ (tak např. W. L. Wakefield – A. P. Evans [trans.], *Heresies...*, 160) může být zavádějící.

38 Z pramene nutně nevyplývá, že by Nikétas přijal svěcení přímo z Šimonových rukou. Drugontská posloupnost svěcení se k němu mohla dostat i přes prostředníky, například přes jeho předchůdce v úřadu biskupa konstantinopolské oblasti (pokud tedy tímto jeho předchůdcem nebyl právě Šimon a jeho označení za „drugontského biskupa“ se nevztahuje spíše k linii svěcení než k oblasti).

39 Podle *Pojednání o kacířích* (A. Dondaine [ed.], „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus...*“, 309) Marek, již na smrt nemocný a uvězněný, vyzval své souvěrce, aby si zvolili biskupa, a poté, co byl zvolen Jan Žid z Concorezza, tuto volbu potvrdil.

40 Tzn. za Alpami. Badatelé diskutují, zda se zde má jednat o (severní) Francii, nebo o Languedoc. Bernard Hamilton, „The Cathar Council of Saint-Félix Reconsidered“ in: id., *Monastic Reform, Catharism and the Crusades (900-1300)*, Aldershot: Ashgate

biskup k jejich rozdělení vysloví jakkoli, bez námitek se jeho rozhodnutí podřídí. Když však onen biskup vyslechl a pozorně zvážil argumenty obou stran, vynesl rozsudek, aby se oba lombardští biskupové⁴¹ se svými následovníky sešli a aby mezi těmito dvěma biskupy, totiž Janem Židem z jedné frakce a Petrem Florentským z druhé, rozhodl los. Na koho z nich biskupský los padne, tomu se podřídí i ten druhý a budou jej společně poslouchat všichni přívrženci, dosud rozdělení do dvou frakcí. Vylosovaný biskup se potom vydá do Bulharska pro biskupské svěcení⁴² a po přijetí bulharského svěcení a návratu do vlasti jim všem udělí nové consolamentum vzkládáním rukou.⁴³ Po vyslechnutí tohoto rozsudku se poslové vrátili do Lombardie a rozsudek se rozhlásil. Když pak byl stanoven termín, kdy se měl rozsudek vykonat a mělo se losovat, Petr z Florencie, biskup jedné ze stran, se odmítl rozsudku podřídít a losovat. Proto ho jeho svěřenci z biskupského úřadu sesadili. Veškeré biskupské vedení tak ve shodě s rozsudkem po právu přešlo na Jana Žida, jenž chtěl rozsudek naplnit. Avšak někteří z druhé, jemu nepřátelské strany ho ze zášti nechťeli poslouchat.

Zatím někteří moudří přistoupili k Janu Židovi a snažně ho prosili, aby se kvůli odporu, který k němu mnozí chovali, a v duchu pokory vzdal biskupského úřadu. Tvrdili, že když odstoupí, bude mezi nimi moci zavládnout mír a shoda, a dodali, že zvolí na jeho místo jednoho ze své frakce a [kandidát] druhé nahradí Petra z Florencie, který se odmítl podřídít rozsudku. Mezi těmito dvěma vybranými pak rozhodne los, jak bylo obsaženo v rozsudku, a biskup vybraný tímto losováním bude nade všemi

1997, oddíl IX, 23-53: 33, P. Jiménez Sanchez, *Les catharismes...*, 67, a Piotr Czarnecki, *Kataryzm włoski: Historia i doktryna*, Kraków: Nomos 2013, 150, mají za to, že šlo o biskupa severofrancouzského, stejně jako M. Lambert, *The Cathars...*, 59, pozn. 43, který upozorňuje – vedle neshody mezi doktrínou, kterou u languedockých biskupů v návaznosti na Hamiltona předpokládá, a skutečností, že je biskup posílá k bulharské církvi – že v Languedoku byli biskupové čtyři, nikoli jeden. Robert Moore se přiklání spíše k biskupu languedockému, ale rozumně uvádí, že mezi těmito názory nelze dost dobře rozhodnout (Robert I. Moore, *The Origins of European Dissent*, Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press ³1994, 307, pozn. 21).

41 Petr Florentský je poněkud překvapivě označen za biskupa. Text neposkytuje žádné vodítko ohledně původu jeho svěcení.

42 Z příběhu není jasné, proč záhorský biskup vyslancům nenabídl, že vylosovaného kandidáta vysvětit sám, nýbrž jej vyzval k cestě do Bulharska (totéž později zopakoval i druhá delegaci, viz dále). *O katarské herezi* také neuvádí, že by sám podnikl jakékoli kroky: nezdá se, že by jej zpochybnění Nikétova svěcení znepokojilo. Na tyto zvláštnosti poukazuje také P. Jiménez Sanchez, *Les catharismes...*, 67. Někteří autoři z biskupova pokynu vyvozují, že se severofrancouzští kataři museli někdy mezi setkáním s Nikétou a přijetím italské delegace navrátit k *ordo Bulgariae* (B. Hamilton, „The Cathar Council...“, 33; M. Lambert, *The Cathars...*, 59, pozn. 43). P. Jiménez Sanchez, *Les catharismes...*, 67, to odmítá.

43 „reconsolaretur per impositionem manuum“.

bez výhrad vykonávat biskupskou hodnost. Jan seznal, že se nemůže v klidu a míru ujmout vedení, a toužil rozdělené množství znovu přivést k jednotě. Proto pohnut prosbami uposlechl jejich rady a vzdal [se] pravomoci, kterou měl. Zpráva o tom se rozšířila.

A stalo se, že se v dříve dohodnutém termínu shromáždili na místě zvaném Mosio.⁴⁴ Tam rozhodli, že jedna frakce vybere z té druhé kohokoli bude chtít a naopak.⁴⁵ Z frakce Jana Žida vybrala druhá frakce jistého Garatta a z protivné strany Petra z Florencie byl vybrán jistý Jan *de Iudice*. Toho z oněch dvou, jež los označí za biskupa, mělo celé množství bez odporování poslouchat. Los takto určil za biskupa Garatta. Všichni nespokojenci se zde zklidnili. A stanovili konkrétní termín, v němž měli Garattovi přidělit společníky a peníze na cestu do Bulharska, aby tam přijal *consolamentum*⁴⁶ a biskupské svěcení a po návratu všem udělil nové *consolamentum*, jak stanovil rozsudek biskupa za horami. Když se takto usnesli, všichni se navrátili domů.

Jenomže před stanoveným termínem byl Garattus na základě svědeckví dvou svědků shledán odsouzeníhodným kvůli jakési ženě.⁴⁷ Z toho důvodu jej mnozí z nich pokládali za nehodného onoho důstojenství, a měli tudíž za to, že nejsou vázáni slibem poslušnosti, který mu dali. Proto se množství předtím rozdělené na dvě frakce nyní rozpadlo na šest. Před datem, k němuž Garattovi přislíbili společníky a peníze na cestu do Bulharska, jak bylo řečeno výše, se někteří z Desenzana⁴⁸ shromáždili, zvolili si jakéhosi biskupa jménem Jan Bellus a poslali ho za moře do Drugonthie, aby tam byl vysvěcen na biskupa.⁴⁹ To je teď frakce Amizova. Dále si někteří

44 „*mosium*“. Nepochybně Mosio na půli cesty mezi Mantovou a Cremonou (A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie I: *Le De heresi...*“, 285, pozn. 10).

45 Kandidáta každé ze stran jí vybírá strana protivná, aby byl přijatelný i pro ni, a převedlo se tak dalším sporům.

46 Zde „*consolationem*“. Obvyklejší je v tomto významu označení *consolamentum*, které se však v *O katarské herezi* nevyskytuje. Kromě substantiva *consolatio* se v textu dvakrát objevuje sloveso *reconsolari*.

47 Pilar Jiménez Sanchez, „Le catharisme: Une origine orientale à deux tendances?“, in: Edina Bozóky (ed.), „Bogomiles, Patarins et Cathares“, *Slavica Occitania* 16, 2003, 207-227: 221, má za to, že může jít o falešné obvinění Garatta jeho protivníky. Je zřejmé, že v přísně asketickém prostředí, o němž *O katarské herezi* vypráví, tím spíše pak v napjatém ovzduší sporů o biskupskou funkci a obav o platnost *consolamenta*, se například i krátký pobyt s ženou o samotě mohl protivníkům stát vítanou zámlinkou (srov. M. Lambert, *The Cathars...*, 53). Není bez zajímavosti, že *Pojednání o kacírích* se o této aféře vůbec nezmiňuje a jako příčinu rozdělení na samostatné církve udává zasévání rozkolu Mikulášem z Marky (A. Dondaine [ed.], „La hiérarchie cathare en Italie II: *Le Tractatus...*“, 309), nepochybně totožným s Mikulášem z Vicenzy, o němž se dvakrát zmiňuje *O katarské herezi*.

48 „*diszennzano*“.

49 Členové této skupiny v logice vyprávění důvěřují drugontské posloupnosti, tudíž jsou přesvědčeni, že *consolamentum*, které přijali od Nikéty, je platné. Nemají však bisku-

z Mantovy se svými následovníky zvolili za biskupa jakéhosi Caloianna. Toho poslali do Slavonie, a když přijal svěcení, zastával nad nimi biskupský úřad. Někoho jiného, jistého Mikuláše,⁵⁰ si obdobně zvolilo shromáždění Vicenzských; vyslali ho do Slavonie, aby přijal svěcení, a po návratu ho uznávali za biskupa. Podobně byli vysvěceni dva biskupové i v Toskánsku.⁵¹ A tak tito jmenovaní Garatta opustili, [ačkoli]⁵² ho podle slibu měli všichni poslouchat. Zakázal jim takto uchvacovat vedení nad společenstvím, oni však jeho nařízením pohrdli a ani v nejmenším od svých záměrů neupustili.

Když byli všichni biskupové, jak bylo řečeno, vysvěceni, nějací Milánští, kteří s jejich rozhodnutími a činy nesouhlasili, chtěli mít za biskupa Garatta, jak přislíbili. Když ale Garattus viděl, že jej většina opustila, (nabídku) nepřijal a prohlásil, že Jan Žid, který se z pokory a v zájmu znovunastolení jednoty vzdal biskupského úřadu, je tohoto úřadu hoden spíše. Když to však Jan Žid odmítl, tato frakce znovu vyslala za hory posly, aby se o této záležitosti poradili s oním biskupem, jenž vynesl rozsudek. Když biskup slyšel o vzniklém rozkolu, proklínal, k čemu došlo, a vzkázal Janu Židovi, aby se vydal do Bulharska, splnil, co bylo obsaženo v rozsudku, a stal se v Lombardii představeným všech, kdo se mu podřídí. On tak učinil. Po jeho smrti (ho) nahradil jistý Josef.⁵³ Když umřel Josef, nastoupil Garattus. Garattus a jeho příznivci tvrdí, že všichni uvedení biskupové se svými následovníky jsou slibem, který mu dříve dali, nadále vázáni, ledaže by je slibu zprostil. Soudí, že přijali biskupské svěcení proti Bohu a proti právu.⁵⁴ Proto nechce nikoho z oněch biskupů⁵⁵ přimnout ke společným modlitbám a vykonávání úklon,⁵⁶ jenom Caloianna,

pa, takže také musejí vyslat svého zástupce za moře.

50 Jak již bylo uvedeno, o této osobě se zmiňuje i *Pojednání o kacířích*, a sice jako o hlavním původci rozkolu mezi italskými katary: A. Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus*...“, 309.

51 Tato společenství lze jistě ztotožnit s církvemi, jež Rainerova *Suma* označuje za Florentskou církev a Církev Spoletského údolí, viz F. Šanjek (ed.), „Raynerius Sacconi O. P. Summa de Catharis...“, 50, 59.

52 Doplňeno editorem.

53 Pravděpodobně jde o jednoho z prvních Markových druhů. Podle *Pojednání o kacířích* „Marek promluvil se dvěma svými přáteli, Janem Židem a Josefem. A věz, že Marek byl hrobník, Jan tkadlec, Josef řemeslník“ (A. Dondaine [ed.], „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus*...“, 308).

54 „*contra rationem*“.

55 O řadových následovnících těchto biskupů se tedy text v této souvislosti nezmiňuje.

56 „*in reverentiis faciendis*“. Šlo o úklon, jenž byl součástí různých rituálů, jmenovitě předání Otčenáše (*traditio orationis*), duchovního křtu (*consolamentum*) a společného vyznání vin konaného jednou za měsíc (*apparehamentum* čili *servicium*). Označení *reverentia* užívá i *Florentský obřadní spis*, text pocházející z katarského prostředí, viz Christine Thouzellier (ed.), *Rituel cathare: Introduction, texte critique, traduction et notes*, (Sources chrétiennes 236), Paris: Le Cerf 1977, 220, 222, 224, 258.

kterému nedávno odpustil a uzavřel s ním mír. Výše vylíčeným způsobem se tedy množství katarů, či spíše kacírů a úchylkářů, jakož i špinitelů Kristova učení,⁵⁷ zprvu setrvávající v jednotě, rozdělilo na dvě části a posléze na šest.

[*Víra Marchisia a Amiza*]

Toto je víra jedné frakce kacírů.⁵⁸ Marchisius ze Soiana,⁵⁹ biskup těch z Desenzana, a jeho starší syn Amizo, představení jedné frakce katarů, kteří mají své svěcení z Drugonthie, věří a káží, že jsou dva bohové či páni bez počátku a bez konce, jeden dobrý a druhý veskrze zlý. Říkají, že oba stvořili anděly, dobrý dobré a zlý zlé, a že dobrý Bůh je všemohoucí v nebeské vlasti a zlý panuje v celém světovém mechanismu.⁶⁰ Tvrdí, že Lucifer je syn boha temnot, podle slov Janova evangelia: *Váš otec je ďábel*.⁶¹ A níže: *Protože je lhář, a jeho otec (je) ďábel*.⁶² Lucifer totiž, jak to vykládají, je (ten) lhář.⁶³ A uvádějí, že Lucifer ze svého království vystoupil nahoru na nebe, podle toho, co se praví v proroku Izajášovi: *Vystoupím na nebesa* atd.⁶⁴ Tehdy se proměnil v anděla světla.⁶⁵ Andělé žasli nad jeho vzezřením a přimluvili se za něj u Pána, takže byl přijat [do nebe a tam byl ustanoven správcem nad anděly].⁶⁶ O tom se praví v evangeliu

57 Vůbec první invektivita proti kacírům v tomto textu. I samotné označení „kacíři“ je v tomto spise zřídka, jak si povšiml již A. Borst, *Die Katharer...*, 11, pozn. 22.

58 Tato slova jsou pravděpodobně rubrikou doplněnou až v průběhu vývoje textu. Podobně u následující části.

59 Jistě dnešní Soiano del Lago v blízkosti Desenzana del Garda (srov. A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus...*“, 282).

60 „*in tota hac mundiali machina*“. Verze ve *Stručně sumičce* za těmito slovy ještě dodává: „Tvrdí, že jsou dvě přirozenosti, jedna dobrá, stvořená všemohoucím Bohem a přináležící netělesným nebeským bytostem, druhá zlá, přináležící tělesným živočichům pozemským, stvořená zlým bohem.“

61 *J* 8,44.

62 *J* 8,44.

63 Marchisius a Amizo tedy podle textu mínili, že se v *J* 8,44 hovoří o dvou osobách: jednak o ďáblu (bohu temnot), jednak o jeho synu Luciferovi.

64 *Iz* 14,13. V *Izajášovi* se na tomto místě hovoří o pyšném babylónském králi, ve *Vulgátě* nazvaném Lucifer (*Iz* 14,12), jehož vyvyšování se do nebe a následné svržení středověká biblická exegeze na základě patristických předloh (např. Aurelius Augustinus, *O Boží obci knih XXII* I, přel. Julie Nováková, Praha: Karolinum²2007, 368; Řehoř Veliký, *Čtyřicet homilií na evangelia*, přel. Timotheus Vodička, Olomouc: Krystal 1946, 359) velmi často chápala – vedle doslovné, historické interpretace – jako alegorii pýchy a pádu Satanova. Srov. též *Druhou knihu Henochovu* („2. kniha Henochova“, přel. Radivoj Jakovljevič – Zoe Hauptová – Václav Konzal, in: Zdeněk Soušek [ed.], *Knihy tajemství a moudrosti: Mimobiblické židovské spisy – pseudepigrafy* I, Praha: Vyšehrad 1995, 185-201: 196).

65 Srov. 2 *K* 11,14.

66 Doplněno podle ostatních tří rukopisů.

podle Lukáše: *Byl jeden bohatý člověk a ten měl správce.*⁶⁷ A v tom hospodářství svedl anděly. Říkají, že tehdy se *strhla lítá bitva na nebi a drak, ten dávný had, byl svržen*⁶⁸ se svedenými anděly, podle slov Zjevení: *Ocasem smetl třetinu hvězd z nebe.*⁶⁹ Andělé sestávali ze tří částí: z těla, duše a ducha. Tvrdí, že těla zůstala ležet⁷⁰ v nebi a v Ezechielovi se jim říká „suché kosti“.⁷¹ I duchové tam zůstali.⁷² Avšak duši se zmocnil⁷³ Lucifer a vtělují se na tomto světě. A říkají, že Kristus, Syn Boží, přišel jedině kvůli těmto duším určeným ke spáse podle slov: *Syn člověka nepřišel duše zahubit, ale zachránit.*⁷⁴ A v Matoušově evangeliu: *Jsem poslán jen ke*

67 L 16,1 (podobenství o nepoctivém správci, který je zbaven správcovství a dlužníkům svého pána neoprávněně sníží dluhy). Srov. tentýž výklad uvedeného podobenství: E. Bozóky (ed.), *Le livre secret des Cathares...*, 48-50, česky D. Zbiral (trans.), „Otázky Janovy...“, 219-220, a David Zbiral (trans.), „Bogomilsko-katarský apokryf ‚Otázky Jana Evangelisty‘“, *Religio: Revue pro religionistiku* 11/1, 2003, 109-130: 120; Paola Romagnoli (ed.), *Summa contra hereticos: Edizione critica con saggio introduttivo e commento storico* [rukopis disertační práce], Bologna: Facoltà di Lettere e Filosofia 1992, 9-10; C. Hoécker (ed.), *Disputatio inter Catholicum et Paternum hereticum...*, 27; Thomas Augustinus Ricchinius (ed.), *Venerabilis patris Monetae Cremonensis ... Adversus Catharos et Valdenses libri quinque...*, Romae: Nicolaus et Marcus Palerini 1743 (přetisk Ridgewood: The Gregg Press 1964), 4, 114; Jurij Konstantinovič Begunov (ed.), *Kozma Presviter v slavjanskich literaturach*, Sofija: Izdatelstvo Bolgarskoj akademii nauk 1973, 327, český překlad Zoe Hauptová (trans.), „Řeč nehodného presbytera Kozmy proti nově vzniklému kacířství bogomilů“, in: Zoe Hauptová – Věnceslava Bechyňová (trans.), *Zlatý věk bulharského písemnictví: Výbor textů od X. do počátku XV. století*, Praha: Vyšehrad 1982, 156-201: 170; Euthymios Zigabénos, *Panoplia dogmatica*, Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologia Graeca* CXXX, Parisiis: J.-P. Migne 1865, col. 1296.

68 Zj 12,7,9.

69 Zj 12,4. Srov. *Manifestatio heresis Albigensium et Lugdunensium*, Antoine Dondaine (ed.), „Durand de Huesca et la polémique anti-cathare“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 29, 1959, 228-277: 269, česky D. Zbiral (trans.), „Protikacířské pojednání...“, 246-247; C. Bruschi (ed.), *Salvo Burci, Liber Suprastella...*, 55-56; P. Romagnoli (ed.), *Summa contra hereticos...*, 11; T. Käppeli (ed.), „Une Somme...“, 325, 326; F. Šanjek (ed.), „Raynerius Sacconi O. P. Summa de Catharis...“, 51; E. Bozóky (ed.), *Le livre secret des Cathares...*, 52, česky D. Zbiral (trans.), „Otázky Janovy...“, 220; Christine Thouzellier (ed.), *Livre des deux principes: Introduction, texte critique, traduction, notes et index*, (Sources chrétiennes 198), Paris: Le Cerf 1973, 312.

70 „ociosa“ v basilejském rukopise, „occisa“ (zabitá, padlá, usmrcená) v ostatních třech. K jejich znění se zde přiklání W. L. Wakefield – A. P. Evans (trans.), *Heresies...*, 164.

71 Ez 37,4.

72 Srov. Ez 37,5, kde se zmiňuje duch (*spiritus*), ale duše nikoliv. *Liber Suprastella* z roku 1235 (C. Bruschi [ed.], *Salvo Burci, Liber Suprastella...*, 55-56) a *Suma proti patarinům* z přibližně téže doby (T. Käppeli [ed.], „Une Somme...“, 326) zachycují odlišnou víru, která se přitom v těchto líčeních nepochybně týká téže církve jako tento úryvek *O katarské herezi*, totiž církve Desenzanské: duchové sestoupili a hledají své duše, dokud je nenaleznou a neposílí, aby začaly konat dobro a směřovaly ke spáse.

73 „recepte“, další tři rukopisy „rapte“ (unesl, uchvátil, uloupil).

74 L 9,56.

ztraceným ovčím z lidu izraelského.⁷⁵ A níže: Syn člověka přišel spasit, co zahynulo, a přivedl zpět stou ovci, která zabloudila.⁷⁶ A pokud jde o zmíněnou bitvu, často uvádějí žal: *Bože, vtrhly pronárody.*⁷⁷ Říkají také, že roucha, koruny a trůny, jichž pozbyli, jsou až dosud v nebi a opět se jich mají ujmout. O tom (praví) apoštol: *Nyní je pro mne připravena koruna spravedlnosti, kterou mi navrátí v onen den Pán, ten spravedlivý soudce.*⁷⁸ Tvrdí, že rozsudek již byl vyneseno, podle slov: *Vládce tohoto světa je již odsouzen.*⁷⁹ Říkají, že lidská těla ožívují zčásti zlí duchové, které stvořil ďábel, a zčásti duše,⁸⁰ které padly. V těchto tělech ony duše činí pokání, a jestliže duše nedojde spásy v jednom těle, vstupuje do jiného a (dál) činí pokání. Až pokání dokonají, přijmou těla a duchy, kteří zůstali v nebi, podle slov apoštolových: *Sám Bůh pokoje nechť vás cele posvěti a uchová vašeho ducha, duši i tělo v celistvosti a bez poskvrny při příchodu našeho Pána Ježíše Krista.*⁸¹

[Víra Caloianna a Garatta a některé společné názory katarů]

Toto je mínění či víra jiné frakce kacířů. Caloiannes, biskup jedné frakce kacířů, kteří mají své svěcení ze Slavonie, a Garattus, biskup jiné frakce špinitelů Kristova učení, kteří mají své svěcení z Bulharska, věří a káží, že je pouze jediný dobrý všemohoucí Bůh bez počátku. Ten stvořil anděly a čtyři živly. Říkají, že Lucifer a jeho přívrženci zhřešili v nebi.⁸² Odkud však jejich hřích vzešel, v tom někteří z nich váhají. Někteří říkají, ale to je tajné, že [byl]⁸³ jakýsi zlý duch se čtyřmi tvářemi, jednou lidskou, druhou ptačí, třetí rybí a čtvrtou zvířecí, neměl počátek, přebýval v chaosu⁸⁴

75 Mt 15,24.

76 Mt 18,11; „*et ovem centesimam, que erraverat, reduxit*“ navíc oproti Vulgátě.

77 Ž 79,1. Srov. využití tohoto citátu v dalších pramenech (bez explicitního propojení s ďábovým vpádem do nebe): Ch. Thouzellier (ed.), *Rituel cathare...*, 230; ead. (ed.), *Livre des deux principes...*, 200.

78 2 Tm 4,8. Ve stejné souvislosti s tímto citátem pracuje též *Anonymní pojednání*: Christine Thouzellier (ed.), *Un traité cathare inédit du début du XIII^e siècle d'après le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, Louvain: Bibliothèque de l'université – Publications universitaires de Louvain 1961, 112.

79 J 16,11.

80 „*ab illis spiritibus animabus*“. Zřejmě zde mělo stát pouze „*animabus*“; tento obrat působí spíše jako výsledek opisovačské chyby (na základě přehlédnutí nebo symetrie s předchozím „*ab illis spiritibus malignis*“) než záměru. Text proto opravuji.

81 1 Te 5,23.

82 Tzn. že Lucifer nebyl zlý od počátku a nevystoupil na nebe, nýbrž že byl stvořením jediného Boha, sídlil v nebi a zde poté svedl anděly.

83 Doplněno editorem.

84 Totiž v hmotě dosud nerozlišené do čtyř živlů (W. L. Wakefield – A. P. Evans [trans.], *Heresies...*, 694, pozn. 51). Srov. explicitnější formulaci na tomto místě mýtu o pádu ďábla v P. Romagnoli (ed.), *Summa contra hereticos...*, 38.

a postrádal jakoukoli stvořitelskou moc. Doposud dobrý Lucifer prý sestoupil, a když spatřil vzezření tohoto zlého ducha, užasl. Byl sveden rozmluvou s tímto zlým duchem a jeho našeptáváním.⁸⁵ Vrátil se na nebesa a tam svedl jiné, a byli svrženi z nebe. Přirozené dary, které měli, jim nebyly odňaty.⁸⁶ Říkají, že Lucifer a ten druhý zlý duch chtěli rozdělit živly, ale nedokázali to. Vymohli si však na Bohu jako pomocníka dobrého anděla a s Božím svolením a s pomocí onoho dobrého anděla a jeho silou a moudrostí rozdělili živly. Lucifer je prý onen bůh, o němž se v Genesi praví, že stvořil nebe a zemi a že toto dílo vykonal za šest dní. Dále říkají, že Lucifer uhnětl z prachu země Adamovo tělo a v tom těle násilím rdousil toho dobrého anděla, podle slov evangelia: *Chytil ho za krk a křičel: Zaplať mi, co jsi dlužen!*⁸⁷ A učinil si⁸⁸ Evu, aby ho skrze ni přivedl ke hříchu. A říkají, že jedení ze zakázaného stromu bylo smilstvo. Podle některých se rodí duch z ducha, podobně jako tělo z těla, podle slov evangelia: *Co se narodilo z těla, je tělo, co se narodilo z ducha, je duch.*⁸⁹ V tom mezi nimi ale panují jisté neshody. Někteří jiní toto mínění odmítají a říkají, že všichni duchové⁹⁰ určení ke spáse byli stvořeni zároveň a v souladu s Boží vůlí postupně vstupují do lidských těl. Ti, kdo říkají, že se duch rodí z ducha, věří, že celý tento svět sestává ze zlých duchů, totiž duchů určených k zatracení, a [z duchů] určených ke spáse.⁹¹ Ti pak, kdo říkají,

85 Duch se čtyřmi tvářemi se objevuje také v *Liber Suprastella*: C. Bruschi (ed.), *Salvo Burci, Liber Suprastella...*, 57-58 (u Concorezzských). Představa, že tento duch svedl Lucifera, tam není výslovně vyjádřena. Duch se čtyřmi tvářemi se tam zato podílí na stvoření člověka a zjetí Božího anděla do Adamova těla.

86 Srov. T. A. Ricchinius (ed.), *Venerabilis patris Monetae Cremonensis ... Adversus Catharos et Valdenses libri quinque...*, 110.

87 *Mt* 18,28. Vsazení spoluslužebníka do vězení z *Mt* 18,30 v tomto výkladu znamená uvěznění do těla, konečné zúčtování a potrestání nemilosrdného služebníka pak nepochybně Poslední soud, ač se o tom prameny výslovně nezmiňují. Srov. obdobné využití podobenství o nemilosrdném služebníku v P. Romagnoli (ed.), *Summa contra hereticos...*, 40, a T. A. Ricchinius (ed.), *Venerabilis patris Monetae Cremonensis ... Adversus Catharos et Valdenses libri quinque...*, 110, 112-113, a jeho první části (tj. Pánova slitování nad služebníkem bez zmínky o výkladu rdoušení, případně i uvěznění spoluslužebníka jako podobenství hovořícího o zjetí Božího anděla do těla) také v E. Bozóky (ed.), *Le livre secret des Cathares...*, 54, a A. Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus*...“, 312, v náznu též T. Käppeli (ed.), „Une Somme...“, 325.

88 „*fecit sibi*“.

89 *J* 3,6 (Český ekumenický překlad má „z Ducha“). Srov. E. Bozóky (ed.), *Le livre secret des Cathares...*, 64.

90 „*spiritus*“. Zde text hovoří o skupinách, jež nepřijímají učení o třech složkách andělů, z nichž pouze jedna padla. Asi proto je zde využito, samozřejmě v návaznosti na citovaný verš z *Evangelia podle Jana*, slovo „duch“, bez rozlišování od duše.

91 „*quod totus iste mundus constet ex illis spiritibus malignis, idest spiritus illi qui sunt dampnandi, et qui salvandi*“. W. L. Wakefield – A. P. Evans (trans.), *Heresies...*, 166, překládají: „... že celý tento svět zalidňují oni zlí duchové, zahrnující jak ty, kteří bu-

že všichni duchové určení ke spáse byli stvořeni současně, tvrdí, že duchové, kteří padli, se vtělují, ale nebudou spaseni, a tak putují z těla do těla.⁹² A to potrvá až do skonání věku. Na soudu bude stejný počet dobrých a zlých;⁹³ dobří zaujmou jejich místa,⁹⁴ kdežto zlí budou navěky trpět. A to je trochu rozděluje,⁹⁵ protože někteří z nich tvrdí, že část padlých bude zachráněna, a sice ti, kteří nezhřešili dobrovolně, ale jakoby z donucení, zatímco ti, kteří zhřešili vědomě, budou zatraceni.⁹⁶ A říkají, že všemohoucí Bůh stvořil jiné duchy, kteří mají zaujmout místo těch, kdo nebudou spaseni.

Společným názorem všech katarů je, že vše, co se praví v Genesi, rozuměj o potopě, o záchraně Noeho, o tom, jak Bůh mluvil k Abrahamovi, či o zničení Sodomy a Gomory, vykonal ďábel, který se tam nazývá bohem. A stejně tak tento bůh vyvedl lid z Egypta, na poušti jim⁹⁷ dal zákon, uvedl je do zaslíbené země a poslal k nim proroky a skrze jejich proroctví si nechával obětovat krev zvířat, aby ho uctívali jako boha. A jestliže prorooci někdy předpověděli něco o Kristu, prorokovali, aniž o sobě věděli, mocí Ducha svatého, jakoby z donucení. A vyznávají, že všechny tyto věci všemohoucí Bůh učinil ne sám, ale skrze ďábla jako skrze služebníka. Ďábel prý tímto způsobem s Božím svolením učinil všechny tyto věci⁹⁸ s využitím moudrosti a síly dané mu Bohem při stvoření, s tím záměrem, že tomu bude navěky panovat. Bůh však svolil s jiným záměrem: aby skrze pokání z tohoto světa vysvobodil plod těch, kteří mají být spaseni.

dou zatraceni, tak ty, kteří budou spaseni“. Je však obtížné označit duchy určené ke spasení za zlé duchy, zejména v rámci této traducianistické animologie, která předpokládá, že duchové nově vznikají při počtí.

92 *O katarské herezi* je jedním z nejranějších textů zmiňujících se o tom, že se v katarských skupinách objevují představy o převtělování.

93 „*in iudicio erunt eiusdem numeri boni et mali*“. Podle překladu W. L. Wakefield – A. P. Evans (trans.), *Heresies...*, 166, na soudu „budou vyčísleni dobří a špatní“. Úryvek se ale ve skutečnosti vztahuje k myšlence, že vykoupených bude tolik, kolik je zavržených, a vykoupení zaplní jejich místa. Viz dále.

94 „*locum illorum*“: spíše „jejich“ (tj. padlých andělů) než „svá“.

95 „*et hic separantur aliquantulum*“.

96 K různým verzím představy o třetí kategorii duchů, kteří padli proti své vůli, viz David Zbiral, „Les ‚esprits incrédules‘ dans l’apocryphe bogomile *Interrogatio Iohannis*“, *Heresis* 42–43, 2005, 33–40.

97 „*eis*“ (není dodržena shoda s předmětem „lid“).

98 Obrat „*omnia hec*“ („všechny tyto věci“) se zde jistě nevztahuje k seslání potopy, zničení Sodomy a Gomory a podobně, nýbrž ke stvořeným věcem: všechny tyto věci, tzn. celé stvoření, učinil ďábel s Božím svolením. V opačném případě by pokračování souvětí nedávalo dobrý smysl.

Slavonští⁹⁹ toho času věří,¹⁰⁰ že Syn Boží – totiž Ježíš Kristus –, Jan Evangelista¹⁰¹ a Maria byli tři andělé, kteří se zjevili v těle.¹⁰² Říkají, že Kristus ve skutečnosti nepřijal tělo, nejedl, nepil, nebyl ukřižován, nezemřel ani nebyl pohřben a vše, co učinil podle lidské přirozenosti, se nedělo skutečně, nýbrž zdánlivě, jelikož to tak (jen) vypadalo. Někteří z bulharských kacířů¹⁰³ věří, že Maria byla skutečnou ženou a že z ní Syn Boží přijal opravdové tělo, skutečně jedl a byl v těle ukřižován, ale nevystoupil s tělem, nýbrž je při nanebevstoupení odložil.¹⁰⁴

O Janu Křtiteli říkají, že ho poslal ďábel křtít vodou, aby mařil Kristovo zvěstování. A když tak z Krista ukazoval prstem¹⁰⁵ nebo o něm něco předpovídal, nečinil tak ze sebe, nýbrž z Ducha svatého, jenž jím hovořil jako troubou; mluvil jakoby z donucení, aniž to tušil, podobně jako Kaifáš prorokoval, aniž o tom věděl.¹⁰⁶ Jen málo katarů s tím míněním nesouhlasí; i bulharští tomu věří. Všichni zavrhnou manželství a popírají vzkříšení těchto viditelných těl. Všichni říkají, že křest vodou nikdy nepřinesl spásu, dokonce ani křest, který udělili ve vodě apoštolové.

-
- 99 *Sclavini*. Vzhledem ke zmínce o Caloiannovi v úvodu této části se toto označení jistě nevztahuje ke všem frakcím, o nichž text uvádí, že měly svěcení ze Slavonie, nýbrž jen k frakci Caloiannově, v pozdějších pramenech známé jako Bagnolští (*Bagnolenses*).
- 100 „*Sclavini tempore gratie credunt quod...*“ W. L. Wakefield – A. P. Evans (trans.), *Heresies...*, 167, překládají „Slavonští věří, že v čase milosti Syn Boží ...“.
- 101 V ostatních třech rukopisech je omylem „Jan Křtitel“. Názor, že Jan Evangelista byl anděl, uvádějí také další prameny: P. Romagnoli (ed.), *Summa contra hereticos...*, 161; T. A. Ricchinius (ed.), *Venerabilis patris Monetae Cremonensis ... Adversus Catharos et Valdenses libri quinque...*, 233.
- 102 Víru, že Maria byla anděl, připisuje Rainer Sacconi (F. Šanjek [ed.], „Raynerius Sacconi O. P. Summa de Catharis...“, 58) Nazariovi, jenž byl představitelem církve concorezské, nikoli bagnolské, o níž je řeč zde. Nazarius tuto představu zřejmě převzal z *Otázek Janových*, kde se vyskytuje, viz E. Bozóky (ed.), *Le livre secret des Cathares...*, 68.
- 103 Tzn. hlásících se k bulharské linii svěcení.
- 104 Zajímavý doklad představ, jež *Pojednání o kacířích* připisuje Nazariovu staršímu synu Desideriovi (A. Dondaine [ed.], „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus...*“, 311). O tento úryvek by se případně mohli opřít stoupenci pozdější datace výkladu o katarských naukách v *O katarské herezi*. Tomuto mínění se však vzpírá skutečnost, že i jména představitelů přímo v části o naukách a chybějící jednoslovná označení církví podle jejich center nebo významných osobností ukazují na velmi ranou vývojovou fázi. Nelze také vyloučit, že Desiderius buď u Concorezských působil už kolem roku 1210, nebo mu *Pojednání o kacířích* toliko připisuje nauky, jež se u Concorezských vyskytovaly ještě před jeho působením.
- 105 V Novém zákoně taková scéna není. Jde jistě o „apokryfní“ obohacení Janových slov při rozpoznání Ježíše během křtu v Jordánu o gesto.
- 106 Srov. *J* 11,49-52.

[Hodnostáři katarských frakcí]

Garattus, biskup s bulharským svěcením, sídlí v Concorezzu.¹⁰⁷ Jeho starším synem je Nazarius a jeho mladším synem Girolodus z Brescie. Caloiannes je biskupem Mantovy a má svěcení ze Slavonie. Jeho starším synem je Oto z Bagnola;¹⁰⁸ teď je však biskupem.¹⁰⁹ Jeho mladším synem je Aldricus *de Gilinguellis* z Milána. Marchisius ze Soiana je biskup drugontský.¹¹⁰ Jeho starším synem je Amizo. Mikuláš z Vicenzy je biskup slavonský. Jeho starším synem je Petr Gallus, mladší se jmenuje Prandus.

Vyprávění o počátcích katarských církví, jejich představitelích a naukách: Otázka spolehlivosti a výkladu textu

Spis *O katarské herezi v Lombardii* vykazuje blízké příbuzenství především se dvěma dalšími významnými texty, *Pojednáním o kacírích*¹¹¹ z 50.-70. let 13. století a *Sumou o katarech a leonistech* Rainera Sacconiho¹¹² z roku 1250. Vlastně spolu s nimi tvoří jakési jádro „kanonických“ textů o počátcích, organizaci a naukách italských katarských církví. Katarské církve zobrazuje jako značně organizované skupiny s poměrně vyhraněným vědomím sebe sama, s dosti určitými představami o vlastních dějinách, s vazbami na nesouhlasné skupiny na křesťanském Východě a s představiteli, kteří si říkají biskupové, dovolávají se přesné poslušnosti vlastního svěcení a rozpracovávají svěbytné nauky.

V současné době se živě diskutuje o tom, zda lze právě nastíněný obraz katarů – mohu-li se přidržet tohoto starověkého hereziologického označení

107 Vesnice asi 19 km severovýchodně od Milána.

108 „Orto de Bagnolo“. Nepochybně o téže osobě (v podobě „*Octonem de Bagnolo*“) se zmiňuje *Pojednání o kacírích* jako o biskupovi, jenž nastoupil po Caloiannovi (A. Dondaine [ed.], „La hiérarchie cathare en Italie II: *Le Tractatus...*“, 310). Jean Duvernoy, *Le catharisme I: La religion des cathares*, Toulouse: Privat 1976, 115, jméno rekonstruuje jako Othon (tj. Oto) z Bagnola. Zápis jména Oto jako *Octo* je hláskoslovně očekávatelný, srov. např. v jiném rukopise *O katarské herezi* podobu *Garactus* místo *Garattus*: A. Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie I: *Le De heresi...*“, 312. *Orto* bude zřejmě naopak písařská chyba (snad špatné čtení ligatury *ct*). Bagnolo je dnešní Bagnolo San Vito asi 10 km východojihovýchodně od Mantovy (A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie II: *Le Tractatus...*“, 294).

109 Toto upřesnění bylo zprvu jistě vpiskem doplněným, aby údaj odpovídal aktuálnímu stavu. Pozdější opisovač jej začlenil přímo do textu. Podobně se dá vysvětlovat i věta „to je teď frakce Amizova“ výše v textu.

110 Tj. vysvěcený v drugontské linii. Srov. dále „biskup slavonský“.

111 A. Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie II: *Le Tractatus...*“, 308-324.

112 F. Šanjek (ed.), „Raynerius Sacconi O. P. Summa de Catharis...“, 42-60.

užívaného některými středověkými pisateli¹¹³ a také částí moderních historiků – považovat za víceméně historicky věrný, nebo se jedná o účelový polemický konstrukt. Nechci zde usilovat o představení debat ohledně konstruování hereze v celé jejich šíři. Zaměřím se jen na to, jak se různí badatelé vyjadřují k pojetí katarských skupin, z něž vychází spis *O katarské herezi*, případně k tomuto spisu samotnému. Stanovisko zaujaté v debatách o polemické konstrukci hereze samozřejmě zásadním způsobem ovlivňuje celkovou interpretaci textu, jenž se může v závislosti na zvolené perspektivě stát věrným historickým svědectvím o počátcích a naukách katarských církví, nebo naopak bezcennou polemickou vyprávěnkou, z níž naprosto nelze vycházet při rekonstrukci dějin a podob nekonformního křesťanství v Itálii na přelomu 12. a 13. století. V dalším textu se pokusím ozřejmit, proč považuji za nejpřesvědčivější stanovisko, jež se nepřiklání ani k jedné z těchto krajností, nýbrž zůstává kdesi na půli cesty mezi nimi. Nejprve však obrátím pozornost k pozadí celé diskuse kolem italských pojednání o katarech.

U kořenů diskusí o konstituování katarské hereze v dobových textech samozřejmě stojí v první řadě pramenná kritika, postupně obohacená o podněty „obratu k jazyku“ v historických vědách. Pramenná kritika, nenapravitelně modernistický, ale staletími prověřený postup historických věd a zároveň jejich nejméně zpochybňovaná charakteristika,¹¹⁴ zavazuje historiky k systematické pochybnosti, k neustálému tázání, za jakých okolností prameny vznikly a jaké zájmy se do nich vepsaly, potažmo v čem lze jejich podání považovat za spolehlivé a v čem nikoli. Není tedy ničím překvapivým ani nepřipadným, že se předmětem kritického prověřování staly i spisy jako *O katarské herezi*, *Pojednání o kacírích* či Rainerova *Suma*. Pocházejí z prostředí vůči nekonformním křesťanům nepřátelského a jejich autoři mohli mít politický zájem na tom, podat své protivníky jako síť organizovaných skupin s vlastními naukami, rituály a hierarchií. Určité důvody k pochybnostem ostatně zavdává už vnitřní kritika spisu *O katarské herezi v Lombardii*. Petra Florentského například označuje za biskupa, těžko však domyslet, kdo jej měl na biskupa vysvětit. Dále není jasné, proč se záhorský biskup, za nímž se vydalo poselstvo italských katarů pro radu, vysvěcení kandidáta neujal sám, nýbrž mu doporučil vydat se na daleko náročnější cestu do Bulharska. Konečně si pak vyprávění o počátcích církví

113 Viz Uwe Brunn, „Cathari, catharistae et cataphrygae, ancêtres des cathares du XIIe siècle?“, *Heresis* 36-37, 2002, 183-200, a id., *Des contestataires aux „cathares“*..., 315-342.

114 Srov. Roger Chartier, *Na okraji útesu*, přel. Čestmír Pelikán, Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, 235.

ví v *O katarské herezi* v některých poměrně významných podrobnostech protičeří s podáním *Pojednání o kacírích*.¹¹⁵

Kromě vnitřní kritiky se nabízí také otázka po neblahých vlivech celkového politického programu, jenž vedl ruku středověkých autorů písčích o kacírství. Již někteří protestantští historikové 16. století vyslovovali o spolehlivosti katolických pramenů o středověkých kacírích jisté pochybnosti¹¹⁶ a toto stanovisko má v bádání dlouhou tradici. Skutečný „věk podezření“¹¹⁷ však nastal až ve 2. polovině 20. století. Zlomový bod se dokonce často spatřuje¹¹⁸ až ve sborníku *Inventer l'hérésie* (1998),¹¹⁹ jehož jednotlivé příspěvky se zaměřují na křesťanské protikacířské diskurzy před vznikem inkvizice a propagují zaměření spíše na proces konstruování hereze učenci nežli na realitu samotných nekonformních skupin (již lze podle stoupců tohoto výzkumného programu na základě polemických pramenů rekonstruovat jen omezeně a s velkými obtížemi, pokud vůbec). Tento sborník zajisté zaujímá v dějinách diskuse význačné místo. Katarů se v něm nicméně týká jen příspěvek Jeana-Louise Bigeta,¹²⁰ který je pojat poměrně umírněně, a pomineme-li programový úvod, nepředstavuje významné zpochybnění existence katarství, respektive oprávněnosti tohoto

115 K těmto rozdílům viz níže a také A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus*...“, 262-265 (Dondaine se zde pokouší význam rozdílů poněkud umenšit), J. Duvernoy, *Le catharisme* I..., 335, a David Zbírál, „La Charte de Niquinta et les récits sur les commencements des églises cathares en Italie et dans le Midi“, *Heresis* 44-45, 2006, 135-162: 144. K nesrovnalostem v *Pojednání o kacírích* srov. P. Jiménez Sanchez, *Les catharismes*..., 199.

116 Guy Bedouelle, „Les Albigeois, témoins du véritable Évangile: L'historiographie protestante du XVI^e et du début du XVII^e siècle“, in: *Historiographie du catharisme*, (Cahiers de Fanjeaux 14), Toulouse: Privat 1979, 47-70: 56.

117 Vyjádření inspirované názvem eseje Nathalie Sarrautové. Do úvah o historiografii hereze ve středověké Evropě je uvádí Jacques Dalarun, „La Charte de Niquinta: Débats heuristiques, enjeux herméneutiques“, *Aevum* 86/2, 2012, 535-548: 538.

118 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: 107; Danielle Laurendeau, „*Cet évêque fait sortir la vérité, même si cela ne plaît pas à ceux qui la disent*“: *Faire parler et savoir taire au tribunal d'Inquisition de Pamiers (1318-1325)* [rukopis disertační práce], Montréal: Université du Québec à Montréal – Paris: Université de Paris I Panthéon-Sorbonne 2008, 20, 22; Grado Giovanni Merlo, „Inventare l'eresia e l'eretico?“, in: id., *Eretici del medioevo: Temi e paradossi di storia e storiografia*, Brescia: Morcelliana 2011, 101-109: 101.

119 Monique Zerner (ed.), *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice: Centre d'Études Médiévales 1998. Sborník navazuje na seminář zorganizovaný Monique Zernerovou.

120 Jean-Louis Biget, „Les Albigeois: Remarques sur une dénomination“, in: Monique Zerner (ed.), *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice: Centre d'Études Médiévales 1998, 219-255.

pojmu.¹²¹ Významněji rozvířila vody konference věnovaná *Niquintově listině* (1999) a následný sborník (2001).¹²²

Samotná myšlenka polemického „vynalézání hereze“ se pochopitelně nezrodila v roce 1998, nýbrž navazuje na dlouhou a bohatou diskusi o využívání pramenů o herezi.¹²³ Herbert Grundmann v článku vydaném roku 1965 varoval, že inkviziční záznamy často podsouvají vypovídajícím jednotlivé obraty nebo i celé věty.¹²⁴ Podobně Grado G. Merlo s ohledem na podmínky vzniku inkvizičních záznamů vyzýval k obezřetnosti.¹²⁵ Grundmannův žák Robert E. Lerner analyzoval prameny o údajné „herezi svobodného ducha“ a předložil dnes v podstatě všeobecně přijímanou interpretaci, podle které tuto herezi vynašli odpůrci nekonformní mystiky, kteří uměle systematizovali nejrůznější z kontextu vytržené představy.¹²⁶ Také Robert I. Moore poukazoval na to, že inkvizitoři měli sklon přehnaně systematizovat nauku a praxi disidentů,¹²⁷ a představil model pojímající herezi jako výtvar elit proměňující se západní Evropy 11.-13. století, které usilovaly o legitimizaci a upevnění vlastní mocenské pozice prostřednictvím vymezení a pronásledování „jiného“.¹²⁸ Dokonce již v polovině 20. století Raffaello Morghen, tehdy přední odpůrce Dondainova pojetí katarství, hovořil o „výskytech údajné katarské hereze, rozesetých bez jasných vzájemných vztahů po nejrůznějších zemích Evropy na prostoru dvou

121 Z tohoto hlediska jsou významnější Bigetovy pozdější příspěvky: Jean-Louis Biget, „Réflexions sur ‚l’hérésie‘ dans le Midi de la France au Moyen Âge“, *Heresis* 36-37, 2002, 29-74; id., „Les bons hommes sont-ils les fils des bogomiles? Examen critique d’une idée reçue“, in: Edina Bozóky (ed.), „Bogomiles, Patarins et Cathares“, *Slavica Occitania* 16, 2003, 133-188.

122 Monique Zerner (ed.), *L’histoire du catharisme en discussion: Le „concile“ de Saint-Félix (1167)*, Nice: Centre d’Études Médiévales – Université de Nice – Centre National de la Recherche Scientifique 2001.

123 Srov. David Zbiral, „Současné bádání o středověké inkvizici: Stav, směřování, perspektivy“, *Český časopis historický* 110/1, 2012, 1-19: 4-5; id., „Inkviziční záznamy jako pramen historického bádání: Možnosti, omezení, strategie čtení“, *Dějiny – teorie – kritika* 9/2, 2012, 193-229: 198-201.

124 Herbert Grundmann, „Ketzerverhöre des Spätmittelalters als quellenkritisches Problem“, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 21, 1965, 519-575 (nověji in: id., *Ausgewählte Aufsätze I: Religiöse Bewegungen*, [Schriften der Monumenta Germaniae Historica 25/1], Stuttgart: Anton Hiersemann 1976, 364-416).

125 Grado Giovanni Merlo, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Torino: Claudiana 1977, 12-15 aj.

126 Robert E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press 1972.

127 R. I. Moore, *The Origins...*, 204.

128 Robert I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford: Blackwell²2007 (1. vyd. 1987). Moore je autorem doslovu ke sborníku *Inventer l’hérésie*: Robert I. Moore, „Postface“, in: Monique Zerner (ed.), *Inventer l’hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l’Inquisition*, Nice: Centre d’Études Médiévales 1998, 263-269.

staletí“.¹²⁹ V Morghenových šlépějích kráčel Gabriele Zanella, když v italských inkvizičních záznamech nacházel spíše prchavý a rozptýlený „kacířský neklid“ než organizované skupiny. Na adresu badatelů důvěřujících italským pojednáním o katarrech uváděl: „Nevěřím už na Dondainovy a Borstovy hierarchie, nevěřím v instituční autonomii italského katarství ... Věřím stále více v absolutní potřebu církevníků, kteří měli potírat herezi, vidět faktum hereze v institučních termínech.“¹³⁰ Minimalizuje rovněž význam nauky různých katarských skupin, na niž kladou různá pojednání důraz.¹³¹ Podobně i Daniele Solvi má za to, že hereze je projekcí katolických autorů, kteří připisovali nekonformním křesťanům stejnou organizovanost i doktrinnální a rituální propracovanost, jakou se vyznačovala církev, jejímž jménem sami psali.¹³² V neposlední řadě bych vyzdvihl také mínění Jeana Duvernoye, který již v roce 1976 doporučoval „nevyužívat polemiky jinak než jako podporu pro fakta doložená buď autentickým katarským spisem, nebo skutečně proběhlou výpovědí před inkvizicí“¹³³ a v líčení počátků katarství v Itálii v *Pojednání a O katarské herezi* nacházel legendární prvky.¹³⁴ Tuto „dekonstrukcionistickou“ stránku Duvernoyova díla kroužek kolem Jeana-Louise Bigeta a Monique Zernerové postihuje zarytým mlčením.

Z nejvýznamnějších příspěvků od přelomu tisíciletí si zaslouží zmínku především debata o pravosti a interpretaci *Niquintovy listiny*,¹³⁵ programo-

129 Raffaello Morghen, *Medioevo cristiano*, Roma: Laterza³1991, 193 (1. vyd. 1951).

130 Gabriele Zanella, „Itinerari ereticali: Patari e catari tra Rimini e Verona“, in: id., *Hereticalia: Temi e discussioni*, (Collectanea 7), Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo 1995, 67-118: 116 (studie poprvé vyšla v roce 1986). Srov. též *ibid.*, 86, 88-89, 109-110, 114-115, a Gabriele Zanella, „Malessere ereticale in Valle Padana (1260-1308)“, in: id., *Hereticalia: Temi e discussioni*, (Collectanea 7), Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo 1995, 15-66: 21, 59-64 (studie byla poprvé vydána v roce 1978).

131 G. Zanella, „Malessere ereticale...“, 61-62; id., „Itinerari ereticali...“, 117.

132 Daniele Solvi, „La parola all'accusa: L'inquisitore nei risultati della recente storiografia“, *Studi medievali* 39/1, 1998, 367-395: 387.

133 J. Duvernoy, *Le catharisme I...*, 72.

134 J. Duvernoy, *Le catharisme II...*, 51, 167. O legendárních prvcích podnětně píše také Eugène Dupré Thésider, „Le catharisme languedocien et l'Italie“, in: *Cathares en Languedoc*, (Cahiers de Fanjeaux 3), Toulouse: Privat 1968, 299-316: 300, a P. Jiménez Sanchez, *Les catharismes...*, 199.

135 M. Zerner (ed.), *L'histoire du catharisme en discussion...*; Francesco Zambon, „Où en est le problème des Actes du ‚concile‘ de Saint-Félix? À propos de ‚L'histoire du catharisme en discussion““, in: Martin Aurell (ed.), *Les cathares devant l'Histoire: Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, Cahors: L'Hydre 2005, 135-144; D. Zbíral, „Niquintova listina a historiografie katarství...“; id., „Niquintova listina a vyprávění o počátcích katarských církví v Itálii a jihozápadní Francii“, *Religio: Revue pro religionistiku* 14/1, 2006, 19-40; id., „La Charte de Niquinta: Un faux moderne?“, *Heresis* 42-43, 2005, 139-159; id., „La Charte de Niquinta et les récits...“; Monique Zerner, „Mise au point sur *Les cathares devant l'histoire* et retour sur *L'histoire du catharisme*

vé příspěvky Marka G. Pegga¹³⁶ a Julienu Théryho¹³⁷ kritizující celý pojem katarství jako nevěrohodný konstrukt, sborník *Texts and the Repression of Medieval Heresy*,¹³⁸ věnovaný úloze textů při potlačování náboženského nonkonformismu ve středověké Evropě, či výborná monografie Uweho Brunn, která vyjímá herezi v Porýní z mezinárodního katarského oparu a přesvědčivě a důsledně ji zasazuje do místního kontextu.¹³⁹

Konkrétně výkladu vyprávění o počátcích, rozkolech a představitelích italských nekonformních skupin se vedle Zanelly věnuou především Jean-Louis Biget, a sice v příspěvku z roku 2003, kde se zaměřil na zpochybnění východního, bogomilského původu „hereze dobrých lidí“ (tradičně řečeno katarství).¹⁴⁰ Biget vyhodnocuje spolehlivost italských pramenů o katarech v čele s *Pojednáním o kacírích*, *O katarské herezi* a Rainerovou *Sumou* a má za to, že jejich popis italských katarských církví spadá „do registru fabulace“.¹⁴¹ Významné texty o dějinách, hierarchiích a nauce italských církví na sobě podle Bigeta přímo závisejí, a tudíž nemohou vzájemně podporovat svou věrohodnost; shody jsou spíše naopak důvodem k podezření.¹⁴² Spis *O katarské herezi* se podle Bigeta pokouší prostřednictvím pseudohistorického vyprávění vysvětlit rozšíření kacírství v různých oblastech a vybavit jej imaginárními genealogickými vazbami na kacírské skupiny na křesťanském Východě s cílem diskreditovat protivníky.¹⁴³ Biget toto pojetí katarských církví pokládá za projekci struktury cisterciáckého řádu s jeho vazbami mezi mateřskými a dceřinnými společenstvími.¹⁴⁴

Jak obecná upozornění ohledně procesů konstruování hereze, tak i konkrétní výhrady, zejména Zanellovy a Bigetovy, vůči *O katarské herezi*, *Pojednání o kacírích* či Rainerově *Sumě* a jejich obrazu katarských církví jsou závažné a každá seriózní interpretace k nim musí zaujmout stanovisko. Právě o to se nyní pokusím.

Pramenněkritická tázání badatelů jako Grundmann, Lerner, Moore, Duvernoy, Merlo, Biget, Zernerová, Théry, Brunn a další považují za napros-

en discussion: Le débat sur la Charte de Niquinta n'est pas clos“, *Journal des savants* 2006/2, 253-273; J. Dalarun, „La Charte de Niquinta...“.

136 Mark Gregory Pegg, „On Cathars, Albigenses, and Good Men of Languedoc: Historiographical Essay“, *Journal of Medieval History* 27, 2001, 181-195.

137 J. Théry, „L'hérésie des bons hommes...“.

138 Caterina Bruschi – Peter Biller (eds.), *Texts and the Repression of Medieval Heresy*, York: York Medieval Press 2003.

139 U. Brunn, „Des contestataires aux „cathares“...“.

140 J.-L. Biget, „Les bons hommes...“. Biget se na Zanelu odvolává, viz *ibid.*, 159, a J.-L. Biget, „Réflexions sur l'hérésie...“, 43, pozn. 47.

141 J.-L. Biget, „Les bons hommes...“, 157 (zde konkrétně o *Pojednání*).

142 *Ibid.*, 157-158.

143 *Ibid.*, 158.

144 *Ibid.*

to relevantní. Opatrnost je vsutku na místě. Máme co do činění s texty, jež vzešly z prostředí vůči jinak věřícím křesťanům nepřátelského, a kromě této okolnosti se do nich nutně vepsaly i další, občas snad i významnější vlivy varující před nekritickým přejímáním jejich údajů: tyto texty jsou součástí dlouhé tradice křesťanských spisů o kacířství, mají svou historii, svůj kontext, své předpojatosti. Současné zaměření na dekonstrukci polemických a badatelských diskurzů o „katarské herezi“ ostatně považují za životaschopné a vcelku sympatické pozdní dítě „obratu k jazyku“ a postmoderní kritiky dějepisců,¹⁴⁵ ač dítě projevující se někdy poněkud nedospěle, zejména v tom ohledu, že namísto poctivého zkoumání *konkrétních jazykových praktik* ustavujících v *konkrétních úryvcích textů* nějaký obraz skutečnosti, jde zhusta o poněkud již ohranou snahu o demaskování pojmu hereze a představ s ním spojených jako ideologických konstruktů „kleriků“ či „církve“, tedy o spíše zjednodušenou, ba zvulgarizovanou ozvěnu „obratu k jazyku“, redukující tento epistemologický směr víceméně na tradiční strategii očišťování historických faktů od ideologických nánosů, které na nich zanechali zaujatí autoři pramenů a „naivní“ historikové dřívějších dob.

Podle Petera Billera ovšem „rétorika a argumentační styl dekonstrukcionistů vyžaduje neméně pečlivé přezkoumání než rétorika a argumentační styl starších historiků“.¹⁴⁶ Jak si tedy stojí Bigetova a Zanellova argumentace ohledně italských pojednání o katarech? Na rozdíl od jejich obecných úvah o konstrukci hereze a o významu lokálního kontextu po pravdě řečeno dosti nevalně. V dalším jim nebudu předhazovat vyslovené omyly ve čtení pramenů, ač by se také našly, nýbrž se raději zaměřím na samotnou jejich argumentaci. Předně v ní shledávám značné nedostatky co do konkrétnosti; povětšinou zcela chybí odkazy na specifické úryvky z textů, které by jednotlivá tvrzení dokládaly. Velké výhrady mám také k Bigetovu dlouhému seznamu pramenů, o kterých tvrdí, že na sebe přímo navazují,¹⁴⁷ přičemž může čtenáře svou neurčitou formulací svádět k mylnému dojmu, že všechny v nějaké podobě přebírají i samo vyprávění o počátcích katarských církví ze spisu *O katarské herezi v Lombardii*.¹⁴⁸ U některých

145 Z tohoto badatelského směru (včetně jeho nešvarů) konec konců vychází i má první kniha, D. Zbírál, *Největší hereze...*

146 Peter Biller, „Goodbye to Waldensianism?“, *Past and Present* 192/1, 2006, 3-33: 17. Srov. Billerův přínosný, umírněně kritický pohled na „dekonstruktivní trend“ celkově *ibid.*, 7-8.

147 J.-L. Biget, „Les bons hommes...“, 155-156, 157.

148 Viz J.-L. Biget, „Les bons hommes...“, 155-156. Do svého seznamu Biget bez zaváhání zařazuje i *Knihu o dvou principech*, která je prý „přisuzována“ jednomu z vůdců disidence (*ibid.*, 156). Domněnka nepřímo zpochybňující nekonformní původ spisu však není nijak zdůvodněna a působí zcela nevěrohodně. Přání je zde viditelně otcem myšlenky.

by však bylo dosti obtížné návaznost prokázat (Biget se o to bohužel v konkrétnosti nepokusil, jinak by na to jistě sám přišel). Dokonce ani mezi těmi, které jsou si nejbližší, zejména *O katarské herezi*, Rainerova *Suma* a *Pojednání o kacírích*, nejsou konkrétní vazby tak zřejmé, jak by si Biget přál, což lze asi nejnázorněji ilustrovat srovnáním líčení počátků katarských církví v *O katarské herezi* a v *Pojednání*.¹⁴⁹ V *O katarské herezi* je Marek při příchodu Nikéty z Východu biskupem, v *Pojednání* teprve jáhnem. V *O katarské herezi* umírá předtím, než do Itálie dospějí zprávy o Nikétově „špatném konci“, v *Pojednání* až poté. V *Pojednání* není Josef uveden jako biskup, na rozdíl od *O katarské herezi*. *Pojednání* vůbec nezná Marchisia a Amiza a jako prvního biskupa Desenzanských uvádí jistého Filipa. Jak *O katarské herezi*, tak *Pojednání* zná Petra z Florencie i Mikuláše z Marky, ale v prvním prameni je protivníkem Jana Žida Petr, v druhém Mikuláš. *O katarské herezi* neuvádí zhola nic o případném francouzském původu hereze, tedy představě, kterou naopak zastává a zevrubně rozpracovává *Pojednání*. V *O katarské herezi* italští hodnostáři cestují pro biskupské svěcení za moře, v *Pojednání* jejich cestování začíná i končí Markovým záměrem přeplavit se přes moře, který se však vůbec neuskuteční. Tyto rozdíly v základních stavebních prvcích obou vyprávění příliš nenavštěvují „opakování [údajů *O katarské herezi*] v pozdějších pramenech s případnou aktualizací“, o kterém hovoří Biget.¹⁵⁰ Jsou tak významné, že podání *Pojednání* nelze považovat prostě za rozšíření či přepracování vyprávění v *O katarské herezi*. Rainerova *Suma* se zase mýjí s líčením obou zmíněných pramenů tvrzením, že všechny církve pocházejí ze dvou církví východních, a sice církve Bulharska a církve Duguvithie¹⁵¹ (což se tak zcela neshoduje s *O katarské herezi*, kde se hovoří o trojitém původu, totiž o svěcení bulharském, drugontském a slavonském, ani s *Pojednáním o kacírích*, v němž na počátku všeho stojí kázání Máního ve třech centrech, a sice Drugonthii, Bulharsku a Filadelfii, kde si kacíři měli ustanovit biskupy). Spíše lze tedy hovořit jak o významných shodách, tak i významných rozdílech, přičemž rozdíly s největší pravděpodobností nasvědčují tomu, že daná vyprávění čerpají z vícera různých zdrojů a jsou výsledkem poměrně složitých mechanismů vytváření příběhů o dějinách katarských církví. Mezi některými italskými texty o kacírích zjevně existují vazby zcela přímé, jiné pojí spíše neurčitá příbuznost, jiné spolu mají pramálo společného a navazují patrně na tradice, jež se spolu nikdy neselekaly. V každém případě je ovšem třeba vazby studovat pečlivě a jednotli-

149 K rozdílům srov. A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus*...“, 262-263; J. Duvernoy, *Le catharisme* I..., 335; D. Zbiral, „La Charte de Niquinta et les récits...“, 144.

150 J.-L. Biget, „Les bons hommes...“, 157.

151 F. Šanjek (ed.), „Raynerius Sacconi O. P. Summa de Catharis...“, 50.

vě. Bigetovo mínění, že italské protikatarské spisy o dějinách a představitelích nekonformních církví lze seřadit do jasné genealogické linie, v níž dochází k prostému opisování a příležitostně aktualizaci informací, se ve světle konkrétního rozboru ukazuje jako nepřesvědčivý.

Existují naopak dobré důvody, proč nepovažovat vyprávění *O katarské herezi* za čistou fikci. V první řadě se jeho obraz katarských církví příliš dobře neshoduje s představou všudypřítomné mezinárodní hereze pocházející z Východu, již mnozí badatelé považují za součást kanonického vědění o kacírství.¹⁵² Podává spíše obraz nežádoucího rozpadu původní jednoty, pochybností o platnosti svěcení a překrtního období konstruování legitimacy a kontinuity. Ústředním tématem jeho vyprávění o počátcích církví je ostatně posloupnost svěcení; právě skrze ni – a nikoli skrze příslušnost k různým typům katarské doktríny – *O katarské herezi* (a do značné míry také *Pojednání o kacírích*) vymezuje identitu jednotlivých církví.¹⁵³ Spis dokonce uvádí jednotlivé nauky do úzkého vztahu s konkrétními představiteli církví a na celé církve je zobecňuje jen v dosti omezené míře. Tím nijak nezpochybňují zajímavost a závažnost skutečnosti, že některé jiné prameny kladou hlavní důraz na nauku. V dalších třech verzích *O katarské herezi* včetně *Stručné sumičky*, vývojově pozdějších než text dochovaný v basilejském rukopise, je ostatně doktrinální aspekt identity jednotlivých církví zdůrazněn dokonce konkrétními úpravami původního textu.¹⁵⁴ Tento kontrast původního znění s pozdějšími vývojovými fázemi textu i s jinými prameny však jediné přispívá k varování před uspěchaným převáděním všech pojednání o katarech na společného jmenovatele.

Italským pojednáním se někdy připisuje představa nepřekročitelných hranic mezi jednotlivými katarskými církvemi. Zanella například na adrese rozdělení na „sektý“ v *O katarské herezi* a *Pojednání o kacírích* uvádí: „Kacíři o nich nikdy nemluví, a hlavně se stýkají s vysokou ‚hierarchií‘ obou sekt, bagnolské i albanenské, které naopak traktáty stavějí do toho nejostřejšího protikladu.“¹⁵⁵ Takováto kategorická tvrzení však „schizmata“ přehánějí nad rámec samotných pojednání a ukazují vposledku na nepozorné čtení pramenů. Rainerova *Suma* uvádí: „Všechny katarské církve, byť mají odchýlné a protikladné názory, se navzájem uznávají, vyjma

152 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: 298; J.-L. Biget, „Les bons hommes...“, 161-162; P. Jiménez Sanchez, „Le catharisme: Une origine orientale...“, 225.

153 Srov. P. Jiménez Sanchez, *Les catharismes...*, 67.

154 Srov. A. Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie I: Le *De heresi...*“, 300-301 (různočtení), a P. Jiménez Sanchez, *Les catharismes...*, 67-71 (dobrý rozbor).

155 G. Zanella, „Itinerari ereticali...“, 115.

Albanenses a Concorezzských, kteří se vzájemně zatracují ...“¹⁵⁶ *O katarské herezi* zase tvrdí, že Garattus sice ostatní biskupy neuznává, ale s Caloiannem se nedávno usmířil a pořádá s ním společné modlitby: „Proto nechce nikoho z oněch biskupů přijmout ke společným modlitbám a vykonávání úklon, jenom Caloianna, kterému nedávno odpustil a uzavřel s ním mír.“ Jde o doklad, že hranice jednotlivých frakcí nebyly v pojetí autorů pojednání tak neprostupné, jak jim Zanella a po něm Biget,¹⁵⁷ podsouvají. Příslušný úryvek *O katarské herezi* dokonce naznačuje, že existovala určitá poptávka po společném konání modliteb a rituálních úklon bez rozlišování příslušnosti k jednotlivým frakcím. Zanellově a Bigetově pozornosti také uniklo, že se text v této souvislosti zmiňuje výhradně o biskupech a neuvádí nic o tom, že by Garattus odmítal přijmout ke společným modlitbám jejich řadové následovníky, tedy ty, jejichž pohled zachycují dochované italské inkviziční záznamy.

Je-li líčení počátků italských církví v *O katarské herezi* pouhou polemickou fikcí,¹⁵⁸ není také snadné vysvětlit jasně pozitivní obraz Jana Žida a jeho strany a naopak negativní obraz jeho protivníků.¹⁵⁹ Pro polemika jsou přece všechny katarské frakce stejnou měrou pomýlené, kacířské, ba inspirované ďáblem. Tyto detaily proto podle mého mínění ukazují spíše na tendenční výklad blízký Concorezzské církvi.

Tím se dostávám k hlavnímu nedostatku interpretace *O katarské herezi* a dalších pramenů o italských katarských církvích jako čiré polemické fikce snažící se dodat vágnímu „kacířskému neklidu“ organizační, historickou a doktrinální identitu.¹⁶⁰ Na obecné rovině má badatelský příběh o polemickém konstruování hereze značnou přesvědčivost, aby však byl podobně přesvědčivý i v konkrétních závěrech, musí pozorně a důsledně zvážit všechny jednotlivosti, uvést je v soulad s celkovou interpretací a zodpovědět otázku, kterou nelze obejít v žádném dobrém detektivním ani pramenném šetření, totiž otázku *cui bono*. Autorova motivace k podání právě toho obrazu hereze, který se v daném textu projevuje, přitom musí být předvedena konkrétním a transparentním způsobem. V opačném

156 F. Šanjek (ed.), „Raynerius Sacconi O. P. Summa de Catharis...“, 59.

157 J.-L. Biget, „Les bons hommes...“, 158.

158 Biget kapitolu, v níž se italským pojednáním věnuje, nadepisuje „Vyprávěnka o italských katarských církvích“ (J.-L. Biget, „Les bons hommes...“, 155; srov. též *ibid.*, 169).

159 „Veškeré biskupské vedení tak ve shodě s rozsudkem *po právu* přešlo na Jana Žida ... Avšak někteří z druhé, jemu nepřátelské strany ho *ze zášti* nechťeli poslouchat ... Jan seznal, že se nemůže v klidu a míru ujmout vedení, a toužil rozdělené množství znovu přivést k jednotě. Proto pohnut prosbami uposlechl jejich rady a vzdal [se] pravomoci, kterou měl“ (kurzíva moje). Srov. také pozitivní „postavu“ moudrých, kteří v líčení *O katarské herezi* v zájmu jednoty dvakrát zasahují do dění.

160 Tak G. Zanella, „Itinerari ereticali...“, 114; J.-L. Biget, „Les bons hommes...“, 158.

případě daný rozbor nelze považovat za dobrý příklad pramenněkritické práce a nelze mu připisovat velkou váhu. V *O katarské herezi* se nachází příliš mnoho projevů zájmu o jednotlivé údaje o katarských představách a dějinách a příliš mnoho detailů, které dosud nebyly uvedeny v soulad s předpokládaným ideologickým programem konstrukce protivníka, než aby byla celková interpretace spisu jako polemické vyprávěnky považována za průchozí. Taková interpretace by ostatně musela obstát také v konfrontaci s dochovanými prameny vzešlými z kruhů samotných nekonformních křesťanů v Itálii 13. století, které vykazují s italskými pojednáními značné shody a dosvědčují dosti vyhraněné nauky a rituály i dosti určité pojetí sebe sama (*Kniha o dvou princepech, Florentský obřadní spis*,¹⁶¹ *Otázky Janovy*).

Interpretace, podle níž spis *O katarské herezi* neobsahuje nic než polemické smyšlenky, tedy naráží na obtížně překonatelné a zatím v každém případě nepřekonané překážky. Pozor však na ukvapené závěry. Uvedené protiargumenty podporují výhradně mínění, že mnohé motivy vyprávění o dějinách a nauce italských katarských církví vzešly ze samotných nekonformních skupin, nikoli nutně mínění, že by se toto vyprávění dalo beze všeho historizovat. Již samotný časový odstup mezi některými vylíčenými událostmi a dobou vzniku spisu nabádá k opatrnosti. Také výše uvedené rozdíly mezi příběhem v *O katarské herezi* a v *Pojednání o kacířích* připomínají, že jde především o vyprávění, a chceme-li je přijmout za historická, musíme nejdříve tyto rozpory uspokojivě vyřešit.

Přikláním se proto k pojetí, podle kterého vyprávění *O katarské herezi* neskýtá přímý, nezprostředkovaný přístup k historickému vývoji, organizaci a naukám italských nekonformních křesťanů na přelomu 12. a 13. století. Nejde však ani o polemickou fikci. Každý text vzniká v nějakém prostředí a do jeho konečného znění je vetkáno množství různých hlasů. Text je neuzavřeným útvarem, složitým tkanivem odkazů k nejrůznějším kulturním zdrojům, jež v něm vstupují do dialogu, přičemž jejich zapisovateli nelze v žádném případě přisuzovat naprostou kontrolu nad výsledkem.¹⁶² V tomto pojetí není rolí pramenné kritiky nalézt v textu autorovu ideologii,¹⁶³ a tím domněle definitivní interpretaci textu,¹⁶⁴ nýbrž trpělivě rozplétat nitky potenciálně neukončené sítě textů či hlasů. Spíše než za

161 Částečný český překlad tohoto pramene: David Zbiral, „Katarský komentář k Otčenáši ve Florentském obřadním spise“, *Religio: Revue pro religionistiku* 12/2, 2004, 255-264.

162 Roland Barthes, „Smrt autora“, *Aluze* 10/3, 2006, 75-77. Vedle Barthes zde čerpám také z rozhovorů s Františkem Novotným.

163 Či jeho „diskurz“ (v poněkud zvládnutém chápání tohoto pojmu, jež v podstatě nepřekračuje tradiční pojem ideologie).

164 Srov. R. Barthes, „Smrt autora...“, 77.

jednohlasé vyprávění sledující jediný a evidentní ideologický cíl lze *O katarské herezi* pokládat právě za výsledek rozhovoru mezi mnoha různými hlasy.

Aby tedy nedošlo k mýlce: v podstatě se přikláním k Bigetovu tvrzení, že první část *O katarské herezi* usiluje především o vysvětlení rozšíření hereze v různých oblastech,¹⁶⁵ a do určité míry i k Zanellovu postřehu ohledně snahy autorů pojednání podat herezi jako koherentní, organizovanou, hierarchickou a rozčleněnou na jednotlivé sekty.¹⁶⁶ Byl bych však opatrnější pokud jde o tvrzení o smyšlenkách. Přinejmenším některé součásti příběhu působí spíše jako vcelku poctivá snaha o porozumění, založená na historizujícím vyhodnocování konkrétních informací,¹⁶⁷ podle všeho včetně informací od samotných nekonformních křesťanů. Těžko jinak vysvětlit konkrétnost spisu včetně detailů, jež postrádají jakýkoli zřejmý polemický účel. Bylo by ostatně dosti překvapivé, kdyby přinejmenším osoby usilující v daných skupinách o nějaký druh autority nevytvářely příběhy o tradici, kontinuitě a legitimitě.¹⁶⁸ Takto si vysvětlují důležitost motivu posloupnosti svěcení v textu *O katarské herezi* a odkazy k východním nekonformním skupinám coby zdroji tohoto svěcení: jde o důsledek narativního experimentování v době hledání identity a legitimity ve skupinách „neřímsky“ smýšlejících křesťanů, kteří s proměnlivou intenzitou vytvářeli a reinterpretovali příběhy o své jinakosti a oddělenosti od římské církve.¹⁶⁹ Tento proces je z hlediska mechanismů utváření tradice očekávatelný, chce se mi takřka říci zákonitý. O hledání identity ostatně podnětně hovoří i Zanella, rozdíl spočívá spíše v tom, že podle něj disidenti žádnou určitější identitu kromě uvědomění si vlastní okrajovosti a odlišnosti nenalezli.¹⁷⁰ Takový předpoklad však považují jednak za psychologicky a sociologicky nepravděpodobný, jednak mám na to, že texty

165 J.-L. Biget, „Les bons hommes...“, 158.

166 G. Zanella, „Itinerari ereticali...“, 114.

167 K historizaci pojetí hereze ve 13. století srov. poznámky Jacquese Chiffoleaua (s odkazem na Grada G. Merla) v Monique Zerner (ed.), „Compte rendu des interventions de M. Zerner, J.-L. Biget et J. Chiffoleau“, in: ead. (ed.), *L'histoire du catharisme en discussion: Le „concile“ de Saint-Félix (1167)*, Nice: Centre d'Études Médiévales – Université de Nice – Centre National de la Recherche Scientifique 2001, 37-56: 52, a P. Jiménez Sanchez, *Les catharismes...*, 54.

168 Srov. D. Zbiral, „Niķuintova listina a vyprávění o počátcích...“, 38-39.

169 *O katarské herezi* ostatně nepřímou naznačuje, že východní původ italských tradic je výsledkem právě takového pozdějšího hledání: styky s Východem přicházejí v líčení na řadu až po vzniku „katarských“ skupin. Shodují se v tomto zcela s interpretací P. Jiménez Sanchez, *Les catharismes...*, 219, 350-351, podle které kontakty s Východem nepředcházejí vzniku lokálních skupin, nýbrž jsou výsledkem zpětné konstrukce tradice. Studie David Zbiral, „Vztah bogomilství a katarství“, *Religio: Revue pro religionistiku* 12/1, 2004, 77-94, je v tomto ohledu zastaralá.

170 G. Zanella, „Malessere ereticale...“, 59-60.

jako *O katarské herezi*, *Pojednání o kacířích*, *Florentský a Lyonský obřadní spis* či *Niquintova listina* obsahují prvky dosti propracovaných nekonformně křesťanských identit, v případě *O katarské herezi* samozřejmě re-interpretované na základě různých modelů a vůbec kulturních zdrojů, jimiž redaktor spisu disponoval.

Zanellou zdůrazněná odlišnost toho, co by se dalo označovat za katarství, v italských inkvizičních záznamech¹⁷¹ a v pojednáních,¹⁷² mě proto příliš neznepokojuje. Podobné diametrální rozdíly bychom přece sledali mezi vyprávěním církevního historika o peripetiích vzniku protestantských církví a vyprávěním členů takových církví o tom, jak vypadají jejich každodenní náboženské aktivity a s kým se jich účastní.¹⁷³ Z neméně rozdílných otázek a myšlenkových světů vzešla i pojednání jako *O katarské herezi* na jedné straně a inkviziční záznamy na straně druhé. Že inkviziční záznamy podávají obraz daleko „tekutějších“, méně jednoznačných a méně „historických“ identit, je naprosto přirozené. Spíše by mě znepokojovalo, kdyby se s pojednáními shodovaly.

Polemikové samozřejmě někdy budovali i obrazy hereze, které bychom mohli označit za zcela imaginární. Takto jednoznačná interpretace je však na místě jen tam, kde lze s nějakým předpokládaným politickým programem propojit všechny jednotlivé detaily textu. Jindy pisatelé o herezi obraz disidence spíše reinterpretovali, přeznačovali, systematizovali a kodifikovali než vymýšleli *ex nihilo*.¹⁷⁴ Bylo by ostatně plýtváním silami stavět na vodě, jestliže se již dostupné zdroje daly s prospěchem využít a sestavit do nové konfigurace.

Mínění, že *O katarské herezi* obsahuje střípky disidentských identit italských nekonformních křesťanů, postaru řečeno, „neodporuje rozumu“

171 Dosti zlomkovitých (zejména ve srovnání s languedockými); mimo jiné bohužel postrádáme záznamy vzešlé z činnosti inkvizitorů, kteří zároveň sepsali pojednání o katarrech (Rainera Sacconiho; autora *Pojednání o kacířích*, patrně Anselma z Alessandrie; Petra Mučedníka, je-li autorem *Sumy proti patarínům* právě on).

172 G. Zanella, „Itinerari ereticali...“, 114-115.

173 V podobném duchu se P. Biller, „Goodbye to Waldensianism...“, 22, táže, jak by vypadal náš obraz středověké církve, kdybychom stejně jako v případě nekonformních křesťanů vypovídajících před inkvizicí disponovali výpověďmi katolických rolníků z počátku 14. století a jen minimem údajů o nejvyšších úrovních církevní organizační struktury. Patrně bychom pak, uvádí Biller, psali knihy o „středověkých katolicismech“ a kladli větší důraz na rozdíly a lokální podmínky.

174 O kodifikaci spíše než naprostém vymýšlení v této souvislosti hovoří Anne Brenonová, viz M. Zerner (ed.), *L'histoire du catharisme en discussion...*, 100; Anne Brenon, „Le catharisme méridional: Questions et problèmes“, in: Jacques Berlioz (ed.), *Le Pays cathare: Les religions médiévales et leurs expressions méridionales*, Paris: Seuil 2000, 81-100: 82-83. Na tato místa mě upozornil text Michel Roquebert, „Le ‚déconstructionnisme‘ et les études cathares“, in: Martin Aurell (ed.), *Les cathares devant l'Histoire: Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, Cahors: L'Hydre 2005, 105-133: 130.

ani nemá po mém soudu nic společného s nekritickou naivitou, s eticky zavrženímhodným reprodukováním násilného diskurzu pronásledovatelů, s „katarofilii“, se snahou o kompromis za každou cenu ani s domnělým „pozitivismem“, z něž své protivníky v obligátní rétorické figuře obviňuje Biget.¹⁷⁵ Spíše je výsledkem snahy o takovou interpretaci, jež by dokázala vyváženě pojmout a uvést v soulad všechny dostupné pramenné stopy, ne jen ty, které se nám zamlouvají, protože zapadají do modelu konstruování hereze „kleriky“.

Závěr

Z průzkumu spisu *O katarské herezi v Lombardii* na pozadí současných diskusí kolem konstruování hereze ve středověké Evropě vyplývá několik závěrů s širším dosahem.

(1) Lze snad hovořit o společném polemickém rozhovoru o herezi, byl však vnitřně velmi rozrůzněn. Cíle, původ a povaha jednotlivých textů se liší natolik, že jejich prosté zahrnutí do kategorie „polemické“ či „protikacířské“ literatury jejich interpretaci příliš nenapomáhá.

(2) Navzdory přesvědčivosti pojetí hereze především jako jevu vykonstruovaného a vrcholně politického není na místě výklad pramenů tomuto pojetí mechanicky podřizovat. Nic nemůže nahradit konkrétní interpretační práci s jednotlivými texty, která je s pokorou a trpělivostí nejprve pustí ke slovu a jejich význam posléze osvětlí bez opomíjení jejich specifik a jednotlivých podrobností, a to včetně takových, jež kladou námi upřednostňované interpretaci odpor.

(3) At už zaujmeme k poststrukturalistickému pojetí textu a k využívání pojmu diskurzu v historiografii jakékoli stanovisko, samotná představa textu jako rozhovoru, nad nímž nemá osoba, která jej sepisuje, plnou kontrolu, může studiu nesouhlasných náboženských hnutí ve středověké Evropě nemálo prospět.

(4) Ostrá dichotomie reality a fikce, spjatá s esencialistickým pojetím identity, tradice a pojmů vůbec, podle něž kataři buď existovali, nebo neexistovali, buď měli, nebo neměli biskupy, a buď navazovali, nebo nenavazovali na nekonformní skupiny na křesťanském Východě, se při studiu textů o katarských skupinách ukazuje jako omezující a vlastně zavádějící. Tímto rozhodně nenavrhuji představu historické reality v bádání o katarech opustit a považovat například za lhostejné, zda kdy existoval nějaký biskup Nikétas a zda přišel kolem roku 1170 z konstantinopolské oblasti do Itálie a zasáhl do vývoje zdejšího nekonformního křesťanství. Spíše chci říci, že hranice reality a fikce je neostrá, nežřejmá, otevřená

¹⁷⁵ J.-L. Biget, „Les bons hommes...“, 159.



diskusi. Narativní identita má přece kupříkladu velmi konkrétní dopad na jednání, prožívání a proměny jednotlivců i společenství, a jako taková je něčím výsostně skutečným. Dokud si badatelé, kteří zaujímají nejrůznější, často velmi vyostřená stanoviska k existenci či neexistenci, reálnosti či vykonstruovanosti katarských církví, neuvědomí, že diskutují v první řadě o úloze a podmínkách možnosti tvorby pojmů v historických vědách, a nezačnou soustavněji ukotvovat své tázání v epistemologických předpokladech a teoretických perspektivách,¹⁷⁶ nepohneme se z místa.

176 Srov. Lutz Kaelber, „Sociological Explanations of Cathar Success and Tenacity in Languedoc: A New Perspective Focusing on the „Houses of Heretics“, *Heresis* 38, 2003, 31-49: 43, pozn. 39. Ačkoli rozhodně nejsem odpůrcem všech variant realistické epistemologie, uvědomění si těchto epistemologických souvislostí dosti palčivě postrádám u Bigeta (srov. výroky o objektivní realitě a o „opuštění reprezentací a přistoupení k faktům“ v J.-L. Biget, „Les bons hommes...“, 157, 169).



SUMMARY

The Treatise “On Cathar Heresy in Lombardy” (1190/1215)

This article presents a Czech translation with commentary of the anonymous text entitled *De heresi catharorum in Lombardia* by its finder and editor, Antoine Dondaine. The translation is based on the edition of the Basel manuscript (Basel, Universitätsbibliothek, ms. C.V.17, fol. 85^r-87^v) in Antoine Dondaine (ed.), “La hiérarchie cathare en Italie I: Le De heresi catharorum”, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 19, 1949, 306-312. The introduction summarizes and develops the arguments in favor of a very early date for the text, between 1190 and 1215. Besides notes on particular passages of the text, one topic is commented on in greater detail: the image of Cathar churches as having very definite teachings and a solid awareness of their own identity, history and succession in the episcopal ordination. Against the background of current discussions on the “invention of heresy” and on the deconstruction of anti-heretical discourses, the article argues that there are good reasons not to consider the narrative in the *De heresi* a mono-vocal polemical fable – as Jean-Louis Biget has claimed, following and slightly simplifying Gabriele Zanella’s ideas – but a relatively fair poly-vocal narrative trying to make sense of Cathar groups using not only polemical knowledge but also the narratives of the non-conformists themselves. This conclusion deliberately counters the current deconstructionist trend, eye-opening in many ways but highly ideological when transformed into a dogma sweeping away what interpretive historical work should remain in the first place, i.e. the patient and close reading of sources.

Keywords: *De heresi catharorum in Lombardia*; Cathars in Lombardy; Italian Catharism; identity; anti-heretical discourse; medieval heresy; invention of heresy; deconstruction.

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

DAVID ZBÍRAL

david.zbiral@mail.muni.cz