

Zbíral, David; Brenon, Anne

Nové poznatky o původu okcitánského katarského kodexu z Lyonu a tzv. "Lyonského řádu"

Religio. 2016, vol. 24, iss. 2, pp. [189]-217

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

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/136402>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

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

Nové poznatky o původu okcitánského katarského kodexu z Lyonu a tzv. „Lyonského řádu“

DAVID ZBÍRAL – ANNE BRENON*

Kodex PA 36 Lyonské městské knihovny (Lyon, Bibliothèque municipale, ms. PA 36, alternativně Lyon, Bibliothèque municipale, fonds Adamoli, ms. A.I.54) zaujímá důležité místo jak mezi rukopisy středověkých vernakulárních překladů Bible, tak mezi prameny ke katarskému křesťanství. Zachoval se v něm nejstarší úplný překlad novozákonního textu do okcitanštiny¹ a také jediná známá verze tzv. *Lyonského řádu*, okcitánského textu, kde je popsán průběh katarských rituálů kolektivního vyznání vin, předání Otčenáše, consolamenta noviců² a zvláštní varianty consolamenta určené umírajícím. Text v nejednom ohledu upomíná na

* Tato studie vznikla 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“). Souběžně vychází francouzské zpracování Anne Brenon – David Zbiral, „Le codex cathare occitan de Lyon: Un livre de Pèire Autier?“, *Archives ariégeoises* 8, 2016, 19-47, odlišně pojaté, ale představující tytéž výsledky.

- 1 Nikoli nejstarší doložený, pouze nejstarší dochovaný. Nejranější spolehlivý doklad existence překladu evangelií do okcitanštiny pochází již z dvacátých let 13. století, viz Peter Biller, „The Cathars of Languedoc and Written Materials“, in: Peter Biller – Anne Hudson (eds.), *Heresy and Literacy, 1000-1530*, (Cambridge Studies in Medieval Literature 23), Cambridge: Cambridge University Press 1994, 61-82: 77, pozn. 98 (srov. též Carlo Papini, *Valdo di Lione e i „poveri nello spirito“: Il primo secolo del movimento valdese [1170-1270]*, Torino: Claudiana 2002, 350-351). K dataci a popisu dalších okcitánských rukopisů Nového zákona (v některých případech spolu s mudroslovnými knihami Starého zákona) viz Geneviève Brunel-Lobrichon, „Les Bibles vaudoises à la source des Bibles italiennes?“, *Mélanges de l'École française de Rome: Moyen Âge* 105/2, 1993, 845-855. Překlad dochovaný v rukopise London, British Library, ms. Harley 2928, je ještě starší, sahá možná až do 12. století, jde však pouze o pět kapitol *Evangelia podle Jana*; viz Geneviève Brunel-Lobrichon, „Les traductions de la Bible en ancien occitan“, in: Lino Leonardi (ed.), *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento: Atti del Convegno internazionale, Firenze, Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre 1996*, Firenze: SISMEL / Edizioni del Galluzzo 1998, 247-254: 251.
- 2 O consolamentu „noviců“ hovoříme na základě jeho hlubokých podobností se složením mnišských slibů (*professio*) v křesťanském mnišství. V katarských textech se toto označení nevyskytuje.

starokřesťanský žánr církevních řádů, k nimž se řadí například *Didaché* či *Apoštolská tradice*.³

Lyonský rukopis je dobře znám a badatelé diskutují o jeho původu již od poloviny 19. století. Přes mimořádný význam kodexu však nepadne o původu ani době vzniku shoda. Zjevně byl užíván v katarských kruzích, avšak které katarské společenství hovořící languedockou okcitanštinou si jej nechalo zhotovit, a ke kterému společenství tedy máme vztáhnout eklesiologii, biblickou exegezi a průběh rituálů tak, jak je *Lyonský řád* popisuje? Co z teologie, pojetí sebe sama a popisu rituálů v *Lyonském řádu* je součástí širší katarské tradice, a co naopak vyvěrá z konkrétních historických podmínek jeho vzniku? Tyto otázky jsou zvláště naléhavé a zároveň zvláště zajímavé v situaci, kdy přesvědčení o relativní jednotě katarských organizačních forem a rituálů mezi polovinou 12. a počátkem 14. století ztratilo mnoho ze své někdejší přesvědčivosti.⁴

Domníváme se, že máme nyní v rukou rozhodující argumenty, které mohou na vznik kodexu PA 36 a *Lyonského řádu* vrhnout zcela nové světlo a zasadit je do velmi konkrétního historického kontextu, jenž zásadním způsobem zpřesňuje jejich interpretaci.⁵

-
- 3 Právě proto volíme označení *Lyonský řád*. Anglicky bývá text označován za *Ritual of Lyon*, francouzsky *Rituel de Lyon* (z latinského *rituale* ve smyslu liturgické knihy). Přívlastek „lyonský“ odkazuje na současné místo uložení rukopisu, nikoli původ textu.
 - 4 Viz zejm. Pilar Jiménez Sanchez, „Catharisme ou catharismes? Variations spatiales et temporelles dans l'organisation et dans l'encadrement des communautés dites ‚cathares‘“, *Heresis* 39, 2003, 35-61; ead., „Variations dans les rites sacramentaires des cathares: L'exemple de l'initiation chrétienne (XII^e-XIII^e siècles)“, in: „Essere minoranza: Comportamenti culturali e sociali delle minoranze religiose tra medioevo ed età moderna“, *Bollettino della Società di studi valdesi* 121/194, 2004, 37-58.
 - 5 První nástin následující interpretace geneze lyonského rukopisu byl představen v nepublikované magisterské oborové práci Davida Zbírála (David Zbírál, *Traitement lexicographique de textes prosaïques religieux choisis en ancien occitan*, Brno: Masarykova univerzita 2004, 28-34). Tuto hypotézu jsme v průběhu let dále upřesňovali v diskusích s Anne Brenonovou, která ji obohatila o další důležité argumenty a postřehy.

Rukopis

Rukopis PA 36 je pergamenový kodex o rozměrech 175 × 132 milimetrů,⁶ které ho řadí do kategorie přenosných či „kapesních“ biblí, jejichž produkce byla během 13. století na bouřlivém vzestupu.⁷ Kodex je opatřen moderní vazbou a čítá 241 folií z původních 244; někdejší folia 76-77 a 176 se ztratila. Má dvojí foliaci. Foliace provedená tužkou je starší a vykazuje několik chyb, foliace provedená inkoustem je bezchybná a odpovídá současnému stavu (tzn. nepřerušuje souvislé číslování tam, kde došlo ke ztrátě listů).⁸ Rukopis je zdoben iniciálami provedenými modrým a červeným inkoustem:⁹ velkými a zdobenějšími na začátku jednotlivých biblických knih, jednoduššími a menšími na začátku kapitol. Text je psán ve dvou sloupcích, obvykle o dvaceti šesti řádcích,¹⁰ a je vybaven pečlivou interpunkcí. Celý text zapsala jediná ruka,¹¹ již Marvyn Roy Harris hod-

-
- 6 Tyto rozměry uvádí internetový katalog rukopisů Bibliothèque municipale de Lyon, Jean Duvernoy, „Nouveau Testament occitan – Rituel cathare: Ms PA 36 de la Bibliothèque de la ville de Lyon: [Introduction]“ [online], <http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/cledat_intro.pdf>, [15. 11. 2015], 3, a Peter Wunderli, „Introduction“, in: id. (ed.), *Le Nouveau Testament de Lyon (ms. Bibliothèque de la ville A.I.54 / Palais des arts 36) I: Introduction et édition critique*, (Romanica Helvetica 128), Tübingen – Basel: Francke 2009, 4. Samuel Berger, „Les Bibles provençales et vaudoises“, *Romania* 18, 1889, 353-422: 414, uvádí omylem výšku 155 mm.
- 7 Chiara Ruzzier, „The Miniaturisation of Bible Manuscripts in the Thirteenth Century: A Comparative Study“, in: Eyal Poleg – Laura Light (eds.), *Form and Function in the Late Medieval Bible*, Leiden – Boston: Brill 2013, 105-125: 105-106.
- 8 Léon Clédát, „Préface“, in: id. (ed.), *Le Nouveau Testament traduit au XIII^e siècle en langue provençale, suivi d'un Rituel cathare...*, Paris: Ernest Leroux 1887 (přetisk Genève: Slatkine 1968), III; P. Wunderli, „Introduction...“, 2-4. Srov. Marvyn Roy Harris – Peter T. Ricketts, „Foreword to the Edition of the Nouveau Testament de Lyon (Lyon, Bibliothèque de la Ville, A.I.54 / Palais des Arts 36)“ [online], <<http://www.rialto.unina.it/prorel/NL/NL-Foreword.htm>>, 15. 2. 2011 [9. 11. 2015]. K poznámkám na předsádkách, vepsaným během 19. století, viz L. Clédát, „Préface...“, II-III, a P. Wunderli, „Introduction...“, 4-5.
- 9 P. Wunderli, „Introduction...“, 3-4.
- 10 S. Berger, „Les Bibles provençales et vaudoises...“, 414. Na prvních šesti foliích je řádků dvacet sedm (J. Duvernoy, „Nouveau Testament occitan – Rituel cathare...“, 3).
- 11 Arno Borst, *Die Katharer*, (Schriften der Monumenta Germaniae historica 12), Stuttgart: Hiersemann 1953, 24, pozn. 10; J. Duvernoy, „Nouveau Testament occitan – Rituel cathare...“, 4; Marvyn Roy Harris, „The Occitan New Testament in ms. Bibl. mun. de Lyon, PA 36: A Cathar or Waldensian Translation?“, *Heresis* 44-45, 2006, 163-185: 167. P. Wunderli, „Introduction...“, 21, si není tímto tvrzením jist, své pochybnosti ale nekonkretizuje ani nepřináší žádné protiargumenty. Drobné výjimky, kde se ruka mění (dva úryvky *Evangelia podle Lukáše* a některé opravy) uvádí Luciana Borghi, „La lingua della Bibbia di Lione (ms. Palais des Arts 36): Vocalismo“, *Cultura neolatina: Bollettino dell'Istituto di Filologia romanza della Università di Roma* 30, 1970, 5-58: 33, pozn. 39.

notí jako nezkušenou,¹² Jean Duvernoy hovoří spíše o jisté spěšnosti, ne-li přímo nedbalosti, písařovy práce,¹³ obojí je však možná trochu ukvapený závěr, založený asi na srovnání s jinou, výrazně luxusnější kategorií biblických rukopisů namísto s biblemi obdobných rozměrů a určení. Rukopis je ve svém celku úhledný a dobře čitelný a jeho pořízení muselo být dosti nákladné.¹⁴

Dějiny rukopisu jsou až do 18. století obestřeny tajemstvím. Musel být alespoň nějakou dobu přechováván v Alès, kde do něj v 18. století nahlížel abbé Pierre Augustin Boissier De Sauvages a načerpal z něj mnohé příklady do svého okcitéansko-francouzského slovníku.¹⁵ Poté se kodex dostal do rukou Jeanu-Julien Trélisovi,¹⁶ ježž pomocný knihovník De Valous uvádí v katalogovém záznamu jako dárcе rukopisu.¹⁷ Jean-Julien Trélis se narodil v Alès roku 1757. Dlouhá léta pak pobýval v Nîmes, kde zastával funkci městského bibliotekáře. Kvůli svému protestantskému vyznání¹⁸ však musel město v roce 1815 opustit a uchýlit se nejprve do Clermontu a poté do Lyonu, kde roku 1831 zemřel.¹⁹ Někdy mezi lety 1815 a 1831 rukopis zjevně daroval Lyonské akademii. Když pak byla v roce 1831 v Lyonu založena knihovna Palais des Arts, stal se rukopis součástí jejího fondu. Posléze přešel do držení Lyonské městské knihovny, kde je přechováván doposud.

12 M. R. Harris, „The Occitan New Testament...“, 171.

13 Jean Duvernoy, „Le livre des hérétiques“, in: *Livres et bibliothèques (XIII^e-XIV^e s.)*, (Cahiers de Fanjeaux 31), Toulouse: Privat 1996, 315-331: 325; id., „Nouveau Testament occitan – Rituel cathare...“, 4. Tento názor přijímá také P. Wunderli, „Introduction...“, 21.

14 Srov. L. Borghi, „La lingua della Bibbia di Lione...“, 34, pozn. 39; J. Duvernoy, „Nouveau Testament occitan – Rituel cathare...“, 9.

15 Pierre Augustin Boissier de Sauvages, *Dictionnaire languedocien-françois*, Nîmes: Gaude²1785.

16 Podle F. F. Flecka (1835) byl Trélisovi darován (L. Clédát, „Préface...“, IV).

17 L. Clédát, „Préface...“, I.

18 Jean-Louis Biget, „Préface: L'occitan et les ‚bons hommes‘ dans la clarté des textes“, in: Yvan Roustit (ed.), *Nouveau testament occitan et Rituel cathare, XIII^e siècle*, Albi: vl. n. 2016, 3-9: 3, poukazuje na dochování tohoto rukopisu, a také knihy rozsudků, které vynesl inkvizitor Bernard Gui, v kruzích protestantských vzdělanců v oblasti Nîmes.

19 L. Clédát, „Préface...“, IV, pozn. 3.

Novozákonní text v lyonském kodexu

Překlad Nového zákona v lyonském kodexu byl v úplnosti vydán až zcela nedávno, zato však hned ve dvou kritických edicích²⁰ a jednom amatérském přepise.²¹ Byl pořízen z neznámé latinské předlohy – případně předloh – spadající do rodiny biblických verzí, kterou identifikoval Samuel Berger a která je podle původu několika rukopisů, jež do ní patří, známa pod označením „languedocká recenze“ Vulgáty či „languedocký text“. Její zástupci sdílejí některá specifická různočtení, zčásti zděděná z předvulgátních latinských překladů Bible.²² Odlišnosti v lexiku a překladatelských postupech ukazují, že na překladu pracovalo více osob.²³

-
- 20 Po dřívějších edicích *Evangelia podle Jana* (Wendelin Förster, „L'évangile selon saint Jean en provençal du XIII^e siècle tiré du ms. 36 de la Bibliothèque du Palais des Arts, à Lyon“, *Revue des langues romanes* 13, 1878, 105-125 a 157-179) a *Listu Laodikejským* (Marvyn Roy Harris [ed.], „Ad Laudicensas“ [online], <[http://www.rialto.unina.it/prorel/AdLaud/AdLaud\(Harris\).htm](http://www.rialto.unina.it/prorel/AdLaud/AdLaud(Harris).htm)>, 24. 6. 2004 [31. 1. 2016]) byly v těsném sledu zveřejněny dvě kritické edice, na nichž Peter Wunderli a Marvyn Roy Harris pracovali nezávisle dlouhá desetiletí (Peter Wunderli [ed.], *Le Nouveau Testament de Lyon [ms. Bibliothèque de la ville A.I.54 / Palais des arts 36]* I: *Introduction et édition critique*, [Romanica Helvetica 128], Tübingen – Basel: Francke 2009, jazykovědný komentář Peter Wunderli, *Le Nouveau Testament de Lyon [ms. Bibliothèque de la ville A.I.54 / Palais des arts 36]* II: *Analyse de la langue, Lexique et Index des noms*, [Romanica Helvetica 131], Tübingen – Basel: Francke 2010; Marvyn Roy Harris – Peter T. Ricketts [eds.], „Nouveau Testament de Lyon“ [online], <<http://www.rialto.unina.it/prorel/NTL/NTL.htm>>, 15. 2. 2011 [3. 4. 2016]). K pohnutým dějinám ediční práce na rukopisu PA 36 viz P. Wunderli, „Introduction...“, 13-23.
- 21 Yvan Roustit (ed.), *Nouveau testament occitan et Rituel cathare, XIII^e siècle*, Albi: vl. n. 2016.
- 22 S. Berger, „Les Bibles provençales et vaudoises...“, 403-404; P. Wunderli, „Introduction...“, 10-11 (Wunderli zdůrazňuje, že vliv předvulgátních překladů je projevem jejich obecného vlivu na tradici latinského textu Bible). Ke shodám Bible v rukopise PA 36 s dalším zástupcem languedocké recenze, dochovaným v rukopise Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. lat. 342, viz J. Duvernoy, „Nouveau Testament occitan – Rituel cathare...“, 6-8 (Duvernoy uvádí také rozdíly dokládající, že lyonský kodex není překladem rukopisu 342, nýbrž pouze spadá do téže rodiny biblických verzí, viz *ibid.*, 8).
- 23 Jean Duvernoy, „À propos de l'article de Marvin Roy Harris“, *Heresis* 6, 1986, 14; Peter Wunderli, „M. Roy Harris, La localisation de la scripta du Rituel cathare occitan...“, *Heresis* 10, 1988, 103-106: 106; J. Duvernoy, „Nouveau Testament occitan – Rituel cathare...“, 4-5; Marvyn Roy Harris, „Minca ‚chaque‘ et d'autres mots piémontais dans le Rituel cathare occitan“, *La France latine: Revue d'études d'Oc* 139, 2004, 217-238: 234; P. Wunderli, „Introduction...“, 21. Srov. zajímavý postřeh o náznacích jazykového předělu za čtyřmi evangelií, po fol. 100: L. Borghi, „La lingua della Bibbia di Lione...“, 41, pozn. 51. Jisté jazykové rysy se však vyskytují i například v některých ze čtyř evangelií a v jiných nikoli (srov. P. Wunderli, *Le Nouveau Testament de Lyon... II...*, 52, 75).

Existuje několik náznaků, že je rukopis PA 36 dosti blízký archetypu tohoto okcitéanského překladu. První slovo, rubrika, případně hned několik slov většiny biblických knih bylo ponecháno v latině. Přínejmenším v jednom případě okcitéanský písař převzal a posléze zrušil latinské slovo i jinde v textu.²⁴ Také slovosled je velmi poplatný latinskému. Berger z těchto rysů dosti přesvědčivě vyvozuje, že překlad Nového zákona v rukopise PA 36 vznikl původně jako meziřádková glosa latinského textu.²⁵ Pořadí novo-zákonních knih v lyonském kodexu je nezvyklé, ale dosti starobylé:²⁶ po evangeliích a *Skutcích apoštolů* následuje *Zjevení Janovo*, jež obvykle Nový zákon uzavírá,²⁷ a katolické listy – ve svém obvyklém pořadí – předcházejí pavlovským epištolám. Za *List Koloským* je ještě zařazen apokryfní, ale věroučně neproblematický a katolíky rovněž čtený *List Laodikejským*.²⁸

Biblický text v lyonském rukopise nevykazuje žádné specifické rysy, které by naznačovaly, zda pochází z katarského prostředí, v němž byl pro-

24 L 1,57: „*Mas Elisabet es autem complitz lo temps de l'enfantar ...*“ (P. Wunderli [ed.], *Le Nouveau Testament de Lyon... I...*, 149).

25 S. Berger, „Les Bibles provençales et vaudoises...“, 363-364. K jeho mínění se přiklání také M. R. Harris, „Minca ‚chaque‘...“, 236 (srov. též M. R. Harris, „The Occitan New Testament...“, 184), odhaduje však, že byl latinský text nejprve přeložen do piemontské okcitéanštiny a až poté do languedocké okcitéanštiny. Níže navrhuje jiné vysvětlení piemontismů a obecněji italianismů v textu, jež tento mezičlánek nevyžaduje.

26 S. Berger, „Les Bibles provençales et vaudoises...“, 356 (k členění na kapitoly, rovněž archaickému, viz *ibid.*, 362, pozn. 1, a P. Wunderli, „Introduction...“, 10).

27 Peter Wunderli příznivě uvádí názor Henriho Clavieria, podle kterého jde o důsledek významu, jež kataři této knize údajně připisovali, i když připomíná, že je *Zjevení* zařazeno stejně i v některých valdenských rukopisech (P. Wunderli, „Introduction...“, 9). Význam nejen *Zjevení Janova*, ale i apokalyptiky vůbec je však v katarství ve skutečnosti dosti omezený, a to do té míry, že lze jejich religiozitu ve srovnání s katolíky a valdenskými označit snad až za antiapokalyptickou (srov. Raymond A. Powell, „The Problem of Cathar Apocalypticism“, *Koinonia: The Princeton Theological Seminary Graduate Forum* 16, 2004, 101-117). Bylo by neuvážlivé hledat v tomto zařazení *Zjevení* znak náboženské příslušnosti překladatele.

28 Srov. P. Wunderli, „Introduction...“, 9. *List Laodikejským* je obsažen také v dalším zástupci languedocké recenze, latinském rukopise Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. lat. 342, viz *Catalogue collectif de France* [online], <http://ccfr.bnf.fr/portailccfr/jsp/index_view_direct_anonymous.jsp?record=eadbam:EADC:-NE005813948014>, [17. 2. 2016].

kazatelně užíván, anebo katarsší křesťané převzali starší překlad katolický či valdenský.²⁹ Ani dobu vzniku překladu se zatím nepodařilo s jistotou

29 Stuart Westley, „Quelques observations sur les variantes présentées par le Nouveau Testament cathare occitan, le Ms de Lyon (P.A. 36)“, *Heresis* 26-27, 1996, 7-21, se sice pokouší stopy katarského čtení nalézt, ale jeho studie je bohužel zcela nequalifikovaná a závěry nepřesvědčivé, případně založené na vyslovených omylech. Před snahou o výklad některých specifických čtení jako „heretických“ ostatně varoval již S. Berger, „Les Bibles provençales et vaudoises...“, 404. M. R. Harris, „The Occitan New Testament...“, se na základě nepřilíhů pevných argumentů příklání k valdenskému původu překladu – aniž reaguje na starší Dondainovu hypotézu v tomto směru, viz dále – a přináší dílčí argument proti původu katarskému: je přesvědčen, že by katarší jistě využili možnosti přeložit *presbyter* jako „starší“ (*ancia*) spíše než jako „kněz“ (*prevereire*), aby zdůraznili legitimitu své instituce „starších“ (*ibid.*, 174-178, 180). Tento argument však není složité zpochybnit, například s odkazem na to, že katarsší křesťané prokazatelně užívali i citáty pro jejich teologii a etiku zjevně problematické (viz jeden takový příklad v David Zbiral, „Geneze rukopisu ‚Knihy o dvou principech‘ a katarský výklad Bible v jeho doplňcích a marginálních“, *Religio: Revue pro religionistiku* 23/1, 2015, 25-56: 51). Katolický překlad zase Harris považuje v návaznosti na Bergera za nepravděpodobný kvůli vernakulárnímu zákazu vernakulárních překladů (M. R. Harris, „The Occitan New Testament...“, 182, 184), tento argument však přeceňuje vliv ustanovení papežů a koncilů na žitou religiozitu. Překlad může být navíc starší než tyto zákazy. Inocenc III. sice ve dvou listech do Met z 12. července 1199 vyjadřuje obavy z nesprávného užívání vernakulárních překladů Písma, konkrétně v listu *Cum ex inuncto* požaduje, aby věřící „nekázali s použitím božských knih přeložených do francouzštiny“, a v listu *Sicut ecclesiarum praelatis* tamnímu biskupovi a kapitule ukládá zjistit, „kdo případně přeložil božská písma do francouzského jazyka, jaký byl překladatelův záměr a jak se překlad užívá“ (překlad podle Giovanni Gonnet [ed.], *Enchiridion fontium valdensium: Recueil critique des sources concernant les Vaudois au Moyen Âge* I, Torre Pellice: Claudiana 1958, 95; srov. též *ibid.*, 120), ale první zákaz vernakulárních překladů Bible, přesněji zákaz jejich přechovávání laiky, byl na jihu dnešní Francie vydán až na koncilu v Toulouse roku 1229 (S. Berger, „Les Bibles provençales et vaudoises...“, 364; viz anglický překlad koncilních výnosů v Edward Peters [ed.], *Heresy and Authority in Medieval Europe: Documents in Translation*, London: Scolar Press 1980, 195). S velmi konkrétní hypotézou o původu překladu dochovaného v rukopise PA 36 přišel Antoine Dondaine, „Durand de Huesca et la polémique anti-cathare“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 29, 1959, 228-277: 248-249. Podle Dondaina sice nemůže jít, už vzhledem k jazyku, o překlad, o němž víme, že si jej objednal sám Valdès, ale mohlo by se prý jednat o hypotetický překlad, který mohl pro své méně vzdělané druhy pořídit Durand *de Osca*, představený obrácených valdenských, kteří založili řád Katolických chudých. Překlad by pak podle Dondaina patrně vznikl ještě v době, kdy Durand patřil mezi valdenské. Dondaine tuto hypotézu zakládá na různocnění „*neque ex voluptate viri*“ namísto „*neque ex voluntate viri*“ v J 1,13 v Durandových dílech (viz Christine Thouzellier [ed.], *Une somme anti-cathare: Le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, [Spicilegium sacrum Lovaniense: Études et documents 32], Louvain: Spicilegium sacrum Lovaniense 1964, 165, 168, a Durandovu *Liber antiheresis* v edici Kurt-Victor Selge, *Die ersten Waldenser II: Der Liber Antiheresis des Durandus von Osca*, Berlin: Walter de Gruyter 1967, 124) a zcela jasně také v latinské předloze překladu dochovaného v rukopise PA 36 („*ni de delet de baro*“: P. Wunderli [ed.], *Le Nouveau Testament de Lyon... I...*, 213; v latinské citaci tohoto verše v *Lyonském řádu* je mimochodem standardní čtení v podobě „*volontate*“), zatímco v dalších rukopisech languedocké recenze toto různocnění

určit; přichází v úvahu celé dlouhé období mezi sklonkem 12. století a dobou vzniku rukopisu, o níž bude vzápětí řeč. Stojí za zmínku, že citace Bible v *Lyonském řádu* nejsou založeny na překladu, který mu předchází, nýbrž jsou samostatným překladem z latiny, nepochybně z latinského textu, který byl předlohou pro nejmenším některých částí *Lyonského řádu*.³⁰

Dosavadní názory na lokalizaci a dataci kodexu a *Lyonského řádu*

Jazykové charakteristiky překladu Nového zákona ani *Lyonského řádu* neumožňují zcela přesnou lokalizaci. Badatelé se nicméně v podstatě shodují na Languedoku: spatřují v Novém zákoně v rukopise PA 36 rysy jazyka užívaného ve středověku na území dnešních departmentů Aude, Tarn, Haute-Garonne a Ariège, mimochodem tedy v oblastech, kde nejvíce zakořenilo katarské křesťanství. Existují i pokusy o určitější lokalizaci. Harris argumentuje ve prospěch Aude, Ariège a jihu Haute-Garonne;³¹ v podstatě totéž, jen jinými slovy, uvádí Duvernoy, když jazyk kodexu lokalizuje do hrabství Foix a oblastí Carcassonska a Toulouska.³² Wunderli Harrisův názor v podstatě přijímá, dává však dosti rozumně přednost ná-

zastoupeno není (A. Dondaine, „Durand de Huesca...“, 249, pozn. 49; Christine Thouzellier, *Un traité cathare inédit du début du XIII^e siècle d'après le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, [Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 37], Louvain: Bibliothèque de l'université – Publications universitaires de Louvain 1961, 62, se mylí, když uvádí, že toto čtení obsahuje rukopis Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. lat. 342, fol. 64^a, jeden z důležitých zástupců languedocké recenze; slovo *volumptate*, o němž se zmiňuje, je ve skutečnosti výsledkem poměrně běžné fonetické disimilace z *voluntate* a nelze je počítat mezi příklady různocnění *voluptate*). Dondainova hypotéza spojující rukopis PA 36 s Durandem *de Osca* je ovšem dosti vratká. Jak sám upozorňuje, k jejímu podložení by bylo nejprve zapotřebí důkladného srovnávacího studia znění Bible v rukopise PA 36 a Durandových biblických citací. Různocnění *voluptate*, zastoupené především v biblických rukopisech z Iberského poloostrova (srov. Ch. Thouzellier, *Une somme anti-cathare...*, 168), navíc zdaleka není tak ojedinělé, aby mohlo být považováno za stopu vedoucí přímo k Durandovi. S jistotou lze asi říci jen tolik, že kdyby se katarům dostal do rukou nějaký starší překlad Nového zákona, asi by nepovažovali za potřebné si pořídit nový, vlastní. Na znění biblického textu se s katolíky i valdskými shodovali.

- 30 Dokonce i tam, kde *Lyonský řád* cituje týž verš (*Mt* 18,20) na dvou místech (Marvyn Roy Harris [ed.], „Cathar Ritual“ [online], <<http://www.rialto.unina.it/prorel/CatharRitual/CathRit.htm>>, 31. 5. 2005 [3. 4. 2016], § 3.12 a 4.26), se znění mírně liší. Autor tedy tento citát pravděpodobně nevypsal z rukopisu *Evangelia podle Matouše*, který by měl před sebou, nýbrž jej dvakrát, pokaždé trochu jinak, přeložil podle latinské předlohy.
- 31 Marvyn Roy Harris, „La localisation de la scripta du *Rituel cathare occitan* (MS. Lyon, Bibl. Mun., PA 36)“, in: Peter T. Ricketts (ed.), *Actes du Premier Congrès International de l'Association d'Études Occitanes*, London: AIEO 1987, 242-250: 245-246.
- 32 J. Duvernoy, „Nouveau Testament occitan – Rituel cathare...“, 5. Pomíjím zcela konkrétní lokalizaci do Sorèze (département Tarn) Yvanem Roustitem (Yvan Roustit, „Présentation du manuscrit“, in: id. (ed.), *Nouveau testament occitan et Rituel cathare*,

vratu k Bergerovu obecnějšímu vymezení regionu, kde okcitánský překlad Nového zákona vznikl, jako Languedoku, a zdůrazňuje, že jazyk literárních textů a listin nelze charakterizovat jako dialekt, nýbrž jen jako skriptu, tedy tradici psaného jazyka, jež běžně nese vedle lokálních vlivů také vlivy regionální, případně i vzdálenější.³³ Pozoruhodné jsou v této souvislosti jasné vlivy severoitalské, v několika případech specificky piemontské,³⁴ které vedly Lucianu Borghiovou k situování textu do Piemontu.³⁵ Mezi její hypotézou a závěry Bergera a dalších badatelů, jež z celé okcitánskojazyčné oblasti ukazují dosti jasně na Languedoc, ovšem nemusí být tak ostrý rozpor, jaký mezi nimi spatřuje například Christine Thouzellierová.³⁶ Borghiovou sice vedla poněkud excentrická snaha přisoudit rukopis, a dokonce i text *Lyonského řádu*, alpským valdenským, kteří jej prý opsali v 15. století³⁷ – v čemž se zcela jistě mýlí – ale její zjištění ohledně piemontismů má svou váhu. Italianismy ostatně nepopírá ani Thouzellierová a Wunderli,³⁸ Thouzellierová se jen dopouští toho zjevného omylu, že z jazyka textu vyvozuje místo, kde vznikl lyonský rukopis,³⁹ což je vzhledem k mobilitě osob, zejména pak k rozsáhlé emigraci languedockých katarů do Itálie od čtyřicátých let 13. století, poněkud neopatrné. Seznam italských, respektive piemontských vlivů rozšířil Harris,⁴⁰ který rovněž souhlasí s velice zajímavým závěrem Borghiové, že jsou v rámci rukopisu nejcharakterističtější právě pro *Lyonský řád* a zde konkrétně pro část věnovanou kolektivnímu vyznání vin (tzv. *serviciu*).⁴¹ Harris uzavírá, že ideálním kandidátem na pásaře *Lyonského řádu* je languedocký katar, jenž nějakou dobu pobýval v Piemontu; za o něco méně pravděpodobného kandidáta pak považuje piemontského pásaře pracujícího v Languedoku.⁴²

XIII^e siècle, Albi: vl. n. 2016, 11-29: 27-29), jelikož o obecný argument, že šlo o pro katarské křesťany bezpečnější oblast, nelze žádnou lokalizaci opřít.

33 Viz shrnutí diskuse: P. Wunderli, „Introduction...“, 7-9.

34 L. Borghi, „La lingua della Bibbia di Lione...“, 12-13, 22, 46 aj. M. R. Harris, „La localisation de la scripta...“, 246; P. Wunderli, „Introduction...“, 8.

35 L. Borghi, „La lingua della Bibbia di Lione...“, 6.

36 Christine Thouzellier, *Rituel cathare: Introduction, texte critique, traduction et notes*, (Sources chrétiennes 236), Paris: Le Cerf 1977 (přetištěno 2013), 24.

37 L. Borghi, „La lingua della Bibbia di Lione...“, 6, 38, 53.

38 Ch. Thouzellier, *Rituel cathare...*, 24-25; P. Wunderli, „Introduction...“, 8-9.

39 Ch. Thouzellier, *Rituel cathare...*, 25.

40 M. R. Harris, „La localisation de la scripta...“, 246-248 (obecně k italianismům); M. R. Harris, „Minca ,chaque‘...“.

41 L. Borghi, „La lingua della Bibbia di Lione...“, 38; M. R. Harris, „Minca ,chaque‘...“, 236 (Harris se ptá, zda nemůže jít o známku toho, že řád tohoto rituálu byl zapsán na základě ústní tradice).

42 M. R. Harris, „Minca ,chaque‘...“, 238. Wunderli sice některé italianismy předpokládá Borghiovou zpochybňuje (P. Wunderli, *Le Nouveau Testament de Lyon... II...*, 6, 10, 12, 15), ale obecně se rovněž přiklání k severoitalským vlivům (*ibid.*, 22, 63; P. Wunderli, „Introduction...“, 8-9).

Jak uvidíme, tento důležitý, lingvisticky podložený závěr zásadním způsobem upřesňuje kontext vzniku lyonského kodexu.

Datace rukopisu, založená převážně na pokusech o dataci písma, se v literatuře různí, avšak s výjimkou nepřesvědčivé a ostatními badateli odmítnuté⁴³ datace do 15. století Lucianou Borghiovou se pohybuje v poměrně ohraničeném rozmezí. První vydavatel rukopisu, Eduard Cunitz, kladl vznik rukopisu na konec 13. nebo počátek 14. století,⁴⁴ Samuel Berger se klonil k „době asi nepřilíš vzdálené konci 13. století“,⁴⁵ Paul Meyer k druhé polovině 13. století s upřednostněním rozmezí 1250-1280,⁴⁶ totéž rozmezí jako Meyer předpokládal také Arno Borst.⁴⁷ Druhou polovinu 13. století uvedl rovněž jistý archivář jménem Chelle na předsádku samotného rukopisu. Jeho poznámku o „poslední“ polovině století nicméně poté jiný čtenář tužkou opravil na polovinu „první“,⁴⁸ což souzní s názorem vydavatele rané fotografické reprodukce rukopisu, Léona Clédata, podle nějž rukopis vznikl spíše před rokem 1250 než po něm.⁴⁹ Peter Wunderli⁵⁰ a Enrico Riparelli⁵¹ se kloní k dataci do druhé poloviny 13. století, John Arnold datuje zapsání textu velmi konkrétně, do čtyřicátých let 13. století, avšak bez jakéhokoli vysvětlení či zdůvodnění.⁵² Thouzellierová v této věci oslovila několik paleografů; odkazuje na konzultaci s Charlesem Samaranem, podle nějž se písař narodil v první polovině 13. století a jeho působení spadá do druhé poloviny století, což jí údajně potvrdilo „víceero renomovaných paleografů z Vatikánských archi-

43 Např. Ch. Thouzellier, *Rituel cathare...*, 24; J. Duvernoy, „Nouveau Testament occitan – Rituel cathare...“, 6, 9; P. Wunderli, „Introduction...“, 8 (odpovědi na L. Borghi, „La lingua della Bibbia di Lione...“).

44 Eduard Cunitz, „Ein katharisches Rituale“, in: Eduard Reuss – Eduard Cunitz (eds.), *Beiträge zu den theologischen Wissenschaften IV*, Jena: Friedrich Mauke 1852, 3-88: 7.

45 S. Berger, „Les Bibles provençales et vaudoises...“, 358.

46 Paul Meyer, „Recherches linguistiques sur l'origine des versions provençales du Nouveau Testament“, *Romania* 18, 1889, 423-429: 423.

47 A. Borst, *Die Katharer...*, 24, 279 (o sepsání *Lyonského řádu*, zřejmě však i o rukopise PA 36).

48 L. Clédat, „Préface...“, II, pozn. 3 („on a corrigé“ – může jít o zásah samotného Clédata?); P. Wunderli, „Introduction...“, 4.

49 L. Clédat, „Préface...“, IV.

50 Peter Wunderli, „Introduction...“, 6.

51 Enrico Riparelli, „La centralità della liturgia nel catarismo“, in: Lidia Flöss (ed.), *Eretici del Garda: La Chiesa catara di Desenzano del Garda*, Macerata: Quodlibet 2006, 41-57: 52.

52 John H. Arnold, *Inquisition and Power: Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2001, 40. Snad může zaměňovat dataci textu za dataci rukopisu a vycházet z nepřesného čtení Marvyn Roy Harris, „Prolégomènes à l'histoire textuelle du Rituel cathare occitan“, *Heresis* 6, 1986, 5-13: 8-9, kde Harris odhadoval, než později změnil názor, že text *Lyonského řádu* vznikl v „době blízké polovině 13. století“, „kdykoli po roce 1240“.

vů a Vatikánské knihovny“.⁵³ Harrisův názor na dobu vzniku rukopisu se proměňoval: klonil se postupně k polovině 13. století,⁵⁴ k druhé polovině 13. století,⁵⁵ „blíže k roku 1330 než 1280“,⁵⁶ konci 13. nebo velmi ranému 14. století,⁵⁷ „asi prostředku první poloviny 14. století“⁵⁸ a nejnověji, v předmluvě k edici Nového zákona v lyonském rukopise, kterou vydal spolu s Peterem Rickettsem, znovu k druhé polovině 13. století.⁵⁹ Yvan Roustit se přiklání k rozmezí 1230/1280, v tomto rámci pak nejspíše 1230/1244 (před dobytím Montséguru).⁶⁰

Přejdeme-li od datace rukopisu k dataci *Lyonského řádu* jako textu, hned si povšimneme, že doposud uváděná data buď vycházejí z datace rukopisu, nebo jsou poplatná představě o zlatém věku okcitánského katarství, který bývá kladen na počátek 13. století.⁶¹ Dondaine vznik textu datoval do poloviny 13. století,⁶² Thouzellierová do období po polovině 13. století⁶³ a Borst do doby kolem roku 1280,⁶⁴ překladatelka jeho monografie do francouzštiny však toto datum – zjevně ve snaze opravit Borstův „omyl“ a situovat sepsání textu do „zlatého věku“ katarství – nahradila okolím roku 1200.⁶⁵ Rovněž Anne Brenonová se jednu dobu klonila k dataci textu na počátek 13. století,⁶⁶ Pilar Jiménezová Sanchezová dokonce

53 Ch. Thouzellier, *Rituel cathare...*, 25.

54 M. R. Harris, „Prologomènes à l'histoire textuelle du Rituel cathare occitan...“, 8-9.

55 M. R. Harris, „La localisation de la scripta...“, 243, s odkazem na Thouzellierovou.

56 M. R. Harris, „Mínca ‚chaque‘...“, 238.

57 Marvyn Roy Harris, „Ad Laudicenses: Foreword“ [online], <<http://www.rialto.unina.it/prorel/AdLaud/AdLaudprem.htm>>, 24. 6. 2004 [31. 1. 2016].

58 Marvyn Roy Harris, „Foreword to the Cathar Ritual“ [online], <<http://www.rialto.unina.it/prorel/CatharRitual/CathRit.foreword.htm>>, 31. 5. 2005 [9. 11. 2015].

59 M. R. Harris – P. T. Ricketts, „Foreword to the Edition of the Nouveau Testament de Lyon...“. Zde snad může jít o vliv Rickettse, který zřejmě předmluvu dokončoval.

60 Y. Roustit, „Présentation du manuscrit...“, 27, 29.

61 Tímto směrem ukazuje zmíněná Clédátova datace rukopisu do první poloviny 13. století a oprava Chelleovy datace z „poslední“ na „první“ polovinu 13. století v poznámce na předsádce rukopisu.

62 Antoine Dondaine, *Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle: Le Liber de duobus principis suivi d'un fragment de rituel cathare*, Roma: Istituto storico domenicano S. Sabina 1939, 34.

63 Ch. Thouzellier, *Rituel cathare...*, 77.

64 A. Borst, *Die Katharer...*, 24, 279.

65 Viz Arno Borst, *Les Cathares*, trans. Christiane Roy, Paris: Payot 1974, 229. *Ibid.*, 26, překladatelka sice v textu zachovává rozsah 1250-1280, ale v poznámce (*ibid.*, 26, pozn. 4) Borsta opět tiše opravuje a nechává jej tvrdit, že Cunitz a Berger datovali okcitánský překlad Nového zákona na konec 12. století, zatímco v originále (A. Borst, *Die Katharer...*, 24, pozn. 10) je uvedeno správně 13. století. Nejde tedy zjevně o náhodou, nýbrž překladatelka Borstův text vědomě upravovala.

66 Anne Brenon, „Les fonctions sacramentelles du consolament“, *Herisis* 20, 1993, 33-50: 37.

na konec 12. století.⁶⁷ Tyto datace však nejsou podloženy žádnými spolehlivými argumenty a jsou otevřeny revizi.

Dobrym základem datace *Lyonského řádu* by pochopitelně byla datace rukopisu, ta však není jednoznačná, jak ukazuje již rozptýl výše uváděných stanovisek. Jean Duvernoy navíc krotí optimismus některých badatelů a v daném případě zpochybňuje možnost přesné datace, natožpak lokalizace písma; na základě písma podle něj nelze rukopis datovat přesněji než mezi léta 1230 a 1330.⁶⁸ Harris se s jeho tvrzením ztotožňuje.⁶⁹ Další zpřesnění datace rukopisu je již v každém případě třeba hledat jinde než v dataci písma, a sice v údajích, které nám poskytuje text *Lyonského řádu*, na pozadí znalostí o historických proměnách okcitánského katarství a na pozadí srovnání s textem téhož žánru a velmi podobného obsahu, tzv. *Florentským řádem*. *Florentský řád* vykazuje s *Lyonským řádem* některé strukturální shody, úzké paralely v průběhu rituálů a v rituálních formulích, v jedné části pak i rozsáhlé doslovné shody, ale také významné odlišnosti, jež odkazují k podmínkám vzniku obou textů.

Rituály a společenství ve *Florentském řádu*

Latinsky psaný *Florentský řád* se dochoval na fol. 37^r-44^f rukopisu Firenze, Biblioteca nazionale centrale, Conventi soppressi, ms. J II 44.⁷⁰ Text vznikl mezi lety 1225 a 1280 s vyšší pravděpodobností čtyřicátých až šedesátých let. Není úplný; v uvedeném rukopise začíná zčistajasna, vprostřed citace z Bible. Teologicky je spíše nevyhraněný, ale hlavní dílo flo-

67 Pilar Jiménez Sanchez, „Aux commencements du catharisme: La communauté d'apôtres hérétiques“ dénoncée par Evervin de Steinfeld en Rhénanie“, *Heresis* 35, 2001, 17-44: 25, pozn. 33. Jinde text nicméně situuje do 13. století (Pilar Jiménez Sanchez, *Les catharismes: Modèles dissidents du christianisme médiéval [XII^e-XIII^e siècles]*, Rennes: Presses universitaires de Rennes 2008, 363, pozn. 75). Srov. též dataci rukopisu Robertem Lafontem na konec 12. či počátek 13. století (podle M. R. Harris, „La localisation de la scripta...“, 249, pozn. 2; Lafont vychází z Jean Duvernoy, *L'histoire des cathares*, Toulouse: Privat 1979, 240, pozn. 22, kde však Duvernoy uváděl jen tolik, že se pisař rukopisu PA 36 „vrací k okrouhlému písmu 12. století“).

68 J. Duvernoy, „Nouveau Testament occitan – Rituel cathare...“, 4, 9; srov. id., „À propos de l'article de Marvin Roy Harris...“, 14.

69 M. R. Harris, „The Occitan New Testament...“, 182. Dalibor Havel (osobní komunikace) uvádí, že 1230 už je příliš velký rozptýl, hovoří spíše o druhé polovině 13. století.

70 Více k tomuto rukopisu viz D. Zbírál, „Geneze rukopisu ‚Knihy o dvou principech‘...“. Edice děl obsažených v tomto rukopise: Ch. Thouzellier (ed.), *Rituel cathare...*; Christine Thouzellier (ed.), *Livre des deux principes: Introduction, texte critique, traduction, notes et index*, (Sources chrétiennes 198), Paris: Le Cerf 1973; David Zbírál (ed.), „A Compilation from Old Testament Sapiential Books in the Cathar Manuscript of the *Liber de duobus principiis*: Critical Edition with Commentary“, *Graeco-Latina Brunensia* 20/1, 2015, 149-173.

rentského rukopisu, takzvaná *Kniha o dvou principech*, naznačuje, že celý kodex, a tudíž jistě i *Florentský řád*, vznikl v prostředí katarské církve Desenzana, jejíž příslušníci byli známi také pod označením Albanenští.⁷¹

Na rozdíl od *Lyonského řádu* obsahuje *Florentský řád* jen popis dvou obřadů: předání Otčenáše a consolamenta noviců. Obě ceremonie tu vede „vysvěcený“ (*ordinatus*) na shromáždění „křesťanů a křesťanek“, tedy katarských řeholníků a řeholnic. Novice přivádí jeho „starší“ (*ancianus*), tedy představený společenství, v němž novic podstupoval přípravu. Vysvěceným, jenž je staršímu nadřazen, má text nepochybně na mysli jakéhokoli člena hierarchie katarské církve, tedy biskupa, staršího syna, mladšího syna nebo jáhna,⁷² který má v textu monopol na udílení consolamenta noviců, patrně kromě případu nouze.⁷³ Consolamentum je tu rituálem s přesně určenými rolemi, jehož přípravných fází se aktivně účastní i ženy, křesťanky.⁷⁴ Vysvěcený nicméně drží otěže obřadu pevně v rukou; společenství mu spíše sekunduje. Responsoriálních výměn je poměrně málo.⁷⁵ Jak consolamentum, tak předání Otčenáše mají ve *Florentském řádu* velice slavnostní ráz, zdůrazněný ostatně označením *ministerium*, jež o nich text užívá.⁷⁶ Homilie pronášené vysvěceným, zejména komentář k jednotlivým prosbám modlitby Páně⁷⁷ a výklad o svaté Kristově církvi a jejím křtu, jsou velmi rozvinuté a rozsáhlé.

Florentský řád podává svědectví o usedlé a relativně svobodně působící katarské církvi, jistě si sebou samou, vedené vysvěcenou hierarchií, scházející se v hojném počtu na obřadech. Předkládá tedy obraz, který bychom mohli spojit kupříkladu s katarskou baštou Sirmione na břehu Gardského jezera, kde ve třetí čtvrtině 13. století, před ozbrojenou akcí 12. listopadu 1276 a zajetím mnoha desítek katarů, sídlili bok po boku členové

71 K teologii Albanenských i jejich učitele Jana z Lugia, jehož vlivy jsou v *Knize o dvou principech* patrné, srov. *Sumu o katarech a leonistech* Raniera Sacconioho: David Zbírál (trans.), „Suma o katarech a leonistech“ od Raniera Sacconioho (1250) a katarské skupiny ve druhé čtvrtině 13. století“, *Pantheon: Religionistický časopis* 9/2, 2014, 54-86: 75-82. S Albanenskými *Florentský řád* spojuje také vcelku pozitivní vztah ke Starému zákonu.

72 K těmto úřadům a způsobu svěcení kandidátů srov. Ranierovu *Sumu o katarech a leonistech*: D. Zbírál (trans.), „Suma o katarech a leonistech“...“, 69-71.

73 Viz *ibid.*, 65.

74 Ch. Thouzellier (ed.), *Rituel cathare...*, passim.

75 Tohoto rozdílu oproti *Lyonskému řádu* si jako první povšimla Ch. Thouzellier, *Rituel cathare...*, 93.

76 Ch. Thouzellier, *Rituel cathare...*, 218, 236, 246.

77 Český David Zbírál (trans.), „Katarský komentář k Otčenáši ve Florentském obřadním spise“, *Religio: Revue pro religionistiku* 12/2, 2004, 255-264.

a vysvěcení představitelé hned čtyř katarských církví včetně desenzanské.⁷⁸

Rituály, společenství a každodenní život v *Lyonském řádu*

Průběh obřadů a rituální formule v *Lyonském řádu* se s *Florentským řádem* do značné míry shodují, avšak spis dochovaný v lyonském kodexu odkazuje na zcela jiný kontext. Jde o výrazně sevřenější pojednání, hutnou praktickou příručku, omezující exegezi citovaných úryvků z Bible na minimum, zato však pokrývající širokou škálu katarských obřadů.⁷⁹ Je psán okciténsky, jen ústřední obřadní formule zůstávají v latině. Za latinskými modlitebními formulami, jimiž *Lyonský řád* začíná, následuje řád servicia, na nějž navazuje řád předání Modlitby Páně, avšak bez jakékoli zmínky o homilii komentující její jednotlivé verše, a řád consolamenta noviců se stručným, apodiktickým výkladem o zásadách života katarského křesťana. Text končí pozoruhodným výkladem o průběhu consolamenta určeného nemocným (tzn. umírajícím).⁸⁰

V textu chybí jakákoli zmínka o vysvěceném. Část věnovaná serviciu („službě“) předkládá pouze obřadní formule bez popisu rituálu a zmínky o tom, kdo jej vede, zmiňuje se jen obecně o „řádu svaté církve“.⁸¹ Že ve společenství, jež stojí za *Lyonským řádem*, vysvěcení členové hierarchie nepůsobili, vyplývá zcela jasně z řádu předání Otčenáše a řádu consolamenta noviců. Ty hovoří o starším (*ancia*), avšak ve zcela jiné roli, než jakou mu přisuzuje *Florentský řád*: starší zde není sekundantem vysvěceného, nýbrž sám obřady vede. Ještě pozoruhodnější je z hlediska rituálních kompetencí řád consolamenta nemocných, jenž se sice o starším v souvislosti s ústředními obřadními formulami zmiňuje, jedná se však zjevně o výsledek nekonzistentní redakce textu, jelikož je od počátku této části zřejmé, že zde nemusí být přítomen a obřad vedou „křesťané, jimž je svě-

78 Viz Lorenzo Paolini, „La Chiesa di Desenzano: Un secolo di storia nel panorama del catarismo padano“, in: Lidia Flöss (ed.), *Eretici del Garda: La Chiesa catara di Desenzano del Garda*, Macerata: Quodlibet 2006, 17-39: 37-39.

79 *Lyonský* ani *Florentský řád* nicméně neobsahují výklad o žehnutí chleba a o svěcení.

80 Kritické vydání *Lyonského řádu*: M. Harris (ed.), „Cathar Ritual...“.

81 Serviciium měl za příznivějších okolností na starosti jáhen, viz znovu Ranierovu *Sumu o katarech a leonistech*: D. Zbírál (trans.), „‘Suma o katarech a leonistech’...“, 70. Malcolm Lambert, *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Oxford – Malden: Blackwell ³2002, 151, uvádí, že Petr Autier neprováděl serviciium (též známé jako *apparelhamentum*), jelikož nebyl jáhen. Po prověření potenciálních zmínek o serviciu v autierovské skupince v inkvizičních záznamech jsme dospěli k témuž závěru: inkviziční záznamy neobsahují žádné doklady provádění servicia v této skupině.

řena církevní služba“,⁸² jinými slovy řadoví křesťané pověření udělit consolamentum *in extremis*. Takovou volnost *Florentský řád* naprosto nezná. Neznají ji ani prameny týkající se Languedoku v první čtvrtině 13. století,⁸³ dokonce ani prameny umožňující nahlédnout do fungování katarské komunity sídlící v Montséguru před jeho dobytím v březnu 1244. Zde jsou již dosvědčeny četné případy consolamenta umírajících, ale jeho udělení bylo zjevně vyhrazeno vysvěceným členům hierarchie.⁸⁴ V případě nouze mohli zřejmě starší, řadoví křesťané, ba dokonce i křesťanky consolamentum udělit i dříve,⁸⁵ *Lyonský řád* však z této výjimky činí pravidlo. V tom se zřetelně rozchází s praxí známou z Languedoku přinejmenším do roku 1244 a ukazuje zřejmě na chronický nedostatek vysvěcených, jak jej známe z pozdější doby.⁸⁶ Kolem roku 1300 se kupříkladu Bernard Audouy, jehož kompetence s největší pravděpodobností ukazují, že zastával úřad jáhna, nachází v lombardském exilu, jáhen Rajmund Isarn na Sicílii.⁸⁷ Podobně role katarských řeholnic je v *Lyonském řádu* upozaděna, což nepochybně odráží jejich faktické vymizení. Je pravda, že křesťanky jsou v textu dvakrát zmíněny; první zmínka se týká pravidel modlitby, v nichž je upravena také účast žen, a ukazuje, že redaktor textu na instituci řeholnic přece jen myslel, druhá zmínka je spíše teoretická (nemocný podstupující consolamentum se zavazuje uchovávat své srdce a své jmění „k slávě Boží a církve a k službě křesťanům a křesťankám“).⁸⁸ Řád consolamenta

82 M. R. Harris (ed.), „Cathar Ritual...“, § 6.1. Vykládáme tento úryvek jinak než Jean Duvernoy, *La religion des cathares*, Toulouse: Privat 1976, 163. Je zde sice položen důraz na pověření, ale celkový význam je inkluzivní: úryvek institucionalizuje udělování consolamenta nemocných řadovými křesťany, a to jako zcela běžnou praxi, nikoli jako opatření pro případ nejvyšší nouze.

83 J. Duvernoy, *La religion des cathares...*, 163.

84 Viz Jean Duvernoy (ed.), *Le dossier de Montségur: Interrogatoires d'Inquisition 1242-1247, édition latine*, Carcassonne: Centre de Valorisation du Patrimoine Médiéval 1998, 13, 18, 25, 27, 136 aj. (všechny tyto doklady pocházejí z tzv. *Registru FFF carcassonské inkvizice*, jenž se dochoval v opise ze 17. století: Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds Doat, vol. 22, fol. 107^r-296^v; vol. 23, fol. 1^r-346^v; vol. 24, fol. 1^r-238^r).

85 Srov. *Sumu o katarrech a leonistech*: D. Zbírál (trans.), „Suma o katarrech a leonistech...“, 65.

86 Srov. M. R. Harris, „The Occitan New Testament...“, 172.

87 *Culpa* Viléma Falqueta, Rajmunda z Verdunu a Petra Rajmunda z Hugoux v *Liber sententiarum* Bernarda Guidona: Philip van Limborch (ed.), „Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae“, in: id., *Historia inquisitionis cui subiungitur Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae ab anno Christi MCCCXVII ad annum MCCCXXXIII*, Amstelodami: Apud Henricum Wetstenium 1692, 13-14, 68 (dostupné též online: <<https://books.google.cz/books?id=u9VWPZSVGesC>>). Srov. novější, avšak ne ve všem kvalitnější edici: Annette Palès-Gobilliard (ed.), *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308-1323 I*, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique 2002, 228, 232, 450.

88 M. R. Harris (ed.), „Cathar Ritual...“, § 5.14-15, 6.10.

noviců však se ženami nepočítá: na rozdíl od *Florentského řádu* je neuvádí v souvislosti s modlitbou ani dalšími součástmi rituálu. Ještě výraznější je kontrast s řádem consolamenta nemocných, kde *Lyonský řád* obsahuje alternativní formulí pro ženy, kdežto v řádu consolamenta noviců po ní není ani stopy. Toto upozadění úlohy katarských řeholnic odráží skutečnost, že této instituci v Languedoku zasadila rozhodující ránu nutnost opustit život v řeholních domech a začít se tajně přesouvat z místa na místo. Pomineme-li vzácnou výjimku Audy Bourrellové alias Jakuby, na počátku 14. století se již v Languedoku s katarskými řeholnicemi nesetkáváme.⁸⁹

Řád consolamenta nemocných, který křesťanům předepisuje, aby se vydali za umírajícím do jeho domu, kam jsou povoláni, působí velice povědomě, jelikož se o této praxi znovu a znovu zmiňují inkviziční registry Jakuba Fourniera a Geoffroie z Ablis a kniha rozsudků Bernarda Guidona. Hned nicméně připomeňme důležitou skutečnost, že tyto registry z první čtvrtiny 14. století nezachycují působení více různých katarských buněk, nýbrž jedné zcela konkrétní a dosti soudržné skupiny necelých dvou desítek katarských křesťanů seskupených kolem svého vůdce a staršího, někdejšího notáře Petra Autiera. Právě jejich věřící a podporovatelé byli vyslýcháni tribunály v Pamiers, Carcassonne a Toulouse a jde o jedinou katarskou skupinu, která na počátku 14. století v Languedoku působila. Pro Bernarda Guidona bylo katarství dokonce do určité míry herezí Petra Autiera.⁹⁰

Nenechme se tedy zmýlit počtem dokladů: praxe consolamenta nemocných v té podobě, kterou popisuje *Lyonský řád* a prameny o skupině Petra Autiera, ve skutečnosti vůbec nebyla obvyklá během celých dějin katarského křesťanství. Consolamentum umírajících ve své klasické podobě, jež připomíná praxi přijímání mnišského roucha *in extremis*, znamenalo, že byl nemocný přenesen do katarského domu,⁹¹ nikoli že se katarští křesťané vydali za ním. *Lyonský řád* naopak odpovídá praxi, která se rozvinula

89 Srov. Richard Abels – Ellen Harrison, „The Participation of Women in Languedocian Catharism“, *Mediaeval Studies* 41, 1979, 215-251: 240.

90 Viz rozsudek nad Petrem Vilémem z Prunetu, P. van Limborch (ed.), „Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae...“, 90, popř. A. Palès-Gobilliard (ed.), *Le livre des sentences... I...*, 532 („... *asseruisti ... quod tu credis et tenes illam fidem quam Petrus Auterii*“). Formulář rozsudku nad nekajícím se manichejským kacířem, jež Bernard pojal do své inkvizitorské příručky *Postupy vyšetřování kacířské nepravosti (Practica inquisitionis heretice pravitatis)*, je podle přípisku na okraji rozsudek nad samotným Petrem Autierem, viz Célestin Douais (ed.), *Practica inquisitionis heretice pravitatis auctore Bernardo Guidonis*, Paris: Picard 1886, 129.

91 Jean Duvernoy (ed. et trans.), *Chronica magistri Guillelmi de Podio Laurentii*, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique 1976, 32; id., *La religion des cathares...*, 159, 161; Anne Brenon, „La maison cathare: Une pratique de vie religieuse communautaire entre la règle et le siècle“, in: Marie-Paule Gimenez (ed.), *Europe et Occitanie*:

zřejmě až ve čtyřicátých letech 13. století,⁹² ve zcela odlišné situaci, kdy již v Languedoku téměř neexistovaly katarské domy a katarští křesťané se začali tajně přesouvat mezi obydlími svých podporovatelů.⁹³

Křesťané *Lyonského řádu*, uvádění zde rovněž pod označením „dobří lidé“, jsou neustále na cestách. I *Florentský řád* předpokládá cestování na shromáždění křesťanů a křesťanek z různých domů u příležitosti slavnostního obřadu, avšak v *Lyonském řádu* je cestování doslova způsobem existence. Text rozebírá, jak se mají křesťané modlit, když se vydávají na nebezpečné místo, když se chystají jet na koni, nastoupit na loď, vejít do města (!) či přejít nebezpečný most.⁹⁴ Tato pravidla nemají ve *Florentském řádu* obdoby.

Na pozadí *Florentského řádu* a v protikladu k němu ukazují obřady a pravidla života v *Lyonském řádu* na působení v ilegalitě, tedy na situaci, která v okcitánskojazyčných oblastech nastala od třicátých až čtyřicátých let 13. století. Další stopy však umožňují situovat lyonský kodex ještě přesněji.

Bible Petra Autiera?

Pokud víme, odborníci na středověká křesťanská nesouhlasná hnutí, středověkou okcitánskou literaturu ani vernakulární překlady Bible dosud nezvažovali zajímavou možnost, že by mohl lyonský kodex souviset se smělou katarskou misí vedenou Petrem Autierem. Tento vlivný a zámožný postarší notář z Ax v hrabství Foix, jehož působení zachycují registry Jakuba Fourniera a Geoffroie z Ablis a kniha rozsudků Bernarda Guidona, se v roce 1296 vydal spolu se svým bratrem Vilémem za Alpy, do „Lombardie“, jak se tehdy v Languedoku říkalo celé severní Itálii,⁹⁵ aby vyhledal katarské křesťany, vyučil se v jejich víře a přijal consolamentum. Na přelomu let 1299 a 1300 se s několika společníky v hodnosti „staršího“ navrátil a ve stínu inkvizičního vyšetřování zahájil sveřepou, dobře organizovanou a dosti úspěšnou misijní činnost, mimo jiné s podporou svého bratra Viléma a syna Jakuba, jemuž udělil consolamentum. Do Petrovy skupinky postupně patřilo kolem patnácti křesťanů a tajně je podporovaly stovky, ba tisíce domácností v hrabství Foix (Sabartès, Vicdessos), carcass-

Les pays cathares, (Heresis 5), Vyllegly: Centre d'Études Cathares 1995, 213-232: 228.

92 Viz např. Jean Duvernoy (ed.), „Registre de Bernard de Caux, Pamiers, 1246-1247“, *Bulletin de la Société Ariégeoise des Sciences, Lettres et Arts* [samostatná příloha], Foix: Société Ariégeoise des Sciences, Lettres et Arts 1990, 82.

93 Srov. D. Zbiral, *Traitement lexicographique...*, 29.

94 M. R. Harris (ed.), „Cathar Ritual...“, § 5.2-4.

95 Caterina Bruschi, *The Wandering Heretics of Languedoc*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, 58.

sonském senešalství (Razès) a toulouském senešalství (Toulouse, toulouské Gaskoňsko, Bas Quercy, Lauragais, Lantarès). Jeho činnost ukončilo až zatčení a následně upálení v Toulouse 10. dubna 1310, v roce, který byl kritický pro přežití celé skupinky.⁹⁶

Již jsme konstatovali, že *Lyonský řád* v obecnosti dobře odpovídá situaci, v níž se nacházel právě Petr Autier a jeho druhové. Tento text byl očividně sepsán pro okcitánsky hovořící společenství působící ve skrytosti, složené povýtce z mužů a příkládající velkou důležitost consolamentu umírajících. Viděli jsme také, že *Lyonský řád* na rozdíl od *Florentského* nepočítá s členy hierarchie („vysvěcenými“). Obřad předání Otčenáše a consolamenta zde vede starší (*ancia*). Stojí za zmínku, že právě hodnost staršího prameny s Petrem Autierem spojují. Že byl pokládán za vůdce skupiny, ne však za vysvěceného, by dokládaly již případy, kdy nepřistoupil k novému udělení consolamenta zhřešivšímu křesťanovi, nýbrž jej poslal za jáhnem do „Lombardie“, případně na Sicílii.⁹⁷ Není však třeba se spolehnout jen na nepřímé doklady, jako starší je totiž třikrát výslovně uveden v knize rozsudků Bernarda Guidona. Úryvek z rozsudku nad dobrým křesťanem Amielem z Perles takto popisuje, jak si Petr s Amielem před očima pobořeného inkvizitora vzájemně prokázali katarskou rituální prostraci (tzv. melioramentum) a Amiel prohlásil, že Petr je „jeho starší v sektě hereze“.⁹⁸ S žádným jiným členem Petrovy skupiny prameny titul staršího nespojují.

Je zřejmé, jakou důležitost Petr Autier připisoval consolamentu noviců: během svého působení je udělil přinejmenším deseti mužům, mezi nimi svému synu Jakubovi. Stojí za pozornost, že přípravě noviců se sice věnoval i další křesťané v jeho skupince, ale neexistuje jediný doklad, že by kdokoli z nich udělil consolamentum noviců bez samotného Petra. Zdá se tedy, že Petrova podzemní církev vyhrazovala toto právo jemu, zatímco consolamenta nemocných se ostatní katarští křesťané ujímali běžně. Praxe skupiny tak, jak je zachycena v inkvizičních registrech, tedy přesně odpovídá pokynům *Lyonského řádu*. Consolamentum nemocných se ostatně

96 K působení Petra Autiera viz Anne Brenon, *Le dernier des cathares: Pèire Autier, 1245-1310*, Paris: Perrin 2016.

97 *Culpa*e Viléma Falqueta a Petra Rajmunda z Hugoux: P. van Limborch (ed.), „Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae...“, 13-14, 68, popř. A. Palès-Gobilliard (ed.), *Le livre des sentences... I...*, 228, 450.

98 P. van Limborch (ed.), „Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae...“, 37, popř. A. Palès-Gobilliard (ed.), *Le livre des sentences... I...*, 328 (v původní formulaci bylo pochopitelně řečeno „v Boží církvi“ nebo něco podobného). Další dva doklady („ad Petrum Auterii hereticum Ancianum“ a „qui volebat ire tunc ad Petrum Auterii Ancianum suum“) obsahují *culpa*e Duranda Barraua a Viléma Arnolda Faura: P. van Limborch (ed.), „Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae...“, 81 a 82, popř. A. Palès-Gobilliard (ed.), *Le livre des sentences... I...*, 500.

u této skupinky stalo spíše pravidlem než výjimkou, již bylo dříve. Není proto divu, že Bernard Gui v *Postupech vyšetřování kacířské nepravosti* jako katarské consolamentum popsal právě tuto původně mimořádnou praxi,⁹⁹ která se stala středobodem Petrovy misie. Tentýž posun dosvědčuje *Lyonský řád* coby jediný doklad písemně formulovaných pravidel této speciální varianty consolamenta. Přibývají tedy další kamínky do mozaiky. Stále však zůstáváme spíše v oblasti zajímavých konvergencí, než že by se jednalo o skutečné doklady spojitosti textu *Lyonského řádu* s Petrovou skupinou.

Další dvě pravidla *Lyonského řádu* upravující consolamentum nemocných již připomínají zvyklosti dosvědčené právě v okruhu Petra Autiera poněkud neodbytněji. První se týká povinnosti křesťanů vydat se za nemocným, když je zavolá, aby mu udělili consolamentum nemocných. *Lyonský řád* zdůrazňuje: „Když křesťané, jimž je svěčena církevní služba, dostanou zprávu od nemocného věřícího, musejí se za ním vydat ...“¹⁰⁰ Tento závazek je jinak explicitně znám výhradně z pramenů o skupince Petra Autiera. Záznam výpovědi Arnolda Sicra před Jakubem Fournierem uvádí slova pastýře Petra Mauryho, který se s lidmi z Autierovy skupinky i se samotným Petrem Autierem velmi dobře znal. Petr Maury měl tvrdit, že „když si nemocní pro pány, to jest kacíře, pošlou, ti všeho nechají a vydají se k nim, i kdyby věděli, že budou na cestě zabiti“.¹⁰¹ Ve výpovědi Petrova syna Arnolda Autiera před Jakubem Fournierem je ostatně dosvědčen případ, kdy věřící nemálo zneklidnilo, když se křesťané k nemocnému kvůli průtrži mračen nedostali a on zemřel bez consolamenta.¹⁰²

Druhé pravidlo se týká odkazů a darů od nemocného, jemuž je uděleno consolamentum. *Lyonský řád* stanoví: „Jestliže nemocný zemře a něco jim zůstává nebo daruje, nesmějí si to nechat pro sebe nebo přivlastnit, nýbrž to musejí odevzdat řádu, který s tím naloží podle své vůle.“¹⁰³ Víme, že ve skupině Petra Autiera přišla tato otázka vícekrát na přetřes. Na shromáždění čtyř dobrých křesťanů v Toulouse například došlo ke sporu ohledně rozdělení odkazu od jisté věřící z Cabardès.¹⁰⁴ Odjinud je známo, že jeden

99 Guillaume Mollat (ed.), *Bernard Gui, Manuel de l'inquisiteur* I, Paris: Honoré Champion 1926, 22.

100 M. R. Harris (ed.), „Cathar Ritual...“, § 6.1. Slovosled „*anar i devo*“ (namísto „*devo i anar*“) podtrhuje nekompromisnost tohoto pravidla.

101 Jean Duvernoy (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)* II, Toulouse: Privat 1965, 57-58.

102 Jean Duvernoy (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)* III, Toulouse: Privat 1965, 310-311.

103 M. R. Harris (ed.), „Cathar Ritual...“, § 6.49.

104 *Culpa* Petra Rajmunda z Hugoux: P. van Limborch (ed.), „Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae...“, 68, popř. A. Palès-Gobilliard (ed.), *Le livre des sentences... I...*, 450.

z Petrových následovníků, někdejší tkadlec Pradas Taverneir řečený Ondřej, obviňoval Petra a Viléma Autierovy, že si peníze od věřících nechávají pro sebe, zatímco jej nechávají živořit v chudobě. Jistý věřící proto navrhl, aby dali almužnu přímo Pradovi a „aby neřekli, že jde o dar pro Boží církev, protože pak by z toho daru dostali svůj díl všichni kacíři, ale aby řekli, že to dávají Ondřejovi na oblečení, knihy nebo jiné potřeby“.¹⁰⁵ Při jiné příležitosti si Pradas stěžoval na hamižnost bratrů Autierových, a když dostal dar, zeptal se, zda je „pro něj, nebo pro celou jejich církev“.¹⁰⁶ Co se chudému a idealistickému Pradovi jevilo jako hamižnost Autierových, byla především přísná správa financí organizátory skupiny. Text o consolamentu nemocných v *Lyonském řádu* zjevně tematizuje otázku, jíž se skupina zabývala.

Tyto spojnice by se snad stále ještě daly považovat za odraz zkušeností s praktickou organizací podzemní církve, k nimž mohly různé katarské skupiny dospět nezávisle a toliko shodou okolností se dochovaly právě jen v *Lyonském řádu* a inkvizičních záznamech o skupině Petra Autiera. Po-
dařilo se nám nicméně určit pět paralel, jež proměňují konvergenci takřka v jistotu historické souvislosti. První dvě se týkají pravidel života, druhé dvě distinktivních jazykových shod, poslední drobného detailu v průběhu consolamenta.

První pravidlo života, jež spojuje *Lyonský řád* se způsobem, jak se pojímala a prezentovala skupina Petra Autiera, stanoví, co mají dobří křesťané dělat, naleznou-li na cestě peníze:

Najdou-li na cestě peníze, ať se jich nedotýkají, nebudou-li vědět, že je budou moci vrátit. Vidí-li v oné chvíli lidi, kteří prošli kolem nich a kterým by je mohli vrátit, ať je vezmou a vrátí, budou-li moci. Pokud to nebude v jejich možnostech, ať je vrátí na původní místo.¹⁰⁷

Z paralel v inkvizičních záznamech týkajících se Petrovy skupiny si zaslouží obzvláštní pozornost vyprávění, kde káže sám Petr Autier:

[K]dyby šli po cestě a našli měšec či váček s penězi, ani by se ho nedotkli, kdyby nevěděli nebo netušili, že patří některému z jejich věřících. To by pak peníze vzali a vrátili mu je. Kdyby však tomu věřícímu nepatřily, odnesli by je zpět na místo, kde je předtím našli, a nechali by je tam.¹⁰⁸

105 Výpověď Sibylly Peyrové před Jakubem Fournierem: J. Duvernoy (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier... II...*, 416-417 (citovaný úryvek *ibid.*, 416).

106 Výpověď Petra Mauryho před Jakubem Fournierem: J. Duvernoy (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier... III...*, 145.

107 M. R. Harris (ed.), „Cathar Ritual...“, § 5.7-9.

108 Výpověď Viléma Escauneira před Jakubem Fournierem: J. Duvernoy, *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier... II...*, 12, s opravou dle Jean Duvernoy (ed.), *Le regis-*

Pravidlo se tedy nejen týká těžké situace, ale má dokonce obdobnou strukturu.

Druhé pravidlo – jež v *Lyonském řádu* bezprostředně následuje za tím právě zmíněným – určuje, jak se mají dobří křesťané chovat, jestliže naráží na zvíře lapené v pasti: „A najdou-li zvíře nebo ptáka v pasti, { ... } at v té věci nic dalšího nepodnikají.“¹⁰⁹ Takové pravidlo by ovšem bylo dosti zvláštní, obzvláště v kontextu struktury právě uvedeného pokynu ohledně nalezených peněz. Marvyn Roy Harris, vydavatel textu, proto přichází s dosti přesvědčivým řešením této obtíže: má za to, že text zde byl porušen při opisování, k čemuž ostatně jsou, jak připomíná, zvláště náchylné texty na předělu stran, k nimž se právě tento řadí.¹¹⁰ Pravidlo spíše mělo podobně jako v případě nálezů peněz určovat, co mají křesťané v takové situaci dělat, pod určitou podmínkou – jako v předchozím pravidle, kde touto podmínkou je, aby znali majitele peněz. Slova „at se do toho nepletou“ se jistě týkají až situace, kdy tato podmínka není splněna. Harris proto hypoteticky rekonstruuje omisi jako „at se jich nedotýkají, nemohou-li lovci zanechat platbu, a at se do toho nepletou“.¹¹¹ Jako ještě pravděpodobnější se na základě analogie s předchozím pravidlem ohledně ztracených peněz jeví verze, která mohla znít nějak takto: „... [at ho osvobodí, mohou-li lovci nechat odškodnění. Nemohou-li,] at v té věci nic dalšího nepodnikají.“ Není zřejmě náhoda, že se v inkvizičním registru Jakuba Fourniera rovněž vyskytují dva úryvky věnované chování dobrých křesťanů, najdou-li zvíře či ptáka lapené v pasti. Jde o svého druhu exempla, která mají podtrhnout mravní kvality dobrých křesťanů. V obou se dobří křesťané nad lapeným tvorem (v jednom případě se jedná o veverka, v druhém o tetřeva) slutují a osvobodí jej, aby však nezpůsobili škodu lovcí, nechají mu v osidla peněz jako protihodnotu.¹¹² Vyprávění o chování křesťanů v případě, že naleznou lapené zvíře, tedy v okruhu Petra Autiera kolovalo. Jelikož jde v lyonském rukopise o porušené místo a Harrisova rekonstrukce je založena i na obou uvedených pasážích z registru Jakuba Fourniera, bylo by pochopitelně plané hledat v textech doslovné paralely. Spíše setrvejme u základního zjištění, že jak *Lyonský řád*, tak exempla, která o dobrých křesťanech šířili věřící Petrovy skupinky

tre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325): Corrections, Toulouse: Privat 1972, 18.

109 M. R. Harris (ed.), „Cathar Ritual...“, § 5.10.

110 Marvyn Roy Harris, „Le problème des bonshommes devant l'animal piégé dans le rituel cathare occitan“, *Heresis* 2, 1984, 15-19.

111 „no [los toco si no podian laisser alcu pagament per le cassador. Et no] s'en metan en als“: M. R. Harris (ed.), „Cathar Ritual...“, § 5.10; srov. M. R. Harris, „Le problème des bonshommes devant l'animal piégé...“.

112 J. Duvernoy (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier... II...*, 107; id. (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier... III...*, 306.

a původně asi samotní její členové, předkládala pravidlo pro velmi specifickou situaci, kdy křesťané narazí na zvíře lapené v pasti. Tato situace není kromě uvedených úryvků tematizována v žádných jiných pramenech ke katarskému křesťanství, a můžeme tedy považovat toto pravidlo, ať již bylo v *Lyonském řádu* jeho původní znění jakékoli, za zřetelnou spojnici mezi *Lyonským řádem* a sebebpojetím skupiny Petra Autiera.

Třetí výrazná paralela se týká označení *covenesa* (*covenessa*), tedy „dohoda“. *Lyonský řád* toto slovo dvakrát užívá v části o consolamentu nemocných ve významu závazku dodržovat pravidla života dobrých křesťanů; umírající je na přijetí tohoto závazku opakovaně dotazován a tento závazek přijímá.¹¹³ Zde je třeba zdůraznit skutečnost, která dosud unikala pozornosti, a sice že užívání tohoto slova, případně jeho latinizované varianty (*convenientia*) nebo latinského ekvivalentu (*conventio*), je zcela distinktivní. Termín *convenensa*, pocházející mimochodem z právního jazyka,¹¹⁴ se nevyskytuje ani ve *Florentském řádu*, ani v žádném jiném prameni ke katarství – ovšem s výjimkou pramenů o skupině Petra Autiera, kde je naopak bohatě dosvědčeno jako vzájemná dohoda, kdy věřící deklaruje, že chce v případě vážné nemoci přijmout consolamentum i tehdy, když již nebude moci mluvit nebo bude mimo sebe, jinými slovy slibuje *pro futuro* dodržovat přísná řeholní pravidla i v případě, že se po přijetí consolamenta umírajících uzdraví. Křesťané se na oplátku zavazují, že ho za každou cenu vyhledají a consolamentum mu udělí.¹¹⁵ Samotná praxe uzavírání takové dohody je sice známa již od třicátých let 13. století, kdy se kvůli počínajícímu inkvizičnímu vyšetřování stalo obtížnějším

113 M. R. Harris (ed.), „Cathar Ritual...“, § 6.19 a 6.31 (v prvním případě slib předchází předání Otčenáše, v druhém consolamentu).

114 Viz Anne Brenon, „*Pactum quod heretici vocant la co(n)venensa*: L'engagement religieux au cœur des pratiques cathares“, in: ead., *Le choix hérétique: Dissidence chrétienne dans l'Europe médiévale*, Cahors: La Louve 2006, 147-155: 148-149; Ennio Cortese, *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, Roma: Il cigno 2000, 201-204.

115 Viz A. Brenon, „*Pactum quod heretici vocant la co(n)venensa...*“ (četné doklady); Annette Palès-Gobillard (ed.), *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les Cathares du comté de Foix (1308-1309)*, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique 1984, 164-166; Jean Duvernoy (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325) I*, Toulouse: Privat 1965, např. 297, 343, 387, 477-478. Ve druhém a třetím z citovaných úryvků registru Jakuba Fourniera (*ibid.*, 343, 387) je potvrzen význam slibu ze strany věřících: skládají slib, že chtějí být přijati – viditelně v právě uvedeném smyslu, že v případě uzdravení budou dodržovat příslušná pravidla (tímto případem se ostatně *Lyonský řád* také zabývá, viz M. R. Harris [ed.], „Cathar Ritual...“, § 6.50-51), na což se křesťané mohli za normálních okolností dotázat během samotného rituálu. Tento význam se tedy přesně kryje s významem, v němž tento termín užívá *Lyonský řád*.

zajistit přítomnost křesťanů u lože umírajícího,¹¹⁶ ale buď bez speciálního označení, nebo pod označením *pactum* (smlouva), nikdy pod označením *convenensa* (*convenientia*, *conventio* apod.). *Lyonský řád* zde tedy zcela jasně prozrazuje terminologii dosvědčenou výhradně u dobrých křesťanů kolem Petra Autiera a u jejich podporovatelů.

Čtvrtá z užších paralel se týká specifického užití dělivého členu u slova „dobro“ ve formulí, kterou v *Lyonském řádu* recituje adept při consolamentu noviců: „Dobrý křesťane, pro lásku Boží tě prosíme, abys dal z toho dobra, jímž tě Bůh obdařil, tomuto našemu příteli.“¹¹⁷ Ve výpovědi očitého svědka, Arnolda Issaury, se dochovalo pozoruhodné líčení slavnostního consolamenta noviců, které v Larnatu uděлил sám Petr Autier spolu s bratrem Vilémem dvěma mladým novicům, svému synu Jakubovi a Ponsi Baylovi. Arnold o sedm let později scénu popisuje před inkvizitorem: Jakub a Pons klečí se sepjatýma rukama před oběma dobrými křesťany a recitují větu, která svědka zaujala, takže je schopen ji zopakovat (s běžnou náhradou sousloví „dobří křesťané“ za slovo „kacíři“ a „Boží církve“ za slovo „sekta“): „[A] žádali a prosili zmíněné kacíře, aby je přijali do své sekty a poskytli jim z těch dober, jimiž je Bůh obdařil.“¹¹⁸ Toto distributivní pojetí dobra, vyjádřené užitím dělivého členu, není dosvědčeno ve formulích *Florentského řádu* ani v žádném jiném prameni o katarech. Jeho výskyt v řádu consolamenta noviců v *Lyonském kodexu* na jedné straně a ve výpovědi očitého svědka o consolamentu noviců, které vedl sám Petr Autier, tedy má svou váhu.

Poslední konkrétní spojnicí mezi *Lyonským řádem* a praxí Petra Autiera a jeho druhů je jinde nedosvědčené užívání ubrusu během předání Otčenáše nemocnému s následným consolamentem. *Lyonský řád* zdůrazňuje:

Poté at se ho zeptají, zda chce přijmout modlitbu, a pokud odpoví, že ano, at mu oblečou košili a kalhoty, je-li to možné, posadí ho, může-li si umýt ruce, a rozprostou před něj na lůžko ubrus či jinou látku.¹¹⁹

Tento detail – objevující se i v řádu předání Otčenáše novicům, kde je ubrusem pokryt stůl, na nějž se pokládá Písmo¹²⁰ – dává z hlediska ustavení čistého rituálního prostoru dobrý smysl, nelze ale přehlížet, že užívá-

116 Yves Dossat, „Les Cathares d’après les documents de l’inquisition“, in: *Cathares en Languedoc*, (Cahiers de Fanjeaux 3), Toulouse: Privat 1968, 71-104: 83.

117 „*Bo crestia, nos vos pregam per amor de Deu que donetz d’aquel Be que Deus vos a dat ad aquest nostre amic*“: M. R. Harris (ed.), „Cathar Ritual...“, § 4.47.

118 „... et petebant et requirebant predictos hereticos quod reciperent eos in sectam suam et quod induerent eos de bonis que Dominus dederat eis“: A. Palès-Gobilliard (ed.), *L’inquisiteur Geoffroy d’Ablis...*, 314.

119 M. R. Harris (ed.), „Cathar Ritual...“, § 6.13-15.

120 *Ibid.*, § 3.5-6.

ní ubrusu není dosvědčeno v žádném z dochovaných detailních popisů consolamenta, dokonce ani v pasáži o přípravě stolu ve *Florentském řádu*, nýbrž jedině v pramenech zachycujících praxi skupiny Petra Autiera.¹²¹

Tyto doklady takřka jistě ukazují, že je kodex PA 36 jednou z biblí kolujících ve skupině Petra Autiera. Tato skupina knihy využívala zvláště intenzivně.¹²² Katarští křesťané během udílení consolamenta pokládali nemocným knihu na hlavu, případně na hrud, a během obřadu z ní četli.¹²³ V knihách si ve volných chvílích četli i sami.¹²⁴ Věřícím z knih předčítali a texty vykládali,¹²⁵ v rámci misie a výměny pozorností knihy půjčovali,¹²⁶

121 Viz P. van Limborch (ed.), „Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae...“, 186 (zde consolamentum udílí sám Petr Autier), a [188] (dle popisu heretika jako starého muže by mohlo jít opět o Petra Autiera, případně o Amiela z Perles), popř. A. Palès-Gobilliard (ed.), *Le livre des sentences... I...*, 876, 882-884; J. Duvernoy (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier... II...*, 66 (zde je ubrusem pokryta lavice).

122 P. Biller, „The Cathars of Languedoc and Written Materials...“, 70-71, 75; Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, okcitánská vesnice v letech 1294-1324*, (Každodenní život 21), trans. Irena Neškudlová, Praha: Argo 2005, 335-339.

123 J. Duvernoy (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier... I...*, 278; A. Palès-Gobilliard (ed.), *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis...*, 170, 192, 244, 316 (v posledním úryvku kniha spočívá na hrudi, nikoli na hlavě nemocného); P. van Limborch (ed.), „Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae...“, 41, 105, 121, 186, [188], 249, popř. A. Palès-Gobilliard (ed.), *Le livre des sentences... I...*, 344, 588-590, 644, 876, 884, a Annette Palès-Gobilliard (ed.), *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308-1323 II*, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique 2002, 1112.

124 J. Duvernoy (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier... I...*, 341 (Pradas Taverneir si zde čte v malé knize v černé vazbě). Srov. další doklad v J. Duvernoy, „Le livre des hérétiques...“, 322.

125 J. Duvernoy (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier... I...*, 315; A. Palès-Gobilliard (ed.), *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis...*, 112, 114, 164, 252; P. van Limborch (ed.), „Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae...“, 9-10, 12, 41, 59, 61, 62, 64, 65, 66 (dvě zmínky), 69, 72, 75, 101, 105, 106, 107 (dvě zmínky), 108, 109, 110 (čtyři zmínky), 112, 113, 114 (dvě zmínky), 118, 120-121, 129, 130 (dvě zmínky), 133, 138, 140, 147, 148, 161, 194, 197 (zde může jít o soukromou četbu), 245, 342, 348, popř. A. Palès-Gobilliard (ed.), *Le livre des sentences... I...*, 210, 212, 222, 344, 416, 422, 424, 432, 436, 440, 442, 452, 464, 474, 574, 588, 594 (tři zmínky), 600, 602, 604, 606 (dvě zmínky), 608, 614, 616, 620, 622, 636, 644, 674, 676, 678, 686, 704, 710, 734, 738, 782, 904, 918, a A. Palès-Gobilliard (ed.), *Le livre des sentences... II...*, 1100, 1458, 1476 (o různých křesťanech Autierovy skupinky, případně o skupině křesťanů, někdy o nejmenovaném křesťanu, nejčastěji však o Jakubu Autierovi).

126 J. Duvernoy (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier... I...*, 375 (viz *ibid.*, pozn. 159, výklad, o jaký druh knihy mohlo jít). Vilém Autier zde zapůjčil farářů Montaillou Petru Clerguovi „*calendarium hereticorum*“, který mu patřil. Srov. zmínky o téže zápůjčce *ibid.*, 292, 315 („*librum suum vocatum Calendarium*“), a J. Duvernoy (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier... II...*, 504 (zřejmě opět tentýž případ, jen se zde nehovoří o kalendáři, nýbrž o „knize o svatě víře kacířů“). Srov. E. Le Roy Ladurie, *Montaillou...*, 337 a 356-357, pozn. 20. Další zápůjčky: A. Palès-Gobilliard (ed.), *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis...*, 88, 372 (zmínka o nesplněném slibu Petra Autiera, že Petrovi z Luzenaku zapůjčí „knihu, ve které bude mnoho dobrých slov“), 390 (předání, možná darování, sešitu s věroučně nezávadným latinským výkla-

svěřovali do úschovy¹²⁷ nebo darovali¹²⁸ věřícím, kteří si v nich někdy sami četli.¹²⁹ Knihy patřily mezi předměty denní potřeby dobrých křesťanů: když se věřící chystali dát Pradovi Taverneirovi peníze, činili tak s předpokladem, že si za ně koupí „oblečení, knihy či jiné potřeby“.¹³⁰ Kacířské knihy se dostávaly i mimo okruh dobrých křesťanů: jednu kupříkladu vlastnil jistý kněz v San Mateo v Katalánsku,¹³¹ jiná se prý dostala do rukou nějakému obchodníkovi:

[Přítomný vypovídající vzal tu knihu a četl v ní a našel tam Na počátku bylo Slovo, a to evangelium bylo psáno směsicí latiny a okcitánštiny (*mixtum de latino et romano*) a taková byla celá kniha. A četl v té knize mnoho z toho, co slyšel od kacířů Viléma a Petra Autierových. Věřil a stále věří, že ta kniha byla o sektě, životě a učení (*de secta, vita et doctrina*) kacířství uvedených heretiků. Zeptal se tehdy Viléma, kde tu knihu vzal. On odpověděl, že ji má od jednoho obchodníka. Přítomný vypoví-

dem Otčenáše); P. van Limborch (ed.), „*Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae...*“, 152 (Bernard z Gomerville si vypůjčí „na čtení knihu, kde byly jisté kacířské bludy; jmenovitě tam četl, že křest, který udílí římská církev, nemá žádnou hodnotu“), 220 (Bernardovi *de Goch*, který je na útěku před inkvizicí, kdosi pošle peníze a „nějakou knižičku“), popř. A. Palès-Gobilliard (ed.), *Le livre des sentences...* I..., 754, a A. Palès-Gobilliard (ed.), *Le livre des sentences...* II..., 998.

- 127 J. Duvernoy (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier...* II..., 475 (dobrý křesťan Rajmund z Toulouse má knihy uloženy v Castelsarrasin, necestuje s nimi; mimochodem o nich již není zmínka v souvislosti s vypořádáním jeho pozůstalosti, viz *ibid.*, ačkoli šlo nepochybně o jeho nejcennější majetek). Tentýž Rajmund (P. Biller, „*The Cathars of Languedoc and Written Materials...*“, 71, se nicméně domnívá, že jde o jinou osobu) se zmiňuje o uložených knihách, tentokrát v Toulouse, které by si rád vyzvedl, ale jeho potenciální společník namítne, že by bylo příliš riskantní se tam vydat: J. Duvernoy (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier...* III..., 171-172. Další doklady předávání knih do úschovy: P. van Limborch (ed.), „*Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae...*“, 30, 53, 54 (dvě zmínky), 70, 71, 103 (zajímavé svědectví, kde křesťan Petr Sans nechal u Petra Bernarda z Gomairaku knihu a nějaké další věci jen na několik dní a pak si pro ně poslal někoho, komu Petr Bernard předměty, které měl v úschově, vydal na základě předem dohodnutého zvláštního znamení), 154 (zmínka o vrácení dvou knih kacířům přes prostředníky), 169-170 (tentýž případ jako *ibid.*, 154, ale je zde zmínka jen o jediné knize, v níž schází dva listy; nejmenovaná osoba – spolupracující svědek, jehož jméno inkvizitor kryje – ji chce poslat křesťanu Petru Sansovi, aby tyto listy doplnil nebo doplnění nějak zařídil, prostřednice pochybuje, zda umí číst a psát, Petr Sans se bojí, že by předání knihy mohla být lžčka, ale nakonec s navázáním kontaktu souhlasí), popř. A. Palès-Gobilliard (ed.), *Le livre des sentences...* I..., 298, 392, 394, 396, 456, 462, 578, 760, 814-816. Srov. ranější zmínku z roku 1245: J. Duvernoy, „*Le livre des hérétiques...*“, 322.
- 128 P. van Limborch (ed.), „*Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae...*“, 11, popř. A. Palès-Gobilliard (ed.), *Le livre des sentences...* I..., 220.
- 129 P. van Limborch (ed.), „*Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae...*“, 50, 53, 160 (Rajmund Rialh zde smí nahlédnout do kacířské knihy a zkouší si v ní číst), popř. A. Palès-Gobilliard (ed.), *Le livre des sentences...* I..., 380, 390, 780.
- 130 J. Duvernoy (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier...* II..., 416.
- 131 *Ibid.*, 484 (zmínky o témže knězi bez souvislosti s kacířskou knihou ještě *ibid.*, 188, 383).

dající mu řekl, že ta kniha patřila někomu ze sekty Petra a Viléma Autierových, protože prý u zmíněných kacířů podobnou knihu viděl.¹³²

Jako dílo „o sektě, životě a učení“ katarů, obsahující prolog *Evangelia podle Jana* a psané směsicí latiny a okcitanštiny, by se vlastně dal dosti výstižně charakterizovat *Lyonský řád*. Ve svém celku ovšem lyonský kodex směsicí latiny a okcitanštiny psán není, což jej tomuto popisu vzdaluje.

Shromáždíme-li všechny zmínky o knihách dobrých křesťanů Autierovy skupinky, dostaneme se k netušenému a v bádání stále nedocenenému¹³³ rozměru jejího písemnictví. Šlo zjevně nikoli o jednotky, ale desítky knih.

Knihy samozřejmě vlastnil i samotný vůdce skupiny, Petr Autier.¹³⁴ Petr a Jakub Autierovi se sháněli po biblích a byli ochotni za ně dobře zaplatit.¹³⁵ Ve shrnutí provinění Viléma Mora z Taravelu se uvádí, že od nejmenované osoby převzal „jistě malé knížky o kacířských záležitostech (*aliquos libros parvos de facto hereticorum*)“ a Petr Fils mu sdělil, že jedna z nich patřila Petru Autierovi¹³⁶ (v té době již popravenému).

Výpověď Petra z Luzenaku se dokonce zmiňuje o okcitanštiny psané bibli, kterou mu Petr a Jakub Autierovi ukázali:

[D]louze jsme spolu mluvili a ukázali mi překrásnou knihu psanou tím nejuhlednějším boloňským písmem a překrásně modře a červeně iluminovanou, kde byla evangelia v okcitanštině a epištoly svatého Pavla, jak mu (*sic*) řekli, a zmíněný Jakub [Autier] dlouze četl z evangelia a já i uvedený Arnold Issaura jsme poslouchali a já jsem jim řekl, že se mi to v okcitanštině nelíbí a byl bych raději, aby četl latinsky.¹³⁷

132 Výpověď Rajmunda Valsiery před Jakubem Fournierem: J. Duvernoy (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier... I...*, 285-286. Srov. též starší, se skupinou Petra Autiera nesouvisející zmínku o okcitanštině Novém zákoně a pořizování jeho opisu v registru toulouské inkvizice ze sedmdesátých let 13. století: Peter Biller – Caterina Bruschi – Shelagh Sneddon (eds.), *Inquisitors and Heretics in Thirteenth-Century Languedoc: Edition and Translation of Toulouse Inquisition Depositions, 1273-1282*, Leiden: Brill 2011, 580.

133 Čestnou výjimkou je P. Biller, „The Cathars of Languedoc and Written Materials...“, 70-71, 75.

134 P. van Limborch (ed.), „Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae...“, 50 (Bernard Gasc přechovával více než rok knihy Petra Autiera a někdy si v nich četl), 69 (Petr Rajmund z Hugoux nesl Petru a Jakubovi jejich knihy), popř. A. Palès-Gobilliard (ed.), *Le livre des sentences... I...*, 380, 452.

135 A. Palès-Gobilliard (ed.), *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis...*, 380. K hodnocení ceny srov. S. Berger, „Les Bibles provençales et vaudoises...“, 374.

136 P. van Limborch (ed.), „Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae...“, 151-152, popř. A. Palès-Gobilliard (ed.), *Le livre des sentences... I...*, 750.

137 A. Palès-Gobilliard (ed.), *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis...*, 380. Srov. další zajímavou zmínku o okcitanštině knize Petra a Jakuba Autierových, v níž se mělo pojednávat o apoštolech Petru a Pavlovi, *ibid.*, 86 (jde o jinou situaci a jistě i o jinou knihu).

Tento úryvek citoval již Berger a uváděl, že zmínka o boloňském písmu tento rukopis lyonskému kodexu vzdaluje:¹³⁸ jedná se o okrouhlé písmo, kterým prosluli italská písaři, kdežto rukopis PA 36 je psán písmem lomeným, gotickým. Na druhou stranu by asi nebylo rozumné přeceňovat znalosti Petra z Luzenaku, drobného zemana z hrabství Foix. Studoval sice v Toulouse práva, ale stěží mu lze připisovat určitější povědomí o luxusních rukopisech. Nelze proto zcela vyloučit, že zde mohl označení „boloňské písmo“ užit volněji, o úhledném, dobře čitelném knižním písmu, nikoli s tou přesností, s jakou toto označení později, ve druhé polovině 14. století, užívali knihovníci urozených sběratelů knih.¹³⁹

Naše obecná argumentace ohledně spojitosti lyonského kodexu se skupinou Petra Autiera ovšem na jeho případné totožnosti s tímto rukopisem nijak nezávisí; zmínku ve výpovědi Petra z Luzenaku uvádíme především jako doklad užívání okcitánského překladu Nového zákona v okruhu Petra Autiera.

Závěr

Lyonský řád nese zřetelný otisk podmínek, v nichž působila některá katarská skupina spíše v pozdějším období než na počátku nebo i v polovině 13. století. Pokusili jsme se ukázat, že mezi okcitánsky hovořícími nekonformními skupinami, které přicházejí v úvahu, existuje jedna zcela konkrétní, sdružená kolem Petra Autiera, s níž *Lyonský řád*, potažmo kodex PA 36, pojí několik silných vazeb, jež badatelé doposud přehlíželi. Prvním upozorněním jsou jazykové rysy *Lyonského řádu*: do textu languedockého redaktora proniklo několik zjevných italianismů a konkrétněji piemontismů, přičemž právě v prostředí languedockých emigrantů v severní Itálii se Petr Autier s katarským křesťanstvím detailně seznámil. Existují však ještě pádnější argumenty. Dvě velmi specifická pravidla, jedno ohledně osvobození zvířat lapaných do pasti a druhé ohledně nakládání s penězi nalezenými na cestě, nejsou dosvědčena nikde jinde než právě v *Lyonském řádu* a inkvizičních záznamech týkajících se katarství v té podobě, v jaké je do Languedoku na počátku 14. století uvedl Petr Autier. Stejným směrem ukazují i tři další detaily, a sice užívání ubrusu během consolamenta nemocných, gramatická zvláštnost ve formulaci doprovázející consolamentum noviců v *Lyonském řádu* na jedné straně a ve vzpomínce očitého svědka na consolamentum udělené samotným Petrem Autierem na straně druhé a konečně užití slova *covenesa* (*convenensa*) ve významu,

138 S. Berger, „Les Bibles provençales et vaudoises...“, 373-374. Srov. J. Duvernoy, „Le livre des hérétiques...“, 321.

139 Srov. François Avril, „Trois manuscrits napolitains des collections de Charles V et de Jean de Berry“, *Bibliothèque de l'École des Chartes* 127/2, 1969, 291-328: 294.



jež jinak známe výhradně z okruhu Petra Autiera. Tyto doklady nás vedou k jednoznačnému závěru. Lyonský kodex PA 36, o jehož původu se dosud pouze spekuovalo a badatelé jeho vznik datovali velmi různě, od konce 12. až po čtvrtinu 14. století, je jednou z biblí užívaných křesťany kolem Petra Autiera a text *Lyonského řádu* vznikl v dochované podobě právě pro účely misijního působení Petra Autiera a jeho společníků v několika posledních letech 13. nebo v prvním desetiletí 14. století. *Lyonský řád* samozřejmě v lecčem navazuje na tradici katarských obřadů tak, jak se utvářela již během první poloviny 13. století, především však odráží smělý pokus o obnovu languedockého katarství Petrem Autierem.

SUMMARY

New Findings about the Origin of the Occitan Cathar Codex of Lyon and the So-called “Ritual of Lyon”

This article reconsiders the origin of the codex Lyon, Bibliothèque municipale, ms. PA 36 (also known under the shelf-mark fonds Adamoli, ms. A.I.54), containing an Occitan translation of the New Testament and a Cathar text known as the *Ritual of Lyon*. Despite scrutinizing the manuscript since the mid-nineteenth century, scholars have fallen short of suggesting convincing arguments concerning its genesis. Building upon earlier linguistic findings and considering internal as well as external evidence, we argue that the codex as well as the *Ritual of Lyon* are connected with a spirited early-fourteenth-century attempt at restoring Cathar Christianity in Languedoc, headed by Peter Autier. The *Ritual of Lyon* was clearly produced in a context very similar to the one in which Peter Autier and his companions operated. In contrast with the older *Ritual of Florence*, it presupposes permanent itinerancy and institutionalises the extension of ritual competences from the ordained ministers to the “elder one” and even to ordinary “good men”. Besides such general convergences, there are five quite distinctive parallels connecting the *Ritual of Lyon* with the circle of Peter Autier: two very specific rules of conduct, one regarding money found when travelling, and the other, a snared animal; a distinctive distributive use of the Occitan word “be” (the good); the insistence on using a tablecloth during the consolamentum; and the use of the word *covenesa* (i.e. *convenensa*) in the context of the consolamentum, unknown outside the circle of Peter Autier. These connections indicate that the codex of Lyon is one of those portable Bibles that we know were used by Peter Autier and his companions.

Keywords: *Ritual of Lyon*; Lyon, Bibliothèque municipale, ms. PA 36; Peter Autier; Pierre Authié; Catharism; Cathars; manuscript; Occitan Bible; medieval vernacular translations of the Bible; New Testament; manuscript Bibles; portable Bibles; pocket Bibles.

Department for the Study of Religions
Faculty of Arts
Masaryk University
Arna Nováka 1
602 00 Brno
Czech Republic

DAVID ZBÍRAL

david.zbiral@mail.muni.cz

CIRCAED
Bibliothèque d'Études Méridionales
31000 Toulouse
France

ANNE BRENON

annebrenon09@sfr.fr