

Zbíral, David

Mýtus, biblická exegeze a teologie v katarském křesťanství

Religio. 2018, vol. 26, iss. 1, pp. [3]-30

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

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/138363>

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.

Mýtus, biblická exegeze a teologie v katarském křesťanství

DAVID ZBÍRAL

Jednou z ústředních otázek bádání o katarství je vzájemný poměr, v němž tuto středověkou nekonformní kulturu utvářel mýtus, legenda, biblická exegeze a teologie. Hledání odpovědi je o to naléhavější, že v době existence a vývoje katarského křesťanství, tedy mezi druhou polovinou 12. a první polovinou 14. století, procházely vztahy těchto tří forem myšlení poměrně výraznými proměnami i v západním křesťanství jako celku a rodily se nové způsoby, jak číst nejen posvátný text, ale také „knihu světa“. Do popředí se dostávala dialektika, sílily tendence k racionalizaci teologie a jejímu důslednějšímu ukotvení v kritickém čtení Písma a v oblasti biblické exegeze se prosazovaly směry zaujímající větší odstup od alegorie. Katarské křesťanství, které se o barvitě kosmogonické mýty a alegorickou exegezi významnou měrou opíralo, ale během 13. století prošlo procesem racionalizace a reinterpretace starých mytických vyprávění, dobře ilustruje tyto dalekosáhlé změny křesťanského myšlení.

Už samotná žánrová pestrost katarských textů naznačuje, že otázka poměru mezi mýtem, biblickou exegezí a teologií v katarství není zcela banální. Katarská literatura, přesněji ta její část, která se dochovala, zahrnuje apokryfní apokalypsu s výrazně mytickým obsahem, několik kompilací biblických citátů, dvě rituální příručky s exegetickými úryvky, dvě jednodušší exegetická pojednání s kompilacemi citátů, poměrně rozsáhlé a samostatné dílo scholastické teologie, náročný výklad Otčenáše založený na spekulativní mystické teologii a text, který je zřejmě pololegendárním vyprávěním o počátcích katarských církví. Svědectví vlastní katarské literatury obohacují inkviziční záznamy, zachycující pozoruhodné zlomky homilií a apokryfní slovesnosti katarských křesťanů. Systematické protikatarské polemiky zase zachovávají celé sbírky tematicky uspořádaných citátů, jichž se měli katarští křesťané dovolávat k podpoření svých názorů na Boha, svět, duši, tělo, církev a spásu.

V tomto příspěvku nejprve shrnu stanoviska nejdůležitějších účastníků debaty o vztahu mezi mýtem, legendou, exegezí a teologií v katarském křesťanství a navrhu syntézu, která by na základě novějších interpretací jejich vztahu ve středověkém křesťanství poskytla rámec, do něž by bylo možné bez kontradikcí včlenit všechny dochované katarské texty. V další části se pak chci na tyto texty jednotlivě zaměřit a ukázat, jakých konkré-

ních konfigurací v nich vztahy mezi teologií, biblickou exegezí, mýtem a legendou nabývají.

Mýtus, legenda, exegeze a teologie

Pojmy mýtu, legendy, exegeze a teologie lze samozřejmě vymezit různě v závislosti na potřebách a cílech konkrétního výzkumu. Zde chápu mýtus konzervativně jako vyprávění vyjadřující základní pravdy nějaké komunity,¹ v němž sehrávají významnou úlohu nadlidští aktéři. Za legendu označuji vyprávění, které je formálně vystavěno jako historické, nicméně vedle historických prvků obsahuje i prvky nehistorické, často související s tvorbou identity nějakého společenství. V určitých kontextech může být samozřejmě užitečné zdůraznit neostrou hranici mezi historií a legendou, popřípadě mýtem (například v rozboru některých prvků učebnicového podání národních historií), a v některých výzkumech zase může být naléhavým problémem vymezení mýtu vůči pohádce nebo třeba umělecké fikci. Avšak pro úzce ohraničený úkol tohoto článku, kterým je rozbor poměru mezi mýtem, teologií a exegezí v katarských textech, nemají podobné úvahy až tak zásadní význam.

Orientační vymezení pro potřeby této studie je na místě také v případě pojmů biblické exegeze a teologie. V katarských kruzích teologie nikdy neusilovala o osamostatnění od biblické exegeze a zůstávala v ní pevně ukotvena. Od biblické exegeze ji nicméně pracovně odlišuji především na základě míry samostatného rozpracování myšlenek nad rámec interpretace biblického textu. Chápu teologii jako modus uvažování, vyjadřování a výkladu vyžadující speciální školení, jež naopak nepokládám za nutnou podmínku biblické exegeze. Za exegetické texty nepovažuji pouhé kompilace citátů, byť i ony jsou často založeny na nějakém exegetickém záměru a tvoří nedílnou součást biblické kultury katarského křesťanství.

Katarské křesťanství mezi manichejským mýtem a evangelickým reformismem

Moderní debata o poměru mýtu, biblické exegeze a teologie v katarském křesťanství do určité míry navazuje na starý spor mezi protestantskými a katolickými historiky 17. století ohledně křesťanskosti nekonformních hnutí středověké Evropy. V nové a o pramennou kritiku více opřené podobě se však rozhořela až před polovinou století dvacátého, kdy k jejím hlavním protagonistům patřili dominikánský historik a nálezce řady pra-

1 Jean-Claude Schmitt, „Problèmes du mythe dans l'Occident médiéval“, in: id., *Le corps, les rites, les rêves, le temps*, Paris: Gallimard 2001, 53-76: 53.

menů ke katarství Antoine Dondaine (1898-1987), významný německý medievista Arno Borst (1925-2007) a italský historik středověkého křesťanství Raffaello Morghen (1896-1983). Diskuse se zprvu soustřeďovala na otázku původu a podstaty katarství, konkrétně jeho interpretace buď jako hnutí s manichejskými či gnostickými kořeny, a tedy v jádru nekřesťanského, jen povrchně pokřesťanštěného mytologického systému v křesťanské Evropě, nebo jako křesťanského evangelického reformismu, a tedy výsledku určitého způsobu čtení biblického textu. Dondaine s proměnlivou intenzitou zdůrazňoval kontinuitu dualistické tradice od starověkého dualismu až po katary.² Na opačném pólu spektra stojí Morghen, jenž podrobil představu o manichejském původu katarství ostré kritice; považoval je za zcela křesťanské hnutí a jeho kořeny spatřoval v reformních proudech tehdejšího západního křesťanství.³ Borstovo pojetí se nachází někde mezi Dondainovým a Morghenovým, blíže má však k Dondainovu. Borst shledával „paradoxní vztah mezi gnostickou dogmatikou katarů a jejich křesťanskou etikou“⁴ a předpokládal vývoj katarství „od křesťanské spirituality přes bogomilskou církevnost ke směsici gnostického obsahu a křesťanské formy“.⁵ Kataři podle něj tedy sice vstřebali inspirace západního reformismu a volání po návratu k apoštolskému životu, ale ve své podstatě křesťany nebyli.

V navazujících debatách se poněkud oslabil důraz na gnostické, popřípadě manichejské kořeny katarství, ve středu pozornosti nicméně nadále

- 2 Proměnlivost Dondainova pohledu na otázku manichejského původu katarů názorně ukazuje srovnání Antoine Dondaine, „Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néo-manichéisme au Moyen Âge“, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 28/3-4, 1939, 465-488: 467, s pozdějším článkem Antoine Dondaine, „Les actes du concile albigeois de Saint-Félix-de-Caraman“, in: *Miscellanea Giovanni Mercati V: Storia ecclesiastica – Diritto*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1946, 324-355: 354. Nejde však o pouhý postupný příklon ke zdůrazňování dlouhé dualistické tradice, jak míní Pilar Jiménez Sanchez, „La vision médiévale du catharisme chez les historiens des années 1950: Un néo-manichéisme“, in: Jacques Berlioz – Jean-Claude Hélas (eds.), *Catharisme: L'édifice imaginaire: Actes du 7^e colloque du Centre d'Études Cathares / René Nelli*, [Carcassonne: Centre d'Études Cathares 1998], 65-96: 87-88, nýbrž o Dondainovu složitě rozvažování o této otázce, někdy i v rámci téhož příspěvku; srov. David Zbiral, „Označení, typologie a genealogie středověkých herezí: Inspirace a výzvy pro teorii religionistiky“, *Religio: Revue pro religionistiku* 18/2, 2010, 163-190: 176-178.
- 3 Viz zejm. Raffaello Morghen, *Medioevo cristiano*, Bari: Laterza³ 1991 (1. vyd. Bari: Laterza 1951), 212-216, 229-241. Podle Morghena je „katarský dualismus ... jasně zasazen do mezí evangelijních koncepcí“ (*ibid.*, 229-230) a má „ryze evangelijní původ“ (*ibid.*, 230-231).
- 4 Arno Borst, *Die Katharer*, (Schriften der Monumenta Germaniae historica 12), Stuttgart: Hiersemann 1953, 229.
- 5 *Ibid.*, 230. Spojení obou tradic předpokládá též Steven Runciman, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge: Cambridge University Press 1947, 24, 174-175.

zůstávalo téma poměru mezi evangelismem a dualistickými mýty, potažmo otázka, zda bylo katarství bytostně křesťanským reformním hnutím založeným na sice specifické, ale z křesťanské tradice vyrůstající interpretaci Bible, nebo byl svorníkem katarství mýtus o pádu andělů ztotožňující duše s padlými anděly uvězněnými v těle a mýtus o založení světa zlou mocností, zatímco Bible hrála spíše služebnou úlohu argumentační podpory těchto mýtů. Podle Christine Thouzellierové, která úzce navazovala na Dondaina a Borsta, je „text Písma užívaného katary autenticky ortodoxní, zkreslují však jeho smysl, aby jej přizpůsobili své nauce ...“.⁶ Podobný názor zastával Malcolm Lambert: „Kataři využívali některé pasáže Písma, které pojednávaly o odříkání se světa, aby dokázali, že učení Krista a jeho apoštolů odmítá všechny materiální věci. Pravidlům výkladu přirozeně nevěnovali žádnou pozornost, pasáže vytrhávali z kontextu a naprosto opomíjeli přesný význam termínu ‚svět‘ u autorů Nového zákona.“⁷ Podle Heinricha Fichtenaua „[k]atarství, především pak rané katarství, nevzniklo na základě biblické exegeze. Ta hrála spíše druhotnou úlohu; měla dosvědčit správnost mytické nauky o stvoření a o asketickém životě“.⁸ Katarská exegeze podle něj byla „takřka experimentální. Potřebovali biblickou látku tím či oním způsobem přizpůsobit předem stanoveným principům svého pohledu na svět ...“.⁹ Rovněž Lorenzo Paolini považoval mýtus v katarském křesťanství za primární a původně nezávislý na biblické exegezi; mínil, že „katarské mýty, nebo přinejmenším některé z nich, byly autonomní, předcházely biblické exegezi a odolávaly jí“ a že „katarská scholastika vykazovala sklon nikoli je odmítnout *en bloc*, ale využít *auctoritates divines* a skutečnou argumentaci k jejich vyvrácení. Tento proces rozložil jejich původní autonomii, jelikož nyní bylo evangelium normou či *auctoritas* (autoritou), která autentizovala nauku a mýtus ...“.¹⁰ V tomto názoru Paoliniho následovala jeho žačka Alessandra Grecová; také ona považova-

6 Christine Thouzellier, „La Bible des cathares languedociens et son usage dans la controverse au début du XIII^e siècle“, in: *Cathares en Languedoc*, (Cahiers de Fanjeaux 3), Toulouse: Privat 1968, 42-58: 48. Vyváženější pohled, který uznává zaměření katarských křesťanů na Bibli coby zdroj jejich spirituality, v Christine Thouzellier, „L’emploi de la Bible par les cathares (XIII^e siècle)“, in: Willem Lourdaux – Daniel Verhelst (eds.), *The Bible and Medieval Culture*, (Medievalia Lovaniensia – Studia 7), Leuven: Leuven University Press 1979, 141-156: 156.

7 Malcolm Lambert, *Středověká hereze*, (Historické myšlení 12), Praha: Argo 2000, 173.

8 Heinrich Fichtenau, *Ketzer und Professoren: Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter*, München: C. H. Beck 1992, 98.

9 *Ibid.*, 100.

10 Lorenzo Paolini, „Italian Catharism and Written Culture“, in: Peter Biller – Anne Hudson (eds.), *Heresy and Literacy, 1000-1530*, (Cambridge Studies in Medieval Literature 23), Cambridge: Cambridge University Press 1994, 83-103: 95.

la mýty za primární a Bibli chápala především jako nástroj užívaný katary k jejich podpoře.¹¹

Vedle této linie bádání, občas nevědomky sklouzávající k polemice s katarskou biblickou exegezí,¹² se dál ozývaly i hlasy souznějící s Morghenovým zdůrazněním evangelismu nekonformních křesťanů. Zásadní význam má především vyvážený článek Morghenova žáka Raoula Manselliho věnovaný vztahu evangelismu a mýtu v katarství (1985). Manselli zde podtrhuje význam Bible v katarské spiritualitě a biblický základ dualismu a přesvědčivě zpochybňuje názor, že by evangelismus byl pouhou zástěrkou skrývající „skutečnou podobu“ katarského křesťanství, určenou pouze zasvěceným.¹³ Uznává význam mýtů jako nástroje šíření katarství, klade však do protikladu variabilitu katarských mýtů se stabilitou katarské etiky a náboženské praxe¹⁴ a uzavírá, že tato „proměnlivost a mnohost, v níž se ... projevuje vliv lidové fantazie, ukazuje, že tyto mýty přese všechno nebyly podstatnými konstitutivními prvky katarské víry“; „mýty tvořily důležitou součást [katarství,] ... [n]ejsou však jeho ústředním aspektem ...; ústředním aspektem byl evangelismus a jeho překlad do životní praxe ...“.¹⁵ Edina Bozókyová naopak v odpovědi na Manselliho článek (2001) opět zdůraznila úlohu mýtu: právě ten podle ní dával katarům odpověď na nejzásadnější otázku, otázku spásy.¹⁶

Mýtus ve středověkém křesťanství

Dnes musíme na otázku poměru mezi mýtem, legendou, exegezí a teologií v katarském křesťanství hledat novou odpověď, jelikož kladení mýtu a interpretace Bible do protikladu se přežilo, ostatně nejen v souvislosti s katarským křesťanstvím,¹⁷ ale i s křesťanskou tradicí obecně. Křesťanství je, jak podtrhuje Jean-Claude Schmitt, mytologií ve všech smyslech toho

11 Alessandra Greco, *Mitologia catara: Il favoloso mondo delle origini*, Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo 2000, 23-24, 36, 38, 40.

12 Na tento důsledek poukazuje Enrico Riparelli, „Les techniques d'exégèse des cathares“, in: Martin Aurell (ed.), *Les cathares devant l'Histoire: Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, Cahors: L'Hydre 2005, 323-348: 345-346.

13 Raoul Manselli, „Évangélisme et mythe dans la foi cathare“, *Heresis* 5, 1985, 5-17: 10-11, 14.

14 *Ibid.*, 13-15.

15 *Ibid.*, 14. K proměnlivosti katarských mýtů srov. Milan Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Praha: Academia 1974, 133, 250.

16 Edina Bozóky, „La part du mythe dans la diffusion du catharisme“, *Heresis* 35, 2001, 45-58: 56-57.

17 E. Riparelli, „Les techniques d'exégèse des cathares...“, 344-345; Francesco Zambon, „L'interprétation cathare des paraboles évangéliques: Les deux arbres, la brebis et la drachme perdues“, in: Anne Brenon (ed.), *1209-2009: Cathares: Une histoire à pacifier?*, Portet-sur-Garonne: Loubatières 2010, 155-169: 167; Pilar Jiménez Sanchez, *Les*

slova.¹⁸ Podobně podle Jeana-Pierra Alberta se mýtus nachází v centru, nikoli na periferii křesťanství¹⁹ – ať už jde o katolický mýtus o prvotním hříchu a spásné oběti Božího Syna, nebo o katarský mýtus o pádu dušif-
-andělů z nebeského království, jejich zajetí a vysvobození skrze křesť-
-Duchem svatým. Klást mýtus do protikladu k interpretaci Bible postrádá
smysl už proto, že velká část jejího obsahu má mytickou povahu. Samotná
biblická exegeze se pak pohybuje na celé škále stanovisek k mýtu, od do-
slovného výkladu přes různé reinterpretace a aktualizace až po jeho kritiku
a ovšem také tvorbu mýtů nových, vždyť některým ústředním křesťan-
ským mýtům dala biblická exegeze přímo vzniknout, jak názorně ukazuje
příklad mýtu o pádu Světlohoše-Lucifera a těch, kdo ho následovali v jeho
vzpouře, který se zformoval ve starověké židovsko-křesťanské tradici a za-
ujímá důležité místo také v katarském křesťanství. Interpretace Bible
s celou škálou postupů od nejrudimentárnějších forem typu glosy až po ta
nejnáročnější teologická pojednání udržuje neustálý vztah s mytologickými
obsahy. Jean-Pierre Albert zdůrazňuje, že sama teologie je jednou
z úrovní uvažování o obsazích, které mohou jindy nabývat výrazu alego-
rického nebo mytického.²⁰ Svět, místo člověka v něm a poselství o spáse
je ve středověkém křesťanství předmětem neustálé reinterpretace a usou-
vzažňování různých významových úrovní. V hledání významu posvátného
textu, světa a lidského údělu nedochází k přísnému oddělení mýtu,
teologie a výkladu biblického textu. Tyto způsoby uvažování se ve středo-
věkém křesťanství setkávaly, vstupovaly do různých vztahů²¹ a objevovaly
se souběžně v závislosti na autorových záměrech, zázemí a založení, téma-
tu, jímž se zrovna zabýval, adresátech, k nimž se obracel, a mnoha dalších
faktorech. Samotná křesťanská tradice se neustále vyvíjela a podnikala
nejrůznější myšlenkové experimenty, vznikaly nové apokryfní tradice,
zároveň však docházelo k reinterpretaci, racionalizaci, případně i kritice
některých mytických motivů nebo prvků mytického myšlení prostřednictvím
biblické exegeze.²²

V tomto světle tedy již otázka nezní, zda byl základem katarského křesť-
-anství mýtus, nebo biblická exegeze, a jejich vztah je třeba formulovat
nově. Většina teologické reflexe katarských křesťanů zachycená v docho-
vaných pramenech čerpá z Bible, aniž by to vylučovalo využívání mýtů,

catharismes: Modèles dissidents du christianisme médiéval (XII^e-XIII^e siècles),
Rennes: Presses universitaires de Rennes 2008, 216-217.

18 J.-C. Schmitt, „Problèmes du mythe dans l'Occident médiéval...“, 54. Do badání o ka-
-tarství uvedla tento příspěvek P. Jiménez Sanchez, *Les catharismes...*, 230.

19 Jean-Pierre Albert, „Destins du mythe dans le christianisme médiéval“, *L'Homme* 113,
1990, 53-72: 62, 63, 69.

20 *Ibid.*, 63.

21 Srov. *ibid.*, 54; P. Jiménez Sanchez, *Les catharismes...*, 216-217.

22 J.-C. Schmitt, „Problèmes du mythe dans l'Occident médiéval...“, 54.

a to nejen k propagaci vlastního učení, což uznává i Manselli,²³ ale i jako důležitý modus myšlení a interpretace tradice. Katarské mýty vycházejí z Bible a křesťanské exegetické tradice a na exegezi i zpětně působí, když se stávají interpretačními mřížkami k výkladu biblického textu.²⁴

Otázka katarské teologie

S otázkou poměru mezi mýtem a interpretací Bible úzce souvisí diskuse o katarské teologii. Spolu s tím, jak opadal zájem o dějiny idejí a zároveň narůstala nedůvěra k protikacířské literatuře, sílilo v bádání během druhé poloviny 20. století přesvědčení, že údajný systém katarské doktríny je výsledkem zkreslující optiky polemiků, kteří zkonstruovali své protivníky jako organizačně i doktrínálně jednotný celek podle vzoru své ideální, normativní představy o podobně jednotné katolické církvi. Morghen zdůrazňoval již v polovině století, že středověcí polemici – a po nich i historikové, poplatní svému intelektualismu – kladli přehnaný důraz na teologický systém, doktrínu či dogma nekonformních křesťanů.²⁵ Gabriele Zanella hledal u základů nekonformního křesťanství v Itálii 13. století mravní zásady a nedomníval se, že přišlo se skutečnou teologickou alternativou.²⁶ Robert I. Moore o nekonformních křesťanech uvádí, že „[v]elmi málo z nich mělo schopnost nebo, nakolik víme, vůbec zájem rozvinout své obavy a aspirace do koherentní alternativy ke katolické víře a praxi“;²⁷ iluzi takové koherentní alternativy prý spíš uměle vytvořili středověcí katoličtí autoři,²⁸ kteří pod vlivem vlastních obav z hereze přehnali její sílu i propracovanost.²⁹ V podobném duchu varoval Julien Théry před pátráním po sdílené alternativní teologii nekonformních křesťanů.³⁰ Podle

23 R. Manselli, „Évangélisme et mythe dans la foi cathare...“, 13.

24 Srov. E. Riparelli, „Les techniques d'exégèse des cathares...“, 345-346; F. Zambon, „L'interprétation cathare des paraboles évangéliques...“, 167.

25 R. Morghen, *Medioevo cristiano*..., 192.

26 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: 57, 61-63, a id., „Boni homines, bona opera, bona verba“, in: id., *Hereticalia: Temi e discussioni*, (Collectanea 7), Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo 1995, 209-224.

27 Robert I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford: Blackwell 2007, 84.

28 *Ibid.*, 84-85.

29 Robert I. Moore, „Literacy and the Making of Heresy, c. 1000-c. 1150“, in: Peter Biller – Anne Hudson (eds.), *Heresy and Literacy, 1000-1530*, (Cambridge Studies in Medieval Literature 23), Cambridge: Cambridge University Press 1994, 19-37: 23.

30 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: 110-111.

Ediny Bozókyové v souvislosti s katary dokonce vůbec nemá smysl hovořit o nauce či teologii, „jelikož neměli možnost rozpracovat oficiální systémy věrouky“.³¹ Dokonce i Malcolm Lambert, jinak spíše konzervativní historik katarství, uznával, že kataři neměli jednotnou nauku, jelikož jejich církev nedisponovaly institucemi s definitivní doktrinální autoritou.³²

Hledání takového sevřeného dogmatického systému pak snadno vede k dojmu, že katarská teologie není ničím než konstruktem katolických polemiků. Tento závěr je však založen na předpokladech, jež se ukazují jako umělé a nerealistické. I v katolictví byla dogmaticky vymezená a relativně neměnná jen malá část nauky, a to přes veškerou sílu institucí, které ji produkovaly a udržovaly. Středověká teologická kultura nebyla rigidním dogmatickým systémem, nýbrž oblastí diskusí a proměn.³³ Jestliže rozrůzněnost, proměnlivost a neustálá reinterpretace charakterizuje křesťanskou kulturu středověku jako celek, stěží překvapí v ještě rozvolněnějším prostředí náboženského nonkonformismu, které neuznávalo žádnou ústřední autoritu. V teologii a exegezi katarských křesťanů se setkávají různé úrovně interpretace na celé škále od mýtotvorby přes alegorickou exegezi až po racionální diskurz scholastické teologie. Binární optika, pro kterou katarská teologická kultura buď musí představovat jednotný dogmatický systém, nebo vůbec neexistuje, vede k opomíjení zásadních pramenových údajů, produkuje zkreslený obraz katarského křesťanství a znemožňuje porozumět složitému světu mytických vyprávění, glos, kompilací a výkladů biblického textu, které se v pramenech zachovaly.

Katarské texty bychom na druhou stranu neměli chápat jako katechismy nebo posvátné spisy,³⁴ sloužily jako opora úvah o nauce³⁵ a nikdy nebyly postaveny naroveň autoritě Bible. Manselli navrhuje chápat katarskou nauku celkově „nikoli jako přenos soustavy nedotknutelných ‚dogmat‘, ale spíše jako velmi uznávaný a autoritativní materiál, podřízený nicméně neustálému hermeneutickému procesu, který jej zajisté zhodnocoval, ale

31 E. Bozóky, „La part du mythe...“, 46.

32 Malcolm Lambert, *The Cathars*, Oxford – Malden: Blackwell 1998, 57, 195.

33 Srov. např. H. Fichtenau, *Ketzer und Professoren...*, 7.

34 Takto se někdy označovaly *Otázky Janovy* – za katechismus (Émile Turdeanu, „Préface de la première édition“, in: Edina Bozóky [ed.], *Le livre secret des Cathares, Interrogatio Iohannis: Édition critique, traduction, commentaire*, Paris: Beauchesne 2009, 9-10: 9; Edina Bozóky, „Le ‚Livre secret‘ des cathares: Un lien entre l’Orient et l’Occident“, in: ead. [ed.], „Bogomiles, Patarins et Cathares“, *Slavica Occitania* 16, 2003, 199-205: 200), posvátné dílo (Annie Cazenave, „Bien et mal dans un mythe cathare languedocien“, in: Albert Zimmermann [ed.], *Die Mächte des Guten und Bösen: Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte*, Berlin: Walter de Gruyter 1977, 344-387: 348) či posvátný text (Raoul Manselli, *L’eresia del male*, Napoli: Morano 2¹1980 [1. vyd. Napoli: Morano 1963], 227).

35 Tak Manselli v pozdější publikaci: R. Manselli, „Évangélisme et mythe dans la foi cathare...“, 11.

také proměňoval“.³⁶ Dochované texty tak představují svědectví o konkrétních formách a konfiguracích katarského křesťanství.³⁷ Bohatství těchto konfigurací v inkvizičních záznamech a dochovaných katarských textech dosvědčuje různorodost teologických důrazů mezi katarskými křesťany.³⁸ Nezdá se ostatně, že by se všichni výrazněji zajímali o nauku a biblickou exegzi.³⁹ Odlišnost interpretací biblického textu mezi různými společenstvími a jednotlivci a nestejněměrný zájem o nauku ovšem charakterizuje i katolíky, a to tím spíše, jestliže do úvah o středověkém křesťanství zahrneme i laiky. Imperativ dogmatické jednoty⁴⁰ v dějinách křesťanství jen zřídkakdy dokázal opustit oblast politického programu a stát se žitou realitou. Mnozí věřící mohli obdivovat svatý život dobrých křesťanů a věřit ve spásnou moc jejich křtu, aniž by vůbec znali jejich nauku o stvoření, vládci světa a Boží církvi.⁴¹ „Většina lidí považovaných za katary,“ píše Carol Lansingová o podporovatelích katarských řeholníků,⁴² „neznala a nezastávala ortodoxní katarskou víru o nic víc, než většina katolíků ve 13. století jasně rozuměla a věřila ortodoxnímu katolictví. Víra byla individuálnější. Někteří ... zastávali jasné, pečlivě propracované dualistické názory. Další přitahovaly některé prvky katarského učení, aniž by nutně přijali dualismus nebo se o něj starali.“⁴³

V sedmdesátých až devadesátých letech 20. století bylo upozaděni doktrinních rozdílů⁴⁴ a vlastně katarské nauky vůbec⁴⁵ ve prospěch důrazu na rituály, v nichž se spatřoval jednotící prvek,⁴⁶ důležitou a přínosnou protiváhou přehnané doktrinalizace a systematizace katarského křesťanství. Dnes je však načase nauce katarských křesťanů znovu vrátit její mís-

36 *Ibid.* Srov. Carol Lansing, *Power and Purity: Cathar Heresy in Medieval Italy*, New York – Oxford: Oxford University Press 1998, 82.

37 Srov. Enrico Riparelli (ed.), „La ‚Glose du Pater‘ du ms 269 de Dublin: Description, histoire, édition et commentaire“, *Heresis* 34, 2001, 77-129: 126-127.

38 C. Lansing, *Power and Purity*..., 83, 95.

39 *Ibid.*, 10-11, 83. Srov. M. Lambert, *The Cathars*..., 202.

40 J.-P. Albert, „Destins du mythe dans le christianisme médiéval...“, 57.

41 Srov. C. Lansing, *Power and Purity*..., 16, 96.

42 Jako příklady uvádí v této souvislosti věřící, má tudíž na mysli katary v širším smyslu slova, ne specificky katarské řeholníky.

43 C. Lansing, *Power and Purity*..., 95.

44 Např. Anne Brenon, „Le faux problème du dualisme absolu“, *Heresis* 21, 1993, 61-74: 61-62, 64, 67, 72.

45 Podle Zanelly byla pro nekonformní křesťany nauka „sekundárním problémem“: Gabriele Zanella, „Armano Pungilupo, eretico quotidiano“, in: id., *Hereticalia: Temi e discussioni*, (Collectanea 7), Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo 1995, 3-14: 5.

46 R. Manselli, „Évangélisme et mythe dans la foi cathare...“, 14; Ylva Hagman, „Le rite d'initiation chrétienne chez les cathares et les bogomiles“, *Heresis* 20, 1993, 13-31; A. Brenon, „Le faux problème du dualisme absolu...“, 72; Franjo Šanjek, „Le catharisme: L'unité des rituels“, *Heresis* 21, 1993, 29-46.

to⁴⁷ a přiznat jí na jednu stranu přináležitost do širší rodiny křesťanské tradice, na druhou stranu i jistou specifičnost, projevující se typickým okruhem témat a citátů a příznačnou exegetickou orientací. Obnovení zájmu o katarskou nauku neznamená návrat k jejímu chápání jako doktrinálního systému, nýbrž uznání, že jde o svěbytnou teologicko-exegetickou kulturu,⁴⁸ která má, stejně jako kupříkladu univerzitní teologie 13. století nebo teologická kultura české reformace, své centrum i svou periferii, představy široce zastoupené i zřidkavé, ale lze ji mezi dobovými variantami křesťanství poměrně jasně rozeznat.

Jednotlivé dochované katarské texty dokládají různé konfigurace mýtu, legendy, teologie a biblické exegeze v závislosti na žánru, funkci i konkrétním prostředí, ve kterém vznikly. Na tyto konfigurace, jež mohou objasnit vztah mezi těmito myšlenkovými formami v katarském křesťanství, se zaměří zbytek článku.

Otázky Janovy

Apokryfní apokalypsa *Otázky Janovy*, dochovaná v latinském znění užívaném částí lombardských katarů zřejmě od přelomu 12. a 13. století a navazující snad na nedochovanou řeckou nebo církevněslovanskou předlohu, má z katarských textů nejvýrazněji mytologický obsah. Rozhovor mezi Janem a Ježíšem na „tajné večeri v království nebeském“⁴⁹ dává redaktorovi příležitost k rozvinutí působivého vyprávění o pádu Satana, učinění světa, Kristově poslání, konci světa a Posledním soudu. Satan je v textu Božím stvořením, zatouží však vyrovnat se Bohu, svede část andělů a je spolu s nimi vyhnán z nebe. Aby měl on i jeho voj kde spočinout, učiní svět. Posléze vysází rajskou zahradu, z bláta uhněte Adamovo tělo, z Adamova žebra vytvoří tělo Evino, do těchto těl zajme dva anděly a svede je k tělesnému hříchu. Prostřednictvím svých poslů pak klame lidi a prohlašuje se za Boha (text tedy ztotožňuje Boha Starého zákona se Satanem). Nebeský Otec pošle Krista, aby zjevil jeho jméno lidem; ten je sice následkem dábelského úkladu ukřižován, ale zanechává svým učed-

47 Srov. P. Jiménez Sanchez, *Les catharismes...*, 216.

48 Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e siècles*, Paris: Le Cerf 1999 (přetisk 2008), 93, připomíná, že teologie a biblická exegeze až do 13. století v podstatě splývají. Katarské křesťanství má v tomto ohledu jednoznačně konzervativní orientaci: jeho teologie si podržela úzkou vazbu k exegezi (srov. E. Riparelli, „Les techniques d'exégèse des cathares...“, 326-327).

49 Takto apokryf rámuje vídeňská recenze: Edina Bozóky (ed.), *Le livre secret des Cathares, Interrogatio Iohannis: Édition critique, traduction, commentaire*, Paris: Beauchesne 2009, 42.

níkům křest, jenž na rozdíl od křtu Janova dává spásu. Text uzavírá líčení konce světa a Posledního soudu.⁵⁰

Otázky Janovy jsou mýtem v čisté podobě. Z žánrového hlediska nikde neopouštějí tento modus výkladu ve prospěch pasáží teologických ani exegetických, ač samozřejmě využívají řadu exegetických motivů, například výklad babylónského krále z *Izajáše* 14,12-14 jako Satana. Zajímavě se v *Otázkách* uplatňuje alegorická exegeze, jež dospívá k poměrně netradičním výkladům. Například podobenství o správci, jenž neoprávněně sníží služebníků svého pána dluhy (*L* 16,1-9), text spojuje se svedením andělů Satanem. Hovoří nicméně vždy vlastní autoritou, bez odkazů na jiný text, a jeho způsob výkladu se tak exegezi vzdaluje.

Samotný text *Otázek* se sice k teologickému ani exegetickému modu neuchyluje, ale v jeho vídeňské recenzi nacházíme pozoruhodný doklad další exegetické práce v podobě glos, které připojil nějaký pozdější katarský čtenář.⁵¹ Některé glosy text pouze objasňují, jiné jej ovšem rozvíjejí novým směrem. Glosátor využívá alegorickou exegezi, když vykládá sedm ocasů draka, jenž představuje Satana, jako sedm hříchů či nepravostí, konkrétně „lež, cizoložství, hrabivost, krádež, rouhání, závist a různice“.⁵² Dvě ryby, jež podle kosmologie *Otázek Janových* spočívají na podzemním pravodstvu a nadnášejí celou zemi, glosátor interpretuje zvláštním doslovně-alegorickým způsobem: jde podle něj „skutečně o ryby, a ne o něco jiného. Ale znamenají evangelium a epištoly, které podpírají církev, jako ony podpírají zemi“.⁵³ Motiv tělesného svedení Evy Satanem v podobě hada glosátor racionalizuje a uvádí, že had měl ve skutečnosti podobu krásného mladíka.⁵⁴ Slunce, které podle *Evangelia podle Matouše* 24,29 pohasne na konci času, alegoricky vykládá jako vládce tohoto světa a jeho trůn, měsíc z téhož verše jako Mojžíšův zákon, čtyři větry jako čtyři krále, kteří budou v posledních časech pronásledovat církev.⁵⁵ Souhrnně vzato glosy využívají základních postupů biblické exegeze k výkladu neobvyk-

50 Edice: E. Bozóky (ed.), *Le livre secret des Cathares, Interrogatio Iohannis...*, 42-92. Český překlad: David Zbíral (trans.), „Bogomilsko-katarský apokryf ‚Otázky Jana Evangelisty‘“, *Religio: Revue pro religionistiku* 11/1, 2003, 109-130 (vídeňská recenze); id. (trans.), „O Otázkách Janových“ a „Otázky Janovy“, in: Jan A. Dus (ed.), *Novozákonní apokryfy III: Proroctví a apokalypsy*, (Knihovna rané křesťanské literatury 3), Praha: Vyšehrad 2007, 198-203 a 217-229 (carcassonská recenze).

51 Edice glos: E. Bozóky (ed.), *Le livre secret des Cathares, Interrogatio Iohannis...*, 88-92. Všechny glosy jsou psány touž rukou, odlišnou od ruky, která do rukopisu vepsala samotný text apokryfu.

52 *Ibid.*, 88.

53 *Ibid.*

54 *Ibid.*, 90.

55 *Ibid.*, 92.

lého mytologického textu a nalezení jeho nového, v očích glosátora adekvátního významu.

Glosy vídeňské recenze nejsou jediným dokladem obeznámenosti s *Otázkami Janovými* a jejich dalšího rozvíjení. Víme, že katarský biskup Nazario, jenž se textu přidržoval a zřejmě jej uvedl do jedné z lombardských katarských církví – tzv. Concorezzské církve, již Raniero Sacconi v roce 1250 považoval za nejpočetnější katarskou církev⁵⁶ – rozpracovával mytické motivy, které jsou apokryfu blízké, a přitom v něm nejsou obsaženy. Podle *Pojednání o kacírích*, sestaveného dominikánským inkvizitorem Anselmem z Alessandrie v padesátých nebo šedesátých letech 13. století, Nazario věřil, „že slunce a luna jsou živé a každý měsíc spolu smilní; ze souložení slunce a luny prý pochází rosa a med, a z toho důvodu Nazario nechtěl jíst med“.⁵⁷

Podle téhož pramene vznikl v Concorezzské církvi kolem tohoto apokryfu mezi Nazariem a jeho zástupcem („starším synem“) Desideriem spor, jež lze datovat do druhé čtvrtiny 13. století. Nazario se podle textu „přidržuje jakéhosi spisu, který nazývá tajnou knihou“, tedy *Otázek Janových*, „kdežto Desiderio se svými přívrženci se té tajné knihy nedrží a pokládá ji za špatnou“.⁵⁸ *Pojednání o kacírích* uvádí, že se Desiderio odklonil od mnoha Nazariových nauk. Opustil tradiční dokétismus, doložený i v *Otázkách Janových*, a přiklonil se k pojetí, podle kterého Kristus skutečně jedl, pil i zemřel a konal skutečné, fyzické zázraky. Na rozdíl od Nazaria považoval Krista za Boha. Odmítal dále myšlenku, rovněž obsaženou v *Otázkách*, že Maria byla anděl a Kristus do ní vstoupil a opět z ní vyšel jejím uchem; podle Desideria byla skutečnou ženou. Desiderius se také zcela odklonil od Nazariova kosmogonického mýtu, který se soudě dle shrnutí v *Pojednání o kacírích* zakládal na *Otázkách Janových*.⁵⁹ Nazariovy názory toto pojednání označuje za „staré“, Desideriovy za „nové“.⁶⁰

Spor mezi Nazariem a Desideriem zjevně nebyl ani tak sporem osobním – ostatně našli společné útočiště v hradišti Gattedo, kde byli později pohřbeni a kde Raniero Sacconi dal v roce 1254 jejich ostatky exhumovat

56 François [Franjo] Šanjek (ed.), „Raynerius Sacconi O. P. Summa de Catharis“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 44, 1974, 31-60: 50. Česky David Zbírál (trans.), „Suma o katarrech a leonistech“ od Raniera Sacconiho (1250) a katarské skupiny ve druhé čtvrtině 13. století“, *Pantheon: Religionistický časopis* 9/2, 2014, 54-86: 73-74.

57 Antoine Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus de hereticis* d'Anselme d'Alexandrie O. P.“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 20, 1950, 234-324: 312.

58 *Ibid.*, 311.

59 *Ibid.*, 310-312.

60 *Ibid.*, 310.

a spálit⁶¹ – jako spíše diskusí o poměru mýtu a exegeze. Nedá se zajisté říci, že by Desiderio zcela opustil mýtus: přidržoval se základních motivů křesťanské mytologie, z nichž vychází i katolická teologie, a je také známo, že když potřeboval vysvětlit, kde do Posledního soudu přebývá Maria, Jan Evangelista a další spravedliví, uchýlil se k motivu pozemského ráje.⁶² Přesto lze v jeho případech hovořit o výrazném odklonu od mytického modu, blízkého Nazariovi a s ním zřejmě i obecněji Concorezzské církvi v rané fázi jejího vývoje, a naopak o příklonu k racionalizaci katarské nauky⁶³ a především k jejímu důslednějšímu ukotvení v biblické exegezi, které se inspirovalo soudobými tendencemi v širší kultuře západního křesťanství.

Niquintova listina

Niquintova listina je latinský narativní text popisující setkání zástupců nekonformního křesťanství z oblasti Albi, Toulouse, Carcassonnu, Aranu (Aranského údolí?), severní Francie a Lombardie v hradišti Saint-Félix v Lauragais za přítomnosti významného hosta, jistého Papa Niquinty, který udělí vůdcům zde přítomných skupin biskupské svěcení a pronese stručné kázání o samostatnosti a zároveň svornosti církví. O Niquintovi víme z jiných pramenů, kde se objevuje pod jménem *Papas Nicheta*, že šlo o biskupa nekonformních křesťanů konstantinopolské oblasti.⁶⁴ *Niquintova listina* posléze dokumentuje rozhraničení mezi carcassonskou a toulouskou církví a předkládá seznam jejich zástupců, kteří o rozhraničení rozhodují a stvrzují je.

Text datuje setkání v Saint-Félix do roku 1167, v dochované podobě však vznikl spíše ve dvacátých letech 13. století, kam závěrečná poznámka datuje jeho přepsání, a počátky languedockého katarství pravděpodobně do jisté míry přeznačuje v legendárním duchu.⁶⁵ Jestliže se přikloníme

61 *Ibid.*, 258, pozn. 50; 291.

62 *Ibid.*, 311.

63 K procesu racionalizace katarské nauky viz A. Brenon, „Le faux problème du dualisme absolu...“; 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: 49; ead., *Les catharismes...*, 248-249.

64 Antoine Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie I: Le *De heresi catharorum*“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 19, 1949, 280-312: 306, český překlad David Zbírál (trans.), „Pojednání ‚O katarské herezi v Lombardii‘ (1190/1215)“, *Religio: Revue pro religionistiku* 21/2, 2013, 215-247: 222; A. Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus de hereticis...*“, 309.

65 Edice textu, český překlad a odmítnutí hypotézy, podle které jde o padělek či stylizaci ze 17. století: David Zbírál, „Niquintova listina a historiografie katarství v 17. století“, *Religio: Revue pro religionistiku* 13/2, 2005, 307-328. Rozbor různých možných interpretací redakce textu ve 13. století s upřednostněním té, která v textu vidí zakladatelskou legendu languedockých katarů z dvacátých let 13. století: David Zbírál, „Niquin-

k hypotéze, že je text katarskou zakladatelskou legendou z dvacátých let 13. století, vyvstává otázka, které prvky popisují historické setkání a které jsou legendou o počátcích s cílem stvrdit rozhraničení obou církví.

K historickému základu vycházejícímu ze starších písemných pramenů takřka jistě patří rozsáhlý jmenovitý seznam členů rozhraničovatelenských komisí. Naopak přítomnost hosta z Východu, od nějž lombardské církve odvozovaly své svěcení,⁶⁶ je sporná. Robert I. Moore měl za to, že Nikéas skutečně navštívil Itálii, ale poukazoval na jisté rozpory mezi podáním o počátcích lombardského katarství a *Niquintovou listinou*, které jej vedly k závěru, že je tento text novověkým falsem a překročení Alp Nikétou je fiktivní.⁶⁷ Moore sice zakládal svou argumentaci převážně na typech dualismu, které s posloupností biskupského svěcení spojoval, což je dnes překonaná hypotéza, ale již samotná komunikace mezi představiteli nekonformních skupin na tak rozsáhlém území od severní Francie přes Languedoc a Lombardii až po Konstantinopol je v šedesátých letech 12. století, a v tomto rozsahu asi i ve dvacátých letech 13. století, celkem nepravděpodobná. Je proto velmi dobře možné, že Niquinta i biskup lombardských katarů Marek jsou postavy, které pronikly do zakladatelských legend languedockých nekonformních křesťanů pod lombardským vlivem⁶⁸ a mají dodat větší vážnost historickému regionálnímu sněmu zabývajícím se sporem o rozhraničení mezi toulouskou a carcassonskou církví. Zdá se však, že *Niquintově listině* jde ještě o něco víc: o důstojnost a starobylost biskupského svěcení a katarského křtu vzkládáním rukou (consolamenta). Celé líčení je zarámováno údajem, že se v Saint-Félix shromáždil veliký počet lidí a přijal zde od Niquinty consolamentum. Představitelé církví od něj přijímají vedle consolamenta ještě biskupské svěcení. Explicitní motiv apoštolské posloupnosti, známý z jiných katarských textů,⁶⁹ sice chybí, ale přijetí consolamenta od Niquinty, který v textu implicitně reprezentuje východní církve zmíněné ve shrnutí jeho kázání, lze chápat jako legendární garanci platnosti consolament languedockých

tova listina a vyprávění o počátcích katarských církví v Itálii a jihozápadní Francii“, *Religio: Revue pro religionistiku* 14/1, 2006, 19-40. Nejnovější významný příspěvek do diskuse: Jacques Dalarun, „La Charte de Niquinta: Débats heuristiques, enjeux herméneutiques“, *Aevum* 86/2, 2012, 535-548.

66 A. Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie I: Le *De heresi catharorum*...“, 306; id. (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus de hereticis*...“, 309.

67 Robert I. Moore, „Nicéas, émissaire de Dragovitch, a-t-il traversé les Alpes?“, *Annales du Midi: Revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale* 85, 1973, 85-90.

68 Viz D. Zbírál, „Niquintova listina a vyprávění o počátcích katarských církví...“, 36-37.

69 *Florentský řád*: Christine Thouzellier (ed.), *Rituel cathare: Introduction, texte critique, traduction et notes*, (Sources chrétiennes 236), Paris: Le Cerf 1977, 196, 234-236; *Lyonský řád*: Marvyn Roy Harris (ed.), „Cathar Ritual“ [online], <<http://www.rialto.unina.it/prorel/CatharRitual/CathRit.htm>>, 31. 5. 2005 [11. 3. 2018], § 4.18.

katarů a v neposlední řadě také zajištění apoštolské posloupnosti svěcení osob, které si ve dvacátých letech 13. století činily nárok na biskupský úřad.

Dojem legendárnosti posiluje Niquintovo kázání, jež tvoří stručnou, ale důležitou prostřední část textu. Niquinta zde languedockým katarům nabízí dva vzory k následování: „Sedm církví v Asii (Zj 1,4) bylo mezi sebou vymezeno a rozhraničeno a žádná z nich nečinila nic proti jiné. I církev Románie, Drogomecie, Melenguie, Bulharska a Dalmácie jsou vymezeny a rozhraničeny, žádná nečiní nic proti jiné a vládne mezi nimi pokoj. Vy jednejte také tak.“⁷⁰ Souhrnně tak lze *Niquintovu listinu* pokládat za legendu s historickým základem, jejíž funkcí bylo podpořit tvorbu identity představitelů některé z languedockých katarských církví ve dvacátých letech 13. století, pravděpodobně Petra Isarna a Petra Pollana, tedy osob zmíněných v závěrečné poznámce, které známe z inkvizičních záznamů jako biskupy carcassonské církve.⁷¹

Pololegendární líčení se jen letmo propojuje s biblickou exegezí v Niquintově kázání, kde biblický text slouží ke stanovení normy jednání, jíž by se měly nekonformní církve řídit. Normativní charakter novozákonního vzoru je ještě posílen aluzí „Vy jednejte také tak“ (srov. L 3,11; 10,37). Exegetický úryvek, ač rozsahem zanedbatelný, se ovšem stává interpretačním klíčem k celému textu. Právě v duchu Niquintou představené eklesiologie, počítající s církvemi v množném čísle, které si samostatně spravují vlastní záležitosti, ale zároveň existují vedle sebe v duchu svornosti, dochází k určení hranice mezi toulouskou a carcassonskou církví v poslední části textu, kde jsou ostatně Niquintova slova o svornosti ještě jednou zopakována. Bez ohledu na to, co z textu lze vztahovat k roku 1167 a co spíše k dvacátým letům 13. století, je v něm patrná praktická funkce biblické exegeze, spočívající v aktualizaci biblického textu a jeho využití jako vzoru k řešení běžných situací.

70 Citováno z českého překladu, který připravuji k vydání v knize David Zbírál, *Pokřtěni ohněm: Katarské křesťanství ve světle pramenů (12.-14. století)*, Praha: Argo 2018. Starší překlad: D. Zbírál, „Niquintova listina a historiografie katarství v 17. století...“, 316.

71 Viz A. Dondaine, „Les actes du concile albigeois...“, 347, 349-350.

Anonymní pojednání

V tzv. *Anonymním pojednání* biblická exegéze tvoří na rozdíl od *Niquintovy listiny* hlavní obsah. Tento text pochází z první čtvrtiny 13. století, s největší pravděpodobností z Languedoku, a jedná se o svého druhu „sumu autorit“;⁷² tedy sbírku tematicky uspořádaných biblických citátů, týkajících se převážně rozlišení dobrého a zlého stvoření a doprovázených spojovacími texty. Místy se nicméně pouští do samostatnější exegetické úvahy a argumentace. Autor, neznámý katarský křesťan raného 13. století, se hlásí k víře ve stvoření světa Bohem, hned však upřesňuje, že Bůh stvořil jiné nebe a jinou zemi. Posléze postupuje v podstatě metodou distinkce a poukazuje na dvojí význam různých pojmů v Bibli. Není jeden věk, který stvořil Bůh, nýbrž věk dobrý a věk zlý. Podobně existují dva světy, dvě království, dva druhy dnů a děl a dvě stvoření.⁷³ Tento svět není z Boha a nemá být milován (srov. *1 J* 2,15; 5,19). Jestliže Jan praví, že Kristus „přišel do vlastního“ (*J* 1,11), nemá tím na mysli tento svět, nýbrž Kristovu matku a Boží lid.⁷⁴ Autor zde s využitím alegorického výkladu opouští tradiční exegézi verše jako odkazu na mystérium vtělení Slova na tomto světě.

Mýtus zůstává v *Anonymním pojednání* spíše v pozadí. Autor se snaží reinterpretovat některé ústřední motivy křesťanské mytologie, jako je stvoření světa Bohem a Kristovo vtělení, v dualistickém směru; jsou zachovány, ale nově spojeny v prvním případě se stvořením hořejšího, nikoli tohoto světa, v druhém s blíže nerozvedeným příchodem Krista k jeho matce a Božímu lidu. Katarský eschatologický mýtus v textu není rozpracován. Nejexplicitnější odkaz k jedné z jeho variant se nachází až ke konci pojednání, kde autor prokazuje znalost mýtu o útoku zlé mocnosti na Boží svět a odvedení části Božího lidu do babylónského zajetí v zemi cizího boha.⁷⁵ Viditelně zná ještě další motiv katarského eschatologického mýtu, a sice motiv návratu Božího lidu ze zajetí v tomto světě, soustředěný kolem obrazů ztracené ovce a opětovného shromáždění rozptýleného lidu.⁷⁶ I v pří-

72 Pilar Jiménez Sanchez, „Le ‚traité cathare anonyme‘: Un recueil d’authorités à l’usage des prédicateurs cathares?“, *Heresis* 31, 1999, 73-100: 83-85, 91-93.

73 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 (spolu s edicí polemické sumy, v jejímž rámci se *Anonymní pojednání* zachovalo), a ead. (ed.), *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 (samostatně vydání).

74 Ch. Thouzellier (ed.), *Un traité cathare inédit...*, 95.

75 Viz *ibid.*, 107-108.

76 Viz *ibid.*, 111-112.

padě těchto dvou motivů však katarský odstín zůstává zvláštním způsobem implicitní, jako by se text obracel buď k posluchačům, kteří katarskou eschatologii důvěrně znali, nebo ještě spíše mimo skupinu, k těm, které bylo třeba o podloženosti základních představ katarského křesťanství teprve přesvědčit. Mýtus tak v tomto textu představuje především východisko biblické exegeze, které zůstává z většiny nevyřešené. Toho si ostatně všimá i Durand z Huesky, autor polemického traktátu *Kniha proti manichejcům*, v jehož rámci se *Anonymní pojednání* dochovalo, a toto zjištění polemicky formuluje jako obvinění, že jeho protivníci na začátku traktátu pokrytecky skrývají svůj pravý názor a až postupně odhalují jed svého bludu.⁷⁷

Biblická exegeze *Anonymního pojednání* povětšinou zůstává na úrovni vrstvení tematicky uspořádaných citátů. Promyšlená kompozice, spojovací texty a některá složitější témata (jako označení „vše“ a „nic“) ukazují na erudici autora, který ji však v tomto díle nevyužívá k samostatnější teologické reflexi.

Kniha o dvou principech

Kniha o dvou principech je nejrozsáhlejším dochovaným katarským teologickým dílem. V rukopise zabírá 35 listů. Vznikla mezi třicátými a sedmdesátými lety 13. století v kruzích Desenzanské církve, která působila v Lombardii. Jde o soubor šesti poměrně samostatných,⁷⁸ ale tematicky spřízněných pojednání nejistého autorství, která nicméně vykazují vliv katarského učence a staršího syna⁷⁹ Desenzanské církve Jana z Lugia, jenž se svým učením vystoupil ve třicátých letech 13. století.⁸⁰

Pojednání *Knihy* jsou dílem vzdělance či vzdělanců s výbornou znalostí Starého i Nového zákona a přístupem k nějakým písemně fixovaným nástrojům práce s biblickým textem, jako jsou konkordance či tematické kompilace citátů. Podobně jako *Anonymní pojednání* se i *Kniha o dvou principech* místy uchyluje k vrstvení citátů, zasazuje je však do ucelené a explicitní teologické argumentace, jejímž hlavním tématem je teodicea; snaží se prokázat existenci dobrého a zlého principu, předurčenost duší-andělů k návratu do nebeské vlasti a neexistenci svobodného rozhodování.

Kniha se opírá především o Nový a Starý zákon,⁸¹ jen zcela ojediněle o jiné autority. Nejde primárně o exegetické dílo, spíše o pojednání s kon-

77 Ch. Thouzellier (ed.), *Une somme anti-cathare...*, 87.

78 A. Borst, *Die Katharer...*, 265. Podobně M. Loos, *Dualist Heresy...*, 247.

79 Biskupův pobočník a očekávaný následník.

80 Na tuto dataci lze usuzovat ze zmínky v Ránierově *Sumě o katarech a leonistech*: F. Šanjek (ed.), „Raynerius Sacconi O. P. Summa de Catharis...“, 51.

81 Jedno pojednání se výslovně dovolává svědectví „Zákona a Proroků a Nového zákona“ a „celé Bible“: Christine Thouzellier (ed.), *Livre des deux principes: Introduction*,

krétním teologickým programem, jež mají citáty doložit. Často nabývá polemické povahy. Pouští se do křížku jak s katolíky, tak s představiteli Concurrenzské církve, podle jejíhož učení byl Satan původně Božím stvořením, ale zpychl, byl vyhnán z nebe a zformoval svět. Čistě exegetickou povahu má stručný doplněk za posledním pojednáním, který je výkladem verše „Budu bít pastýře a rozprchnou se ovce stáda“ (Mt 26,31) a nadále rozvíjí hlavní téma šesti pojednání knihy, teodiceu.

Knihy o dvou principech sice vychází z biblické exegeze, ale rozpracovává poměrně ucelenou a samostatnou teologickou koncepci. Podobně jako u Desideria, v *Anonymním pojednání* a ve shrnutí nedochované knihy Jana z Lugia Ranierem Sacconim⁸² je v *Knize o dvou principech* patrná snaha o důkladné ukotvení katarské teologie v Písmu. Od *Anonymního pojednání* se *Knihy o dvou principech* liší významnějším zastoupením původní teologické reflexe, oba texty se však do značné míry shodují v tom, jak přesně vymezenou roli v nich hraje mýtus. Je spíše upozaděn; podobně jako v soudobých katolických teologických dílech určuje základní rozměry a východiska reflexe a jeho několik nejzákladnějších motivů se stává předmětem obhajoby, ale většina motivů tradičního eschatologického mýtu Desenzanské církve⁸³ se v díle vůbec neobjevuje, podobně jako chybí ve shrnutí rozsáhlého nedochovaného díla Jana z Lugia u Raniera Sacconioho.⁸⁴ Zůstávají jen základní motivy stvoření tohoto světa zlou mocností, vpádu zlé mocnosti do království pravého Boha a zajetí Božího lidu. Kosmogonický a eschatologický mýtus je zde tedy, podobně jako v *Anonymním pojednání*, předmětem teologické obhajoby opírající se o biblickou exegezi, zřetelně však vyklízí pole coby modus výkladu. Výklad je racionální, střídavý a scholastický. *Knihu* lze právem považovat za nejdůležitějšího svědka procesu racionalizace a blicizace nauky některými katary, kteří se během druhé čtvrtiny 13. století přímo či nepřímo inspirovali rozvíjející se scholastikou.

texte critique, traduction, notes et index, (Sources chrétiennes 198), Paris: Le Cerf 1973, 378, 380.

82 F. Šanjek (ed.), „Raynerius Sacconi O. P. Summa de Catharis...“, 52-57.

83 Viz *ibid.*, 51-52.

84 *Knihy o dvou principech* dokonce neobsahuje ani důležitý kosmogonický motiv do-
svědčený Ranierem Sacconim u Jana z Lugia, podle nějž k řadě starozákonních událos-
tí došlo ve skutečnosti v jiném světě; viz F. Šanjek (ed.), „Raynerius Sacconi O. P.
Summa de Catharis...“, 56-57.

Dvě kompilace biblických citátů v rukopise *Knihy o dvou principech*

V rukopise, jehož hlavním obsahem je *Knihy o dvou principech* a *Florentský řád*, o němž bude řeč za okamžik, se zachovaly dvě katarské kompilace biblických citátů.

První, poměrně rozsáhlá, kompilace je nadepsána „O pronásledování“ a chce ukázat, jak byli Kristus a jeho učedníci pronásledováni a jak Kristus předpověděl pronásledování i v pozdějších dobách, což vysvětluje nynější pronásledování pravých křesťanů, kompilátorových souvěrců. Christine Thouzellierová, editorka *Knihy o dvou principech*, řadila tuto kompilaci do *Knihy o dvou principech*,⁸⁵ kompilace se však od pojednání *Knihy* zásadně liší jak po tematické stránce (nezabývá se teodiceou, stvořením ani svobodným rozhodováním), tak způsobem výkladu (nejde o ucelený teologický výklad, nýbrž kompilaci citátů s občasnými argumenty a uvozovacími či spojovacími texty). Lze hovořit o převážně exegetickém díle, které je psáno usebraně a podle jasného plánu, ale jeho hlavní obsah netvoří původní teologický či exegetický text, nýbrž samotné citáty z Písma. Může tak fungovat jako zdroj citátů pro další ústně či písemně vedenou polemiku a snad i jako útěšné dílo, poukazující na to, že se pronásledování nevymyká řádu věcí předpovězenému Kristem, nýbrž naopak potvrzuje, že ti, kdo jsou pronásledováni dnes, jsou pravými křesťany. Mýtus jako modus výkladu v této kompilaci nehraje žádnou úlohu. Kristus zde vystupuje jako ten, kdo předpovídá utrpení pravých křesťanů, nikoli jako nadlidský aktér, který by zasahoval do běhu dějin. I přes blízkost tématu pronásledované pravé církve k apokalyptice se text nikde nestává v plném smyslu apokalyptickým: nepředpokládá Boží zásah, jímž by praví křesťané měli být vysvobozeni. Silná je zato linie legendárního vyprávění o kontinuitě mezi církví apoštolů a církví současných pravých křesťanů. Podobně jako v *Niquintově listině* je interpretačním klíčem ke kompilaci, v tomto případě ovšem identitu katarského křesťanství nezakládá na legitimitě consolamenta a biskupského svěcení, nýbrž na tom, že praví křesťané podstupují pronásledování.

Druhá kompilace až donedávna nepřitahovala pozornost badatelů a zůstávala nevydaná, přestože je psána rukou nejvýznamnějšího redaktora kodexu. Důvod, proč unikala pozornosti, lze spatřovat ve skutečnosti, že

85 Ch. Thouzellier (ed.), *Livre des deux principes...*, 76. Opatrněji k zařazení přistupuje Antoine Dondaine; viz Antoine Dondaine (ed.), *Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle: Le Liber de duobus principiis suivi d'un fragment de Rituel cathare*, Roma: Istituto storico domenicano S. Sabina 1939, 15. Blíže k této kompilaci: David Zbiral, „Geneze rukopisu ‚Knihy o dvou principech‘ a katarský výklad Bible v jeho doplňcích a margináliích“, *Religio: Revue pro religionistiku* 23/1, 2015, 25-56: 44-45.

jde „jen“ o výběr biblických citátů nepropojených do žádné argumentace, možná ale také v její obtížné zařaditelnosti: neodpovídá jiným známým podobám katarského křesťanství. Citáty pocházejí ze čtyř starozákonních mudroslovných knih, *Sírachovce*, *Přísloví*, *Kazatele* a *Knihy Moudrosti*, a týkají se v katarství velmi neobvyklých témat, jako je bázeň Boží, moudrost, hloupost, neuvážlivá slova, moudrá a nemoudrá vláda, pýcha, skromnost, úcta k rodičům, nadřazenost moudrosti, spravedlnosti, míru a dobrého jména nad bohatstvím a podobně.⁸⁶ Odkazy na katarský eschatologický mýtus zcela chybějí a nelze je rozpoznat ani za výběrem citátů. Nejde o exegetický ani teologický text, spíše o výpisky z Bible a nástroj k rozjímání nad jejím textem. Kompilace ukazuje poměrně nečekanou tvář katarského křesťanství, nicméně zájem redaktora, který ji do kodexu zařadil, o různé maximy vysvítá i jinde. Volba mudrosloví tedy jistě není náhodná; plní snad podobnou útěšnou roli jako část „O pronásledování“, avšak jinými prostředky. Kompilace je zajímavým dokladem osobních pomůcek biblické exegeze, které se v případě potřeby mohly stát oporou skutečných exegetických děl.

Florentský řád

V témže kodexu jako *Knihy o dvou principech* se dochoval ještě jiný významný katarský text, jež vzhledem k podobnosti obsahu se starokřesťanskými církevními řádami jako *Didaché* či *Apoštolská tradice* označují za *Florentský řád*. V zahraniční literatuře je znám převážně jako *Florentský rituál*, ovšem ve smyslu latinského *rituale*, tedy příručky k provádění obřadů. *Florentský řád* pochází, stejně jako *Knihy o dvou principech*, z prostředí Desenzanské církve a vznikl zřejmě mezi lety 1230 a 1276, s vyšší pravděpodobností čtyřicátých až šedesátých let 13. století. Text sestává ze zajímavého komentáře k Otčenáši, biblických citátů, které sloužily jako podklad ke kázání během obřadů předání Otčenáše a consolamenta, a instrukcí k provedení samotných těchto obřadů. Podklad ke kázání není zamýšlen jako neměnný a normativní výběr, jak potvrzuje formulace „at vysvěcený započne kázání následovně, pokud mu to tak vyhovuje“.⁸⁷

Florentský řád je jednak zásobnicí citátů, ukazující na značnou erudici v Novém i Starém zákoně,⁸⁸ jednak obsahuje také poměrně originální exegetické pasáže, zejména v kázání před consolamentem, jehož součástí

86 Edice s komentářem: David Zbírál, „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. Dostupné též online na <<https://digilib.phil.muni.cz/handle/11222.digilib/133972>>.

87 Ch. Thouzellier (ed.), *Rituel cathare*..., 226.

88 Např. komentář k „nadpodstatnému chlebu“; *ibid.*, 200-212.

je i pozoruhodný komentář k *Prvnímu listu Petrovu* 3,20-21.⁸⁹ Text se přidržuje Bible a neobsahuje rozsáhlejší teologické úryvky nad rámec biblické exegeze, avšak i spekulativní teologie autora či autory textu zřejmě zajímala, jak ukazuje ztotožnění věků zmíněných v doxologii Otčenáše „Neboť tvé je království i moc i sláva ve věcích“ s nebeskými stvořeními. Tento motiv však bohužel není rozvinut.⁹⁰ V souvislosti s představou katarských křesťanů jako pravé církve se v textu vyskytuje vícero odkazů na legendární apoštolskou posloupnost consolamenta.⁹¹

Na několika místech *Florentský řád* odkazuje ke katarskému eschatologickému mýtu o padlém Božím lidu,⁹² nejzřetelněji v úryvku, podle něž „Kristus nepřišel, aby odstranil tělesnou špínu, nýbrž aby omyl nečistotu z Božích duší, které došly znečištění stykem se zlými duchy“.⁹³ Autor se v této souvislosti odvolává mimo jiné na žalm „Bože, vtrhly pronárody do dědictví tvého, tvůj svatý chrám poskvřnily, Jeruzalém proměnily v hromady sutin“ (Ž 79,1).⁹⁴ Podobně jako v *Anonymním pojednání* či *Knize o dvou principech* se ve *Florentském řádu* mýtus o pádu objevuje spíše letmo a není rozveden. Avšak zatímco ve zmíněných textech slouží jako jedno z východisek argumentace ohledně dvou světů, zde v první řadě zdůvodňuje obřad vzkládání rukou jako nástroj spasení.

Není pochyb, že *Florentský řád* sloužil jako praktická rituální příručka, nicméně v kontextu sbírky, kde se dochoval, zřejmě hrál i poněkud odlišnou úlohu. Závěrečná poznámka, která celý text označuje za *rationes*, tedy citáty či argumenty,⁹⁵ dává tušit, že mohl sloužit i jako zdroj citátů zdůvodňujících eklesiologii katarského křesťanství. Nachází se tedy na průsečíku rituální praxe, biblické exegeze a teologie. Katarský eschatologický mýtus zde, podobně jako v *Anonymním pojednání* slouží spíše jako východisko exegeze než hlavní předmět zájmu, text nicméně dokládá jeho znalost a využití v klíčovém momentu jako zdůvodnění ústředního rituálu katarských křesťanů.

89 *Ibid.*, 240-244.

90 *Ibid.*, 216.

91 Zejm. *ibid.*, 230-234.

92 *Ibid.*, 194, 200.

93 *Ibid.*, 228.

94 *Ibid.*, 230. Tentýž žalm byl v této souvislosti v Desenzanské církvi citován již počátkem 13. století, viz *O katarské herezi v Lombardii*, A. Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie I: Le *De heresi catharorum*...“, 309.

95 Ch. Thouzellier (ed.), *Rituel cathare*..., 260. Slovem *rationes* zde nejsou míněny rozumové argumenty v protikladu k *auctoritates*, nýbrž obecně argumenty.

Lyonský řád

Lyonský řád je podstatně kratší text téhož žánru jako *Florentský řád*. Vznikl zřejmě kolem roku 1300 v souvislosti se smělým pokusem Petra Autiera o obnovu languedockého katarství.⁹⁶ Oproti *Florentskému řádu* zabírají větší prostor pokyny k provádění rituálů a explicitní exegetické pasáže jsou v textu zastoupeny méně. Podklad kázání k předání Otčenáše a consolamentu je spíše sbírkou citátů o Boží církvi a křtu Duchem svatým, i když uspořádanou podle promyšleného exegetického plánu. Významným tématem těchto citátů je přítomnost Boží, Kristova a Ducha svatého v pravé církvi.⁹⁷ Jen na jednom místě text využívá biblický citát normativně, jako vzor k jednání, konkrétně jako zdůvodnění odmítnutí toho, aby se nemocný, který chce na smrtelné posteli přijmout consolamentum, zavázal k řeholnímu životu katarských křesťanů, není-li k tomu pevně rozhodnut, vždyť „všichni lháři najdou svůj úděl v jezeře, kde hoří oheň a síra“ (*Zj* 21,8).⁹⁸ Nechybí legendární odkaz k apoštolské sukcesi consolamenta: „Tento svatý křest, jímž se uděluje Duch svatý, Boží církev zachovávala od dob apoštolů až doteď a přecházel od dobrých lidí k dobrým lidem až do této chvíle, a tak tomu bude až do konce věku.“⁹⁹

Podobně jako *Florentský řád* se ani tento text nikde neuchyluje k mýtu jako modu výkladu a katarský eschatologický mýtus netvoří jeho hlavní východisko. Někteří badatelé se proto na text odvolávali jako na doklad údajné věroučné nespecifičnosti katarského křesťanství, které se jim beze zbytku rozpouští v dobovém evangelickém reformismu. Monique Zernerová takto dospěla k závěru, že v tomto textu „nenacházíme ... ani špetku dualismu“.¹⁰⁰ Podobně Jean-Louis Biget tvrdí, že kataři byli za dualisty prohlášeni vykonstruovanou učenou polemikou založenou na patristických reminiscencích, a za svědka si bere právě *Lyonský řád*, kde se podle něj nevyskytuje „žádná známka dualistického čtení“.¹⁰¹ Tato tvrzení jsou však výsledkem nepozorného, přehlíživého nebo snad předpojatého přístupu k textu. Katarský eschatologický mýtus sice skutečně není jeho hlavním tématem, ale je v něm jasně doložen, především v základním motivu sve-

96 K této nové dataci a kontextualizaci viz David Zbírál – Anne Brenon, „Nové poznatky o původu okcitánského katarského kodexu z Lyonu a tzv. ‚Lyonského řádu‘“, *Religio: Revue pro religionistiku* 24/2, 2016, 189-217.

97 M. R. Harris (ed.), „Cathar Ritual...“, § 3.10-31.

98 *Ibid.*, § 6.8-9.

99 *Ibid.*, § 4.18.

100 Monique Zerner, „Hereze“, in: Jacques Le Goff – Jean-Claude Schmitt (eds.), *Encyklopedie středověku*, Praha: Vyšehrad²2008, 181-194: 192.

101 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: 7-8.

dení Božího lidu, a to nikoli v obecně křesťanském smyslu svedení prvních lidí v ráji ani ve smyslu nevěrnosti historického izraelského lidu, ale ve velmi specifickém významu charakteristickém pro katarské křesťanství, kde jde o svedení andělských duchů, které přichází spasit Kristus: „Boží lid se totiž kdysi odloučil od svého Pána Boha a vzdálil se záměru a vůli svého svatého Otce tím, že podlehl klamu a nadvládě zlých duchů.“¹⁰² Text obsahuje i další pasáž jasně vycházející z dualistického mýtu: „Ach Pane, sud a odsud tělesné neřesti, neměj slitování s tělem zrozeným ze zkaženosti, měj však slitování s duchem uvrženým do žaláře.“¹⁰³ Pojetí těla jako žaláře ducha ukazuje mezi dobovými varietami křesťanství dosti jasně na katarskou náboženskou kulturu. Je obtížné pochopit, jak Zernerová a Biget mohli tuto zmínku v textu minout, případně k jakému pojetí dualismu se přiklonili, jestliže tento motiv za dualistický nepokládají.

Souhrnně řečeno, *Lyonský řád* má docela konkrétní teologickou orientaci, ale z hlediska modu výkladu neobsahuje výrazné teologické ani v pravém smyslu exegetické pasáže. Prokazuje nicméně velmi poučenou práci s Písmem, jež exegetické dovednosti předpokládá. Navzdory svému praktickému rituálnímu určení dokládá v letných náznacích znalost katarského eschatologického mýtu.

Pojednání o církvi v *Dublinské sbírce*

Kodex citovaný jako *Dublinská sbírka* obsahuje dva hlavní texty, pojednání o Boží církvi a obsírný komentář k Otčenáši. Na základě současného stavu bádání nelze datum vzniku obou děl ohraničit blíže než třicátými lety 13. století a dobou vzniku kodexu kolem roku 1375. Obsah obou textů ukazuje na katarský původ, po teologické stránce však spolu nemají mnoho společného, rozhodně nelze tvrdit, že jde o díla jednoho autora.

Pojednání o Boží církvi vysvětluje, že Boží církev je chrámem Ducha svatého, má moc odpouštět hříchy, zdržuje se zabíjení, cizoložství, krádeže, lži, křivého svědectví, přísahy, rouhání a zlořečení a podle Kristových předpovědí podstupuje pronásledování. Potud by se mohlo docela dobře jednat i o pojednání valdenské, avšak poslední kapitola se věnuje zdůvodnění křtu vzkládáním rukou a jeho odlišnosti od křtu vodou, jenž spásu nepřináší, což je odkaz ke katarské, nikoli valdenské eklesiologii a rituálnímu životu.¹⁰⁴

102 M. R. Harris (ed.), „Cathar Ritual...“, § 3.33-34.

103 *Ibid.*, § 2.19-20.

104 Edice: Théo Venckeleer (ed.), „Un recueil cathare: Le manuscrit A.6.10. de la ‚Collection vaudoise‘ de Dublin [I]“, *Revue belge de philologie et d'histoire* 38/3, 1960, 815-834.

Pojednání se takřka výhradně opírá o Nový zákon, ze Starého, konkrétně z mudrosloví, cituje jen dva verše (*Př* 6,32 a *Mdr* 1,11), na rozdíl od druhého díla, komentáře k Otčenáši, který se o Starý zákon opírá velmi výrazně. Hlavním tématem spisu je identita pravé církve, kterou pojednání výslovně klade do protikladu ke „zlé římské církvi“.¹⁰⁵ Podobně jako ve *Florentském* a *Lyonském řádu*, kterým se ostatně zejména v části o křtu blíží i co do výběru citátů, je základním tématem apoštolská posloupnost pravé církve. Oddíl věnovaný pronásledování se svým pojetím blíží kompilaci „O pronásledování“ v rukopise *Knihy o dvou principech*. Podobá se jí ostatně i v tom ohledu, že myšlenku pronásledované pravé církve nerozvíjí do apokalyptických důsledků: neočekává vysvobození jakýmkoli nadpřirozeným zásahem.

Některé části pojednání o Boží církvi jsou především zásobnicí biblických citátů, které ilustrují a dokládají redaktorova tvrzení;¹⁰⁶ v tom se podobají podkladům ke kázání v *Lyonském* a *Florentském řádu* a pojednání „O pronásledování“, liší se však od osobní kompilace citátů, jakou je několik stran mudroslovných citátů ve florentském rukopise. Především v části věnované přísaze, dodržování přikázání, křtu a nejmýrazněji pronásledování pojednání zahrnuje explicitní teologickou argumentaci. Ojedinele se opírá o alegorický výklad Bible, například moc uzdravovat nemocné, již Kristus dává své církvi (*Mk* 16,18), spojuje s léčením hříchu a křtem.¹⁰⁷

Jestliže se v *Lyonském* a *Florentském řádu* katarský eschatologický mýtus objevuje alespoň v letmých náznacích a hraje sice zastřenou, ale poměrně důležitou úlohu, zde se odkazy na něj vůbec nevyskytují. Zůstávají nicméně přítomny mytické prvky širší křesťanské kultury jako například představa o Posledním soudu.¹⁰⁸ Podstatným prvkem je legenda apoštolské posloupnosti pravé církve, která je víceméně přesným kalkem katolického pojetí; ve vyprávění o kontinuitě se na rozdíl od valdenských legendárních podání neopírá o myšlenku obnovení církve, jež se vydala špatným směrem, nýbrž prostě přejímá katolické pojetí apoštolské sukcese a přenáší je z biskupského svěcení na křest vzkládáním rukou. Právě tato církev je Boží církvi od dob apoštolů, zatímco „zlá římská církev“ je celkově nelegitimní, nikoli jen zbloudilá či zkažená.

105 *Ibid.*, 825, 828.

106 Např.: „Tato svatá církev je společenstvím věrných a svatých a Kristus v ní přebývá a bude přebývat až do konce věku, jak praví náš Pán v evangeliu svatého Matouše: ‚Hle, já jsem s vámi po všechny dny až do skonání věku‘ (*Mt* 28,20)“ (*ibid.*, 820).

107 *Ibid.*, 822.

108 *Ibid.*, 826-827.

Komentář k Otčenáši v *Dublinské sbírce*

Druhý text *Dublinské sbírky*, rozsáhlejší a teologicky daleko náročnější, je komentář k Otčenáši. V oblíbeném žánru komentářů k modlitbě Páně se vyznačuje značnou původností myšlenek, které jej jednoznačně řadí do katarského křesťanství, ale zároveň představují jeho velmi originální konfiguraci. Základní osnovu textu tvoří zajetí lidu Božích duchů v tomto světě, hlavní motiv katarského eschatologického mýtu. Podobně jako v *Anonymním pojednání, Knize o dvou principech, Florentském a Lyonském řádu* zde mýtus není modem výkladu, ale ještě výrazněji než v uvedených dílech tvoří osnovu, kolem které je utkána originální teologická koncepce komentáře, která se opírá o systém sedmi podstat – lásek čili světél, navštívení čili milosrdností, duchů, životů, duší, srdcí a těl – jejichž Otcem je Bůh. Tyto podstaty se stávají protagonisty kosmického dramatu pádu a návratu Božích duchů. Duchové, životy a duše totiž padli, jsou však „provazy lásky“ opět vytažování vzhůru. Hlavou lidu duchů je „duch prvotní bytostí“, ztotožňovaný v textu s Žalmistou. Nejvyšším navštívením je Ježíš Kristus.¹⁰⁹

Komentář k Otčenáši v *Dublinské sbírce* je nejnáročnějším dochovaným katarským teologickým dílem. Na rozdíl od *Knihy o dvou principech* však nemá blízko ani tak ke scholastice, jako spíš k mystické teologii. Většina reflexe se odvolává na Bibli, to však v tomto případě naprosto nevylučuje samostatnou teologickou spekulaci ani svébytnou interpretaci katarského eschatologického mýtu.¹¹⁰ Komentář je viditelně dílem autora s velkou biblickou a teologickou erudicí. Nikde se nemění v pouhou sbírku citátů, má naopak velmi promyšlený a originální teologický program. Biblická exegeze komentáře není v žádném případě improvizovaná nebo založená na nahodile asociativním vrstvení citátů.¹¹¹ Jak ukazuje časté uvádění nečekaných citátů podporujících autorovu teologii, je založena na rozsáhlé excerpci Bible včetně Starého zákona, možná i na práci s nějakou biblickou konkordancí. V komentáři se uplatňují různé exegetické techniky: poukazování na jiný než bezprostřední význam, zaměření na jedno slovo z citovaného úryvku a asociování dalších úryvků obsahujících totéž slovo, etymologie a v neposlední řadě alegorie.¹¹² Například odchod marnotratného syna do daleké země (*L* 15,13) katarský autor vykládá jako

109 Edice: Enrico Riparelli (ed.), „La Glossa al ‚Pater‘“ [online], <<http://www.rialto.unina.it/prorel/glossa/Glossa.htm>>, 30. 4. 2002 [24. 3. 2018]. Starší edice: Théo Venckeleer (ed.), „Un recueil cathare: Le manuscrit A.6.10. de la ‚Collection vaudoise‘ de Dublin [II]“, *Revue belge de philologie et d'histoire* 39/3, 1961, 759-793.

110 Srov. E. Riparelli, „Les techniques d'exégèse des cathares...“, 325-326.

111 *Ibid.*, 325.

112 *Ibid.*, 326-333.

alegorii pádu lidu Božích duchů.¹¹³ Využívá běžné postupy křesťanské exegeze, avšak vzhledem k odlišným teologicko-mytologickým východiskům dospívá k jiným a v dějinách výkladu Otčenáše poměrně originálním závěrům.¹¹⁴

Závěr

Dochované katarské texty dokládají různé konfigurace vztahů mezi mýtem, legendou, biblickou exegezí a teologií. Velmi rozšířeným legendárním motivem, nacházejícím se v katarských textech různých žánrů, je představa apoštolské poslušnosti vlastní církve, převzatá bez velkých změn z katolictví. O tuto představu katarští křesťané opírali přesvědčení o legitimitě a starobylosti vlastních církví i o spásné moci svého nejdůležitějšího rituálu, křtu vzkládáním rukou.

Zvláštní komentář vyžaduje role mýtu v katarském křesťanství. Jako modus výkladu se mýtus uplatňuje jen v jediném dochovaném katarském textu, apokryfní apokalypse *Otázky Janovy*. I řada dalších textů nicméně předpokládá jak mytické motivy převzaté z širší křesťanské kultury (stvoření světa, Poslední soud), tak motivy specifické pro katarskou náboženskou kulturu (napadení Otcova království zlou mocností, pád a zajetí lidu Božích duchů do těl). Je ostatně na místě zdůraznit, že se odkazy na základní prvky katarského eschatologického mýtu sice neobjevují všude – což mimo jiné podtrhuje žánrovou a kontextuální podmíněnost jeho užívání – ale zato se objevují i v textech, kde nepředstavují hlavní téma, ať už jde o teologickou obhajobu vybraných základních prvků katarského křesťanství (jako v *Anonymním pojednání* či *Knize o dvou principech*), nebo o spisy převážně praktického a eklesiologického zaměření (jako *Florentský a Lyonský řád*).

Katarské křesťanství se zajisté opíralo o mýtus, ten však nelze stavět do protikladu k výkladu Bible, jenž katarům poskytoval jak mytické látky, které dál rozpracovávali, tak i argumenty pro taková rozpracování. Mýtus rozhodně nebyl v katarském křesťanství pouhým pedagogickým nástrojem k předávání složitějších obsahů narativní formou, jak mnil Manselli, nýbrž poskytoval, podobně jako v širší křesťanské kultuře, odpovědi na zásadní otázky pádu a spásy. Během vývoje katarské náboženské kultury procházel různými reinterpretacemi a teologickými racionalizacemi, aniž by však byl v kterékoliv dosvědčené variantě katarství zcela opuštěn.

113 E. Riparelli (ed.), „La Glossa al ‚Pater‘...“, § 6.13, 7.4.

114 Ke srovnání komentáře Otčenáše v *Dublinské sbírce* s jinými zástupci křesťanské komentářové tradice viz Enrico Riparelli, „La Glossa catara del ms. 269 di Dublino e la tradizione del commento al ‚Pater‘“, *Atti dell’Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 160/1, 2001-2002, 35-69.

Racionalizující tendence v katarské a ostatně i katolické teologii 13. století jsou projevem reálných a významných změn ve vztazích mezi mýtem, biblickou exegezí a teologií, jde však spíše o novou konfiguraci těchto forem myšlení než nahrazení jedné formy jinou. Závislost mýtu na biblické exegezi je v jednotlivých katarských textech různě zřetelná: někde se mýtus rodí vysloveně z výkladu Bible, jinde mytologické látky s biblickým textem udržují volnější vztah. Stejně tak se liší důležitost mýtu v teologickém uvažování, které je někdy primárně racionalizací a obhajobou základů určité varianty mýtu o stvoření a pádu, jindy tato témata rozpracovává striktněji na základě biblických citátů a na mýtus neklade takový důraz. Biblická exegeze a teologie v katarském křesťanství rozhodně nestojí v protikladu k mýtu. Tyto formy myšlení a mody výkladu jsou spíše různými vrstvami křesťanské i specificky katarské kultury, které se vzájemně nevylučují, nýbrž doplňují a uplatňují se v různém poměru v závislosti na žánru textu, povaze sdělení, vzdělání a exegetickém založení autora, předpokládaných adresátech a dalších okolnostech. Otázkou již není, zda je v katarství původnější či důležitější mýtus, legenda, biblická exegeze nebo teologie, ale spíše jak jednotlivé texty reinterpetují a obohacují starší látky a využívají při tom tyto formy myšlení, jež katarství převzalo z širší křesťanské tradice.



SUMMARY

Myth, Biblical Exegesis and Theology in Cathar Christianity

This article summarizes previous debates on the relationship between myth, biblical exegesis and theology in Catharism, and studies the different configurations of these forms of thinking in all extant Cathar texts. In the mid-20th century, the relationship was discussed mostly as a question of the origin and nature of Catharism, understood either as a continuation of Gnostic or Manichean mythology within medieval Europe, or Christian evangelical reformism based primarily on the Scripture. However, myth, biblical exegesis, and theology need not be seen as mutually exclusive, and the interpretation of larger Christian culture now acknowledges the important part myth plays in biblical exegesis and theology. In Cathar Christianity, the relationship of these forms shifts during the 13th century, just as in the larger family of 13th-century Western Christianity it belongs to, but still these forms neither contradict each other nor does one replace the other. Today the question is not which of these forms was earlier or more important in Cathar Christianity but how different extant texts interpret and enrich previous thought using these forms inherited from the wider Christian tradition.

Keywords: Catharism; biblical exegesis; theology; myth; legend; rationalization of myth.

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