

Zbírál, David

Označení, typologie a genealogie středověkých herezí : inspirace a výzvy pro teorii religionistiky

Religio. 2010, vol. 18, iss. 2, pp. [163]-190

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

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125333>

Access Date: 23. 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.

Označení, typologie a genealogie středověkých herezí: Inspirace a výzvy pro teorii religionistiky

DAVID ZBÍRAL*

Typologie a genealogie náboženských tradic a proudů, stejně jako označení užívaná při jejich popisu, slouží v první řadě k orientaci. Jde o běžný nástroj lidského poznávání, založený na srovnávání a zobecňování.¹ Avšak vedle toho, že mají jednotlivé typologie, genealogie a termíny svou vědecky zdůvodnitelnou funkci, mohou sloužit jako prostředek různých forem hodnocení a manipulace. Ty lze někdy rozpoznat na první pohled, jindy je však od výsledků vědecky zdůvodnitelného srovnávání a zobecňování odliší až bližší průzkum. Tak tomu je obzvláště tehdy, když se daná označení, typologie a genealogie zakládají na hluboce vrytých kategoriích příslušné kulturní a textové tradice.

Takto například kritická analýza pojmu hinduismu a sonda do jeho dějin rozkryla nejen bezprostřední a celkem jasně patrné mocenské zájmy koloniálních mocností, ale i některá vžitá předporozumění vlastní evropské kultuře. Hlavním zdrojem zkseslení zde byl kulturně specifický obsah samotného pojmu náboženství, jehož význam ve vědeckých textech nezanedbatelnou měrou vychází z představ o křesťanství, jejichž prostřednictvím křesťanství misionáři a po nich osvícenští učenci strukturovali své poznatky o zvyklostech a představách cizích kultur.²

* Tato studie vznikla v rámci grantu Grantové agentury České republiky č. 401/09/P191 „Inkviziční pojmy, klasifikace a identity a jejich ozvuky v badatelské tradici“.

1 Srov. David Václavík, *Sociologie nových náboženských hnutí*, Brno: Masarykova univerzita – Praha: Malvern 2007, 17-18, 24.

2 Srov. Milan Fujda, „Religion, Hinduism and Secularization“, *Pantheon: Religionistický časopis* 4, 2009, 79-90: 79, 84; Martin Fárek, „Hinduismus – reálné náboženství, nebo konstrukt koloniální vědy?“, *Religio* 14/2, 2006, 227-242, zejm. 235-239 (*ibid.*, 239 Fárek uzavírá, že „[r]odící se indologie a religionistika 19. století vybrala mezi indickými fenomény to, co považovala na základě křesťanství za důležité, a vytvořila „hinduismus“); Jana Rozehnalová, „Asijská náboženství v evropských středověkých cestopisech“, in: Petr Sommer – Vladimír Liščák (eds.), *Odorik z Pordenone: Z Benátek do Pekingů a zpět: Setkávání na cestách Starého světa ve 13.-14. století*, (Colloquia mediaevalia Pragensia 10), Praha: Filosofia 2008, 209-226.

Předmětem podobné kritické analýzy se stal pojem gnosticismu.³ I autoři klasických prací na téma antického gnosticismu si byli sice dobře vědomi různorodosti gnostických proudů, ale přesto v čtenáři zanechávají dojem základní jednoty gnostického myšlení.⁴ Oproti tomu novější bádání tuto různorodost odmítá přehlížet či harmonizovat, naopak ji zdůrazňuje a dospívá nejednou ke zpochybnění samotné kategorie gnosticismu. Tu pokládá za vědecky jen obtížně zdůvodnitelnou konstrukci, nekriticky navazující na zjednodušující a polemicky založené představy antické protikacířské literatury.⁵

Vidíme tedy, že kritické analýzy běžně užívaných termínů, genealogií a typologií mohou vést až ke zpochybnění jejich vědecké legitimacy⁶ a k hledání jiných nástrojů popisu a jiných výkladových modelů, případně dokonce ke kritickým úvahám o nadřazených pojmech, zejména o pojmu náboženství.⁷

Jak politické a ideologické zájmy, tak i některé rozšířené, ale vědecky nezdůvodněné představy se mohou skrývat i za termíny, typologiemi a genealogiemi, jež se doposud nestaly předmětem tak důkladné diskuse a revize jako pojem hinduismu či gnosticismu. Platí přitom, že i témata zdánlivě okrajová, vzdálená a neaktuální mohou nemenší měrou obohatit sebereflexi religionistiky, případně i naznačit nové směry teoretických diskusí, jež například diskuse o vnášení pojmu náboženství do asijských kultur či do kultur „primitivních národů“ – diskuse do značné míry formativní pro současné problematizace pojmu náboženství v religionistice – dosud zcela nevyčerpaly.

Jedním z takových témat jsou středověká polemická a inkviziční označení, typologie a genealogie nesouhlasných křesťanských hnutí a skupin a zažitá představa o jejich relativní soudržnosti a kontinuitě. Genealogické představy středověkých autorů se začaly výrazněji problematizovat ze-

3 Za obrácení pozornosti tímto směrem vděčím Radku Chlupovi (osobní komunikace). Srov. též jeho upozornění na analogie „orientalistického“ přístupu ve výzkumu antického hermetismu: Radek Chlup, *Corpus Hermeticum*, Praha: Herrmann & synové 2007, 31-34. Jiný pohled na „orientální“ náboženství v antickém Středomoří nabízí Aleš Chalupa, „Franz Cumont a orientální náboženství: Koncept, který je nutné opustit?“ (chystáno k vydání v časopise *Religio* 19/1, 2011).

4 Např. Kurt Rudolph, *Gnóze: Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, přel. Jiří Gebelt, Praha: Vyšehrad 2010.

5 Viz např. Michael A. Williams, *Rethinking „Gnosticism“: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton: Princeton University Press 1996; Karen L. King, *What Is Gnosticism?*, Cambridge – London: Harvard University Press 2003.

6 M. Fárek, „Hinduismus...“, 241 takto například uzavírá: „Zavádějící ‚hinduismus‘ dle mého názoru nemá v popisu indických fenoménů v jejich dějinách až do 19. století své místo ...“

7 Srov. M. Fujda, „Religion, Hinduism and Secularization...“, 88.

jména v posledních třech desetiletích.⁸ Zesílily kritické hlasy, které poukazují na polemický původ a mocenské pozadí mnohých termínů a modelů užívaných ve vědeckém popisu středověkých herezí a které volají po jejich revizi.⁹ Probíhající diskuse se ale obvykle vyznačují dvěma zásadními omezeními:

(1) Kritika různých označení, typologií a genealogií se často omezuje na prokázání jejich politicko-ideologického pozadí.¹⁰ Jen málokdy je dostatečně ukotvena v teorii vědy. Chybí objasnění mnoha klíčových otázek, jako například: Proč přesně je mocenské pozadí a polemický, inkviziční, evropský, koloniální, mužský či jakýkoli jiný původ těchto označení, typologií a genealogií automaticky na překážku jejich vědeckosti? Co přesně znamená a implikuje výrok o genetické vazbě dvou hnutí (kupříkladu výrok, že katarři jsou spřízněni s bogomily, paulikiány, manichejci)? Jak vést hranici mezi vědecky přijatelnými a nepřijatelnými zobecněními, potažmo jak ve vědě konstruovat pojmy? Atd.

(2) Jednotlivé analýzy sledují jen velmi dílčí cíle (například zpochybnění vazby katarství k bogomilství). Mají sice vzácný potenciál ke kulti-

8 S nemnoha dřívějšími výjimkami, např. Raffaello Morghen, *Medioevo cristiano*, Bari: Laterza 1951; Robert E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press 1972; Jean Duvernoy, *Le catharisme I: La religion des cathares*, Toulouse: Privat 1976.

9 Např. Grado G. Merlo, *Valdesi e valdismi medievali I: Itinerari e proposte di ricerca*, Torino: Claudiana 1984; Monique Zerner (ed.), *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice: Centre d'Études Médiévales 1998; Mark Gregory Pegg, „On Cathars, Albigenses and Good Men of Languedoc: Historiographical Essay“, *Journal of Medieval History* 27, 2001, 181-195; id., „Heresy, Good Men, and Nomenclature“, in: Michael Frassetto (ed.), *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages: Essays on the Work of R. I. Moore*, Leiden: E. J. Brill 2006, 227-239; 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; Jean-Louis Biget, „Les bons hommes sont-ils les fils des bogomiles? Examen critique d'une idée reçue“, in: Edina Bozókó (ed.), „Bogomiles, Patarins et Cathares“, *Slavica Occitania* 16, 2003, 133-188; John H. Arnold, „Inquisition, Texts and Discourse“, in: Caterina Bruschi – Peter Biller (eds.), *Texts and the Repression of Medieval Heresy*, York: York Medieval Press 2003, 63-80; James Given, „The Béguins in Bernard Gui's *Liber sententiarum*“, in: Caterina Bruschi – Peter Biller (eds.), *Texts and the Repression of Medieval Heresy*, York: York Medieval Press 2003, 147-161; Uwe Brunn, *Des contestataires aux „cathares“: Discours de réformation et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris: Institut d'études augustiniennes 2006; David Zbiral, *Největší hereze: Dualismus, učenecká vyprávění o katarství a budování křesťanské Evropy*, Praha: Argo – Brno: Ústav religionistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity 2007; Pilar Jiménez Sanchez, *Les catharismes: Modèles dissidents du christianisme médiéval (XII^e-XIII^e siècles)*, Rennes: Presses universitaires de Rennes 2008.

10 Toto je například velkým nedostatkem knihy D. Zbiral, *Největší hereze...*

vování teorie a metodologie dané vědy, ale k tomuto kultivování nesměřují a obecnější závěry neformulují. Poznatky z dílčích výzkumů tak zůstávají známy jen úzkému okruhu odborníků na danou problematiku a jsou v tomto okruhu spíše mechanicky napodobovány a přenášeny – třeba na jiná středověká nesouhlasná hnutí – než aby sloužily k propracování obecné teorie, která by pak udávala dílčím výzkumům směr a uspořádávala je v jeden celek.

Pokud dílčí výzkumy neformulují svá teoretická východiska a nesnaží se vyvodit obecnější závěry, mohou sice obohatit diskusi o jednotlivých problémech, ale postrádají potřebnou argumentační důslednost, zaostávají za svými vlastními možnostmi a nikterak nenapomáhají výstavbě teorie a metodologie dané vědy.

V této studii bych proto chtěl zvolit co nejzřetelnější postup a výsledky dílčího výzkumu některých označení a genealogií středověkých nesouhlasných hnutí výslovně vztáhnout k teorii religionistiky, jakkoli půjde o velmi provizorní a povrchní pokus. Nejdříve chci na příkladu několika vybraných označení středověkých herezí a s nimi spojených typologických zařazení a genealogických představ ilustrovat některé mechanismy vytváření představ o kacířských sektách ve středověkých textech a poukázat na jejich přejímání do vědeckého popisu. Poté se chci na základě předchozího rozboru pokusit o úvahu, v čem spočívá vědecká nedostatečnost či přímo nepřijatelnost představených termínů, typologií a genealogií, potažmo dospět k několika pravidlům, která se na základě úvah o zvolené tematice jeví jako zásady, jimž by měly dostat jakékoli typologie, genealogie a termíny, jež si činí nárok na vědeckost.

Genealogie středověkých herezí: úvodní poznámky

Utváření jednotlivých pojmů užívaných v bádání o křesťanských nesouhlasných proudech středověku ovlivnily nejružnější mechanismy, představy a historické okolnosti. Jejich poznání pomáhá odhalit, že některé z těchto pojmů mají politicko-ideologické kořeny a volají po kritickém přezkoumání. Toto zjištění je ovšem jen prvním krokem: samo o sobě nic nevypovídá o vědecké oprávněnosti či užitečnosti daných pojmů. K posouzení vědeckosti je třeba dalšího kroku – vyhodnocení jejich případného rozporu s teorií a cíli religionistiky či vědy obecně.

K nejvýznamnějším představám tohoto druhu patří snaha o propojování středověkých nesouhlasných hnutí se staršími kacířskými proudy a budování nepřerušovaných linií heretické doktrinní, případně i institucionální tradice. Pro středověké polemiky představovaly „nové“ hereze jen výhonnek, znovuobjevení, modifikaci či analogii hereze starší, převážně některé

hereze patristické doby.¹¹ K ilustraci této všeobecně rozšířené představy postačí jeden příklad. *Knihla proti manichejcům (Liber contra Manicheos)*, sepsaná počátkem 13. století,¹² jmenuje vícero starověkých „heresiarchů“, kupříkladu Ebióna, Markióna, Máního, Donata či Areia, a uvádí, že „[j]ejich bludné a šílené dogma, zardoušené svatými apoštoly a dalšími svatými otci, dřímalo v myslích zkažených lidí, *zplodilo trápení*¹³ a v našem čase *zrodilo nepravost*¹⁴ hroznou a nesnesitelnou“.¹⁵

Toto genealogické myšlení středověkých hereziologů představuje mechanismus odborníkům dobře známý a jeho zkreslující účinek se uznává v podstatě všeobecně.¹⁶ Přesto některé výsledky tohoto způsobu uvažování celkem hladce vplývají do vědeckých popisů, případně i vědecké terminologie.¹⁷ K ilustrování tohoto procesu jsem zvolil tři termíny středověké hereziologie – „ariáni“, „messaliáni“ a „manichejci“.

11 Srov. Yves Marie-Joseph Congar, „Arriana haeresis‘ comme désignation du néomanchéisme au XII^e siècle: Contribution à l’histoire d’une typification de l’hérésie au Moyen Âge“, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 43/1, 1959, 449-461: 454.

12 K dataci a autorství viz Christine Thouzellier (ed.), *Une somme anti-cathare: Le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, Louvain: Spicilegium sacrum Lovaniense 1964, 35-38; P. Jiménez Sanchez, *Les catharismes...*, 288-289.

13 Srov. *Jb* 15,35; *Ž* 7,15.

14 *Ibid.*

15 Ch. Thouzellier (ed.), *Une somme anti-cathare...*, 76.

16 Např. Hans Söderberg, *La Religion des Cathares: Études sur le gnosticisme de la basse antiquité et du Moyen Âge*, Uppsala: Almqvist & Wiksells 1949, 24-25, 33, 121; Walter L. Wakefield – Austin P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages: Selected Sources Translated and Annotated*, New York: Columbia University Press 1991, 21, 38; Milan Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Praha: Academia 1974, 33; Malcolm Lambert, *Středověká hereze*, Praha: Argo 2000, 22, 92; Robert I. Moore, *The Origins of European Dissent*, Oxford: Blackwell 2¹⁹⁸⁵ (přetisk Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press 1994), 245; Antonio Rigo, „Messalianismo = bogomilismo: Un’equazione dell’eresiologia medievale bizantina“, *Orientalia Christiana Periodica* 56, 1990, 53-82: 53; U. Brunn, *Des contestataires aux „cathares“...*, 65-66, 68, 168; 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: 66; ead., *Les catharismes...*, 22-23; Malcolm Barber, *The Cathars: Dualist Heretics in Languedoc in the Middle Ages*, Harlow: Longman 2000, 11. Přesná míra zkresení může být v konkrétních případech předmětem diskusí, viz např. Robert Joyce Harrison, *Eckbert of Schönau’s Sermones contra Kataros II*, disertační práce, Columbus: Ohio State University 1990, 584-658; id., „Eckbert of Schönau and Catharism: A Reevaluation“, *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies* 22, 1991, 41-54.

17 Na tuto skutečnost výstižně poukazuje A. Rigo, „Messalianismo = bogomilismo...“, 53. Srov. též D. Zbiral, *Největší hereze...*, 97-104, 110.

„Ariáni“

Ariánství je tématem významně zastoupeným ve starověké křesťanské protikacířské literatuře. Odmítnutí ariánství dokonce po staletí doprovází klíčové rituály pravoslavného i západního křesťanství v podobě recitace nicejsko-konstantinopolského vyznání víry.¹⁸ Není proto divu, že vzestup nesouhlasných hnutí v západním křesťanství v 11.-13. století přinesl aktualizaci termínu „ariáni“ (*arriani*) a ten posloužil některým autorům jako označení soudobých kacířů, o nichž psali.

Raoul Manselli, autor významné studie o středověkých aktualizacích termínu „ariáni“,¹⁹ uvádí, že středověcí autoři „jistě nechtěli tvrdit, že existuje historická kontinuita se starověkým manichejstvím či starověkým ariánstvím, jako se spíše pokoušeli charakterizovat tu nejnápadnější a nejzřetelnější stránku doktrín, proti kterým se stavěli“.²⁰ Zmíněný autor zachycuje i různorodá užití tohoto termínu: mohl označovat nejružnější hnutí a konkrétnějším obsahem se naplnil až koncem 12. století, kdy začal odkazovat ke katarům.²¹

Manselli tedy jasně nahlíží jak antický původ tohoto označení, tak neurčitost jeho denotátu ve středověké hereziologické produkci. Přesto však nakonec dospívá k závěru, který není myšlení středověkých hereziologů tak zcela vzdálen. Jde podle něj sice o neodpovídající a ideologické označení, ale samotnému pojmu, k němuž toto označení odkazuje, odpovídá skutečně existující hnutí katarů. Označení „ariáni“ dokonce podle Manselliho dobře vystihuje jednu obecně rozšířenou charakteristiku katarů, totiž popírání Kristova božství.²²

Navzdory zdání dokonalého badatelského nadhledu nad středověkými užitími termínu „ariáni“ tak Manselli vposledku předpokládá realitu ne zcela nepodobnou té, již si představovali středověcí autoři, o kterých píše. Manselli k tomu využívá rétorickou techniku, která byla rozšířená i ve středověké protikacířské polemice a dala by se označit za „techniku terminologického rozptylu“. Tato technika spočívá v předpokladu, že konkrétní kacířské hnutí je označováno v různých oblastech či pramenech různými

18 Srov. Maurice Wiles, *Archetypal Heresy: Arianism through the Centuries*, Oxford – London: Oxford University Press 1996, 1.

19 Raoul Manselli, „Una designazione dell'eresia catara: ‚Arriana heresis‘“, in: id., *Il secolo XII: Religione popolare ed eresia*, Roma: Jouvence 31995, 277-286 (poprvé vydáno v *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 68, 1956, 233-246).

20 *Ibid.*, 279.

21 *Ibid.*, 281-283, 284.

22 *Ibid.*, 286.

jmény, ale za touto terminologickou růzností se skrývá nějaké skutečně existující, soudržné a široce rozšířené hnutí.²³

K poněkud opatrnějším závěrům než Manselli dospívá ve svém článku o označení „ariánská hereze“ Yves Congar.²⁴ V duchu dobového chápání katarství jako jednotného hnutí sice souhlasí s Mansellim v tom, že označení „ariáni“ bylo užíváno o katarech, ale více zdůrazňuje jeho nahodilost. Toto označení podle Congara vešlo v užívání v první řadě ne kvůli katarským christologickým názorům, ale prostě proto, že Areios byl chápán jako „kníže kacífů“, heretik *par excellence*. Jde tedy spíše o projev hereziologické typizace nesouhlasných proudů než o zachycení skutečných paralel. Congar uzavírá, že vztahy takových typizovaných termínů k historické realitě, kterou původně popisovaly, se často rozvolní natolik, že s ní mají pramálo společného.²⁵

S označením „ariáni“ se v prostudovaných středověkých ani moderních výskytech nepojí konkrétní představa o historické vazbě mezi starověkými a středověkými kacífi. Přesto ve způsobech užívání tohoto termínu působí neurčité představy o typologické souvislosti, vyjádřené Manselliho uznáním, že termín „ariáni“ dobře vystihuje katarskou christologii.

„Messaliáni“

Dalším antickým označením, jež se dočkalo využití ve středověké protikacířské literatuře, je označení „messaliáni“. Hnutí messaliánů (nazývaných též euchité) vzniklo ve 2. polovině 4. století a byla pro ně příznačná nauka, podle které v každém člověku dřímá zlý duch, jež může vyhnat jedině soustavná modlitba a askeze. Messaliánské učení bylo odsouzeno na třetím ekumenickém koncilu v Efezu roku 431.²⁶ Označení „messaliáni“ však nevymizelo spolu se starověkými messaliány. Dočkalo se naopak širokého využití ve středověké byzantské hereziologické literatuře.²⁷ Nej-

23 Srov. užití této techniky: *Continuatio acqvicinctina* (1183), cituje R. Manselli, „Una designazione...“, 283; Ekbert z Schönau, *Liber contra hereses katharorum* (1163/1165), Robert Joyce Harrison (ed.), *Eckbert of Schönau's Sermones contra Kataros I*, disertační práce, Columbus: Ohio State University 1990, 8; Euthymios z Peribleptu, *Epistula invectiva* (kolem 1050), Gerhard Ficker (ed.), *Die Phundagiagiten: Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig: Barth 1908, 62 (srov. A. Rigo, „Messalianismo = bogomilismo...“, 62).

24 Y. M.-J. Congar, „Arriana haeresis‘...“, 449-461.

25 *Ibid.*, 454-457.

26 Ucelený přehled jak o hnutí messaliánů, tak o tradici tohoto označení ve středověké byzantské literatuře podává Klaus Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus: Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 71), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998.

27 Odkazy na prameny shromáždil A. Rigo, „Messalianismo = bogomilismo...“, 53-82.

častěji zde popisovalo kacíře, jež bádání 20. století identifikovalo jako bogomily.²⁸ Myšlenku spojitosti antických messaliánů s bogomily převzali pod vlivem byzantských pramenů i někteří moderní badatelé. Hnutí messaliánů podle nich přetrvalo hluboko do středověku a mělo podíl na vzniku bogomilství v 10. století.²⁹

Pokud je mi známo, první námitky proti této genealogické představě vznesl Henri-Charles Puech. Klade si otázku, zda v 10. století ještě nalézáme doklady o existenci skutečných messaliánů tak, jak jsou známi z pramenů 4. a 5. století. Konstatuje, že výskyt označení messaliáni v dobových pramenech nedokládá přetrvávání antických messaliánů; jde o přenos tohoto antického označení na soudobé nesouhlasné proudy. Puech dospívá k závěru, že pokud messaliánství v nějaké podobě přetrvalo, tak jediné jako mystická orientace směřující k vnitřní proměně skrze modlitbu a askezi. Takovým rozšířením rozsahu pojmu „messaliáni“ ovšem předpokládané „messaliánství“ bogomilů splývá s nepříliš distinktivním typem mnišské spirituality a přestává být historickým pojítkem s antickými messaliány.³⁰ Na tyto námitky navázal Jean Duvernoy, podle nějž nic nedokazuje přetrvání messaliánství do doby vzniku bogomilství; jde o hereziologické označení, které není o nic výstižnější či autentičtější než označení katarů za „ariány“.³¹ Podobně Bernard Hamilton vyslovil pochybnosti o přetrvání messaliánství hluboko do středověku.³²

Středověké užívání termínu „messaliáni“ uceleně prozkoumal Antonio Rigo.³³ Ani podle tohoto autora nic nenasvědčuje tomu, že by antické messaliánství přetrvalo do středověku. Středověké zmínky o messaliánech jsou podle něj výhradně záležitostí hereziologické tradice, zejména výsledkem obliby a vlivu sumy *O kacířstvích (Peri haireseón)*, již sepsal Jan

28 Rovnítko mezi označeními „messaliáni“ a „bogomilové“ se nachází již ve středověké literatuře, viz např. Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus: Patrologia Graeca CXXX*, Parisiis: J.-P. Migne 1865, col. 1289. Srov. A. Rigo, „Messalianismo = bogomilismo...“, 60, 61-62, 65, 68 aj.

29 Např. Steven Runciman, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge: Cambridge University Press 1947, 24, 79, 89-91, 93, 182; Dimitri Obolensky, *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge: Cambridge University Press 1948, 51-52, 93-94, 105-106, 110, 111, 115, 129, 138, 143-144 aj.; Dragoljub Dragojlović, *Bogomilstvo na Balkanu i u Maloj Aziji I: Bogomilski rodonačalnici*, Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti 1974, passim.

30 Henri-Charles Puech, „Cosmas le Prêtre et le bogomilisme“, in: Henri-Charles Puech – André Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre: Traduction et étude*, Paris: Imprimerie Nationale 1945, 129-343: 326-329. S těmito výhradami nicméně Puech přece jen předkládá srovnání bogomilství s messaliánstvím (*ibid.*, 329-336).

31 J. Duvernoy, *Le catharisme I...*, 358-359.

32 Bernard Hamilton, „The Cathars and the Seven Churches of Asia“, in: id., *Crusaders, Cathars and the Holy Places*, Aldershot: Ashgate 2000, oddíl 12, 269-295: 281.

33 A. Rigo, „Messalianismo = bogomilismo...“, 53-82.

z Damašku v 8. století. Tato suma podává messaliánství jako cosi současného a přetrvávajícího. Části textu věnované domnělým messaliánům jsou však velmi neurčité, vzdalují se historickému messaliánství 4.-5. století a popisují natolik různorodé praxe „převážně mnišských skupin charakterizovaných nestabilní a anarchickou spiritualitou“,³⁴ že je nelze chápat jako doklad přetrvávání starověkého messaliánství.³⁵

Rigo dále zevrubně sleduje využívání termínu „messaliáni“ v byzantské hereziologické literatuře a v záznamech ze soudních procesů a dospívá k několika zajímavým poznatkům. Uvádí, že první zřetelné formulace se představa o přetrvávajícím messaliánství dočkala v zápise z procesu proti Eleutheriovi z Paflagonie na počátku 11. století, kde je messaliánství označeno za výhonek manicheismu. Messaliánské kacířské články jsou zde smíšeny s manichejskými a využity k podpoře obvinění (jež mělo politickou povahu a věroučné odchytky mu posloužily jen jako záminka).³⁶ Posléze se označení „messaliáni“ v literatuře dále šířilo. Některé pozdější recenze díla *Útočný dopis* Euthymia z Peribleptu, sepsaného v Malé Asii kolem poloviny 11. století,³⁷ ztotožňují „fundagiagity“ – kacíře, proti kterým Euthymios psal – s „messaliány“, „euchity“ a také s těmi, kteří se „na západě“ nazývají „bogomilové“.³⁸ V jedné recenzi díla jsou k tomuto výčtu další interpolací připojeni i paulikiáni a manichejci.³⁹ Tradice ztotožňující bogomily s messaliány posléze dospěla do své kanonické podoby v díle Euthymia Zigabéna *Dogmatická výzbroj (Panoplia dogmatiké)* z počátku 12. století, kde ztotožnění bogomilů s messaliány přerostlo v představu přímé historické vazby.⁴⁰

Není bez zajímavosti, že Euthymios Zigabénos souvislost „messaliánů“ a „bogomilů“ formuloval velmi sofistikovaným způsobem: zdůraznil nejen jejich podobnosti, ale i jejich rozdíly.⁴¹ Tím překlenul nedostatky své identifikace a rozdílům navzdory prosadil představu bytostné totožnosti těchto hnutí. Jde o rétorickou strategii, kterou nevědomky následovali i mnozí moderní badatelé, když přebírali středověké představy o souvislostech bogomilů a katarů s jinými hnutími. Ještě výrazněji než v případě messaliánství se tento způsob uvažování projevil v případě manicheismu.

34 *Ibid.*, 57.

35 *Ibid.*, 55-56.

36 *Ibid.*, 59-60.

37 G. Ficker (ed.), *Die Phundagiagiten...*, 1-86; Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologia Graeca* CXXXI, Parisii: J.-P. Migne 1864, col. 48-57.

38 G. Ficker (ed.), *Die Phundagiagiten...*, 3-4; J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca* CXXXI..., col. 48.

39 A. Rigo, „Messalianismo = bogomilismo...“, 61-62.

40 *Ibid.*, 66-69.

41 *Ibid.*, 81.

„Manichejci“

Manicheismus je v dějinách křesťanské protikacířské literatury doslova exemplární herezí. Rétoricky propracovaná a oblíbená protimanichejská díla svatého Augustina zajistila popisům manicheismu i samotnému termínu „manichejci“ mimořádně silnou pozici ve středověké polemické produkci.⁴²

Identifikace soudobých ideových odpůrců se starověkými manichejci byla natolik rozšířená, že by její celkové uchopení vydalo na rozsáhlou monografii. Termín „manichejci“ (případně „manichejská hereze“) se často užíval značně arbitrárním způsobem. Mohl označovat například jednotlivce, skupiny a nauky, u nichž v daných pramenech nejsou pozorovatelné žádné paralely s manicheismem,⁴³ filozofy „příliš“ se inspirující Platónem⁴⁴ či protivníky papežství v boji o investituru (pod záminkou, že prosazování moci císaře vedle moci papeže je zastáváním víry ve dvě podstaty).⁴⁵ Jiné výskyty označení „manichejci“ či „manichejská hereze“ už ale nejsou vysloveně arbitrární, nýbrž nesou dvě ústřední konotace. Tou první je dualismus ve smyslu víry ve dva principy či Bohy, na niž polemikové převáděli různé formy protisvětských a krajně asketických orientací, názorů a praktik konkurenčních křesťanských proudů. Tou druhou jsou různé formy odstupe od radikálního zdůrazňování Kristova konkrétního, tělesného lidství v oficiálním církevním učení, tento odstup totiž polemikům připomínal dokéťické pozice manichejců.⁴⁶

Následující zpracování bude mít s ohledem na rozsah a složitost tematicky jen výběrovou a předběžnou povahu. Přednostně se zaměří na takové prameny, jež se neomezují jen na transpozici označení „manichejci“,⁴⁷

42 W. L. Wakefield – A. P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages...*, 12 a 665, pozn. 1; P. Jiménez Sanchez, *Les catharismes...*, 22. K Augustinově polemické strategii v díle *Contra Faustum* viz Jean-Pierre Weiss, „La méthode polémique d’Augustin dans le ‚Contra Faustum‘“, in: Monique Zerner (ed.), *Inventer l’hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l’Inquisition*, Nice: Centre d’Études Médiévales 1998, 15-38.

43 Srov. W. L. Wakefield – A. P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages...*, 27-28, 75.

44 Srov. Heinrich Fichtenau, *Heretics and Scholars in the High Middle Ages, 1000-1200*, University Park: Pennsylvania State University Press 1998, 192 (německý originál: Heinrich Fichtenau, *Ketzer und Professoren: Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter*, Munich: C. H. Beck 1992).

45 Y. M.-J. Congar, „Arriana haeresis‘...“, 459 (včetně odkazů na prameny).

46 Byť pramenil spíše z výhrad vůči tělesnosti než z jakékoli doktrinální inspirace gnosticismem či manicheismem. Srov. P. Jiménez Sanchez, *Les catharismes...*, 367; D. Zbiral, *Největší hereze...*, 101.

47 Takových příkladů je mnoho, např. Ch. Thouzellier (ed.), *Une somme anti-cathare...*, passim; Guillaume Mollat (ed.), *Bernard Gui, Manuel de l’inquisiteur I*, Paris: Honoré Champion 1926, 10-32.

nýbrž rozvádějí manichejskou genealogii nějakého středověkého hnutí do podoby historického vyprávění.

Pokud je mi známo, první genealogii spojující historicky konkrétním způsobem nějaký středověký heterodoxní proud s manicheismem předložil kolem roku 870 byzantský hereziolog a císařský vyslanec Petr Sicilský v díle citovaném obvykle jako *Dějiny manichejců*. Petr zde popisuje arménské hnutí paulikiánů. Podle tohoto autora se paulikiánské kacířství odvozuje od Máního učedníků, kteří kázali v arménské Samosatě a podařilo se jim oklamat mnoho Arménů. K těmto arménským kacířům prý patřila i jistá Kalliniké, jež měla dva syny, Pavla a Jana. Ty Kalliniké poslala kázat, aby blud dále šířili. Právě od té doby se údajně na základě spojení jmen těchto dvou kazatelů tito kacíři nazývají paulikiáni, a nikoli manichejci.⁴⁸ Manichejci to ovšem podle Petra Sicilského jsou. Petrovo vyprávění – velmi konkrétní, ale zcela neověřitelné⁴⁹ – má za cíl předložit etiologii označení „paulikiáni“ a zároveň podpořit představu jejich historické vazby s manichejci. V očích pravoslavného autora se tu pod růzností jmen skrývá bytostná totožnost, podpořená zkazkou o Máního učednicích kázících v Arménii.

S podobnými myšlenkami se setkáváme u Ekberta z Schönau, bratra známé mystičky Alžběty z Schönau a vůbec prvního středověkého autora, který o soudobých kacířích použil antické hereziologické označení „katarí“ (*cathari, kathari*).⁵⁰ Ekbert ve své *Knize proti katarským bludům (Liber contra hereses katarorum)* kolem roku 1165 píše:

Je třeba uvést a netajit před ušima lidu, že sekta těch, o nichž pojednáváme, má nade vši pochybnost původ u hereziarchy Máního, jehož prokleté a jeduplné učení v těchto zvrácených lidech zakořenilo. Přimísili ovšem do učení svého mistra i mnohé, co se mezi jeho kacířstvími nenachází. ... A jak jsme řekli, všechny tyto věci byly skutečně objeveny u všech těch, kdo se nyní označují za katary a pocházejí z jistých žáků Máního, kteří se kdysi nazývali kataristy. Mání, od něž celý tento blud pochází, měl totiž mnoho žáků, a dokud žil, patřili do jedné sekty. Po jeho smrti se ale spolu nepohodli a rozdělili se na tři části, takže někteří byli zvaní *mattarii*, někteří kataristé a jiní specificky [*singulariter*] manichejci, protože specifictěji [*singularius*] než

48 Janet Hamilton – Bernard Hamilton (trans.), *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, c. 650-c. 1450: Selected Sources Translated and Annotated*, Manchester – New York: Manchester University Press 1998, 75. Srov. Milan Loos, „Deux contributions à l’histoire des pauliciens I: À propos des sources grecques reflétant des pauliciens“, *Byzantinoslavica* 17, 1956, 19-57: 29-30.

49 H. Söderberg, *La Religion des Cathares...*, 27; Milan Loos, „Deux contributions à l’histoire des pauliciens II: Origine du nom des pauliciens“, *Byzantinoslavica* 18, 1957, 202-217: 202.

50 Uwe Brunn, „Cathari, catharistae et cataphrygae, ancêtres des cathares du XII^e siècle?“, *Heresis* 36-37, 2002, 183-200; id., *Des contestataires aux „cathares“*..., 321-333.

ostatní následovali svého mistra. Kromě toho se však za manichejce označovali i všichni, protože od Máního pocházel blud jich všech.⁵¹

Ekbert z Schönau zde využívá podobnou techniku jako Euthymios Ziggabénos: s odlišností svých „katarů“ od Augustinových manichejců se vypořádává tvrzením o rozdělení této sekty a o přimíšení některých nových bludů, které Mání nekázal. Ekbert kromě toho předpokládá genealogickou vazbu mezi manichejskou frakcí „kataristů“ a soudobými „katary“, a to do té míry, že v líčení jejich věrouky, praxe a organizace vychází z Augustinova popisu manichejců.⁵²

Velmi konkrétně chápaný manichejský původ soudobé kacířské skupiny předkládá také kronika cisterciáka Albericha z Trois-Fontaines ze 40. let 13. století. Alberich zde k roku 1239 líčí upálení asi 183 „bulharů“⁵³ inkvizitorem Robertem v Mont-Aimé (Champagne)⁵⁴ a doplňuje informace o původu jejich kacířství:

Jaké jsou názory a tvrzení těchto kacířů, kteří vzešli z nenáviděného Máního, nebo jakým činům se ve skrytu oddávají, není teď nutno otevřeně uvést, jsou to totiž věci hanebné a strašné ... Bratr Robert zjistil, a na základě jeho zjištění se to i veřejně povídá, že zlotilý manichejec Fortunatus, kterého svatý Augustin vypudil z Afriky, přišel v onom čase do této části Champagne, setkal se s Widomarem, knížetem zločinců, jenž se spolu se svým doprovodem na oně hoře [Mont-Aimé] skrýval, a jej i jeho druhy obrátil ke své sektě. A od té doby již ve vesničkách poblíž oně hory nikdy neuchrádlo toto ohavné semé Kenaánu, a nikoli Judy.⁵⁵

Představa o manichejském původu kacířství se zde odívá do dokonale historického hávu. Kdyby snad konkrétní detaily nestačily k tomu, aby čtenáře přesvědčily, má této genealogii pro všechny případy dodat na věrohodnosti i zmínka o zjištění této informace inkvizitorem Robertem.

Neméně konkrétní a pozoruhodné líčení manichejského původu katarů předkládá úvodní pasáž *Traktátu o kacířích* (*Tractatus de hereticis*), spisu,

51 R. J. Harrison (ed.), *Ekbert of Schönau's Sermones contra Kataros* I..., 17-18, 22 (srov. J.-P. Migne [ed.], *Patrologia Latina* CXCIV..., col. 16-18).

52 Podrobněji D. Zbírál, *Největší hereze...*, 24-26.

53 K tomuto označení viz Monique Zerner, „Du court moment où on appela les hérétiques des ‚bougres‘, et quelques déductions“, *Cahiers de civilisation médiévale* 32/4, 1989, 305-324.

54 K této události a jejímu politickému pozadí srov. Michael Lower, „The Burning at Mont-Aimé: Thibaut of Champagne's Preparations for the Barons' Crusade of 1239“, *Journal of Medieval History* 29, 2003, 95-108.

55 Paul Scheffer-Boichorst (ed.), „Chronica Albrici monachi Trium fontium“, in: Georgius Heinricus Pertz (ed.), *Monumenta Germaniae historica: Scriptores* XXIII, Hannoverae: Aulicus Hahnianus 1874, 945.

ježž pravděpodobně sepsal lombardský inkvizitor Anselm z Alessandrie někdy mezi lety 1250 a 1280:

Je třeba poznamenat, že v Persii žil jistý Mání, který si jako první řekl: Jestliže je Bůh, odkud pochází zlo, a jestliže Bůh není, odkud dobro? Z toho vyvodil dva principy. A učil v oblasti Drugonthie, Bulharska a Filadelfie. Hereze se tam rozmohla natolik, že si ustanovili tři biskupy, drugontského, bulharského a filadelfského. Řekové z Konstantinopole, kteří jsou od hranic Bulharska vzdáleni na tři dny cesty, tam brzy nato přišli za obchodem a po návratu do své země se tam rozhodli a zvolili si biskupa, který se nazývá biskup Řeků. Poté přišli do Konstantinopole Francouzi, aby si podmanili zemi, narazili na tuto sektu, rozhodli se a ustanovili si biskupa, který se nazývá biskupem Latinů. Poté někteří ze Slavonie, totiž ze země, která se nazývá Bosna, přišli za obchodem do Konstantinopole; po návratu do své země kázali, a když se rozhodli, ustanovili biskupa, který se zve biskup Slavonie čili Bosny. Poté se Francouzi, kteří přišli do Konstantinopole, vrátili domů a kázali, a když se rozhodli, ustanovili si biskupa Francie. A protože byli Francouzi v Konstantinopoli nejprve svedeni Bulhary, nazývají se heretici po celé Francii bulhaři. Tu Provensálci, kteří jsou sousedy Francouzských, slyšeli jejich kázání a Francouzští je svedli; rozhodli se natolik, že si ustanovili čtyři biskupy, totiž biskupa Carcassonnu, Albi, Toulouse a Agenu.⁵⁶

I zde představa o soudobých kacířích jako o manichejcích či přímých potomcích manichejců překračuje rámec pouhé typologie či neurčité, rozptýlené genealogie. Je naopak formulována jazykem velmi konkrétního a podrobného historického vyprávění.

Vzažení některých středověkých nesouhlasných proudů k manicheismu ovlivnilo historiografickou tradici v daleko větší míře než představy o jejich vazbě k ariánům či messaliánům. Slavný francouzský politik, katolický biskup, spisovatel a historik Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704) kupříkladu ve svých monumentálních *Dějinách proměn protestantských církví* (1688)⁵⁷ rýsuje genealogii pojící starověké manichejce s paulikiány, západními kacíři 11. století a katary. V duchu středověkých polemických spisů je řadí do nepřerušené manichejské tradice.⁵⁸

Spojenci mezi manicheismem a středověkými nesouhlasnými proudy se od 17. století pokoušeli rozpojit někteří protestantští historici.⁵⁹ Na jejich výhrady v polovině 19. století navázal rovněž luteránský historik Charles

56 Antoine Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus de hereticis* d'Anselme d'Alexandrie“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 20, 1950, 308.

57 Jacques Bénigne Bossuet, *Histoire des variations des Églises protestantes I-II*, Paris: Sebastien Mabre-Cramoisy 1688.

58 J. B. Bossuet, *Histoire des variations des Églises protestantes II...*, 166-173, 176.

59 Guy Bedouelle, „Les Albigeois, témoins du véritable Évangile: L'historiographie protestante du XVI^e et du début du XVII^e siècle“, in: *Historiographie du catharisme*, (Cahiers de Fanjeaux 14), Toulouse: Privat 1979, 47-70: 59, 61-62.

Schmidt, autor první moderní historické monografie věnované katarům, *Dějiny a učení sekty katarů čili albigenských* (1849).⁶⁰ V tomto směru však Schmidt téměř do poloviny 20. století nenašel pokračovatele. Jako silnější se ukázaly tradiční představy o genealogických či alespoň analogických souvislostech některých středověkých nesouhlasných hnutí s manicheismem. V bádání 30. a 40. let 20. století bylo například běžné označovat předpokládané hnutí katarů za „novomanichejství“.⁶¹ Kromě toho se objevovaly i spletitější předpoklady o nějaké formě genealogických či analogických souvislostí mezi katary a manichejci. K ilustrování těchto představ nám mohou posloužit názory dominikána Antoina Dondaina, jednoho z nejvlivnějších a nejučenějších odborníků na katarství ve 20. století a objevitele četných do té doby neznámých pramenů. Dondaine ve studii vydané roku 1939 uvádí:

Středověcí katolíci polemikové, poučení sv. Augustinem, věřili, že u katarů rozpoznávají Máního nauky, a uvyklí nás tomuto vidění ... Pan D. Roché zpracoval látku takovým způsobem, jako by mezi Máním a katary existovala dokonalá návaznost. Ale jakou hodnotu má tradice, kterou poznamenává nepřeklenutelná propast několika staletí? Genetická vazba paulikiánů k bogomilům není dostatečně podložena a vazba starých manichejců k paulikiánům je podložena ještě hůř. Nelze zjednodušovat dějiny dualismu od 3. do 11. století tak, jak se to děje.⁶²

Ve studii z roku 1946 Dondaine vidí věc jinak a jeden ze dvou proudů, na něž katarství člení, k manicheismu vztahuje:

Ať je tomu s touto dříve netušenou tendencí prvotního katarství jakkoli, snadno si lze představit tragické a hrozné následky Niquintových činů v Saint-Félix, vzhledem k tomu, že absolutním dualismem se kacířství odděluje od katolictví mnohem výrazněji a radikálněji. Filosofie umírněného dualismu zůstává monarchistická, jako filosofie křesťanská; filosofie absolutního dualismu se vyznačuje přinejmenším manichejskou tendencí, ne-li původem.⁶³

60 Charles Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois I*, Paris – Genève: J. Cherbuliez 1849, IV-V, 252-261. Schmidt dále (*ibid.*, 261-270) kritizuje odvozování katarství z priscillianství, paulikiánství a bogomilství. Vazbu mezi katarstvím a bogomilstvím sice předpokládá, ale chápe ji netradičně. Má za to, že bogomilové vzešli z původní slovanské větve katarů, která položila v 10. století základy tohoto hnutí a její nauky se díky obchodnímu styku rozšířily jak na Západ, tak na Východ do Byzance, kde utvořily bogomilství (*ibid.*, 10, 266).

61 Např. Antoine Dondaine, *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, passim; id., „Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néo-manichéisme au Moyen Âge“, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 28, 1939, 465-488; D. Obolensky, *The Bogomils...*, 28 a porůznu.

62 A. Dondaine, „Nouvelles sources...“, 467.

63 Antoine Dondaine, „Les actes du concile albigeois de Saint-Félix de Caraman: Essai de critique d'authenticité d'un document médiéval“, in: *Miscellanea Giovanni Mercati V*:

Dondaine tedy na jedné straně předkládá brilantní kritiku zjednodušujících genealogií dualistických hnutí, na straně druhé se sám nemůže ubránit přesvědčení o hluboké vnitřní souvislosti jednoho ze dvou předpokládaných typů katarské nauky s manicheismem. Tento rozpor by mohl na první pohled působit jako důsledek vývoje, jímž Dondaine prošel mezi lety 1939 a 1946, a důsledek objevu *Traktátu o kacírích*, který myšlenku manichejské genealogie katarů podporuje. Ve skutečnosti je však tento rozpor výrazem Dondainových vnitřních pochybností a zápasů. Jasně to potvrzuje Dondainovo nejucelenější zpracování vztahu katarství a manicheismu, zveřejněné roku 1939 (tedy v témže roce jako výše citovaný článek kritizující historickou vazbu mezi katarstvím a manicheismem).⁶⁴ Dondaine zde na řádcích jednoho a téhož textu kolísá mezi dvěma pozicemi. Kapitulu věnovanou vztahu katarství ke starověkému manicheismu uvádí tvrzením, že pokrok moderní kritické vědy umožnil poněkud revidovat pochybnosti Charlese Schmidta o vztahu katarů a manichejců. Vzápětí ovšem přiznává, že dokonalá kontinuita prokázána nebyla. Posléze buduje genealogickou linii mezi paulikiány, bogomily a katary s tou výhradou, že vazba paulikiánství k manicheismu dostatečně prokázána není. Nicméně „původ [paulikiánství] na hranicích Evropy a Asie, kde měly Máního doktríny ještě četné stoupence, činí tuto filiaci dosti pravděpodobnou“.⁶⁵ Posléze Dondaine rozebírá obtíže vazby katarství k manicheismu, zejména pak chybějící kult Máního, jenž byl v manicheismu naopak ústřední. Uzavírá ovšem, že „ať je to s historickou skutečností souvislé filiace [filiation] od Máního až ke katarům jakkoli, srovnání jejich doktrín nás nutí uznat velmi blízké příbuzenství [parenté] mezi nimi“.⁶⁶ Katarské mýty jsou podle Dondaina

cosi jako křesťanštější transpozice mýtů manichejských ... I filosofická spekulace katarů se shoduje s manicheismem; [katarská] absolutní opozice dobra a zla se svými bezprostředními důsledky, dvěma principy, dvěma stvořeními, přináleží k téže metafyzice jako [manichejská] opozice světla a temnot.⁶⁷

Následuje opětovné zakolísání opačným směrem – úvahy o rozdílech mezi katarstvím a manicheismem, zejména v pojetí svátostí. Celou kapito-

Storia ecclesiastica – Diritto, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1946, 324-355: 354.

64 A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen...*, 52-57. S tímto zdrojem nepracovala P. Jiménez Sanchez, „La vision médiévale...“, 87-88, což ji vedlo k předpokladu, že Dondaine mezi lety 1939 a 1946 zcela změnil názor na otázku manichejského původu katarství.

65 A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen...*, 52.

66 *Ibid.*, 53.

67 *Ibid.*, 54.

lu pak zakončuje závěr, jenž z předchozí argumentace příliš jasně nevyplývá a podle něhož je třeba mít na paměti pestrost katarství:

[M]anichejský dualistický vliv [*apport*] převažuje, ale kombinuje se s významnými prvky jiných gnózí, možná židovských, ale hlavně křesťanských (markiónského typu) a gnóze mandejské. Vliv [*influence*] asijských křesťanských gnózí byl významnější než vliv latinského manicheismu, reprezentovaného protivníky sv. Augustina.⁶⁸

Dondainem očividně zmítají vnitřní rozpory: sice si je vědom toho, že neexistují přesvědčivé historické doklady vazby katarství s manicheismem, ale zároveň nepovažuje za možné, aby mezi nimi žádná podstatná vazba neexistovala. Různými rétorickými technikami naznačuje značnou pravděpodobnost manichejského původu katarství, byť není prokázána. Genetické vazby k „asijským gnózím“ prostě konstatuje, v podstatě bez jakéhokoli argumentu.⁶⁹ A zejména uvádí na scénu zvláštní druh analogické spojitosti katarství s manicheismem, projevující se zejména v dualistické doktríně. Analogická komparace zde buduje jakési tajemné vnitřní vazby. Tyto vazby jsou nicméně popisovány i „genealogickými“ termíny („vliv“ v citovaném úryvku).⁷⁰

68 *Ibid.*, 57.

69 Jediným letmo naznačeným argumentem je zmínka o „sedmi církvích v Asii“ v tzv. *Niquintově listině* (*ibid.*, 57). K tomuto spornému textu viz David Zbírál, „Niquintova listina a historiografie katarství v 17. století“, *Religio* 13/2, 2005, 307-328; *id.*, „Niquintova listina a vyprávění o počátcích katarských církví v Itálii a jihozápadní Francii“, *Religio* 14/1, 2006, 19-40.

70 Vzdáleně zde narážím na pojmy genealogické a analogické komparace, s nimiž pracuje Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago: The University of Chicago Press 1994, zejm. 47-49, 104, 112-114, ale užívám je poněkud odlišným způsobem. Smith v uvedené knize polemizuje se snahou za každou cenu rozpojit vazbu mezi mysterijními náboženstvími a křesťanstvím. Tuto snahu ukazuje jako ideologicky podmíněnou a navrhuje metodu analogické komparace, jež vede ke společné kontextualizaci, ale na rozdíl od genealogické komparace nemusí vyústit jen ve výrok o genetické nesouvislosti či naopak souvislosti, což je velmi omezující dichotomie (byť si je Smith vědom toho, že vyvození „reálných“ vztahů mezi taxonomickými jednotkami z analogické komparace je sporné: *ibid.*, 47-48, pozn. 15). Zde máme naopak co do činění se snahou genetické vazby za každou cenu vybudovat, a to za účelem oddělení některých proudů od křesťanské tradice (či přinejmenším správné křesťanské tradice) a jejich přičlenění k nekřesťanskému manicheismu. Analogická komparace zde tedy nejenže není řešením problémů. Dokonce představuje naopak rétorickou techniku, jež i po ztroskotání snah o nalezení historické vazby umožňuje pracovat s jakýmsi neurčitě formulovanými vnitřními vazbami. Analogické komparace tedy viditelně mohou být v některých případech nikoli cestou k vědecké inovaci a žádoucí společné kontextualizaci (například ve vztahu k prostředí: Smith uvádí příklad ploutví u velryb), nýbrž nástrojem ideologizace vědy.

I další na slovo vzatí odborníci publikující kolem poloviny 20. století předpokládali nějaký druh spojitosti katarů či bogomilů se starověkými manichejci. Jde zejména o Stevena Runcimana, Dmitriho Obolenského, Hanse Söderberga a Arna Borsta. Jejich myšlenky se načas staly základem široké shody o vazbě mezi manichejci a středověkými „dualisty“. Ve vrcholovém výzkumu sice záhy prošly drtivou kritikou, ale dodnes významně ovlivňují popularizující práce, slovníky a někdy i odborné studie věnované bogomilům a katarům.

Steven Runciman si v monografii *The Medieval Manichee* (1947) vytkl za cíl prozkoumat, nakolik jsou středověké heterodoxní sekty označovány za manichejské oprávněně, respektive „nakolik představují organickou dualistickou tradici“. ⁷¹ Runciman již v předmluvě podotýká, že křesťanský dualismus je s manicheismem neslučitelný a že označení za manichejce bude užívat prostě proto, že by ho „běžný představitel středověké církve shledal srozumitelným a přirozeným“. ⁷² Zároveň však zastává názor, že „ač by křesťanství dualisté Máního systém nikdy neuznali, jsou mu v jádru blíže, než kdy byli středověkému či modernímu křesťanství“. ⁷³ Po nedlouhém úvodu autor věnuje podrobné samostatné kapitoly „gnostickému pozadí“ (kam zahrnuje i manichejce a messaliány), paulikiánům, bogomilům, dalmatským patarínům a katarům. Runciman v dalším textu poněkud pozapomíná na relativní obezřetnost předmluvy. Uznává sice, že označení „manichejec“ tak, jak je užívají středověké protikacířské spisy, spíše neodkazuje k Máního učení v celé jeho složitosti, ⁷⁴ zároveň však předpokládá, že gnostické nauky v rozptýlené podobě přetrvaly do středověku. Přetrvaly prý jednak v nadále kolujících vyprávěních gnostického původu, ⁷⁵ jednak v sektě messaliánů, ⁷⁶ kteří podle Runcimana „zkombinovali gnostické nauky s lidovým nadšením pro evangelium“. ⁷⁷ Prostřednictvím této dvojí tradice prý starověký gnosticismus ovlivnil středověká hnutí: paulikiáni podle Runcimana

přijali dualistickou tradici od gnostiků – není jasné, zda markiónovců, nebo borboritů – a tím, že ji zjednodušili a odstranili z ní mnoho gnostické propracovanosti, ji uchovali, aby ji posléze předali Západu. ⁷⁸

71 S. Runciman, *The Medieval Manichee...*, 4.

72 *Ibid.*, vii.

73 *Ibid.*

74 *Ibid.*, 17-18, 25, 49.

75 *Ibid.*, 21, 174.

76 *Ibid.*, 21-22, 24, 174.

77 *Ibid.*, 24.

78 *Ibid.*, 62. K vlivu paulikiánů na bogomily, jež Runciman považuje za zjevný a nesporný, viz *ibid.*, 69, 79, 87-89. O vlivu gnostické a manichejské tradice na katary Runciman hovoří *ibid.*, 150, 152, o přímé vazbě katarů k bogomilům, případně i paulikiánům, *ibid.*, 163, 169, 170.

Vidíme tedy, že u Runcimana je přítomno přesvědčení o rozptýlené, nicméně historicky konkrétní gnosticko-dualistické tradici, která měla ovlivnit křesťanské heterodoxní proudy středověku.

Dmitri Obolensky se v monografii *The Bogomils* (1948) zabývá méně rozsáhlou tematikou jako Runciman. Zaměřuje se výhradně na bogomily. Knihu nicméně uvádí rozsáhlou kapitolou „Manichejské dědictví“. Středověké dualistické hereze chápe zcela otevřeně jako druhou vlnu průniku manicheismu do Evropy, byť jde prý o manicheismus „v mnoha ohledech modifikovaný“⁷⁹ (pro nějž v knize užívá označení „novomanichejství“). Obolensky zajímavě poukazuje na to, že hranice dualismu a asketicky orientovaného křesťanství mohla být v praxi velmi tenká.⁸⁰ V otázce genealogie hereze je ovšem explicitní: manicheismus prostřednictvím paulikiánů pronikl do Evropy a rozšířil se od Černého moře až po Atlantik.⁸¹

Disertace Hanse Söderberga *La Religion des Cathares* (1949) je nejčistším výrazem klasické fenomenologie náboženství v bádání o katarství. Svou výzkumnou otázku Söderberg formuluje dosti uvážlivě a sofistickovaně: chce prozkoumat, zda se kataři liší od nemanichejských proudů gnóze stejně, jako se od nich liší manicheismus, a tam, kde tato odlišnost shledána nebude, chce srovnat katarství s „obecně gnostickou koncepcí“. Söderberg podotýká, že nestačí poukázat na fenomenologické podobnosti a rozdíly, nýbrž že je třeba prozkoumat, zda hnutí, která by mohla tvořit můstek mezi gnostiky a katarý – bogomilové, paulikiáni a messaliáni – mají ke gnosticismu i skutečný historický vztah. Kde ale prameny o historické vazbě chybí, může je nahradit doklad založený právě na komparaci.⁸²

Söderbergova monografie se svým obsahem a zaměřením výrazně odlišuje od Runcimanovy a Obolenského. Ty mají povahu historických přehledů; souvislost dualistických proudů spíše konstatují a posléze detailně zpracovávají vybrané články řetězce dualistických sekt. Söderberg naopak jako vůbec první⁸³ předkládá systematické srovnání katarství s jinými „dualistickými“ proudy v oblasti kosmologie a kosmogonie (dualismus, stvoření světa a člověka), eschatologie (pojetí duše, pád duše, spasitel, konečná spása, konec světa) a iniciačních rituálů.

Podle Söderbergova mínění je popírání filiace dualistických proudů nepodložené a

79 D. Obolensky, *The Bogomils...*, 8.

80 *Ibid.*, 21-23.

81 *Ibid.*, 27.

82 H. Söderberg, *La Religion des Cathares...*, 7-8 (srov. též 122).

83 P. Jiménez Sanchez, „La vision médiévale...“, 79.

není v souladu s fakty, jelikož existuje skutečná shoda mezi naukami, rituály a praktikami gnosticizmu ve středověku a v pozdní antice – včetně manicheismu. Jestliže mezi těmito tradicemi neexistuje vazba, jak vysvětlit jejich shody?⁸⁴

K některým dílčím geneologiím je Söderberg poměrně kritický⁸⁵ a zdůrazňuje leckdy i rozdíly jednotlivých hnutí,⁸⁶ avšak nakonec dospívá k závěru, že „středověký gnosticismus obsahuje mnoho motivů vypůjčených z křesťanství a judaismu. Ale celek idejí je gnostický“⁸⁷ a že „[k]omparativní studium středověkého gnosticizmu a gnosticizmu pozdně antického nás přivádí k uznání, že zde existovala nepřerušovaná tradice“.⁸⁸ Söderberg tedy vyjadřuje obě klíčové myšlenky dějin dualismu: (1) přesvědčení o souvislé tradici a (2) přesvědčení, že „dualismus“ daná hnutí odpojuje od (správného) křesťanství a zdůvodňuje hledání jiného původu než křesťanského.

V roce 1953 vydal Arno Borst zásadní přehledovou monografii *Die Katharer*,⁸⁹ která zohlednila takřka všechny v té době známé prameny.⁹⁰ Borst zde odmítl Söderbergovo podání, které podle něj v katarrech vidí „bizarní fosílie“ starších dualistických proudů, jimiž nebyli.⁹¹ Přesto i Borsta přitahovala myšlenka vazeb dualistických proudů, kterou vyjadřuje v sofistikovaných náznacích. Ekbert z Schönau podle něj na základě srovnání Augustinových textů s katarským učením vytvořil svou manichejskou genealogii katarů „první platnou vědeckou hypotézu o katarském myšlení“.⁹² Ztotožněním s manicheismem Ekbertova argumentace podle Borsta sice poněkud trpí, ale jde o „velký pokrok“: Ekbertova genealogie již není založena na lidových představách, nýbrž na „kritickém srovnávání dogmat“.⁹³

V uceleném zpracování „prehistorie“ katarů Borst konstatuje, že jejich kořeny sahají k zoroastrovskému dualismu, jenž se u katarů snoubil s křesťanstvím a se snahou o návrat k jeho prvotní podobě.⁹⁴ V dalším textu autor sleduje dějiny dualismu od Zarathuštry přes orfiky, Pýthagora, Platóna,

84 H. Söderberg, *La Religion des Cathares...*, 19.

85 Např. *ibid.*, 22-27 (mezi manichejci na Západě a středověkými herezemi, mezi manichejci a paulikiány), 28-29 (mezi messaliány a paulikiány), 33 (mezi messaliány a bogomily), 140.

86 Např. *ibid.*, 92, 164, 268.

87 *Ibid.*, 266.

88 *Ibid.*, 268.

89 Arno Borst, *Die Katharer*, Stuttgart: Hiersemann 1953.

90 P. Jiménez Sanchez, „La vision médiévale...“, 91.

91 A. Borst, *Die Katharer...*, 52.

92 *Ibid.*, 7.

93 *Ibid.*

94 *Ibid.*, 59.

myšlení pozdně helénistické doby, Markióna, gnostiky, manichejce, priscilliány a paulikiány až k bogomilům, potažmo katarům.⁹⁵ Borstovo podání je ovšem poměrně diferencované. Genealogie katarství jednak není jeho hlavním zájmem,⁹⁶ jednak klade značný důraz na místní, západní podmínky, zejména na asketické nadšení po roce 1000 a na souvislost vze-stupu hereze s gregoriánskou reformou.⁹⁷ Rozhodně nepředpokládá mezi uvedenými proudy přímou genealogickou souvislost či dokonalý překryv. Jelikož neosvětluje teoretické modely, které využívá, a neformuluje jasná tvrzení ohledně vztahu jednotlivých hnutí, je velmi nesnadné v jeho textu odlišit projevy „monografické“ snahy o celkové uchopení tématu v širokých analogických souvislostech od skutečných genealogických představ. V každém případě však Borst navzdory výhradám k Söderbergově práci a navzdory zdůraznění západního kontextu předpokládá, že mezi katary a staršími dualistickými hnutími existují vnitřní souvislosti. Nejjasněji vyjadřuje své stanovisko v závěru knihy:

Nakonec si pokládáme klíčovou otázku: Jsou kataři křesťané, nebo gnostikové, kací-ři, nebo pohané? Odpověď je jednoznačná: nejsou nic z toho, protože se odvozovali ze všech uvedených forem myšlení a chtěli vytvořit jejich syntézu.⁹⁸

Jak vidno, staronová představa o manichejském původu některých středověkých nesouhlasných proudů, charakterizovaných jako dualistické, byla kolem roku 1950 zcela běžná a byla považována za plně vědeckou. Během 2. poloviny 20. století se však stala předmětem ničující kritiky, která odhalila nepodloženost této představy jakýmkoli konkrétními a vědecky přesvědčivými argumenty.⁹⁹ Není třeba zde tuto diskusi shrnovat; podstatné v tuto chvíli je, že pod vlivem této kritiky většina seriózních badatelů upustila od pokládání středověkých kacířů za manichejce či „no-

95 *Ibid.*, 59-71.

96 S výjimkou jeho předpokládaného vztahu k bogomilství.

97 A. Borst, *Die Katharer...*, 71-89.

98 *Ibid.*, 230.

99 Viz zejm. J. Duvernoy, *Le catharisme I...*, 360 (odmítnutí filiace mezi paulikiány a messaliány jako podobně nepodložené: *ibid.*, 358, 359); W. L. Wakefield – A. P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages...*, 17-18; Ylva Hagman, „Le catharisme, un néo-manichéisme?“, *Heresis* 21, 1993, 47-59; R. I. Moore, *The Origins of European Dissent...*, 264; P. Jiménez Sanchez, „La vision médiévale...“, 65-96. Za předchůdce této kritiky lze považovat badatele, kteří buď kladli důraz na místní sociální a ekonomické kořeny hereze, nikoli na doktrinální filiace (zejm. R. Morghen, *Medioevo cristiano...*, 212-216), nebo vyslovovali určité pochybnosti o genealogické linii dualistických hnutí a přesnosti překryvu jejich jednotlivých článků (zejm. H.-C. Puech, „Cosmas le Prêtre et le bogomilisme...“, 292-343). Srov. P. Jiménez Sanchez, „La vision médiévale...“, 83-84, 92.

vomanichejce“. Dějiny připodobňování některých středověkých nesouhlasných proudů k manicheismu, případně předpoklad o jejich přímé či nepřímé genetické vazbě k manichejcům, se tím ovšem ani zdaleka neuzavírá. K pochopení, jak houževnatě nadále působí představy o spojitosti středověkých křesťanských hnutí s manicheismem, není ani třeba sáhnout po přehledech středověkého křesťanství či slovnících a encyklopediích, v nichž jsou hesla jako „katarští“, „bogomilové“ či „paulikiáni“ manichejskými genealogiemi či analogickými srovnáními s manicheismem doslova protkána. Stačí otevřít knihy autorů, kteří se zaměřují přímo na danou látku. I u nich se totiž představy o spojitosti středověkých hnutí s manicheismem v různých podobách objevují. Přetrvávají zejména (1) různé druhy analogického srovnání středověkých nesouhlasných hnutí s manicheismem, (2) kryptogenealogické představy o dlouhé dualistické tradici, do níž spadají jak manichejci, tak vybraní středověcí kacíři, a dokonce i (3) představy o historické genealogii pojící některé středověké náboženské proudy k manicheismu. Ke každému z těchto typů představ uvedu konkrétní příklad.

(1) Analogické srovnávání katarství s manicheismem je velmi typické pro Malcolma Lamberta, autora v současné době asi nejlivnější přehledové práce o středověké herezi *Medieval Heresy* (1977, ²1992, ³2002).¹⁰⁰ Lambert si je samozřejmě dobře vědom toho, že středověcí polemikové měli sklon ztotožňovat katarství s manicheismem a přizpůsobovat tomu leckdy své popisy.¹⁰¹ Je také obeznámen s diskusí o původu katarství a bogomilství, jež proběhla ve 2. polovině 20. století a odmítla hypotézu o jejich historické vazbě k manicheismu. Přesto u Lamberta přetrvává zájem o analogické srovnávání katarství s manicheismem. Někde je Lambert explicitní, například u katarů předpokládá tentýž vztah řadových členů k elitě jako u manichejců.¹⁰² V jiných pasážích se slovo „manicheismus“ třeba ani neobjevuje, ale přesto se zdá, že vyjadřují představy podobné těm, jež vedly středověké polemiky k asimilaci katarství s manicheismem, tedy představy o neslučitelnosti „katarství“ s křesťanskou tradicí. Takto Lambert například označuje vyhraněný dualismus¹⁰³ za pokřivení křesťanské

100 Malcolm Lambert, *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Oxford – Malden: Blackwell ³2002. Český překlad 2. vydání: M. Lambert, *Středověká hereze...*

101 M. Lambert, *Středověká hereze...*, 22, 92.

102 „Stejně jako u manicheismu měli řadoví členové povinnost starat se o elitu, kterou ctíli. Na této emocionální vazbě mezi věřícími a dokonalými v katarství, stejně jako mezi posluchači a vyvolenými v manicheismu, spočívalo mnoho z potenciálu tohoto hnutí“ (Malcolm Lambert, *The Cathars*, Oxford – Malden: Blackwell 1998, 21).

103 Označení pro ten typ katarské mytologie, který učí o existenci dvou protikladných bohů či principů od věčnosti a Satana nepovažuje za původně dobré Boží stvoření.

víry a hovoří o jeho vnitřní spřízněnosti „spíše s asketickými učiteli Východu, s bonzy a fakiry Indie a Číny, s adepty orfických mystérií nebo s gnostickými učiteli“.¹⁰⁴ Spíše než extremistickou křesťanskou herezí je podle něj vyhraněný dualismus „zcela jiným náboženstvím“.¹⁰⁵ Lze se ptát, zda i v takovýchtó úryvcích Lambertova textu není pojem manicheismu zastřeno přitomem.

(2) Jako další typ představ o nějakém druhu vazby středověkých herezí k manicheismu lze uvést předpoklady o tisícileté dualistické tradici, jež vedou ke snaze zahrnout různá hnutí charakterizovaná jako dualistická do jednoho monografického zpracování. Příkladem tohoto přístupu může být monografie *The Other God* Yuriho Stoyanova (2000). Autor sice deklaruje, že jeho cílem není konstruovat nepřerušovaný řetězec dualistických proudů od zoroastrismu přes gnostiky až ke středověkým dualistickým hnutím, současně ale zastává názor, že jednotlivá dualistická hnutí lze doopravdy pochopit až v komparativním pohledu.¹⁰⁶ Je si samozřejmě vědom rozdílů jednotlivých proudů i obtíží při hledání historických souvislostí, avšak samotný projekt monografie věnované různým „dualistickým“ hnutím a proudům v sobě tají přinejmenším přesvědčení o jejich hluboké vnitřní souvislosti. To by bylo v pořádku jen za předpokladu, že by byla hypotéza o jejich historických nebo fenomenologických souvislostech explicitně vyjádřena a tyto souvislosti by byly náležitě objasněny.

(3) Třetím uvedeným typem jsou otevřeněji formulované genealogie „dualismů“. Ioan P. Culianu, žák slavného italského religionisty Uga Bianchiho,¹⁰⁷ kupříkladu píše v úvodu své fenomenologicky laděné monografie *Dualistické gnóze západu* (1990):

Gnostické systémy, Markión, manicheismus, paulikiánství, bogomilství a katarství – tak by asi vypadaly v chronologickém sledu jednotlivé proudy, které na sebe většinou přímo či nepřímo navazovaly. Problémem vzájemné příbuznosti mezi „západními dualismy“ se zde budeme zabývat pouze na úrovni mytologických struktur; historického aspektu si všimneme čistě okrajově ...¹⁰⁸

Culianu osciluje mezi přesvědčením o typologické podobnosti a přesvědčením o genetické vazbě. Pokaždé však nalézá hluboké vnitřní souvislosti. I Culianu samozřejmě uznává různorodost jednotlivých „dualismů“,¹⁰⁹ ale nelze se zbavit dojmu, že cílem takových deklarací není

104 M. Lambert, *Středověká hereze...*, 180.

105 *Ibid.* Kritika: D. Zbiral, *Největší hereze...*, 100-101.

106 Yuri Stoyanov, *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, New Haven – London: Yale University Press 2000, 287.

107 Srov. Ioan P. Culianu, *Dualistické gnóze západu*, Praha: Argo 2008, 9.

108 *Ibid.*, 17.

109 *Ibid.*

průhledná vědecká argumentace, nýbrž že mají zahladit nesrovnalosti v domnělých podobnostech a souvislostech.

Jakým požadavkům by měly dostat vědecké termíny, genealogie a typologie?

Na označení „ariáni“, „messaliáni“ a „manichejci“ a na genealogických představách, typologických zařazeních a analogických srovnáních, jež se k těmto označením pojily, jsme sledovali, že oblast typologií a genealogií středověkých nesouhlasných hnutí je sporným polem. Je také zjevné, že mezi představenými genealogiemi a analogickými srovnáními badatelskými na straně jedné a polemickými na straně druhé lze nalézt výrazné podobnosti. Avšak takové podobnosti ještě vůbec nemusejí znamenat, že by tyto typologie a genealogie byly v rozporu s vědeckostí. Otázku, zda daná typologie, genealogie či termín s vědeckým přístupem v rozporu je či nikoli, nelze zodpovědět bez odkazu k širším teoretickým úvahám o vědě – o její povaze, cílech a pravidlech. Pokusím se proto vystihnout, v jakých ohledech jsou podle mého názoru představené genealogie a označení v rozporu s vědeckým přístupem, potažmo jakým požadavkům by měly dostat vědecké genealogie, typologie a označení.

(1) První a asi nejpatrnější charakteristikou představených označení, typologických zařazení a genealogií je jejich *hodnotící pozadí a politický účel*. Ztotožněním středověkých nesouhlasných proudů s ariány, messaliány, manichejci a dalšími herezemi středověcí polemikové a inkvizitoři neseledovali pouhé rozšíření poznání, nýbrž se snažili na tyto nesouhlasné proudy vrhnout co nejhorší světlo. Poskytovali tím ideologické základy sociálně-politické akci – vyloučení a pronásledování těchto hnutí. Nejjednodušším způsobem, jak se postavit k vědeckosti takto založených termínů a genealogií, by bylo prohlásit, že pokud se do nějakého bádání promítá jakýkoli politický zájem, jsou výsledky tohoto bádání automaticky, byť v různé míře, znehodnoceny. Takové vidění se však ukazuje jako zjednodušující, vezmeme-li v úvahu problém společenského zhodnocení vědy. Věda je a vždy byla společenskou institucí a byla předmětem různě důrazných politických, ideologických a ekonomických tlaků. Společnost vědu ustavuje a financuje a různí političtí aktéři a nátlakové skupiny od vědy očekávají konkrétní aplikovatelné výsledky. Věda tedy je a vždy byla předmětem poptávky.¹¹⁰ Platí přitom, že na obecné rovině není vymezení, vyloučení a pronásledování nesouhlasných proudů ničím jiným než případem aplikace vědění. Případný morální odsudek těchto procesů ještě ne-

110 Srov. Břetislav Horyna, „Finalizace religionistiky: Problematika vnějších determinant rozvoje vědecké teorie“, *Religio* 16/1, 2008, 5-32: 5, 7-8.

musí z vědeckého hlediska nutně diskvalifikovat termíny, typologie a genealogie, které jsou s ohledem na tyto politické cíle vytvořeny. Krom toho například manichejské genealogie katarství u moderních badatelů postrádají problematické aplikace, jako je vyloučení či pronásledování. Jsou tím spodek z vědeckého hlediska legitimnější než takřka stejně formulované typologie a genealogie vypracované středověkými polemiky? Z uvedeného vyplývá, že identifikace politických účelů sama o sobě není spolehlivým kritériem k rozlišení vědeckých a nevědeckých termínů, typologií a genealogií. Troufám si dokonce říci, že rozpoznání politických účelů je samo o sobě vůči posouzení vědeckosti či nevědeckosti zcela indiferentní. Co však indiferentní není, je otázka, zda se tento politický účel do daného nástroje, metody, výroku či výsledku konkrétně promítá a zda je slučitelný s cíli vědy určenými její fundamentální teorií.¹¹¹ Pokud je odpověď na obě otázky kladná, tak lze právem poukázat na problematické postavení daného termínu, výroku či teorie ve vědě. Jinými slovy, politické účely, o kterých víme, že na daného autora působily, sice nelze považovat za *důkaz* nevědeckosti, ale zůstávají cenným ukazatelem, že by zde problém s vědeckostí mohl být. Jsou tedy také důrazným podnětem k prověření této věci.¹¹² Tento pohled kromě jiného umožňuje lépe pojmenovat, v čem spočívá problematičnost představených badatelských označení, typologií a genealogií herezí. Jejich problematičnost nespočívá v tom, že by měly ty samé politické cíle jako ty polemické a inkviziční, nýbrž v tom, že byly ovlivněny nedostatečně reflektovaným přenosem polemického vědění do vědy.¹¹³ Tento pohled podtrhuje potřebnost systematického propracování fundamentální teorie dané vědy a vědy vůbec. Jak píše Břetislav Horyna, „čím nižší je úroveň teorie a metodologie, tím vyšší je vliv externích determinant“.¹¹⁴ Toto volání po větší teoretické vyzrálosti je zvláště naléhavé u disciplín, jež se – a to je jistě i případ religionistiky – nezakládají na jednoznačné definici svého předmětu nebo na důsledně uspořádaném teoretickém systému, nýbrž spíše na intuitivním chápání vlastního předmětu a na vědomí institucionální identity oboru.

(2) Dalším problémem analyzovaných genealogií a označení je, že nejsou založeny na *transparentní argumentaci*,¹¹⁵ v níž by bylo možné sle-

111 Srov. *ibid.*, 15, 18.

112 Včetně důkladného prověření historie daných termínů, typologií a genealogií. Na potřebnost studia dějin zacházení s různými zažitými typologiemi poukazuje Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago: University of Chicago Press – London 1988, xi-xii.

113 Srov. B. Horyna, „Finalizace religionistiky...“, 26.

114 *Ibid.*, 20.

115 Břetislav Horyna, „Kulturní věda – další dilema religionistiky“, *Religio* 15/1, 2007, 3-28; 27 tuto zásadu pojmenovává jako zásadu jednoznačné argumentační rekonstruovatelnosti poznatku prohlášeného za fakt.

dovat každý její článek až k samotným základům (v tomto případě jednak k pramenům, na nichž se zakládají, jednak k teoriím a metodám, s jejichž využitím byly vytvořeny). Rekonstruovatelnost takového argumentačního řetězce je patrně nutnou podmínkou vědeckosti.¹¹⁶ Vědecké poznání se nezakládá na autoritativních tvrzeních, dojmech či zbožných přáních, nýbrž na vědecky obhajitelné argumentaci. Pokud argumentace není vyjasněna a nelze ji rekonstruovat, není možno daný poznatek považovat za vědecký. Pokud argumentaci rekonstruovat lze, pak je na místě posoudit její logickou a vědeckou důslednost a vědeckou přijatelnost jejich východisek. V případě typologií, genealogií a termínů je na místě věnovat pozornost praxi vědeckého srovnávání a zobecňování a požadavkům, jež jsou na ně kladeny a odlišují je od volných paměťových asociací. Na úrovni teorie vědy je zásada argumentační rekonstruovatelnosti poznatků jedním z aspektů zásady *testovatelnosti*. Má-li být nějaký poznatek považován za vědecký, musí být testovatelný, to znamená empiricky vyvratitelný.¹¹⁷ Většina srovnání, na nichž jsou založena představená označení, typologie a genealogie, toto kritérium nespĺňuje. Je to zejména případ srovnání typu „A je podobné B“ (katarství je podobné manicheismu apod.). Argumentace vedoucí k takovému závěru vůbec nebývá vyjasněna: tvrzení tohoto typu běžně nejsou vztažena k žádnému kritériu srovnávání ani žádné teorii, nejsou podložena žádnými argumenty a není uveden třetí člen srovnání, který by umožnil vyhodnocení *relativního významu* konstatované podobnosti. Vědecky přijatelné srovnání, na němž by se daly zakládat vědecké typologie, genealogie a označení, by rozhodně neznělo „A je podobné B“, nýbrž spíše „vzhledem k argumentům 1, 2 a 3 se A více podobá B než C“ nebo „vzhledem k argumentům 1, 2 a 3 se A více podobá B, než se C podobá D“.¹¹⁸ Má-li být nějaká komparace považována za vědeckou, musí být podložena argumenty, jež dané srovnání ukotví v nějakém teoretickém rámci a vyjasní použité metody.

(3) Představené termíny a genealogie opomíjejí ještě jednu klíčovou zásadu vědeckého přístupu, kterou je *relativizace dosaženého vědění vůči použitým teoriím a metodám*.¹¹⁹ Chybí zde tedy vědecká sebereflexe a uva-

116 Srov. B. Horyna, „Finalizace religionistiky...“, 22.

117 Karl R. Popper, *Logika vědeckého bádání*, Praha: Oikúmené 1997, 18-22.

118 J. Z. Smith, *Drudgery Divine...*, 51. Srov. David Václavík, „Historicko-genealogické klasifikace nových náboženských hnutí“, *Religio* 11/2, 2003, 241-258: 257.

119 B. Horyna, „Finalizace religionistiky...“, 25. Tato zásada vychází z teorie vědy: vědecká metoda by měla vylučovat vyhýbání se falzifikaci, naopak by měla vést k co nejexplicitněji formulovatelným výsledkům, aby vědecké věty aktivně vystavovala „boji o přežití“, ve kterém obstojí jen ty nejdolnější (K. R. Popper, *Logika vědeckého bádání...*, 21).

žování na metadiskurzivní úrovni.¹²⁰ Dané termíny, typologie a genealogie se místo nástrojů myšlení a modelů zasazených do nějakého teoretického rámce stávají realitami. Zapomíná se tak na modelovou povahu vědy.¹²¹ Uvažuje se například, zda kataři mají či nemají historické a typologické vazby k manichejcům, ale tato otázka není zapojena do žádného teoretického systému. Mělo by být například zjevné, že na otázku po takových vazbách nelze odpovědět bez vymezení, co je termínem „katarství“ a „manicheismus“ míněno. Podobně není možné takovou otázku zodpovědět bez úvahy, jakými způsoby a metodami lze ve vědě konstruovat historickou souvislost dvou hnutí (kupříkladu jak specifické společné rysy je potřeba doložit) a co přesně taková historická souvislost znamená (například jaký má dopad na teoretické uchopení katarství). Historicky orientovaní badatelé si někdy důležitost takovýchto teoretických otázek neuvědomují. Přístup založený výhradně na pozitivistickém hledání, „jak to skutečně bylo“, sice zajisté může vést k vědeckým výsledkům, ale takřka stejně dobře může vést k výsledkům nevědeckým. Vědecká sebereflexe se tedy jeví jako nutná podmínka argumentační průhlednosti – toho, aby byly výsledky sledovatelné nejen k dokladům v pramenech, ale i k teorii a metodě, na jejichž základě byly vytvořeny. Daná teorie a metoda pak podléhá posouzení co do kompatibility s teoriemi a metodami příslušné vědy. Je na místě zdůraznit, že důležitou součástí vědecké sebereflexe je studium dějin daného termínu, typologie, klasifikace, teorie o původu a podobně. Často opakované poznatky totiž mají sklon projít procesem, jež David Václavík označuje za „intersubjektivní sedimentaci“;¹²² jde o proces, v němž se zapomíná na původního autora i na kontext přenosu daného údaje do vědy¹²³ a takový údaj neodůvodněně získává autoritu faktu. Pečlivé studium literární historie jednotlivých označení, typologií a genealogií je tak poměrně účinnou ochranou před jejich příliš samozřejmým přejímáním.

Závěr

Cílem tohoto textu bylo představit na konkrétním příkladu některé mechanismy tvorby termínů, typologií a genealogií, tedy jeden ze zásadních problémů, s nimiž se religionistické bádání potýká. Jak středověké prameny, tak i klasické texty moderních historiků pracují ve snaze o uchopení středověkých křesťanských nesouhlasných skupin s různými označeními,

120 D. Václavík, *Sociologie nových náboženských hnutí...*, 13.

121 Srov. Dalibor Papoušek, „Burton L. Mack a projekt religionistické reinterpretace počátků křesťanství“, *Religio* 10/1, 2002, 95-112: 100.

122 D. Václavík, *Sociologie nových náboženských hnutí...*, 17.

123 *Ibid.*, 17-18.



typologickými zařazeními a genealogickými představami. Jedním z hlavních mechanismů, které zde přicházejí ke slovu, je hledání analogií a snaha o propojení jednotlivých skupin s jinými. Studie tento mechanismus sledovala na příkladu využívání antických hereziologických označení „ariáni“, „messaliáni“ a „manichejci“ v popisech středověkých skupin. K těmto označením se obvykle pojil jistý druh genealogických představ či analogických srovnání, jež nacházely vazby mezi náboženskými proudy, které jsou si časově a leckdy i geograficky velmi vzdáleny. Některé z těchto představ pronikly i do moderního bádání. Jestliže však religionistika nemá být jen literárním žánrem volně vymezeným na základě své tematiky, nýbrž vědou s jasnými zákonitostmi, tak veškerá označení, genealogie a typologie, jež tato disciplína vytváří či přejímá, musejí splňovat určitá kritéria. Zkoumaná problematika ukázala jako klíčové zejména tři zásady: (1) do užívaných termínů a teorií se nesmí promítat takové cíle, u kterých nelze demonstrovat slučitelnost s fundamentální teorií dané vědy (přičemž platí, že zakrnělost fundamentální teorie zvyšuje riziko nekontrolovaného přejímání politických účelů, vedoucího k ideologizaci vědy); (2) vědecká označení, genealogie a typologie je třeba založit na transparentním, důsledném a logickém argumentačním řetězci; (3) nutnou podmínkou produkování kvalifikovaných vědeckých poznatků je vztahování těchto poznatků k použitým teoriím a metodám. V opačném případě se tyto poznatky stávají teoreticky neukotvenými autoritativními tvrzeními a opouštějí tak pole vědy.

SUMMARY

Nomenclature, Typologies, and Genealogies of Medieval Heresies: Inspirations and Challenges to Theory in the Study of Religions

The terms “Arians”, “Messalians”, and “Manicheans” were widely used in Christian medieval anti-heretical writing to describe contemporary dissidents. These terms were often part of wider typologies and genealogies. To a varying degree, medieval terms and ideas about continuity and the origins of heterodox groups have influenced modern research. Mainly, alleged analogies between catharism and bogomilism, on the one hand, and manicheism, on the other, and genealogical narrations about the Manichean origins of some medieval heterodox movements have been recycled by modern historians. The polemical origin of these ideas does not, in itself, necessarily mean that they are irrelevant or unscientific. However, the paper argues that there are some rules to be observed while creating or taking over any term, typology, or genealogy. It also argues that the terms and typological or genealogical ideas presented here do not observe such rules. The paper points to three basic rules: (1) terms, methods, and theories used must not be influenced by aims whose compatibility with the aims of science cannot be shown; (2) scientific terms, typologies, and genealogies have to be based on a transparent and consistent argument; (3) any piece of knowledge has to be relatable to the used theories and methods.

Keywords: Christian heresy; Manicheans; Messalians; Arians; Cathars; Bogomils; terminology; typology; genealogy; theory and method.

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

DAVID ZBÍRAL
david.zbiral@post.cz