



ALEXANDER PATSCHOVSKY

BLUDIŠTĚ PRAVÉ VÍRY

SEKTÁŘI, KACÍŘI A REFORMÁTOŘI

VE STŘEDOVĚKÝCH ČECHÁCH

Kniha vychází s finanční podporou hlavního města Prahy.



N. Her Pat/2

Edici řídí Martin Nodl
Přeložila Blanka Pscheidtová

Argo, 2018
Copyright © Alexander Patschovsky, 2018
Translation © Blanka Pscheidtová, 2018

ISBN 978-80-257-2661-7

OBSAH

1. CO JSOU KACÍŘI? O HISTORICKÉM MÍSTĚ HEREZÍ VE STŘEDOVĚKU	9
2. KACÍŘI A PRONÁSLEDOVÁNÍ KACÍŘŮ V ČECHÁCH VE STOLETÍ PŘED HUSEM	33
3. STOPY ČESKÉHO PRONÁSLEDOVÁNÍ KACÍŘŮ VE SLEZSKU NA KONCI 14. STOLETÍ	47
Příloha	54
<i>Tractatus de hereticis et eorum sectis</i>	54
1. Definice kacíře	54
2. De articulis Beghardorum, qui sunt VIII	54
3. De VII sacramentis	55
4. Item de XII articulis fidei	56
5. Další kritéria k definici kacířů	56
6. Omelia Origenis	57
7. Formulář obecné citace vydané dominikánským inkvizitorem Janem, jehož ustanovil pražský arcibiskup Jan (Očko z Vlašimi nebo Jan z Jenštejna)	58
8. Formulář mandátu téhož inkvizitora pro městského rychtáře, purkmistra a přísežné konšely, zřejmě z Prahy přikazující poskytnout inkvizici potřebnou podporu	59
9. Qui et quot modis in iure et extenso nomine dicendus est hereticus VIII modis	60
10. Formulář inkvizitorského mandátu rektorovi svídnického farního kostela k ohlášení něčí veřejné exkomunikace	61
11. Dekretál Noverit Honoria III.	61
12. Hec est inquisicio hereticorum per inquisitorem	62
Kritické poznámky k textu	63
Dodatek	64
1. Vnější znaky rukopisu I Q 125	64
2. Písařské ruce	65
3. Obsah	66
4. O POLITICKÉM VÝZNAMU HEREZE A JEJÍHO PRONÁSLEDOVÁNÍ VE STŘEDOVĚKÝCH ČECHÁCH	73
5. „ANTIKRIST“ U WYCLIFA	89
6. EKLEZIOLOGIE U JANA HUSA	107
7. PRAVDA A POSLUŠNOST V HUSOVĚ CHÁPÁNÍ CÍRKVE	143

8. POJEM REFORMY V DOBĚ KONCILŮ V KOSTNICI A BASILEJI	157
9. CHILIASMUS TÁBORITŮ. JEHO IDEA, JEHO OBRAZ U SOUČASNÍKŮ A INTERPRETACE HISTORIOGRAFIE	183
10. TANEC SMRTI, HUSITSKÁ REVOLUCE A PRAŽSKÁ UNIVERZITA. DALMATSKÝ STUDENT KARLOVY UNIVERZITY SE STANE ŠEVCEM A KALIGRAFEM	215
Příloha I	230
Pražský Tanec smrti	230
Příloha II	233
Autobiografická poznámka anonymního Dalmatince	233
11. WIRSBERGŠTÍ: SVĚDKOVÉ JÁCHYMITSKÉHO DUCHOVNÍHO SVĚTA V NĚMECKU BĚHEM 15. STOLETÍ?	243
Postsriptum	262
12. REVOLUČNOST HUSITSKÉ REVOLUCE	277
13. TOLERANCE VE STŘEDOVĚKU - IDEA A SKUTEČNOST	301
14. CHILIASMUS A REFORMACE NA KONCI STŘEDOVĚKU	315
EDIČNÍ POZNÁMKA	335
Původní vydání studií Alexandra Patschovského	335
FRANTIŠEK ŠMAHEL	337
Nalézání a hledání v bohemikálních studiích Alexandra Patschovského	337
JMENNÝ REJSTŘÍK	349

1. CO JSOU KACÍŘI? O HISTORICKÉM MÍSTĚ HEREZÍ VE STŘEDOVĚKU

(alespoň s. 17-26)

V úspěšném románu Umberta Eca *Jméno růže* hrají kacíři ústřední úlohu. To podtrhuje duchovní místo tohoto díla, které je třeba počítat k historické beletrii a které je zacílené spíše na intelektuální potěšení než na historicky podloženou pravdu. Avšak i historik specializující se na dějiny kacířství si musí přiznat, že Ecovy úvahy k fenoménu kacířství patří k tomu nejhlubšímu, co bylo o daném tématu v posledních desetiletích vymyšleno a napsáno.

Dvě ústřední výpovědi knihy chci vyzdvihnout a na tomto místě se jim podrobněji věnovat. Jedna se nachází v dialogu mezi fiktivní hlavní postavou románu, onou směsí Scherlocka Holmese, Viléma z Ockhamu a Rogera Bacona, jíž dal Eco jméno Vilém z Baskervillu, a Ubertinem z Casale, mystice nakloněným františkánským spirituálem, který skutečně žil na přelomu 13. a 14. století a který nám zanechal mezi jiným hlubokomyslné dílo s výmluvným názvem *Arbor vitae crucifixae Jesu – Strom života ukřižovaného Ježíše*.¹⁾ Tento dialog krouží kolem rozhraní mezi mystikou věrnými církví, setrávajícími v pravověrnosti, a někdy dokonce uctívanými jako světcí (k nim patřily především ženy jako Markéta z Città di Castello a Klára z Montefalka), a církví prokletými radikálními mystiky, kteří byli oceňováni jako kacíři buď pod jménem *fraticelli*, nebo jako stoupení „hereze svobodného ducha“. Obě skupiny těžily z téhož extaticky mystického zážitku, pouze důsledky byly odlišné: na jedné straně mystické směřování nevěst Kristových a na straně druhé údajně frivolní libertinství. Každý z obou partnerů dialogu dospěl k velmi odlišnému hodnocení. Ubertin klade důraz na výsledek. Podle něho se obě skupiny liší jako oheň a voda: jedni jsou andělsky dobří, druzí ďábelsky zlí, jedni patří do říše Boha, druzí do říše Satana. Šablonovitě černobílé vidění i absence diferencovanějších nuancí velmi dobře odpovídá středověkému způsobu myšlení. Zcela nestředověce osvícený Vilém z Baskervillu to vidí jinak. Rozpoznává, „že je jen malý rozdíl mezi zápalen serafínů a zápalen Luciferovým,

protože jeden i druhý vznikají z nejzazšího vznětu vůle²⁾ Jinak řečeno, existuje vnitřní příbuzenství mezi světci a kacíři: obě oblasti konvergují. Lze to formulovat i takto: kacířům bylo zabráněno stát se světci, světci jsou zakuklenými kacíři. To je první bod.

Druhý se týká komplexnějšího stavu věci. V jednom dialogu mezi Vilémem z Baskervillu a Abbonem, opatem kláštera, kde se odehrává děj, na sebe narážejí dva už ve středověku možné, zásadně odlišné modely chápání formy výskytu a podstaty hereze, které však na vyšší rovině nejenže znovu konvergují, nýbrž zároveň zviditelňují hlubší protiklad.³⁾ Opat Abbo se zdráhá rozlišovat mezi jednotlivými heretickými odnožemi, ať už jsou to kataři nebo valdenští, fraticelli nebo přívrženci Fra Dolcina. Pro něj se vždy jedná pouze o „nesčetné formy výskytu zla“,⁴⁾ které vesměs mají jedno společné: staví na hlavu tradiční řád, v němž žije boží lid.⁵⁾ Pro tento zásadní postoj vůči kacířům měl středověk připravené srovnání se Samsonovými liškami (Sd 15,4–5): tak jako každá z nich má jinou tvář, ale jejich ocasy jsou svázané dohromady, tak i kacíři jsou rozdělení do jednotlivých sekt, avšak v boji proti církvi vystupují jednotně.⁶⁾

„Nesměšujte prosím, co se od sebe liší!“ volá Vilém z Baskervillu na opata,⁷⁾ ale sám na jiném místě říká, jak to odpovídá myšlení a vyjadřování ve scholastických kategoriích, že rozdíl mezi sektami nezasahuje do podstaty, nýbrž je pouze akcidentální.⁸⁾ V hlubším smyslu jsou tedy opat a jeho oponent zajedno: hereze je všeobecný fenomén, jeho divergující formy výskytu jsou cosi ryze vnějšího a hereze jako celek směřuje k proměně světa. Logicky je tedy podмінěna nespokojeností s tímto světem. Kacíř není ve své podstatě příliš vlašný ve víře, ale je sociálně malomocný. Proto síly udržující systém reagují na proměňovatele systému tak, že je bez ohledu na veškeré rozdíly vnímají jako jednotku. Vůbec je nezajímá přesvědčení kacíře jako individua, nýbrž každému jedinci přisuzují bludy a zločiny celého rodu. Tak se například i neškodně bloudící stává heretickým monstrem. Rozmanitost herezí se prezentuje „jakožto změť ďábelských rozporů, urážejících zdravý rozum“. Pozice obou mužů se tedy v hodnocení této skutečnosti opět liší: kacířství jako zpochybňování stanoveného řádu pochází podle opata od ďábla, kdežto pro Viléma z Baskervillu je výkřikem trýzněného stvoření. A protože kacířství jako kacířství vůbec není žádané, je pouhým ventilem

hlouběji uložených napětí, které lze tušit v sociální oblasti. Sekundární nakonec není pouze rozdíl mezi všemi kacířskými sektami, nýbrž také rozdíl mezi kacířským a pravověrným učením: „Taková je iluze kacířství. Nejde o víru, kterou to či ono hnutí nabízí, nýbrž o naději, kterou skýtá. Rýpni do kacířství, a pod povrchem najdeš malomocného. A každý boj proti kacířství ve skutečnosti chce jen jedno: aby malomocný zůstal malomocným.“¹⁰⁾

Potud Umberto Eco. Jeho základní pojetí není bezpodmínečně nové, ani bezpodmínečně správné. Proti pokusu pojmut herezi jako primárně sociální fenomén po celý život vášnivě bojoval takový učenec, jako byl Herbert Grundmann. I on by ale zřejmě přiznal, že nikde není sociální základ hereze tak nápaditě a sugestivně propojen s nepopiratelnými formami výskytu středověkého rozpoznávání a potírání kacířů jako u Eca. Dokonce by nejspíš ze srdce podepsal tvrzení, že mezi světci a kacíři existoval pouze minimální rozdíl, protože nikdo jiný než sám Grundmann jako první poukázal na to, že náboženské hnutí představuje všezahrnující historický fenomén (bez ohledu na veškeré dogmatické rozdíly, kanonizace osob a názorů, nebo naopak zatracování), který nelze podcenit hruběji než tak, že izolujeme jeho heretickou součást, uděláme z kacířů exoty nebo okrajovou skupinu v menšinovém statusu.¹¹⁾ Schopnost nabýt „většinovosti“ však kacíři zjevně neprojevili. Jinak by totiž jejich kacířství časem došlo všeobecné platnosti jako pravá víra a jejich přívrženci by si přinejmenším změnili status zavržené sekty za status „uznané církve“, jako se to v průběhu staletí podařilo protestantům (a středověká kacířská sekta valdenských dosáhla pozdní rehabilitace jako článek evangelické církve). „Většina“ nebo „menšina“ jsou ale pouhými kategoriemi *ex eventu*, tedy bez významu pro historické zařazení, pokud jsou dvěma stranami téže mince, různými větvenými téhož základního proudu.

Jaký je však tento základní proud? Je to pradávný antagonismus mezi úspěšnými a těmi, kteří přišli zkrátka, mezi těmi, kteří stojí ve světle, a těmi, kteří stojí v temnotě, jak to vyjádřil Bertold Brecht v závěrečných strofách *Žebrácké opery*? Pak by kacířství nebylo ničím víc než stigmatem společenského defektu a podle Eca by se měla „pravá víra“ umístit na tutéž rovinu. Tedy náboženství (jakéhokoliv druhu) jako opium lidstva? Ecův sociální základ vysvětlení

fenoménu hereze se v podstatě blíží subtilní variaci na Marxův verdikt. Nebo by měl člověk s Herbetem Grundmannem umístit středověké kacířství do širšího prostředí, z něhož by se dalo vysvětlit a pro něž by mělo charakter indikátoru? Co tedy byli kacíři? Omezení (nebo opravdoví) sociální revolucionáři a nic jiného, nebo přinejmenším toto v první řadě? Nebo děti své doby v mnohem širším smyslu, který bezpodmínečně nevylučuje prvek sociálního rebelství, ale ani na něj neredukuje fenomén kacířství? Ecova kniha také provokuje a pro historika znovu nastoluje otázku po historickém místě hereze.

Chť bych se otázky dotknout ze dvou stran: 1) Čím byli kacíři v pohledu středověkého člověka? 2) K jakým polím historického dění lze přiřadit hereze?

První otázka směřuje k místu hereze ve středověkém *obrazu světa*, druhá k jeho místu ve středověké *historii*. Je jasné, že oba aspekty je možné v tomto eseji pojednat pouze paradigmaticky. A právě tak je jasné, že zde uvádění kacíři a kacířské sekty jsou jen paradigmaty a že v žádném případě není mým záměrem blíže se zabývat tou kterou formou výskytu a historií, nebo dokonce „prověřovat“ Ecovy výpovědi, které se jich týkají.

* * *

Nejprve tedy: Čím byli kacíři v pohledu středověkého člověka? Otázku lze zodpovědět jednou větou: Pocházeli od ďábla. Od tohoto základního hodnocení je možné odvozovat téměř všechny výpovědi a způsoby chování středověku vůči kacířům. Lze to vyčíst už z kánonicko-právní definice hereze, jak ji zkonstruoval například Jindřich ze Segusia, kardinál biskup z Ostie (a proto obecně nazývaný Hostiensis) kolem poloviny 13. století.

Jan vytvořil deset skupin kacířů:¹² Kacíř byl ten, (1) kdo hanobil církev jako simonista (protože degradoval svátostné úkony na prodejné objekty); (2) schizmatik; (3) kdo setrval v exkomunikaci; (4) kdo chybně vykládal Písmo svaté; (5) kdo založil nové náboženské společenství, sektu, nebo se k takovéto skupině připojil; (6) kdo neuznával primát církevní jurisdikce římské církve, tzn. papeže; (7) kdo neměl účast na svátostně založeném církevním

společenství víry; (8) kdo tvrdošíjně porušoval příkázání apoštolského stolce; (9) kdo odporoval papežským výnosům a neuznával je. A zcela obecně byl (10) kacířem každý, kdo smýšlel o člancích víry a svátostech jinak než římská církev.

Leckde docházelo k přesahům (například skupiny 3 a 7). Jiné skupiny směřovaly tamtéž, například 8, 9 a 10, které jsou v podstatě pouhými specifikacemi téhož principu, který poprvé zformuloval papež Řehoř VII. ve slavném *Dictatus papae*: „Není možné nahlížet jako na pravověrného na toho, kdo nesouhlasí s římskou církví.“¹³ Lze dokonce říci, že „hereze neposlušnosti“¹⁴ vůči římské církvi, tzn. vůči papeži, byla považována za herezi v pravém slova smyslu.

Vše jsou však jen pokusy jak zaznamenat formy výskytu hereze z věcného hlediska. Například zařazení *Kacířského katalogu* Isidora ze Sevilly do *Gratianova dekretu* (C.24q.3c39) představuje pokus dostat pod kontrolu herezi v plnosti její personální podoby. Za pomoci takovýchto kritérií a popisů vznikala snaha získat orientaci, aby bylo možné uprostřed věřícího stáda najít „prašivé ovce“ (abychom použili oblíbený obraz kacíře), aby bylo možné odlišit pouze zbloudilého bratra v Kristu od zatvrzelého bludaře, pokání a tím i vykoupení schopného hříšníka od tvrdošíjně na svém omylu trvajícího, a proto nepolepšitelně ve smrtelném hříchu setrvávajícího kacíře. Bylo-li ale na základě takovýchto kritérií rozpoznáno a formálně právně rozhodnuto, kdo je kacíř, pak už nemohly o jeho zařazení nastat žádné pochybnosti. Ať se kacíři objeví v jakékoli podobě (tak rozvíjí Hostiensis obraz Samsonových lišek s jejich svázanými ocasy), vždy jsou určeni peklu.¹⁵

Z tohoto přiřazení v dějinách spásy vyplývala zásadní charakteristika. Pro herezi byly používány především obrazy nemoci, které signalizují nejen nebezpečí nákazy, a tím zhoubnosti pro křesťana, nýbrž samy o sobě už vyjadřují abnormalitu:¹⁶ slovo „nemoc“ (*morbus*) může být považováno přímo za synonymum kacířství; o obraze „prašivé ovce“ už byla řeč; kacířství je „malomocenstvím“ (*lepra*), kacířské učení a kacíř se s oblibou opatřují zdobným přívlastkem „smrtící“ (*mortiferus*) nebo „mor přinášející“ (*pestiferus*), a dokonce i samotný mor může být „heretický“ a „zatracení způsobující“ (*dampniferus*). Hereze se šíří jako „rakovinový nádor“ (*ut cancor serpit, se diffundit*), jako virus, nebo se rozstříkuje jako jed (*venenum sue versucie diffundere*),

který poté „smrtícím způsobem“ (*letiferus*) zuří v útrokách a který člověk přijal z úst „starého hada“. Do obrazu se hodí, že heretické nauky a jejich nositelé jsou „perverzní“; hereze je „ničemnost“ (*nequitia*), „poskvrna“ (*labes*), „páchnoucí hniloba“ (*putrida tabes*). Proto zní označení povolání inkvizitora kacířů „inkvizitor heretické zkaženosti“ (*inquisitor haereticæ pravitatis*). Jeho úloha spočívá v zabránění ničivému dílu heretických lišek na vinici Páně¹⁷⁾ a tohoto úkolu se ujímá po způsobu lékaře: *publica pestis heretica (...) remediū medicinalibus est curanda*. A samozřejmě si nedělejme iluze – od tohoto druhu „lékařů“ se očekávala amputace, nikoli léčení „nemocného údu“.

Zcela obecně jsou kacíři „zhoubní“ (*malignus*), „zkažení“ (*pravus*), „zavrženíhodní“ (*execrandus*), válejí se v bahně (*sordere*) své hereze, falšují (*falsare*) víru. Je jim vlastní lstivost (*astutia* nebo *versutia*), jež je ďábelská nebo jedovatá jako hadí jed. Heretici jsou jako trnité keře (*vepres*) a plevel (*zizania*), a jako takové je třeba je vytrhat (*eradicare, extirpare*) a – pokud se s tím nechce podle Ježíšova podobenství o plevelu (Mt 13,24–30) počkat až na Poslední soud – spálit. A to se také dělo. Zpočátku, do 13. století, spíše divočejší formou, posléze, od doby, kdy císař Fridrich II. stanovil trest upálení pro heretiky jako odpovídající, dle práva a zákona.¹⁸⁾

Reč je zrádná, a tak samotná slovní pole, v nichž se opakovaně setkáváme s označením kacíř a s příbuznými pojmy, poukazují k oblasti, která může být považována za zdroj a pojem veškerého kacířství: ke světu zla. Ve schématu ctností a neřestí středověku je hereze zcela samozřejmě přiřazena k pýše (*superbia*), která byla podle shodného pojetí teologů jako strážců mravnosti z povolání kořenem všeho zla (*radix vitiorum*). Pokrytectví (*hypocrisis*) je jednou z odvozenin od *superbia*, jež kacíře velmi dobře vystihuje. Heretici jsou od přírody neschopní čehokoli dobrého, a pokud dobro přece jenom de facto konají, pak se právě v tom odráží jejich zákeřnost: nejsou zbožní, nýbrž pouze probouzejí zdání zbožnosti (*species pietatis*) a předstírají svatost, aby skryli své pravé úmysly (*sub sanctitatis simulatione se palliant*) jako vlk v kůži beránčí.¹⁹⁾ Proto je jen správné a chvályhodné, když se delikt hereze právně hodnotí jako zločin falšování a právě tak se i stíhá.²⁰⁾

Zařazení hereze a heretiků do říše zla však přesahuje pouhou stigmatizaci. Jako *pars* nebo *membra diaboli* jsou kacíři nejen sami

o sobě zlí a navíc posedlí ďáblem, nýbrž i součástí samotného ďáblůva světa. Ve hře o Antikristovi z Tegernsee z pozdní štaufské doby jsou „pokrytectví“ (*hypocrisis*) a „hereze“ průvodci Antikrista. Každý středověký teolog znal komentář *Glosa ordinaria* ke slovům z prvního Janova listu (2,18): „A jak jste slyšeli, že přijde Antikrist, tak se nyní vyskytlo mnoho Antikristů,“ který zněl: „Antikristy jsou všichni kacíři...“²¹⁾

Ten, kdo tak přesně věděl, na kterém místě byli kacíři umístěni v kosmickém řádu, pro toho nebylo obtížné si představit, co provádějí. Samozřejmě ďábelské dílo, což bylo navzdory lecjakým bizarním rysům poměrně jednotně přijímaným míněním.²²⁾ Ke stálému repertoáru představ o kacířích patřil především kacířský sabat (přímý předchůdce a konkurent čarodějnického sabatu) se vším, co k němu patřilo. Při takových akcích se vraždily a upalovaly malé děti a z jejich popela se „podle pohanského zvyku“ (*more pagano-rum*)²³⁾ připravoval magický prášek; docházelo rovněž k sexuálním excesům, především k těm nepřírozeným a odporujícím Bohu (slož s matkou, sestrou, kmotrou, ale také muže s mužem a *mutatis mutandis* ženy se ženou). Především ale šlo o kultovní uctívání Lucifera, který houf svých věřících obšťastňoval buď jako kocour, jenž se podle pohanského způsobu vyšplhal na vystavený sloup a nechal si líbat zadek, nebo se zjevoval ve velké nádheře a majestátu sedící na zlatém trůnu a obklopený anděly, přesně jako „beránek boží“ v Janově zjevení (7,9–12), podle něhož byla takováto scéna zinscenována.

Šlo tedy o jakýsi druh „převráceného světa“, který neměl svůj vlastní život, protože jeho podobu vytvářel téměř dokonalý opak, zcela ve smyslu *coincidentia oppositorum*, řádu křesťanského světa ovládaného Duchem svatým. Kacíři tedy museli být lidé, kteří dělali pravý opak toho, co křesťanská nauka považovala za správné a bohubilé. Místo uctívání Boha vzývali Lucifera, místo aby patřili ke Kristovým věrným, byli součástí těla Antikristova, jejich rituální shromáždění byla persiflážemi křesťanského ritu, pokud zde nesloužily jako vzory ze starších tradic karikatury pohanských nebo gnostických rituálů (u Eca lze najít výmluvné příklady). Tato shromáždění se konala výhradně v tajnosti. Utajování je vůbec zásadním znakem kacířství: lidé se setkávají v noci v podzemních sklepeních

nebo v jeskyních, vytvářejí tajné organizace, kde se vyučuje skrytě a v nichž působí „pokoutní učitelé“.²⁴⁾

Stereotypní charakter líčení takového podzemní činnosti nelze brát za bernou minci. O podobných praktikách se nereferovalo proto, že otevřeně kázat mohlo být pro kacíře skutečně životu nebezpečné, nýbrž z toho důvodu, že to nezávisle na zřejmé skutečnosti patřilo k jejich vnitřní protikřesťanské podstatě, neboť Kristus řekl (J 18,20): „Já jsem mluvil k světu veřejně. Vždycky jsem učil v synagóze a v chrámě, kde se shromažďují všichni židé, a nic jsem neříkal tajně.“ Na téže úrovni se středověcí zpravodajové pokoušeli člověku namluvit, že se přívrženstvo kacířů přednostně rekrutovalo z lehkověrných „ženštin“ (*mulierculae*), před jejichž ohrožením tak naléhavě varoval apoštol Pavel (2 T 3,6),²⁵⁾ nebo že ženy obecně byly oblíbeným objektem heretického verbování, protože jejich prostřednictvím – podle středověkého názoru *capita mulierum* – se dalo dospět k jejich mužům.²⁶⁾ Člověk nemusí být přívržencem nějakého ženského emancipačního směru, aby poznal, že zde u zrodu nestály žádné nové historické skutečnosti, nýbrž tradiční sociálně psychologická kliše.

Bylo to převážně nevkusné a bez fantazie. Nežádala se však originalita, nýbrž zařazení do předem známého: do říše Satana jako světa protikladného Kristově říši, ať už si ji lidé představovali jakkoli. Takovouto fixní představu o tom, jakou roli měli hrát kacíři na světové scéně, vysvětluje například nerozlišující přenášení „luciferiánských“ náboženských představ a praktik na skupiny, které samozřejmě nebyly „luciferiánské“ a ani vzájemně neměly nic společného. Něco podobného se podsouvalo teosofickému kroužku orléánských kacířů převážně z řad vysokého kléru v roce 1022, katarům ve 12. a 13. století, templářům v letech 1307–1312 a valdenským ve Slezsku a v Braniborské marce ve 14. století, až se celý kruh těchto představ nakonec uzavřel u čarodějnic.²⁷⁾ Jde o typické putovní motivy, které nic nevypovídají o kacířích, ale naopak velmi mnoho toho říkají o světě, v němž žili a jímž byli pronásledováni. Protože se lidé domnívali, že vědí, kde je jejich metafyzické místo, zároveň věřili, že znají jejich duchovní podstatu. Tak museli kacíři, pokud byli jako takoví rozpoznáni (nebo takovými učiněni), čelit otázkám o tom, co se od nich na základě vyššího vhledu do světového řádu

mohlo, nebo dokonce muselo očekávat. Při těchto málo ohleduplných metodách dotazování (od roku 1252 bylo dovoleno i mučení) se tazatelé vždy dozvídali to, co chtěli vědět, pokud vůbec považovali za nutné klást pro potvrzení vlastních přesudků nějaké otázky.²⁸⁾

Stručně řečeno, místo kacířství v obrazu světa středověkého člověka předem rozhodujícím způsobem určovalo výpovědi o jeho historické podobě. Kdo chce jako historik vědět, jak se to mělo s kacíři, musí se nejprve prodrat mlhou kliše, která zahalují jejich obraz v pramenech. Kdo chce ale porozumět tomu, proč měl středověk tak malý zájem o pečlivé rozlišení herezí a heretiků a proč se rekvizity služebníků ďáblových bez rozdílu přenášely na všechny z nich, ten si musí uvědomit, že našim středověkým autoritám nevedl pero ani tak strach z ohrožení řádu *tohoto* světa, jako to, že v útoku kacířů na tento svět viděli ohrožení *metafyzického* světa. V katarském mýtu o Luciferovi, který se na konci časů se svými věrnými znovu odváží svést zápas s archandělem Michaellem a tentokrát v něm vítězně obstojí, získal tento metafyzický strach o spásu duší božích bojovníků zdánlivě opodstatnění (je to ostatně obraz, který byl – ke zmaření historiků – také oddělen od svých vynálezců a přenesen na celé skupiny kacířů).²⁹⁾ Teprve na pozadí všudypřítomného povědomí o kosmickém zápolení Boha a Satana, do něhož jednotlivý člověk na jedné nebo druhé straně tady a nyní zapadl a jehož výsledek rozhoduje o individuální spásě každého jedince, získává středověký obraz kacíře a nemilosrdnosti, s nímž byl potírán, historicky reliéf.

* * *

Od historického místa kacíře v obrazu středověkého světa přejdeme ke vztahovému kontextu, který může usnadnit historické pochopení středověkých herezí. S kacířstvím se lze setkat jak mezi teology, u nichž učené zabývání se pravdami víry do jisté míry představovalo přirozené riziko povolání (učeně *hérésie savante*), tak i komplementárně u náboženských hnutí širokých vrstev (*hérésie populaire*).³⁰⁾ Hereze byla záležitostí vysoké politiky i drobných lidí, byla masovým hnutím i utajenou činností ezoterického kroužku, byla předmětem ekumenických koncilů i místně omezené justice lynče, zaměstnávala fantazii básníků i notářů, kazatelů i právníků. Stručně řečeno,

bylo zřejmě jen málo oblastí středověkého života, které by nebyly v nějaké formě dotčeny fenoménem hereze. Ze všech z nich se zde budu více zabývat pouze dvěma: jednak reformou i kritikou církve, jednak širokým sociálním zázemím kacířství, přičemž obě oblasti představují malé světy, které již umožňují relativně platné nahlédnutí do širokého spektra herezí.

Nejprve tedy k prostředí reformy a kritiky církve, v němž se setkáváme s herezemi během celého středověku, od první chvíle, kdy lze vůbec o něčem podobném mluvit.³¹⁾ Prvním příkladem je reforma franské církve zahájená sv. Bonifácem. Již tehdy potkáváme kacíře ve značně bludných postavách jistého Aldeberta a Clemense. Stěží k nim budeme spravedliví, když se je pokusíme takto vyčlenit z jejich vlastní doby jako extatické horlivce, popřípadě jako teologické podivíny, jací existovali a existují vždy a všude.³²⁾ Důležitější než jejich učení je to, že učili a nacházeli své posluchače a že vůbec byli objeveni. Jejich vystupování je především znamením jisté náboženské vnímavosti v širokých kruzích, jakou by člověk při známém stavu franské církve v předbonifácovské době neočekával. To, že byli objeveni, vyslýcháni před církevním sněmem a že se jejich případ projednával dokonce v Římě, by se nemělo hodnotit především jako indicie konkrétního nebezpečí, vycházejícího od těchto lidí, nýbrž spíše jako svědectví o zostřené připravenosti franského kléru k dodržování pastoračních povinností, k nimž patřila i péče o pravou víru ve smyslu uznávané a platné církevní tradice.

Jakmile tato připravenost polevila, zmizely i „lidové hereze“, jež se znovu vynořily až tehdy, kdy opět šlo o reformu církve. Nyní už ale nikoli pouze v tehdejší franské říši, nýbrž v celé západní Evropě. A tento zápas o reformu neustal až do konce středověku. Přesně v roce 1000, po předehře karlovského období, se nám dochovalo svědectví o dalším případě³³⁾ středověké hereze. Dějištěm je Vertus v Champagni, kacířem je sedlák jménem Leutard, který vedl a propagoval nový život podle evangelického vzoru – jak ho chápal – a byl natolik znalý Bible, že se mohl s příslušným biskupem z Châlons-sur-Marne pustit do veřejné disputace. V ní ale pochopitelně příliš neuspěl, takže mu jeho přívrženci utekli a on si v pochybnostech o svém poslání vzal život – typický konec ďáblova služebníka, jak neopomněl poznamenat kronikář.³⁴⁾ V první polovině 11. století se

v Evropě setkáváme ještě se čtyřmi dalšími obstojně doloženými případy hereze: v Orléansu v roce 1022, v Arrasu v roce 1025, v Monteforte u Turina v roce 1028, v Lotrinsku kolem roku 1050.

Všechny se vzájemně výrazně liší v dogmatické oblasti. Rovněž sociální složení je různé a zároveň představuje celé spektrum obyvatelstva: sedláci ve Vertusu, vysoký klérus v Orléansu, městské prostředí obchodníků a řemeslníků v Arrasu, vysoká šlechta v Monteforte a patrně „obyčejní lidé“ v Lotrinsku. Jakoukoli sektářskou souvislost mezi jednotlivými skupinami není možné nalézt. Když se ale podíváme na prostor, čas a na určité základní rysy jejich učení, existuje souvislost s hlavní událostí 11. století, totiž s církevní reformou spojenou se jménem Řehoře VII., která nalezla zázemí právě v onom prostoru, kde se také setkáváme s kacíři první poloviny 11. století. Ve druhé polovině téhož věku zase zcela přirozeně mizí, protože je samotné a jejich potenciál pohltila všeobecná církevní reforma, kterou bychom mohli bezmála nazvat církevní revolucí.³⁵⁾

Když později elán reformy přestal vnitřně naplňovat všechny její složky, institucionální církev se pasovala na vítěze a dál kontinuuálně v turbulencích tzv. boje o investituru posilovala dosažené mocenské postavení. Souběžně však pokračovalo hledání nových, pravdivějších forem křesťanského života, neustále v latentním nebo otevřeném konfliktu s institucionální církví a jejími zástupci. Od začátku 12. století se kacíři znovu začali vynořovat. Nejprve jednotlivě, Tanchelm působící v již zmíněné utrechtské diecézi, mnich Jindřich z Lausanne putující napříč Francií, kněz Petr z Bruis, kterého vzbouřený dav upálil v St. Gilles v Provincii, bretonský šlechtic Eon ze Stelly nebo řeholní kanovník Arnold z Brescie, jehož popel nechal Fridrich Barbarossa nasypat do Tibery. Jak svým vystupováním potulných kazatelů, většinou s teologickým vzděláním a klerickým původem, tak složením svých přívrženců se téměř neodlišují od dobových potulných kazatelů, jakými byli Robert z Arbrisselu, Bernhard z Thironu, Gerald ze Salles a Vitalis ze Savigny, nebo také Norbert z Xanten, jejichž pravověrnost buď nikdy nebyla zpochybněna, nebo se dokázali obhájit a vešli do historie jako zakladatelé klášterů či dokonce řádů a byli uctíváni jako světci: Robert z Arbrisselu například jako zakladatel opatství Fontevrault, oblíbeného především u dam z vysoké šlechty, Norbert z Xanten jako

zakladatel premonstrátského řádu.³⁶⁾ Není sporu o tom, že kacíře i světce mezi potulnými kazateli lze přiřadit k jednomu a témuž sociálnímu prostředí se stejnou historickou zbožností a že to byly spíš rozdíly v individuálním teologickém vzdělání a vystupování, v osobních vztazích k mocným v církvi a laikům, které jedny přivedly na hranici nebo do klášterního vězení a druhé ke cti oltářů. Jedněm i druhým však v každém případě porozumíme jen tehdy, pokud je budeme vnímat jako různé projevy základních historických podmínek téhož druhu.

Poněkud jinak tomu bylo od druhé poloviny 12. století s katary a od 70. let 12. století s valdenskými. Obojí – zejména kataři – se velmi rychle rozvinuli do velkých sekt, které mohly přinejmenším v určitých regionech, jakými byla jižní Francie nebo horní Itálie, vážně konkurovat církvi. Na celé jedno století dokázali přitáhnout potenciál nonkonformních náboženských hnutí, než byli kataři prostřednictvím inkvizice, křížových tažení (války proti albigenským v letech 1209–1229) a převažující teologie natolik zatlačeni do bezvýznamnosti, takže nakonec zcela zmizeli z historie, a než byli valdenští přinuceni setrvat ve své kryptoexistenci. Ve Francii, v Itálii a Německu se valdenští navzdory veškerému pronásledování udrželi i po skončení středověku (v Piemontu dokonce do současnosti), ale od 14. století už nikdy nevykročili ze stínu sekty, pokud se nespojili s náboženskými hnutími husitů v 15. století a protestantů v 16. věku, vyrůstajícími ze zcela jiných předpokladů.

Skutečnost, že kataři a valdenští dokázali v době svého rozkvětu udělat z fenoménu hereze, nejprve jevu spíše marginálního významu, závažný nábožensko-politický, církevně-politický a dokonce i mocensko-politický faktor, souvisí do značné míry s tím, že jim ve druhé polovině 12. století bylo velkoryse přenecháno pole náboženských reforem. Jestliže totiž v první polovině 12. století pravověrní potulní kazatelé, především však nově založené řády cisterciáků, premonstrátů i řeholních kanovníků, nabízeli pro náboženské síly dostatečně velkou pravověrnou nabídku, nic podobného není doložitelné ve druhé polovině 12. věku. V této době se původně reformní řády stále více konsolidovaly, saturovaly a v porovnání s dravostí svých počátků degenerovaly. Touha širokých vrstev obyvatelstva po pravém evangelickém způsobu života se však nezměnila (pokud se

dokonce nevystupňovala). Kataři a valdenští tedy pokryli potřebu, kterou církví věrná hnutí oné doby nedokázala uspokojit. V principu bylo lhostejné, zda kacíři našli v křesťanstvu přívržence díky konkurenční situaci, nebo proto, že sami ovládli pole náboženské obnovy. Pro jejich úspěch nebo neúspěch, a dokonce i pro jejich vlastní existenci bylo rozhodující především to, zda existoval dostatek náboženských sil, které hledaly své vyjádření. V tomto případě byl splněn základní předpoklad pro existenci kacířů, jejichž úspěch se následně poměřoval tím, jak atraktivní byla pravověrná konkurence a jak nebezpečná pro tělo a život církve byla heretická existence.

Tímto způsobem se primárně vysvětluje úpadek katarů a valdenských od začátku 13. století, protože v podobě žebravých řádů opět získali pravověrné protivníky v boji o přízeň publika. Cestu jim křížili především františkáni, kteří stejně jako oni usilovali o způsob života, v němž by došlo k uskutečnění základních náboženských požadavků doby po vzoru života Krista, apoštolů a prvotní církve. Ale právě z toho důvodu, že to františkáni mysleli se svým vytrvalým zápasem o pravou evangelickou formu života tak vážně, nemůže nikoho udivit, když se uvnitř františkánského řádu a v jeho prostředí opakoval proces, k němuž docházelo v celém náboženském hnutí 12. a 13. století. V napjatém vztahu mezi náboženským reformním ideálem a žitou realitou, nebo prostě jen proto, že nové proudy, jaký reprezentoval Jáchym z Fiore, vycházely vstříc vyhasínajícím eschatologickým očekáváním, se různé františkánské skupiny štěpily, a dokonce rozkládaly i samotný řád. Ve 14. století to byli observanti a konventuálové a již dlouho předtím spirituálové, fraticellini a apostolické, jak se v německy mluvící učené literatuře říkalo přívržencům Fra Dolcina. Pro pochopení je důležitá skutečnost, že všechny tyto přirozeně heretické nebo takto označené skupiny a proudy nejsou myslitelné bez trvalého proměnlivého vztahu k základnímu náboženskému požadavku doby, jemuž vděčily za svůj vznik, v němž byly zakotveny a jehož byly výrazem.

Všechny tyto a mnohé další skupiny kacířů, které zde nezmiňuji, lze samozřejmě také přiřadit k naprosto jiným kontextům, než je nábožensko-reformní. Z nich je třeba zmínit – jak již bylo ohlášeno – snad ten nejdůležitější, v každém případě však nejspornější,

tedy sociální prostředí, v němž kacíři působili, z něhož vyšli a které spoluvytvářeli.

Příspěvek kacířů k formování středověké společnosti bude třeba hodnotit mimořádně nízkou, pokud se budeme ptát, co konkrétně změnili a co nového vytvořili. Odhlédneme-li od pracovních pospolitostí hornoitalských humiliátů a valdenských,³⁷⁾ stejně jako od českých bratří a obecně od české církve pohusitské doby,³⁸⁾ není možné zjistit, že by kacíři rozvinuli nějaké zvláštní sociální formy života nebo že by společnosti vtiskli vlastní punc. A není sem jako výjimku rovněž možné zařadit ani husity, protože ve vztahu k nim je nanejvýš problematické užívat pojem kacířství.³⁹⁾

Jestliže odpověď na otázku po svébytném příspěvku kacířství k formování středověké společnosti musí znít převážně negativně, přesto se kacířství nemohlo rozvíjet mimo společnost a společnost bez kacířství. To vyjde hned najevo, jakmile se začneme ptát na sociální prostředí, z něhož kacíři vycházeli a v němž působili. V době sv. Bonifáce to byl zjevně venkov, v 11. století jsou to stále ještě vesnice (Vertus byl tehdy pouhým robotním dvorem). Vedle toho však již nacházíme i šlechtický hrad (Monteforte) a především město v podobě kulturního centra klerické učenosti, jakým byl Orléans, nebo jako centra obchodu a řemesel, jakým byl Arras, nebo jednoduše místo, kde se lidé scházeli ve velkém počtu jako v Miláně, kde upálili kacíře z Montefortu z toho důvodu, že začali masově získávat přívržence pro své učení. Od 12. století už je obraz jednoznačný: hereze a město nerozlučně patřily k sobě. Ne snad proto, že by se později i na venkově neobjevovali kacíři (německé valdenství mělo největší oporu právě tam), avšak nové náboženské formy (kacířské i pravověrné) se rozvíjely ve městech, neboť jejich problémy poskytovaly podněty pro náboženská témata. Zárným příkladem je úspěšný lyonský obchodník Valdes, jenž se začal zamýšlet nad tím, jak by mohl styl vlastního života a živnosti uvést do souladu s touhou po spáse své duše. Vzdal se proto majetku, praktikoval „apoštolskou“ chudobu a kázal o tom. Získal tak posluchače, protože však kázal jako laik, zapletl se do houštin církevních sankcí vycházejících z církevního zákazu laického kazatelství a pro nedostatek poslušnosti se poté se všemi svými přívrženci ocitl v heretickém vyvržení. František z Assisi, jehož sociální východisko a náboženské pohnutky byly naprosto stejné jako

u Valdesa, dokázal zabránit konfliktům s církevní vrchností, u níž již našel otevřenější ucho pro své náboženské potřeby než jeho nešťastný předchůdce. Avšak skutečnost, že františkáni stejně jako zpočátku valdenští (podobně jako kataři i všechny další heretické skupiny a skupinky) působili především v městském prostředí, ukazuje dostatečně zřetelně, v které sociální oblasti měla od 12. století zázemí heretická i pravověrná náboženská hnutí. Kdo zná historii evropských měst a jejich bouřlivý rozvoj právě v onom období, kdy se hereze usazovaly ve městech, shledá tento vzájemný vztah jako samozřejmost.

Otázkou – a musíme si ji položit společně s Umbertem Ecem – je pouze to, zda a do jaké míry se v městských heretických nebo pravověrných hnutích vyjadřovaly přirozené náboženské problémy (H. Grundman), anebo zda se v náboženské rovině pouze odráželo napětí, jež se vytvářelo ve zcela jiných oblastech. Při bližším zkoumání brzy postřehneme, že paušální odpovědi nikam nevedou. Najdeme příklady, jako byla milánská patarie církevní reformy 11. století, kde upřímné náboženské požadavky širokých kruhů obyvatelstva byly zároveň hnacím motorem vnitroměstských konfliktů.⁴⁰⁾ Počátky valdenství je ale třeba hodnotit zcela opačně, neboť právě typický městský styl produktivního života vedl k náboženským konfliktům. Nikoli však proto, že by některé vrstvy obyvatelstva byly hospodářsky a sociálně zruinovány, nýbrž z důvodu hospodářského a sociálního úspěchu, který se stal nábožensky pociťovanou trýzní.

Ještě častěji lze pozorovat nepropojené sousedství sociální nebo hospodářské pozice a náboženského disidentství například u slezských valdenských ve Svídnici v roce 1315, kteří ve městě patrně patřili k vyšším společenským vrstvám a ničím se nelišili od svých pravověrných spoluobčanů na téže úrovni.⁴¹⁾ Stejným směrem ukazují výzkumy Emmanuela Le Roy Ladurie na základě inkvizičních protokolů s katary odhalenými v letech 1318–1325 v pyrenejské vesnici Montaillo, ⁴²⁾ které obecně dokládají, že problémové protiklady chudoba/bohatství, vrchnost/podrobení nehrály u katarů žádnou roli. Katarští „dokonalí“ (*perfecti*) byli sice nepochybně chudí, žili a chovali se podle vzoru apoštolů, avšak lidé, kteří je podporovali, se sociálně v ničem nelišili od pravověrných křesťanů.⁴³⁾

Představa, že teprve a jedině sociálně bezprávný člověk se stával kacířem, je naprosto zpochybněna u náboženského hnutí bekyn

ve 13. a 14. století.⁴⁴⁾ Především v rané fázi hnutí bekyně pocházely z horních a středních vrstev městské společnosti. Představa, že ženy z těchto vrstev vedly život ve stylu *soror in saeculo* (tzn. žen, které v odloučenosti od radostí tohoto světa, a přesto uprostřed tohoto světa našly obsah svého života ve službě bližním), protože předtím zchudly, by vzhledem k jejich sociální pozici a náboženské motivaci byla přímo scestná. Předpokládat něco takového by bylo chybné i s ohledem na druh jejich kacířství. Buď byly podezřelé z hereze proto, že se v jejich kroužcích šířilo mystické myšlení, které se zatracovalo jako volnomyšlenkářsky-libertinské, anebo – ještě častěji – proto, že jejich napůl náboženský status někde mezi laicismem a řádovým dodržováním pravidel nastoloval problémy církevní disciplíny, o nichž si vládnoucí církevní vrchnost, nedostatečně flexibilně reagující na nové náboženské formy, stále ještě myslela, že je lze vyřešit obviněním z hereze a exkomunikací. Avšak pronásledované bekyně opakovaně nacházely podporu u svých duchovních protektorů, především u františkánů, a samotná kurie ve svých opatřeních kolísala.⁴⁵⁾ Sumárně vzato, není nic vzdálenějšího historické skutečnosti než použít Ecem tak sugestivně formulovaný model sociálního vyřazení bekyn jako příčinu jejich hereze.

Nelze přitom popřít, že náboženské hnutí mohlo mít sociálně revoluční rysy. Jednak kvůli tomu, že se od doby císaře Fridricha II. v instrumentární pronásledování kacířů objevil nadmíru účinný prostředek k ovládnutí politického protivníka. Společenský rebel nemusel mít totiž sebemenší spojitost s kacířstvím, aby se přesto ocitl před inkvizičním soudcem. A to tím spíše, že středověká církev byla nejen institucí víry, nýbrž také institucí moci, a každá kritika společnosti se tak ze své podstaty nutně stávala kritikou církve. Proti tomuto druhu kritiky používala církevní vrchnost stále bezstarostněji nástroje církevní disciplinace, počínaje exkomunikací a konče předáním „světskému rameni“ za účelem upálení na hranici. Toto nerozlučné spojení společenské vůle ke změně a kritiky církve historikům nejen ztěžuje, nýbrž téměř znemožňuje oddělit u středověkých rebelií vždy existující církevně kritické, a proto často za kacířství prohlášené příměsí od takřkajíc pravé sociálně kritické substance, a přemítat o tom, co je příčinou a co účinkem. Ať už si jako příklady uvedeme selské povstání východofríských stedingerů

z let 1229–1234,⁴⁶⁾ anglickou selskou revoltu z roku 1381, husitskou revoluci či Ecem tak často citovaného Fra Dolcina a jeho přívržence, muselo mít povstání utlačovaných ve středověku přímo ze své přirozenosti náboženské, tzn. *eo ipso* heretické rysy. Z toho však ještě zdaleka neplyne, že by každá hereze musela být ideologií nějakého povstání. Zdá se, že to neplatí ani pro Ecovy korunní svědky, například přívržence Fra Dolina. Raniero Orioli u členů této sekty vyslýchaných inkvizicí v Bologni mezi léty 1303–1308 zjistil, že myšlenkový svět, v němž žili, mysleli a kázali, byl zcela vzdálen jakýmkoli převratným snahám.⁴⁷⁾ To nasvědčuje, že samotné povstání Fra Dolcina a jeho stoupenců byl sekundární moment, pouhý vedlejší produkt primárně nebo svou podstatou náboženského hnutí.

Vztah mezi náboženským a sociálním momentem mohl dokonce u herezí nabýt takové podoby, že ne skupiny hospodářsky a sociálně ukřivděných, nýbrž právě naopak vrstvy na sociálním vzestupu vykazovaly zvláštní afinitu ke kacířství. Něco takového je možné pozorovat u různých kacířů, kteří přišli do styku s inkvizicí v Čechách během první poloviny 14. století,⁴⁸⁾ kde se na jedné straně mimořádně intenzivně přikláněli k valdenství potomci kolonistů ze 13. století usídlení na německém právu v jižních Čechách a kde se na straně druhé v důsledku nespecifikovaného inkvizičního hledání vůči církví kritických tendencí jakéhokoli druhu dostávaly před inkviziční tribunál horní městské vrstvy. Tito sebevědomí lidé sice vlastním přičiněním nabývali vedoucí pozice v jejich sociálním prostředí, současně se však svými představami o pravém křesťanském způsobu života dostávali do konfliktu s institucionální církví. Příčinou hereze zde nebylo sociální vykořevení, nýbrž společenský úspěch.

Pokud ale významné sociální postavení a afinita ke kritice církve, a tím v konečném efektu ke kacířskému postoji, tvořily dvě strany téže mince, tak se také do jisté míry vzájemně ovlivňovaly. Prvek kacířství je vždy rovněž prvkem vůle po změně. A kde se ve venkovských nebo městských vůdčích vrstvách setkáváme s touto vůlí, tam je kacířství vysvědčením o stavu společnosti, která se celkově nachází v dynamické proměně. Netýká se tedy pouze dolních vrstev, jinak by horní vrstvy měly sklon k zachování stávajících poměrů, což by vedlo k represí vůči kacířským názorům. To ale znamená následující: neexistuje žádná dynamická společnost bez hereze ani žádná

hereze, která by svou pouhou existencí nepoukazovala na napětí ve společnosti. Napětí a dynamika společenských procesů však nebyly privilegií určitých sociálních skupin a podobně ani žádná z nich neměla předplatné na kacířství. Hereze a společnost mohly vytvářet vztahové pole. Je ale třeba mít na paměti, že zdaleka ne každá společnost ve středověku produkovala hereze a že hereze nebyly fixovány na jedno a totéž sociální prostředí.

Historické místo středověkých herezí tedy modernímu pozorovateli leží na naprosto jiném místě než člověku oné doby. Jestliže tehdy bylo kacířství jednoznačně zakotvené v „říši zla“ jako vymezitelné části světa a toto přiřazení rovněž určovalo obzor očekávání vůči kacířům, z dnešního pohledu je kacíř jevovou formou celého středověkého světa, nikoli pouze jeho jedné části. Takto viděno, není kacířství historicky nic než zvláštní (často ani ne extrémní) výraz široce založených procesů a stavů. Hereze jsou, pokud samy něco nevyvolaly (a to bylo vzácné), především indikátory, „znaky“, řekl by Eco, přičemž nalezení jejich vztažného bodu ve spleti historických řádů je při každém zkoumání vždy nanovo zadaným úkolem pro historika. Měl by si přitom ale samozřejmě uvědomit, že zdání, v němž středověký člověk viděl kacíře, je v moderním vědeckém historickém pozorování jiným, nikoli však menším zdáním. Před závěrem své knihy vkládá Eco svému hrdinovi, jehož kriminalistický čich by svědčil každému historikovi, tato slova: „Choval jsem se jako tvrdohlavec a šel jsem za zdáním řádu, zatímco jsem přece měl vědět, že ve světě žádný řád není.“ Vzápětí se mu však dostane útěchy: Tím, že jste si představoval řády mylné, jste ale přece něco objevil...“⁴⁹⁾

POZNÁMKY

1) Dialog se nachází v italském vydání: Umberto ECO, *Il nome della rosa*, Milano 1980, s. 63–67, v Burkhartem Kroeberem vytvořené německé verzi *Der Name der Rose*, München 1982, s. 77–82, z obou těchto děl pocházejí následující citáty. Pramenné doklady jsou omezeny na minimum, jak to odpovídá charakteru tohoto příspěvku. [Umberto ECO, *Jméno růže*, Praha 2014, s. 62–68, přeložili Zdeněk Frýbort a Jindřich Vacek.]

2) U. ECO, *Der Name der Rose*, s. 79; *Il nome della rosa*, s. 65. [U. ECO, *Jméno růže*, s. 66.]

3) U. ECO, *Der Name der Rose*, s. 189–196, k tomu srov. s. 249–258; *Il nome della rosa*, s. 153–158, 199–206. [U. ECO, *Jméno růže*, s. 153–157, 197–206]

4) U. ECO, *Der Name der Rose*, s. 194; *Il nome della rosa*, s. 157: „Non siano altro che due delle facce, innumerevoli, della stessa manifestazione demoniaca.“ [U. ECO, *Jméno růže*, s. 154: „Chcete mi snad tvrdit, že kataři se nesmísili s patariny a že jak jedni, tak druzí nejsou nic jiného než dvě z bezpočtu tváří jednoho a téhož démona?“]

5) U. ECO, *Der Name der Rose*, s. 192, 195; *Il nome della rosa*, s. 155: „mettono a repentaglio l'ordine stesso del mondo civile“, s. 158: „mettono a repentaglio l'ordine su cui si regge il popolo di Dio“. [U. ECO, *Jméno růže*, s. 152: „Jsou jedno a totéž,“ ostře odsekl opat, „protože jsou kacíři a kacíři jsou, protože uvádějí v nebezpečí sám řád civilizovaného světa a taky řád říše, který vy sám, jak se zdá, hájíte.“; s. 155: „Tak vidíte, sám už nedokážete rozlišit jedny kacíře od druhých. Já mám aspoň jednu zásadu. Vim, že kacíři jsou ti, kdo by chtěli ohrozit řád, v němž žije lid boží.“]

6) Herbert GRUNDMANN, *Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung* (1926), přetištěno v TÝŽ, *Ausgewählte Aufsätze*, München 1976 (MGH Schriften 25/1), díl 1, s. 313–327, zde s. 320. Vyostření až k potírání církve se nachází v tzv. *Passauer Anonymus*, (ed.) Jakob GRETZER, Raineri ordinis Praedicatorum liber contra Waldenses haereticos, in: Týž, *Lucae Tudensis episcopi scriptores aliquot succedanei contra sectam Waldensium*, Ingolstadt 1613, s. 54.

7) U. ECO, *Der Name der Rose*, s. 192; *Il nome della rosa*, s. 155: „non confonde le cose diverse!“. [U. ECO, *Jméno růže*, s. 152.]

8) U. ECO, *Der Name der Rose*, s. 249n.; *Il nome della rosa*, s. 200. [U. ECO, *Jméno růže*, s. 198.]

9) U. ECO, *Der Name der Rose*, s. 254; *Il nome della rosa*, s. 203: „mostra gli eretici un solo intrico di diaboliche contraddizioni che offendono il senso comune“. [U. ECO, *Jméno růže*, s. 201.]

10) U. ECO, *Der Name der Rose*, s. 258; *Il nome della rosa*, s. 206: „Ciascuno è eretico, ciascuno è ortodosso, non conta la fede che un movimento offre, conta la speranza che propone. Tutte le eresie sono bandiera di una realtà dell'esclusione. Gratta l'eresia, troverai il lebbroso.“ [U. ECO, *Jméno růže*, s. 204.]

11) Mezi „outsidery a exoty“ zařadil kacíře Arno BORST, *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt am Main-Berlin 1973, s. 588n., a jako prvního „podivína“ sedláka Leutarda z Vertu v Champagni, o němž bude ještě řeč dále. – To, že je nálepka menšiny pro fenomén kacířů sotva oprávněná, ukázal Dietrich KURZE, *Häresie und Minderheit im Mittelalter*, Historische Zeitschrift 229/1979, s. 529–573.

12) Ad X 5. 7. 3 s. v. *Omnem haereticum* Venedig 1581, kniha 5, f. 34vb–35ra. K celkové souvislosti Othmar HAGENEDER: *Der Häresiebegriff bei den Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts*, in: *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th–13th C.)*. Proceedings of the International Conference Louvain May 13–16, 1973, (edd.) W. Lourdaux, D. Verhelst, Leuven-The Hague 1976, s. 42–103, zde zvl. s. 45nn.

13) Reg. Greg. II a, (ed.) Erich CASPAR, *Register Gregors VII*, MGH Epp. Sel. 2, s. 207, Lehrsatz 26: „Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanae

ecclesiae.“ K tomu Horst FUHRMANN, „*Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanae ecclesiae*“. *Randnotizen zum Dictatus Papae*, in: Festschrift für Helmuth Beumann zum 65. Geburtstag, (edd.) Karl Ulrich Jäschke, Reinhard Weniskus, Sigmaringen 1977, s. 263–287.

14) O. HAGENEDER, *Der Häresiebegriff bei den Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts*, s. 54. „Glaube wird Gehorsam“, formuloval Yves CONGAR, *Der Platz des Papsttums in der Kirchenfrömmigkeit der Reformer des 11. Jahrhunderts*, in: *Sentire Ecclesiam. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, (edd.) Jean Daniélou, Herbert Vorgrimler, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 1961, s. 196–217, zde s. 202.

15) Summa aurea k X 5. 7, § 8: Qua pena feriatur (sc. haereticus), Lyon 1537, f. 238va: „quia de varietate conveniunt in idipsum, id est ad eundem finem, scilicet infernalem“.

16) Pro následující lze nalézt důkazy jednotlivě v H. GRUNDMANN, *Der Typus des Ketzers*, s. 313–327; srov. R. I. MOORE, *Heresy as Disease*, in: *The Concept of Heresy*, s. 1–11; Alexander PATSCHOVSKY, *Die Anfänge einer ständigen Inquisition in Böhmen. Ein Prager Inquisitoren-Handbuch aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts*, Berlin-New York 1975 (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 3), rejstřík.

17) Obraz pochází z Cant. 2,15: „Capite nobis vulpes parvulas, quae demoluntur vineas.“ K tomu H. GRUNDMANN, *Der Typus des Ketzers*, s. 321; Lothar KOLMER, *Ad capiendas vulpes. Die Ketzerbekämpfung in Südfrankreich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und die Ausbildung des Inquisitionsverfahrens*, Paris 1982 (Pariser Historische Studien 19), použil právem obraz v titulu své práce o počátcích inkvizice v jižní Francii.

18) Naposledy k tomu Kurt Victor SELGE, *Die Ketzerpolitik Friedrichs II.*, in: *Probleme um Friedrich II.*, (ed.) Josef Fleckenstein, Sigmaringen 1974 (Vorträge und Forschungen XVI), s. 309–343, zvl. s. 321n.

19) H. GRUNDMANN, *Der Typus des Ketzers*, s. 318.

20) Srov. *Passauer Anonymus*, (ed.) J. GRETSER, s. 86, který se pro trestání heretických kleriků odvolával na kánon *Ad falsarios* v titulu *De crimine falsi* dekretálů Řehoře IX. (X 5. 20. 7). K tomu se vztahující pasáže textu také v A. PATSCHOVSKY, *Der Passauer Anonymus*, München 1968 (MGH Schriften 22), s. 35. V tomtéž smyslu Tomáš AKVINSKÝ, *Summa theologiae II*, 2q.11art.3.

21) „Antichristi sunt omnes heretici“, srov. text v PL 114, col. 697. Pasovský anonym zahajuje část o kacířích svého souhrnného díla přímo programově Janovými slovy včetně glosy – srov. *Passauer Anonymus*, (ed.) J. GRETSER, s. 47.

22) Doklady shromáždil H. GRUNDMANN, *Der Typus des Ketzers*, s. 324n. K tomu Dietrich KURZE, *Zur Ketzergeschichte der Mark Brandenburg und Pommerns vornehmlich im 14. Jahrhundert*, Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands 16–17/1968, s. 50–94, zde zvl. s. 52n.; Alexander PATSCHOVSKY, *Waldenserverfolgung in Schweidnitz 1315*, DA 36/1980, s. 137–176, zvl. s. 147n.; TÝŽ, *Zur Ketzer verfolgung Konrads von Marburg*, DA 37/1981, s. 641–693, zvl. s. 653n.

23) Například zpráva mnicha Paula ze St-Père-en Vallée o kacířích z Orléansu

odhalených v Chartres roku 1022, Vetus Agano VI, 3, (ed.) M. GUÉRARD, *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Père de Chartres 1840*, s. 112.

24) Srov. H. GRUNDMANN, *Der Typus des Ketzers*, s. 322n. K tomu A. PATSCHOVSKY, *Waldenserverfolgung in Schweidnitz 1315*, s. 172 pozn. 166 (Keller). Vytváření konventiklů s tajnými naukami kárá Albert Veliký ve svém dobrozdání o herezi ve švábském Riesu jako „contra modum evangelium“, vydáno v *Documenta ecclesiastica Christianae perfectionis studium spectantia*, (ed.) J. DE GUIBERT, Roma 1931, s. 116. O „doctrina anguli“ mluví Berthold z Řezna, srov. A. E. SCHÖNBACH, *Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt III. Das Wirken Bertholds von Regensburg gegen die Ketzer*, Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl. 147/1904, s. 22, ř. 19n, s. 45, ř. 20n.: „ipsi heretici econtra in tenebris et angulis et tetrinis, in domibus leprosororum, in latebris et in cavernis sub terra, ut vermes et talpe“.

25) Srov. Robert E. LERNER, *Vagabonds and Little Women: The Medieval Netherlandish Dramatic Fragment „De Truwanen“*, *Modern Philology* 65/1968, s. 301–306.

26) Srov. PSEUDO-DAVID VON AUGSBURG, *De inquisitione haereticorum c.15/16 a 24*, (ed.) W. Preger, *Der Tractat des David von Augsburg über die Waldeser*, Bayerische Akademie der Wissenschaften München. *Abhandlungen der Philosophisch-(philologischen)-historischen Klasse* 14–2/1878, s. 213, 218.

27) Doklady u A. PATSCHOVSKY, *Waldenserverfolgung in Schweidnitz 1315*, s. 149n.

28) U katarů mohlo stačit to, že si některé body nauky, například dualistický koncept světa, mýtus o pádu andělů a představu o lidské duši jako andělu svrženém Luciferem z nebe, vyložili poněkud zkresleně, aby bylo docíleno žádoucího výsledku katarského kultu ďábla.

29) Tento mýtus se přisuzuje valdenským v polské Svidnici v roce 1315 a v tomtéž roce vyslýchaným, zřejmě také valdenským kacířům v Rakousku, o nichž referuje tzv. *Kremser Inquisitionsbericht*, vydaná v Margaret NICKSON, *The „Pseudo-Reinerius“ Treatise. The Final Stage of a Thirteenth Century Work on Heresy from the Diocese of Passau*, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 34/1967, s. 305.

30) Srov. Herbert GRUNDMANN, *Hérésies savantes et hérésies populaires au moyen âge*, in: *Týž, Ausgewählte Aufsätze*, díl 1, s. 417n.

31) Dále se při zmínkách o všeobecně známých věcech vzdám jakýchkoli dokladů a místo toho budu poukazovat na přehledná díla jako Herbert GRUNDMANN, *Ketzergeschichte des Mittelalters*, in: *Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch*, (ed.) B. Moeller, díl 2, Göttingen 1978; Malcolm LAMBERT, *Medieval Heresy*, New York-London 1977 (německy 1981). Základní práci pro celou souvislost představuje HERBERT GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik*, Berlin 1935, 1961² (Historische Studien 267)

32) Theodor SCHIEFFER, *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg 1954, 1972², s. 221.

33) Pomíjím zde případ pseudovizionářky Thioty, kterou mohučský koncil zasedající pod vedením Hrabana Maura v roce 847 odsoudil k trestu bitím, protože si přisvojila úřad kazatele a ze ziskuchtivých důvodů oznamovala nadcházející konec světa. Nebyl to vlastně případ hereze, ani současníci ho za takový nepovažovali. Srov. *Annales Fuldenses zum Jahre 847*, (ed.) F. KURZE, MGH SS, Hannover 1891, s. 36n. Dále srov. příslušnou pasáž v nové edici *Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843–859*, (ed.) W. HARTMANN, MGH Concilia aevi Karolini DCCCXLIII–DCCCLIX, díl 3, Hannover 1984, s. 151. K danému problému M. LAMBERT, *Medieval Heresy*, s. 9.

34) Rodulfus GLABER, *Historiae II* 11, (ed.) Maurice Prou, Paris 1886, s. 49n.

35) Tento výklad zdůvodnil Arno BORST, *Die Katharer*, München 1953 (Schriften der MGH 12), s. 80n.

36) K (pravověrným) potulným kazatelům stále ještě zásadně Johannes von WALTER, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs*, Aalen 1903–1906. K tomu J. J. VAN MOOLENBROEK, *Vitalis van Savigny (†1122)*, Amsterdam 1982; Jacques DALARUN, *L'impossible sainteté: la vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (v. 1045–1116), fondateur de Fontevraud*, Paris 1985.

37) Martin SCHNEIDER, *Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert. Gemeinschaftsform – Frömmigkeit – Sozialer Hintergrund*, Berlin-New York 1981, zvl. s. 61n., 71. Zásadní moderní studie k humiliátům chybí, srov. předběžně heslo K.-V. Selgeho o humiliátech v *Theologische Realenzyklopädie*, díl 15, s. 691–696. K tomu srov. Lester K. LITTLE, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca 1978, s. 113n.

38) O pozůstatcích husitské revoluce srov. František ŠMAHEL, *La révolution hussite, une anomalie historique*, Paris 1985.

39) K dění v Čechách se lze postavit spravedlivěji, odhlédneme-li od obecnou církví používaného nálepkování husitských Čech jako heretických a ohodnotíme-li husitství spíše jako první příklad rozbití církevní jednoty silami, které vyšly z církve samotné, které tuto církev přetvořily a oznámily začátek konce od 11. století existujícího úředního církevního systému západního křesťanstva. Tento rozměr událostí už není možné dostatečně zachytit kategoriemi kacířství-pravověrná církev.

40) Tuto souvislost zatím bádání navzdory početným pokusům ještě uspokojivě nepropracovalo. Srov. Hagen KELLER, *Der Übergang zur Kommune. Zur Entwicklung der italienischen Stadtverfassung im 11. Jahrhundert*, in: Beiträge zum hochmittelalterlichen Städtewesen, (ed.) B. Diestelkamp, Köln 1982, s. 55–72.

41) A. PATSCHOVSKY, *Waldenserverfolgung in Schweidnitz 1315*, s. 158n.

42) E. LE ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris 1975 (německé zkrácené vydání 1980).

43) Srov. A. BORST, *Die Katharer*, s. 226n.

44) Neexistuje žádná moderní souhrnná studie o středověkých bekyních. Nejlepší vhled poskytuje heslo K. Elma, R. Sprandela a R. Manselliho v *Lexikon des Mittelalters*, díl 1, col. 1799–1803.

45) Kolísání kuriálních opatření vůči bekyním lze pozorovat zvlášť dobře na

chování Bonifáce IX. Příslušné dokumenty publikoval Paul FRÉDÉRICQ, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, díl 1, Gand 1889, s. 253n., č. 238–241.

46) K tomu Rolf KÖHN, *Die Verketzerung der Stedinger durch die Bremer Fastensynode*, Bremisches Jahrbuch 57/1979, s. 15–85.

47) Raniero ORIOLI, *L'eresia a Bologna fra XIII e XIV secolo*, díl 2: *L'eresia dolciniana*, Roma 1975 (Studi storici 93–96), zvl. s. 139.

48) Alexander PATSCHOVSKY, *Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert. Monumenta Germaniae Historica*, Weimar 1979 (Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 11), zvl. s. 55n.

49) U. ECO, *Der Name der Rose*, s. 625; *Il nome della rosa*, s. 495: „Mi sono comportato da ostinato, inseguendo una parvenza di ordine, quando dovevo sapere bene ehe non vi é un ordine nell'universo.“ [...] „Ma immaginando degli ordini errati avete pur trovato qualcosa...“ [U. ECO, *Jméno růže*, s. 483.]