

Piotr Czarnecki

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Doktryna katarska – ewangeliczne chrześcijaństwo czy import ze Wschodu?

Abstract

Cathar doctrine – Evangelic Christianity or import from the east?

The main aim of this article is to verify the tenets of the interpretation of Catharism which is getting more and more popular in the recent historiography, assuming that Cathar doctrine appeared independently from the Bogomil influence, as a result of different exegesis of the Holy Scripture. According to this interpretation that emerged in 1950s, the Cathars were evangelic reformers trying to restore the Church basing on the patterns taken from the New Testament. Their contacts with the Bogomils appeared in the 13th century when their doctrine was completely formed. Precise analysis of the sources shows, however, that such an interpretation is difficult to sustain not only because of the sources confirming the existence of Cathar-Bogomil contacts dating back to the 60's of the 12th century. Also precise analysis of the foundations of the Cathar doctrine, defining their heresy on the level of heology, cosmology, anthropology, Christology or sacramentology shows clearly that they could not have been created without a Bogomil influence but only as the effect of the scriptural exegesis. Stunning similarities of the crucial themes in Cathar mythology to their Bogomil equivalents, as well as analogies in the biblical exegesis show unambiguously that Cathar doctrine could not have appeared independently in the West, and in consequence, that it was imported from the East.

Doktryna katarska – ewangeliczne chrześcijaństwo czy import ze Wschodu? Głównym celem artykułu jest weryfikacja coraz popularniejszej w obecnych czasach interpretacji genezy katarskiej doktryny, zakładającej, że powstała ona w oderwaniu od wpływów bogomilskich, jedynie w oparciu o odmienną interpretację Pisma Świętego. Według tej

koncepcji interpretacyjnej istniejącej już od lat 50. XX wieku katarzy byli ewangelicznymi reformatorami, dążącymi do odnowy Kościoła w oparciu o Pismo Święte Nowego Testamentu. Kontakty z bogomiłami mieli nawiązać dopiero w XIII wieku, kiedy ich doktryna była całkowicie ukształtowana. Dokładna analiza źródeł wskazuje jednak, że taka interpretacja jest trudna do utrzymania i to nie tylko ze względu na jednoznaczne wzmianki świadczące o kontaktach katarsko-bogomilskich począwszy od lat 60. XII wieku. Również szczegółowa analiza fundamentów doktryn katarskich, będących wyznacznikiem tej herezji na poziomie teologii, kosmologii, antropologii, chrystologii i sakramentologii wskazuje jednoznacznie, że nie mogły się one rozwinąć bez wpływów bogomilskich, jedynie na podstawie analizy Pisma Świętego. Uderzające podobieństwa kluczowych wątków mitologii katarskiej do ich bogomilskich odpowiedników, jak również analogie na poziomie egzegezy biblijnej wskazują jednoznacznie, że doktryna kataryzmu nie mogła powstać niezależnie na Zachodzie, lecz była importem ze Wschodu.

Keywords The Cathar doctrine, Evangelic Christianity, Bogomil, restore the Church, heresys, Holy Scripture

Doktryna katarska, chrześcijaństwo ewangeliczne, bogomiłowie, odnowa Kościoła, herezje, Pismo Święte

Negowanie wschodnich, a więc bogomilskich i pośrednio również paulicjańskich korzeni kataryzmu staje się we współczesnej nauce normą, powoli, ale skutecznie zmieniając postrzeganie tej herezji. W przypadku współczesnych zwolenników interpretacji dekonstrukcjonistycznej spowodowane jest to z założenia negatywnym stosunkiem do źródeł o proveniencji katolickiej, w których zawarta jest większość informacji o religii katarskiej. Radykalni dekonstrukcyjniści, tacy jak Monique Zerner, Uwe Brunn, Herbert Chiu, Mark G. Pegg czy Julien Thery, wychodzą bowiem z założenia, że cały obraz kataryzmu zawarty w źródłach polemicznych czy też inkwizycyjnych został skonstruowany przez przedstawicieli Kościoła pragnących wyeliminować inaczej myślących zwolenników reformy¹. Ponieważ ich zdaniem coś takiego

1 M. Zerner, *Introduction*, w: *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, ed. M. Zerner, Nice 1998, s. 7–14; U. Brunn, *Cathari, catharistae et cataphrygae. Ancêtres des cathares du XII siècle*, „Heresis” 36–37 (2002), s. 183–200; U. Brunn, *Des contestataires aux "Cathares" : discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris 2006; H. Chiu, *Alan of Lille's academic concept of the Manichee*, „Journal of Religious History” 35 (2011), s. 492–506; M. G. Pegg,

jak zorganizowana herezja katarska w ogóle nie istniało, postulują, aby nie używać w ogóle nazw „kataryzm” i „katarzy”, a badania skupione na rekonstrukcji ich doktryny zastąpić badaniami nad dekonstrukcją świadectw źródłowych, obliczonymi na udowodnienie ich nieprawdziwości². Zwolennicy bardziej umiarkowanej formy interpretacji dekonstrukcjonistycznej podziwiają co prawda tę głęboką nieufność wobec źródeł proveniencji katolickiej i chociaż nie uznają, że herezja katarska w ogóle nie istniała i była tylko wymysłem przedstawicieli Kościoła, to jednak negują jej wschodnie, bogomilskie korzenie oraz umniejszają znaczenie, które odgrywała w niej doktryna dualistyczna. Według tej alternatywnej interpretacji katarzy byli oryginalnie „dysydentami” – zwolennikami odmiennej wizji reformy Kościoła, a ich heterodoksyjne doktryny wykształciły się dopiero później, na podstawie odmiennej analizy Pisma Świętego. Jedną z najbardziej znanych zwolenniczek postrzegania kataryzmu jako herezji ewangelicznej – Pilar Jimenez-Sanchez – stoi na stanowisku, że na początku, a więc do połowy XII wieku, dysydenci byli radykalnymi zwolennikami reformy Kościoła dążącymi do jego odnowy w oparciu o wzory pierwotnego chrześcijaństwa³. Heterodoksyjne doktryny miały pojawić się dopiero w II połowie XII wieku w wyniku dyskusji nad Pismem Świętym, w której dysydenci, stosując nowe metody racjonalistycznej egzegezy, mieli od nowa podejmować zarzucone w czasach karolińskich tematy, takie jak geneza zła, wcielenie Chrystusa czy wolna wola człowieka⁴. Pierwotnie miało to być dualizm umiarkowany, istniejący tylko na poziomie kosmologii, natomiast radykalny dualizm zasad rozwinąć się miał dużo później, bo dopiero w połowie XIII wieku wśród włoskich katarów z Desenzano, i bynajmniej nie odgrywał on wśród dysydentów kluczowej roli⁵. Fakt istnienia takiej właśnie formy dualizmu na poziomie teologii w dużo wcześniejszych (bo pochodzących już z II połowy XII wieku) źród-

On Cathars, Albigenses and Good Man of Languedoc, „Journal of Medieval History” 27 (2001), s. 181–195; J. Théry, *L’hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc (XIII-début XIV^e siècle)?*, „Heresis” 36–37 (2002), s. 75–118.

2 J. Théry, *L’hérésie des bons hommes*, dz. cyt., s. 107.

3 P. Jiménez-Sanchez, *Les catharismes : modèles dissidents du christianisme médiéval, XIIe-XIIIe siècles*, Rennes 2008; s. 354–376; P. Jiménez-Sanchez, *Catharisme ou catharismes? Variations spatiales et temporelles dans l’organisation et dans l’encadrement des communautés dites « cathares »*, „Heresis” 39 (2003), s. 38–39; P. Jiménez-Sanchez, *De la participation des cathares rhénans (1163) à la notion d’hérésie générale*, „Heresis” 36–37 (2002), s. 202.

4 P. Jiménez-Sanchez, *De la participation...*, dz. cyt., s. 204–217.

5 P. Jiménez-Sanchez, *Les catharismes*, dz. cyt., s. 207–210.

łach polemicznych Jimenez tłumaczy, odwołując się do retoryki radykalnych dekonstrukcjonistów; twierdzi, że polemiści katolicycy przypisali dysyden-
tom dualizm zasad, zanim oni sami zdążyli go sformułować⁶. Odnosząc się
do wzmianek źródłowych świadczących o wschodniej, bogomilskiej genezie
kataryzmu, badaczka ta twierdzi, że „dysydenci zwani katarami” zetknęli się
z „dysydentami zwanymi bogomiłami” dopiero w początkach XIII wieku,
jednak ich doktryna mimo pewnych podobieństw nie miała nic wspólnego
z doktryną bogomilską⁷. Informacje pochodzące ze źródeł wskazujących jed-
noznacznie na bogomilskie korzenie kataryzmu mają być natomiast jedynie
wymysłem katolickich autorów, pragnących zdyskredytować dysydentów
poprzez powiązanie ich z negatywnie postrzeganym Wschodem – miejscem
kłęski krzyżowców⁸. W bardzo podobnym co Jimenez duchu wypowiada się
również drugi, równie słynny przedstawiciel obozu dekonstrukcjonistyczne-
go, Jean-Louis Biget. Także on neguje wschodnią genezę kataryzmu, dość
arbitralnie przekładając początek kontaktów bogomilsko-katarskich na cza-
sy IV krucjaty, a wcześniejsze wzmianki o nich w źródłach polemicznych
uznaje za efekt dążenia ich autorów do przedstawienia dysydentów w ne-
gatywnym świetle poprzez powiązanie ich ze schizmatyckim Wschodem,
uważanym za siedlisko wszelkich herezji⁹. Cała katarska doktryna, łącznie
z nieodgrywającym w niej żadnej szczególnej roli dualizmem, podobnie jak
w interpretacji Jimenez miała według Bigeta ewangeliczny charakter i po-
wstała w wyniku odmiennej interpretacji Pisma Świętego¹⁰.

Ta koncepcja ewangelicznej genezy i charakteru kataryzmu, która w dzi-
siejszych czasach zaczyna dominować wśród badaczy, nie jest jednak bynaj-
mniej zjawiskiem nowym, bowiem po raz pierwszy sformułował ją już w po-
łowie XX wieku Rafaello Morghen, który uważał, że na Zachodzie kataryzm
rozwinął się całkowicie niezależnie z herezji XI wieku, dążących do przywró-

6 P. Jiménez-Sánchez, *À propos de la controverse sur la nature doctrinale du Nihil cathare*, w: *Les Cathares devant l'histoire. Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, ed. M. Aurell, Cahors 2005, s. 322; P. Jiménez-Sánchez, *Les catharismes...*, dz. cyt., s. 374.

7 P. Jiménez-Sánchez, *Les catharismes*, dz. cyt., s. 345, 349.

8 P. Jiménez-Sánchez, *Le catharisme : une origine orientale à deux tendances?*, „*Slavica Occitania*” 16 (2003), s. 225.

9 J. L. Biget, *Le Midi hérétique : construction d'une image (vers 1140–1209)*, „*Religions et Histoire*” 46 (2012), s. 44–45; J. Biget, *Réflexions sur « l'hérésie » dans le Midi de la France au Moyen Âge*, „*Heresis*” 36–37 (2001), s. 49.

10 J. L. Biget, *Réflexions...*, dz. cyt., s. 39–44, 46–51. Podobne zdanie w kwestii niezależnego powstania katarskiego dualizmu wyraża też R. Poupin, *La papauté, les Cathares et Thomas d'Aquin*, Portet-sur-Garonne 2000, s. 122, 178–180.

cenia pierwotnego chrześcijaństwa w oparciu o Pismo Święte¹¹. Podobnego zdania był Raoul Manselli, który także wywodził kataryzm z XI-wiecznego „przebudzenia ewangelicznego”¹². W specyficznej, inspirowanej orygenizmem egzegezie Pisma Świętego genezy katarskiego dualizmu dopatrywał się także Jean Duvernoy i podobnie jak poprzednicy negował on jego znaczenie i umniejszał rolę bogomilów w jego powstaniu¹³. W bardzo podobny sposób o ewangelicznym charakterze kataryzmu wypowiadali się również Robert Ian Moore, Anne Brenon czy Ernst Werner. Ten ostatni podsumował swoje koncepcje twierdzeniem, że katarzy na nowo zinterpretowali chrześcijaństwo na podstawie Ewangelii świętego Jana, dokładnie tak samo, jak potem uczynił to Marcin Luter w oparciu o List do Rzymian¹⁴.

Takie postrzeganie kataryzmu – jako ruchu odnowy dążącego do przywrócenia pierwotnych ideałów chrześcijańskich, zrodzonego z odmiennej interpretacji Pisma Świętego – zasadniczo zmienia jego postrzeganie i kwalifikację. Z tego punktu widzenia nie jest to już bowiem herezja, ale po prostu inna interpretacja chrześcijaństwa; katarzy przestają być heretykami, a stają się dysydentami, niesłusznie prześladowanymi przez Kościół. Oczywiście teoria o ewangelicznej genezie kataryzmu ma pewne umocowanie w źródłach niejednokrotnie wskazujących na fragmenty Pisma Świętego, na które powoływali się katarzy, uzasadniając swoje dualistyczne poglądy. Z istnienia takich wzmianek nie można jednak wyciągać zbyt daleko idących wniosków odnośnie do czysto ewangelicznej genezy całej katarskiej doktryny. Jak bowiem podkreślają badacze tacy jak Malcolm Lambert czy Heinrich Fichtenau, katarzy dość instrumentalnie używali Pisma Świętego, często wrywając z kontekstu przydatne sobie fragmenty po to, aby uzasadnić dualistyczne poglądy, które już wcześniej wyznawali¹⁵.

11 R. Morghen, *Medioevo cristiano*, Bari 1951, s. 212–224; R. Morghen, *Problèmes sur l'origine de l'hérésie au moyen âge*, „Revue Historique” 236 (1966), s. 1–16.

12 R. Manselli, *L'eresia del male*, Napoli 1964, s. 76–80, 196; R. Manselli, *Evangelisme et mythe dans la foi cathare*, „Heresis” 5 (1985), s. 5–17.

13 J. Duvernoy, *Religia katarów*, tłum. J. Gorecka-Kalita, Kraków 2000, s. 375–376; 397–401; 413–422.

14 R. I. Moore, *The formation of a persecuting society. Authority and deviance in Western Europe, 950–1250*, Malden 2007, s. 11–26, 64–68, 111–116; A. Brenon, *Les cathares : bons chretiens et heretiques*, „Heresis” 13–14 (1990), s. 153–155; A. Brenon, *Le faux problème du dualisme absolu*, „Heresis” 21 (1993), s. 61–74; E. Werner, *L'évangélie de Jean et le dualisme medieval*, „Heresis” 12 (1989), s. 15–24.

15 M. Lambert, *Herezje średniowieczne. Od reformy gregoriańskiej po reformację*, tłum. W. J. Popowski, Gdańsk–Warszawa 2002, s. 172–173; H. Fichtenau, *Ketzer und Professoren: Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter*, München 1992, s. 98.

Zasadniczą słabością koncepcji zakładającej ewangeliczną genezę katarystu, która jednocześnie w sposób konieczny wiąże się z negacją bogomilskich korzeni tej herezji, jest fakt, że żaden z jej zwolenników nie dokonał porównania kluczowych elementów religii katarskiej z jej bogomilskimi odpowiednikami w oparciu o źródła. Aby więc określić, na ile coraz popularniejsza hipoteza o ewangelicznej genezie katarystu jest uzasadniona, należy uzupełnić ten brak i dokonać porównania najbardziej charakterystycznych elementów doktryny katarskiej z ich bogomilskimi odpowiednikami. W ten sposób zostanie wykazane, czy występują tutaj znaczące podobieństwa, jak istotnych kwestii one dotyczą i czy faktycznie są na tyle ogólne, by móc powiedzieć, że bogomili i katarzy doszli do pewnych konkluzji całkowicie niezależnie, tylko w oparciu o analizę Pisma Świętego.

Do przeprowadzenia takiego porównania uprawniają źródła dotyczące katarów, które zawierają bardzo jednoznaczne wzmianki świadczące o istnieniu silnych kontaktów katarsko-bogomilskich, począwszy od XII wieku, a więc od samego początku istnienia katarystu.

Już w 1143 roku Evervin ze Steinfeldu w swoim liście do Bernarda z Clairvaux, pisząc o katarach schwytanych w Kolonii, z którymi osobiście rozmawiał, podaje, że twierdzili oni, iż ich wiara przetrwała od czasów męczenników w Grecji i pewnych innych krajach¹⁶. Tę „grecką”, a więc bizantyńską genezę katarystu potwierdzają także akta najświętniejszego synodu katarskiego w Saint-Felix-de-Caraman z 1167 roku, któremu przewodniczył niejaki Niketas – bogomilski biskup przybyły z Konstantynopola. Z relacji tego źródła wynika, że traktowany on był przez katarów jako najwyższy autorytet – wyświęcał bowiem biskupów, udzielał sakramentu *consolamentum*, a podczas wygłoszonego tam kazania mówił o bogomilskich kościołach na Wschodzie, przedstawiając je zgromadzonym jako wzór do naśladowania¹⁷. Chociaż zwolennicy interpretacji dekonstrukcjonistycznej na wszystkie możliwe sposoby podważają wiarygodność tego źródła, które niestety

16 *Evervini Steinfeldensis, Epistola CDXXXII, ad. S. Bernardum, De haereticis sui temporis*, ed. J. P. Migne, Parisiis 1879; col. 679 (Patrologia Latina, dalej: PL, t. 182): „redeuntes ad Ecclesiam nobis dixerunt, illos habere maximam multitudinem fere ubique terrarum sparsam, et habere eos plures ex nostris clericis et monachis. Illi vero qui combusti sunt, dixerunt nobis in defensione sua, hanc haeresim usque ad haec tempora occultatam fuisse a temporibus martyrum, et permansisse in Graecia, et quibusdam aliis terris”.

17 *Charte de Niquinta, antipape des heretiques surnommés d'Albigois*, ed. D. Zbiral, w: 1209–2009 *cathares : une histoire à pacifier?*, ed. A. Brenon, Loubatieres 2010; s. 47–48.

nie dochowało się do naszych czasów w oryginale¹⁸, to jednak nie są w stanie obalić faktu istnienia misji Niketasa na Zachód, ponieważ wzmianki o niej zachowały się również w niezależnych źródłach włoskich – pochodzącej z początku XIII wieku *De heresi catharorum in Lombardia* oraz w późniejszym, bo spisany w latach 60. XIII wieku *Tractatus de hereticis*¹⁹, w którym mowa jest o tym, że bogomilski biskup Konstantynopola odwiedził również wspólnoty katarskie w Italii, nakłaniając je do wyboru biskupa²⁰. Pierwsze z tych źródeł zawiera również informacje, które świadczą o skali zależności wczesnych katarów od ich wschodnich braci w wierze. Wspomina się bowiem o tym, jak to po podziale, do którego doszło wśród katarów włoskich, w wyniku rywalizacji w Italii wśród misjonarzy dwóch opcji bogomilizmu – bułgarskiej i dragowickiej – przywódcy czterech z sześciu nowo powstałych heretyckich kościołów udali się po naukę i święcenia do wspólnot bogomilskich. Przedstawiciele kościoła z Concorezzo wyjechali do Bułgarii, ci z Desenzano do Dragowicy, a przywódcy kościołów z Bagnolo i Marchii Treviso niezależnie od siebie do „Sclavonii”, czyli najprawdopodobniej do Dalmacji²¹. O kluczowej roli, jaką w powstaniu wspólnot katarskich odegrały dwa bogomilskie kościoły – bułgarski i dragowicki – wspomina również wprost Rainer Sacchoni – piszący w połowie XIII wieku świetnie poinformowany inkwizytor, który przed swoim nawróceniem przez siedemnaście lat był doskonałym (*perfectus*) katarskiego kościoła Concorezzo²². Wymieniając wszystkie współczesne mu wspólnoty dualistyczne – zarówno bogomilskie, jak i katarskie – na końcu umieszcza kościoły Bułgarii i Dragowicy, mówiąc, że wszystkie inne wywodzą

18 W kwestii kontrowersji wokół tego źródła zob. *L'histoire du catharisme en discussion. Le « concile » de Saint-Félix 1167*, ed. M. Zerner, Nice 2001.

19 W kwestii źródeł i ich datacji zob. A. Dondaine, *La hiérarchie cathare en Italie I*, „Archivum Fratrum Praedicatorum” 19 (1949), s. 298–304; A. Dondaine, *La hiérarchie cathare en Italie II*, „Archivum Fratrum Praedicatorum” 20 (1950), s. 235–239.

20 *Tractatus de hereticis*, ed. A. Dondaine, „Archivum Fratrum Praedicatorum” 20 (1950), s. 309: „Postea venit quidam, qui vocabatur Papas Nicheta, qui episcopus erat illorum de Constantinopolim, et dixit «Vos estis tot quod bene expedit quod habeatis episcopum»”; por. *De Heresi Catharorum in Lombardia*, ed. A. Dondaine, „Archivum Fratrum Praedicatorum” 19 (1949), s. 306.

21 *De heresi Catharorum in Lombardia*, ed. A. Dondaine, „Archivum Fratrum Praedicatorum” 19 (1949), s. 308; w kwestii lokalizacji kościoła „Sclavonii” w Dalmacji zob. F. Šanjek, *Les chrétiens bosniaques et le mouvement cathare XIIIe-XVe siècles*, Paris 1976, s. 20–27.

22 A. Dondaine, *La hiérarchie cathare en Italie II*, „Archivum Fratrum Praedicatorum” 20 (1950), s. 262.

się właśnie od tych dwóch²³. O prawdziwości tej bardzo istotnej z punktu widzenia genezy kataryzmu wzmianki Rainera przekonuje również wcześniejsze źródło – spisane w latach 20. XIII wieku *Contra Manichaeos*. Jego autor – nawrócony waldens – Durand z Huesca, który swoje informacje zdobywał podczas bezpośrednich kontaktów z katarami, mówi, że są oni wewnątrznie podzieleni, bowiem posłuszni są heretykom z Grecji, Bułgarii albo Dragowicy²⁴.

Bogomilską genezę kataryzmu potwierdza również jedyna zachowana relacja, mówiąca wprost o historii rozprzestrzeniania się dualizmu w Europie Zachodniej, zawarta we wspomnianym wyżej *Tractatus de Hereticis*, spisanym najprawdopodobniej przez inkwizytora Anzelma z Alessandrii. Autor mówi tutaj wprost o tym, że kolebką herezji dualistycznej była Bułgaria, skąd herezja ta rozprzestrzeniła się na ziemię bizantyńskie, a z Konstantynopola przynieśli ją na Zachód Francuzi, którzy udali się tam, aby podbić ziemię („ut subiungarent terram”)²⁵. Biorąc pod uwagę chronologię pojawiania się wzmianek o katarach na Zachodzie, należy dojść do wniosku, jak słusznie zauważył Bernard Hamilton, że herezję bogomilską przynieśli z Konstantynopola krzyżowcy już podczas I krucjaty²⁶. Co również bardzo istotne, autor tej relacji podkreśla, że ponieważ wspomniani Francuzi w Konstantynopolu zostali sprowadzeni na drogę herezji przez Bułgarów, nazywani są u siebie „heretykami Bułgarami”²⁷. Również i ta wzmianka znajduje potwierdzenie w wielu niezależnych wcześniejszych źródłach, które

23 *Summa Fratris Raineri de ordine fratrum praedicatorum, de Catharis et Pauperibus de Lugduno*, ed. A. Dondaine, w: A. Dondaine, *Un traité neo-manicheen du XIIIe siècle. Le Liber de duobus principiis suivi d'un fragment de rituel cathare*, Roma 1939, s. 70: „Ecclesia Bulgariae et Ecclesia Drugunthiae. Et omnes habuerunt originem de duabus ultimis”.

24 Durandus de Huesca, *Liber contra manicheos*, ed. Ch. Thouzellier, w: Ch. Thouzellier, *Une somme anti-cathare : le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, Louvain 1964, s. 138–139: „Nonnulli enim eorum obediunt Grecis hereticis, alii autem Bulgaris et alii Drogovetis. Et ita capita divisa gerentes caudas habent ad invicem colligatas, et ita regnum eorum divisum est et corruptum, et ita teste Christo desolatione dignissimum, et ideo non est Christi”.

25 *Tractatus de hereticis*, dz. cyt., s. 308: „Postmodum Greci de Constantinopolim, qui sunt confines Bulgariae per tres dietas, iverunt causa mercationis illuc et reversi ad terram suam, cum multiplicaretur, ibi fecerunt episcopum, qui dicitur episcopus grecorum. Postea francigene iverunt Constantinopolim ut subiungarent terram et inveniunt istam secta, et multiplicati fecerunt episcopum, qui dicitur episcopus latinorum”.

26 B. Hamilton, *Wisdom from the East: the reception by the Cathars of Eastern dualist texts*, w: *Heresy and literacy, 1000–1530*, eds. P. Biller, A. Hudson, Cambridge 1994, s. 43–45.

27 *Tractatus de hereticis*, dz. cyt., s. 308: „Et quia francigene seducti fuerunt primo in Constantinopoli a bulgaris, vocant per totam Franciam hereticos bulgaros”.

świadczą o tym, że nazwa „Bułgarzy” – wskazująca jednoznacznie na kolebkę bogomilizmu – była używana na Zachodzie w odniesieniu do katarów²⁸.

Zachowane źródła dostarczają jednak dowodów nie tylko na istnienie bezpośrednich kontaktów katarsko-bogomilskich, ale również jednoznacznie świadczą o tym, że katarzy znali bogomilskie teksty religijne i ich używali. Na egzemplarzu łacińskiego tłumaczenia bogomilskiego apokryfu *Interrogatio Iohannis*, zachowanego w archiwach inkwizycji w Carcassone, znajduje się adnotacja „Hoc est secretum hereticorum de Concorezo portatum de Bulgaria, plenam erroribus et etiam falsis latinis”²⁹. O tym, że jest ona prawdziwa, przekonuje również wspomniany wyżej Rainer Sacchoni, a także *Tractatus de hereticis*. Źródła te przekazują, że dzieło to przyniósł w 1190 roku do Italii Nazarius – biskup katarskiego kościoła z Concorezzo, który otrzymał je podczas swojej podróży do Bułgarii od tamtejszego biskupa bogomilskiego³⁰. *Interrogatio* nie było jednak bynajmniej jedyną księgą bogomilską, którą posługiwali się katarzy. Późniejsze źródła świadczą bowiem o tym, że znali oni również popularną wśród bogomilów *Wizję Izajasza*³¹.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że przytoczone wyżej wzmianki źródłowe mogłyby właściwie zamknąć dyskusję dotyczącą genezy kataryzmu, jednak zwolennicy teorii o ewangelicznej genezie tej herezji nie uważają ich za przekonujące argumenty. Jak zostało powiedziane wyżej, nie negują oni faktu istnienia kontaktów pomiędzy bogomilami a katarami, ale przekłada-

28 Zob. *Accipite nobis vulpes parvulas, que demoliuntur vineas Domini*, ed. B. Delmaire, „Heresis” 17 (1991), s. 11–12; *Roberti Autissiodorensis Chronicon*, ed. O. Holder-Egger, Hannoverae 1882, s. 260 (MGH SS, t. 26); *La chanson de la croisade albigeoise*, t. 1, ed. E. Martin-Chabot, Paris 1931, s. 10; *Ex Annalibus S. Medardi Suessionensibus*, ed. G. Waitz, Hannoverae 1882, s. 522 (MGH SS, t. 26); *Alberici Monachii Trium Fontium Chronicon*, ed. P. Scheffer-Boichorst, Hannoverae 1874, s. 684, 940, 944 (MGH. SS, t. 23); *Matthaeus Parisiensis, Chronica Matora*, ed. F. Liebermann, Hannoverae 1888, s. 133, 147 (MGH, SS, t. 28); *Ex Philippi Mousket Historia Regum Francorum*, ed. A. Tobier, Hannoverae 1882, s. 805 (MGH, SS, t. 26); Etienne de Bourbon, *Anecdotes historiques, légendes et apologues*, ed. A. Lecoy de La Marche, Paris 1877.

29 E. Bozoky, *Le livre secret des cathares. Interrogatio Iohannis. Edition critique, traduction commentaire*, Paris 2009, s. 26–27.

30 *Tractatus de Hereticis*, dz. cyt., s. 311: „Item Nazarius tenet quoddam scriptum, quod secretum vocat”. Zob. też: *Summa Fratris Raineri*, dz. cyt., s. 76: „et dixit quod habuit hunc errorem ab episcopo et filio maiore ecclesie Bulgariae iam fere elapsis annis LX”.

31 W kwestii znajomości *Wizji Izajasza* przez katarów zob. Moneta de Cremona, *Adversus Catharos et Valdenses libri quinque*, ed. T. A. Ricchini, Roma 1743, s. 218; Durandus de Huesca, *Contra manicheos*, dz. cyt., s. 256; *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier (1318–1325)*, ed. J. Duvernoy, t. 3, Toulouse 1965, s. 200–201. Zob. też A. Acerbi, *La Visione di Isaia nelle vicende dottrinali del catarismo lombardo e provenzale*, „Christianesimo nella Storia” 1 (1980), s. 75–122.

ją je na późniejszy okres, wychodząc z założenia, że obydwie strony doszły do podobnych wniosków na podstawie analizy Pisma Świętego i że te podobieństwa właśnie ułatwiły im nawiązanie przyjaznych kontaktów. W takiej sytuacji konieczne wydaje się dokonanie porównawczej analizy poszczególnych elementów religii katarskiej z ich bogomilskimi odpowiednikami, aby ocenić, na ile taka hipoteza jest prawdopodobna.

Przystępując do tej porównawczej analizy, należy mieć świadomość, że kataryzm nigdy nie był doktrynalnym monolitem. Jego nauki zmieniały się w zależności od miejsca i czasu. W samej Italii istniało sześć niezależnych wspólnot katarskich wyznających różne wersje doktryny, na terenie dzisiejszej Francji funkcjonowały dwie podstawowe wersje doktryny w ramach dominującego tam dualizmu radykalnego, oprócz którego istniał również mniejszościowy dualizm umiarkowany. Poza tym katarskie doktryny zmieniały się w czasie i ta ewolucja, jak podkreślają badacze, zmierzała w kierunku ich racjonalizacji i zdecydowanie lepszemu umocowaniu w Piśmie Świętym³². Taki kierunek rozwoju heretyckich doktryn nie może jednak dziwić, biorąc pod uwagę, że przedstawiciele Kościoła, co widać wyraźnie na przykładzie praktycznie wszystkich dzieł polemicznych, zwalczali je, udowadniając ich niezgodność z Pismem Świętym bądź też podkreślając rażące niespójności logiczne, które się w nich pojawiały. W odpowiedzi na tę krytykę katarzy faktycznie dokonali daleko idących zmian w swojej doktrynie (zachowując jednak fundamentalne dualistyczne założenia), starając się ją zmodyfikować tak, aby można ją było lepiej uzasadnić fragmentami Pisma Świętego, co widać wyraźnie na przykładzie dwóch katarskich dzieł teologicznych – pochodzącego z lat 20. XIII wieku tzw. *Traktatu manichejskiego* oraz spisanej w połowie tego stulecia *Liber de Duobus Principiis*³³.

Pragnąc więc odpowiedzieć na pytanie o genezę katarskich doktryn czy też wspólnych wszystkim katarom fundamentów doktrynalnych, należy odrzucić ahistoryczne postrzeganie nauki katarskiej jako monolitu i skupić się na najwcześniejszych jej formach.

Pierwszym elementem stanowiącym w powszechnej opinii wyznacznik kataryzmu i łączącym wszystkie jego odłamy był bez wątpienia dualizm na poziomie kosmologicznym, a więc przekonanie, że dobry Bóg stwo-

³² A. Reltgen, *Dissidences et contradictions en Italie*, „Heresis” 13–14 (1989), s. 89–109.

³³ *Liber de duobus principiis*, ed. A. Dondaine, w: A. Dondaine, *Un traité neo-manichéen du XIIIe siècle*, dz. cyt.; *Tractatus manicheorum*, ed. Ch. Thouzellier, w: Ch. Thouzellier, *Un traité cathare inédit du début du XIIIe siècle d'après le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, Louvain 1961.

rzył wszystko to, co duchowe, natomiast cały świat materialny pochodzi od Szatana i pozostaje pod jego władzą. W umiarkowanej wersji, wyznawanej przez najliczniejszy włoski kościół z Concorezzo, kościół z Bagnolo oraz nielicznych katarów francuskich Szatan był tylko stworzeniem Bożym, które po buncie przeciwko Ojcu uformowało świat ze stworzonej przez Niego materii³⁴. W dualizmie radykalnym Szatan był już odwiecznie istniejącą zasadą zła, powstałą całkowicie niezależnie od dobrego Boga, która stworzyła materię *ex nihilo*, tak samo jak Bóg swój świat duchowy.

Na samym początku analizy, przed przejściem do jakichkolwiek porównań, warto sobie zadać pytanie, czy możliwe jest, że katarzy doszli do swoich fundamentalnych, dualistycznych założeń jedynie na podstawie analizy Pisma Świętego, tak jak chcą tego zwolennicy teorii o ewangelicznej genezie.

Jeśli spojrzymy na biblijne poświadczone w źródłach argumenty, na które powoływali się heretycy, uzasadniając wyznawany przez siebie dualizm kosmologiczny, zobaczymy, że jest ich bardzo niewiele i nie są one bynajmniej oczywiste. Jednym z pierwszych źródeł, które szerzej wspominają o biblijnych podstawach katarskiego dualizmu, jest spisana w ostatnich dekadach XII wieku summa paryskiego teologa Alana z Lille³⁵. Przekazuje on, że katarzy, starając się udowodnić swój dualizm, powoływali się na słowa Chrystusa z Ewangelii Mateusza: (Mt 7, 18: „Nie może dobre drzewo wydać złych owoców ani złe drzewo wydać dobrych owoców”; Mt 6, 24: „Nikt nie może dwom panom służyć”), Ewangelii świętego Jana (J 14, 30: „nadchodzi bowiem władca tego świata. Nie ma on jednak nic swego we Mnie”; J 8, 44: „Wy macie diabła za ojca i chcecie spełniać požądania waszego ojca”) oraz na fragmenty listów świętego Pawła do Rzymian (Rz 7, 23: „W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach”) oraz do Galatów (Gal 5, 17: „Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało”). Jak mówi Alan, przytaczali oni także fragment Księgi Rodzaju (Rdz 1, 2) mówiący o tym, że na początku ziemia była zatopiona w ciemności, jako dowód na to, że stworzył ją

34 W kwestii doktryn umiarkowanych katarów włoskich zob. P. Czarnecki, *Kataryzm włoski*, Kraków 2013, s. 184–205, 227–238; w kwestii umiarkowanego dualizmu u katarów francuskich zob. P. Czarnecki, *Geneza i doktrynalny charakter kataryzmu francuskiego (XII–XIV w.)*, Kraków 2017, s. 284–285, 314–318.

35 Więcej w kwestii źródła zob. C. Vassoli, *I contra-haereticos di Alano di Lilla*, „Bulletino dell’Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano” 75 (1963), s. 135; G. Rottenwöhler, *Der Katharismus*, t. 1 (1), *Quellen zum Katharismus*, Bad Honnef 1982, s. 74.

Szatan³⁶. Piszący na początku XIII wieku Ebrard z Bethune dodaje kolejne argumenty katarów francuskich na rzecz dualizmu, zaczerpnięte z Ewangelii Mateusza (Mt 24, 35: „Niebo i ziemia przeminają, ale moje słowa nie przeminają”) oraz listu świętego Pawła do Koryntian (1 Kor 15, 50: „ciało i krew nie mogą posiadać królestwa Bożego”)³⁷. Włoscy katarzy z Desenzano według powstałej w latach 40. XIII wieku summy dominikanina Monety z Cremony do wspomnianego przez Alana fragmentu Ewangelii świętego Jana (J 14, 30) dodawali jeszcze fragment drugiego listu świętego Pawła do Koryntian (2 Kor 4, 3–4: „A jeśli nawet Ewangelia nasza jest ukryta, to tylko dla tych, którzy idą na zatracenie, dla niewiernych, których umysły zaślepił bóg tego świata”), aby udowodnić, że władcą tego świata jest diabeł³⁸. Te same argumenty na uzasadnienie dualizmu pojawiają się również w późniejszych dziełach pisanych przez samych katarów. Autor *Liber de duobus principiis* oprócz fragmentu o dwóch drzewach powołuje się jeszcze na analogiczną wzmiankę w liście świętego Jakuba (Jk 3, 11–12)³⁹ oraz na inny werset z drugiego listu świętego Pawła do Koryntian (2 Kor 6, 14–15: „Cóż bowiem ma wspólnego sprawiedliwość z niesprawiedliwością? Albo cóż ma wspólnego światło z ciemnością? Albo jakaż jest wspólnota Chrystusa z Beliarem?”)⁴⁰. Z kolei katarski autor wcześniejszego tzw. *Traktatu manichejskiego* w swoim wykładzie dualistycznej doktryny powołuje się na inne słowa Chrystusa z Ewangelii świętego Jana (J 18, 36: „Królestwo moje nie jest z tego świata”; J 17, 16: „Oni nie są ze świata, jak i Ja nie jestem ze świata”) oraz na kolejny fragment listu świętego Jakuba (Jk 4, 4: „Cudzołożnicy, czy nie wiecie, że przyjaźń ze światem jest nieprzyjaźnią z Bogiem?”)⁴¹. Bez wątpienia najpopularniejszym motywem, na który powoływali się katarzy, udowadniając swój dualizm, był jednak prolog Ewangelii świętego Jana (J 1, 3: „Omnia

36 Alanus de Insulis, *Contra Haereticos libri quatuor*, ed. J. P. Migne, Parisii 1855, col. 308–309 (PL, t. 210). Cytaty z Pisma Świętego pochodzą z Biblii Tysiąclecia: www.biblia.deon.pl (dostęp: 30.09.2017).

37 Ebrardus Bethuniensis, *Trias scriptorum adversus Valdensium sectam*, ed. M. de la Bigne, Maxima Bibliotheca Veterum Patrum, t. 24, Lugduni 1677, col. 1541, 1549. W kwestii źródła zob. G. Rottenwöhler, *Der Katharismus*, dz. cyt., s. 81.

38 Moneta de Cremona, *Adversus Catharos...*, dz. cyt., s. 3, 7–10, 18; w kwestii źródła zob. A. Dondaine, *Le manuel de l'inquisiteur (1230–1330)*, „Archivum Fratrum Praedicatorum” 17 (1947); s. 179; G. Rottenwöhler, *Der Katharismus*, dz. cyt., s. 59–62.

39 „Czyż z tej samej szczeliny źródła wytryska woda słodka i gorzka? Czy może, bracia moi, drzewo figowe rodzici oliwki albo winna latorośl figi? Także słońce źródło nie może wydać słodkiej wody”.

40 *Liber de duobus principiis*, dz. cyt., s. 81, 115.

41 *Tractatus manicheorum*, dz. cyt., s. 91–93.

per ipsum facta sunt: et sine ipso factum est nihil”), przywoływany jako koronny dowód na to, że tylko to, co istnieje naprawdę, a więc jest wieczne, zostało stworzone przez dobrego Boga, podczas gdy to, co poprzez swoją zmienność i przemijalność dąży do nicości (*nihil*), a więc stworzenie materialne, powstało bez jego udziału. Na prolog Jana powoływali się radykalni katarzy już od XII wieku, o czym świadczy wzmianka we wspomnianym wyżej dziele Alana z Lille oraz spisany w tym samym czasie *Liber antiheresis* waldensa Duranda z Huesca⁴². W odniesieniu do włoskich radykalnych katarów z Desenzano i Marchii Treviso odwołania do tego fragmentu poświadczają natomiast pochodząca z lat 30. XIII wieku *Liber Supra stella* oraz późniejsze *Disputatio inter catholicum et patarinum haereticum*⁴³. O tym, że fragment ten odgrywał kluczową rolę w uzasadnieniu dualizmu, świadczy fakt, że to właśnie w oparciu o niego katarski autor *Traktatu manichejskiego* zbudował swoją specyficzną koncepcję dualizmu ontologicznego⁴⁴.

Oczywiście można powiedzieć, że katarzy, opierając się na wymienionych wyżej fragmentach Pisma Świętego, niezależnie od bogomiłów doszli do wniosku, że ojciec Chrystusa nie jest tożsamy z Bogiem – stwórcą świata, co doprowadziło ich do powszechnego w ich wczesnej doktrynie odrzucenia Starego Testamentu. Teoretycznie możliwe jest też, że w słuszności takiego przekonania utwierdziły ich sprzeczności, które dostrzegli pomiędzy pismami Starego i Nowego przymierza, bo o takim właśnie argumentie wspomina również bardzo wiele źródeł⁴⁵. Jak jednak wytłumaczyć, że katarzy z największych włoskich kościołów z Concorezzo i Desenzano w tym swoim odrzuceniu Starego Testamentu uznawali dokładnie takie same wy-

42 Alanus de Insulis, *Contra Haereticos...*, dz. cyt., col. 312: „Fortasse dicent haeretici, quod hoc nomine, nihil, designatur res corporalis quae corrumpitur, et ad nihilum tendit”; Durandus de Huesca, *Liber antiheresis*, ed. K. V. Selge, w: K. V. Selge, *Die ersten Waldenser. Mit Edition des Liber Antiheresis des Durandus von Osca*, t. 2, Berlin 1967, s. 209: „In principio erat verbum etc. Omnia per ipsum sunt, et sine ipso factum est nichil, id est aliquid non est factum sine ipso. Si enim hoc nomen negativum, nichil vult quis intelligere, quod sit vel mundus iste visibilis, vel diabolus, vel peccatum, errat”.

43 Salvo Burci, *Liber Supra Stella*, ed. I. Döllinger, w: I. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. 2, München 1890, s. 60; *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*, ed. I. Da Milano, „Aevum” 14 (1940), s. 130: „Deum omnia creasse, concedo, intellige bona; sed mala et vana et transitoria et visibilia ipse non fecit, sed minor creator, scilicet lucifer et idcirco dicitur a Johanne: sine ipso factum est nihil, idest transitoria, quae nihil sunt”. W kwestii źródeł zob. G. Rottenwöhler, *Der Katharismus*, dz. cyt., s. 53–55, 66–67.

44 *Tractatus manicheorum*, dz. cyt., s. 101–103.

45 Zob. między innymi: Moneta de Cremona, *Adversus Catharos...*, dz. cyt., s. 143; Alanus de Insulis, *Contra Haereticos...*, dz. cyt., col. 341; Durandus de Huesca, *Liber antiheresis*, dz. cyt., s. 161; Ebrardus Bethuniensis, *Trias scriptorium...*, dz. cyt., col. 1526.

jątki, jak opisani na początku XI wieku przez Euthymiusa Zigabenusu bogomili z Konstantynopola, a więc Psalmy, księgi Salomona, a także Izajasza, Jeremiasza, Ezechiela i Daniela oraz dwunastu proroków mniejszych⁴⁶. Chociaż ten stosunek do Starego Testamentu w toku ewolucji doktryny uległ u katarów zmianie – z czasem zaczęli oni uznawać również Stary Testament, interpretując go alegorycznie bądź dosłownie, w zależności od tego, co bardziej pasowało do uzasadnienia ich dualistycznych poglądów – to jednak w początkowym okresie był on dokładną kalką bogomilskich wzorów⁴⁷.

Poza tym jeśli założymy, że katarzy skonstruowali swoją doktrynę bez udziału bogomilów, wyłącznie na podstawie odmiennej analizy podanych w źródłach fragmentów Pisma Świętego, to dość logiczne wydaje się, że w takiej sytuacji powinna ona mieć formę dość zwięzłych dogmatów na zasadzie: istnieje dwóch bogów, dobry bóg jest stwórcą świata duchowego, a zły materialnego, dokładnie tak samo, jak miało to wcześniej miejsce w przypadku dualistycznych paulicjan. Piotr z Sycylii, urzędnik cesarza Bazylego I, który w IX wieku opisał w swoich dziełach ich doktrynę, podkreśla, że chcąc uniknąć jakichkolwiek oskarżeń o powiązania z wcześniejszymi herezjami, w tym przede wszystkim z manicheizmem, swoje dualistyczne nauki paulicjanie opierali tylko i wyłącznie na Piśmie Świętym, odrzucając wszelkie obce elementy mitologiczne⁴⁸. U katarów jednak, zwłaszcza we wczesnej wersji doktryny, sytuacja wyglądała jednak całkowicie odmiennie. Swoje nauki przekazywali oni w formie rozbudowanych i barwnych mitów, dla których trudno było znaleźć oparcie w Piśmie Świętym.

46 Moneta de Cremona, *Adversus Catharos...*, dz. cyt., s. 3, 75; *Brevis Summula*, ed. A. Molinier, „Annales du Midi” 22 (1910), s. 199. Por. Euthymius Zigabenus, *Panoplia Dogmatica*, ed. J. P. Migne, Parisiis 1886, col. 1291 (Patrologia Graeca, dalej: PG, t. 130). Bizantyjski teolog Euthymius Zigabenus był świetnie poinformowany w kwestii doktryny bogomilskiej, ponieważ osobiście rozmawiał ze schwytanym przez cesarza Aleksego Komnena przywódcą konstantynopolitańskich bogomilów – Bazylim, o czym wspomina Anna Komnena. Zob. Anna Komnena, *Aleksjada*, t. 2, tłum. O. Jurewicz, Wrocław–Warszawa–Kraków 1972, s. 250–258.

47 Wyrazem tej zmodyfikowanej doktryny, w której nie odrzucano już Starego Testamentu, są dwa wspomniane wyżej dzieła katarskie – tzw. *Traktat manichejski* oraz *Liber de duobus principiis*, których autorzy czerpią pełnymi garściami ze Starego Testamentu, aby udowodnić dualizm. Zob. *Tractatus manicheorum*, dz. cyt., s. 90–95; *Liber de duobus principiis*, dz. cyt., s. 99–115. Po raz pierwszy tę nową doktrynę, w której uznawany jest już cały Stary Testament, poświadcza Durand z Huesca, zob. Durandus de Huesca, *Liber antiheresis*, dz. cyt., s. 121, 134–137, 144, 160, 183, 236.

48 Petrus Siculus, *Historia utilis et refutatio atque eversio haeresos Manichaeorum qui et Pauliciani dicuntur*, ed. J. P. Migne, Parisiis 1860, col. 1278 (PG, t. 104).

Jako że pierwsza – umiarkowana – wersja mitu dualistycznego bliższa jest już na pierwszy rzut oka naukom bogomilskim zawartym w źródłach wschodnich, to właśnie od niej należy rozpocząć porównawczą analizę. Tę umiarkowaną wersję dualizmu wyznawali katarzy z najliczniejszego włoskiego kościoła z Concorezzo, według Rainera Sacchoniego liczącego aż 150 doskonałych, oraz jak podają źródła, także ich bracia z liczącej 200 doskonałych wspólnoty z Bagnolo⁴⁹.

Jak podają źródła włoskie, według umiarkowanego mitu wyznawanego przez te wspólnoty świat został uformowany przez Lucyfera, który oryginalnie był dobrym aniołem stworzonym przez jedyne Boga. Jak przekazuje najlepiej poinformowany Moneta z Cremony, pewnego dnia jednak Lucyfer zapragnął zdobyć władzę nad stworzeniem Bożym i postanowił się zbuntować, wciągając do swojego planu innych aniołów, co było o tyle ułatwione, że jak podaje w swojej antykatarskiej summie spisanej około 1235 roku Piotr z Werony, pełnił on funkcję zarządcy zastępów niebieskich. Gdy Bóg dowiedział się o buncie Lucyfera, postanowił go ukarać i w ten sposób po wielkiej bitwie, która odbyła się w niebie, Lucyfer został strącony wraz z popierającymi go aniołami na nieuformowaną jeszcze ziemię⁵⁰. Tutaj z żywiołów stworzonych przez Boga miał on uformować cały widzialny świat, w zależności od wersji albo dzięki swoim naturalnym mocom, których nie utracił w wyniku buntu, albo też dzięki temu, że ujęty jego błaganiem o litość Bóg udzielił mu na to zgody⁵¹.

49 *Summa Fratris Raineri*, dz. cyt., s. 70, 76–77.

50 Moneta de Cremona, *Adversus Catharos...*, dz. cyt., s. 110: „Dicunt etiam, quod iste Lucifer, qui a Deo creatus est et fuit bonus, sed propter superbiam suam contra Creatorem cum multis aliis angelis sibi faventibus de celo eiectus est. [...] primo venit ad videndum, quod creatum erat a Deo et cupivit hic regnare, ista autem eius cupiditas radix fuit omnium malorum (...)”; zob. też Salvo Burci, *Liber Supra Stella*, dz. cyt., s. 84: „unus angelus, quem «Deus» creavit, qui peccavit, qui multos angelos bonos seduxit falsa promissione, qui vocatur Diabolus, Sathanas, princeps huius mundi”. Petrus Martyr, *Summa contra haereticos*, ed. T. Kaepelli, „Archivum Fratrum Praedicatorum” 17 (1947), s. 325: „qui negant duo esse principia (...) opponuntur, quod Deus preposuerit eum «i. e. diabolum» aliis angelis in prelatum, sed quia male se habuit in illa prepositura, volebat eum eicere Deus, et ille petiit a Deo misericordiam, sed eo postea se non corrigente per prelium magnum eiectus est a Deo cum omnibus angelis, qui eum diligere videbantur”. Więcej w kwestii ostatniego źródła zob. T. Kaepelli, *Une Somme contre les hérétiques de S. Pierre Martyr*, „Archivum Fratrum Praedicatorum” 17 (1947), s. 295–320.

51 *Tractatus de Hereticis*, dz. cyt., s. 312: „diabolus habuit potentiam, quam habuit naturaliter a prima condicione a Deo, vel quando diabolus, secundum eos dixit Deo: Pacientiam habe in me etc, tunc Deus dedit diabolo potentiam formandi omnia; *Vita Haereticorum quam fecit Bonacursus*, ed. J. P. Migne, Parisiis 1855, col. 776 (PL, t. 204): „Nam quidam illorum «omnium catharorum» dicunt, Deum creasse omnia elementa (...) sententia tamen omnium est, illa elementa dia-

O ile jeszcze można byłoby sobie wyobrazić, że na podstawie wyżej opisywanych fragmentów Pisma Świętego katarzy doszli do przekonania, że istnieje dwóch bogów, z których dobry nie jest stwórcą świata widzialnego, o tyle mało prawdopodobne jest, że na ich podstawie skonstruowali oni mit zakładający współpracę Boga z upadłym aniołem w tworzeniu świata, w którym w dodatku, na co warto zwrócić uwagę, motywem buntu Szatana nie jest chęć postawienia swojego tronu ponad tronem Boga, ale pragnienie niezależnego władania jego stworzeniem. Na rzeczywiste źródło tej oryginalnej koncepcji wskazują już same źródła – konkretnie wspomniany wyżej Rainer Sacchoni, który przekazuje, że Nazarius – biskup kościoła z Concorezzo – przyniósł z Bułgarii świętą księgę bogomilską – *Interrogatio Iohannis*⁵². Według mitu zawartego w tym apokryfie Szatan, będący aniołem – zarządcą zastępów niebieskich – przemierzając królestwo swojego Ojca, zszedł do najniższych jego części, w których znajdowała się nieuformowana jeszcze ziemia, mająca formę chaosu pokrytego wodami. To właśnie wówczas postanowił zbuntować się przeciwko Bogu i przejąć władzę nad tym materialnym światem. Aby tego dokonać, rozpoczął dzieło pozyskiwania podległych sobie aniołów, zmniejszając im powinności wobec Boga, dokładnie tak samo, a nawet prawie takimi samymi słowami, co nieuczciwy rządcą z Ewangelii Łukasza (Łk 16, 1–8). Gdy Bóg dowiedział się o tym buncie, postanowił zabrać Szatanowi jego anielski blask i moc tworzenia, po czym strącił go na ziemię wraz z popierającymi go aniołami. Spadając na ziemię, Szatan – który przybrał formę smoka apokaliptycznego – zdążył jeszcze strącić ogonem z nieba jedną trzecią gwiazd, a więc jedną trzecią pozostałych tam dobrych aniołów. Po upadku na nieuformowaną jeszcze ziemię, będącą chaosem, zaczął Szatan błagać o litość, tym razem słowami zaczerpniętymi z przypowieści o nielitościwym dłużniku z Ewangelii świętego Mateusza (Mt 18, 26): „Panie, miej cierpliwość nade mną, a wszystko ci oddam”, przez co Bóg ulitował się nad nim i udzielił mu mocy tworzenia na siedem dni⁵³. Jak więc widać, w świętej księdze bogomilów znajdujemy wszystkie nietypowe elementy z mitu wyznawanego przez umiarkowanych włoskich katarów, w tym przede wszystkim uderzająco niebiblijny motyw współpracy Boga z Szatanem przy tworzeniu świata. Motyw ten był zresztą charakterystyczny dla wszystkich bogomilów,

bolum divisisse”; por. Salvo Burci, *Liber Supra Stella*, dz. cyt., s. 55, *Summa Fratris Raineri*, dz. cyt., s. 76, Moneta de Cremona, *Adversus Catharos*, dz. cyt., s. 5.

52 Zob. wyżej przyp. 30.

53 *Interrogatio Iohannis*, ed. E. Bozoky, w: E. Bozoky, *Le livre secret des cathares. Interrogatio Iohannis*, dz. cyt., s. 42–56.

bowiem poświadcza go również Zigabenus w swoim dziele opisującym nieco odmienną doktrynę bogomilów z Konstantynopola. W przekazanej przez niego wersji Satanael zachowuje co prawda swoją moc tworzenia, nawet po buncie, ale potem wciąga Boga do współpracy w tworzeniu człowieka⁵⁴.

Interrogatio Iohannis jest ważne jednak nie tylko dlatego, że ujawnia źródła fundamentalnego mitu umiarkowanych katarów, ale także dlatego, że jednoznacznie ukazuje, jaki był stosunek dualistów do Pisma Świętego. Nie było ono tutaj bowiem podstawą doktryny, ale raczej źródłem fragmentów, które po wyrwaniu z kontekstu służyły do podbudowania uprzednio przyjętych założeń. O tym, jak mało biblijne źródła miały również doktryny katarów zachodnich, świadczy zresztą druga, tym razem zdecydowanie mniej popularna wersja umiarkowanej doktryny kościoła z Concorezzo, poświadczona jedynie przez dwa źródła – *De heresi Catharorum in Lombardia* oraz *Liber Supra stella*. Według ich świadectwa była to tajemna doktryna wyznawana tylko przez część *sapientes*, a więc teologów tego Kościoła w odróżnieniu od podawanej do powszechnej wiadomości wersji opisanej powyżej. Według niej Lucyfer – początkowo będący dobrym aniołem stworzonym przez Boga – został nakłoniony do buntu przez odwieczną złą zasadę – ducha o czterech twarzach, który jednak sam bogiem nie był, ponieważ nie miał mocy tworzenia. Dopiero dzięki mocy tworzenia, którą Lucyfer otrzymał od Boga, udało im się wspólnie stworzyć świat materialny według zamyśłu złej zasady symbolizowanego przez jej cztery twarze – człowieka, ptaka, ryby i zwierzęcia⁵⁵. Oczywiście pytanie o to, gdzie *sapientes* z Concorezzo znaleźli podstawy dla takiej doktryny w Piśmie Świętym, musi mieć charakter retoryczny, a przyczyn jej powstania można się jedynie domyślać na podstawie kontekstu historycznego, w którym powstała⁵⁶.

54 W wersji tej Satanael namówił Boga do ożywienia ciała Adama, obiecując, że ludzie będą Bożą własnością i zajmą w niebie miejsca opustoszałe po upadku aniołów, po czym jednak nie dotrzymał słowa. Zob. Euthymius Zigabenus, *Panoplia Dogmatica*, dz. cyt., col. 1298.

55 *De Heresi...*, dz. cyt., s. 310: „Quidam vero dicunt – sed archanum est – quod fuit quidam nequam spiritus habens IIIor facies, unam hominis, aliam volucris, terciam piscis, quartam animalis et fuit sine principio et manebat in hoc chaos, nullam habens potestatem creandi. Et dicunt, quod Lucifer, adhuc bonus descendit, et videns speciem istius maligni spiritus, admiratus est. Et colloquutione et suggestione ipsius maligni spiritus, seductus est. Et remeavit in celos, et ibi seduxit alios, et proiecti sunt de celo. (...) Et dicunt, quod Lucifer, et ille alius nequam spiritus volebant distinguere elementa nec poterant. Sed inpetrauerun a Deo bonum angelum coadiutorem, et ita concessione Dei, et auxillio illius boni angeli ac virtute et sapientia sua distinxerunt elementa”; por. Salvo Burci, *Liber Supra Stella*, dz. cyt., s. 60.

56 Najprawdopodobniej chodziło o to, że katarscy doskonalą z Concorezzo postanowili połączyć ze sobą wybitnie skłóconych na Półwyspie Apenińskim zwolenników umiarkowanego i rady-

Tworzenie dualistycznych doktryn w kompletnym oderwaniu od świadectwa Pisma Świętego nie było jednak bynajmniej tylko domeną katarów włoskich. Umiarkowany dualizm we Francji, zdecydowanie mniej liczny na tym terenie, jest także słabiej poświadczony niż umiarkowany dualizm włoski. Niemniej jednak w dwóch dziełach, a mianowicie w anonimowym *Manifestatio haeresis albigensium et lugdunensium* z pierwszej dekady XIII wieku oraz w powstałej w latach 1213–1218 *Hystoria albigensis* autorstwa cystersa Piotra des Vaux de Cernay, znajdujemy bardzo cenne informacje odnośnie do specyficznej koncepcji teologicznej wyznawanej przez ten mniejszościowy odłam francuskich katarów⁵⁷. Źródła te przekazują bowiem, że umiarkowani dualiści wierzą, że istnieje jeden Bóg, a Chrystus i diabeł – władca tego świata – są jego synami, na co uzasadnienie znajdowali w przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15, 11–32)⁵⁸. Oczywiście aby na podstawie tej przypowieści dojść do wniosku, że Chrystus i diabeł są jednakowo synami Boga, należy mieć albo bardzo bujną wyobraźnię i lekceważyć całą resztę Pisma Świętego, albo uprzednio przyjęte założenia, dla których na siłę szuka się uzasadnienia w Biblii.

Pierwsze wytłumaczenie nie jest prawdopodobne nie tylko ze względu na swoją absurdalność, ale także dlatego, że gotowy wzór tej wybitnie nietypowej koncepcji znajduje się w doktrynach bogomilskich. Motyw dwóch synów Boga potwierdzony jest bowiem już przez bułgarskich autorów – piszącego za czasów Symeona I (893–927) Jana Egzarchę, potem w odniesieniu do tamtejszych bogomilów przez Kosmę Prezbitera (lata 969–972), a na początku XI wieku przez Euthymiusa Zigabenusą opisującego szczegółowo wiarę heretyków z Konstantynopola⁵⁹. *Notabene* konstantynopolitań-

kalnego dualizmu, tworząc drogę pośrednią, a więc doktrynę, w której były co prawda dwie zasady, ale tylko jeden Bóg.

57 W kwestii źródeł zob. A. Cazenave, *Bien et mal dans un mythe cathare languedocien*, w: *Die Mächte des Guten und Bösen: Vorstellungen im XII. u. XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte*, ed. A. Zimmermann, Berlin 1977, s. 352–354; G. Rottenwöhler, *Der Katharismus*, dz. cyt., s. 82, 152.

58 *Manifestatio haeresis albigensium et lugdunensium*, ed. A. Cazenave, w: *Die Mächte des Guten und Bösen*, dz. cyt., s. 386: „Est autem quedam heresis que de novo prosilivit inter eos, nam nonnulli ex eis credunt, unum tantum esse deum, quem dicunt habere duos filios, Christum scilicet et principem huius mundi, unde habent in evangelio: «Homo quidam habuit duos filios»; et ambos credunt peccatum commisisse, sed Christum dicunt patri iam esse reconciliatum cum omni populo suo”. Por. Petrus Vallium Sarnaii monachus, *Hystoria Albigensis*, ed. P. Guebin, E. Lyon, t. 1, Paris 1926, s. 12.

59 Euthymius Zigabenus, *Panoplia dogmatica*, dz. cyt., col. 1294: „Dicunt daemonem, qui a Servatore appellatus est Satanas, filium esse ipsum quoque Dei Patris, et vocari Satanael,

skie korzenie tej właśnie doktryny francuskich katarów dość jednoznacznie świadczą na rzecz relacji *Tractatus de hereticis*, według którego pierwsi ludzie Zachodu zostali nawróceni na dualizm właśnie w stolicy Cesarstwa⁶⁰.

Oczywiście wniosków o bogomilskiej genezie umiarkowanie dualistycznej doktryny nie można rozciągać na cały kataryzm, zwłaszcza wiedząc, że ogromna większość francuskich adeptów tej herezji oraz przedstawiciele liczącego 500 doskonałych włoskiego kościoła z Desenzano oraz kościoła z Marchii Treviso (100 doskonałych) wyznawali zupełnie odmienny dualizm – w odmianie radykalnej, która w dodatku wydaje się bardziej logiczną konsekwencją przedstawianych przez katarów fragmentów Pisma Świętego⁶¹. Czy więc w przypadku tej opcji doktryny katarskiej istnieją silniejsze argumenty świadczące o jej ewangelicznej genezie? Jeśli spojrzymy na wczesną wersję doktryny radykalnej poświadczoną przez źródła, okaże się, że również i ona była przekazywana w formie mitów, w dodatku nie mniej rozbudowanych niż w przypadku odmiany umiarkowanej. Radykalnie dualistyczny mit został opisany już w 1163 roku przez Evervina ze Steinfeldu w odniesieniu do katarów niemieckich, a potem dokładniej przez Alana z Lille i Duranda z Huesca pod koniec tego stulecia, natomiast w najbardziej szczegółowej formie przedstawiły go źródła włoskie – *De heresi Catharorum in Lombardia* z początków XIII wieku, a potem Piotr z Werony i Rainer Sacchoni. Jego ludowa wersja z najdrobniejszymi nawet detalami zachowała się również w zeznaniach świadków zawartych w pochodzących z początków XIV wieku protokołach Jakuba Fourniera⁶². Obecność tego mitu w tak licznych źródłach obejmujących cały okres istnienia kataryzmu świadczy jednoznacznie o jego fundamentalnym znaczeniu, a to, że pojawia się on już w źródłach XII-wiecznych, jest dowodem, że była to jednocześnie wersja najstarsza.

et Filo Verbo, natu maiorem esse praestantioemque, utopote primogenitum”. Por. Cosmas the Priest, *The discours against Bogomils*, trans. J. Hamilton, B. Hamilton, *Christian dualist heresies in the Byzantine World c. 650–c. 1450*, Manchester–New York 1998, s. 126, 128. W kwestii Jana Egzarchy zob. I. Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, Sofija 1925, s. 20.

60 Zob. wyżej, przyp. 25.

61 W kwestii liczebności kościołów katarskich zob. *Summa Fratris Raineri*, dz. cyt., s. 70.

62 Eckbertus Abbas Schonauensis, *Sermones contra catharos*, ed. J. P. Migne, Parisiis 1855, col. 16–17 (PL. t. 195); Alanus de Insulis, *Contra Haereticos...*, dz. cyt., col. 316–317; Durandus de Huesca, *Liber antiheresis*, dz. cyt., s. 236, *De heresi...*, dz. cyt., s. 309; Moneta de Cremona, *Adversus Catharos...*, dz. cyt., s. 4; Petrus Martyr, *Summa contra haereticos*, dz. cyt., s. 325; *Summa Fratris Raineri*, dz. cyt., s. 71; *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, t. 2, dz. cyt., s. 33–34, 441, 472, t. 3, 130, 131, 406–407, 441.

Podstawowym założeniem tego mitu jest przekonanie o istnieniu dwóch równie potężnych i odwiecznych zasad, dwóch bogów – dobrego stwórcy bytów duchowych oraz złego stwórcy wszystkiego, co materialne, a także utożsamienie dusz ludzkich z aniołami upadłymi z nieba. Te elementy wzmiankowane są już w XII-wiecznych źródłach, jednak dopiero *De heresi catharorum in Lombardia* przedstawia ten mit w całej jego okazałości, tłumacząc, jak doszło do upadku aniołów i w konsekwencji do powstania ludzi. Według relacji tego źródła Lucyfer, będący synem złej zasady, dostał się do nieba dobrego Boga, przyjmując postać anioła światła. Zyskawszy sympatię aniołów, które wstawiły się za nim u Ojca, został on ustanowiony zarządcą zastępów niebieskich i dopiero wtedy przystąpił do realizacji swoich złych zamiarów, nakłaniając swoich podopiecznych do grzechu i wyprawdzając ich z nieba. Jak podaje źródło, z racji takiego postępowania był on utożsamiany przez katarów z nieuczciwym rządcą z Ewangelii Łukasza. Plan Lucyfera nie ograniczał się jednak tylko do skuszenia części aniołów dobrego Boga do zła – pragnął on podbić całe Jego królestwo, w związku z czym wrócił do nieba, tym razem już pod postacią smoka apokaliptycznego, i wraz ze swoim wojskiem stoczył walkę z Michałem archaniołem, którą jednak przegrał, a spadając z nieba, strącił jedną trzecią jego gwiazd⁶³.

Jak więc widać, pełna wersja tego mitu rozwiewa wszelkie wątpliwości dotyczące jego genezy, ukazując wyraźnie, że katarzy, nawet po przyjęciu radykalnie dualistycznych założeń, nie byli w stanie porzucić charakterystycznych motywów zawartych w bogomilskiej świętej księdze – *Interrogatio Iohannis*. Była ona dla nich najwyraźniej tak wielkim autorytetem, że kluczowy dla niej motyw utożsamienia Lucyfera z nieuczciwym rządcą z Ewangelii Łukasza postanowili zachować nawet mimo tego, że kompletnie nie pasował on do radykalnie dualistycznej teologii. Sztuczność i nielogiczność tego elementu doktryny była tak uderzająca, że wytykali go katarom nawet polemiści katoliccy, tacy jak Moneta z Cremony, który zadaje im w swoim dziele pytanie o to, jak dobry Bóg mógł w ogóle wpuścić do swojego królestwa

63 *De Heresi...*, dz. cyt., s. 309: „Et dicunt, quod Lucifer est filius dei tenebrarum... (...). Et dicunt, quod hic Lucifer ex hoc suo regno ascendit superius in celum, pro eo, quod dicitur in Ysaia propheta: «Conscendam in celum» etc. Et tunc transfiguravit se in angelum lucis. Angelis vero admirantibus propter formam euis et intercedentibus pro eo ad Dominum, susceptus est in celo, et ibi villicus angelorum effectus est. Unde in Evangelio Luce dicitur: «Homo quidam erat dives qui habebat villicum». Et in tali villicatione seduxit angelos. Et tunc dicunt factum esse prelium magnum in celo, et proiectus est draco ille, serpens antiquus cum suis angelis seductis, secundum quod dicitur in Apocalipsi: ‘Et cauda eius trahebat tertiam partem stellarum celi’”.

odwiecznego przeciwnika, nie mówiąc już o ustanowieniu go zarządcą swoich aniołów⁶⁴. Oczywiście włoscy katarzy zareagowali na tę krytykę i w późniejszych wersjach tego mitu, poświadczonych przez Piotra z Werony, *Brevis summula* (ok. 1250) czy Rainera Sacchonego całkowicie wyeliminowali motyw nieuczciwego rządcy, pozostawiając tylko smoka apokaliptycznego, który przemocą napada na niebo i uprowadza stamtąd aniołów dobrego Boga⁶⁵. Mimo wszystko jednak wczesna wersja tego mitu jednoznacznie wskazuje na to, że w oryginalnej formie miał on genezę bogomilską.

Również utożsamienie dusz ludzkich z aniołami upadłymi z nieba znajduje swoją bezpośrednią analogię w tym samym *Interrogatio Iohannis*. Alan z Lille co prawda przekazuje, że katarzy, uzasadniając ten element doktryny, powoływali się na słowa Chrystusa z Ewangelii Jana (J 3, 13): „nikt nie wstąpił do nieba, oprócz Tego, który z nieba zstąpił”, niemniej jednak to, że doszli oni do niego na podstawie tego fragmentu, jest tak samo prawdopodobne, jak założenie, że naukę o dwóch synach Boga wyprowadzili z przypowieści o synu marnotrawnym⁶⁶. Ten wyrwany z kontekstu fragment Pisma Świętego przytaczany był po to, aby uzasadnić koncepcję zawartą w *Interrogatio*, w którym Szatan po upadku na ziemię i uformowaniu ciał pierwszych ludzi, aby je ożywić, zamknął w nich strąconych przez siebie ogonem dobrych aniołów – w ciele Adama anioła z drugiego nieba, a w ciele Ewy anioła z nieba pierwszego⁶⁷. Ludzie zaczęli się potem za sprawą Szatana rozmnażać, tak że ciała powstawały z ciał, a dusze z dusz, w związku z czym duchowy, anielski element został na zawsze zniewolony w ciele⁶⁸. Radykalni katarzy co prawda porzucili tę traducjanistyczną koncepcję, głosząc, że ciała nowo

64 Moneta de Cremona, *Adversus Catharos...*, dz. cyt., s. 39–44.

65 *Brevis Summula*, ed. A. Molinier, „Annales du Midi” 22 (1910), s. 208: „Alii istorum de predicto prelio dicunt quedam, quod Lucifer non transfiguratus est in angelum lucis, nec ibi factus est villicus, nec boni angeli intercesserunt pro eo, sed dicunt, quod accepit malitiam et societatem malorum spirituum et vi ascendit, et sic factum est prelium de quo in Apocalypsi”; por. Petrus Martyr, *Summa contra haereticos*, dz. cyt., s. 325: „De casu angelorum dicunt quidam eorum, quod diabolus traxit illos violenter, Deo penitus non valente defendere illos, alii vero adsunt in contrarium, scilicet, quod per deceptionem eos adduxerit permittente Deo”; *Summa Fratris Raineri*, dz. cyt., s. 71. Więcej w kwestii *Brevis Summuli* zob. G. Rottenwöhler, *Der Katharismus*, dz. cyt., s. 67–69.

66 Alanus de Insulis, *Contra Haereticos...*, dz. cyt., col. 316.

67 *Interrogatio Iohannis*, dz. cyt., s. 58: „Et cogitavit facere hominem in servitio sibi et tulit limbum de terra et fecit hominem similem sibi. Et precepit angelo secundi celi introire in corpus luti et tulit de eo et fecit alium corpus in forma mulieris precepitque angelo primi celi introire in ilium”.

68 *Interrogatio Iohannis*, dz. cyt., s. 60–62.

powstających ludzi są codziennie ożywiane przez Szatana, który zamyka w nich aniołów z puli tych, których strącił z nieba, niemniej jednak fundamentalne założenie pozostało niezmienione.

Do bogomilskich źródeł prowadzi również analiza kolejnego wybitnie nielogicznego elementu tego radykalnego mitu, który poświadczony jest przez Duranda z Huesca w jego *Liber antiheresis*, a potem pojawia się znowu w zeznaniach licznych świadków przesłuchiwanym przez Fourniera. Durand z Huesca, opisując ten mit, przekazuje, że według katarów aniołowie w niebie zostali nakłonieni przez Lucyfera do grzechu cielesnego⁶⁹. W protokołach Fourniera opisana jest natomiast bardzo obrazowo rozbudowana wersja tej opowieści, w której Szatan przyprowadza do nieba kobietę ubraną w złoto, srebro i inne kosztowności, obiecując aniołom dobrego Boga, że wszystko to otrzymają, jeśli pójdą wraz z nim na ziemię⁷⁰. Oczywiście sztuczność, naiwność i nielogiczność tego motywu jest uderzająca – jak bowiem aniołowie, którzy z definicji są bytami bezcielesnymi, mieli popełnić grzech cielesny albo porzucić swoją niebiańską ojczyznę, podążając za kobietą?

Teoretycznie biblijną podstawę tej osobliwej doktryny można znaleźć w księdze Rodzaju we fragmencie o gigantach (Rdz 6, 4: „A w owych czasach byli na ziemi giganci; a także później, gdy synowie Boga zbliżali się do córek człowieczych, te im rodziły”). Problem jednak w tym, że żadne źródło nie wspomina, by katarzy kiedykolwiek go cytowali, aby uzasadnić tę naukę. Jedyna wzmianka o katarskiej egzegezie tego fragmentu, a nawet szerzej, całej historii o potopie, znajduje się we wczesnym (pochodzącym z lat 70. XII wieku) włoskim źródle *Manifestatio haeresis catarorum, quam fecit Bonacursus* i jest kolejnym istotnym argumentem na rzecz wschodniej genezy, ponieważ w stu procentach pokrywa się z egzegezą bogomil-

69 Durandus de Huesca, *Liber contra manicheos*, dz. cyt., s. 236: „De spiritibus, qui de celo corruerunt, dicunt quidam, quod adhuc salvandi sunt, et illi sunt spiritus, qui ingrediuntur corpora hominum, et agunt penitentiam (...). Et ipsum [malum deum] dicunt esse ingressum curiam patris celestis ad decipiendos angelos, et quosdam fecisse fornicari credunt, et ob hanc causam patrem dicunt surrexisse contra eum et eum de patria celesti depulisse”.

70 *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, t. 2, dz. cyt., s. 33–34: „et post tempus adduxit mulierem pulcherrimam et formosam, auro et argento et lapidibus preciosis ornatam, et introduxit eam in regnum Patris et abscondit eam ne Pater sanctus eam videret. Et illam mulierem ostendit spiritibus bonis Dei Patris. Quam cum vidissent, inflammati concupiscencie eius, quilibet eorum eam habere volebat, quod videns Sathanas eduxit secum de regno Patris dictam mulierem, et spiritus, concupiscencia dicte mulieris illecti, sequuti fuerunt dictum Sathanas et mulierem eius”.

ską poświadczoną przez Zigabenus⁷¹. Według tych źródeł katarzy tak samo jak bogomili uznawali, że fragment ten odnosi się do demonów, które wraz z Szatanem zostały wyrzucone z nieba. Kiedy jednak wzięli za żony córki człowiecze, swoim potomkom – gigantom – postanowili ujawnić prawdę o tym, że Szatan – stwórca świata materialnego – wbrew temu, co utrzymuje, nie jest jedynym Bogiem. W interpretacji tej potop spowodowany został przez Boga Starego Testamentu – a więc Szatana, który chciał w ten sposób wygubić wszystkich znających niewygodną dla niego prawdę. Noe uratowany został tylko dlatego, że nie miał córki, a co za tym idzie – zięcia będącego demonem i w związku z tym tej prawdy nie znał⁷².

Skąd więc wzięło się absurdatne założenie o cielesnym grzechu aniołów istniejących we wczesnych wersjach mitu radykalnego i spopularyzowane w XIV wieku za czasów odrodzenia Autierów? Wystarczy znowu sięgnąć do nauk bogomilskich, aby zrozumieć, z jak dużym naciskiem podkreślany był w nich ciężar grzechu cielesnego. Uznawano go za najgorszy z możliwych, bowiem był on inwencją Szatana, który w raju nakłonił do niego ludzi, ucząc ich rozmnażania, po to aby na zawsze zniewolić dusze w ciałach⁷³. Jeszcze mocniej niż w *Interrogatio* powaga tego grzechu podkreślona jest w micie przekazanym przez Zigabenus, w którym mowa jest o tym, że Satanael – pierworodny syn Boga – utracił swoją moc tworzenia i anielski blask bynajmniej nie za to, że zbuntował się przeciwko Ojcu, ale dlatego, że później współżył cielesnie z uformowaną przez siebie pierwszą kobietą – Ewą.

Jak więc widać, w kontekście doktryny bogomilskiej geneza tej absurdatnej katarskiej nauki o grzechu cielesnym aniołów staje się zrozumiała⁷⁴.

Równie mało biblijne, za to tak samo bogomilskie korzenie, co poprzednie kluczowe elementy doktryny, miał katarski doketyzm. Trzeba bowiem być bardzo zdeterminowanym dualistą, aby wyprowadzić tę doktrynę z analizy Ewangelii, tak jak według interpretacji dekonstrukcjonistycznej mieli uczynić to katarzy. W ich opinii jednak dualizm nie odgrywał w doktrynie katarskiej

71 W kwestii źródła zob. I. Da Milano, *Le Manifestatio heresis catarorum, quam fecit Bonacursus, secondo il codice Ott. Lat. 136 della Bibl. Vaticana*, „Aevum” 12 (1938), s. 281–333.

72 *Vita Haereticorum quam fecit Bonacursus*, dz. cyt., col. 776; por. Euthymius Zigabenus, *Panoplia dogmatica*, dz. cyt., col. 1306.

73 *Interrogatio Iohannis*, dz. cyt., s. 60–62.

74 Euthymius Zigabenus, *Panoplia dogmatica*, dz. cyt., col. 1298; „Caeterum cum Satanael impudice cum Eva per serpentem corrumperetur, divinum fuisse statim privatam forma ac vestimento et creandi facultate, et Dei appellatione; quibus adeptis rebus tenebricosum atque omnibus invisum evasisse”.

żadnej znaczącej roli, a skoro tak, to nie powinien tak jednoznacznie determinować innych jej elementów, w tym przede wszystkim kluczowej w chrześcijaństwie nauki o Zbawicielu. Tymczasem doketystyczna chrystologia była wspólnym mianownikiem wszystkich wspólnot katarskich – zarówno umiarkowanych, jak i radykalnych – tak samo niezmiennym jak dualistyczna kosmologia. Zarówno katarzy francuscy, jak i włoscy czy niemieccy przez cały okres istnienia tej herezji uznawali, że Chrystus pojawił się na ziemi w ciele pozornym, w związku z czym nie cierpiał i nie umarł realnie na krzyżu. Jedynym wyjątkiem od tej żelaznej reguły była grupa zwolenników biskupa Desideriusa, która wyłoniła się w wyniku schizmy we włoskim kościele w Concorezzo około 1230 roku. Jej członkowie, idąc za swoim mistrzem, uznawali, że Chrystus przyjął od Marii realne ciało i w nim rzeczywiście cierpiał i umarł, choć po zmartwychwstaniu wcale nie zabrał go ze sobą do nieba⁷⁵. Jeśli jednak ktoś wątpiłby w bogomilską genezę katarskiego doketyzmu, powinien zestawić ze sobą źródła wschodnie i zachodnie.

W bogomilizmie istniały dwie wersje doketystycznej doktryny. Według pierwszej z nich, przekazanej przez Zigabenusą, Maria była zwykłą kobietą, do której Chrystus, utożsamiany tutaj całkiem dosłownie ze Słowem, dostał się wraz ze swoim niematerialnym, pozornym ciałem przez ucho i w taki sam sposób się wydostał⁷⁶. Dokładne odzwierciedlenie tej doktryny znajdujemy na Zachodzie w XII-wiecznym *Manifestatio Bonacursusa* opisującym wczesną naukę kościoła z Concorezzo oraz u Monety z Cremony, który mówi o tym, że swoje pozorne ciało Chrystus przyjął „w Marii, ale nie z Marii”, gdyż ta była zwykłą kobietą. Następnie w XIII wieku echa tej doktryny pojawią się także w nauce kościołów Florencji i Valle Spoleтана zawartej w odprzysiężeniu dwóch nawróconych tamtejszych katarów – Andrei i Pietra (rok 1229)⁷⁷. Druga, jeszcze bardziej oderwana od świadectw ewangelicznych wersja bogomilskiego doketyzmu, która znajduje się w *Interrogatio Iohannis* i zakłada,

75 W kwestii doktryny Desideriusa zob. Moneta de Cremona, *Adversus Catharos...*, dz. cyt., s. 6, 248, *Tractatus de Hereticis*, dz. cyt., s. 311.

76 Euthymius Zigabenus, *Panoplia dogmatica*, dz. cyt., col. 1302: „Christum (...) descendis de coelis et per aurem Virginis dexteram influxisse, carnem induisse.; Rursum autem egressum esse per illam partem, per quam introierat”.

77 Moneta de Cremona, *Adversus Catharos...*, dz. cyt., s. 247–248 „dicunt, quod Christus in ea «Maria», non de ea, materialiter carnem assumpsit, huius massae carnalis, quia eam credunt a diabolo fabricatam. Dicunt enim, quod non habuit vere corpus humanum, sed phantasticum...; por. *Vita Haereticorum quam fecit Bonacursus*, dz. cyt., col. 777; *Abiuratio Patarenorum Petri et Andrei*, ed. G. Ristori, w: G. Ristori, *Patarini in Firenze nella prima metà del secolo XIII*, „Rivista Storico-Critica delle Scienze Teologiche” 1 (1905), s. 189.

że Chrystus przyniósł swoje pozorne ciało z nieba, po czym przez ucho dostał się do Marii, uznawanej tutaj jednak nie za kobietę, ale za anioła, była bez porównania bardziej od pierwszej popularna wśród katarów⁷⁸. Źródła podają, że w kościele z Concorezzo wyznawali ją – co oczywiste – zwolennicy biskupa Nazariusza, natomiast w radykalnej wspólnocie z Desenzano dokładnie wszyscy, przy czym niektórzy z nich szli nawet o krok dalej niż *Interrogatio* i uznawali za aniołów również świętego Józefa i Jana Ewangelistę, a niekiedy nawet samego Chrystusa⁷⁹. Dokładnie tę samą opcję wyznawali także katarzy z Marchii Treviso, z tą drobną różnicą, że uważali oni, iż Maria nie była zwykłym aniołem, ale archaniołem⁸⁰. Również francuskie źródła świadczą o popularności tej doktryny wśród tamtejszych radykalnych. Już Alan z Lille wspomina, że według katarów Chrystus przyjął swoje pozorne ciało w Marii, która nie miała materialnego ciała, ponieważ stworzona została w niebie, natomiast Durand z Huesca już wprost przekazuje wersję, w której Maria była aniołem⁸¹. Jak więc widać, źródła jednoznacznie ukazują, że katarski doketyzm był dokładnym odbiciem bogomilskich wzorów, przede wszystkim tych zawartych w *Interrogatio Iohannis*, w związku z czym również i w tym przypadku trudno jest zanegować jego wschodnią genezę.

Elementem równie stałym co doketyzm była również katarska soteriologia, taka sama we wszystkich źródłach, począwszy od najstarszych. Według niej do zbawienia potrzebne było przyjęcie nauk Chrystusa (oczywiście w dualistycznej katarskiej interpretacji) oraz jedyne sakramentu, jaki On ustanowił, czyli chrztu Duchem Świętym przez włożenie rąk. W kwestii soteriologii w całym kataryzmie nie było już żadnych wyjątków, bo nawet

78 *Interrogatio Iohannis*, dz. cyt., s. 68: „Quando cogitavit pater meus mittere me in mundum istum, misit ante me angelum suum per spiritum sanctum ut reciperet me qui vocabatur Maria mater mea. Et ego descendens per auditum introivi et exivi”.

79 *Summa Fratris Raineri*, dz. cyt., s. 76: „Nazarius vero (...) dixit, quod beata Virgo fuit angelus, et quod Christus non assumpsit naturam humanam, sed angelicam sive corpus celeste”. Por. *Tractatus de Hereticis*, dz. cyt., s. 310–311. W kwestii kościoła z Desenzano zob. Salvo Burci, *Liber Supra Stella*, dz. cyt., s. 58: „Item dicunt, quod Filius Dei fuit unus angelus tantum, filius cuiusdam angeli, qui vocabatur Maria”; Petrus Martyr, *Summa contra haereticos*, dz. cyt., s. 323: „«patareni» delirant namque blasphemantes ipsam «Mariam» esse angelum nomine Marinum”; Moneta de Cremona, *Adversus Catharos...*, dz. cyt., s. 233: „Item etiam asserunt de Joseph, quod angelus fuit celestas. (...) Item dicunt de Iohanne Evangelista, simiiter, quod celestis fuit angelus”; por. *Summa Fratris Raineri*, dz. cyt., s. 71.

80 *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*, dz. cyt., s. 135–136.

81 Alanus de Insulis, *Contra Haereticos...*, dz. cyt., col. 335; Durandus de Huesca, *Liber antiheresis*, dz. cyt., s. 21.

Desiderius, który przyjął wiarę w realne wcielenie i śmierć Chrystusa, nie zmienił w związku z tym w żaden sposób nauki o zbawieniu. Oczywiście w przypadku jedynego dającego zbawienie sakramentu zwolennikom genezy ewangelicznej argumentów dostarczają sami katarzy, którzy przytaczali wiele fragmentów z Nowego Testamentu świadczących o tym, że chrzest Duchem Świętym został ustanowiony przez samego Chrystusa (m. in. Mt 3, 11; J 1, 32–33, J 20, 22–23; Dz 8, 14–17; Dz 19, 1–7) i akurat w tym przypadku wyjątkowo nie była to interpretacja naciągana⁸². Zanim jednak sformułuje się wniosek o czysto ewangelicznej genezie chrztu Duchem Świętym, należy zajrzeć do źródeł bogomilskich, w których dokładnie tak samo jak w kataryzmie sakrament ten był uznawany za jedyny dający zbawienie, podczas gdy wszystkie inne sakramenty kościelne były jednoznacznie odrzucane⁸³. Oczywiście można powiedzieć, że w związku z wyjątkowo jasnymi świadectwami Nowego Testamentu katarzy i bogomili mogli dojść do takich samych wniosków całkowicie niezależnie od siebie. Oczywiście – teoretycznie jest to możliwe, tylko jak w takim przypadku wytłumaczyć uderzające podobieństwo katarskiego rytuału chrztu Duchem Świętym do rytuału, który występował u bogomiłów? Dwa zachowane w pełni, szczegółowe teksty katarskich rytuałów – łaciński (1220–1240) oraz prowansalski (1250–1280)⁸⁴ – poświadczają bowiem, że chrzest Duchem Świętym składał się z dwóch etapów – przekazania modlitwy Pańskiej oraz właściwego chrztu, *consolamentum*. Pierwszy etap poprzedzony był okresem przygotowawczym, w którym kandydat do przyjęcia sakramentu miał ćwiczyć się w ascezie – zobowiązany był ją później zachowywać przez całe życie⁸⁵. Jak podkreśla Ylva Hagman, w późniejszym okresie, już po krucjacie przeciwko albigenom, obydwie części rytuału stopiły się w jedną całość, mimo iż począt-

82 O tych fragmentach Pisma Świętego, które były stałym elementem pouczenia kandydata przed przyjęciem *consolamentum*, wspominają obydwa zachowane do dziś w całości rytuały katarskie – łaciński (floreński) oraz prowansalski, zob. *Rituel provençal*, ed. L. Cleadat, w: L. Cleadat, *Le nouveau testament : traduit au XIIIe siècle en langue provençale suivi d'un rituel cathare*, Geneve 1968, s. XVI–XVII; *Rituel*, ed. Ch. Thouzellier, w: *Rituel cathare*, Paris 1977, s. 226–246.

83 Cosmas the Priest, *The discours...*, dz. cyt., s. 120; Euthymius Zigabenus, *Panoplia dogmatica*, dz. cyt., col. 1314. Obydwa źródła podają przy okazji informacje o alegorycznym rozumieniu przez bogomiłów Ciała i Krwi Chrystusa, co znajduje dokładne odbicie w antykatarskim dziele Ebrarda z Bethune, zob. Ebrardus Bethuniensis, *Trias scriptorium...*, dz. cyt., col. 1547.

84 W kwestii datacji rytuałów zob. Ch. Thouzellier, *Rituel cathare*, dz. cyt., s. 23–25; W. L. Wakefield. A. P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages*, New York–London 1969, s. 466.

85 *Rituel*, dz. cyt., s. 195–222; *Rituel provençal*, dz. cyt., s. IX–XV. W kwestii okresu przygotowawczego zob. J. Duvernoy, *Religia katarów*, dz. cyt., s. 161–162.

kowo były one rozdzielone drugim okresem przygotowawczym⁸⁶, o czym świadczą jednoznacznie wzmianki w rytuałach łacińskim i prowansalskim, a potwierdza to wspomniany wyżej list Evervina ze Steinfeldu⁸⁷. Skoro więc katarski rytuał składał się początkowo z dwóch odrębnych ceremonii poprzedzonych okresami przygotowawczymi, z których druga – kluczowa – związana była z włożeniem na głowę kandydata księgi Ewangelii oraz rąk, to znaczy, że odbywał się on dokładnie według takiego samego schematu, co rytuał bogomilski, niestety dość lakonicznie opisany przez Euthymiusa Zigabenusu⁸⁸. Co prawda Y. Hagman uważa, że przekazanie modlitwy nie było tożsame z pierwszą ceremonią bogomilską i dodane zostało później przez katarów⁸⁹, niemniej jednak jeśli spojrzymy na relację bizantyńskiego teologa na temat tej części rytuału, to okaże się, że wspomina on, iż wówczas wkładano kandydatowi na głowę Ewangelię i odmawiano *Ojczy nasz*, a więc postępowano podobnie do katarów, u których głównymi elementami przekazania modlitwy było przekazanie kandydatowi księgi Ewangelii, pouczenie odnośnie do znaczenia modlitwy i jej uroczyste wypowiedzenie⁹⁰. Poza tym jeśli weźmiemy pod uwagę, że zarówno katarzy, jak i bogomili, którzy przyjęli chrzest Duchem Świętym, zwracali się do Boga tylko i wyłącznie słowami *Modlitwy Pańskiej*, to okaże się, że bardzo prawdopodobne jest, iż Zigabenus w swojej skąpej relacji z pierwszej ceremonii opisuje właśnie przekazanie modlitwy. Za takim rozwiązaniem przemawia dodatkowo fakt, że to właśnie u bogomilów znajdują się argumenty podkreślające wyjątkową rolę *Modlitwy Pańskiej*. Już Zigabenus wspomina, że mówili oni, iż jest to jedyna modlitwa, którą należy odmawiać, ponieważ została ustanowiona przez Chrystusa, natomiast w *Interrogatio Iohannis* powie-

86 Y. Hagman, *Le rite d'initiation chrétienne chez les cathares et les bogomiles*, „Heresis” 20 (1993), s. 29–30.

87 W obydwu wersjach po przekazaniu modlitwy znajduje się zastrzeżenie: w rytuale łacińskim: „jeśli wierzący ma nie przyjmować *consolamentum*”; a w prowansalskim: „Jeśli ma przyjąć *consolamentum* od razu”, zob. *Rituel*, dz. cyt., s. 222; *Rituel provençal*, dz. cyt., s. XV. Evervin ze Steinfeldu z kolei wyróżnia trzy, a nie jak później dwa stopnie hierarchii, to znaczy: *auditores*, *credentes* i *electi*, z czego *credentes* mieli możliwość odmawiania modlitwy, a *electi* byli już konsekrowanymi przywódcami sekty. Por. *Evervini Steinfeldensis, Epistola*, dz. cyt., col. 678.

88 Euthymius Zigabenus, *Panoplia dogmatica*, dz. cyt., col. 1311.

89 Y. Hagman, *Le rite d'initiation...*, dz. cyt., s. 29–30.

90 Euthymius Zigabenus, *Panoplia dogmatica*, dz. cyt., col. 1311: „Ac primum quidem illi tempus praescribunt ad confessionem et expurgationem et continuam precationem. Deinde Joannis Evangelium capiti eius imponunt, et spiritum sanctum suum invocant, et Pater Noster canunt”. Por. *Rituel*, dz. cyt., s. 220; *Rituel provençal*, dz. cyt., s. XIV–XV.

dziane jest nawet, że właśnie jej słowami aniołowie chwalili Boga jeszcze przed swoim upadkiem⁹¹.

Dodatkowym bardzo mocnym argumentem za wschodnią genezą katarskiego chrztu Duchem Świętym jest również fakt, że sakrament ten udzielany był katarom przez bogomiłków. Jest o tym mowa w aktach synodu w Saint-Felix, w których Niketas udziela go zgromadzonym katarom, a także we wspomnianych wyżej źródłach włoskich, wyraźnie mówiących o tym, że katarzy udawali się do bogomiłskich kościołów po nauki i święcenia⁹².

Co również bardzo wymowne – typowo bogomiłskie, bo zawarte w *Interrogatio*, przekonanie o tym, że Jan Chrzciciel był wysłannikiem Szatana, ponieważ przez swój fałszywy chrzest wodą chciał odciągnąć ludzi od jedyne go dającego zbawienie chrztu Duchem Świętym ustanowionego przez Chrystusa, znajduje swoje odzwierciedlenie w wielu źródłach dotyczących katarów⁹³. O tym, że uznawali oni Jana Chrzciciela za demona, wspominają włoskie źródła opisujące doktrynę kościołów z Concorezzo i Desenzano – między innymi *De heresi* – oraz Moneta z Cremony, natomiast we Francji *Manifestatio heresis albigenium et lugdunensium*, a także Piotr des Vaux de Cernay⁹⁴.

Jedyny dający zbawienie sakrament był także podstawą podziału wiernych, który u bogomiłków i katarów pokrywał się w stu procentach. Jedynie ci, którzy go przyjęli, a więc katarscy doskonali (*perfecti*), dokładnie tak samo jak bogomiłscy *theotokoi* byli uprawnieni do nauczania i zwracania się do Boga słowami *Modlitwy Pańskiej* w przeciwieństwie do prostych wiernych, którzy prowadzili zwykłe, światowe życie. Nawet zasady etyczne obowiązujące doskonałych były analogiczne do tych, które wyznawali ich wschodni odpowiednicy⁹⁵.

91 Euthymius Zigabenus, *Panoplia dogmatica*, dz. cyt., col. 1314: „Solam precationem appellat, quam Dominus tradidit in Evangeliiis, id est Pater noster. Interrogatio Iohannis”, s. 72. „Ante ruinam dyaboli cum omni militia sua a gloria patris in oratione orando sic glorificabant patrem in orationibus dicendo: «Pater noster qui es in celis»”.

92 Zob. wyżej przyp. 17, 21.

93 Jan Chrzciciel był tu identyfikowany z Eliaszem, zob. *Interrogatio Iohannis*, dz. cyt., s. 70: „Et scivit Sathanas princeps huius mundi quod ego veni querere et salvare quod perierat et misit angelum suum Elyam prophetam baptizantem in aqua qui vocatur Iohannes Baptista”.

94 *De Heresi...*, dz. cyt., s. 311: „De Iohanne Baptista dicunt, quod fuit missus a diabolo cum baptismo aque ad impediendam predicationem Christi”. Por. *Tractatus de Hereticis*, dz. cyt., s. 311; Moneta de Cremona, *Adversus Catharos...*, dz. cyt., s. 227; *Manifestatio haeresis albigenium et lugdunensium*, dz. cyt., s. 386; Petrus Vallium Sarnaii Monachus, *Hystoria Albigenis*, dz. cyt., t. 1, s. 10: „Johannem Baptistam unum esse de majoribus demonibus asserebant”.

95 O zasadach życia obowiązujących doskonałych mówi bardzo wiele źródeł katarskich, więcej w tej kwestii zob. P. Czarnecki, *Kataryzm włoski*, dz. cyt., s. 338–339, 374–375; o bogomiłskich

Co więc ukazuje powyższa analiza, w pierwotnych doktrynach katarskich wszystkie fundamentalne elementy wyjątkowo słabo albo wręcz w ogóle nieumocowane w Piśmie Świętym miały swoje zakorzenienie w naukach bogomilskich. Jak w świetle opisanych wyżej dowodów źródłowych wytłumaczyć zatem popularność teorii o ewangelicznej genezie kataryzmu? Odpowiedź na to pytanie jest bardzo prosta – przyczyną takiego stanu rzeczy jest ahistoryczne postrzeganie doktryny katarskiej, której – jak już zostało powiedziane wyżej – nie można traktować jako nieziennej w czasie całości. Faktycznie w toku ewolucji wykształciło się wiele doktryn zdecydowanie lepiej uzasadnionych w Piśmie Świętym i na pierwszy rzut oka mniej heretyckich. Wspomniana wyżej doktryna Desideriusa z Concorezzo jest jednym przykładem, jednak drugim, zdecydowanie bardziej znaczącym, jest bez porównania bardziej popularna doktryna dwóch światów, po raz pierwszy opisana już pod koniec XII wieku przez Duranda z Huesca, potem przez *Manifestatio Haeresis albigensium et lugdunensium*, następnie rozwijana przez katarskiego autora tak zwanego *Traktatu manichejskiego*, a w Italii przez sprawcę schizmy w kościele Desenzano – Jana z Lugio⁹⁶. Twórcy tej doktryny wyeliminowali typowo bogomilski motyw utożsamienia dusz ludzkich z aniołami upadłymi z nieba, zastępując go niemającą analogii u wschodnich dualistów doktryną dwóch analogicznych światów – dobrego i złego boga, którą uzasadniali licznymi fragmentami zarówno z Nowego, jak i Starego Testamentu, ponieważ w odróżnieniu od swoich wschodnich braci zaczęli ten ostatni uznawać, choć w mocno alegorycznym rozumieniu. Zmiana ta była jednak tylko pozorna, bowiem zaczerpnięte od bogomilów fundamenty, a więc dualizm kosmologiczny, preegzystencja dusz, doketyzm w chrystologii i charakterystyczna soteriologia pozostały niezmienione. Mimo że doktryna ta była zdecydowanie lepiej poparta świadectwami biblijnymi niż poprzednia, to jednak na jej podstawie nie można wyciągać kategoriycznych wniosków dotyczących ewangelicznej genezy całego kataryzmu, po pierwsze dlatego, że bez wątpienia była zdecydowanie mniejszościowa (we Francji zanikła po krucjacie, a w Italii wyznawana była tylko przez schizmatyków z kościoła Desenzano (od 1230 roku), a po drugie – i co nawet ważniejsze – pojawiła się później niż opisywane wyżej, ewidentnie zakorzenione w bo-

theotokoi zob. Euthymius Zigabenus, *Panoplia dogmatica*, dz. cyt., col. 1319; Cosmas the Priest, *The discours....*, dz. cyt., s. 131–132.

96 Durandus de Huesca, *Liber antiheresis*, dz. cyt., s. 121–160; *Manifestatio haeresis albigensium et lugdunensium*, dz. cyt., s. 385–386; *Tractatus manicheorum*, dz. cyt., s. 90–100; *Summa Fratris Raineri*, dz. cyt., s. 72–75.

gomilizmie wersje. Analiza doktryn katarskich z uwzględnieniem ich ewolucji oraz chronologii w sposób nieuchronny prowadzi do konkluzji, że jej najwcześniejsze i najbardziej niezmiennie fundamenty zostały zaimportowane ze Wschodu, od dualistycznych bogomiłów.

Bibliografia

Źródła

- Abiuratio Patarenorum Petri et Andrei*, ed. G. Ristori, w: G. Ristori, *Patarini in Firenze nella prima metà del secolo XIII*, „Rivista Storico-Critica delle Scienze Teologiche” 1 (1905).
- Accipite nobis vulpes parvulas, que demoliuntur vineas Domini*, ed. B. Delmaire, „Heresis” 17 (1991), s. 10–13.
- Alanus de Insulis, *Contra Haereticos libri quatuor*, ed. J. P. Migne, Parisiis 1855 (PL, t. 210).
- Alberici Monachii Trium Fontium Chronicon*, ed. P. Scheffer-Boichorst, Hannoverae 1874 (MGH. SS, t. 23).
- Anna Komnena, *Aleksjada*, t. 2, tłum. O. Jurewicz, Wrocław–Warszawa–Kraków 1972.
- Brevis Summula*, ed. A. Molinier, „Annales du Midi” 22 (1910), s. 212–216.
- Charte de Niquinta, antipape des heretiques surnommés d’Albigeois*, ed. D. Zbiral, w: *1209–2009 cathares : une histoire à pacifier?*, ed. A. Brenon, Loubatieres 2010.
- Cosmas the Priest, *The discours against Bogomils*, trans. J. Hamilton, B. Hamilton, *Christian dualist heresies in the Byzantine World c. 650–c. 1450*, Manchester–New York 1998.
- De heresi Catharorum in Lombardia*, ed. A. Dondaine, „Archivum Fratrum Praedicatorum” 19 (1949), s. 306–312.
- Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*, ed. I. Da Milano, „Aevum” 14 (1940), s. 125–140.
- Durandus de Huesca, *Liber antiheresis*, ed. K. V. Selge, w: K. V. Selge, *Die ersten Waldenser. Mit Edition des Liber Antiheresis des Durandus von Osa*, t. 2, Berlin 1967.
- Durandus de Huesca, *Liber contra manicheos*, ed. Ch. Thouzellier, w: Ch. Thouzellier, *Une somme anti-cathare : le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, Louvain 1964.
- Ebrardus Bethuniensis, *Trias scriptorum adversus Valdensium sectam*, ed. M. de la Bigne, Maxima Bibliotheca Veterum Patrum, t. 24, Lugduni 1677.
- Eckbertus Abbas Schonaugensis, *Sermones contra catharos*, ed. J. P. Migne, Parisiis 1855 (PL, t. 195).
- Etienne de Bourbon, *Anecdotes historiques, légendes et apologues*, ed. A. Lecoy de La Marche, Paris 1877.
- Euthymius Zigabenus, *Panoplia Dogmatica*, ed. J. P. Migne, Parisiis 1886 (PG, t. 130).

- Evervini Steinfeldensis, Epistola CDXXXII, ad. S. Bernardum, De haereticis sui temporis*, ed. J. P. Migne, Parisiis 1879 (PL, t. 182).
- Ex Annalibus S. Medardi Suessionensibus*, ed. G. Waitz, Hannoverae 1882 (MGH SS, t. 26).
- Ex Philippi Mousket Historia Regum Francorum*, ed. A. Tobier, Hannoverae 1882 (MGH SS, t. 26).
- Interrogatio Iohannis*, ed. E. Bozoky, w: E. Bozoky, *Le livre secret des cathares. Interrogatio Iohannis. Edition critique, traduction commentaire*, Paris 2009.
- La chanson de la croisade albigeoise*, ed. E. Martin-Chabot, t. 1, Paris 1931.
- Le registre d'inquisition de Jacques Fournier (1318–1325)*, ed. J. Duvernoy, t. 1, 2, 3, Toulouse 1965.
- Liber de duobus principiis*, ed. A. Dondaine, w: A. Dondaine, *Un traité neo-manichéen du XIIIe siècle. Le Liber de duobus principiis, suivi d'un fragment de rituel cathare*, Roma 1939.
- Manifestatio haeresis albigensium et lugdunensium*, ed. A. Cazenave, w: *Die Mächte des Guten und Bösen: Vorstellungen im XII. u. XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte*, ed. A. Zimmermann, Berlin 1977.
- Matthaeus Parisiensis, *Chronica Maiora*, ed. F. Liebermann, Hannoverae 1888 (MGH SS, t. 28).
- Moneta de Cremona, *Adversus Catharos et Valdenses libri quinque*, ed. T. A. Ricchini, Roma 1743.
- Petrus Martyr, *Summa contra haereticos*, ed. T. Kaepelli, „Archivum Fratrum Praedicatorum” 17 (1947), s. 320–335.
- Petrus Siculus, *Historia utilis et refutatio atque eversio haeresos Manichaeorum qui et Pauliciani dicuntur*, ed. J. P. Migne, Parisiis 1860 (PG, t. 104).
- Petrus Vallium Sarnaii monachus, *Hystoria Albigensis*, ed. P. Guebin, E. Lyon, t. 1, Paris 1926.
- Rituel Provençal*, ed. L. Cledat, w: L. Cledat, *Le nouveau testament : traduit au XIIIe siècle en langue provençale suivi d'un rituel cathare*, Geneve 1968.
- Rituel*, ed. Ch. Thouzellier, w: *Rituel cathare*, Paris 1977.
- Roberti Autissiodorensis Chronicon*, ed. O. Holder-Egger, Hannoverae 1882 (MGH SS, t. 26).
- Salvo Burci, *Liber Supra Stella*, ed. I. Döllinger, w: I. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. 2, München 1890.
- Summa Fratris Raineri de ordine fratrum praedicatorum, de Catharis et Pauperibus de Lugduno*, ed. A. Dondaine, w: A. Dondaine, *Un traité neo-manichéen du XIIIe siècle. Le Liber de duobus principiis suivi d'un fragment de Rituel Cathare*, Roma 1939
- Tractatus de Hereticis*, ed. A. Dondaine, „Archivum Fratrum Praedicatorum” 20 (1950), s. 308–324.
- Tractatus manicheorum*, ed. Ch. Thouzellier, w: Ch. Thouzellier, *Un traité cathare inédit du début du XIIIe siècle d'après le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, Louvain 1961.
- Vita Haereticorum quam fecit Bonacursus*, ed. J. P. Migne, Parisiis 1855 (PL, t. 204).

Literatura

- Acerbi A., *La Visione di Isaia nelle vicende dottrinali del catarismo lombardo e provenzale*, „Christianesimo nella Storia” 1 (1980), s. 75–122.
- Biget J., *Réflexions sur « l'hérésie » dans le Midi de la France au Moyen Âge*, „Heresis” 36–37 (2001), s. 29–74.
- Biget J., *Le Midi hérétique : construction d'une image (vers 1140–1209)*, „Religions et Histoire” 46 (2012), s. 40–45.
- Bozoky E., *Le livre secret des cathares. Interrogatio Iohannis. Edition critique, traduction commentaire*, Paris 2009.
- Brenon A., *Le faux problème du dualisme absolu*, „Heresis” 21 (1993), s. 61–74.
- Brenon A., *Les cathares : bons chretiens et heretiques*, „Heresis” 13–14 (1990), s. 115–170.
- Brunn U., *Cathari, catharistae et cataphrygae. Ancetres des cathares du XII siècle*, „Heresis” 36–37 (2002), s. 183–200.
- Brunn, U., *Des contestataires aux “Cathares” : discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l’Inquisition*, Paris 2006.
- Cazenave A., *Bien et mal dans un mythe cathare languedocien*, w: *Die Mächte des Guten und Bösen: Vorstellungen im XII. u. XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte*, ed. A. Zimmermann, Berlin 1977, s. 344–387.
- Chiu H., *Alan of Lille’s academic concept of the Manichee*, „Journal of Religious History” 35 (2011), s. 492–506.
- Czarnecki P., *Geneza i doktrynalny charakter kataryzmu francuskiego (XII–XIV w.)*, Kraków 2017.
- Czarnecki P., *Kataryzm włoski*, Kraków 2013.
- Da Milano I. *Le Manifestatio heresis catarorum, quam fecit Bonacursus, secondo il codice Ott. Lat. 136 della Bibl. Vaticana*, „Aevum” 12 (1938), s. 281–333.
- Dondaine A., *La hiérarchie cathare en Italie I*, „Archivum Fratrum Praedicatorum” 19 (1949), s. 280–312.
- Dondaine A., *La hiérarchie cathare en Italie II*, „Archivum Fratrum Praedicatorum” 20 (1950), s. 234–324.
- Dondaine A., *Le manuel de l’inquisiteur (1230–1330)*, „Archivum Fratrum Praedicatorum” 17 (1947), s. 85–194.
- Duvernoy J., *Religia katarów*, tłum. J. Gorecka-Kalita, Kraków 2000.
- Fichtenau H., *Ketzer und Professoren: Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter*, München 1992.
- Hagman Y., *Le rite d’initiation chrétienne chez les cathares et les bogomiles*, „Heresis” 20 (1993), s. 13–31.
- Hamilton B., *Wisdom from the East: the reception by the Cathars of Eastern dualist texts*, w: *Heresy and literacy, 1000–1530*, eds. P. Biller, A. Hudson, Cambridge 1994, s. 38–60.
- Ivanov I., *Bogomilski knigi i legendi*, Sofija 1925.

- Jiménez-Sánchez P., *Catharisme ou catharismes? Variations spatiales et temporelles dans l'organisation et dans l'encadrement des communautés dites « cathares »*, „Heresis” 39 (2003), s. 35–62.
- Jiménez-Sánchez P., *De la participation des cathares rhénans (1163) à la notion d'hérésie générale*, „Heresis” 36–37 (2002), s. 201–218.
- Jiménez-Sánchez P., *Les catharismes : modèles dissidents du christianisme médiéval, XIIe–XIIIe siècles*, Rennes 2008.
- Jiménez-Sánchez P., *À propos de la controverse sur la nature doctrinale du Nihil cathare*, w: *Les Cathares devant l'histoire. Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, ed. M. Aurell, Cahors 2005, s. 311–322.
- Kaepelli T., *Une Somme contre les hérétiques de S. Pierre Martyr*, „Archivum Fratrum Praedicatorum” 17 (1947), s. 295–335.
- Lambert M., *Herezje średniowieczne. Od reformy gregoriańskiej po reformację*, tłum. W. J. Popowski, Gdańsk–Warszawa 2002.
- L'histoire du catharisme en discussion. Le « concile » de Saint-Félix 1167*, ed. M. Zerner, Nice 2001.
- Manselli R., *Evangelisme et mythe dans la foi cathare*, „Heresis” 5 (1985), s. 5–17.
- Manselli R., *L'eresia del male*, Napoli 1964.
- Moore R. I., *The formation of a persecuting society. Authority and deviance in Western Europe, 950–1250*, Malden 2007.
- Morghen R., *Medioevo cristiano*, Bari 1951.
- Morghen R., *Problèmes sur l'origine de l'hérésie au moyen âge*, „Revue Historique” 236 (1966), s. 1–16.
- Pegg M. G., *On cathars, albigenses and good man of Languedoc*, „Journal of Medieval History” 27 (2001), s. 181–195.
- Poupin R., *La papauté, les Cathares et Thomas d'Aquin*, Portet-sur-Garonne 2000.
- Reltgen A., *Dissidences et contradictions en Italie*, „Heresis” 13–14 (1989), s. 89–113.
- Rottenwöhler G., *Der Katharismus*, t. 1 (1), *Quellen zum Katharismus*, t. 1 (1), Bad Honnef 1982.
- Šanjek F., *Les chrétiens bosniaques et le mouvement cathare XIIe–XVe siècles*, Paris 1976.
- Théry J., *L'hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc (XIIe – début XIVe siècle)?*, „Heresis” 36–37 (2002), s. 75–117.
- Thouzellier Ch., *Rituel Cathare*, Paris 1977.
- Vassoli C., *Il contra-haereticos di Alano di Lilla*, „Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano” 75 (1963), s. 123–172.
- Wakefield W. L., Evans A. P., *Heresies of the High Middle Ages*, New York–London 1969.
- Werner E., *L'évangélie de Jean et le dualisme médiéval*, „Heresis” 12 (1989), s. 13–26.
- Zerner M., *Introduction*, w: *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisitions*, ed. M. Zerner, Nice 1998, s. 7–14.