

SUMMARY

Cognitive and Ethological Models of the Origin of Religion

During the last years, the application of cognitive theory inspired the old question about the origin of religion again. Whilst prominent theories deal with the brain's structure and function and its meaning for the emergence of religion, they remain deficient in respect to the historical dimension of religions. Under consideration of the historical dimensions as well as the results of cognitive ethology, religion emerged from a set of defending gestures and signs together with concern and care for the dead. Especially the so-called heraldic women with their combination of threatening and appeasing signals banish evil forces. By doing so they are so effective, that they develop a life of their own: The protecting figure becomes a protective supernatural being.

The historical development of this supernatural being from a heraldic woman to a guardian of the home and hearth on the one hand, and to the goddess of the cairns on the other hand, and, finally, to the goddesses of the ancient world goes according to rules of religious evolution as discussed elsewhere.

Seminar für Religionswissenschaft
Universität Hannover
Im Moore 21
D-30167 Hannover

INA WUNN

e-mail: wunn@mbox.rewi.uni-hannover.de

Medizinische Universität Wien
Währinger Gürtel 18-20
A-1090 Wien

MAIVA PETRY

Niquintova listina a vyprávění o počátcích katarských církví v Itálii a jihozápadní Francii

David Zbiral

Úvod

Tzv. *Niquintova listina*¹ se tváří jako pramen o počátcích katarských církví v jihozápadní Francii. Tvrdí o sobě, že v této podobě pochází z roku 1223 a že čerpá ze „staré listiny“, která měla být vyhotovena na disidentském setkání v Saint-Félix roku 1167, kde jakýsi Papa Niquinta přítomným udělil consolamentum a vysvětil, případně znovuvysvětil, disidentské biskupy Francouzů, Albigenka, Lombardie, Toulouse, Carcassonska a „Aranska“.² Poté prý pronesl kázání o svornosti a přikročilo se k jednání o rozhraničení mezi toulouskou a carcassonskou církví.

Niquintova listina má v současném bádání klíčové postavení. Hlásí se přímo do disidentského prostředí, což jí dodává takřka absolutní autoritu (nezávisí na polemickém vidění, které z neurčitěho disidentského neklidu konstruovalo hierarchickou proticírkev), a z tohoto typu pramenů dosvědčuje jako jediná například přímou vazbu na východní („bogomilský“) dissent, poměrně vysokou institucionalizaci jihozápadofrancouzského katarství (úřad biskupa, hranice diecézí) a překvapivou kontinuitu mezi disidencí 60. let 12. století a disidencí 13. století.

Listina je známa pouze z tištěného vydání z roku 1660, které pořídil katolický historik Guillaume Besse,³ a ze dvou Bessových opisů.⁴ To budí spolu s neobvyklým obsahem podezření, že by se mohlo jednat o padělek

1 Edice a český překlad: David Zbiral, „Niquintova listina a historiografie katarství v 17. století“, *Religio* 13/2, 2005, 310-317.

2 „Aranensis“. Aranské údolí? Chybné čtení pro „Agenensis“ (Agenko)?

3 Guillaume Besse, *Histoire des Ducs, Marquis et Comtes de Narbonne, autrement appellez Princes des Goths, Ducs de Septimanie, et Marquis de Gothie*, Paris: Antoine de Sommaville 1660, 483-486 (dále jen *Narbonne*).

4 Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds Baluze 7, fol. 40^r-42^v (dále jen Baluze 7); Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds Baluze 275, fol. 38^r-39^r (součást Bessova rukopisného díla *Dissertation sur la difference des heretiques generalement appellez Albigeois, divisés en quatre branches avec un discours sommaire de tout ce qui a esté fait pour l'extirpation de ces heretiques*; dále jen *Dissertation*).

ze 17. století, například Bessův. Tento výklad uceleně rozpracovala Monique Zernerová.⁵ Argumenty však postrádají přesvědčivost;⁶ redakci *Listiny* je třeba klást do 13. století, na něž se odvolává závěrečná poznámka a do něhož se dají datovat speciální ligatury *et* překreslené do verze ve Fonds Baluze 7.⁷ Tím ovšem vůbec není řečeno, že lze vyprávění *Listiny* bezproblémově historizovat. Úkolem této práce bude právě zvážit, jak by se dala redakce *Listiny* ve 13. století vyložit a jaké to může mít důsledky pro práci s jejím obsahem. Jinými slovy, budeme sledovat, co se ve 13. století vyprávělo o počátcích katarských církví, a zvažovat, co o nich smíme vyprávět my.

Počátky katarství v Itálii podle *De heresi catharorum* a *Tractatus de hereticis*

Niquintova listina vykazuje významné shody s podáními o počátcích italských katarských církví, která předkládají polemická pojednání *De heresi catharorum* (O katarské herezi; mezi 1190 a 1215) a *Tractatus de hereticis* (Traktát o kacířích; mezi 1250 a 1280). V těch se objevuje jistý Papas Nicheta a lombardský disidentský biskup Marek (které je třeba ztotožnit s Papa Niquintou a biskupem Markem z *Listiny*), shodují se s *Listinou* v ústředním tématu (posloupnost biskupského svěcení a consolamenta) a vztahují se ke zhruba stejnému času (60.-70. letům 12. století). Výklad *Listiny* a výklad těchto italských pojednání na sobě vzájemně závisí.

O katarské herezi uvádí:

V dávných časech, kdy se v Lombardii začala rozhojňovat katarská hereze, měli nejdříve jakéhosi biskupa jménem Marek, který vedl všechny v Lombardii, Toskánsku a Marce. Tento Marek měl svěcení z Bulharska. Když přišel jakýsi Papas Nicheta z konstantinopolské oblasti do Lombardie, jal se zpochybňovat bulharské svěcení,

5 Monique Zerner, „La Charte de Niquinta, l'hérésie et l'érudition des années 1650-1660“, in: Monique Zerner (ed.), *L'histoire du catharisme en discussion: Le „concile“ de Saint-Félix (1167)*, Nice: Centre d'Études Médiévales – Université de Nice – Centre National de la Recherche Scientifique 2001, 203-248.

6 Viz Jacques Dalarun – Annie Dufour – Anne Grondeux – Denis Muzerelle – Fabio Zinelli, „La ‚Charte de Niquinta‘, analyse formelle“, in: Monique Zerner (ed.), *L'histoire du catharisme en discussion: Le „concile“ de Saint-Félix (1167)*, Nice: Centre d'Études Médiévales – Université de Nice – Centre National de la Recherche Scientifique 2001, 135-201; Julien Roche, „La Charte de Niquinta: Un point sur la controverse“, in: Edina Bozóky (ed.), *Bogomiles, Patarins et Cathares (Slavica Occitania 2003, č. 16)*, 229-245; David Zbíral, „La Charte de Niquinta: Un faux moderne?“, *Heresis* 2005, č. 42-43, 152-158; D. Zbíral, „Niquintova listina a historiografie katarství...“, 317-327.

7 Viz David Zbíral, *Niquintova listina a katarské setkání v Saint-Félix (1167)*, magisterská diplomová práce, Brno: Masarykova univerzita v Brně 2005, 32-34.

které měl Marek. Biskup Marek proto začal spolu s těmi, kdo mu byli podřízení, váhat, opustil bulharské svěcení a přijal od Nichety svěcení drugontské. V drugontském svěcení nějaký čas se všemi svými přívrženci setrval. Po jisté době přišel ze zámoří jakýsi Petracius, doprovázený svými druhy, a přinesl novinky o Šimonovi, biskupu Drugonthie, od něhož původně pocházelo svěcení přijaté Nichetou. Petracius říkal, že Šimona přistihli v místnosti se ženou a že prováděl i další nepatřičnosti. Ale při Petraciově příchodu byl Marek již mrtvý a na místo biskupa po něm nastoupil jistý Jan Žid, jenž přijal od Marka biskupské svěcení.⁸

V *Traktátu o kacířích* se nachází trochu odlišné líčení, které ale rovněž zná Nikétu a Marka:

Po dlouhém čase přišel jakýsi notář z Francie do Lombardie, konkrétně do Milánského hrabství do oblasti Concorezza⁹; potkal člověka jménem Marek, který pocházel z místa odtamtud nepříliš vzdáleného, zvaného Colognia,¹⁰ a obloudil ho. Marek promluvil se dvěma svými přáteli, Janem Židem a Josefem. A věz, že Marek byl hrobník, Jan tkadlec a Josef řemeslník. Jeden z nich šel do Milána, k východní čili concorezzské bráně, potkal jednoho svého přítele, jenž se jmenoval Aldricus *de Bando*, a obloudil ho. A všichni tihle svedení se poradili se zmíněným notářem. Ten je poslal do Roccavione¹¹ – to je místo u Cunea – kde sídlili kataři, kteří přišli z Francie, aby tu žili. Biskup kacířů tam nebyl; byl v Neapoli. Vydali se tam a setkali se s ním. Zůstali tam rok. Poté Marek přijal vzkládání rukou a stal se jáhnem. Zmíněný biskup ho vyslal do jeho kraje u Concorezza. A tak samostatně kázal. Skrze jeho kázání se v Lombardii, nato v Marce a potom v Toskánsku nesmírně rozhojnili.

Poté přišel jistý Papas Nicheta, který byl biskupem Konstantinopolských, a řekl: Je vás tolik, že se hodí, abyste měli biskupa. A tak zvolili biskupem zmíněného Marka. Podléhali mu všichni z Lombardie, Toskánska a Marky. Papas Nicheta ho vysvětil. Zakrátko se Marek dověděl, že Papas Nicheta došel špatného konce,¹² a proto se chtěl vydat za moře, aby přijal biskupské svěcení od bulharského biskupa. Když byl v Kalábrii, setkal se s jedním katarským jáhnem, který se jmenoval Illarius. Ten mu řekl, že se nikterak nemůže na druhý břeh přeplavit; proto se vydal nazpátek.¹³

Za konec vlastního *Traktátu* bylo připojeno několik nesusoudných doplňků, z nichž se jeden týká počátků italského katarství: „Tito přinesli kacířství z Neapole do Lombardie: Marek, Jan Žid, Josef a Aldricus, kolem roku 1174.“¹⁴

8 Antoine Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie I: Le *De heresi catharorum*“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 19, 1949, 306.

9 Concorezzo je vesnice severovýchodně od Milána.

10 „Cologina“. To je jistě chybné čtení Colognia. Jde o dnešní Cologno (Cologno-Monzeze), vzdálené asi 8 km od Concorezza na cestě k Milánu (Antoine Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus de hereticis* d'Anselme d'Alexandrie“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 20, 1950, s. 241, pozn. 9; s. 244).

11 „Rocavien“. Roccavione je městečko ležící asi 10 km jihojihozápadně od Cunea (A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus...*“, 244), což je město v severní Itálii na jih od Turína.

12 Tj. zemřel bez platného consolamenta. Podobné vyjádření užívali sami kataři.

13 A. Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus...*“, 308-309.

14 A. Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus...*“, 319.

Tyto prameny podávají počátky katarství jako velmi jasné. Na počátku stojí konkrétní zakladatelé, kteří vedli prvotní katarskou církev s přesnou kontinuitou biskupského svěcení, navazující na sukcesi východních („bogomilských“) skupin. Tato církev se posléze rozštěpila na soupeřící frakce.¹⁵ Líčení jsou nabitá podrobnostmi, to ale naprosto není zárukou historičnosti: podrobnostmi jsou nabitě třeba i *Skutky apoštolů*. Mohlo by se jednat nikoli o historii, nýbrž o souhrn mytických vyprávění o počátcích a kontinuitě.

Disidence v jihozápadní Francii v 60.-80. letech 12. století: počátky katarství?

Několik osob známých z *Niquintovy listiny* spojují s ranou disidencí v jihozápadní Francii i další prameny. Podávají však osudově odlišný obraz.

Bernard Rajmund a Rajmund z Bauniaku byli podle dopisu kardinála Petra ze San Crisogono z roku 1178 obviněni z kacířství. Navrhli, že budou svou víru hájit, vyžádali si však právo volného odchodu. V toulouské katedrále předstoupili před kleriky i laiky a přečetli listinu, kam sepsali články své víry. Popřeli, kromě jiného, že by kdy kázali dva principy, že by zpochybňovali platnost svátostí udělených nehodným knězem a že by křtili vzkládáním rukou. Připustili, že manželský pohlavní styk nebrání spásy, a postavili se za desátky a prvotiny pro kněze. Toulouský hrabě Rajmund a další jim však vyčetli, že lžou a že kázali něco zcela jiného, mimo jiné dva bohy. Hereziarchové odmítli stvrdit své vyznání víry přísahou; na základě toho byli exkomunikováni.¹⁶ Slib svobodného odchodu byl očividně dodržen. Kronika Viléma z Puylaurens, dokončená v 70. letech 13. století, uvádí, že papežský legát (Jindřich z Marcy) oblehl hradiště Lavaur (obležení je třeba datovat do roku 1181;¹⁷ kronika mylně uvádí 1170)

[a] vynutil si vydání kacířů, kteří tam byli. Dva z nich, vysoce postavení, byli obráceni na katolickou víru. Jednoho z nich, který se jmenoval Bernard *Ramundi*, umístil do katedrálního kostela svatého Štěpána v Toulouse, druhého do kláštera svatého Sa-

- 15 Viz celé texty o počátcích italského katarství v A. Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie I: Le *De heresi...*“, 306-308; A. Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus...*“, 308-310.
16 William Stubbs (ed.), *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis: The Chronicle of the Reigns of Henry II and Richard I A.D. 1169-1192 I*, London: Longmans – Green – Reader – Dyer 1867, 202-206; William Stubbs (ed.), *Chronica magistri Rogeri de Houedene II*, London: Longmans – Green 1869, 155-160.
17 Viz Élie Griffé, *Les débuts de l'aventure cathare en Languedoc (1140-1190)*, Paris: Le-touzey et Ané ²1996, 125-126.

turnina, aby byli kanovníky. A vzpomínám si, že jsem v dětství slyšel, jak lidé nazývají toho, co byl v katedrálním kostele – Bernarda *Ramundi* – ariánem,¹⁸ když o něm padla zmínka. Víím však, že jsem ho nikdy neviděl.¹⁹

Svatoštěpánský kanovník Bernard Rajmund vystupuje mezi lety 1184 a 1197 v několika listinách jako svědek.²⁰

Podle kroniky Viléma z Puylaurens sídlil v Lombers za albijského biskupa Viléma²¹ „velký hereziarcha Sicard řečený Sklepník“, s nímž se biskup Albi v disputaci úspěšně střetl, vypudit z Lombers ho však nedokázal.²² Sicard ve Vilémově kronice vůbec není označen za biskupa, ač jsou zmíněni „jeho věřící“.²³ *Liber contra manicheos* (*Knihy proti manichejcum*), kterou pravděpodobně sepsal bývalý valdenský a zakladatel Katolických chudých Durand *de Osca* mezi lety 1222 a 1224, podává Sicardovu hodnost jasněji: jmenuje ho jako jednoho z kacířských biskupů.²⁴

Do útlého souboru přímých pramenů k jihozápadofrancouzské disidenci 60.-80. let 12. století patří ještě text o disputaci v Lombers roku 1165. Případá snad v úvahu, že je líčení Viléma z Puylaurens o disputaci se Sicardem střízlivější zprávou o téže události, nicméně obsah rozpravy roku 1165 tomu neodpovídá a pramen neuvádí Sicardovo jméno; hovoří jen o jakési „sektě Oliveria a jeho druhů“. Disidenti se tu nazývají „dobrymi lidmi“, což je ve 13. století bohatě dosvědčeno u katarů, a z pramene lze vyvodit nejen nedistinktivní disidentské víry jako pochybnost o možnosti spásy v manželství, zákaz přísahy či odstup od oficiální hierarchie, ale i ostré odmítání Starého zákona, které je poměrně ojedinělé a spojuje se distinktivněji s katary.²⁵

Jean Duvernoy poukazuje na některé nesrovnalosti v textu o lomberské disputaci a ptá se, zda těmito kacíři – kteří se po svém přemožení přihlásili k dokonale katolickému vyznání víry, jen je odmítli stvrdit přísahou –

- 18 Popřípadě doslovněji „Bernardem *Ramundi* Ariánem“.
19 Jean Duvernoy (ed.), *Chronica magistri Guillelmi de Podio Laurentii*, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique 1976, 28.
20 Viz Célestin Douais (ed.), *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Sernin de Toulouse (844-1200)*, Paris: Alphonse Picard – Toulouse: Édouard Privat 1887, 505 („*Bernardus Ramundi, canonicus Sancti Stephani*“) a odkazy na rukopisy uváděné in: É. Griffé, *Les débuts de l'aventure cathare...*, s. 131, pozn. 32.
21 Jde o Viléma V. (1185-1227) (J. Duvernoy, *Chronica magistri Guillelmi de Podio Laurentii...*, s. 30, pozn. 1).
22 J. Duvernoy (ed.), *Chronica magistri Guillelmi de Podio Laurentii...*, 34-36.
23 J. Duvernoy (ed.), *Chronica magistri Guillelmi de Podio Laurentii...*, 36.
24 Viz Christine Thouzellier (ed.), *Une somme anti-cathare: Le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, Louvain: Spicilegium sacrum Lovaniense 1964, 76-78.
25 Michel-Jean-Joseph Brial (ed.), *Recueil des historiens des Gaules et de la France XIV*, Paris: Victor Palmé 1877, 431-434; Joannes Dominicus Mansi (ed.), *Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collectio...* XXII, Venetiis: Antonius Zatta 1778, col. 157-168.

nemohli být spíš „protovaldenští“ než kataři.²⁶ Problém je však ještě ožehavější: co vlastně víme o jihofrancouzských „katarech“ v 60.-80. letech 12. století, pokud *Listina* není spolehlivá? V textu o lomberské disputaci a v dopisech hraběte Rajmunda V. (1177),²⁷ Jindřicha z Marcy (1178)²⁸ a Petra ze San Crisogono (1178) zkrátka není po značné části prvků tradičního obrazu katarství ani stopy: žádní biskupové, žádná institucionální zace, žádná consolamentum, žádná návaznost na východoevropský disent. Neměli bychom tyto obtíže s přílišnou lehkostí odrážet osvědčeným časoprostorovým zaklínadlem, že „jde přece o katary, takže...“. Jestliže do jádra pojmu katarství stavíme – jak je zvykem – údaje italských disidentských a katolických pramenů (které musely na svůj vznik od 60. let 12. století čekat ještě zhruba 40-140 let), tak nás celkem vzato nic neopravňuje k tomu, abychom do něj jihofrancouzské disidenty 60.-80. let 12. století zahrnovali – ledaže by *Listina* byla čistá jako právě napadlý sníh.

Nevěrohodnost podání o počátcích církví v italských pojednáních a *Niquintově listině*

Formální rozbor dochovaných verzí *Listiny*, zvážení dostupnosti potřebných pramenů v 16.-17. století a podoby jmen, společné uvedení Petra Isarna a Petra Pollana a střídmost informací, které *Listina* poskytuje, to vše ukazuje, že nejde o novodobý padělek.²⁹ Jenže vznik ve 13. či 12. století vůbec neznamená, že je líčení *Listiny* historické. Její obsah vybízí naopak k velké opatrnosti. Mezinárodní účast na setkání, poměrně vysoká organizovanost počínajícího jihofrancouzského katarství, údajná rozhraničenost východních (tj. „bogomilských“) církví, to vše je značně podezřelé. Mark G. Pegg o *Niquintově listině* píše: „Protože se toho v tomto dokumentu tolik podobá historce ve stylu Jorgeho Luise Borgese a protože člověk už musí ve vztahu mezi katary a bogomily věřit, aby pro ně v textu viděl doklad (a přitom samotný text je základní důkaz, který tuto víru o katarství a bogomilství podpírá), je pro tuto chvíli rozumnější, abychom zůstali nepřesvědčeni o jeho historické pravdivosti.“³⁰

26 Jean Duvernoy, *Le catharisme II: L'histoire des cathares*, Toulouse: Privat 1979, 212-213. Otázka disputace v Lombers je celkově problematická a vyžaduje nové zpracování.

27 William Stubbs (ed.), *The Historical Works of Gervase of Canterbury I: The Chronicle of the Reigns of Stephen, Henry II, and Richard I*, London: Longman et al. 1879, 270-271.

28 W. Stubbs (ed.), *Gesta regis Henrici secundi...*, 214-220; W. Stubbs (ed.), *Chronica magistri Rogeri de Houedene II...*, 160-166.

29 Viz D. Zbírál, „Niquintova listina a historiografie katarství...“, 317-327.

Vlastně už samotná existence katarských církví jako určitějších institucí s hierarchií a mezinárodními kontakty³¹ zůstává v bádání spornou otázkou, přinejmenším pro 12. století. Gabriele Zanella vyjádřil své stanovisko rázně: „Nevěřím už na Dondainovy a Borstovy hierarchie, nevěřím v instituční autonomii italského katarství ... Věřím stále více v absolutní potřebu církevníků, kteří měli potírat herezi, vidět faktum hereze v institučních termínech.“³²

Textová závislost podání o italských katarských církvích – zejména v díle *O katarské herezi* (mezi 1190 a 1215), v *Sumě o katarech a leonistech* Rainera Sacconiho (1250) a v *Traktátu o kacírích* (mezi 1250 a 1280) – je méně evidentní, než jak ji podává Jean-Louis Biget.³³ Zpracování počátků italských katarských církví v *De heresi a Traktátu* se ve skutečnosti v několika dosti podstatných podrobnostech rozchází. Je nicméně zřejmé, že se údaje *De heresi a Traktátu* o počátcích katarství nedají beze všeho historizovat.

Lze asi uvažovat o třech základních typech výkladu vyprávění o počátcích katarských církví v *O katarské herezi a Traktátu*:³⁴ (1) víceméně zachycují historickou skutečnost; (2) jedná se o polemicky přepracované a doplněné katarské zakladatelské legendy; (3) nejde navzdory konkré-

30 Mark Gregory Pegg, „On Cathars, Albigenses, and Good Men of Languedoc: Historiographical Essay“, *Journal of Medieval History* 27, 2001, s. 187, pozn. 14. Druhý Peggem uvedený důvod je přinejmenším otevřený další diskusi, ne-li přímo pochybný: zdá se naopak, že tato neexplicitnost *Listiny* zmenšuje pravděpodobnost její závislosti na *O katarské herezi* či na *Traktátu* a vůbec na jejich vidění počátků disidence. Padělatel ze 16. či 17. století, který by s použitím těchto zdrojů zhotovoval falsum, či katolický autor ze 13. století, který by sdílel jejich obraz počátků katarství (možnost výkladu *Niquintovy listiny* jako polemické stylizace z 20. let 13. století rozpracoval Jean-Louis Biget, „Un faux du XIIIe siècle? Examen d'une hypothèse“, in: Monique Zerner [ed.], *L'histoire du catharisme en discussion: Le „concile“ de Saint-Félix (1167)*, Nice: Centre d'Études Médiévales – Université de Nice – Centre National de la Recherche Scientifique 2001, 105-133), by stěžil projev takovou střídmost.

31 Popřípadě dokonce specifickými doktrínami odlišujícími jednotlivé cirkve od jiných (*De heresi, Liber Suprastella*, Raineraova *Suma, Traktát*).

32 Gabriele Zanella, „Itinerari ereticali: Patari e Catari tra Rimini e Verona“, in: Gabriele Zanella, *Hereticalia: Temi e discussioni*, Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo 1995, 116. Srov. M. G. Pegg, „On Cathars...“, 184.

33 Viz J.-L. Biget, „Un faux...“, 117-121; Jean-Louis Biget, „Les bons hommes sont-ils les fils des bogomiles? Examen critique d'une idée reçue“, in: Edina Bozóky (ed.), *Bogomiles, Patarins et Cathares (Slavica Occitania 2003, č. 16)*, 155-159.

34 Srov. též seznam kacírských církví v *Sumě* Rainera Sacconiho (Franjo Šanjek [ed.], „Raynerius Sacconi O.P. Summa de Catharis“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 44, 1974, 49-50) a zmínky v *Liber Suprastella* z roku 1235 (Caterina Bruschi [ed.], *Salvo Burci, Liber Suprastella*, Roma: Istituto storico italiano per il Medio Evo 2002, 5-6) a v *Sumě proti patarínům* (asi 1235/1238), připisované Petru Mučedníkovi (Thomas Käppeli [ed.], „Une Somme contre les hérétiques de S. Pierre Martyr (?)“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 17, 1947, 306-307).

nosti údajů o nic jiného než pseudohistorické polemické vyprávěny, které chtějí vysvětlit počátky katarství a podat disidenci jako od počátku institucionalizovanou.

Přísně vzato nemáme vlastně žádné skutečně pevné body, od kterých by se dalo vyjít při rozhodování, jak s podáním *De heresi a Traktátu* nakládat. Výběr spolehlivých údajů bude vždy z velké části subjektivní záležitostí. Lze přinejlepším zvažovat, zda má některý motiv starší vzory, zda za ním lze vidět polemickou motivaci (přistižení hodnostáře se ženou jako příčina sporů v katarských církvích?) a polemické pojetí disidence, zda je historicky pravděpodobný z hlediska kontextu známého z jiných pramenů apod.

Existují ale důvody pro pochybnost, že líčení *O katarské herezi* a zejména *Traktátu* mají přísně historickou povahu.

Eugène Dupré-Theseider už roku 1968 vyslovil názor, že je podání *Traktátu* o francouzských katarech jako zdroji počínajícího italského katarství „široce legendární“ a že Anselmovo vyprávění „odráží pozdější situaci ... a bylo legendárně naaranžováno“.³⁵ Dupré-Theseider argumentuje zmínkou *Traktátu* o přítomnosti katarských emigrantů v oblasti Cunea. Jsou pro ni sice četné doklady, ale k době, kdy *Traktát* vznikal, nikoli k 12. století. Lze připomenout, že Francouzská církev je v Itálii poprvé dosvědčena až v *Liber Suprastella* z roku 1235;³⁶ *De heresi*, kde jsou katarské církve pečlivě vyjmenovány, o ní nic neví. Tuto argumentaci lze ještě podpořit jednou skutečností, o níž se zmiňuje sám Dupré-Theseider, ač ji neuvádí v souvislosti s možnou legendární povahou vyprávění o počátcích v *Traktátu o kacích*. *Traktát* hovoří o tom, že se Marek se svými druhy vyučil u biskupa Francouzské církve, který sídlil v Neapoli. Přítomnost biskupa Francouzské církve v neapolské oblasti nedokládá žádný pramen z první poloviny 13. století, zato je však dosvědčena k roku 1264,³⁷ tedy zhruba v době, kdy vznikal *Traktát* (1250/1280). Zvláštní náhoda, která patrně žádnou náhodou není: autor *Traktátu* – „bratr A.“,³⁸ zřejmě inkvizitor Anselm z Alessandrie³⁹ – zkrátka legendárně vysvětluje soudobý stav italského katarství. K vážnému podezření stačí již to, že autor *Traktátu* má očividně sklon k výkladům, které jsou vnitřně soudržné a plně podrobností a působí historicky, avšak jsou smyšlené. Dokazuje to úvodní část *Traktátu*: Mání prý kázal v oblasti Drugonthe, Bulharska a Filadelfie, odtud si kacířství přinesli Řekové, od těch je zase převzali Slované a Francouzi, od

35 Eugène Dupré-Theseider, „Le catharisme languedocien et l'Italie“, in: kol., *Cathares en Languedoc*. (Cahiers de Fanjeaux 3), Toulouse: Privat 1968, 300.

36 C. Bruschi (ed.), *Salvo Burci, Liber Suprastella...*, 5.

37 Viz E. Dupré-Theseider, „Le catharisme languedocien et l'Italie...“, 311-312.

38 A. Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus*...“, 318.

39 A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus*...“, 259-262.

Francouzů Provensálci.⁴⁰ Už sama skutečnost, že od počátků italské disidence uběhlo v době, kdy o nich autoři *De heresi a Traktátu* psali, již mnoho let, dává tušit, že se na vyprávěních podepsaly mechanismy paměti a do historie se více či méně přimísila fabulace.

Lze však uvést, jak se zdá, dobrý důvod pro názor, že vyprávění *De heresi a Traktátu* o počátcích katarských církví nejsou výhradně legendami vypracovanými polemiky. Mnoho údajů zkrátka neodpovídá předpokládané motivaci a nelze je uvést v té jejich přesné podobě, jakou v těchto dvou traktátech mají, do přesvědčivé souvislosti se způsobem, jakým se polemici na disidentské skupiny řazené do katarství dívali. Především prvotní jednota a svornost katarů a jejich neúspěšná snaha nalézt i po vypuknutí sporů společnou řeč⁴¹ působí spíše jako součást *katarských* zakladatelských legend. Stejně tak ústřední téma kontinuity biskupského svěcení a předávání consolamenta – které je klíčové i v *Listině*, což není bez významu – podle všeho prozrazuje katarský původ. Nedá se ani bezvýhradně souhlasit s míněním, že se traktáty snaží napojit katary na východní herezi proto, že sdílejí obraz Východu jako zhoubného zřídla bludu.⁴² *O Traktátu* to asi platí, ale v *De heresi* jsou východní zdroje podivně rozptýlené, nejednotné a nedoktrinální,⁴³ než aby pojednání přálo tomuto výkladu. V pozadí spíš musejí být i zakladatelské legendy jedné nebo více disidentských skupin.

Jako nejpravděpodobnější se tedy zřejmě jeví, že *De heresi a Tractatus* zachycují polemicky přeznačené, pozměněné a doplněné katarské zakladatelské legendy s nejistým podílem historie. Marek a mnohé další osoby, o nichž se traktáty zmiňují, snad skutečně existovaly a byly spjaty s počátky disidence, ale máme jistě k dispozici jen nepatrný a značně schematizovaný a zkreslený zlomek pohybu v italských disidentských skupinách.

Pro výklad *Niquintovy listiny* má závažné důsledky skutečnost, že *Listina* s podáním traktátů ladí: zmiňuje se o Papa Niquintovi a Markovi z Lombardie a uvádí zničehonic na scénu katarské církve, jež přijímají svěcení od návštěvníka, o němž odjinud víme, že přichází z Východu. Je tento obraz pravděpodobný? V letech 1160-1190 v jižní Francii jistě jsou

40 Viz A. Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus*...“, 308. Český překlad příslušného úryvku: David Zbiral, „Vztah bogomilství a katarství“, *Religio* 12/1, 2004, 89.

41 Viz A. Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie I: Le *De heresi*...“, 306-308.

42 Tak J.-L. Biget, „Les bons hommes sont-ils les fils des bogomiles?...“, 161-162.

43 Lze si povšimnout, že v *De heresi* naukové rozdíly v části o počátcích katarských církví zcela chybějí a i dále zůstávají přesně odlišeny od původu svěcení: autor uvádí, že ti či oni katarí mají *svěcení* ze Slavonie nebo Bulharska, kdežto rozdílnost učení spojuje do značné míry s konkrétními osobami a rozhodně nehledá její zdroj na Východě.

„hereziarchové“, výraznější postavy disidence, ať už snadno obratitelné (jako Bernard Rajmund) nebo zatvrzelé (jako Sicard), a ty kolem sebe shromažďují „své věřící“, ale kde jsou katarské církve jako konkrétní organizace s biskupy v čele? Stavitelé hereze v 70. a 80. letech 12. století zdaleka zkrusují jihofrancouzskou situaci a podávají území Toulouska a Albigeny jako beznadějně zamořené kacírskou zvráceností.⁴⁴ Neznají však katarské církve jako konkrétní historické entity s biskupy v čele a s mezinárodními styky. Buď jsou o disidenci velmi špatně informováni, nebo v této době v jihozápadní Francii žádné církve tak, jak je podává *Listina*, neexistovaly.

Bude výhodné se nyní pokusit ze samotné *Listiny* vyzískat co nejvíce informací, které by mohly vést k závěrům ohledně její redakce.

Redakce *Niquintovy listiny* ve 13. století

Text, který Guillaume Besse nazval v 50. letech 17. století *Niquintovou listinou*, formálně ani obsahově žádnou listinou není. Má spíše výpravou povahu. Lze v něm rozlišit čtyři části: (1) záznam o udělení consolamenta, příchodu představitelů jednotlivých církví, volbě tří biskupů a vysvěcení všech biskupů *Niquintou*; (2) *Niquintovo* kázání; (3) výčet členů rozhraničovatelství komisí, popis hranice toulouské a carcassonské církve, vyjmenování svědků (jde o všechny členy rozhraničovatelství komisí, uvedené ve stejném pořadí jako prve), zmínku o vyhotovení „diktátu a listiny“ pro obě církve; (4) závěrečnou poznámku o přepise (?) dokumentu.⁴⁵

Text se vyznačuje určitou redakční jednotou.⁴⁶ Bernard Hamilton v něm sice spatřuje spojení tří původně nezávislých pramenů – vylíčení setkání, zápisu *Niquintova* kázání a oficiálního záznamu rozhraničovatelství komise⁴⁷ – ale Denis Muzerelle doporučuje větší opatrnost: hovoří o třech částech (kromě písarské poznámky), kde se svým slohem od zbytku textu výrazněji liší jen *Niquintovo* kázání.⁴⁸ Pokud jde skutečně o spojení nezá-

vislých dokumentů, je nutné předpokládat hloubkovou redakci, která všechny tyto zdroje zdatelně upravila. Obraty z *Niquintova* kázání se objevují i dále: *divisas et terminatas* v „*sicut dividitur et terminatur*“ v Baluze 7, 40^r, ř. 18; vazba *facere aliquam rem ad suam contradicionem* v Baluze 7, 40^v, ř. 2-3 (s *aliquid*). Přebíral to redaktor z kázání, nebo kázání upravil či doplnil, nebo konečně pocházejí obě části vlastně od něj? Redaktor má také jisté ustálené postupy, s jejichž pomocí text zřetězuje, zejména užívá částice *vero*, příslovce *similiter* a sousloví *postea vero, similiter vero, similiter et*.

Z redakční jednotnosti vybočuje jednak datum na začátku dokumentu, jednak závěrečná poznámka.

Datum na začátku textu („roku 1167 od Vtělení Páně, v měsíci květnu“) je dosti neobvyklé, jaksi „poloúřední“: na výpravný pramen zní příliš notářsky,⁴⁹ na listinu je příliš neúplné (neobsahuje den). Navíc na něj bezprostředně navazuje další časový údaj, tentokrát typicky narativní: „V oněch dnech...“. Mezi datem a souslovím „v oněch dnech“ je zřetelný redakční šev. Dataci mohl buď doplnit Guillaume Besse, kterému se datum 1167 hodí,⁵⁰ nebo ji mohl některý redaktor přesunout z rozhraničovací listiny, kterou zpracovával, na začátek dokumentu a vyřadit z ní den (tomu by nasvědčovala skutečnost, že část o rozhraničení datum postrádá: u oficiální „staré listiny“ by to bylo velmi překvapivé).

Výslovně se od předchozího textu odděluje závěrečná poznámka. Text je v ní označen za *translatum*, tedy opis; pořídil (*translatare*) jej měl roku 1223⁵¹ Petr Pollan z pověření Petra Isarna „podle staré listiny vyhotovené pod pravomocí výše uvedených osob, které rozhraničily církve“. Pollanova „*translace*“ ale patrně neměla povahu pouhého přepisu. Předchozí text totiž jednoznačně není se „starou listinou“ o rozhraničení totožný. Nemá povahu listiny. Obsahuje sice soupis svědků, ale chybí v něm přesná datace, převládá v něm výpravná náplň a odkazuje na listiny vyhotovené pro obě církve zcela jiným způsobem, než jakým listiny odkazují samy na sebe, např. *presentes (litterae)*. Jinými slovy, máme před sebou vyprávění

44 Jean-Louis Biget, „Les Albigeois“: Remarques sur une dénomination“, in: Monique Zerner (ed.), *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice: Centre d'Études Médiévales 1998, 245-247.

45 Viz edici a překlad in: D. Zbiral, „*Niquintova listina a historiografie katarství*...“, 310-317.

46 Srov. J. Dalarun – D. Muzerelle et al., „La ‚Charte de Niquinta‘, analyse formelle...“, 198.

47 Bernard Hamilton, „The Cathar Council of Saint-Félix Reconsidered“, in: Bernard Hamilton, *Monastic Reform, Catharism and the Crusades (900-1300)*, Aldershot: Ashgate 1997, oddíl IX, s. 42-43. Tento názor přejímá např. Peter Biller, „The Cathars of Languedoc and Written Materials“, in: Peter Biller – Anne Hudson (eds.), *Heresy and Literature, 1000-1530*, Cambridge: Cambridge University Press 1994, 64.

48 J. Dalarun – D. Muzerelle et al., „La ‚Charte de Niquinta‘, analyse formelle...“, 168, 198.

49 Zejména udání měsíce. Samotná datace od Vtělení Páně se v narativních textech objevuje, byť ne zvláště často, viz např. Olivier Legendre (ed.), „L'hérésie vue de Clairvaux: Témoignage inédit d'un recueil cistercien d'exempla sur les mouvements hérétiques de la fin du XII^e siècle“, *Heresis* 2000, č. 33, s. 70.

50 M. Zerner, „La Charte de Niquinta, l'hérésie et l'érudition...“, 221-222; J. Dalarun – D. Muzerelle et al., „La ‚Charte de Niquinta‘, analyse formelle...“, s. 159, pozn. 80.

51 V dataci závěrečné poznámky je hned trojí různotočení (1223, 1232 a 1233). Správné datum je jednoznačně 1223, protože jen tehdy bylo 14. srpna pondělí a jen tehdy byl Petr Isarn ještě naživu.

o setkání v Saint-Félix a o vyhotovení listiny, ne listinu samotnou. Jakási listina patrně v pozadí je: formule „*huius sunt testes rei*“⁵² je pro listiny typická, ač v odlišném slovosledu,⁵³ a neladí s výpravnými pasážemi. Stejně tak soupis rozhraničovatelů, poslze navíc opakovaný jako soupis svědků, je ve výpravném prameni velmi neúsporný a také odkazuje spíš na pramen, kde tato jména „byla potřeba“ – kvůli splnění právních náležitostí. Rovněž sousloví „*rogatus ac mandatus*“⁵⁴ upomíná na notářský sloh: *rogatus* lze nalézt v eschatokolech jihofrancouzských listin jako odkaz na vydavatele listiny.⁵⁵ V *Niquintově listině* se tato formulka objevuje jednak v závěrečné poznámce, jednak ve zprávě o volbě Guiralda Kramáře.⁵⁶ Redaktor asi formulku buď převzal ze zprávy, nebo upravil – popřípadě vymyslel – i samotnou zprávu.

Možných výkladů redakce *Listiny* ve 13. století je celá řada. Mezi nimi si zaslouží více pozornosti zejména ty, které dokáží obsáhnout jak *Listinu* včetně závěrečné poznámky, tak údaje italských pramenů, jež s údaji *Listiny* jednoznačně souvisejí (Papa Niquinta / Papas Nicheta, Marek, svěcení udělené Niquintou, počátky církví, vyprávění o kontinuitě). Vychází ličení těchto pojednání z *Listiny*? Rozhodně ne z Pollanova „opisu“; *De heresi* vzniklo před rokem 1215 a tato pojednání navíc nevyužívají údaje *Listiny*, ač se přímo týká toho, co jejich autory velmi zajímalo. Závisí naopak *Listina* na těchto pojednáních? J.-L. Biget rozpracoval hypotézu, že je *Listina* dokumentem z 13. století, jenž disidentský původ pouze předstírá; ve skutečnosti byl prý sepsán katolíkem, závisí patrně na *De heresi*⁵⁷ a má předestřením obrazu mezinárodní kacířské proticírkvě povzbudit mocnáře k důraznějšímu postupu proti kacířství (snad k dotazení křížové výpravy proti „albigenským“ do konce).⁵⁸ Bigetova studie se zakládá na podrobných znalostech, ale samotná teze si nezískala valného ohlasu a naráží na vážné obtíže. Zejména asi neexistuje jediný středověký text, o kterém by se dalo oprávněně myslet, že jde o takovýto padělek, a který by přitom (1) ukazoval odmítnou skupinu v tak příznivém světle a nepoužíval obvyklé stereotypní představy a (2) soustřeďoval svou pozornost na detaily, jež pro předpokládané padělatele nemají žádnou důležitost (vyjmenovávání členů rozhraničovatelské komise a popis hranice, závěrečná po-

52 Baluze 7, 40^v, ř. 3; *Dissertation*, 39^r, ř. 14; *Narbonne*, s. 485, ř. 21-22.

53 Viz např. Julien Rouquette (ed.), *Cartulaire de l'Église d'Agde: Cartulaire du chapitre*, Montpellier: vl. n. [1923], 141, 160.

54 Baluze 7, 40^v, ř. 21-22; *Dissertation*, 39^r, ř. 27; *Narbonne*, s. 486, ř. 9.

55 Viz J. Rouquette (ed.), *Cartulaire de l'Église d'Agde...*, 86, 102.

56 Baluze 7, 41^r, ř. 16; *Dissertation*, 38^v, ř. 4; *Narbonne*, s. 484, ř. 1.

57 J.-L. Biget, „Un faux...“, 120.

58 J.-L. Biget, „Un faux...“, 105-133.

známka) a mimo diskurz historických věd (ve středověku existující jen v zárodečném stavu) nepůsobí jako výraznější záruka věrohodnosti. J. Roche se navíc ptá,⁵⁹ zda se *Listina* skutečně shoduje s viděním katolických traktátů. Italská pojednání předestírají obraz dogmatických hádek, změn obediencí, nediecézního uspořádání. V *Listině* není po ničem takovém ani vidu ani slechu. Nelze se zbavit dojmu, že se Bigetovo přímé a genetické propojení *Listiny* s italskými pojednáními zakládá na obecnostech a vratkých argumentačních můstcích a že je tu přání v nadstandardní míře otcem myšlenky.⁶⁰

Polemické vidění pochopitelně mohlo mít na samotné katary vliv; institucionalizace (přinejmenším částečná) a „katarizace“ disidentských skupin probíhala v neustálém vztahu s vývojem protikacířských postojů a postupů a s tvořením ortodoxie, které dodávalo kacířství obrysy a tím i samotnou existenci. Těžko lze ale předpokládat, že nějaký katar tvořil *Listinu* s použitím *De heresi* či nějakého podobného, nedochovaného textu.

Společný zdroj je pravděpodobnější než přímá závislost. Co mohlo být tímto zdrojem?

Jako první výchozí bod lze navrhnout přijetí závěrečné poznámky za rámcově spolehlivou (samozřejmě s možností zkreslení data apod.). Nezdá se, že by někdo kromě Pollana samotného měl důvod poznámku v tomto znění dodávat.

Druhým výchozím bodem jsou dobře doložené styky mezi italskými a jihozápadofrancouzskými skupinami ve 13. století.⁶¹ Zdá se, že tehdy začínala nabírat tvar snaha o hledání „spřátelených bratří“ a o navázání kontaktů. Díky těmto kontaktům se mohla některá témata italských zakladatelských vyprávění a legend o kontinuitě rozšířit do jihozápadní Francie.

Třetím výchozím bodem se mohou stát jiné zmínky o katarských setkáních.

Jedno setkání se uskutečnilo v Mirepoix, snad kolem roku 1206:

59 J. Roche, „La Charte de Niquinta...“, 243.

60 Co si však v této inspirační linii zaslouží další rozpracování, je možnost inkvizičního falsu, spojeného například s činností Jana Galanda na konci 13. století (jako jeden z výkladů přicházejících v úvahu to uvádí – aniž by se k němu přikláněl – Julien Roche, *Une Église cathare: L'évêché du Carcassès (Carcassonne – Béziers – Narbonne)*, Cahors: L'Hydre 2005, 81).

61 Viz např. Jean Duvernoy (ed.), „Registre de l'Inquisition de Toulouse (1273-1280)“, <<http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/Parnaclatin.pdf>>, duben 2003, s. 105, 163-164 (Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds Doat, vol. 25, fol. 145^v-146^v, 247^r-247^v); a studii E. Dupré-Théseider, „Le catharisme languedocien et l'Italie...“, 299-316.

Dále řekl, že viděl v Mirepoix velké shromáždění kacířů, až šest set, kteří tam přišli, aby vyřešili jakousi otázku, která mezi nimi vznikla. Přítomný vypovídající se jim však neklaněl ani neviděl, že by se jim někdo klaněl. Je to asi tak čtyřicet let.⁶²

Podstatné teď není, zda je časový údaj přesný či o kolik je číslo 600 nad-sazené, nýbrž samotná skutečnost, že se takovéto sněmy zřejmě mohly v případě potřeby uskutečňovat.

De heresi hovoří o setkání italských katarů v Mosiu, kde se měl vyřešit spor o biskupský úřad; každá strana vybrala kandidáta strany protivné a mezi nimi rozhodl los.⁶³

Nejdůležitější je však pro výklad *Listiny* setkání v Pieusse kolem roku 1225, zachycené ve výpovědi před inkvizicí z roku 1238: „až sto kacířů“ tu podle vypovídajícího před 13 lety pořádalo v domě heretiků „všeobecný koncil“ (nepochybně termín zapisovatele výpovědi či inkvizitora), na němž kacíři z oblasti Razès požádali o ustanovení vlastního biskupa, protože pokládali za nejasné, zda podléhají biskupu toulouskému, či carcassonskému. Bylo dohodnuto, že se biskup vybere z carcassonských a consolamentum a svěcení mu udělí toulouský biskup Guilhabert z Castres, což se také stalo⁶⁴ (carcassonský biskup tu vůbec není uveden, což by mohlo znamenat, že se setkání uskutečnilo roku 1226, zatímco byl Petr Isarn ve vězení;⁶⁵ dokud byl naživu, nikdo nenastoupil na jeho místo). J.-L. Biget není přesvědčen, že se setkání v Pieusse uskutečnilo,⁶⁶ těžko je lze ale legitimně zpochybnit jen na základě dojmu, že se žádné katarské setkání uskutečnit nemohlo, protože všechny zmínky o institucionalizaci katarství

62 Jean Duvernoy (ed.), „Registre de Bernard de Caux, Pamiers, 1246-1247“, *Bulletin de la Société Ariégeoise des Sciences, Lettres et Arts*, samostatná příloha, Foix 1990, 16 (Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds Doat, vol. 24, fol. 240^v-241^r).

63 A. Dondaine (ed.), „La hiérarchie cathare en Italie I: Le *De heresi*...“, 307. Jacques Chiffolleau historičnost disidentských setkání včetně toho v Mosiu a včetně valdenského setkání v Bergamu zpochybňuje na základě jejich údajné podobnosti, která podle něj ukazuje, že jde o polemický stereotyp: viz Monique Zerner, „Compte rendu des interventions de M. Zerner, J.-L. Biget et J. Chiffolleau“, in: Monique Zerner (ed.), *L'histoire du catharisme en discussion: Le „concile“ de Saint-Félix (1167)*, Nice: Centre d'Études Médiévales – Université de Nice – Centre National de la Recherche Scientifique 2001, 54.

64 Příslušný úryvek vydává Antoine Dondaine, „Les actes du concile albigeois de Saint-Félix de Caraman: Essai de critique d'authenticité d'un document médiéval“, in: *Miscellanea Giovanni Mercati V: Storia ecclesiastica – Diritto*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1946, 348-349.

65 J. Roche, „La Charte de Niquinta...“, 241.

66 Jean-Louis Biget in: „Débat du 30 janvier 1999“, in: Monique Zerner (ed.), *L'histoire du catharisme en discussion: Le „concile“ de Saint-Félix (1167)*, Nice: Centre d'Études Médiévales – Université de Nice – Centre National de la Recherche Scientifique 2001, 89; skutečně nejdrív připustil jako možné (M. Zerner, „Compte rendu...“, 47).

jsou spiknutím pramenů: tímto postupem by se dal bez obtíží zpochybnit i třeba tridentský koncil.

Patrně roku 1226 – tedy kolem doby Pollanovy „translace“⁶⁷ – se tedy odehrálo setkání, jež vykazuje styčné body s líčením *Listiny*. Jednání se týkalo vytvoření nového biskupství. Nově svěcenému biskupovi se tu před svěcením udělilo ještě nové consolamentum, což muselo být poměrně neobvyklé či přinejmenším omezené na jihozápadní Francii: Rainer Sacconi o tom nic nepíše, ač vysvětluje postup vysvěcení biskupa podrobně.⁶⁸ Je zde náznak nejasností (možná přímo sporů) pokud jde o poslušensství, což implicitně otvírá otázku hranic katarských církví. Také ve způsobu výběru a vysvěcení biskupa v Pieusse se dá spatřovat náznak křehké rovnováhy – ne-li přímo jistého soupeření – mezi toulouskou a carcassonskou církví. Podobně *Niquintova listina* nezachycuje rozhraničení všech jihofrancouzských církví, nýbrž výhradně toulouské a carcassonské (mezi kterými vznikl nějaký spor, jak lze usuzovat z *Listiny*). Překryv je pouze částečný (v Saint-Félix například narozdíl od Pieusse není řeč o úřadu staršího a mladšího syna, v Pieusse chybí zmínka o hranicích), lze nicméně konstatovat jistou blízkost mezi vyličením setkání v Pieusse a *Listinou*. Buď jsme svědky pozoruhodné návaznosti, nebo pozoruhodné touhy po návaznosti.

S touto výbavou lze přikročit k úvahám o vlastní redakci *Listiny*.

Prvním možným výkladem je prohlášení *Listiny* za v podstatě spolehlivě vyličené historické události. V takovém případě by zřejmě Isarn s Pollanem roku 1223 zapojili rozhraničovací listinu se jmény svědků do vyprávění, které by čerpalo z jiných dokumentů (mj. seznamu biskupů?) nebo z ústní tradice. Toto vysvětlení nelze vyloučit, avšak protirečí mu nevěrohodnost *Listiny* (údajné rozhraničení východních, „bogomilských“ církví, mezinárodní účast, církve z *Listiny* neodpovídají obrazu disidence v pramenech z 12. století).

Mohlo by se však také jednat o Isarnův a Pollanův (či jen Pollanův?) padělek zapracovávající zakladatelské legendy italských katarských církví (jména Niquinty a Marka aj.), které jsou zřejmě základem líčení v *De heresi* a *Traktátu* a které mohly být někomu v jihozápadní Francii vzhledem ke stykům s italskými skupinami známé. Žádný sněm v Saint-Félix by se potom neuskutečnil a rozhraničení by bylo výmyslem. Účel takovéhoho padělků není snadné přesně určit, avšak nepochybně by musel souviset

67 Jak zdůraznila Anne Brenonová in: „Débat du 30 janvier 1999...“, 89.

68 F. Šanjek (ed.), „Raynerius Sacconi O.P. Summa de Catharis...“, 48-49.

buď s tím, kudy hranice vede, nebo s tím, že se zde vůbec nemluví o církvi Razès (v rozhranění *Listiny* Razès patří ke carcassonské diecézi),⁶⁹ nebo konečně s tím, že taková hranice vůbec existuje. V posledním případě by *Listina* mohla sloužit třeba jako hráz proti případné rozpínavosti toulouské církve. Toulouským katarským biskupem byl ve 20. letech Guilhabert z Castres, duše probíhající obnovy katarství, osoba mimořádně činná a udržující kontakty se šlechtici.⁷⁰ Představitelé carcassonské církve se mohli cítit jeho působením ohroženi.⁷¹ Podle J. Roche je možné, že povolily vazby pojící Razès ke carcassonskému biskupovi (sídlil v této době v hradišti Cabaret, jež se na začátku 20. let dostalo zpět do rukou původních pánů, kteří opět začali disidenty podporovat⁷²) a Toulousko mohlo této situace využít a rozšířit svou sféru vlivu, například prostřednictvím katarského jáhna Sabartès (Roche připomíná, že právě jáhen Sabartès Rajmund Agulher se v Pieusse stal starším synem církve Razès, tj. nástupcem v biskupské funkci; posílení vazeb na Toulousko dokládá skutečnost, že Rajmund Agulher, již jako biskup Razès, později sídlil spolu s toulouskými katary v Montséguru – narozdíl od představitelů carcassonské církve).⁷³

Julien Roche také zdůraznil, že *Listina* popisuje hranici podrobně vlastně pouze v oblasti Lauragais, kdežto mimo Lauragais ji črtá jen poměrně ledabyly.⁷⁴ To by mohlo naznačovat, že právě o některé části Lauragais mezi představiteli carcassonské a toulouské skupiny vznikl jistý spor, což je ovšem teoreticky stejně dobře možné roku 1167⁷⁵ jako roku 1223 či třeba 1230 (nelze vyloučit antedatuci Pollanem, který se stal biskupem možná již roku 1229, kdy se ztrácí stopa Isarnova nástupce Guiralda Abita⁷⁶).

69 Podrobněji D. Zbiral, *Niquintova listina...*, 61-62. K možnosti, že jde o padělek, jenž má hájit carcassonské zájmy na koncilu v Pieusse, dospěl také J. Roche (*Une Église cathare...*, 81, 83), který ovšem také podotkl, že ve výpovědi o setkání v Pieusse není ani stopy po tom, že by tu *Listina* byla použita (*ibid.*, 264), což může mít jistý význam pro výklad jejího vzniku a historie (Roche navrhl vysvětlení, že za to může nepřítomnost carcassonského biskupa). Možnosti, že má *Listina* spojitost se setkáním v Pieusse a sporem o jurisdikci nad Razès (konkrétně možnosti oprášení listiny z roku 1167 právě při této příležitosti), si povšiml už A. Dondaine, „Les actes du concile albigeois...“, 349.

70 Viz Suzanne Nelli, „L'évêque cathare Guilhabert de Castres“, *Heresis* 1985, č. 4, s. 11-24, zejm. 15-16, 19.

71 Guilhabertovo opuštění hranic Toulouska podle rozhranění *Listiny* je však dosvědčeno jen jednou – když se vydal na sněm v Pieusse (J. Roche, *Une Église cathare...*, 86).

72 J. Roche, *Une Église cathare...*, 246.

73 J. Roche, *Une Église cathare...*, 265.

74 J. Roche, „La Charte de Niquinta...“, 234-235.

75 K roku 1167 nevíme o rozšíření disidence v jihozápadní Francii nic s výjimkou zmínek o „Oliveriovi a jeho sektě“ v Lombers.

76 Viz A. Dondaine, „Les actes du concile albigeois...“, s. 350, pozn. 50; J. Roche, *Une Église cathare...*, 268.

Lauragais bylo ve 20. letech 13. století oblastí s dosti vysokou podporou katarství,⁷⁷ což mu dodávalo na přitažlivosti (v neposlední řadě z finančních důvodů).

Výklad *Listiny* jako carcassonského padělku z 20. let 13. století je lákavý, avšak naráží na několik obtíží. Předně by pak nebyla jasná úloha „zahraničních hostů“ – Niquinty, Marka a Roberta *d'Espermonne* – protože ti se na rozhodnutí o hranicích nijak nepodílejí. Dodávají sice setkání jakousi „mezinárodní“ povahu, nicméně rozhranění dokonce ani nepotvrzují. Je zde patrný nepoměr mezi předpokládaným účelem padělku (stanovení toulousko-carcassonské hranice) a přítomností a činností těchto hodnostářů (v první řadě Niquinty), která k tomuto účelu nemá tak přímý vztah, jak bychom u padělku čekali. Jejich začlenění spíše neodpovídá ekonomii padělku zhotoveného ve 20. letech představiteli carcassonské církve. I kdybychom výklad rozšířili a líčení sněmu v Saint-Félix bychom chápali nikoli pouze jako podepření hranice, nýbrž i jako mytický základ identity carcassonské církve, stále by bylo velmi překvapivé, že padělatel vůbec nevyužil postav Niquinty, Marka a Roberta k tomu, aby legitimoval své rozhranění. Právní status hranice vychází výhradně z rozhodnutí rozhraničovatelských komisí. *Listina* v nám známé podobě navíc ani nemá potřebné náležitosti, které by carcassonské církvi umožnily se jí dovolávat jako právně závazného dokumentu. Dále není jasné, proč by carcassonský redaktor kladl takový důraz na roli toulouské církve při volbě carcassonského biskupa: zejména pokud by bylo jeho cílem čelit rozpínavosti toulouské církve, šlo by o nápad přinejmenším zvláštní. Dále by nebylo snadné neudělat chybu, kterou by členové ostatních církví či i církve vlastní po předložení padělku neodhalili: například už samotný údaj o konání takového setkání by nutně probudil podezření, kdyby o setkání chyběly jakékoli tradice. Konečně vyvstává otázka, zda by na sebe padělatel sám zbytečně nastražil past tím, že by se zmínil o listině vyhotovené pro toulouskou církev; její představitelé by pak mohli snadno prohlásit, že tak důležitý dokument by bedlivě ochraňovali, a přitom k dispozici není, takže očividně nikdy neexistoval.

Další možností je, že setkání v Saint-Félix sice s neznámým záměrem proběhlo a snad na něm i byl přítomen Nikétas, ale rozhraničovací protokol je padělaný, patrně Isarnem a Pollanem roku 1223 (i v tomto případě je ale pochopitelně myslitelná antedatace Pollanem). Zde však platí velká část argumentace proti hypotéze carcassonského falša (zejména by padělatel v takovém případě neodkazovali na listinu vyhotovenou pro toulouskou církev a nezdůrazňovali by vliv toulouské církve na volbu carcassonského biskupa).

77 Srov. J. Duvernoy, *Le catharisme* II..., 265.

sonského biskupa). Navíc bychom tak zpochybňovali tu část *Listiny*, která se od oka zdá spolehlivější, a přijímali tu, jež obsahuje pár dosti extravagantních informací.

Nakonec lze navrhnout výklad, že setkání v Saint-Félix bylo výhradně místní, jihozápadofrancouzskou záležitostí a že se týkalo sporu mezi toulouskou a caracassonskou církví, případně snad i volby několika představených (podobně jako sněm v Pieusse), ale mezinárodní účast je dílem redaktora a vyprávění je přizpůsobené jeho potřebám a zřejmě i inspirované průběhem příležitostných katarských setkání v první třetině 13. století (to by vysvětlovalo podobnost s „všeobecným koncilem“ v Pieusse). *Listina* by pak zasazovala historický dokument o rozhraničení do mytického rámce⁷⁸ majícího za cíl nejen legitimování hranice,⁷⁹ ale i – a zřejmě zejména – zpětné vybudování vlastní historie a identity (mezinárodní koncil za účasti Niquinty, Roberta *d'Espemone* a Marka; „sedm církví v Asii“ jako odkaz na apoštolskou dobu; consolamenta a svěcení udělená Niquintou, jimiž všem západním biskupům předává spolehlivou apoštolskou posloupnost, kterou uchovalo pět východních církví). Patrně v roce 1223 by Isarn s Pollanem – ať už v souvislosti s rostoucím vlivem toulouské církve či nikoliv – spojili své představy o počátcích jihozápadofrancouzského katarství, vymodelované zčásti podle zakladatelských legend italských církví a s použitím jejich postav (Papa Niquinta, Marek), se „starou listinou“ o rozhraničení toulouské a carcassonské církve a snad též s tradicí o vzkládání rukou na představitele několika zárodečných disidentských skupin v Saint-Félix (ti si ovšem tehdy vůbec nemuseli říkat biskupové ani být vůdci jakýchkoli organizovanějších církví, v jejichž rámci by existovala základní shoda v obřadní praxi, neřkuli v nauce, a které by shromažďovaly jistou část financí do jednoho ústředí). Vzkládání rukou by jim možná udělil Sicard Sklepník, jehož role by byla zastřena, aniž by však upadla docela v zapomnění (viz jeho vliv na volbu carcassonského biskupa v *Listině*). *Niquintovu listinu* by potom bylo třeba pokládat za jakýsi „zakládající dokument“ carcassonské církve, možná ovlivněný toulouskými tradicemi,⁸⁰ který by zapracovával pravou rozhraničovací listinu a který by za použití zakladatelských legend italských katarů činil ze snad poměrně dů-

78 Tento pohled velmi inspirativně otvírá J. Dalarun (in: „Débat du 30 janvier 1999...“, 59-60, 89) a J. Chiffolleau (*ibid.*, 95).

79 Jak míní J. Dalarun in: „Débat du 30 janvier 1999...“, 60, 89.

80 B. Hamilton („The Cathar Council...“, 43) míní, že lze za dokumentem tušit toulouskou předlohu: toulouská církev přivedla Niquintu, k ní bylo prosloveno kázání, na její vyzvání je zvolen carcassonský biskup a její představitelé jsou jmenováni před carcassonskými. (Lze doplnit, že Saint-Félix je v rozhraničení *Listiny* na území toulouské církve.)

ležitého, ale čistě lokálního sněmu v Saint-Félix mezinárodní událost související s předáním apoštolské sukcese a promítal by do ní pozdější stav disidence dobrých lidí.

Toto vysvětlení by dobře objasňovalo některé podezřelé údaje *Listiny*, zejména (1) informovanost Niquinty o východních skupinách, přestože jinak neexistuje doklad, že by o sobě navzájem věděly; (2) doklad styků s Východem již pro rok 1167; (3) vysokou organizovanost; (4) poznámku o rozhraničení východních církví: těžko lze věřit, že by mohlo na tak obrovském území docházet k třenicím, už vzhledem k tomu, že nic nenavzděčuje velké početní síle a plošnému rozšíření „bogomilských“ skupin ve 12. století; rozhraničení bylo stěží třeba. Údajné rozhraničení východních církví je možné vnímat, vedle rozhraničení „sedmi církví v Asii“, jako mytický model pro řešení jihozápadofrancouzských potíží. Také nepoměr mezi částí o rozhraničení a přítomností Niquinty, Roberta a Marka (kteří rozhraničení dokonce ani nepotvrzují) je takto snáze vyložitelný. Nahlížíme-li totiž na *Listinu* jako na „zakládající dokument“, tak vyprávění, kterým *Listina* začíná, sleduje jiný cíl než podpořit část o rozhraničení: má utvářet identitu carcassonské církve odkazem na počátky a na spolehlivé předání apoštolské posloupnosti.

Výklad *Listiny* jako „zakládajícího dokumentu“ ladí také s italskými prameny, které s ní souvisejí a zobrazují počátky katarských skupin jako „církevnější“ a jasnější, než jaké asi skutečně byly.

Protí hypotéze „zakládajícího dokumentu“ lze namítnout, že osoby z okolí pamětníků setkání (roku 1223 už určitě bez výjimky zesnulých), popřípadě vůbec osoby z okolí těch, kdo pamatovali historické počátky jihozápadofrancouzské disidence dobrých lidí, mohli toto podání zpochybnit. Jenže narozdíl od hypotézy carcassonského padělků tu odpadá jedna významná obtíž: není vůbec jisté, že redaktori chtěli legendu šířit a přesvědčovat o ní ostatní církve či i jen členy církve vlastní, natožpak z *Listiny* nějak přímo těžit (čímž by probudili podezření a oprašování či vytváření konkurenčních tradic).

Není jasné, jak by redaktori připadli na jméno Roberta *d'Espemone* a na církev „*Melenguie*“, která není nikde jinde dosvědčena (o nic víc než Robert), nejde však rozhodně o dostatečný důvod ke zpochybnění možnosti, že *Listina* zapojuje rozhraničovací listinu⁸¹ do zakladatelské legendy.

Na legendě by patrně bylo něco pravdy, například jména představitelů jihozápadofrancouzských skupin by se dala pokládat za spolehlivá, stejně jako

81 Která by vůbec nemusela pocházet již z roku 1167. Pokud věříme, že byl u rozhraničení přítomen Bernard Rajmund, je *terminus ante quem* rok 1181, kdy se obrátil a stal se kanovníkem.

například informace, že carcassonské vedl Bernard Catalan, ale biskupem (?) byl na návrh Sicarda Sklepníka zvolen Guirald Kramář; tyto podrobnosti asi nemají v mytickém podání vlastních počátků žádný ideologický význam a lze je snad pokládat za historické.

Toto poslední řešení působí jako nejpřesvědčivější. Vysvětluje podezřelý údaj i nesoulad mezi *Listinou* a jihofrancouzskými prameny z 12. století, jež neznají katarské církve jako konkrétnější entity s mezinárodními vazbami, a nenaráží na tolik výkladových obtíží jako hypotéza carcassonského padělku.

Závěr

Nejradikálnější badatelé mají za to, že všechna svědectví o probíhající institucionalizaci „hereze dobrých lidí“ jsou fantasmatickou projekcí bojovníků proti kacířství.⁸² To je závěr, který nepřihlíží například k *Florentskému* a *Lyonskému obřadnímu spisu* a ke *Knize o dvou princepech*, který příliš paušálně odmítá údaje inkvizitních registrů a za kterým zatím nestojí dostatečně konkrétní studium a výklad předpokládaných principů zkresení jednotlivých údajů pramenů. Ještě obezřetněji je však vhodné přistupovat k tradičnímu obrazu mezinárodní katarsko-bogomilské alternativní církve. Pokud *Niquintova listina* není ani padělkem, ani záznamem historické skutečnosti, nýbrž „zakládajícím dokumentem“ s legendárním obsahem, jde v otázce institucionalizace katarství o jeden z ukazatelů ke třetí cestě: výkladu katarských církví ani jako čisté projekce hereziologů, ani jako náhlé transpozice hotové organizační struktury z Východu v 60. nebo dokonce 40. letech 12. století, nýbrž jako menšinového ideálního modelu nevelkých zájmových skupin – totiž samotných problematicky se prosazujících „hierarchií“ – který vznikl za pochodu a s použitím mýtotvorby, jež pracovala jak u polemiků, tak u samotných disidentů.

Předběžnému zhodnocení dobového kontextu výklad *Listiny* jako „zakládajícího dokumentu“ z 20. let 13. století dobře odpovídá. I J.-L. Biget míní, že pokud vůbec kdy existovala v jižní Francii pevněji strukturovaná katarská církev, tak to bylo kolem doby konání předpokládaného koncilu v Pieusse,⁸³ tedy možno říci ve 20. letech. Zdá se, že v té době nebo krátce předtím se jihozápadofrancouzští disidenti začali trochu víc organizovat

a někteří si asi v určitých situacích a před určitým publikem činili nárok na označení biskup či jáhen, vyčtená z Bible (jež jsou šířeji dosvědčena až právě pro 20. léta). Někteří z těch, kdo stáli v čele skupin, možná začínali navazovat styky, vzpomínat, mísit historii s mýty, konstruovat vazby a promítat je do minulosti a uvažovat o legitimitě svého úřadu, tudíž nutně o konkrétních vazbách na apoštolskou církev. Mohli si o nich vyprávět legendární vyprávění, která byla pro ně osobně klíčová, ale podržela si povahu menšinových pojetí,⁸⁴ protože zkrátka zajímala jen velice úzkou vrstvu, stejně jako celá snaha několika jedinců o napojení na východní disidentské skupiny. Z velmi omezených dřívějších kontaktů *italských* disidentů s Východem – pokud před 13. stoletím či opatrněji řečeno před rokem 1190 vůbec existovaly, nicméně Nikétas by nemusel být smyšlená postava – se vybuchovala genetická souvislost a svátostná sukcese. Asi teprve po roce 1190 došlo – na osobní úrovni – k přejímkám několika textů a zlomků biblických výkladů (*Interrogatio Iohannis*,⁸⁵ doslovné shody *Lyonského* a *Radoslavova obřadního spisu*). Vazby samozřejmě hledali i polemikové, vzpomínali, zjišťovali, vyslychali, předělávali, srovnávali, zkreslovali, vymýšleli. Výslednicí těchto snah obou stran jsou s největší pravděpodobností vyprávění o počátcích katarství v *De heresi a Traktátu o kacířích*. Jediným dochovaným vyprávěním prostým polemických přeznačením, ač ne nutně jakýchkoli polemických vlivů, by mohla být *Niquintova listina*.

82 Jacques Chiffolleau podle přepisu M. Zerner, „Compte rendu...“, 54. Srov. Julien Théry, „L'hérésie des bons hommes: Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc (XII^e-début du XIV^e siècle)?“, *Heresis* 2002, č. 36-37, s. 109-110.

83 J.-L. Biget in: „Débat du 30 janvier 1999...“, 89-90.

84 To by snad zčásti vysvětlovalo mlčení inkvizitních pramenů, nicméně tím nejzávažnějším důvodem by bylo, že jihofrancouzské inkvizitní registry z poloviny 13. století názorům kacířů nevěnují téměř žádnou pozornost.

85 Český překlad s úvodem: David Zbiral, „Bogomilsko-katarský apokryf ‚Otázky Jana Evangelisty‘“, *Religio* 11/1, 2003, 109-130.

RÉSUMÉ

La Charte de Niquinta et les récits sur les commencements des églises cathares en Italie et dans le Midi

Plutôt qu'un faux du XVI^e ou XVII^e siècle, la « Charte de Niquinta » est un récit des commencements rédigé au XIII^e siècle. Si nous écartons l'hypothèse d'un faux catholique des années 1220, qui se heurte à l'ensemble du document, il reste, semble-t-il, quatre hypothèses principales sur la rédaction du document : (1) un récit historique en substance; (2) un faux de Pierre Isarn et/ou Pierre Pollan destiné à soutenir les intérêts de l'église cathare du Carcassès; (3) un récit historique à propos du rassemblement à Saint-Félix, auquel Pierre Isarn et/ou Pierre Pollan ont collé un acte de bornage forgé; (4) un acte de bornage authentique, dressé lors d'un petit rassemblement de portée locale, inséré dans un récit mythique influencé par les légendes sur les origines des églises cathares d'Italie, dont nous connaissons, de toute évidence, des versions remaniées par les polémistes grâce au *De heresi catharorum* et au *Tractatus de hereticis* (cf. les personnages de Papa Niquinta et de Marc). C'est cette dernière possibilité qui semble la mieux soutenable.

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

DAVID ZBÍRAL

e-mail: david.zbiral@mail.muni.cz

Wang Bi, Heshang gong, Xiang er. Různá čtení jednoho textu v tradičních komentářích k dílu Laozi

Dušan Vávra

Úvod

Předmětem této studie jsou tři komentáře k dílu Laozi: Wang Biho (226-249) komentář (*Laozi zhu*), komentář Heshang gongův (*Laozi Daodejing Heshang gong zhangju*) a komentář Xiang er. Wang Biho komentář vznikl někdy v posledních letech života jeho autora. Heshang gongův komentář je nejčastěji umísťován do období posledních desetiletí vlády dynastie Han (202 př.n.l. – 220 n.l.), přičemž se obvykle předpokládá, že je starší než komentář Xiang er.¹ Autor Heshang gongova komentáře je neznámý. Za dynastie Han se vytvořila legenda (dotvářející se i později, v období Šesti dynastií), podle níž byl Heshang gong božskou bytostí seslanou na zem Nejvyšším pánem Daa (Taishang Daojun), aby předala císaři Wendimu (179-157) text komentáře k dílu Laozi. Spojení komentáře s touto legendou je však mladší než komentář samotný a text komentáře neobsahuje nic, co by implikovalo jeho božský původ.² Komentář Xiang er vznikl nejspíše v posledních letech dynastie Han, ovšem před rokem 215. Jeho autorem byl patrně Zhang Lu, vůdce taoistické komunity organizované ko-

- 1 Vztah Heshang gongova komentáře a komentáře Xiang er je nejistý. Argumentaci ve prospěch určité závislosti druhého na prvním viz Rao Zongyi, *Laozi Xiang er zhu jiaojian*, Hongkong: Tong Nam Printers & Publishers 1956, 87-92. Kritické zhodnocení této argumentace viz Alan K. L. Chan, *Two Visions of the Way: A Study of the Wang Pi and Ho-shang Kung Commentaries on the Lao-tzu*, Albany: State University of New York Press 1991, 109-114. Argumentaci ve prospěch opačné závislosti viz William G. Boltz, „The Religious and Philosophical Significance of the ‚Hsiang Erh‘ Lao-tzu in the Light of the Ma-wang-tui Silk Manuscripts“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 45, 1982, 95-117. V každém případě se možná závislost projevuje pouze v detailech a význam má jen pro otázku datace obou komentářů.
- 2 K legendě o Heshang gongovi a dataci a problematice vzniku Heshang gongova komentáře viz např. A. K. L. Chan, *Two Visions...*, 89-118; Gu Fang, „Heshang gong ‚Laozi zhangju‘ kaozheng“, *Zhongguo zhaxue* 7, 1982, 41-57; Cai Zhenfeng, „Yan Zun, Heshang gong, Wang Bi sanjia laozhi zhu de quanshi fangfa jiqi dui dao de lijie“, *Wen shi zhe xuebao* 52, 1989, 98-100.