

[Religionistika](#)

David Zbiral

E-mail: david.zbiral@post.cz (můžete též použít [tento formulář](#))

URL: <http://mujweb.cz/www/david.zbiral>

01178 návštěv od 7. 4. 2003

Bogomilsko-katarský apokryf Otázky Jana Evangelisty

David Zbiral

EDIČNÍ POZNÁMKA.....	3
PODĚKOVÁNÍ – REMERCIEMENT.....	3
POUR LES VISITEURS FRANCOPHONES.....	3
Qu'est-ce qu'on peut trouver ici, sauf le matériel en tchèque.....	3
La liste des traductions	3
Un « dictionnaire de poche ».....	4
RUKOPISY, EDICE, PŘEKLADY, LITERATURA	4
<i>Dochované rukopisy a editio princeps</i>	4
<i>Vybrané edice</i>	4
<i>Anglické překlady</i>	4
<i>Bulharský překlad</i>	5
<i>Český překlad vídeňské recenze</i>	5
<i>Francouzské překlady</i>	5
<i>Chorvatský překlad</i>	5
<i>Italské překlady</i>	5
<i>Makedonský překlad</i>	5
<i>Německé překlady</i>	6
<i>Polský překlad</i>	6
<i>Ruský překlad</i>	6
<i>Španělský překlad</i>	6
<i>Literatura k Otázkám Jana Evangelisty</i>	6
<i>Česká literatura ke katarství a bogomilství</i>	6
NÁZEV	7
DODATKY	8
A) Téma pýchy a vzpoury největšího z andělů	8
B) Pád andělů; nepoctivý správce a nemilosrdný služebník	10
C) Had v rákosí; livjátan a behemót	12
D) Prvotní hřích a sexualita	12
E) Henoch; Druhá kniha Henochova a Interrogatio Iohannis	18
F) Eliáš a Jan Křtitel	19
G) Ossop – oseph – Dolina Jóšafat.....	20
H) Duchové nevěřících vyjdou ze žaláře.....	22
RÉSUMÉ	24
La version imprimée	24
Cette page internet.....	25
BIBLIOGRAFIE	25
Použitá edice latinského textu	25
Použitá literatura a prameny ke katarství a bogomilství	25
Další literatura a prameny	26

Ediční poznámka

Na této stránce čtenář najde doplňky k tištěné verzi překladu bogomilsko-katarského apokryfu *Otázky Jana Evangelisty (Interrogatio Iohannis)*. Apokryf vznikl v kruzích byzantských, balkánských či dalmatských bogomilů zřejmě ve 12. století a dochoval se ve dvou latinských recenzích, jež pravděpodobně představují dva překlady předlohy v řečtině, staroslověnštině nebo dalmatštině.

Je zde dostupná též [verze ve formátu PDF](#), určená zejména těm, kdo by chtěli materiál citovat (formát PDF zachovává na všech počítačích stejné rozložení na textu stránkách).

Poděkování – Remerciement

Jsem velice zavázán paní Daniele Müllerové a panu Jeanu Duvernoy za jejich laskavou pomoc s doplněním a upřesněním bibliografických údajů některých překladů. Také panu Franju Šanjekovi srdečně děkuji za zaslání knihy obsahující jeho chorvatský překlad Janových otázek. Dík patří rovněž Centre d'Études Cathares za zaslání kopie makedonského překladu.

Je suis obligé à M^{me} Daniela Müller et à M. Jean Duvernoy de leur concours qui a permis de compléter et de préciser les données bibliographiques de certaines traductions. Je tiens à remercier aussi M. Franjo Šanjek, qui m'a envoyé le livre contenant sa traduction croate des Questions de Jean. De même, je remercie le Centre d'Études Cathares de l'envoi d'une copie de la traduction macédonienne.

Pour les visiteurs francophones

Qu'est-ce qu'on peut trouver ici, sauf le matériel en tchèque

- * Une **liste des traductions**, la plus précise que j'aie pu dresser, avec l'indication de quelle version il s'agit.
- * Un **résumé en français**.
- * Une [version PDF](#) de ce document.
- * L'adresse électronique pour **contacter l'auteur**, si vous avez des remarques quant aux données bibliographiques etc. : david.zbiral@post.cz ; vous pouvez vous servir aussi du formulaire sur [cette page](#).
- * Une [page d'accueil](#) pour accéder à d'autres documents en français publiés sur ce site.

La liste des traductions

Je n'ai pas eu tous les ouvrages cités ci-dessous entre les mains. Si vous avez **des précisions ou des compléments à me communiquer**, je vous invite à m'écrire à l'adresse david.zbiral@post.cz. La liste est déchiffrable pour un francophone ; j'espère faciliter la lecture par un « dictionnaire de poche » de quelques mots et abréviations qui suit.

Un « dictionnaire de poche »

carcassonská	de Carcassonne
obě recenze	les deux recensions
recenze	recension
s.	p. (page)
stol.	siècle
sv.	t. / vol.
vídeňská	de Vienne

Rukopisy, edice, překlady, literatura

Dochované rukopisy a editio princeps

- A Dôle, Bibliothèque municipale, ms. 109, fol. 44^r-46^r (r. 1455).
- B *J. Benoist*, Histoire des Albigeois et des Vaudois ou Barbets I, Paris 1691, s. 283-296 (předloha tohoto vydání se ztratila).
- C Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds Doat, vol. 36, fol. 26^v-35^r (1665/1670).
- V Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 1137, fol. 158^v-160^r (13. stol.).¹

Vybrané edice

- E. Bozóky*, Le livre secret des Cathares: Interrogatio Iohannis, apocryphe d'origine bogomile, Paris 1980 (přetisk 1990), s. 42-92 (kritické vydání obou recenzí; základem vydání carcassonské je *A*).
- I. von Döllinger*, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters II, Munich 1890 (přetisk Darmstadt 1968), s. 85-92 (vídeňská recenze).
- J. Ivanov*, Bogomilski knigi i legendi, Sofija 1925 (přetisk Sofija 1970), s. 73-87 (obě recenze, podle Döllingera a Benoista).
- R. Reitzenstein*, Die Vorgeschichte der christlichen Taufe, Leipzig – Berlin 1929 (přetisk Darmstadt 1967), s. 297-311 (kritické vydání vídeňské recenze, carcassonská podle Benoista).
- F. Šanjek*, Bosansko-humski krstjani u povijesnim vrelima (13.-15. st.), Zagreb 2003, s. 236-250 (vídeňská recenze, chybějící závěr podle *A*).

Anglické překlady

- M. R. James*, The Apocryphal New Testament: Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses with Other Narratives and Fragments, Oxford 1924 a přetisky, s. 187-193 (carcassonská recenze; dostupné též na <http://www.fordham.edu/halsall/source/cathar-gospel.html>).

¹ Bližší informace o jednotlivých rukopisech: *E. Bozóky*, *Le livre secret des Cathares...*, s. 17-21. *I. von Döllinger*, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters II*, München 1890, s. 85 datuje vídeňský rukopis až do 14. stol. Na poslední straně rukopisu (fol. 160^v) je napsána abeceda a číslo 1264, které by snad mohlo být datem dokončení rukopisu.

W. L. Wakefield – A. P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages. Selected Sources Translated and Annotated*, New York ²1991, s. 458-465 (vídeňská recenze, chybějící závěr doplněn podle carcassonské).

Bulharský překlad

D. Angelov – B. Primov – G. Batakliiev, *Bogomilstvoto v Bălgarija, Vizantija i zapadna Evropa v izvori*, Sofija 1967, s. 99-107 (obě recenze).

Český překlad vídeňské recenze

D. Zbiral, „Bogomilsko-katarský apokryf ‚Otázky Jana Evangelisty‘“, *Religio. Revue pro religionistiku* 11/1, 2003, s. 118-129.

Francouzské překlady

E. Bozóky, *Le livre secret des Cathares: Interrogatio Iohannis, apocryphe d'origine bogomile*, Paris 1980 (přetisk 1990), s. 43-93 (obě recenze).

J.-P. Migne, *Dictionnaire des apocryphes I*, Paris 1856, s. 1159-1168 (carcassonská recenze; úvod s. 1155-1159).

R. Nelli, *Écritures cathares*, Monaco ³1995, s. 46-70 (obě recenze).

D. Roché, *Le catharisme I*, Narbonne 1957, s. 207-224 (carcassonská recenze a část vídeňské).

G. de Sède, *Le secret des cathares*, Paris 1974, s. 290-298 (carcassonská recenze).

Chorvatský překlad

F. Šanjek, *Bosansko-humski krstjani u povijesnim vrelima (13.-15. st.)*, Zagreb 2003, s. 237-251 (vídeňská recenze, chybějící závěr doplněn podle carcassonské); též *F. Šanjek*, „Interrogatio Iohannis (Ivanova pitanja), katarski apokrif slavenske provenijencije i dualističko poimanje stvaranja svijeta u srednjem vijeku“, *Croatica christiana periodica* 5, 1981, s. 43-64.

Italské překlady

M. Craveri, *I vangeli apocrifi*, Einaudi, Torino 1969 (reedice 1990), s. 569-579 (carcassonská recenze).

M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento I/2*, Torino ²1992, s. 335-341 (carcassonská recenze).

F. Zambon, *La cena segreta: Trattati e rituali catari*, Milano 1997 (carcassonská recenze s. 107-115, vídeňská recenze s. 116-124).

Makedonský překlad

J. Sekuloski, *Tajnata kniga – Obrazloženie za uesta na bogomilite*, Macedonia Prima, Ochrid 1999, s. 7-49 (ISBN 9989-619-38-7; carcassonská recenze s občasnými úpravami podle vídeňské).

Německé překlady

P. Seifert – M. Pawlik, Geheime Schriften mittelalterlicher Sekten, Augsburg 1997, s. 171-178.

Peter Sloterdijk – H. Thomas Macho, Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart II, Gütersloh 1990 (neověřeno).

Polský překlad

M. Starowieyski, Apokryfy Nowego Testamentu III: Listy i apokalipsy chrześcijańskie, Kraków 2001, s. 311-325 (vídeňská recenze, chybějící závěr doplněn podle carcassonské).

Ruský překlad

E. Lazarev, „Tajnaja kniga Albigojcev“, <http://literature.gothic.ru/articles/secrbook.htm> (carcassonská recenze, rubrika doplněna podle vídeňské).

Španělský překlad

E. González-Blanco, Los Evangelios apócrifos II, Madrid 1934, s. 370 ad. (reedice Barcelona 1987).

Dále byl nalezen překlad v elektronické podobě pořízený jistým esoterickým hnutím. Překlad lze zakoupit na adrese <http://www.mmoya.com/esoterica/cristiana/titulos/documentoscataros/> (elektronická kniha *Documentos cátaros*, obsahuje překlad obou recenzí *Otázek*, florentského a lyonského obřadního spisu a *Liber de duobus principiis*). Předlohou byl francouzský překlad, nikoli latinský originál. Neobsahuje poznámky pod čarou.

Literatura k Otázkám Jana Evangelisty

E. Bozóky, „La part du mythe dans la diffusion du catharisme“, *Heresis* 2001, č. 35, s. 45-58.

E. Bozóky, *Le livre secret des Cathares: Interrogatio Iohannis, apocryphe d'origine bogomile*, Paris 1980 (přetisk 1990; systematický komentář s bohatými odkazy na patristické, apokryfní i jiné prameny).

D. Petkanova, „Bogomilstvoto i apokrifnata literatura“, *Palaeobulgarica / Starobългарistika* 6/3, 1982, s. 143-153.

E. Turdeanu, „Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles“, *Revue de l'histoire des religions* 138/1, 1950, s. 22-52; 138/2, 1950, s. 176-218 (zejm. 204-213).

Česká literatura ke katarství a bogomilství

A. Brenonová, *Kataři: Život a smrt jedné křesťanské církve*, Brno 2001.

V. Černý, *Staré francouzské kroniky*, Praha 1962, s. 90-108.

Z. Hauptová – V. Bechyňová, *Zlatý věk bulharského písemnictví*, Praha 1982, s. 146-201, 248-261.

Anna Komnena, *Paměti byzantské princezny*, přel. Růžena Dostálová, Praha 1996, s. 476-484.

M. Lambert, *Středověká hereze*, Praha 2000.

- M. Loos, „Heretická hnutí s dualistickou ideologií v byzantském a západním světě“, in: kol., *Vybrané problémy současné byzantologie*, Praha 1978, s. 75-106.
- M. Loos, *Vznik a vývoj bogomilství v Bulharsku I: Počátky*, disertační práce, Praha [1951].
- M. Weingart, *Počátky bogomilství, prvního opravného hnutí u Slovanů. Řeč, proslovená při promoci Sub summis Auspiciis Imperatoris ve velké aule Karolina dne 19. června 1913*, vl. n., Praha 1913.
- D. Zbiral, „Bogomilsko-katarský apokryf Otázky Jana Evangelisty“, <http://mujweb.cz/www/david.zbiral/interrogatio.htm>.
- D. Zbiral, „Vztah bogomilství a katarství“, *Religio. Revue pro religionistiku* 12/1, 2004, s. 77-94.

Název

Kolofon carcassonské recenze a *Traktát o kacířích*² označují spis za „secretum“ kacířů z Concorezza.³ Podle toho někteří autoři spis nazývají *Tajnou knihou*.⁴ Zde však hrozí záměna s jiným apokryfem známým pod označením *Tajná kniha Janova (Apokryfon Janovo)*.

Jiní badatelé užívají název *Janovo evangelium*.⁵ Spis ale jednak nevyhovuje kritériím žánru evangelia, jak bývá obvykle chápán (což ovšem platí pro mnoho apokryfních evangelí), jednak je to z pochopitelných důvodů nepraktické.

Vídeňská recenze je nadepsána „Otázky apoštola a evangelisty Jana na tajné večeri v království nebeském o uspořádání tohoto světa, o vládci a o Adamovi“. Podle toho bývá dílo zvané *Tajná večere*.⁶ Jiní se přiklánějí k titulu *Knihy svatého Jana*.⁷

Většina západoevropských badatelů používá latinského názvu *Interrogatio Iohannis*; do francouzštiny bývá převáděn jako *Questions de Jean*.⁸ Variantu *Interrogatio Iohannis* užíval např. A. Dondaine.⁹

D. Dragojlović kromě názvu *Tajná kniha* užívá také označení *Otázky Jana Evangelisty*.¹⁰ Tento název byl v zájmu jednoznačnosti použit i v českém překladu namísto kratšího *Janovy otázky*¹¹ (např. E. Bozókyová či M. Starowieyski).¹²

² Anselm, *Tractatus de hereticis*, ed. A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus de hereticis* d’Anselme d’Alexandrie“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 20, 1950, s. 311, 319.

³ V pařížském opise carcassonské recenze je spis charakterizován jako „Rozhovor plný bludů a zfalšovaných pasáží z Apokalypsy řečený tajná kniha heretiků z Concoreza [sic]“ (E. Bozóky, *Le livre secret des Cathares...*, s. 20-21).

⁴ Tak např. J. Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, s. 61 a porůznu.

⁵ Např. D. Angelov – B. Primov – G. Bataklijev, *Bogomilstvoto v Bălgarija, Vizantija i zapadna Evropa v izvori*, s. 98.

⁶ Tak R. Nelli, *Écritures cathares*, Monaco³1995, s. 42; jinde též *Tajná večere čili Interrogatio Iohannis* nebo pouze *Interrogatio Iohannis*.

⁷ V. K. Zajcev, *Bogomil'skoje dviženije i obščestvennaja žizň severnoj Italii epochi Dučento*, Minsk 1967, s. 25 v návaznosti na J. C. Thila.

⁸ E. Bozóky, *Le livre secret des Cathares...*, s. 42-43.

⁹ Viz A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus de hereticis* d’Anselme d’Alexandrie“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 20, 1950, s. 244, ale s. 311 *Interrogatio Iohannis*.

¹⁰ D. Dragojlović, *Bogomilstvo na Balkanu i u Maloj Aziji II: Bogomilstvo na pravoslavnom istoku*, s. 67.

Dodatky

A) Téma pýchy a vzpoury největšího z andělů

Lucifer se nespokojil s postavením největšího z andělů; zatoužil postavit svůj trůn na oblaka a podobat se Nejvyššímu. Tento příběh není ničím specificky bogomilským. Jde o nejběžnější středověký výklad pádu andělů. Čerpá z *Izajáše* 14,12-15: „V srdci sis říkal: ‚Vystoupím na nebesa, vyvýším svůj trůn nad Boží hvězdy, zasednu na Hoře setkávání na nejzazším Severu. Vystoupím na posvátná návrší oblaků, s Nejvyšším se budu měřit.‘ Ted’ jsi svržen do podsvětí, do nejhlubší jámy!“ *Izajáš* zde mluví o babylónském králi.

Ztotožňování Satana s babylónským králem se objevuje nejen v *Otázkách*, ale i jinde v katarsko-bogomilské literatuře,¹³ ale opět nešlo o nic specificky katarsko-bogomilského: babylónského krále spojovali s ďáblem i např. Řehoř Veliký, Augustin nebo Jeroným (a po nich většina středověkých vykladačů).¹⁴ Ve Vulgátě je v oslovení babylónského krále použito slovo *Lucifer* (Iz 14,12: „jak jsi spadl z nebe, třpytivá hvězdo, jitřenky synu...“), které se stalo běžným označením padlého archanděla.¹⁵ Už Órigenés Izajášovu „třpytivou hvězdu“ ztotožňoval s vládcem tohoto světa.¹⁶ Též Augustin v díle *O Boží obci* píše, že Izajáš těmito slovy odkazuje „pod obraznou osobou babylónského knížete“ na ďábla.¹⁷ Téma zpychnutí archanděla Lucifera či Satanaela, jeho touhy postavit svůj trůn na oblaka a jeho následného pádu se dočkalo velké popularity v apokryfech.¹⁸ Luciferův pád líčí též starofrancouzské romance *La Queste del*

¹¹ Pozn.: *Otázky Jana Evangelisty* jsou tentýž text, který znají překladová díla o katarství pod neodpovídajícími názvy *Výslech Jana* (M. Lambert, *Středověká hereze*, s. 176, 178), *Janova zkouška* (A. Bretonová, *Kataři. Život a smrt jedné křesťanské církve*, s. 52, kde se ze středověkého novozákonního apokryfu stal „středověký podvržený spis Nového zákona“; kniha by si byla zasloužila podstatně kvalifikovanější a pečlivější překlad) či *Janova otázka* (*ibid.*, s. 169).

¹² E. Bozóky, *Le livre secret des Cathares...*, s. 43; M. Starowieyski (ed.), *Apokryfy Nowego Testamentu, sv. 3. Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, s. 311.

¹³ *Liber de duobus principiis*, ed. Ch. Thouzellier, *Livre des deux principes. Introduction, texte critique, traduction, notes et index*, Paris 1973, s. 284-287; *De heresi catharorum*, ed. A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie I: Le *De heresi catharorum*“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 19, 1949, s. 309.

¹⁴ Viz Řehoř Veliký, *Čtyřicet homilií na evangelia*, přel. T. Vodička, Olomouc 1946, s. 359; Augustin, *O Boží obci* XI.15 (Aurelius Augustinus, *O Boží obci knih XXII*, sv. 1, přel. J. Nováková, Praha 1950, s. 564) a citace in: Ch. Thouzellier, *Livre des deux principes...*, s. 284-285. Ze středověkých pramenů viz např. *Peri energieas daimonón*, ed. J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, sv. 122, sl. 837.

¹⁵ Např. *Perlesvaus*, ed. W. A. Nitze – T. A. Jenkins, *Le Haut Livre du Graal, Perlesvaus I: Text, Variants, and Glossary*, The University of Chicago Press, Chicago 1932, s. 109.

¹⁶ É. Turdeanu, „Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles“, *Revue de l'histoire des religions* 138/1, 1950, s. 45, srv. č. 2, s. 184.

¹⁷ Augustin, *O Boží obci* XI.15 (Aurelius Augustinus, *O Boží obci knih XXII*, sv. 1, přel. J. Nováková, Praha 1950, s. 564).

¹⁸ Viz *Druhou knihu Henochovu*, přel. R. Jakovljevič – Z. Hauptová – V. Konzal, in: Z. Soušek, *Knihy tajemství a moudrosti I. Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*, Praha 1995, s. 196; É. Turdeanu, „Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles“, č. 2, s. 180 (*Báruchova apokalypsa*), s. 188 (jistá latinská verze *Života Adama a Evy*), s. 197 (*Rozhovor Ježíše s ďáblem*) aj. Jde o *locus communis* vysvětlující Satanův pád (*ibid.*, s. 198).

Saint Graal, sepsaná zřejmě kolem roku 1220,¹⁹ příběh se tu objevuje ve své obvyklé podobě: Lucifer si usmyslel podobat se Bohu, ale Bůh ho pro jeho pýchu srazil z jeho trůnu do „temného obydlí, které se nazývá peklem“.²⁰

Turdeanu²¹ historikům bogomilství vytýká, že na starobylý, jednoznačně nebogomilský původ příběhu o pýše a pádu největšího z andělů často zapomínali. Příběh je nedílnou součástí nebogomilské apokryfní a teologické tradice. Obsahuje jej např. i *Legenda aurea*, sbírka legend o světcích, kterou sepsal dominikán Jakub Voraginský kolem poloviny 13. stol.: Lucifer zatoužil rovnat se Bohu a vzbouřil se, Michael se mu postavil a na nebi se strhl veliký boj. Michael draka přemohl a svrhl ho a jeho následovníky na zem. V textu *Legendy* je patrné jisté kolísání pokud jde o výklad Michaelova boje s drakem, jak jej podává Apokalypsa. Jakub se snaží výklady harmonizovat míněním, že se ony pasáže vztahují ke třem bitvám proti Satanovi: v první byli padlí andělé svrženi z nebe, další se vztahuje ke každodennímu boji s démony, jenž se odehrává v církvi, a třetí je konečná bitva, v níž bude Satan zcela svržen a uvězněn v pekle.²² Dalším příkladem výskytu tohoto příběhu u pravověrného autora může být dílo *O démonských silách*, připisované (pravděpodobně neprávem)²³ Michaelu Psellovi.²⁴

Moneta z Cremony²⁵ přijímá výklad Satana jako babylónského krále, jen v polemice s katary namítá, že ten není nezávislý na Bohu a že byl původně stvořen jako dobrý (snaží se tedy vyvrátit názor, o kterém se obvykle mluví jako o vyhraněném dualismu).²⁶ Podobně kardinál Juan de Torquemada²⁷ se zmiňuje o katarském výkladu pasáže z proroka Izajáše a neodmítá vztahovat pasáž k Satanovi, ale chce doložit, že d'ábel do nebe nevystoupil a nestrhl anděly, nýbrž že sám byl jedním z nich: nestvořil jej tedy zlý bůh či zlý princip, nýbrž (jediný) Bůh. Satan dle Juana de Torquemada nemohl násilím žádné anděly Bohu vyrvat. Pasáž se ostatně prý vztahuje k boji s d'áblem v církvi, nikoli k boji před svržením andělů. Juan prohlašuje, že ve Zj 12,10-12 je vítězství spojeno s prolitím Beránkovy krve, k němuž přece došlo později, než byli svrženi vzbouření andělé; tudíž pasáž ze Zjevení nemůže vypovídat o pádu andělů.²⁸ Juan de Torquemada si tedy ze tří výkladů, které má o dvě staletí starší Jakub všechny za správné a platící současně, vybírá jako odpovídající jen jeden, ten, který se nehodí ani

¹⁹ Albert Pauphilet, „Introduction“, in: A. Pauphilet (ed.), *La Queste del Saint Graal: Roman du XIII^e siècle*, Paris: Honoré Champion 1999, s. iii.

²⁰ *Queste*, ed. A. Pauphilet, *La Queste del Saint Graal...*, s. 113.

²¹ É. Turdeanu, „Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles“, č. 1, s. 47.

²² Jakub de Voragine, *Legenda aurea*, přel. V. Bahník – A. Vidmanová – I. Zachová, Praha 1998, s. 271, 275-276, 280.

²³ Janet Hamilton – Bernard Hamilton, *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, c. 650-c. 1450: Selected Sources Translated and Annotated*, Manchester – New York 1998, s. 227.

²⁴ *Peri energeias daimonón*, ed. J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, sv. 122, sl. 837.

²⁵ Základní informace o jeho díle i dalších zde citovaných pramenech: <http://mujweb.cz/www/david.zbiral/prameny.htm>.

²⁶ Moneta z Cremony, *Adversus Catharos*, ed. T.-A. Ricchini, Roma 1743 (přetisk Ridgewood 1964), s. 34.

²⁷ O jeho díle viz blíže <http://mujweb.cz/www/david.zbiral/prameny.htm>.

²⁸ Juan de Torquemada, *Symbolum pro informatione Manichaeorum regni Bosnae*, ed. N. Lopez Martinez – V. Proaño Gil, *El bogomilismo en Bosnia*, Burgos 1958, s. 50-53.

katarům a bogomilům do jejich příběhu o pádu andělů, ani joachymitům a spirituálním františkánům do jejich vizí konce času.²⁹

Výklad svržení draka a jeho andělů ve Zjevení jako svědectví o vzpouře a pádu andělů na počátku času sdílelo katarsko-bogomilské hnutí s velkou církví. Břítka polemika Juana de Torquemada na neheretickém, patristicko-apokryfním původu tohoto příběhu nic nemění.

B) Pád andělů; nepoctivý správce a nemilosrdný služebník

Pád andělů je jedním z klasických témat bádání o bogomilství a katarství a je v literatuře dobře pokryt. Cílem následujícího textu není nabídnout celkový pohled na téma, nýbrž zejména zdůraznit jeho biblické kořeny.

Motiv pádu andělů není nic distinktivně bogomilsko-katarského. Jde o téma biblické. Kataři a bogomilové čerpali inspiraci pro příběh o pádu zejména ze *Zjevení* 12,3-9 a z knihy Danielovy: „maličký roh [...] se velmi vzmáhal na jih a na východ i k nádherné zemi. Vzmohl se tak, že sahal až k nebeskému zástupu, srazil na zem část tohoto zástupu, totiž hvězd, a rozšlapal je. Vypjal se až k veliteli toho zástupu, zrušil každodenní oběť a rozvrátil příbytek jeho svatyně. Zástup byl sveden ke vzpouře proti každodenní oběti“ (Da 8,9-12). Kataři a bogomilové viděli v těchto úryvcích záznam kosmického dramatu: Satan vystoupil do nebe, srazil na zem část andělů a dovedl nebeský zástup ke vzpouře proti Bohu.³⁰

Toto základní schéma bogomilové doplnili příběhem o nepoctivém správci, jedním z nejdůležitějších témat své biblické exegeze:³¹ toto podobenství vztáhli k d'áblu.

Základ pro ztotožnění Satana s nehodným služebníkem můžeme hledat již v evangelijním textu, především u Matouše, kde je služebník uvržen ven do temnot, kde bude pláč a skřípění zubů (služebník, který začne bít své spoluslužebníky, hodovat a pít s opilci, v Mt 24,51; služebník, který nezúročil svěřenou hřivnu, v Mt 25,30, kde pasáž bezprostředně předchází vyličení posledního soudu; srv. L 19,27). Dále se u Matouše objevuje nemilosrdný služebník, jenž úpěnlivě žádá svého pána o strpení, ale vzápětí sám nemá slitování se svým druhem. I tento služebník byl ztotožňován se Satanem. *Otázky Jana Evangelisty* explicitně připisují slova „měj se mnou strpení, a všecko ti vrátím“, Satanovi. Dluhem, který Satan slibuje splatit, jsou andělé: d'ábel se zavazuje na jejich uprázdněná místa dodat náhradníky. Část příběhu nacházíme v anonymním díle *De heresi catharorum*, které vzniklo zřejmě v Lombardii před ro-

²⁹ Zkušenost s vyhoceným joachymismem a spirituálními františkány tu zřejmě opravdu hrála roli. Postoj církevní hierarchie k eschatologickým náladám se od 14. stol. stal mnohem rezervovanějším a vypjatá očekávání brzkého konce času byla odsouvána povýtce za hranice pravověří (J. Sokol, *Mistr Eckhart a středověká mystika*, Praha 2000, s. 20).

³⁰ Explicitně v *Liber de duobus principiis*, ed. Ch. Thouzellier, *Livre des deux principes...*, s. 286, 310-312. Též vyvrácení Jeruzaléma babilónským králem bylo vykládáno jako Satanův útok na nebeský Jeruzalém, viz Rainer, *Summa*, ed. F. Šanjek, „Raynerius Sacconi O.P. Summa de Catharis“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 44, 1974, s. 52.

³¹ Výkladové schéma spojující podobenství o nepoctivém správci s d'áblem se objevuje už v Kosmově *Besedě proti Bogomilové herezi*, přel. Z. Hauptová, in: *Zlatý věk bulharského písemnictví*, s. 170 (francouzský překlad A. Vaillant, in: H.-C. Puech – A. Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre. Traduction et étude*, Paris 1945, s. 74).

kem 1215.³² Lucifer vytvořil z prachu země tělo, začal v něm rdousit dobrého anděla a křičel: „Zaplať mi, co jsi dlužen!“³³ Narážky na katarský výklad podobenství o nemilosrdném služebníku najdeme též v *Summě* připisované Petru Mučedníkovi³⁴ a v *Traktátu o kacírích* (sepsaném zřejmě mezi lety 1260 a 1280).³⁵

Zřejmě nejúplnější interpretaci podobenství o nemilosrdném služebníku nacházíme u Monety z Cremony. Král měl služebníky, tj. anděly. Jednoho z nich, Satana, předvedli; dlužil tisíc hřiven, což znamená, že se nesčetněkrát prohřešil proti Bohu. Pán poručil ho prodat i s ženou a dětmi; ženu vykládali kataři jako Moudrost, děti jako anděly, kteří byli Satanovi podřízeni. Se vším, co měl, znamená s jeho přirozenými dobrými vlastnostmi. Satan ale prosil: „Měj se mnou strpení.“ V podobenství se praví, že mu král dluh odpustil; to značí, že mu neodňal moudrost, anděly ani dobré vlastnosti, protože Satan slíbil vše vrátit, tj. udělat tolik lidí, kolik je třeba, aby z nich Bůh mohl doplnit počet andělů, které mu Satan odloudil. Bůh d'áblu dovolil dělat si šest dní s preexistující látkou, co se mu zlíbí; to je míněno slovy „nechal ho jít“. Vzápětí Bůh poslal na zem anděla Adama, který se měl podívat, jak Lucifer dělí živly a vytváří z nich různé tvary, ale Lucifer Adama chytil a zavřel v těle jako ve vězení řka: „Zaplať mi, co jsi dlužen!“, což znamená „podříd se tělesnosti“. Ale Adam mu padl k nohám a prosil „měj se mnou strpení“; tím se míní „propust' mě a nezavírej mě v těle z bláta“. Ale Satan odmítl a zavřel ho do těla, dokud nezaplatí celý dluh, tím se myslí chtíč, a dokud nezavrší tělesný hřích s Evou.³⁶

Schéma je jednoduché: správce ustanovený nad vším, co Bohu patří (Mt 24,47), se vzbouřil proti svému pánu a svedl jeho služebníky tím, že jim neoprávněně snížil dluhy (L 16,1-8).

Příběh o Satanově pýše a vzpouře byl převzat z apokryfní slovesnosti.³⁷ Spojení podobenství o nepoctivém správci a případně též o nemilosrdném služebníku se Satanovými činy a jeho pádem je zdá se v bogomilství původní a bylo součástí bogomilského pojetí Satanova pádu už od nejstarších dob. Důležitost tohoto výkladového schématu pro bogomilství a katarství je značná a zdá se, že bylo v katarství a bogomilství rozšířeno takřka obecně; katarům z církve Desenzana, kteří věřili, že princip zla existuje od věčnosti, pojetí Satana jako Božího správce teoreticky vzato nemuselo být blízké, avšak i u nich je tento výklad podobenství o nepoctivém správci dosvědčen.³⁸

³² A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie I: Le *De heresi catharorum*“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 19, 1949, s. 283, 289.

³³ *De heresi*, ed. A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie I...“, s. 310.

³⁴ Pasáž cituje E. Bozóky, *Le livre secret des Cathares...*, s. 118, pozn. 89.

³⁵ Anselm, *Tractatus de hereticis*, ed. A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus de hereticis* d'Anselme d'Alexandrie“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 20, 1950, s. 312.

³⁶ Moneta, *Adversus catharos*, ed. T.-A. Ricchini, Roma 1743 (přetisk Ridgewood 1964), s. 110.

³⁷ Viz výše kapitolu věnovanou tomuto tématu.

³⁸ Viz *De heresi catharorum*, ed. A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie I: Le *De heresi catharorum*“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 19, 1949, s. 309. Protiklad vyhraněného a umírněného katarského dualismu je umělý. Ve skutečnosti existovala pestrá paleta nejrůznějších katarských modifikací mýtu o pádu, které katoličtí polemici systematizovali a začali na základě této systematizace rozlišovat ty, kdo postulují „dva principy bez počátku a bez konce“, a ty, kdo mají d'ábla za Boží stvoření. Toto dělení převzali badatelé. Vychází za značného zjednodušení pramenů a z předpokladu, že dualismus byl základním rysem katarství.

C) Had v rákosí; livjátan a behemót

Je možné, že téma hada schovaného v rákosí má biblické kořeny, ať už se objevilo až u bogomilů, nebo je převzali z apokryfní slovesnosti.

Livjátan byl běžně ztotožňován s ďáblem,³⁹ který měl zase úzké vazby na rajskeho hada.⁴⁰ Peklo se někdy zobrazovalo a popisovalo jako livjátanův jícen.⁴¹

Za obraz ďábla byl považován také behemót: např. sv. Jeroným, nedotknutelná autorita středověké biblické exegeze, píše, že vládce tohoto světa bývá nazýván v Písmu též nepřítelem, hadem, Beliálem, livjátanem či behemótem.⁴² Cestu ke ztotožnění livjátana s ďáblem a ke ztotožnění livjátana s behemótem otevřelo již Písmo.⁴³

Není vyloučeno, že právě rajskeý had, ztotožněný s livjátanem a behemótem, převzal v *Otázkách Jana Evangelisty* sídlo v rákosí od behemóta, který v rákosí sídlí podle Jb 40,21: „Uléhá pod lotosem, skryt ve třtině a bahnu...“, ve Vulgátě „sub umbra dormit in secreto calami et locis humentibus“ („uléhá ve stínu, skryt ve třtině a na vlhkých místech“). Nepříliš pravděpodobná, ale možná je též vazba na divou zvěř v rákosí ze Ž 68,31: Satan byl často s různými divokými zvířaty ztotožňován.⁴⁴ V této souvislosti je zajímavé, že bývalý valdenský Durand de Huesca ve své polemice proti katarům *Liber contra manicheos* spojuje pasáž Jb 40,21 zcela jasně s livjátanem, nikoli s behemótem (nejde o reprodukci katarského učení, nýbrž myšlenky Durandovy).⁴⁵

D) Prvotní hřích a sexualita

Pojetí sexuality byla ve středověkém křesťanském světě rozmanitá; zdaleka se nomezovala na ta mnišská (stačí připomenout artušovské romance či trubadúrskou poezii). Zde se bude klást důraz spíš na ty negativní. Není však na místě to chápat jako příklon k mimořádně schematickým představám o údajné jednotné křesťanské sexuální

³⁹ Viz Řehoř, *Čtyřicet homilií na evangelia*, s. 263-266; A. Molnár, *Pohyb teologického myšlení. Přehledné dějiny dogmatu*, Praha 1982, s. 162 (u Milíče z Kroměříže); Durand, *Liber contra Manicheos*, ed. Ch. Thouzellier, *Une somme anti-cathare: Le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, Louvain 1964, s. 68; Hugo Eteriano, *Adversus patherenos*, přel. J. Hamilton – B. Hamilton, *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World...*, s. 236.

⁴⁰ Moneta, *Adversus catharos*, ed. T.-A. Ricchini, Roma 1743 (přetisk Ridgewood 1964), s. 87; K. Stejskal, „Pasionál Přemyslovny Kunhuty“, in: E. Urbánková – K. Stejskal, *Pasionál Přemyslovny Kunhuty / Passionale abbatissae Cunegundis*, s. 48.

⁴¹ Raoul Glaber, *Historiae*, přel. G. Duby, *L'An Mil*, s. 119-120; A. Gurevič, *Nebe, peklo, svět. Cesty k lidové kultuře středověku*, Jinočany 1996, s. 234.

⁴² *Listy svatého Eusebia Jeronyma, kněze a učitele církve*, sv. 1, , přel. Antonín Ludvík Stříž, b.m., 1917, s. 64. Srv. Durand, *Liber contra Manicheos*, ed. Ch. Thouzellier, *Une somme anti-cathare...*, s. 78. Viz též odkazy v *Latinitatis medii aevi lexicon bohemorum / Slovník středověké latiny v českých zemích*, sv. 3, Praha 1979, s. 389.

⁴³ Zj 20,2: „Zmocnil se draka, toho dávného hada, toho ďábla a satana“, Zj též operuje s představou šelmy, přičemž vládcem šelem je podle Jb 41,26 livjátan. Jb 40,24-25 zase plynule přechází od zkrocení behemóta k chycení livjátana: „Kdo se mu [tj. behemótovi] postaví do očí a provleče mu chřípím smyčku? Vytáhneš udici livjátana a zkrotíš provazem jeho jazyk?“

⁴⁴ J. Sumption, *Pilgrimage: An Image of Mediaeval Religion*, London 1975, s. 15.

⁴⁵ Durand, *Liber contra Manicheos*, ed. Ch. Thouzellier, *Une somme anti-cathare...*, s. 76.

morálce, která sex demonizuje a která je prý příčinou nerovnoprávného postavení ženy ve středověké Evropě.⁴⁶ Nezaměňujme průvodní jevy za příčiny.

Apokalypticky zaměřený dominikán Girolamo Savonarola vykresluje pohlavnost jako hanebnou vášeň, mluví o potupnosti a zvířecosti tělesného aktu, o krátkém potěšení a velikém zaslepení, které z něj pochází, atd.⁴⁷ U téhož autora nacházíme také zmínky o dědičném hříchu v souvislosti se sexem. Savonarola neříká, že by dědičný hřích pocházel z pohlavního styku, ale rozhodně má za to, že se jeho prostřednictvím přenáší.⁴⁸

Řehoř Veliký uvádí, že ďábel nabyl vrchu nad lidským pokolením hlavně prostřednictvím chlípnosti.⁴⁹

Kanonista Huguccio, učitel Inocence III., míní, že v každém sexuálním styku, i manželském, je „vina a hřích“, ač v případě manželského styku jde o hřích lehký.⁵⁰

Český dominikán Kolda z Koldic, který na počátku 14. století sepsal dílka *O statečném rytíři* a *O nebeských přibytých*, dochovaná v *Pasionálu abatyše Kunhuty*, předestírá podobenství o krásné rytířově snoubence, která byla unesena hanebným lupičem, svlečena, zneuctěna, uvržena do žaláře, oslepena a zanechána ve svém ponížení nahá. Statečný rytíř – Kristus – se vydává ji hledat, bojuje za ni, vysvobozuje ji a umožňuje jí znovu přijmout korunu a slávu, kterou ztratila. Kolda vykládá: onen lotr je ďábel, který svedl duši, Kristovu nevěstu, zakázaným ovocem a uvrhl ji v hřích.⁵¹ Podobný alegorický příběh o císařově zajaté dceři najdeme ve sbírce *Gesta Romanorum*, sestavené na přelomu 13. a 14. století.⁵² Kolda rovněž píše v souvislosti s Kristovou obřízkou jako součástí procesu smývání dědičného hříchu: „Poskvřnu prvotního hříchu je nutno odstranit následnou církevní svátostí, neboť [Kristus] trpěl na údu, odkud vychází vinou zatížená hmota prvotního provinění, aby odtud znovu povstal život, odkud pocházela smrt.“⁵³

V neučeneném prostředí takovéto myšlenky mohly působit jinak, než jak je mínili jejich autoři, a lidová kultura měla i své vlastní zdroje. Od představy přenosu dědičného hříchu pohlavním stykem a od alegorií podobných těm Koldovým chyběl už jen krůček k rozpoznání povahy prvotního hříchu právě v pohlavním styku. Tato myšlenka byla ve středověku poměrně rozšířená; jisté náběhy k ní se objevily v křesťanské tradi-

⁴⁶ Takto Břetislav Horyna, „Sexualita“, in: Helena Pavlincová et al., *Judaismus, křesťanství, islám*, s. 286. Veškerá zobecnění tohoto typu jsou nebezpečná. Zčásti nebo zcela vděčí za svou zbytnělost jednomu prameni: víře v jednotu středověkého křesťanství. Důraz na jednotu má tendenci spíš nivelizovat a nabízet jednoduchá schémata a rychlý přehled. Nástin polemiky s tímto pojetím středověkého křesťanství na adrese <http://mujweb.cz/www/david.zbiral/strv-uvod.htm> v kapitole „Unam, sanctam, catholicam“.

⁴⁷ Savonarola, *Útěcha mého putování a Poslední meditace nad žalmem Miserere*, Praha 1998, s. 107-108.

⁴⁸ Viz *ibid.*, s. 126.

⁴⁹ Řehoř, *Čtyřicet homilií na evangelia*, s. 241.

⁵⁰ C. Lansing, *Power and Purity...*, s. 113.

⁵¹ Frater Colda ordinis praedicatorum, *Tractatus mystici / Mystické traktáty*, ed. et trad. D. Martínková, Praha 1997, s. 9-11.

⁵² K. Stejskal, „Pasionál Přemyslovny Kunhuty“, in: E. Urbánková – K. Stejskal, *Pasionál Přemyslovny Kunhuty / Passionale abbatisae Cunegundis*, Praha 1975, s. 30.

⁵³ Frater Colda ordinis praedicatorum, *Tractatus mystici / Mystické traktáty*, ed. et trad. D. Martínková, s. 17.

ci velmi záhy (u Klémenta Alexandrijského).⁵⁴ Posun byl povlovný. Někdy se v této souvislosti zdůrazňuje role sv. Augustina.⁵⁵

Je třeba znovu zdůraznit: pravověrní teologové pozdní antiky se nedomnívali, že prvotní hřích tkví v pohlavním styku, ač jej od pohlavního styku ani zcela neoddělovali. Teologicky nevzdělaní lidé byli však méně citliví na nuance opatrných formulací a byli vždy připraveni z jejich mlhavých zákoutí, příměrů a náznaků vyloupnout to, co považovali za jejich jádro.

Kde najdeme náznaky lidové tradice spojující prvotní hřích s pohlavním stykem?

V prozaické verzi starofrancouzské artušovské romance *Le Roman de l'Estoire dou Graal* od Roberta de Boron (kolem 1210) se v kontextu očistění od prvotního hříchu uvádí, že Bůh prostřednictvím křtu smyl z muže a ženy nezřízenost (*luxure*);⁵⁶ zde jde ovšem o pouhý náznak.

Příklad „zamaskované“ lidové tradice o pohlavním styku v ráji můžeme hledat v anonymní starofrancouzské artušovské romanci *La Queste del Saint Graal* (kolem 1220),⁵⁷ překypující apokryfními tématy. Eva zde zhřeší chtivostí (*convoitise*) – zatouží po bohorovnosti.⁵⁸ Když jsou lidé vyhnáni z ráje, Eva si odnese ratolest ze stromu, jehož ovoce jedla. Vloží ratolest do země. Ratolest zakoření a vyroste v bílý strom, neboť ta, jež ho zasadila, byla ještě panna prostá vši hanebnosti. Zde se středověký autor pouští do úvahy, že dvě označení panenství, *puelage* a *virginitez*, nemají stejný význam: *puelage* je fyzické panenství, kdežto *virginitez* znamená panenskost zahrnující i duchovní čistotu, již je na překážku i pouhá touha po pohlavním styku. Eva byla panenská (disponovala *virginitez*), když sázela ratolest. Potom však promluvil k Adamovi Bůh a řekl mu, aby svou ženu tělesně poznal. Oba lidé se styděli, že musejí „provazovat tak nízké konání“. Proto se Bůh nad nimi slitoval a seslal tmu. Adam s Evou ulehl, Eva *virginitez* ztratila a počali spolu Ábela Spravedlivého „v pátek pod Stromem života“. Vtom bílý strom zezelenal na znamení, že ta, která ho zasadila, ztratila panenskost.⁵⁹

Z *Queste* převzala příběh *Artušova smrt*, próza sepsaná sirem Thomasem Malorym v 15. století (tiskem vyšla poprvé r. 1485). Eva s Adamem byli vyhnáni z ráje. Eva si

⁵⁴ Viz J. Le Goff, *Středověká imaginace...*, s. 114, 127-128.

⁵⁵ Viz J. Le Goff, *Středověká imaginace...*, s. 127. Le Goff nereprodukuje Augustina příliš přesně a konkrétní odkaz neuvádí. Není pravda, že „svatý Augustin definuje chtíč jako sexuální touhu“ (s. 127); Augustin klade naopak důraz na to, že jsou různé druhy chtíče, ač pokud termín neupřesníme, „téměř si nevpomeneme na jiný než ten, který vzrušuje stydké části těla“, viz Augustin, *O Boží obci* XIV.15-16 (Aurelius Augustinus, *O Boží obci knih XXII* II, přel. J. Nováková, Praha 1950, s. 44). Augustin ve skutečnosti prvotní hřích se sexualitou ani náznakem nespojuje, hovoří zcela obecně o neposlušnosti, viz Augustin, *O Boží obci* XIII.1 (Aurelius Augustinus, *O Boží obci knih XXII* I, přel. J. Nováková, Praha 1950, s. 647). Ve formulaci *O Boží obci* XIII.15 „tehdy, kdy se v těle neposlušné duše ozvalo neposlušné hnutí, pro něž si zakryli hanbu“ (*ibid.*, s. 665), naprosto nelze spatřovat doklad, že Augustin spojoval prvotní hřích se sexualitou.

⁵⁶ Robert de Boron, *Le Roman du Graal*, ed. Bernard Cerquiglini, Union Générale d'Éditions, Paris 1981, s. 18.

⁵⁷ A. Pauphilet, „Introduction“, in: A. Pauphilet (ed.), *La Queste del Saint Graal...*, s. iii.

⁵⁸ *Queste*, ed. A. Pauphilet, *La Queste del Saint Graal...*, s. 103. Slovo *convoitise*, byť je zde samozřejmě nelze překládat jako „chtíč“, se více blíží latinskému *luxuria* než *superbia* (pýcha – převažující pravověrné označení hříchu spáchaného Evou).

⁵⁹ *Queste*, ed. A. Pauphilet, *La Queste del Saint Graal...*, s. 212-216.

ale s sebou vzala „větve, na níž jablko viselo. [...] A že neměla truhlici, kam by ji uložila, vsadila ji do země. A tak z vůle našeho Pána z větve zanedlouho vyrostl silný strom. Byl bílý jako sníh [...]; to bylo znamení, že jej zasadila panna. Poté však k Adamovi sestoupil Bůh a přikázal mu, aby svou ženu poznal i tělesně, jak si příroda žádá. I ulehl Adam se svou ženou pod oním stromem. A najednou strom, jenž byl doposud bílý, zezelenal jako tráva [...]. A v oné chvíli, kdy spolu splynuli, byl počat Ábel.“⁶⁰

Vnucují se otázky: jak to bylo s počtím *prvorozeného* Kaina (Gn 4,1), když Adam poprvé poznal Evu až nyní? Nemá to, že spolu prarodiče poprvé obcovali pod stromem, jenž vyrašil z větve, na které viselo zakázané ovoce, v textu artušovské romance nějaký hlubší význam? Není tento druhý strom, v *Queste* výslovně označený za Strom života,⁶¹ jakýmsi odrazem či kamufláží prvního?

Není třeba se uchylovat k domněnkám o maskování tohoto vyprávění o prarodičích ve strachu před církevním zásahem, ani ke kategorickému tvrzení, že redaktoru *Queste* či Thomasovi Malorymu (o jehož díle rozhodně nelze říci, že by sexualitu demonizoval) ve chvíli, kdy tuto pasáž sepisovali, tanul na mysli příběh o prvotním hříchu jako pohlavním styku, či dokonce příběh o svedení Evy Satanem v ráji: redaktor *Queste*, ze které Malory čerpá, mohl znát třeba právě ten příběh, který zaznamenal. Nicméně na jednom snad lze trvat: k zakázanému ovoci, Evě a počtí Kaina se v teologicky neučenném prostředí vázal okruh apokryfních představ, které se tu více, tu méně přibližovaly té verzi příběhu, se kterou se setkáváme v *Otázkách Jana Evangelisty*. K mnoha závěrům pak postačil bogomilský pohled na Boha Starého zákona.

Ve středověku koexistovaly dvě tradice: jedna učenější, teologická, spatřující prvotní hřích v pýše a touze rovnat se Bohu (strom poznání dobra a zla, budete jako bohové), a spíše lidovější, apokryfně laděná a v psaných pramenech pochopitelně méně zachycená, která si jednak vybrala svoje z teologických uchopení tématu prvotního hříchu, jednak čerpala z apokryfní slovesnosti, kde byla kritériem kvality spíš barvitost a zajímavost než teologická preciznost a vypravěčská střídmost. Tato druhá tradice měla zálibu v dotváření a v úvahách o tom, čím se zaobírali první lidé v ráji a co asi může znamenat zakázané ovoce, zvláště když farníci od svých duchovních pastýřů neslychali ani tak varování před hříchem pýchy (*superbia*) a touhy po bohorovnosti, jako spíš před propadáním nezřízenosti (*luxuria*), mimo jiné právě v oblasti sexuální. Krom toho měli někteří pocit, že stud prvních lidí po spáchání hříchu a jejich zahalení intimních partií listy na sexuální povahu prvotního hříchu jasně ukazuje.⁶² V Genesi zmínka o vztahu k nahotě bezprostředně předchází vyličení, jak prarodiče jedli zakázané ovoce, a zmínka o tom, jak Adam a Eva pocítili stud a svou nahotu zakryli, po něm zase bezprostředně následuje (viz Gn 2,25-3,7).

⁶⁰ Thomas Malory, *Artušova smrt*, sv. 3, přel. I. Rodriguez, Brno 1998, s. 203-204.

⁶¹ Text Vulgáty (*lignum etiam vitae in medio paradisi lignumque scientiae boni et mali*) dává tušit, že vprostřed ráje byly spíše dva stromy, strom života a strom poznání dobrého a zlého (tj. že nešlo o strom jediný), ty nicméně, jak se zdá, ve středověkých představách poněkud splývaly.

⁶² Srv. Moneta z Cremony, *Adversus Catharos*, ed. T.-A. Ricchini, Roma 1743, s. 111 o katarech: „míní, že proto si muž a žena zahalili ony hanebné orgány [...]. To se však nestalo proto, že by těmi orgány zhřešili [namítá Moneta]. To se jen vzbouřila jejich nejnižší část, totiž tělo, protože povstali proti svému nejvyššímu, to jest pravému Bohu, který je duch. [...] Věří, že se z toho obcování Adama s Evou narodil Ábel tak, že působením Satana vzniká tělo z těla a duše z duše.“

Tradice spojující prvotní hřích s pohlavním stykem prvních lidí nepotřebovala být živena z žádných vnějších zdrojů. Živila se sama a byla mimořádně houževnatá. V dnešní sémantické náplni obratu „zakázané ovoce“ je stále dosti významně zastoupena sexualita; tato konotace nebyla zapomenuta.

Avšak jak to bylo s pohlavním stykem v ráji? Eva se mu naučila od hada a předala toto zakázané ovoce Adamovi. Had, spojovaný s d'áblem a livjatanem, se v některých středověkých příručkách alegoricky vykládal jako *copulatio*, pohlavní styk.⁶³ Svedl tento had Evu k pohlavnímu styku pouze slovně, nebo i tělesně? Koneckonců svědectví o hříšných tělesných svazcích andělů s lidskými dcerami nacházeli středověcí farníci i v bibli (Gn 6,1-4). V teologické literatuře sice převažovaly výklady, jež v synech Božích neviděly anděly, nýbrž lidi,⁶⁴ nicméně příběh byl pevnou součástí apokryfní tradice.⁶⁵

Též vyprávění o pohlavním styku Evy s d'áblem zůstávalo nepřemoženo. Jeho kořeny vedou zřejmě ke gnostikům. Podle Eirénaia si někteří gnostici vyprávěli o démiurgově touze zplodit s Evou děti, která ale nakonec nedošla naplnění. Eirénaios nicméně tamtéž zmiňuje, že had svržený na svět si podrobil anděly a zplodil šest synů (s kým, to není řečeno).⁶⁶ Ve spise *Podstata archontů* se mocnosti umluví, že na duchovní Evu vrhnou své semeno. Pronásledují ji, ale ona se jim vysměje, promění se v rajský strom a nechá za sebou jen svůj stín, který mocnosti poskvrní svou nečistotou.⁶⁷ Podle *Filipova evangelia* zplodil Kaina s Evou d'ábel či démiurg: „Nejdříve vzniklo smilstvo, potom vražda. A byl zrozen ve smilstvu, byl totiž synem hada. A proto se stal vrahem jako jeho otec⁶⁸ a zabil svého bratra. Obcování, k němuž došlo mezi těmi, kteří si nejsou rovni, je smilstvem.“⁶⁹ Motiv tělesného svedení Evy Satanem se objevuje také v rabínské literatuře. Některé verze jsou rovněž velmi blízké příběhu, jež znají *Otázky*: Satan v podobě hada svedl Evu a počal s ní Kaina.⁷⁰

⁶³ K. Stejskal, „Pasionál Přemyslovny Kunhuty“, in: E. Urbánková – K. Stejskal, *Pasionál Přemyslovny Kunhuty / Passionale abbatisae Cunegundis*, s. 48, viz též s. 46.

⁶⁴ Augustin, *O Boží obci* XV.22-23 (Aurelius Augustinus, *O Boží obci knih XXII II*, přel. J. Nováková, s. 117-124). Dostí ostře odmítali výklad synů božských jako andělů polemikové s katarstvím a bogomilstvím, viz např. Euthymios Zigabénos, *Panoplia dogmatica*, ed. J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, sv. 130, sl. 1305; *Disputatio inter catholicum et paterinum haereticum*, přel. W. L. Wakefield – A. P. Evans, *Heresies...*, s. 296.

⁶⁵ *První kniha Henochova*, přel. J. Farský, in: Z. Soušek, *Knihy tajemství a moudrosti I...*, s. 84-88, 93-94. Nad tím, že se dílo zachovalo v úplnosti jen v etiopštině, se není třeba pozastavovat. Velká část se dochovala i v řečtině a příběh byl znám i v latinském světě, viz Augustin, *O Boží obci* XV.23 (Aurelius Augustinus, *O Boží obci knih XXII II*, přel. J. Nováková, s. 123-124).

⁶⁶ Eirénaios, *Adversus haereses* I.30.8, přel. J. N. F. Desolda, *Svatého Otce Ireneia biskupa a mučeníka Patero kněh proti kacířstvím...*, Praha 1876, s. 89.

⁶⁷ *Podstata archontů*, přel. P. Pokorný, *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, Praha 1998, s. 247-248.

⁶⁸ Srv. J 8,44.

⁶⁹ *Filipovo evangelium*, přel. L. Kopecká, in: J. A. Dus – P. Pokorný (eds.), *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy I.*, s. 214. E. Bozóky, *Le livre secret des Cathares...*, s. 135 odkazuje v této souvislosti též na Epifania a *Apokryfon Janovo*.

⁷⁰ E. Bozóky, *Le livre secret des Cathares...*, s. 135; K. Schubert, *Židovské náboženství v proměnách věků. Zdroje, teologie, filosofie, mystika*, Praha 1999, s. 30.

Pojetí prvotního hříchu jako pohlavního styku není ničím specificky katarsko-bogomilským. Totéž platí i o představě tělesného svedení Evy Satanem. Ta nepocházela od katarů a bogomilů, nýbrž byla součástí apokryfních tradic, kterými se naopak sami bogomilové a katarři inspirovali.⁷¹ Tyto tradice se nepojily s žádným vyhraněným proudem. Nemůžeme například mluvit o přežívající gnózi. Ale určité rozptýlené motivy včetně těch, jež měly gnostický původ či je přinejmenším gnostikové přijali a zapracovali, se smísily s jinými apokryfními látkami a vytvořily široký repertoár, ze kterého čerpali inspiraci jak vypravěči křesťanství,⁷² tak židovští a muslimští⁷³ bogomilstvím geneticky nesouvisí. Tato hnutí působila v odlišné době, odlišném společenském klimatu, měla zřejmě i dosti odlišné složení členské základny pokud jde o společenské postavení a vzdělání. Bogomilsko-katarské věrouky se neshodují ani přibližně s věroukou žádné známé gnostické skupiny; analogie se omezují na velmi obecné rysy jako např. „dualismus“, což je ostatně termín naprosto vágní. Tato hnutí ale přece jen sdílela jeden základní motiv: zřeknutí se Boha Starého zákona. Ne náhodou si bogomilové vypůjčili z apokryfní slovesnosti alespoň několik málo izolovaných motivů, které pokladníci apokryfní slovesnosti zůstavili pravděpodobně právě gnostici a jejich radikální reinterpretace Starého zákona. K těmto výpůjčkám patří zřejmě přinejmenším motiv tělesného svedení Evy.⁷⁴ Lze k nim možná řadit i připsání výroku „hleděte, já jsem váš Bůh, jiného boha vedle mne není“, zlé bytosti, avšak v tomto případě vůbec není vyloučeno, že jde o nezávislý objev umožněný podobně zaměřeným výkladem Starého zákona. Za zmínku v této souvislosti stojí také skutečnost, že v *Otázkách* to je ďábel, kdo vytvořil ráj a poručil lidem, aby nejedli plody ze stromu poznání dobra a zla (carcassonská recenze) či plody špatnosti (vídeňská recenze); i to může být vzdálenou a zastřenou ozvěnou gnostického tématu. Je však na místě ještě jednou zdůraznit: všechny tyto motivy se vyskytují už v apokryfní literatuře, která z bogomilských kruhů nepochází. Pokud je tudíž v bogomilství patrných několik prvků s možným gnostickým původem, tak jsou to jen ty, které převzala již „pravověrná“ apokryfní tradice.

⁷¹ Katarsko-bogomilské ztotožnění prvotního hříchu s pohlavním stykem je dosvědčeno kromě *Otázek* např. v těchto pramenech: Euthymios Zigabénos, *Panoplia dogmatica*, ed. J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, sv. 130, sl. 1297; Juan de Torquemada, *Symbolum pro informatione Manichaeorum regni Bosnae*, ed. N. Lopez Martinez – V. Proaño Gil, *El bogomilismo en Bosnia*, Burgos 1958, s. 67-68; *Disputatio inter catholicum et paterinum haereticum*, přel. W. L. Wakefield – A. P. Evans, *Heresies...*, s. 296 (zde včetně propojení tohoto příběhu s vyprávěním o obcování synů božských s dcerami lidskými). Další odkazy: E. Bozóky, *Le livre secret des Cathares...*, s. 136, pozn. 158 a 159.

⁷² Bez ohledu na to, zda patřili do pravověrného tábora či do některého z heterodoxních hnutí. Ani ve středověku nebyla hranice ortodoxie a hereze vůbec tak jasná, jak si myslí někteří badatelé, bohužel včetně mnoha těch, kteří studují křesťanství skutečně religionisticky a poukazují na rozrůzněnost raného křesťanství a problematičnost rozhraničení ortodoxie a hereze v prvních třech staletích křesťanství.

⁷³ Na adrese <http://mujweb.cz/www/david.zbiral/Predislam.htm> v kapitole „Křesťanství, gnóze, apokryfy“ je hájen názor, že Korán byl sice ovlivněn zmíněným fondem křesťanské apokryfní slovesnosti, ale specificky gnostické nauky z něj nepřevzal. Tamtéž také polemika s užíváním pojmu dokétismus o koránském pojetí Ježíše.

⁷⁴ Netřeba připomínat, že gnostici nebyli jednotnou skupinou a vedle negativních pohledů na hada v ráji se u nich objevovaly i pohledy veskrze pozitivní. Je dobré mít na paměti, že gnóze či gnosticismus nejsou ničím jiným než poměrně neurčitými pojmy religionistického, popřípadě teologického jazyka, jež jsou jen velmi hrubými a základními ukazateli.

E) Henoch; Druhá kniha Henochova a Interrogatio Iohannis

Postava Henocha je v *Otázkách Jana Evangelisty* vykreslena ve velmi nepřívětivých barvách: jde o služebníka Satanova, který na popud svého pána sepsal falešné ďábelské nauky a vstúpil je lidem. Toto pojetí je důsledkem bogomilsko-katarského přístupu ke Starému zákonu a jeho Bohu.⁷⁵

Zmínky o Henochovi, synu Jeredově, který chodil s Bohem a nezemřel, nýbrž byl vzat do nebe, se objevují v bibli na několika místech (Gn 5,18-24; Sír 44,16 a 49,14; Ju 1,14). V nejrůznějších podobách je uváděli středověcí autoři⁷⁶ a dočkaly se barvitěho dopracování v apokryfech.⁷⁷

Zejména tradice zachycené v *Druhé knize Henochově*, nazývané též *Knihou Henochových tajemství*, zřejmě bogomilský redaktor znal, ač nemusely mít podobu textu, který máme k dispozici my: mohlo jít o ústně šířená vyprávění nebo text jiný. Ve 2Hen andělé nesou Henocha přes jednotlivá nebesa až do nejvyššího. V nižších nebesích se setkává s trestanými odpadlými anděly, zří místa trestu připravená pro čaroděje a modloslužebníky atd.; části nižších nebes panuje ďábel. Nakonec andělé Henocha předvedou před tvář Hospodinovu. Bůh vyzve archanděla Vrevoela, aby Henochovi vyprávěl o stvoření světa a člověka. Henoch dostane rychle písíci rákosové pero a zapisuje to, o čem jej archanděl poučuje. Sepíše 366 knih.⁷⁸ Hospodin Henochovi ukáže, jak tvořil svět, jak vykřesal z kamene oheň a z ohně vytvořil anděly, ale jak se potom jeden z archandělů, Satanael, od něj odvrátil a vzbouřil se, vešel do ráje, „svedl Evu, ale Adama se nedotkl“, atd. Poté Hospodin Henocha pošle zpět na zem, aby předal svým synům to, o čem se dověděl, a aby lidé pochopili, že „není jiného kromě mne“. Andělé Henocha snesou zpět na zem.⁷⁹

Jak vidno, *Druhá kniha Henochova* se mnoha tématy blíží *Otázkám*.⁸⁰ Bogomilové tyto tradice – ať už je znali z vyprávění či v psané podobě – rozpracovali, doplnili dalšími detaily a zejména jim vtiskli pečeť své biblické exegeze (ztotožnění Boha Starého

⁷⁵ Už v nejranější fázi vývoje bogomilství si polemikové ostře odmítavého postoje k mnohým postavám Starého zákona všimli, viz Kosma, *Beseda*, přel. Z. Hauptová, in: *Zlatý věk bulharského písemnictví*, s. 166-167 (francouzský překlad A. Vaillant in: H.-C. Puech – A. Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre. Traduction et étude*, Paris 1945, s. 72-73).

⁷⁶ Viz Řehoř z Toursu, *O boji králů a údělu spravedlivých (Kronika Franků): Dějiny v deseti knihách*, s. 43.

⁷⁷ Viz překlad dvou knih Henochových v knize Z. Soušek, *Knihy tajemství a moudrosti I...*, s. 78-201.

⁷⁸ Podle jiných recenzí zdá se 360, viz E. Bozůky, *Le livre secret des Cathares...*, s. 143 (odkaz na Vaillantovu edici a překlad). V carcassonské recenzi *Otázek 67*, ve vídeňské 76.

⁷⁹ *Druhá kniha Henochova*, přel. R. Jakovljevič – Z. Hauptová – V. Konzal, in: Z. Soušek, *Knihy tajemství a moudrosti I...*, s. 185-200.

⁸⁰ Z konkrétních jednotlivostí připomeňme vedle stvoření andělů z ohně vykřesaného z kamenů (*Druhá kniha Henochova*, přel. R. Jakovljevič – Z. Hauptová – V. Konzal, in: Z. Soušek, *Knihy tajemství a moudrosti I...*, s. 196) ještě přirovnání Hospodinovy tváře ke žhavému železu, obsažené v textu Jacimínského rukopisu 2Hen (jiného rukopisu, než ze kterého vychází edice v J. Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, s. 167-180, jež posloužila jako předloha českého překladu). Edice tohoto různočtení: J. Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, s. 174, pozn. 1. Překlad různočtení: Z. Soušek, *Knihy tajemství a moudrosti I...*, s. 194, pozn. 2. Je na místě upozornit, že i v rukopise, který se stal základem Ivanovovy edice, je toto přirovnání obsaženo, a to v podobě poznámky na okraji k pasáži, za kterou v Jacimírském rukopise dodatek následuje. Glosa praví: „Jeho tvář vypadala jako rozžhavené železo.“ (Přeloženo podle edice J. Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, s. 173, pozn. 2.)

zákona se Satanem, z toho vycházející změna hodnocení Henochových aktivit). Tak vznikla „archeologická“⁸¹ část *Otázek Jana Evangelisty*. Ta byla propojena s vyprávěním o Janu Křtiteli a Kristově sestupu a ukřižování. Tuto redakci do celkem hotového, ale pravděpodobně nadále ústně tradovaného apokryfu máme dosvědčenu u Euthymia Zigabéna na počátku 12. století. Eschatologickou část Zigabénos nezaznamenává a pravděpodobně ještě netvořila součást vyprávění.

V Henochově případě k obecné averzi katarů a bogomilů vůči starozákonním patriarchům velmi pravděpodobně přistupuje ještě smíšení dvou nebo dokonce tří podobných biblických jmen. Septuaginta i Vulgáta takové smíšení umožňovala.

Ve Vulgátě se Henoch objevuje nejčastěji pod jménem Enoch. Enoch je ovšem zároveň jméno Kainova syna (Gn 4,17; Henoch z Kainovy linie nepochází). Kromě nich se zde ještě objevuje Šétův syn Enoš (Enos), v jehož době se začalo vzývat jméno Hospodinovo (Gn 4,26). Bogomilům a katarům se možná slila v jedno postava Henocha, který dostával od Boha soukromá zjevení a byla mu odhalována Boží (v bogomilsko-katarské interpretaci Satanova) tajemství, postava Enóše, za nějž se začal ďábel vzývat a začalo se mu obětovat (Henoch podle *Otázek* učil své potomky obětování a neřádným úkonům), a konečně postava Enocha, syna Kainova, tj. i potomka Satanova, neboť Kain byl pro bogomily a katary – včetně kompilátora *Interrogatio Iohannis* – synem vzešlým z hříšného spojení Evy se Satanem (srv. 1 J 3,12: „Kain, který byl z ďábla...“; v předchozích verších se mluví o dětech Božích a dětech ďáblových).⁸²

Na okraj lze poznamenat, že k obdobné záměně Enocha a Henocha došlo i v prostředí protoesejském.⁸³

F) Eliáš a Jan Křtitel

Eliáše židovská tradice Kristovy doby vnímala jako mesiášského proroka. V Malachiášovi 3,23 se píše: „Hle, posílám k vám proroka Elijáše, dříve než přijde den Hospodinův veliký a hrozný.“ Na toto pojetí navázalo evangelium podle Matouše, které se sice vyhnulo přímé a jednoznačné identifikaci Eliáše a Jana Křtitele, ale velmi úzce je propojilo: „A chcete-li to přijmout, on je Eliáš, který má přijít“ (Mt 11,14). „„Ano, Eliáš přijde a obnoví všechno. Avšak pravím vám, že Eliáš již přišel, ale nepoznali ho a udělali s ním, co se jim zlíbilo; tak i syn člověka bude od nich trpět.“ Tehdy učedníci pochopili, že mluvil o Janu Křtiteli“ (Mt 17,11-13, par. Mk 9,11-13 bez výslovného odkazu k Janu Křtiteli). V Janově evangeliu Jan Křtitel ztotožňování své osoby s Eliášem odmítá: „Jak to tedy je? Jsi Eliáš? Řekl: Nejsm“ (J 1,21). Eliáše a Jana Křtitele naopak identifikuje gnostický spis *Pistis Sofia*.⁸⁴

⁸¹ *Archaiologia* je pojem, který vyjadřuje mnohem lépe tematiku první části *Otázek* než termín kosmogonie. Postihuje skutečnost, že se tu nepojednává jen o stvoření světa, ale obecně o věcech, které se staly na počátku (vzpoula andělů, jejich svržení, stvoření světa a ráje, stvoření a svedení člověka).

⁸² Další postavy pojmenované ve Vulgátě Enoch (např. v Gn 25,4) zde lze pominout.

⁸³ M. Bič, *Ze světa Starého zákona II*, Kalich, Praha 1989, s. 658.

⁸⁴ *Pistis Sofia* 7,15; 135,5, in: *Nag Hammadi Studies* 9, Leiden 1978, 12, 351; zde podle M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu, sv. 3. Listy i apokalipsy chrzescijanské*, Krakow 2001, s. 320, pozn. 394. Viz též E. Bozóky, *Le livre secret des Cathares...*, s. 157. Úryvek přeložený v P. Pokorný, *Píseň o perle...* pasáž neobsahuje.

Bogomilové přetvořili matoušovské pojetí v přímé ztotožnění Jana Křtitele a Eliáše, ale doplnili ho negativním pohledem na obě tyto postavy: staly se jim posly d'áblových. Nepochybně právě z *Otázek víru* v jejich totožnost přejal i Nazarius.⁸⁵

G) Ossop – oseph – Dolina Jóšafat

V carcassonské recenzi se objevuje záhadné slovo *ossop*: „A jakmile se [Satan] dostal [ještě] níže, našel svůj *ossop*, což je místo zrodu ohně,⁸⁶ [a poté nemohl pro plamen žhnoucího ohně v sestupu pokračovat]⁸⁷.“ Na paralelním místě vídeňské recenze je v samotném textu zmíněno toliko peklo a gehenna: „Dostal se [ještě] níže a našel své peklo, to jest ohnivou gehennu.“ Avšak glosa dodává: „Dolina Jóšafat. *Oseph, asco*, peklo, Tartar a místo zrodu ohně⁸⁸ je název pro totéž v různých jazycích. Není to duch ani nic živého, nýbrž místo, jako Bosna, Lombardie a Toskánsko.“ *Oseph* by mohl být zkomolený tvar pro *Iosaphat*⁸⁹ (tvar pro Jóšafat ve Vulgátě), jak míní glosátor, avšak možná se jen snažil vyjasnit záhadné slovo, jak uměl, a slovo ve skutečnosti nemá s Dolinou Jóšafat nic společného. Ať tak či tak, je takřka jisté, že spolu *oseph* a *ossop* souvisejí; shoda slov jak co do umístění, tak co do podoby je přece jen příliš blízká, než aby šlo o náhodu. V samotném textu vídeňské recenze se slovo nevyskytuje, je jen v glose. To zřejmě znamená, že glosátor vídeňské recenze měl před sebou text, kde se slovo *ossop*, *oseph* či nějaké podobné vyskytovalo (ať už šlo o text v kterémkoli jazyce),⁹⁰ popřípadě že si někdo glosy přepsal z jiného rukopisu.⁹¹

Oseph a *ossop* není jediným rysem, který nasvědčuje, že glosy původně nebyly vyhotoveny pro vídeňskou recenzi, nýbrž recenzi jinou, snad carcassonskou či nějakou neznámou. Ve vídeňském rukopise se totiž nachází ve výše citovaném textu jen souloví „*geenna ignis*“ (ohnivá gehenna); není tu ani zmínky o jakémkoli *genus ignis* (srv. citace příslušných míst obou recenzí výše), které se nachází na přesně paralelním místě v carcassonské recenzi. To podporuje domněnku, že *genus ignis* je zkomolené čtení *geenna ignis* (ať už s mezistupněm *genesis ignis*, který předpokládá Reitzenstein, či nikoliv). Reitzenstein proto rekonstruuje původní text jako „*invenit locum suum*,

⁸⁵ Viz Anselm, *Tractatus de hereticis*, ed. A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus de hereticis* d'Anselme d'Alexandrie“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 20, 1950, s. 311.

⁸⁶ „*genus ignis*“ je nejednoznačné spojení, ale pomůže nám glosa k *V*, kde se mluví o *generatio ignis*: nejde o druh ohně, nýbrž o místo, kde se rodí oheň. Viz však níže vysvětlení, podle kterého by mohlo jít v obou případech o porušené čtení „*geenna ignis*“ (které má na paralelním místě vídeňská recenze).

⁸⁷ Doplněno podle *B* a *C*.

⁸⁸ Celý obrat „místo zrodu ohně“ je zde překladem „*generatio ignis*“.

⁸⁹ R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe...*, s. 312, pozn. 1 se k tomuto mínění příklání a odkazuje na údaj prof. Bertholeta, že náslovná polosamohláska se často při prepisování vynechává. E. Bozóky, *Le livre secret des Cathares...*, s. 175 má též za to, že „*oseph* by mohlo být zkomolením *Josaphat*“.

⁹⁰ Vídeňská recenze asi není autografem překladu, neboť obsahuje (viz edici E. Bozóky, *Le livre secret des Cathares...*, s. 78) klasickou *opisovačskou* chybu: *eos cum ~~in~~ sua in ovia (ino del. V)*. K lapsu došlo očividně takto: kopista měl před sebou předlohu v latině; začal psát (dohromady) *ino*, ale pak zjistil, že přehlédl *sua*, proto *ino* přeškrtnl, napsal *sua* a pokračoval *in ovia*.

⁹¹ Že glosy nebyly vyhotoveny pro vídeňskou recenzi, vyvozuje z nepřítomnosti tvaru *oseph* v jejím textu Richard Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig – Berlin: Teubner 1929 (přetisk Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967), s. 312.

Iosaphat, quod est Geenna ignis“.⁹² Možnost špatného čtení je skutečně velmi pravděpodobná, už proto, že jak spojení *genus ignis*, tak *generatio ignis* je velmi podivné, zejména však vzhledem k paralelnímu místu vídeňské recenze. Jinou otázkou však je, jak chybu vyložit a jak vypadala původní podoba. Reitzensteinův návrh je jen jedním z možných řešení. Předně není jisté, zda spojení s Jóšafatem není obyčejným dohadem glosátora, jímž se snažil vysvětlit nejasné slovo. Reitzensteinovo vložení „*locum*“ je pouhý dohad, který má vysvětlit poměrně překvapivou přítomnost přivlastňovacího zájmena v obou recenzích. Nicméně závěr se zdá platný: glosátor rozhodně nevycházel jen z vídeňské recenze, protože v takovém případě by neznal výrazy „*generatio ignis*“ a „*oseph*“, které v textu nejsou a objevují se jen v glose.

Edina Bozókyová slova *ossop* a *oseph* ve svém komentáři kupodivu nespojuje a tvar *ossop* označuje za nejasný;⁹³ zmiňuje se pouze o (zcela arbitrární) interpretaci Carla G. Junga, podle níž *ossop* souvisí se slovanským „osoba“.⁹⁴ (Lze to chápat tak, že je podle Bozókyové shoda s *oseph* v umístění a částečně i v podobě nahodilá, a že tudíž *ossop* nepochází ze slova Jóšafat, pokud z něj ovšem vůbec pochází alespoň slovo *oseph*? Nebo si snad editorka obě slova opravdu vůbec nespojila?)

O Dolině Jóšafatu se v knize proroka Jóela (Jl 4,12) mluví jako o místě (posledního) soudu. Toto údolí bylo předmětem rozmanitých úvah, z větší části lidových, nevycházejících z psané teologické tradice. Zmínku o Dolině Jóšafatu jako o místě, kde se bude konat poslední soud, nacházíme kupříkladu v latinském textu Melkinových proroctví. Melkin měl být britský věštec žijící někdy v době „před Merlinem“; text jeho proroctví zapsal (nebo přímo sepsal) mnich Jan z Glastonbury na konci 14. století.⁹⁵ Též jistý anonymní průvodce po Palestině z 12. století umisťuje poslední soud do údolí Jóšafat na východ od Jeruzaléma.⁹⁶

Velmi komplexní okruh představ spojených s údolím Jóšafat pochází nominálně již z novověku: objevuje se u benandantů, neinstitucionalizovaného venkovského zemědělského kultu ve Furlansku⁹⁷ v 16. a 17. stol. Základní rysem tohoto náboženského okruhu bylo přesvědčení, že o určitých nocích někteří jedinci, tzv. benandanti, chodí bojovat s čarodějníky o úrodu: pokud zvítězí, bude úroda dobrá, pokud ne, nastane bída. Benandantka zvaná Pupkatá Maria, vyslychaná inkvizicí ve Furlansku r. 1619, vypověděla, že jezdí „duší i tělem“ na zvířeti na „louku Josafat“, kde svádí bitvy s čarodějníky na obranu víry a za hojnou sklizeň.⁹⁸ Prohlásila také, že se do údolí Josafat dostavovala opakovaně a spolu s dalšími benandantkami se klaněla „jistě ženě, zvané abatyše, sedící na kole od rumpálu jako na trůně“.⁹⁹ Benandant Menichino della Nota vypovídá r. 1591: „Já jsem byl ve třech obdobích, teda třikrát v roce na jedné louce [...], o které jsem se doslechl od svých druhů, které neznám, že se jmenuje Josa-

⁹² R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe...*, s. 312.

⁹³ E. Bozóky, *Le livre secret des Cathares...*, s. 109.

⁹⁴ Viz C. G. Jung, *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*, Princeton 1978, s. 146.

⁹⁵ R. S. Loomis, *The Grail: From Celtic Myth to Christian Symbol*, Princeton 1991, s. 260-261, tam i překlad.

⁹⁶ J. Sumption, *Pilgrimage: An Image of Mediaeval Religion*, London 1975, s. 131.

⁹⁷ Oblast v severovýchodní Itálii, sousedící s Korutanskem, Tyrolskem a Veronskem.

⁹⁸ C. Ginzburg, *Benandanti. Čarodějnictví a venkovské kultury v 16. a 17. stol.*, Praha 2002, s. 92.

⁹⁹ *Ibid.*, s. 81, 135.

fat, jak mi to ti druhové řekli.“ Jde o velikou, krásnou a širokou louku.¹⁰⁰ Olivo Caldo r. 1644 říká, že benandanti každý čtvrtek odcházejí „do půlky světa do údolí Josa-fat“.¹⁰¹

Biblická zmínka o Dolině Jóšafat podněcovala neučenou představivost a toto jméno bylo zdá se důležitou součástí lidových tradic, téma ale dosud čeká na ucelené zpracování.

Ztotožnění údolí Jóšafat s peklem – které provedl přinejmenším glosátor vídeňské recenze – je zřejmě originální myšlenkou.

H) Duchové nevěřících vyjdou ze žaláře

Jak carcassonská, tak vídeňská recenze obsahují zajímavou zmínku o tom, že kromě duší spravedlivých bude spasena ještě jistá speciální skupina duchů. V carcassonské recenzi pasáž zní „tu duchové vyjdou ze žalářů nevěřících“, ve vídeňské, na tomto místě zřejmě věrnější původní myšlence, „s Otcovým dovolením vyjdou ze žaláře duchové těch, kdo byli kdysi nevěřícími“. Zřejmě jde o narážku na 1P 3,19-21: „Tedy [Kristus] také přišel vyhlásit zvěst duchům ve vězení, kteří neuposlechli kdysi ve dnech Noémových. Tenkrát Boží shovívavost vyčkávala s trestem, pokud se stavěl koráb, v němž bylo z vody zachráněno jenom osm duší. To je předobraz křtu, který nyní zachraňuje vás. Nejde v něm zajisté o odstranění tělesné špíny, nýbrž o dobré svědomí, k němuž se před Bohem zavazujeme – na základě vzkříšení Ježíše Krista.“ Tato možná souvislost je tím zajímavější, že s uvedeným citátem 1P rozsáhle pracuje *Florentský obřadní spis*,¹⁰² když hledá biblické zdroje křtu vzkládáním rukou; archu anonymní redaktor spojuje s křtem a dodržováním Kristových přikázání.¹⁰³

Pokud bychom za touto narážkou v *Otázkách* předpokládali uvedené výkladové schéma *Florentského obřadního spisu*, tak by byli někteří spaseni přesto, že duchovní křest nepřijali (nevstoupili do archy). Tomu sice jiná pasáž *Otázek* odporuje, ale to ještě neznamená, že jde nutně o chybné vysvětlení.

Je jasné, že z uvedeného citátu mohli kataři a bogomilové vyčíst také zdůraznění, že tato možnost je omezena na mizivý počet duší: jen osm duší bylo zachráněno skrze křest vodou. Všechny ostatní, pakliže nepřijaly křest Duchem svatým, zahynuly.¹⁰⁴

Ať spojitost s *Florentským obřadním spisem* přijmeme či nikoli, je zřejmé, že tito duchové nevěřících představují jistou speciální kategorii duší a jsou nakonec spaseni, ač nesplnili obvyklé podmínky; hlavní, v podstatě jedinou podmínkou spásy pro bogomily a katary bylo právě platné consolamentum, takže možná odkaz na *Florentský obřadní spis* není zcela scestný.

Zmínku o podobném „tertium genus“ nacházíme v *Traktátu o kacírích*: „Jistý učitel Albanenses, Lanfrancinus de Vaure, říká – a takový je názor Albanenses – že ovce čili

¹⁰⁰ *Ibid.*, s. 108.

¹⁰¹ *Ibid.*, s. 171.

¹⁰² Základní informace o textu: <http://mujweb.cz/www/david.zbiral/prameny.htm>.

¹⁰³ *Florentský obřadní spis*, ed. Ch. Thouzellier, *Rituel cathare...*, s. 240-242.

¹⁰⁴ Proč byli někteří zachráněni, ač nesplnili běžné podmínky a nepatří mezi ty, které *Interrogatio* nazývá „spravedlivými“? *Otázky* tento problém explicitně neřeší. 1P 3,21 zdůrazňuje čisté svědomí. Spojení „duchové nevěřících“ zase může odkazovat na správnou víru (nemusí vůbec jít o víru ve smyslu přijímání určitého seznamu věroučných článků), ale spíš se vztahuje ke skutečnosti, že někteří neuvěřili Noemovu varování.

duše, jež sestoupily či spadly z nebe, se nevtělují všechny: některé se očišťují v tomto mlžném ovzduší bez jakéhokoli těla. Podstupují větší trýzeň než ty, jež jsou v tělech, ale dosahují vysvobození rychleji. O nich se říká v evangeliu: *Mám i jiné ovce, které nejsou z¹⁰⁵* atd.¹⁰⁶ (J 10,16 v úplnosti zní: „Mám i jiné ovce, které nejsou z tohoto ovčince. I ty musím přivést. Uslyší můj hlas a bude jedno stádo a jeden pastýř.“)¹⁰⁷ Propojení „duchů nevěřících“ z *Otázek* s Lanfrancinovými duchy, kteří se nevtělují, nahrává fakt, že citace závěrečných slov J 10,16 v obou recenzích *Otázek Jana Evangelisty* bezprostředně následuje za zmínkou o vyjití duchů ze žalářů, jakoby izolovanou, volně připojenou k textu a zdánlivě se nevztahující k tomu, co předchází a co následuje.¹⁰⁸

Samozřejmě je možné mít k uvedenému výkladu řadu výhrad. Předně: Kristus na jiném místě *Otázek* popírá, že by bylo možné dosíci spásy bez křtu Duchem svatým. Ale uvědomme si jedno: *Otázky* nejsou filosoficko-teologickým textem. Jde o apokryf, který vrství příběhy, obrazy a zkratkovité biblické výklady. V textu takového rázu se naprosto protichůdná tvrzení klidně mohou objevit. Ostatně rozpoznání oné běžné podmínky spásy, která „duchům nevěřících“ chybí, právě v duchovním křtu, zůstává pouhým návrhem – návrhem, s jehož odmítnutím se ještě nehroučí celý výklad, že „duchové nevěřících“ souvisejí s 1P 3,19-21 a s učením Albanenses o zvláštní kategorii duchů, kteří se očišťují od hříchů jiným způsobem, než je běžné.

Ani námitka, že Albanenses byli vyhranění dualisté, zatímco *Otázky* prostupuje dualismus umírněný, není opodstatněná; vyhraněný a umírněný dualismus jsou hypertrofické modely s teologickým pozadím, vypracované polemiky a převzaté moderními teology a religionisty, jisté ideální typy, které se vzájemně prolínaly a vůbec neměly pro katarství (natožpak pro bogomilství) takovou důležitost, jaká se jim připisovala (či dodnes připisuje, v případě některých badatelů). Tzv. absolutní a umírněný dualismus nejsou dvěma naprosto odlišnými teologickými systémy. Ve skutečnosti nebyly prostředkem sebevymezení jedné katarské či bogomilské církve proti ostatním heretickým církvím a měly mnoho podob a mezistupňů.¹⁰⁹ Ani dualismus jako takový nebyl (a

¹⁰⁵ J 10,16.

¹⁰⁶ Anselm, *Tractatus de hereticis*, ed. A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus de hereticis* d'Anselme d'Alexandrie“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 20, 1950, s. 312.

¹⁰⁷ Nejen samotný myšlenkový okruh, s nímž se tu pracuje, ale i obrat *Traktátu o kacírích* „v tomto mlžném vzduchu“ (*in aere isto caliginoso*), má asi jistou spojitost s Ez 34,12-13: „Tak jako pastýř pečuje o své stádo, když je uprostřed svěřených ovcí, tak budu pečovat o své ovce a vysvobodím je ze všech míst, kam byly rozptýleny v den oblaku a mrákoty [Vg. *in die nubis et caliginis*]. Vyvedu je z národů, shromáždím je ze zemí a přivedu je do jejich země“ atd.; *Anonymní pojednání* dosvědčuje, že kataři tyto předpovědi z Ez 34 vztahovali na sebe, viz *Katarský traktát*, ed. Ch. Thouzellier, *Un Traité cathare inédit du début de XIII^e siècle d'après le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, Louvain 1961, s. 108.

¹⁰⁸ Tradiční ortodoxní výklad vztahuje „jiné ovce, které nejsou z tohoto ovčince“, k pohanům: apoštolo-
lové jsou poslání především ke ztraceným ovcím z lidu izraelského (Mt 10,6), ale na pohany Kristus pamatuje v tomto výroku (viz např. Durand, *Liber contra Manicheos*, ed. Ch. Thouzellier, *Une somme anti-cathare...*, s. 291-293).

¹⁰⁹ Je velkou zásluhou Milana Loose (jediného badatele, který dokázal pozvednout úroveň českého výzkumu katarství a bogomilství na světovou úroveň), že zdůraznil existenci těchto mezistupňů (viz M. Loos, „Certains aspects du bogomilisme byzantin des 11^e et 12^e siècles“, *Byzantinoslavica* 28, 1967, č. 1, s. 51-53) a fakt, že se hranice absolutního a umírněného dualismu nemusela krýt s hranicemi jednotlivých církví (*ibid.*, s. 52-53, pozn. 61). Byl to vedle dalších opět M. Loos, kdo upo-

neměl by být ani v bádání) prostředkem vymezení katarsko-bogomilského hnutí proti pravověrné církvi; dualismus nepředstavuje vhodně zvolený příznačný rys katarství a bogomilství.

Představu duchů trpících v povětrí najdeme i v pravověrném prostředí, ale vztahuje se – možná až na výjimky – k padlým andělům tak, jak je pojímá ortodoxní tradice, což pochopitelně způsobuje značnou odlišnost od katarského výkladu.

Několik zmínek obsahuje *Zlatá legenda* Jakuba Voraginského: když Lucifer zatoužil po vládě, strhl se na nebi velký boj, archanděl Michael draka a jeho nohsledy vyhnal z nebe a „rozptýlil je v tomto mlžném vzdušném prostoru až do dne soudu. Není jim dovoleno sídlit v nebi neboli v horní části vzduchu, protože je to světlé a příjemné místo, ani na zemi s námi, aby nám příliš neškodili, ale jsou ve vzdušném prostoru mezi nebem a zemí, aby trpěli [...]“¹¹⁰ Podobnost s uvedenou vírou Albanenses je patrná: stačilo přehodnotit pohled na tyto duchy ve světle katarské nauky.

Résumé

La version imprimée

Ce travail présente pour la première fois au lecteur tchèque une traduction de l'apocryphe bogomile *Interrogatio Iohannis* (Questions de Jean), qui était aussi en usage chez les Cathares italiens. C'est la rédaction de Vienne, éditée par E. Bozóky (*Le livre secret des Cathares. Interrogatio Iohannis, apocryphe d'origine bogomile*), qui a servi de modèle. La traduction de la version de Carcassonne paraîtra en 2004.

Une brève ébauche des principaux traits du bogomilisme et du catharisme, hérésies relativement peu connues en République Tchèque, est suivie d'une discussion à propos de la provenance du texte, sa transmission en Occident et sa langue originale.

Outre la traduction, ce travail 1) apporte quelques arguments en faveur de l'hypothèse selon laquelle les deux recensions sont des traductions différentes d'un même original ; 2) ajoute quelques références bibliques omises par E. Bozóky ; 3) avance l'hypothèse que l'auteur des gloses a employé la tournure « *vitis vetita* » dans le but d'évoquer les mots *vitiare* et *vitium* ; 4) essaye de fournir une interprétation des « esprits infidèles » sortant de leurs prisons (Bozóky, p. 82-83) en liant ce thème à 1 Pierre 3, 20 et aussi à l'opinion du docteur cathare Lanfrancinus de Vaure, qui mentionne une catégorie spéciale des esprits qui ne s'incarnent pas (voir le *Tractatus de hereticis*, éd. Dondaine, « Hiérarchie... II », dans *AFP* 20, 1950, p. 312).

zornil na chybnost výkladu, který hledal prameny absolutního dualismu mimo křesťanství, zejména v manicheismu (*ibid.*, s. 52). Loos se dokázal vyhnout oběma extrémům, které se objevují i v moderním bádání: jak snaze umenšit rozdíly poukazem na sjednocující praxi consolamenta (takto A. Brenonová, *Kataři...*, Brno 2001, s. 71), tak snaze udělat z umírněného a vyhraněného dualismu jakási dvě nezávislá náboženství (viz M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Praha 1974, s. 249). K mezistupňům viz zejm. Anselm, *Tractatus de hereticis*, ed. A. Dondaine, „La hiérarchie cathare en Italie II: Le *Tractatus de hereticis* d'Anselme d'Alexandrie“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 20, 1950, s. 313.

¹¹⁰ Jakub de Voragine, *Legenda aurea*, přel. V. Bahník – A. Vidmanová – I. Zachová, Praha 1998, s. 275, srv. s. 312. Odborník na patristickou a scholastickou literaturu by mohl pravděpodobně citovat řadu dalších příkladů.

Cette page internet

À cette page internet, il a été dressé une liste des éditions et des traductions de l'apocryphe et il a été analysé les thèmes de la chute des anges (avant tout son origine biblique est accentué), du serpent aux roseaux et des croyances liant le péché originel à la sexualité (répandues non seulement parmi les bogomiles et les cathares). Ce travail commente aussi la mention des « esprits incrédules » (en développant les hypothèses tracées dans la version imprimée), l'image des personnages d'Hénoch, d'Élie et de Jean Baptiste, le rapport de l'*Interrogatio* aux *Livres d'Hénoch*, et ébauche une possible interprétation du fait que les mots *ossop* et *genus ignis* (recension de Carcassonne) ne figurent pas dans la recension de Vienne, tout en étant sous-entendus, paraît-il, dans une de ses gloses (*oseph, generatio ignis*), ce qui ne manque pas des conséquences importantes pour l'explication de l'histoire textuelle de l'*Interrogatio*.

L'adresse électronique de l'auteur : david.zbiral@post.cz.

Bibliografie

Použitá edice latinského textu

Bozóky, E., *Le livre secret des Cathares. Interrogatio Iohannis, apocryphe d'origine bogomile*, Beauchesne, Paris 1980 (přetisk 1990).

Použitá literatura a prameny ke katarství a bogomilství

O pramenech, jejich dochovaných rukopisech, jejich vydáních atd. viz též <http://mujweb.cz/www/david.zbiral/prameny.htm> a <http://mujweb.cz/www/david.zbiral/Bibliogr.htm> (kapitola o bogomilství a katarství).

Angelov, D., *Les Balkans au Moyen Age: La Bulgarie des Bogomils aux Turcs*, Variorum Reprints, London 1978.

Angelov, D. – Primov, B. – Bataklijev, G., *Bogomilstvoto v Bălgarija, Vizantija i zapadna Evropa v izvori*, Nauka i izkustvo, Sofija 1967.

Begunov, J. K., *Kozma Presviter v slavjanskich literaturach*, Izdatelstvo Bolgarskoj akademii nauk, Sofija 1973.

Bozóky, E., „La part du mythe dans la diffusion du catharisme“, *Heresis* 2001, č. 35, s. 45-58.

Bozóky, E., *Le livre secret des Cathares. Interrogatio Iohannis, apocryphe d'origine bogomile*, Beauchesne, Paris 1980.

Dondaine, A., „La hiérarchie cathare en Italie I. Le *De heresi catharorum*“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 19, 1949, s. 280-312.

Dondaine, A., „La hiérarchie cathare en Italie II. Le *Tractatus de hereticis* d'Anselme d'Alexandrie“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 20, 1950, s. 234-324.

Dragojlović, D., *Bogomilstvo na Balkanu i u Maloj Aziji II: Bogomilstvo na pravoslavnom istoku*, Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd 1982.

Duvernoy, J., *Le catharisme II: L'histoire des cathares*, Privat, Toulouse 1979.

- Hamilton, J. – Hamilton, B. (trans.),** *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, c. 650-c. 1450: Selected Sources Translated and Annotated*, Manchester University Press, Manchester – New York 1998.
- Ivanov, J.,** *Bogomilski knjigi i legendi*, Nauka izkustvo, Sofija ²1970.
- Lansing, C.,** *Power and Purity: Cathar Heresy in medieval Italy*, Oxford University Press, New York – Oxford 1998.
- Loos, M.,** „Certains aspects du bogomilisme byzantin des 11^e et 12^e siècles“, *Byzantinoslavica* 28, 1967, č. 1, s. 39-53.
- Loos, M.,** *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Academia, Praha 1974.
- Loos, M.,** „Gnosis und Mittelalterlicher Dualismus“, *Listy filologické* 90, 1967, s. 116-127.
- Loos, M.,** „Le mouvement paulicien à Byzance [II.]“, *Byzantinoslavica* 25, 1964, s. 52-68.
- Loos, M.,** *Vznik a vývoj bogomilství v Bulharsku, sv. I. Počátky*, disertační práce, Praha [1951].
- Lopez Martinez, N. – Proaño Gil, V.,** *El bogomilismo en Bosnia*, Burgos 1958.
- Moneta Cremonensis,** *Adversus Catharos et Valdenses*, ed. T. A. Ricchini, Roma 1743 (přetisk Ridgewood 1964).
- Nelli, R.,** *Écritures cathares*, trad. R. Nelli a A. Brenonová, Le Rocher, Monaco ³1995.
- Nelli, R.,** *Écrivains anticonformistes du moyen-âge occitan II: Hérétiques et politiques*, Phébus, Paris 1977.
- Nelli, R. – Niel, F. – Duvernoy, J. – Roché, D.,** *Les Cathares*, Editions de Delphes, Paris 1965.
- Puech, H.-C. – Vaillant, A.,** *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre. Traduction et étude*, Paris 1945.
- Starowieyski, M. (ed.),** *Apokryfy Nowego Testamentu, sv. 3. Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, WAM, Krakow 2001.
- Šanjek, F.,** *Bosansko-humski krstjani u povijesnim vrelima (13.-15. st.)*, Barbat, Zagreb 2003.
- Šanjek, F.,** „Raynerius Sacconi O.P. Summa de Catharis“, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 44, 1974, s. 31-60.
- Thouzellier, C.,** *Livre des deux principes. Introduction, texte critique, traduction, notes et index*, Le Cerf, Paris 1973.
- Thouzellier, C.,** *Rituel cathare. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Le Cerf, Paris 1977.
- Zajcev, V. K.,** *Bogomilskoje dviženije i obščestvėnnaja žizň severnoj Italii epochi Dučento*, Nauka i tėchnika, Minsk 1967.

Další literatura a prameny

- Aurelius Augustinus,** *O Boží obci knih XXII*, sv. 2, trad. J. Nováková, Vyšehrad, Praha 1950.
- Bič, M.,** *Ze světa Starého zákona*, sv. 2, Kalich, Praha 1989.
- Frazer Colda ordinis praedicatorum,** *Tractatus mystici / Mystické traktáty*, ed. et trad. D. Martínková, OIKOYMENH, Praha 1997.

- Ginzburg, C.**, *Benandanti: Čarodějnictví a venkovské kultury v 16. a 17. stol.*, Argo, Praha 2002.
- Jakub de Voragine**, *Legenda aurea*, trad. Václav Bahník – Anežka Vidmanová – Irena Zachová, Vyšehrad, Praha ²1998.
- Jung, C. G.**, *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*, Princeton University Press, Princeton ²1978.
- Kropáček, L.**, *Islámský fundamentalismus*, Vyšehrad, Praha 1996 (údajná konverze bogomilů k islámu).
- Le Goff, J.**, *Středověká imaginace*, Argo, Praha 1998.
- Loomis, R. S.**, *The Grail: From Celtic Myth to Christian Symbol*, Princeton University Press, Princeton 1991.
- Malory, T.**, *Artušova smrt*, sv. 3, trad. I. Rodriguez, Jota, Brno 1998.
- Ostrá, R. – Spitzová, E.**, *Úvod do studia románských jazyků*, Masarykova univerzita v Brně, Brno 1998.
- Pauphilet, A. (ed.)**, *La Queste del Saint Graal: Roman du XIII^e siècle*, Honoré Champion, Paris 1999.
- Pavlincová, H. et al.**, *Judaismus, křesťanství, islám*, Mladá fronta, Praha 1994.
- Robert de Boron**, *Le Roman du Graal: Manuscrit de Modène*, ed. Bernard Cerquiglini, Union Générale d'Éditions, Paris 1981.
- Řehoř Veliký, svatý**, *Čtyřicet homilií na evangelia*, trad. Timotheus Vodička, Krystal, Olomouc 1946.
- Řehoř z Toursu**, *O boji králů a údělu spravedlivých (Kronika Franků): Dějiny v deseti knihách*, přel. Jaromír Kincl, Odeon, Praha 1986.
- Říčan, R. – Molnár, A.**, *Dvanáct století církevních dějin*, Kalich, Praha 1989.
- Savonarola, G.**, *Útěcha mého putování a Poslední meditace nad žalmem Miserere*, trad. Ondřej Koupil, Markéta Zettlová a Stanislav Straka, Krystal OP, Praha 1998.
- Schubert, K.**, *Židovské náboženství v proměnách věků. Zdroje, teologie, filosofie, mystika*, Vyšehrad, Praha 1999.
- Sokol, J.**, *Mistr Eckhart a středověká mystika*, Vyšehrad, Praha ²2000.
- Soušek, Z. (ed.)**, *Knihy tajemství a moudrosti I. Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*, Vyšehrad, Praha 1995.
- Soušek, Z. (ed.)**, *Knihy tajemství a moudrosti II. Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*, Vyšehrad, Praha 1998.
- Sumption, J.**, *Pilgrimage. An Image of Mediaeval Religion*, Faber & Faber, London 1975.
- Svatého Otce Ireneia biskupa a mučeníka Patero kněh proti kacířstvím s některými dodatky*, trad. J. N. F. Desolda, Dědictví sv. Prokopa, Praha 1876.
- Urbánková, E. – Stejskal, K.**, *Pasionál Přemyslovny Kunhuty / Passionale abbatissae Cunegundis*, Odeon, Praha 1975.

Pokud byly některé tituly opomenuty, lze si je podle základního údaje v poznámkách pod čarou dohledat na stránce <http://mujweb.cz/www/david.zbiral/Bibliogr.htm>.

Publikování této verze: 13. 3. 2005 12:42

Sepsání: jaro 2003

Poslední celková revize: říjen 2003

Počet normostran (v přepočtu): 45

Počet slov: 8692

Umístění: <http://mujweb.cz/www/david.zbiral/interrogatio.htm>

Umístění verze ve formátu PDF: <http://mujweb.cz/www/david.zbiral/interrogatio.pdf>

[Religionistika](#)