

Zitierhinweis

Nodl, Martin: Rezension über: Tomasz Gałuszka, Henry Harrer's Tractatus contra beghardos. The Dominicans and Early Fourteenth Century Heresy in Lesser Poland, Kraków: Wydawnictwo Esprit, 2015, in: Český časopis historický, 2018, 1, S. 207-211, DOI: 10.15463/rec.1256102478

český časopis historický

copyright

Dieser Beitrag kann vom Nutzer zu eigenen nicht-kommerziellen Zwecken heruntergeladen und/oder ausgedruckt werden. Darüber hinausgehende Nutzungen sind ohne weitere Genehmigung der Rechteinhaber nur im Rahmen der gesetzlichen Schrankenbestimmungen (§§ 44a-63a UrhG) zulässig.

Tomasz GAŁUSZKA

Henry Harrer's Tractatus contra beghardos. The Dominicans and Early Fourteenth Century Heresy in Lesser Poland

Kraków, Wydawnictwo Esprit 2015, 211 s., ISBN 978-83-64647-64-2.

Paweł KRAS – Tomasz GAŁUSZKA – Adam POZNAŃSKI (edd.)

Proces beginek świdnickich w 1332 roku. Studia historyczne i edycja łacińsko-polska

Lublin, Wydawnictwo KUL 2017, 292 s., ISBN 978-83-8061-367-6.

V posledních letech výrazně stoupl zájem polských medievistů o dějiny středověkých herezí. Je to svým způsobem paradoxní, protože pramenů, na jejichž základě je možné studovat pozdně středověké heretiky, působící na území dnešního polského státu, je jen velmi málo. Mladší badatelé dnes navazují především na studie nedávno zesnulého Stanisława Byliny, jenž v tomto ohledu nasměroval polskou medievistiku evropským směrem. Zacílení polských medievistů na hereze má však i svůj negativní rozměr. Vedle prací vskutku kvalitních vznikly též studie dosti problematické. Platí to jak pro kompilativní práci Piotra Czarneckého *Kataryzm włoski. Historia i doktryna* (2013), jež není založena na analýze pramenů, ale téměř výhradně vychází ze sekundární, byť moderní západní literatury (s deficitem neznalostí prací Amedeo Molnára). Mnohem horším případem je až na hranici vědeckého podvodu se pohybující kniha Magdaleny Ogórek *Beginki i waldensi na Śląsku i Morawach do końca XIV wieku* (2012), která v ní tvrdí, že objevila neznámé prameny, ačkoli jde o texty již dávno publikované Ignazem von Döllingerem či Alexandrem Patschovským. I zde se přitom jedná o práci výhradně kompilativní, bez jakýchkoli interpretačních inovací, pomineme-li autorčina ničím nepodložená tvrzení o existenci katarů ve Slezsku apod.

To, že pramenná základna může být při troše štěstí rozšířena, ukazuje edice traktátu *Contra beghardos* pražského dominikána z konventu sv. Klimenta Jindřicha Harrera. Samotný traktát objevil v roce 1969 Paweł Kielar. Vydání se však dočkal až o více než čtyřicet let později díky krakovskému historikovi Tomaszi Gałuszkovi v knize *Henry Harrer's Tractatus contra beghardos*. Podle jeho výzkumů Harrer sepsal tento traktát někdy mezi léty 1328–1334 na objednávku krakovských dominikánů, kteří se cítili být znepokojeni rozšířením vlivu beghardů v krakovské diecézi. Gałuszkou editovaný traktát není klasickým inkvizitorským textem. Ostatně nemáme žádné doklady o tom, že by Harrer působil v Čechách či někde jinde jako papežský inkvizitor. Gałuszkova kritická edice jediného dochovaného znění traktátu ve vratislavském rukopisu je doprovázena anglickým překladem latinského textu a souborem několika studií, jež představují anglický překlad již dříve polsky publikovaných editorových textů.

Nejdůležitější otázka, kterou Gałuszka řeší, zní, do jaké míry Harrerův traktát odráží náboženskou situaci v krakovské diecézi a zda reflektuje skutečný život zde činných beghardů. I když nemáme k dispozici žádné jiné jednoznačné – vyjma textů normativních pramenů – doklady o rozšíření beghardů v této oblasti, přesto dospěl Gałuszka k závěru, že informace, které Harrer získal s největší pravděpodobností od krakovských dominikánů, odpovídají realitě. Se samotnými krakovskými „beghardy“ se ale Harrer nikdy nesetkal

a stejně tak neměl k dispozici žádný výslechový protokol. To, co se o nich dozvěděl, konfrontoval s dobovou inkvizitorskou a teologickou, především tomistickou literaturou. Na základě této konfrontace se Gałuszka domnívá, že oni zbožní krakovští muži nejsou klasickými heretickými beghardy, odsouzenými papežskými bulami, nýbrž horlivými laiky, kteří propagovali radikální chudobu a soukromou individuální zbožnost, praktikovanou mimo zdi kostelů. Harrer jejich náboženské praktiky, například neprojeování horlivé úcty eucharistii, považoval za nesprávné, ale ani to, stejně jako jejich představy o individuálním přiblížení se Bohu prostřednictvím soukromé modlitby a askeze, nehodnotil jako striktně heretické. Důležité rovněž bylo, že konání těchto zbožných mužů neztotožňoval se sektou svobodného ducha, o jejíž existenci se ve 20. a 30. letech 14. století v teologickém a inkvizitorském prostředí nepochybovalo.

Jestliže Gałuszkou editovaný traktát *Contra beghardos* může odrážet skutečné náboženské praktiky v Krakově, resp. v krakovské diecézi, jen v omezené rovině, pak nově edičně zpřístupněný inkviziční protokol se svídnickými bekyněmi představuje jakýsi protipól vůči učenckému dominikánskému textu.

Examen testium super vita et moribus Beguinarum z roku 1332 není neznámým textem. Ba naopak, díky edici Bolesława Ulanowského z roku 1889 patří k hojně využívaným pramenům k dějinám pozdě středověké inkvizice. K jeho novému, kritickému vydání vedlo Pawła Krase, Tomasze Gałuszkę a Adama Poznańskiego znovuobjevení rukopisu tohoto inkvizičního protokolu v archivu krakovské katedrální kapituly, jenž byl až do roku 2016 považován za ztracený. Druhým důvodem nové edice byla i skutečnost, že Ulanowski měl k dispozici pouze krakovský opis textu z 15. století a nemohl sáhnout k druhému rukopisu, který v roce 1955 objevil ve sbírce vatikánských konvolutů (Vat. Lat. 13119) dominikánský historik Vladimír Koudelka.

Nově připravená kritická edice je příkladem moderního a mnohovrstevnatého přístupu k vydávání středověkých textů. Editoři nejenže text inkvizičního protokolu doprovodili obsáhlým textově kritickým aparátem, ale zároveň do poznámkového aparátu včlenili i hojné věcné komentáře, které faktická znění výpovědí interpretují. Kritická latinská edice je v novém vydání rovněž doprovázena polským překladem. Na rozdíl od mnoha soudobých kritických edic však vydání *Examen testium* neulpívá na pouhém editování textu, ale předchází mu i obsáhlá historická a teologická analýza. To, že se kritický aparát v ojedinělých případech dubluje s úvodními studiemi, sice může čtenáře poněkud zarazit, rozhodně to ale není na škodu. Více iritující je naopak skutečnost, že tím Paweł Kras, autor pěti úvodních kapitol (poslední, šestou, věnovanou inkvizitorovi Janovi ze Schwenkenfeldu napsal Tomasz Gałuszka), neponechal příštím badatelům přílišný prostor pro další interpretace.

Jak vyplývá z Krasem představeného přehledu dosavadního bádání nad Ulanowského edicí *Examen testium*, byli si již badatelé přelomu 19. a 20. století vědomi, že se jedná o jedinečný text z prostředí střední a středovýchodní Evropy. Výpovědi svídnických bekyní podle mnoha historiků stejně tak vnesly nové světlo do našich představ o existenci – či neexistenci – sekty svobodného ducha. Na debatu o existenci této sekty, resp. o její možné reflexi ve výpovědích svídnických bekyní, kterou v 70. letech zpochybnil Robert E. Lerner, nově navazuje i Paweł Kras. V úvodních textech však v mnohém překračuje tuto

omezenou, byť velmi důležitou otázkou, a detailně se věnuje problematice bekyňství v Evropě druhé poloviny 13. a počátku 14. století. Nahlíží ji jak v rovině teologického diskurzu, tak v rovině disciplinačního dohledu církevních institucí a autorit, především viennského koncilu a papeže Jana XXII. Konfrontace teologického diskurzu s výpověďmi svídnických bekyň ho přivádí k odpovědi na otázku, co ze svídnické reality vskutku odráželo představy vysoce vzdělaných duchovních o bekyních. Je si přitom vědom skutečnosti, že papežský inkvizitor Jan ze Schwenkenfeldu rozhodně nebyl nestranným soudcem a že otázkami, které kladl vyslychaným bekyním, do značné míry ovlivňoval jejich odpovědi. Jen na okraj zatím dodejme, že Galuszka je naopak přesvědčen o tom, že inkvizitorovy otázky nebyly v některých ohledech návodné, a že tedy odpovědi bekyň v mnohém odrážejí jejich vlastní představy.

Inkviziční protokol dle Krase jednoznačně svědčí o skutečnosti, že svídnické bekyně byly přesvědčeny o tom, že praktikování radikální chudoby spojené s těžkou fyzickou prací bylo přímou cestou vedoucí ke spasení. Bekyně svůj společný život v uzavřené komunitě vnímaly jako kvalitativně vyšší ve srovnání s životem řeholníků a řeholnic, kteří odvrhli radikální chudobu a v jejichž společenství kontemplace vytěsnila tvrdou fyzickou práci. Svídnické bekyně byly rovněž přesvědčeny, že spásy je možné dosáhnout mimo magisterium církve, a že tedy není nutné účastnit se svátostí. Kras jejich chování a myšlení interpretuje jako vědomý antiklerikalismus, i když v konkrétních vyjádřeních svídnických bekyň se po mém soudu vědomé pohrdání či opovrhování církví a církevními institucemi nachází jen v omezené míře.

Na rozdíl od dřívějšího bádání položil Kras důraz na rozdíly mezi staršími sestrami a sestrami mladšími, z nichž mnohé, ač to není z protokolu vždy jednoznačně patrné, z bekyňského společenství vystoupily. Ono napětí mezi staršími a mladšími sestrami se promítlo i do samotného pramene. Ten na straně mladších sester registruje mnohá obvinění, jež Kras interpretuje jako výraz závislosti či psychického a fyzického vyčerpání mladých sester. Ty totiž byly po příchodu do společenství nuceny odevzdat veškerý majetek, žít v přísných postech, v nuzných šatech a ještě k tomu byly podrobovány fyzickému trýznění, ať v podobě trestů od starších sester či v podobě asketického sebetrýznění. A k tomu celému přistupovala několikahodinová každodenní fyzická práce, bez přerušení v neděli a ve svátky, což samozřejmě inkvizitor traktoval jako přestupující nařízení církve. Na druhé straně se však tyto mladší sestry neúčastnily setkání starších sester s beghardy či náboženských rituálů v úzkém kruhu starších sester, a proto mnohdy fabulovaly a vrhaly na starší sestry nejružnější obvinění, i když pro ně postrádaly přímé důvazy: Starší sestry obviňovaly z tělesného obcování s beghardy, z tajných lesbických vztahů, tvrdily o nich, že chudobu jen předstírají a pod nuznými šaty nosí kvalitnější oblečení, že se účastní bohoslužeb jen na oko, že chodí k umírajícím za účelem, aby od nich získaly peníze formou testamentu, či dokonce že zabíjejí děti sester nedodržujících sexuální čistotu.

Důležité jsou Krasovy reflexe, jak bekyně vnímaly samy sebe. Starší si byly velmi dobře vědomy skutečnosti, že žijí ve společenství, jež není oficiálně uznáno církví. Některé mladší sestry o tom prý naopak neměly plné povědomí. Starší považovaly své společenství za vyvolené, jež je po smrti uchráněno od očistcových muk, což prý byla i jedna z příčin, proč do společenství vstupovaly některé mladší sestry. Na základě výpovědí starších i mladších sester, že přinejmenším ve 20. a 30. letech bylo svídnické společenství ve styku s jinými bekyňskými domy, například

v Lipsku, Brně či Praze, vyvozuje Kras závěr, že se považovaly za součást širšího společenství. O tom má svědčit i skutečnost, že starší sestry samy sebe nazývaly „filiae Udyllindis“, resp. „unio filiarum Udyllindis“, přičemž onu Udyllindu Kras pronikavou kombinací ztotožnil s Odelindou z Piritz, zakladatelkou bekyňského domu v Kolíně nad Rýnem.

Největší pozornost však samozřejmě budí teologické názory svídnických bekyň, tedy pokud můžeme slovo teologické v dané souvislosti použít. Výpovědi sester týkající se teologických subtilit jsou totiž velmi lakonické. Jedna ze sester například tvrdila, že je již tak sjednocena s bohem, že o sobě může prohlásit, že to ona spolu s ním stvořila svět. Jiné sestry se domnívaly, že jsou dokonalé jako Panna Maria, protože i ona těžce fyzicky pracovala při vykonání různých služebných prací a že díky tomu se jí dostalo výsady být boží matkou. Další sestra hlásala, že Kristus při svém nanebevstoupení vzal s sebou svůj kříž a že na Golgotě zůstaly jen kříže lotrů. Díky tomu, že prostřednictvím chudoby, sebetřýznění a těžké fyzické práce dosáhly dokonalosti, věřily prý sestry, že se nacházejí ve stavu bezhříšnosti, že se nemusejí účastnit bohoslužeb, modliteb v kostele, ani přijímat svátost oltářní, stejně jako že nejsou poddány žádné světské moci a světským právům.

V očích inkvizitora se samozřejmě jednalo o heretické představy, které povětšinou spojoval s vírou a praktikami sekty svobodného ducha. O tom, že svídnické bekyně jsou stoupenkyněmi této sekty, byl Jan ze Schwenkenfeldu skálopevně přesvědčen. Oba autoři úvodních studií, Kras i Gałuszka, se v tomto ohledu domnívají, že při výsleších postupoval podle vzoru konstituce *Ad nostrum*, a že se tedy pokoušel v myšlenkovém světě svídnických bekyň ony ohlasy sekty svobodného ducha nalézt a doložit. Sestry samotné si však existence takovéto sekty vůbec nebyly vědomy (ostatně samy sebe za členky jakékoli sekty nepovažovaly) a dle svých tvrzení usilovaly pouze o asketický způsob náboženského života, jenž měl vést k duchovní dokonalosti. S tím lze jistě souhlasit.

Když ale Gałuszka konfrontuje výpovědi svídnických bekyň s názory inkvizitora Jana ze Schwenkenfeldu, tvrdí, že například jejich představy o vtělení boha, k němuž by prý došlo i bez toho, že by člověk zhřešil, nebyly herezí a podle tehdejšího učení je prý ani není možné považovat za teologicky bludné. Jednoduše řečeno, podle Gałuszky inkvizitor bekyně obviňoval z hereze neprávem. Po mém soudu si však Gałuszka jen nedostatečně uvědomuje, že pro Jana ze Schwenkenfeldu nebylo primární, co sestry hlásají a zda to už je či není hereze, ale především to, že nebyly duchovními osobami, řeholnicemi, nýbrž pouhými laiky. A právě proto jim nepřislušelo jakkoli teologizovat, jakkoli probírat náboženské subtility, hledat vlastní cesty duchovního zdokonalení. Laici měli podle inkvizitora činit jediné, podřizovat se magisteriu církve a církevním nařízením. To byl pravý důvod, proč Jan ze Schwenkenfeldu začal inkviziční vyšetřování, o němž bohužel nevíme, jak nakonec dopadlo (bekyně jsou ale ve Svídnici doloženy i ve druhé polovině 14. století). Laici praktikující mimo uznané a povolené církevní řády radikální chudobu, neúčastníci se na svátostech, popírající slavení církevních svátků a považující sama sebe za sjednocené s bohem, bezhříšné a rozhodně dokonalejší než všechny duchovní osoby, pro něho nemohli být ničím jiným než heretiky, v daném případě členy sekty svobodného ducha navázané na potulné beghardy.

Za poněkud problematické lze rovněž považovat jak Gałuszkova, tak i Krasova tvrzení o ovlivnění náboženských představ svídnických bekyň mystikou Mistra Eckharta.

Ve výpovědích svídnických bekyň totiž po mém soudu nenacházíme žádné stopy reflexe teologických subtilit. Ani jedna ze sester nemluví o mystickém sjednocení duše s bohem. Nic ve výpovědích rovněž nesvědčí o kontemplativním praktikování víry či o mystických vizích, reflektujících postupné snažení o takovéto sjednocení. Víra a cesta k dokonalosti svídnických sester je založena na ryze praktickém způsobu náboženského života, na askezi, odříkání, tělesném sebetřýznění a fyzické práci, avšak bez jakéhokoli vztahu ke kontemplaci. To, že sestry ve svých názorech dospěly k představě o dokonalosti a sjednocení s bohem, svědčí spíše o tom, že k tomu, po čemž toužili němečtí mystici s Mistrem Eckhartem na čele, přicházely vlastní a nezávislou cestou.

Stejně tak není možné po mém soudu z protokolu vyvozovat, že by Jan ze Schwenkenfeldu zaměňoval inkvizičního vyšetřování za univerzitní katedru a za teologický spor, jak to tvrdí Gałuszka. Inkvizitor nepolemizoval s nějakou subtilní teologií, která by v téměř univerzitní podobě kvetla ve svídnickém bekyňském domě, ale naopak odsuzoval názory vulgarizované teologie, k nimž některé sestry dospěly bez znalosti teologických či jakýchkoli jiných textů. Ostatně samy sestry se dívaly na duchovní osoby svrchu právě proto, že svoji učenost vyčetly z „telecích kůží“, jak říkaly, a právě vůči této pergamenové učenosti stavěly svůj vlastní život, založený na chudobě, odříkání a každodenní práci. Ovlivnění jejich života ať mysticismem či subtilními teologickými názory tedy považuji za nepravděpodobné. Mnohem více se mi zdá, že naopak onu subtilní teologickou učenost se jím snažil přisoudit inkvizitor, který ve svých očích názory bekyň jednoznačně spojoval s učením sekty svobodného ducha. Moderní historici by měli být opatrnější v hledání ozvuků skutečné učenécké či mystické teologie v myšlenkovém světě nevzdělaných laiků ženského i mužského pohlaví, kteří v konfrontaci se soudobou náboženskou realitou toužili po dokonalosti a nejrůznějšími cestami usilovali o spasení, o vykoupení z hříchů a – možná že především – o vysvobození z očišťovacích muk.

Martin Nodl

Lucie DOLEŽALOVÁ – Michal DRAGOUN – Jan CTIBOR (edd.)

Čítanka latinských textů z pozdně středověkých Čech

Praha, Scriptorium 2017, 355 s., ISBN 978-80-88013-50-1.

S *Čítankou latinských textů z pozdně středověkých Čech* se zájemcům o českou latinskou medievistiku dostává do rukou užitečná pomůcka nejen pro studium středověké latiny. V posledních letech se čím dál více ukazuje, že studium a interpretace latinských středověkých textů vyžaduje interdisciplinární přístup a mezioborovou spolupráci. To je i případ této publikace, do níž přispěla celá řada předních odborníků na středověkou literaturu a historii. Vzhledem k jejímu sborníkovému charakteru lze ale čítanku považovat nejen za učební text, ale i za ukázkou některých současných trendů v české medievistice. Velikým přínosem publikace je rovněž skutečnost, že většina materiálů, které se v ní nacházejí, doposud nebyla editována.

Publikace předkládá výběr neliterárních latinských pramenů. Ty byly dosud do obdobných příruček zařazovány spíše jen okrajově. Čtenář se tak jejím prostřednictvím ocitne