Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy

Katedra dějin a didaktiky dějepisu

Magisterská diplomová práce

ŽENSKÁ SPIRITUÁLNÍ HEREZE NA PŘELOMU 13. A 14. STOLETÍ

Female Spiritual Heresy at the turn of 13th and 14th Century

Diplomant: Jan Huleja

Vedoucí práce: prof. PhDr. Kateřina Charvátová, CSc.

PRAHA, 2010

Prohlašuji, že jsem vypracoval samostatně magisterskou práci na téma *Ženská spirituální hereze na přelomu 13. a 14. století*. Použité prameny, literaturu a další podkladové materiály uvádím v přiloženém seznamu literatury.

Prohlašuji též, že odevzdaná elektronická verze diplomové práce je identická s její tištěnou podobou.

V Praze dne 24. června 2010

Velmi rád bych poděkoval všem, kteří mi pomáhali při vzniku této práce. Především prof. PhDr. Kateřině Charvátové CSc., jež pojala důvěru ke zvolenému tématu a ochotně mě přijala coby svého diplomanta, ačkoli čas tlačil a stav mého bádání byl znám snad jen mně samému. Dále Mgr. Gabriele Šarochové, se kterou jsme kdysi plni nadšení téma vymýšleli, a Marie-Claude Marandet z Perpignanské univerzity, jež mi otevřela dveře do Centra katarských studií v Carcassonne. V neposlední řadě bych chtěl vyjádřit velký dík svým nejbližším, kteří mě po celou dobu studií podporují.

Abstrakt

Diplomová práce *Ženská spirituální hereze na přelomu 13. a 14. století* je rozdělena do dvou částí. Část první vysvětluje, jak vůbec fenoménu ženské spirituální hereze rozumět, tj. hledá její ideové předpoklady a pokouší se ji časoprostorově vřadit do plného kontextu dobových událostí. Text si klade za cíl od sebe neodtrhávat ortodoxní a heterodoxní církevní dění, poněvadž autor se za dobu své práce ujistil ve svém přesvědčení, že hranice mezi těmito dvěma oblastmi je rozporuplná. Část druhá představuje osudy tří žen, jejichž pojetí třetí osoby Trojice a svébytná religiózní aktivita vyprovokovaly hierarchickou církev k takové reakci, že byly jako nebezpečné heresiarchy spáleny na hranicích Milána, Paříže a Carcassonne.

Klíčová slova

apokalyptika
avignonské zajetí
bekyně
eschatologie
gender
gregoriánská reforma
hereze svobodného ducha
joachimismus
laická zbožnost
milenarismus
spirituální františkáni
trojiční učení
ženské náboženské hnutí

Abstract

This master's thesis *Female Spiritual Heresy at the turn of 13th and 14th Century*, is divided into two parts. The first part explains how to understand the phenomenon of female spiritual heresy; that is to say, it looks for the ideological presumptions of the phenomenon and attempts to locate its spatio-temporal place in the full context of contemporary events. The text does not aim to separate the church's orthodox and heterodox affairs, as the author was satisfied over the course of his research that the boundary between these two areas is contentious. The second part presents the fates of three women, whose concept of the third person of the Trinity and peculiar religious activities provoked the hierarchical Church to react in such a way, that they were burned as dangerous heresiarchs at the stakes of Milan, Paris and Carcassonne.

Keywords

apocalypticism
Avignon Captivity
beguines
eschatology
gender
Gregorian Reform
Heresy of the Free Spirit
Joachimism
lay piety
millenarianism
Spiritual Franciscans
Trinitarian teaching
women's religious movement

Hledej pravdu u kacířů.

(Jaroslav Seifert)

Úvod 8

ČÁST PRVNÍ: PŘEDPOKLADY 10

Gregoriánská reforma církve jako impuls laické zbožnosti 11

Křížové výpravy: eschatologie a nová role chudoby 14

Jáchym z Fiore a aktualizace apokalyptické ideologie 17

Františkáni: nástroj ortodoxie, zdroj hereze 22

Petr Jan Olivi a spirituální františkáni 29

Počátky ženského náboženského hnutí 41

Beguini: bekyně a beghardi 49

Hnutí svobodného ducha 58

ČÁST DRUHÁ: PŘEDSTAVITELKY 72

Markéta Porete 73

Vilemína z Milána 81

Na Prous Boneta 92

Závěr 108

Prameny a literatura 110

Úvod

Existují knihy, které mění osudy svých čtenářů. Někdo s Goethovým *Wertherem* bloumá po lesích a nebezpečně se přibližuje skalám, jiný zase, uzavřen před světem, pročítá Kantovy *Kritiky* a ztrácí přátele. Některá díla však spíš plní funkci jakéhosi odrazového můstku, poněvadž otevírají snad ještě více otázek, než poskytují odpovědí, čímž nabádají troufalé adepty k rozvíjení a dokončování jimi naznačených tezí. Vím to velmi dobře, poněvadž jednu takovou práci vlastním.

Po prostudování *Středověké hereze* od Malcolma Lamberta jsem se ocitl v nesnadné situaci. Bylo hned jasné, že jsem uchvácen dějinami kacířství, ale zároveň jsem si moc dobře uvědomoval, že mi chybí jak religionistický tak mediavelistický trénink. Určitou eventualitou, jak tyto nedostatky eliminovat, byla možnost vycestovat v rámci studijního programu Erasmus do Perpignanu a pokusit se na tamější univerzitě, alespoň z malé části, dohnat nezbytné odborné znalosti. Nemyslím si, že se mi to povedlo. Kvalitní studium středověkých heretických proudů a hnutí si žádá práci na plný úvazek.

Využil jsem tedy naskytnuté příležitosti strávit rok v jižním Languedocu, oblasti herezi zaslíbené, a jal se přemýšlet nad tématem diplomové práce, jež by nějak propojila české prostředí s francouzským středomořím. Již dříve mě zaujala osobnost Vilemíny z Milána, o níž u nás nikdo nic konkrétního nevěděl, snad vyjma toho, že se spekulovalo o jejím českém původu, a že byla, jako domnělá heresiarcha jedné milánské sekty, exhumována a její kosti byly spáleny. Na francouzské straně mě zase zprvu nejvíce nadchlo katarství, ale jen jsem opakoval běžnou chybu mnoha jeho nepoučených zbožňovatelů a vykladačů, kteří se ho snaží vecpat i do těch nejstupidnějších souvislostí. Inu, je to pýcha kraje. Snažit se nalézt společného jmenovatele mezi Vilemínou a katary se mi z dnešního pohledu zdá úsměvné.

Jak je ale možné, že v následujícím textu bude katarství zmíněno jen v několika marginálních poznámkách? Je tomu tak v prvé řadě proto, že se v jihofrancouzské situaci setkáváme se zcela svébytnou formou hereze, která má na rozdíl od katarství svůj původ spíše v ortodoxních reformách církve a nárůstu laické zbožnosti, než v explicitně heterodoxní protiakci. Tato hereze za své počátky

vděčí vysoké abstrakci, spekulativním úvahám a učené exegetice předkládající originální koncepci trojičního učení, s obzvláštním důrazem na třetí osobu Trojice, Ducha svatého, latinsky *Spiritus Sanctus*. Trojiční úvahy byly postupem času na různých místech všemožně rozvíjeny a deformovány. Proto tedy *spirituální hereze*.

Je sice pravdou, že si lze jen stěží představit herezi nespirituální, ale přesto se mi zdá navrhovaný název opodstatněný, poněvadž přímo pojmenovává heretické prvky v uvažování o Duchu svatém, navíc v literatuře je již zavedeno označení *spirituální františkánství*, které označuje rigoristické odvětví řádu trvající na původní chudobě a se zvláštní zálibou v trojičním plánu dějin. Snad by se ještě dalo uvažovat o *pneumatologické* herezi, podle *pneuma*, řeckého výrazu pro *spiritus*, jež se dá opřít o existenci *pneumatologie*, podoboru systematické teologie zabývajícím se zkoumáním Ducha svatého. Z hlediska srozumitelnosti jsem však tuto variantu nezvolil.

Další otázkou může být, proč *ženské* kacířství? Spirituální herezi rozhodně nelze označit jako specificky ženskou, budeme se však soustředit zejména na tu její odnož, jež pevně spojuje třetí osobu Trojice s ženským elementem, tj. snaží se vnášet do Svaté Trojice genderovou komplementaritu. V těchto úvahách byl takový požadavek namístě, neboť vycházely z toho, že Otec i Syn jsou muži, přičemž Duch svatý se nebrání afektivní religiozitě, jež bývá doménou žen.

V proudu *ženské spirituální hereze* nenachází své místo jen Vilemína Milánská, ale i ostatní dvě osobnosti, jejichž pohnutým osudům jsou věnovány kapitoly druhé části diplomové práce. Než k nim však dorazíme, je zapotřebí urazit pomerně dlouhou cestu.

ČÁST PRVNÍ: PŘEDPOKLADY

Gregoriánská reforma církve jako impuls laické zbožnosti

Je pozoruhodné si uvědomit, že v některých svých důsledcích nebyla ortodoxní reforma církve tak docela vzdálena od reformních snah heterodoxních.[1] V mnohém se naopak tyto dva fenomény protínají a dokázali bychom v nich nalézt řadu společných jmenovatelů. Nezdá se pak nakonec být tak silným tvrzení, že v době reforem bylo velmi snadné stát se heretikem. Je tomu tak proto, že si gregoriánské hnutí, hlavní hybatel ortodoxní reformy, žádalo při svém volání po zakročení proti nemravným kněžím po laicích jistou dávku osobní zodpovědnosti[2] a angažované aktivity. Původní impuls k takto rozsáhlé a dlouhodobé reformě vyšel ze strany církve samotné, z proslulého kláštera Cluny, a datuje se dlouho před boje o investituru, na něž se bezprostřední a palčivé otázky týkající se svobody církve a vhodnosti kandidátů na biskupy nakonec obvykle redukovaly.[3]

Dva zásadní problémy, vůči nimž se paleta všemožných opatření, subsumovaných pod obecně přijímané označení gregoriánská reforma, vymezovala a jež spojovala jak vrstvy kněží, tak i laiků, byly simonie a nikolaismus.[4] Jedná se o dva prastaré hříchy církve, jež ji neustále provázejí od jejích samotných počátků. Simonie, která vzala své jméno od Šimona Mága[5], někdy bývá označována jako první kacířské hnutí křesťanských dějin, jako jedno ze zřídel pozdějších herezí. Je však též možné šimonovce považovat za svébytnou, konkurenční církev, která v prvních stoletích po Kristu soupeřila s křesťanstvím v Palestině, a Šimona de facto chápat jako jednoho z kandidátů na Mesiáše. Mág se držel apoštolů Filipa a Petra, od nichž chtěl za peníze obdržet dar udělovat Ducha svatého vkládáním rukou. Od té doby je simonie synonymem obchodování s církevními hodnostmi a svátostmi, ve vyhrocené laické interpretaci pak problémem vlastnictví kněží vůbec. V našem jazykovém prostředí se mu blíží termín svatokupectví. Jestliže je tedy simonie ve

[1] Touto skutečností se zabývají kupř. LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, zejména 3. kapitola „Ortodoxní reforma a hereze“, a CAROZZI, Claude, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris: Aubier, 1999, především 8. kapitola „La papauté impériale“.
[2] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 66.
[3] *Tamtéž*, s. 65.
[4] CAROZZI, Claude, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris: Aubier, 1999, s. 93.
[5] Míněn je protognostik Simon Magus, tradičně považován za zakladatele sekty šimonovců (2. století). Jeho jedinou referencí v Bibli jsou (Sk 8:9-24).

své podstatě problémem majetkovým, pak nikolaismus reprezentuje mravní poklesky kléru proti celibátu, zejména ženitbou. Nikolaismus zase „vděčí" za své jméno nemravnému biblickému jáhnovi Mikuláši[6]. Jeho přívrženci, mikulášenci, usilovali o jistý kompromis mezi křesťanskou zvěstí a pohanskými zvyklostmi a morálkou, hlavně v oblasti sexuality. Jejich snaha o rozvrácení křesťanské morálky zevnitř byla vždy považována za něco mimořádně zhoubného.

Problém simonie se nejmarkantněji ukazoval ve vazalském poměru mezi biskupem a panovníkem, který se ve svých důsledcích nemusel příliš lišit od běžného lenního principu. Investitura tak byla do jisté míry podobná ostatním lénům, přičemž na ni bylo pohlíženo tak, že se zpravidla jednalo o velmi dobrý obchod pro obě strany. Nikolaismus se od simonie zásadně lišil tím, že neměl žádné politické konsekvence. Nicméně právě proto se postupně stával závažnějším přečinem než simonie, která se pohříchu naopak ustálila jako běžná a obecně tolerovaná. Peníze a sexualita byly vždy tím hlavním, co oddělovalo svaté od profánního: jde o jedno z fundamentálních přesvědčení, které je jasné i laikovi. Reformní snahy papeže Řehoře VII. se zacílily na oba tyto tradiční prohřešky, zejména pak navrátily náležitou pozornost problematice simonie a využily ji ve svém boji za vymanění církve z pout světské, resp. císařské, politiky.

Gregoriánské hnutí přeneslo část zodpovědnosti za stav církve na laické obyvatelstvo, bez jehož podpory by nikdy nedosáhlo takových výsledků. Laická zbožnost intenzivně pocítila povinnost pokusit se aktivně zakročit v otázce nápravy církve. Např. milánské hnutí Pataria, stimulované revolučním programem gregoriánů a podporované dvěma papeži, Alexandrem II. a Řehořem VII., bylo akcí laiků, kteří nevěřili v sebenápravu církve, v níž je příliš mnoho spokojených.

Jak vidno, církevní reforma a hereze mají důležité spojnice. „Revoluční program gregoriánů postavil církev před ideály, které nikdy nemohly být zcela realizovány a které vyvolaly v některých kněžích i laicích představu svobodné církve, o níž se za stávajících sociálních a politických okolností nedalo očekávat, že by mohla být zcela naplněna."[7] Bylo to téměř poprvé, kdy kněží přímo pracovali

[6] Mikuláš Antiochenský, jak ho uvádí Bible v (Sk 6:5). O Mikulášencích viz dopis Efezské církvi (Zj 2:6,15).
[7] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 65.

s náboženským zápalem obyčejného člověka a aktivizovali jeho laickou zbožnost hledající pravověrnou cestu křesťana. Gregoriánská reforma a její předchůdkyně a vzor, mnišská reforma z Cluny, byly nápravami zdola, což se později projevilo jako velmi dobrý tah. Šlo o to získávat zpět fary, které byly v moci laiků, a kontrolovat tak desátkový systém. To, co se povedlo na úrovni far, se později začalo dařit i na úrovni opatství a biskupství. Logickým důsledkem tohoto obratu byl pocit papežské nadřazenosti. Císař se měl stát pouhým prvním mezi laiky a jako každý jiný laik musel i on být pokorný církvi, odteď zcela svébytné, nezávislé instituci. Tato delaicizace[8] církve však s sebou přinesla jinou pohromu, a tou je jeden z největších strachů křesťanství: nejednotnost, rozkol, zápas uvnitř církve. Ten typ boje, který později předvedou dvě hlavy křesťanské společnosti, císař Jindřich IV. a papež Řehoř VII.

To, co papež okázale manifestoval jako delaicizaci církve, v sobě zároveň ukrývalo jiný typ aspirace, papež začal mít čistě imperiální ambice. Chtěl ve své osobě skloubit moc duchovní s mocí světskou. Chtěl vládnout. Hlavní papežovou zbraní v tomto boji o „světovládu“ se stal slavný falzifikát, Konstantinova donace[9]. Řada reformátorů bude v budoucnu právě ji pokládat za hlavní kontaminaci církve, a to nikoli z důvodu, že se jedná o falzum. V prvé řadě jde o dokument, který ve svých důsledcích papežovi umožňuje „vlastnit statky pozemské“, nevládnout pouze slovem, nýbrž i mečem, dovoluje se mu stát mocným, ne-li nejmocnějším, feudálem.

[8] Otázkou však zůstává, zda těmito reformami skutečně dochází k delaicizaci. Ukazuje se jedna velká nesrovnalost. Církev se prostřednictvím clunyjské a gregoriánské reformy oprošťovala od toho být součástí lenního systému kontrolovaného laiky. Sama se však vrhla na dráhu moci a peněz, neboť pouze pozice laiků při zachování dosavadního systému nahradila. Tedy na jedné straně máme odpor k tomu být vazalsky odpovědný laikovi, ale na straně druhé touhu kontrolovat celý desátkový oběh, stát se naprosto nezávislou a konkurenceschopnou institucí. Otázka tedy zní takto: Je víc laické, když je církev ve svých strukturách laiky infikována, či se laikům odpovídá, nebo když si sama – bez laiků – laicky počíná?

[9] Donatio Constantini je padělaná listina, vystavená údajně Konstantinem I. Velikým. Zaručovala papeži Silvestru I. a jeho nástupcům nadvládu nad Římem, a tedy fakticky nad západořímskou říší. Dokument potvrzuje nárok katolické církve na určitá území a na nadřazené postavení Říma mezi ostatními patriarcháty. KIRSCH, Johann Peter, „Donation of Constantine“, in *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 1909, [cit. 2010-05-19], <http://www.newadvent.org/cathen/05118a.htm>.

Křížové výpravy: eschatologie a nová role chudoby

Křižáci byli považováni za následovníky Krista. A není to tak zcela od věci. Rozdílem mezi křižáky a chudými Kristovými souputníky byl kůň, meč a umění boje, nalezneme však též podstatné shody: pocit vykořeněnosti stavové i regionální, rezignace na majetek a ekonomické narovnání s ostatními, filozofie kajícné cesty.[10] Důležitou součástí kruciát jsou nabalené masy chudých, jež jsou často nositeli radikálnosti a rozhodnosti. Jsou to řady chudých, které zásobují zbytek výpravy mystickými zjeveními. Jsou to bezhlavě útočící chudí, jež žene touha osvobodit svatá místa, neboť jejich čas právě přichází. Kdo jiný může osvobodit Jeruzalém, nežli vyvolený chudý, nežli „nevinné nahé dítě“?

V soudobých líčeních křížových výprav se systematicky přehlíží aspekt náboženský. Jistě nenamítneme nic proti tomu, že se jednalo o dobře promyšlený ekonomický kalkul, nicméně atmosféra celé výpravy se nesla v nervózním očekávání rozhodujících eschatologických momentů. Zápal účastníků korespondoval s touhou být na konci věků na straně Krista, být mu nápomocen. Každý ve výpravě měl své místo, neboť nešlo jen o výpravu ryze válečnou, ale též o masivní kajícnickou pouť k nejposvátnějším místům křesťanství. Proto ta významná role chudých, neboť oni jsou mezičlánkem mezi křižáky a Bohem. Není to počet ani umění válečnické, ale čistota, která vítězí: jsou to bosé nohy kajícníků[11], které umožnily rychlé dobytí Jeruzaléma.

Role křížových výprav je pro mnohá evangelijní i heretická hnutí významná, stala se do jisté míry jejich odrazem, něčím, co může opravňovat jejich existenci. Křížová výprava poskytla těmto hnutím množství nových i sebepotvrzujících impulzů. Vzrostla důležitost chudoby, která se přesunula mezi nejvýznamnější křesťanské hodnoty; drásavou se stala otázka týkající se „zástupu vyvolených“; sledujeme nárůst závažnosti role proroka interpretujícího symboly a vize; sílí aspirace zemřít mučednickou smrtí, aspirace kajícně napodobit Kristovo utrpení.[12] Nejdiskutovanějším textem se stává Zjevení sv. Jana, častým předmětem úvah je

[10] CAROZZI, Claude, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris: Aubier, 1999, s. 103.
[11] *Tamtéž*, s. 105.
[12] *Tamtéž*, s. 109.

model eschatologický a v pozadí toho všeho klíčí dualismus[13], neboť zlo není nikdy tak evidentní jako na konci věků. Skoro se zdá, že se docela osamostatňuje, je tak intenzivní a přítomné, že nabádá k tomu uvažovat o něm jako o druhém principu.

Pro církev byla tato „hra" vcelku bezpečná. Byla přece nositelkou idey, naopak realizátorem kruciát bylo světské rameno. Tíha neúspěchů proto směřovala na něj. Tato hra se však záhy stala velmi nebezpečnou i pro církev, když se chyby začaly hledat v ní. Je logické, že církev nechtěla, aby tak závažné a nebezpečné úvahy, jako jsou ty eschatologické, mohly volně bujet. A tak se např. objevují první teorie, jež uvádějí na scénu očistec[14] – církev chce kontrolovat proceduru spásy křesťana, chce být jejím garantem. Davy chudých jako při první kruciátě již nejsou podporovány a daleko nedojdou. Církev nyní upřednostňuje skupinky poutníků, individuální kajícné cesty, takové cesty, jež chrání templáři, rytíři-mnichové.

Eschatologické pozadí výprav a nová role chudoby však i nadále hrály velevýznamnou roli. Byly to právě tyto dva fenomény, které kladly na křížové výpravy největší nároky. A když se v celém systému kruciát objevily silné organizační nedostatky (daňové zatížení obyvatelstva, účelová manipulace s vojskem, jeho obrácení proti křesťanům, tj. zejm. dobytí Konstantinopole a výprava proti Albigenským) vážné problémy byly pokaždé na spadnutí. A co je nejpodstatnější: tyto problémy se postupně začaly dramaticky přesouvat z východu na západ, do samotného srdce křesťanstva. Porážky křížových výprav (a pozdější opětovná ztráta Jeruzaléma) posilovaly přesvědčení, že křesťanský neúspěch je odrazem neutěšeného stavu křesťanstva, a úspěchy Saladinovy jsou tak vlastně božím trestem. Apokalyptický Nepřítel přestal být viděn jen v evidentních herezích,

[13] Dualismus (rozdělení na dva autonomní principy jako dobro a zlo, duchovní a tělesné atd.) je příznakem počátečního uvažování, a proto bývá přítomen ve starých náboženstvích, či alespoň v jejich primitivních fázích. Může být snadno přítomen v myslích laiků a nevzdělanců, a pokud se zabrnká na jeho strunu, rychle se zhmotňuje, jako tomu bylo v případě některých dualistických herezí 12. a 13. století. Dva principy stále hrozí svou razantností a snadnou pochopitelností. „Kouzlo binárního myšlení spočívá v jeho radikální manicheistické simplicitě: všechno se zdánlivě krásně řeší černobílou opozicí. Binárnost je charakteristická pro počátky a pro krize, složitost je spíše objevována ke konci kulturních cyklů." (VOLEK, Emil, *Znak – funkce – hodnota*, Praha: Paseka, 2004, s. 11.)

[14] CAROZZI, Claude, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris: Aubier, 1999, s. 110. K problematice konstituování očistce viz LE GOFF, Jacques, *Zrození očistce*, Praha: Vyšehrad, 2003.

ale v některých koncepcích konce 12. století začal být hledán uvnitř samotné církve, a to i na místech nejvyšších, papežský stolec nevyjímaje.

Jáchym z Fiore a aktualizace apokalyptické ideologie

Během zimy 1190-1191 potkal Richard Lví srdce v Messině abbé Jáchyma[15]. Zprávu o tomto setkání nám zprostředkovává Roger de Hoveden, významný anglický kronikář konce 12. století, který krále doprovázel během třetí křížové výpravy. V této době Jáchym již založil klášter ve Fiore, přesto jej Roger tituluje jako abbé z Corazzo, cisterciáckého kalábrijského kláštera. Představuje ho také jako proroka[16]: „Byl ve své duchaplnosti schopen prorokovat a předpovídat osudy lidu.“[17] Král Richard si k němu šel ze své vůle vyslechnout jeho komentáře ke Zjevení Janovu. Jednalo se o výklad prvních šesti veršů 12. kapitoly[18], kde se sedmihlavý drak pokouší ženě sluncem oděné sežrat syna. Tato rozmluva je do jisté míry exemplární, neboť nám dovoluje nahlédnout na Jáchyma jako na apokalyptika, jenž se pokouší uvádět události své doby do plného kontextu dějin.

V Jáchymově slavném *Liber figurarum*[19], pozoruhodné kolekci „figurae“ a diagramů činící z tohoto díla snad vůbec nejvlivnější spis středověké figurální a symbolické teologie, je právě k nalezení obraz sedmihlavého draka, o němž kalábrijský opat a anglický král rozmlouvali. Apokalyptický drak v Jáchymově interpretaci symbolizuje šest králů, kteří perzekvují církev od časů Heroda až po čas Saladina. „Pět králů padlo, jeden zbývá [Saladin] a jeden teprve přijde

[15] Gioacchino da Fiore (cca 1132, Celico – 30. 3. 1202, Pietrafitta) se narodil v zámožné rodině notáře, vzdělával se v Cosenze a pracoval jako notář v Palermu na Sicílii. V roce 1159 vykonal pouť do Svaté země, kde prožil duchovní obrácení. Poté žil několik let jako poustevník a potulný kazatel. Vstoupil do cisterciáckého kláštera v Sambucine a později v Corazzu, kde byl patrně roku 1168 vysvěcen na kněze. Zde se zcela věnoval studiu Bible, zejména Zjevení Janovu, a roku 1177 byl proti své vůli zvolen opatem. Roku 1182 ho papež Lucius III. na jeho žádost úřadu zprostil. Jáchym pak vystřídal několik klášterů, kde usilovně studoval a diktoval své spisy. Kolem roku 1190 založil klášter ve Fiore v Kalábrii. Svým způsobem života a učeností si získal velkou autoritu i u dalších papežů a jiných významných osobností. GARDNER, E., „Joachim of Flora“, in *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 1910, [cit. 2010-05-19], <http://www.newadvent.org/cathen/08406c.htm>. Autorkou základní studie o Jáchymovi a jeho vlivu je REEVES, Marjorie, *The Influence of Prophecy in the latter Middle Ages: A Study in Joachimism*, Oxford: Clarendon Press, 1969.

[16] Jáchym se za proroka nepovažoval, byl přesvědčen, že k jeho názorům ho přivedlo pečlivé studium.

[17] Citováno podle CAROZZI, Claude, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris: Aubier, 1999, s. 119.

[18] CAROZZI, Claude, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris: Aubier, 1999, s. 119.

[19] K nahlédnutí ve vysoké kvalitě na internetových stránkách Centro Internazionale di Studi Goiachimiti: <http://www.centrostudigioachimiti.it>.

[Antikrist].“[20] Za znamení vyhovující Jáchymovu proroctví se dal považovat dočasný úspěch islámu pod Saladinovým vedením. „Saladin však zanedlouho ztratí království jeruzalémské a zhyne.“[21] Sedmá, a zároveň největší hlava draka pak není dosud pojmenována a patří králi zvanému Antikrist, který je na cestě a jehož útisk teprve nadchází. Číslo sedm bylo v jáchymovské symbolice považováno za infinitní a označovalo nesčetné pronásledovatele církve a s nimi korespondující vlny perzekucí.[22]

Pohyb draka zároveň představuje pohyb Nepřítele, ztělesňujícího klíčový problém církve. Jinými slovy, drak je vždy tam, kde hrozí největší nebezpečí. Tím, že se začíná uvažovat o finální – tj. sedmé – inkarnaci zla, je vlastně naznačeno, že Saladin bude brzy poražen, nebo již nepředstavuje hlavní hrozbu. Dle Jáchyma je Antikrist již zrozen, a to v samém středu církve. Působiště draka se tedy mění: z Jeruzaléma se stává Řím, a pozorujeme tak pohyb z východu na západ. Richard si tedy mohl s klidem za Antikrista dosadit papeže Klimenta III., k čemuž dospělo i mnoho jiných vykladačů, ačkoli detailní četba Jáchymových spisů ukazuje, že „Římem“ byla pro něj sekulární římská říše, zatímco římská církev je výhradně označována jako „Nový Jeruzalém“.[23]

Nejvýznamnějším aspektem Jáchymova díla je však bezesporu fakt, že současná epocha církve nebyla než druhou ze tří. Historii spásy dělil na tři věky spjaté s jednotlivými osobami Trojice.[24] Věk Otce korespondoval se Starým zákonem, věk Syna pak s Novým, čímž logicky předjímal příchod třetího věku

[20] Citováno podle CAROZZI, Claude. *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris: Aubier, 1999, s. 119.

[21] CAROZZI, Claude, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris: Aubier, 1999, s. 120.

[22] Konkrétní dračí hlavy, s nimi spojené perzekuce a věky jsou následující: 1. Herod (Herodes Veliký), útisk od židů, věk apoštolů; 2. Nero (Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus), útisk od pohanů, věk mučedníků; 3. Constantius (Constantius Arrianus), útisk od heretiků, věk doktorů; 4. Mahomet (Muhammad), útisk od saracénů, věk panen; 5. Mesemoth (Mesemuthus, král Nového Babylónu, někde císař Jindřich IV.), útisk od synů Babylónu, věk konventuálů; 6. Saladin, útisk právě probíhá, věk spirituálních lidí. Literatura k tomuto tématu je REEVES, Marjorie, „Joachim of Fiore and the Images of the Apocalypse according to St John“, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 64 (2001), s. 281-295; LERNER, Robert E., „Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore“, in *Speculum*, vol. 60/3 (1985), s. 553-570; REEVES, Marjorie, „Dragon of the Apocalypse“, in *A Dictionary of Biblical Traditon in English Literature*, Jeffrey, D. L. (ed.), Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1992, s. 210-213.

[23] REEVES, Marjorie, „Joachim of Fiore and the Images of the Apocalypse according to St John“, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 64 (2001), s. 290.

[24] CAROZZI, Claude, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris: Aubier, 1999, s. 120; LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 285.

zaštítěného Duchem svatým. Klíčovým časovým vymezením byly podle Jáchyma „dvě generace po roce 1200“[25], což může souviset s rokem 1260[26], který je v Apokalypse k nalezení ve (Zj 12:6). Jáchym nemluvil o těchto třech epochách odtrženě, mluvil o jakémsi totálním plánu dějin. Starý zákon nechápal jako překonaný úvod k Novému zákonu, mluvil spíše o tom, že Starý zákon je jeho pandánem. To, co Starý zákon skrývá, Nový odkrývá. To je onen důvod, proč Jáchym dává do souvislostí sedm period Starého zákona se sedmi periodami církve a sedmi pečetěmi Zjevení sv. Jana, jež dle Jáchyma rekapituluje ostatní knihy Zákona a poskytuje klíč k dějinám spásy.

Jáchymovo trojičné pojetí lidských dějin není zcela novátorské[27], nicméně teorie časového rozvržení dějin spásy je u Jáchyma natolik významná, radikální a odvážná, že se v mnohých aspektech zásadně odlišuje od jeho předchůdců. Již kupř. Svatý Bernard uvedl na scénu téma perzekucí.[28] Rozlišoval čtyři perzekutory: pohany, heretiky, pokrytce a Antikrista. Nicméně jeho schéma postrádalo Jáchymovu historickou výzvu, bylo spíše jistou nadčasovou teorií bez ambice doložit své rozvržení konkrétními historickými událostmi. Teorie Jáchyma z Fiore jsou naproti tomu neustále aktualizovány, neboť Apokalypsu právě prožíváme: jsme neustále součástí dějin spásy, jde jen o to rozluštit, v jaké se nacházíme fázi.

„Přes spisy Jáchyma z Fiore se do kněžského světa dostal sugestivní soubor metafor, symbolů a biblických pravidel pro apokalyptické spekulace. Jeho diagram posloupnosti dějin, ať už ho vypracoval sám, nebo byl vytvořen pod jeho vlivem

[25] REEVES, Marjorie, *The Influence of Prophecy in the latter Middle Ages: A Study in Joachimism*, Oxford: Clarendon Press, 1969, s. 48.

[26] Rok 1260 se stal stěžejním datem očekávaného příchodu eónu Ducha svatého v joachimitských a pseudojoachimitských textech. Tento rok se nesl ve znamení „zcela mimořádného rozmachu kajícných procesí flagelantů, které se pak rozšířilo přes Alpy do Říše a do Polska“, nic zaznamenáníhodného se však v tomto roce nestalo. Stálá atraktivita blížícího se konce světa stimulovala nové a nové výpočty kataklyzmatického data. „Jestliže existovala určitá shoda mezi vzory událostí ve Starém a Novém zákoně, musela podle něho panovat shoda i mezi událostmi popsanými v Písmu a událostmi, které se odehrály po sepsání Nového zákona. (…) Podstata této [Jáchymovy exegetické] metody spočívala v rozpoznání klíčových událostí a osob v jejich vzájemné posloupnosti, což pak skýtalo paralely, mapovalo čas a vyznačovalo přibližující se konec světa. Jak je to v podobných spekulacích běžné, každé selhání v předpovědích mohlo být snadno překonáno: východisko výpočtů bylo možné měnit tak, že princip sám zůstal nedotčen a čtenáři nezbylo, než se připravit na nové datum.“ Obě citace z LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 286-287.

[27] REEVES, Marjorie, *The Influence of Prophecy in the latter Middle Ages: A Study in Joachimism*, Oxford: Clarendon Press, 1969, s. 20-25.

[28] CAROZZI, Claude, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris: Aubier, 1999, s. 120.

v *Liber figurarum*, sepsané kolem roku 1200, může povahu jeho výzvy doložit lépe než nejpodrobnější výklad.“[29] Věk Otce (*primus status*) je podle Jáchyma charakterizován autoritou, strachem, poslušností a jeho symbolem je synagoga. Naproti tomu věk Syna (*secundus status*) je charakterizován láskou, nadějí, slitováním a jeho reprezentací je církev. Věk Ducha (*tertius status*) se vyznačuje souzněním, kontemplací, duchovní svobodou a internalizovanou vírou překonávající víru institucionální. Křesťané se v něm vlijí do stavu osvícení, které bude kulminací života na zemi. Svým způsobem tak zanikne dosavadní podoba církve. Zvnitřnělá církev se stane majetkem všech: rozprostře se po duších věřících. Papežství ve třetím věku nezmizí, ale bude zduchovněno a nabude monastického charakteru.[30]

Křesťanská koncepce času spásy byla lineární, čímž se zásadně lišila od většiny koncepcí antických, jež jsou ve své podstatě cyklické. V křesťanství byl vždy vidět jasný vývoj od jeho počátků k eschatologickému zakončení. Nicméně s příchodem věku Ducha svatého se před námi nyní otvírá zcela nová perspektiva mohutného návratu.[31] Dějinný pohyb by tedy bylo možné představit si jako spirálu, v níž každý návrat znamená být o patro výš, na vyšším stupni poznání, neboť věky se do jisté míry cyklicky překrývají. Pokud uvážíme, že třetí věk svou spiritualizací silně akcentuje návrat k počátkům, vyjde nám, že celý vývoj křesťanského poznání spočívá v opětném nabývání původního vědění, jež bylo ztraceno. Konečným stadiem se pak stává jednota v mnohosti ve chvíli, kdy se rozptýlené části navrátily zpět do původního těla, do ohromného duchovního sjednocení.

Podle Jáchyma se jeho *presens tempus* nachází v předvečer svítání třetího věku, který je charakterizován novými mnišskými řády[32]. Stupně věků, jak již bylo naznačeno, nejsou v jeho koncepci rigidně rozděleny, prolínají se, navazují na sebe. „Posel třetího věku se ve skutečnosti objevil již v osobě světce Benedikta z Nursie, zakladatele monasticismu, avšak nový mnišský řád, který přijde, bude

[29] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 285.
[30] McGINN, Bernard, „Angel Pope and Papal Antichrist“, in *Church History*, vol. 47/2 (1978), s. 159.
[31] CAROZZI, Claude, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris: Aubier, 1999, s. 126-127.
[32] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 286.

charakterizovat třetí věk a zprostředkuje nové duchovní porozumění.“[33] Toto tvrzení v sobě neslo velkou přitažlivost zejména pro žebravé mnichy, kteří, uvědomujíce si novost svých řeholí, přirozeně aspirovali na to, aby duchovní porozumění nového věku bylo výsadou jejich řádu. „Objevila se dokonce legenda, že Jáchym vlastně nepředpověděl jeden řád, nýbrž dva, a že načrtl vznik dvou hlavních řádů, dominikánů a františkánů.“[34] A ze všech potenciálních adeptů, na které Jáchym přímo či nepřímo zapůsobil, byli nejhlouběji zasaženi právě menší bratří. „K volnému spojování františkánů s novým řádem třetího věku přispěl mimořádný význam, který všichni mniši připisovali Františkovi, a počáteční pocit, že se v jejich řádu objevilo něco nového, co požehnal Bůh. Mezi františkánskými autory se stala běžnou identifikace Františka s andělem šesté pečeti v Apokalypse, jenž byl v Jáchymových hypotézách ohlašovatelem nového věku.“[35] Je však pravdou, že žádný řád, který byl kdy vytvořen či schválen církví, tedy ani františkáni, nedosáhl bezvýhradně kvalit *vita apostolica*. Z této skutečnosti nám vychází jako zcela logická snaha některých sebevědomých laiků zakládat nová bratrstva aspirující na pozici vyvolených řádů.

[33] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 286.
[34] *Tamtéž.*
[35] *Tamtéž*, s. 287.

Františkáni: nástroj ortodoxie, zdroj hereze

František z Assisi byl bez nadsázky mnohými považován za novodobého Krista. Procházel krajem a volně šířil Slovo. Ztělesňoval typ chudého poutníka-apoštola, člověka na cestě, nemajícího stálého bydliště, protože jeho domovem je svět, a to nejen ve smyslu duchovním: neodsuzoval tělesnost, v prvé řadě obdivoval Kristovo trpící tělo. Koneckonců sám byl stigmatizován, což je proces výsostně tělesný: projev víry poznamenávající tělo. Láska ke stvořenému se u něj projevovala i v jeho vztahu k přírodě, v obdivu zvířeny. V nelehkých dobách rozkvětu dualistických herezí spočíval Františkův nejspecifičtější přínos právě v tomto „obratu, k němuž přispěl svým působením na lidovou zbožnost, svým zdůrazňováním Kristova života a utrpení a přijímáním stvořeného světa a radosti v přírodě. To byla nepřímá odpověď na katarské[36] odmítání pozemského světa a jejich ne-lidského Ježíše.“[37] Ortodoxie tak prostřednictvím františkánů dokazovala, že evangelium může být následováno, aniž by docházelo k radikálnímu odvržení veškeré tělesnosti. Jestliže bratří kazatelé vedli boj s katary slovem, pak raní menší bratří příkladným dodržováním *vita apostolica* v mezích ortodoxie. Františkánská proměna řádového života dala do služeb církve obrovskou nezištnou horlivost, která spolu s rozšířením františkánských kázání a zbožnosti přispěla na mnoha místech k oslabení či vymýcení dualistických herezí.

Františkovo pojetí světa se přirozeně neztotožňovalo s prostředím městských univerzit, v jejichž konání viděl spíše školometství a neužitečné dialektické veletoče. Nebyl ani tolik trénován v četbě písma a jeho exegetika se nesnažila být opatrnou. Nebyl účasten teologických disputací, proto v některých případech mohl klást nepříjemné otázky, na něž ve svých neregulovaných výkladech nabízel přímočará řešení. Snažil se – ve vší prostotě – co nejvíce přiblížit Kristovým příkazům v evangeliích. Zde se však začíná ukazovat jedno nebezpečí,

[36] Katarství bylo středověké křesťanské náboženské hnutí s vlastní organizací, učením a ritem, zcela nezávislými na strukturách římské církve. Vyznačovalo se silným dualismem ústícím v radikální odmítnutí hmoty a v tendenci k osamostatnění zla jako druhého principu. Kataři se alternativně nazývají albigenští podle jihofrancouzského města Albi v departmentu Tarn, které mělo pověst jednoho z center katarské církve. Základní literaturou v češtině je BRENON, Anne, *Kataři: život a smrt jedné křesťanské církve*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001.

[37] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 145.

a to nikoli z hlediska Františka samotného, ale z hlediska jeho následovníků. Na jedné straně pozorujeme ztrátu kontaktu s teologickou smetánkou, která souvisí s určitou nedůvěrou ke vzdělání jako takovému, na druhé straně apoštolskou pastorační potřebu, silnou vnitřní pohnutku ke kázání.[38] Tato skutečnost mohla vést ve vyhraněných případech některé jeho pokračovatele k poněkud svobodomyslnějším výkladům evangelií. Jednoduše řečeno, máme zde člověka nedostatečného vzdělání, který však cítí, že jeho posláním je kázat. Tento františkánský precedens tak šel mnoha potulným laickým kazatelům takříkajíc na ruku.

František se pokoušel zříci nejen individuálních statků, nýbrž i majetku společného, který do té doby patřil k obvyklému základu kolektivního zabezpečení i pro toho nejpřísnějšího mnicha. „Samotná kombinace drsné chudoby a pastorační aktivity dávala františkánům spirituální sílu a přitáhla takové množství noviců, že jejich přítomnost a nároky brzy začaly deformovat původní ideál.“[39] František na sklonku života nadiktoval svou, z právního hlediska nezávaznou, poslední vůli, v níž se s nostalgií a silným emociálním nábojem ohlížel zpět na někdejší jednoduchost svého bratrstva a „v náznacích i přímých výrocích odsoudil mnohá následující opatření, která zmírnila původní chudobu a prostotu a která směřovala k tomu, aby řádu v církvi zajistila privilegované postavení.“[40] Františkův Testament se v blízké budoucnosti stal hojně diskutovaným textem ve všech patrech církevní hierarchie a zafungoval jako důležitý zdroj podnětů k následujícímu vnitřnímu rozkolu. Tato rozmíška zásadně zamíchala kartami v kontextu přesahujícím františkánský řád, a stala se podhoubím pro dlouhotrvající spory o samotnou podstatu a podobu chudoby. „Jádro nespokojenců tvořil sbor starých, k prostotě lnoucích, bratří, kteří měli obecný sklon k poustevnickému životu a kteří nemohli schválit příliv učenosti a významné místo, které františkáni v církvi zaujali.“[41] A je zapotřebí dodat, že cesta od původních ideálů, od prostoty a chudoby Františkova

[38] Sám František z Assisi věnoval velkou pozornost pasáži o vyslání sedmdesáti učedníků (Lk 10:1).
[39] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 279.
[40] *Tamtéž*.
[41] *Tamtéž*, s. 280.

apoštolského života, vstříc profesurám na teologických fakultách prvních univerzit, kterou během jedné generace[42] františkáni urazili, je vskutku zarážející.

Jak již bylo uvedeno, největší nesnází se u menších bratří paradoxně stal boj o pojetí chudoby[43]. Střet nastává ve chvíli, jakmile se požaduje individuální chudoba mnicha, ale zároveň se má za to, že žádný řád bez určitého kapitálu fungovat nemůže. Brzy se ve františkánském řádu vytvořila skupina nesmiřitelných, odmítajících jakýkoli kompromis a tvrdě požadujících naprostou chudobu po vzoru Krista a apoštolů, jak je k tomu vyzval Svatý František ve svém Testamentu. Sociální i duchovní evangelium však bylo především požadavkem samotného Ježíše[44], který učil své žáky, aby žili jednoduchý život a projevovali lásku svým bližním i Bohu (Mk 12: 30-31). „Tento soubor příkazů začal být paradoxně považován za potenciální výzvu autoritě církve samotné.“[45] Mnozí pak byli označeni za kacíře[46] právě proto, že se pokoušeli co nejvíce přiblížit nedostižnému příkladu Krista.

Dalším faktorem, jenž dynamizoval vývoj františkánského řádu, byla přítomnost koncepcí Jáchyma z Fiore. Františkánství se joachimitským myšlenkám ve svých počátcích nebránilo a brzy jimi bylo na určitých místech napuštěno. Velký význam měla pasáž o příchodu dvou spirituálních řádů. Františkáni nepochybovali

[42] EVANS, G. R., *Stručné dějiny kacířství*, Praha: VOLVOX GLOBATOR, 2006, s. 84.

[43] CAROZZI, Claude, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris: Aubier, 1999, s. 129.

[44] Kristova chudoba, jako rezignace na božskou a královskou přirozenost, je dobrovolná, a proto se za chvályhodný a následováníhodný postoj považuje dobrovolné zřeknutí se vlastní síly bohatství a moci. Ve Skutcích apoštolů se jako základní rysy života jeruzalémské obce zdůrazňují společenství duchovního života, společné vlastnictví, chudoba členů, kteří prodali svůj majetek i domy a získané prostředky pak složili k nohám apoštolů. Viz GEREMEK, Bronislav, *Slitování a šibenice*, Praha: Argo, 2003, základní práce věnovaná dějinám chudoby, nouze a žebráků; zvláště podnětné jsou pasáže věnující se problematice etiky chudoby.

[45] EVANS, G. R., *Stručné dějiny kacířství*, Praha: VOLVOX GLOBATOR, 2006, s. 82.

[46] „Na první pohled se zdá, že je neobvyklé, aby takto pozvedali hlas kacíři. Neměla by snad tyto věci kázat církev? V Kristově učení nebylo jistě nic než to, co právě říkali. Byli však za to postaveni mimo zákon. Jedním z důvodů tohoto stavu bylo, že církevní autority věděly, že lidé, kteří s nadšením brali toto učení doslova, byli také často na okraji společnosti. Bohatí a mocní (a ve středověku k nim patřila většina těch, kteří zastávali vedoucí pozice v církvi) se pravděpodobně nezbaví svého majetku se stejným nadšením jako ti, kteří nemají příliš na rozdávání. Mohli to udělat výjimeční jedinci. František z Assisi je obvyklým středověkým příkladem a on sám i jeho následovníci získali na čas oficiální souhlas. Když však zemřel, jeho „františkáni“ se rozdělili v hořkém sporu, který zavedl celou církev na Západě do polemiky o chudobě, která trvala několik generací. (…) Ti františkáni, kteří považovali za vhodné sžít se s majetkem, byli respektováni. Tento vývoj osvětluje jisté inherentní napětí všeho středověkého mnišského a náboženského života. Právě psance a vyvržence měli Kristovi následovníci podle jeho nabádání milovat především. (…) Být v exilu ze světa a na duchovní pouti bylo znamením svatosti.“ EVANS, G. R., *Stručné dějiny kacířství*, Praha: VOLVOX GLOBATOR, 2006, s. 82-83.

o tom, že jedním z nich je právě jejich řád a vše nasvědčovalo tomu, že tím druhým jsou dominikáni. Svatý František byl v některých případech chápán jako nový Eliáš[47], ale hlavně, František byl andělem šesté pečeti nosícím znamení žijícího Boha (Zj 7:2), a také novodobým Kristem, k čemuž samo sebou přispěl fakt, že byl stigmatizován. Jeho absolutní nápodoba apoštolského života v sobě nesla i rovinu eschatologickou, poněvadž symbolizovala příchod třetího věku.[48] K podobným vizím byl tehdy velice dobrý důvod, neboť jde o období boje mezi papeži[49] a Fridrichem II. Štaufským, v jehož pojetí[50] je impérium božím darem a papežství mu má být podřízeno. Jeho ambice byly vskutku mimořádné, mesiánské, a nechtěl nic menšího, než dovést celé lidstvo ke spáse jako císař posledních dní. Z této perspektivy jeho přívrženci nazírali na císařovu dohodu s muslimy a pokojné znovuzískání Jeruzaléma. Nicméně Friedrich, proslulý svými skandály a osobnostní nevyrovnaností, mohl být stejně dobře svými nepřáteli považován za Antikrista, který se paktuje s pohany, neboť sám žije jak sultán[51] a pěstuje než antikizující kult své osobnosti.

Rok 1260 přinesl v joachimitských kruzích, které byly často v blízkém názorovém kontaktu s kruhy františkánskými, různá očekávání.[52] Svatý František se měl stát andělem šesté pečeti. Zkorumpovaná církev měla být zrušena a nahrazena církví spirituální, nebo alespoň sekularizována. Kristus měl brzy přijít soudit církevní hodnostáře a Antikrist okupující papežský stolec měl být demaskován. Bratr Gerardo[53], přítel Jana z Parmy[54], roku 1254 ve svém spise *Introductorium in*

[47] CAROZZI, Claude, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris: Aubier, 1999, s. 129. Tento názor zazní i ve výpovědi Na Prous Bonety, kterou se budeme obšírně zabývat později.
[48] *Tamtéž*.
[49] Během císařovy vlády se na papežském stolci postupně vystřídali: Honorius III., Řehoř IX., Celestýn IV. a Inocens IV. Největší souboj svedl Fridrich s posledně jmenovaným.
[50] CAROZZI, Claude, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris: Aubier, 1999, s. 130-131.
[51] DUBY, Georges, *Věk katedrál. Umění a společnost 980 – 1420*, Praha: Argo, 2002, s. 311.
[52] CAROZZI, Claude, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris: Aubier, 1999, s. 131-132.
[53] Gerardo di Borgo San Donnino, jehož učení bylo odsouzeno roku 1255 papežem Alexandrem IV. Roku 1260 byl Gerardo na doživotí vsazen do vězení. Své názory až do smrti roku 1276 neodvolal. Viz MOTTU, Henry, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore: herméneutique et théologie de l'histoire d'après le Traité sur les quatre évangiles*, Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1977, s. 31; RENAN, Ernest, „Joachim de Fiore et l'évangile éternel", in *Revue des deux mondes*, sv. 64, VII/1866, s. 124-127.

Evangelium Aeternum hlásal příchod třetího věku a sepsání třetího Zákona: Věčného evangelia[55] či evangelia Ducha svatého, které de facto zruší, protože překoná, předchozí části Bible. V této době se též poprvé setkáváme se zvláštní skupinou františkánů dodržujících striktní chudobu dle Františkova Testamentu a ovlivněných joachimitskými teoriemi, kteří do historie vstoupí jako spirituálové. O nich bude později v souvislosti s jihofrancouzskými františkánskými spirituálními centry v čele s dědicem koncepcí Jáchyma z Fiore Petrem Janem Olivim pojednáno detailněji.

Další silnou reakcí na „zázračný" rok 1260[56] byla iniciativa jiného Gherarda. Gherardo Segarelli di Ozzano Taro, lokality poblíž Parmy, známý bludař, jehož významný františkánský kronikář Salimbene di Adam častuje přízvisky *illiteratus*, *idiota* či *stultus*,[57] okolo sebe shromáždil skupinu přívrženců, kteří chtěli žít jako apoštolové. Gherardo byl odsouzen a roku 1300 spálen[58]. Apoštolští bratří byli pružným hnutím s překvapivě širokým okruhem vlivu, které se snažilo o co nejpřísnější a nejdoslovnější napodobení apoštolského života. Šlo o jakousi snahu o překonání františkánské řehole, neboť tito bratří měli jen jeden oděv a sami sebe

---

[54] Giovanni da Parma, generál řádu menších bratří mezi lety 1247–1257, blahoslaven 1777. OLIGER, L., „Blessed John of Parma", in *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 1910, [cit. 2010-05-27], <http://www.newadvent.org/cathen/08475c.htm>.

[55] Ozvěnu tohoto názoru nalezneme v sektě vilemínitů, jimiž se budeme zabývat v druhé části diplomové práce.

[56] Dalším projevem eschatologického napětí byly významné průvody flagelantů (sebemrskačů) v Německu a Itálii, vztahující se též k datu 1260. Šikováni žebravými řády, organizováni v bratrstvech, zůstávali dlouho v rámci ortodoxie. Imitace trpícího Krista stačila jako důkaz jejich oddanosti. Ve skutečnosti se rituální flagelace ostentativně odehrávala na veřejných místech. Kronikáři popisují tyto průvody jako záležitost celého města v čele s biskupem. Avšak právě tato masovost se stala značně nebezpečnou, neboť masového prosazování flagelantství začaly zneužívat nejrůznější živly. Eschatologickým náladám ve společnosti nahrávala samotná doba: hladomor roku 1258, černá smrt roku 1259, války mezi guelfy a gibeliny, neúspěchy křížových výprav, klesající podpora žebravých řádů. To vše akcelerovalo urgenci nové cesty spásy, hledání nové formy vykoupení. Hnutí flagelantů spíše volně sdružovalo jednotlivce usilující o vlastní spásu. Sebemrskač vzdal naději na „všeobecnou spásu" a vzal svůj osud do vlastních rukou, aniž by usiloval o přímluvu náboženských řádů. Viz CAROZZI, Claude, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris: Aubier, 1999, s. 138-139.

[57] CAROZZI, Claude, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris: Aubier, 1999, s. 135-136. Salimbene též zapsal, že se Segarelli původně pokoušel vstoupit k parmským františkánům, ale byl odmítnut. Tuto skutečnost uvádí LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 291.

[58] GRIGULEVIČ, J. R., *Ketzer – Hexen Inquisitoren: Geschichte der Inquisition (13.-20. Jahrhundert)*, Berlin: Akademie-Verl., 1980, s. 167. Ve stejném roce jako Segarelli byly spáleny exhumované ostatky Vilemíny z Milána (známé spíš jako Vilemíny České). Segarelliho bratří jsou vilemínitům z časového a geografického hlediska nejblíže a tato hnutí se do jisté míry vyvíjela paralelně. Viz STARÁ, Lenka, *Vilemína z Milána a její stoupenci*, Brno: Masarykova Univerzita, 2009, s. 21-22.

pak nenazývali *minores* (menší), ale *minimi* (nejmenší).[59] Apoštolští bratří nebyli ve skutečné opozici, ale svým chováním, které se projevovalo výlučností a neochvějným přesvědčením o svém vyvolení, vlastně vytvářeli mínění, že do jisté míry opovrhují současnou církví a hluboce jí nedůvěřují.

„Když Segarelliho ve vedení nahradil Dolcino, nemanželský syn kněze z diecéze Novara, který získal určité vzdělání, stala se sekta mnohem více heretickou a odpověděla na tlak inkvizice násilím. Dolcino vydal v roce 1300 manifest, kde si pro sebe nárokoval přímou inspiraci od Ducha svatého a pro apoštolské bratry *(sic)*, které vedl, klíčovou úlohu v nastávajícím příchodu nového věku.“[60] Svou kongregaci definoval jako komunitu spirituálů a apoštolských bratří perzekvovaných oficiální církví a žebravými řády. Její cíl byl eschatologický: spasit duše během posledních dnů světa. Fra Dolcino dokonce představil vlastní plán dějin. Místo Jáchymových tří postuloval dokonce čtyři statuty. Symbolem třetí etapy mu byly pionýrské snahy Benedikta, Františka a Dominika, jejichž život však nebyl dostatečně následován. K plné akceptaci apoštolského života vedla až etapa čtvrtá a vzorem vhodným napodobení měla být právě Dolcinova skupina, jež dokonce překonala nové řády tím, že nepřijímala almužny.[61]

„Ve srovnání s postojem vůdců apoštolitů se dostal do stínu dokonce i postoj svatého Františka, (…) poněvadž svůj způsob života pro jeho striktní chudobu stavěli nad život svatého Františka a svatého Dominika.“[62] Dolcinovi apoštolští bratří předpovídali vyššímu kléru krutou budoucnost: všichni budou během tří let vyhlazeni sicilským králem Fridrichem Aragonským, králem Trinacrie[63], který zvolí devět králů, čímž dosáhne počtu deseti rohů-králů v Apokalypse (Zj 17:12-14). Papežem nového věku se měl stát Dolcino, který se roku 1304 uchýlil do hor mezi Vercelli a Novarou, odkud udržoval tajné styky s ghibellinskými vůdci a vedl svou guerrillu. „Než byli Dolcinovi přívrženci zničeni

[59] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 291.
[60] *Tamtéž*, s. 291.
[61] CAROZZI, Claude, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris: Aubier, 1999, s. 137.
[62] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 294.
[63] McGINN, Bernard; COLLINS, John; STEIN, Stephen, *The Continuum History of Apocalypticism*, New York: Continuum, 2003, s. 301. Jedná se o Fridricha II. Aragonského. Trinacria (česky trojúhelník) byl alternativní název pro Sicílii.

a on sám zajat a v roce 1307 upálen“[64], bylo dokonce nutné se po několika trestných výpravách uchýlit i ke křížové výpravě.[65] Jak ukázal Dolcino, návrat k apoštolskému životu nemůže být realizován jinak, než násilnou destrukcí církve, tedy starého světa spojovaného s církví ďáblovou. Latentní dualismus, založený na tradici Tyconiově[66] a Svatého Augustina[67], se tak obrátil proti církvi samotné.[68]

Obloukem se tak vracíme k učení Jáchyma z Fiore a k mnoha otázkám, jež doposavad vyvolává. Všechny v zásadě narážejí na tu skutečnost, jak subtilní umí být hranice mezi ortodoxií a heterodoxií, jak ambivalentně Jáchymova koncepce trojičního učení působí a jaké interpretační nesnáze jeho čtenářům v průběhu věků způsobuje. Pravděpodobně tu nejpalčivější otázku zformuloval Malcolm Lambert a sám se na ni pokusil nalézt odpověď: „Jaký je význam přechodu mezi druhým a třetím statutem? Znamená to nahrazení dosavadní hierarchie a svátostí tím samým způsobem, jakým příchod Krista a jím založená křesťanská církev nahradila synagogu Starého zákona? Jáchym takto nikdy neuvažoval. S nadáním spíše uměleckým a poetickým než dialektickým viděl biblické paralely a precedenty jako stále se pohybující kaleidoskop obrazů. Nebezpečné trojkové figury byly vždy provázeny figurami dvojice, která se uplatňovala ve dvou aspektech zákona a milosti a ve dvou eónech, tj. před Kristem a po Kristu, z nichž ten druhý měl trvat až do konce časů. V *Liber figurarum* nejsou slova „konec Nového zákona“ v diagramech nikdy spojována s přechodem druhého statutu ke třetímu, nýbrž jsou jen završením ortodoxní figury dvojice. (…) A přesto, ať už byly Jáchymovy záměry jakékoli, celkové vyznění jeho pojednání o třetím věku se vším svým důrazem na „duchovního člověka“ a nové duchovní porozumění přirozeně směřovalo k podvracení víry v přítomný viditelný řád s jeho hierarchií, zákony a svátostmi.“[69]

[64] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 294.
[65] *Tamtéž*.
[66] Tyconius byl africký donatista čtvrtého století. Augustinus ve svých spisech cituje některé jeho názory. FORTESCUE, A., „Ticonius“, in *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 1910, [cit. 2010-05-22], <http://www.newadvent.org/cathen/14721d.htm>.
[67] *Civitas Dei et civitas terrena (diaboli)*.
[68] CAROZZI, Claude, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris: Aubier, 1999, s. 141.
[69] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 295.

Petr Jan Olivi a spirituální františkáni

Ve františkánské provincii v Provensálsku, jejíž geografický rozsah byl širší, než název napovídá, neboť zahrnovala podstatnou část francouzského jihu, se naplno rozvinul spor o pojetí chudoby a byl mu dodán eschatologický rozměr. „Žádný aspekt františkánského života nebyl tak citlivý na změny jako každodenní chudoba,“[70] a proto této problematice musí být věnována náležitá pozornost. Francouzští středomořští františkáni se radikálně rozštěpili na rigoristické spirituály, striktně dodržující pokyny z Františkova Testamentu, a na obránce statu quo, kteří byli obecně zváni konventuálové. Je obtížné u františkánů hovořit o frakcích uvnitř řádu, nicméně pravda je taková, že dlouhou dobu se vytvářelo napětí mezi přívrženci dodržování totální chudoby a těmi, kteří ji považovali za zbytečnou či z jiného důvodu si přáli její zmírnění.[71] Situace se ještě více vyostřila díky schopnostem Petra Jana Oliviho[72], žebravého mnicha z kláštera v Narbonne, odvážného spekulativního myslitele, jenž patřil ve své době k učencům první kategorie. Jeho hlavním přínosem pro spirituály bylo učení *usus pauper*[73], představující jakýsi návrat k prvopočátkům františkánského řádu, o opětovný požadavek naprosté chudoby. Spirituálové se od konventuálů lišili už na první pohled, neboť nosili pro ně charakteristický hábit: krátký, těsný a neobyčejně zanedbaný. Říkalo se jim „mniši s krátkými kabáty“.[74] Rozmnožili se po celé mediterránní Francii a vytvořili majoritu v konventech v Narbonne, Béziers a Carcassonne. Dále byli přítomni v dalších významných centrech jako Montpellier, Marseille, Avignon, Arles či Orange.

[70] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 283.
[71] BURNHAM, A. Louisa, *So Great a Light, So Great a Smoke, The Beguin Heretics of Languedoc*, New York: Cornell University Press, 2008, s. 12.
[72] Petrus Johannis Olivi (v rodné francouzštině Pierre de Jean či Pierre Déjean) se narodil roku 1248 (či 1249) v městě Sérignan, v diecézi Béziers, a zemřel 14. března 1298 v Narbonne. Ve dvanácti letech vstoupil do konventu bézierských menších bratří, později (1267–1272) studoval na Pařížské univerzitě. Po svém návratu se na jihu Francie profiloval jako striktní zastánce řádových pravidel. Stal se bez diskuze největší autoritou jihofrancouzských spirituálních františkánů. I mimo řád platil za významného teologa a učence. OLIGER, L., „Pierre Jean Olivi“, in *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 1911, [cit. 2010-05-23], <http://www.newadvent.org/cathen/11245a.htm>.
[73] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 281-283.
[74] BURNHAM, A. Louisa, *So Great a Light, So Great a Smoke, The Beguin Heretics of Languedoc*, New York: Cornell University Press, 2008, s. 15.

Spor konventuálů se spirituály byl nakonec veden i v těch nejvyšších františkánských kruzích, zasáhl celou provincii řádu a nakonec i jeho generála. „Méně vzdělaní mniši často ani nechápali, co má učený myslitel Olivi na mysli, ale vnitřní boj v řádu způsobil, že jeho názory na chudobu a problematické pasáže v jeho scholastických spisech byly postupně sloučeny. Proto ho představení řádu a jiní scholastici obviňovali z hereze a bludu téměř dvacet let až do jeho smrti v roce 1298.“[75] Petr Jan Olivi byl roku 1283 cenzurován a zbaven svých akademických hodností, ale o čtyři roky později byl v jedné instanci rehabilitován a poslán do florentského domu jako lektor. Ani pak ale nedosáhl, v důsledku řádového rozkolu, uznání v univerzitním prostředí.[76]

Přes františkánské terciáře se názorový nesoulad snadno rozšířil i do laického světa měst jihu Francie. „Jeden z důvodů tohoto stavu spočívá v existenci tradice, která v laickém prostředí smísila uctívání chudoby a joachimitské spekulace, tradice, jež sahá až k Huguesovi z Digne[77], který byl v tomto kraji Oliviho náboženským předchůdcem a který mohl být v polovině 13. století spatřen, jak přemítá o joachimitském proroctví společně s laiky, notáři a dalšími lidmi z Hyères. (...) Joachimismus, který byl špatně pochopen nebo přizpůsoben františkánské situaci, napětí v těchto spirituály řízených laických bratrstvech zvýšil, a stal se nejnebezpečnějším prvkem v amalgamu doktrín, které se zformovaly v 80. a 90. letech 13. století v horké atmosféře sporů na jihu Francie.“[78]

Opat Jáchym z Fiore byl pro spirituály postavou mimořádné důležitosti. Z jeho učení si tito františkáni vzali tři uzlové body[79]: dějiny čeká zásadní otřes, františkánský řád v něm bude hrát kruciální roli a navíc vejde do přímého konfliktu s církevní hierarchií. Konec dějin byl očekáván každou chvílí a papežův přesun do Avignonu jen potvrdil, že historické kataklyzma se odehraje v mediterránní Francii. Vedle *usus pauper* je nepodstatnějším podnětem Petra Jana Oliviho právě jeho

[75] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 284.
[76] BURR, David, *Petrus Iohannis Olivi: Selections from the Apocalypse Commentary*, <http://www.history.vt.edu/Burr/heresy/beguins/olivi/Olivi_Apoc.html>.
[77] Marseillský menší bratr, jeho blízký přítel byl Fra Salimbene. Významný teoretik františkánské řehole, ovlivněn spisy Jáchyma z Fiore. Předchůdce velkých spirituálů jihu Francie. Bratr svaté Douceline. DONOVAN, S., „Hugh of Digne“, in *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 1910, [cit. 2010-05-24], <http://www.newadvent.org/cathen/07518b.htm>.
[78] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 284-285.
[79] BURNHAM, A. Louisa, *So Great a Light, So Great a Smoke, The Beguin Heretics of Languedoc*, New York: Cornell University Press, 2008, s. 12.

apokalyptická exegetika, jíž můžeme s určitou nadsázkou označit za pokračovatelku koncepcí jáchymovských. Největší přízně i nepřízně z celého Oliviho díla se dočkala *Lectura Super Apocalipsim*. Ačkoli probírané pasáže Bible skutečně umožňují pustit se do podobného výkladu plánu dějin[80], tak Oliviho *Lectura* byla pro oficiální struktury podezřelá od samého počátku. Dodnes nebylo rozhodnuto o tom, jestli tento spis interpretovat jako heretický či v mezích ortodoxie[81]. Nicméně víme, že pro jeho přívržence měl cenu rovnající se evangeliím.

„Také u Oliviho se lidstvo nachází v předvečeru velkých událostí, jež jsou však nahlíženy převážně v obrazech běžné františkánské historie. Svatý František

[80] BURNHAM, A. Louisa, *So Great a Light, So Great a Smoke, The Beguin Heretics of Languedoc*, New York: Cornell University Press, 2008, s. 17.

[81] Touto skutečností se zabývá WARREN, Lewis, „Peter John Olivi, Author of the Lectura super apocalipsim: Was He Heretical?“, in Boureau, Alain; Piron, Sylvain (eds.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, s. 135-155. Lewis Warren v tomto článku provádí analýzu spisu *Littera magistrorum* (1318), jenž je reakcí na *Lectura super apocalipsim*. Osm avignonských mistrů v něm odsuzuje Oliviho spis a prohlašuje jej za heretický. Warren a ještě před ním Jeff Gardner (GARDNER, Jeff B., *The Condemnation of Peter John Olivi's Lectura super Apocalypsim as contained in Littera Magistrorum: A Translation and Review*, Lawrence: University of Kansas, 1993.) nalézají v *Littera Magistrorum* deset hlavních výtek, které vedly avignonské mistry k tomu, označit Oliviho spis za závadný: 1. Olivi deklaroval římskou církev za velkou děvku babylonskou, jež má být prokleta, odvrhnuta a nahrazena přicházející spirituální církví, která ji překoná, stejně jako Kristova církev kdysi překonala židovskou synagogu; 2. Olivi tvrdil, že pravá církev je ztělesněna praktikováním evangelické chudoby podle Františkových pravidel; 3. Olivi se domníval, že šestá a sedmá perioda církve jsou důležitější a svatější než předchozích pět; 4. Oliviho předpovědi budoucích událostí byly falešné a měly heretické implikace; 5. Olivi předvídal, že církevní primaství by mělo být převedeno na *ecclesia spiritualis* šestého a sedmého stadia; 6. Olivi prohlásil, že moudrost a pravda Kristovy církve, tak jak se zjevují v šestém a sedmém stadiu, nebyly v předchozích pěti ještě plně odhaleny; 7. Olivi odvrhl první dva věky světa ve prospěch věku třetího, neboť viděl, jak Bůh odvrhuje věk Otce a věk Syna ve prospěch věku Ducha svatého; 8. Olivi tvrdil, že současná církev místo aby vedla člověka ke spáse, ho vede k hříchu, a tudíž papež je ve skutečnosti pseudopapežem; 9. Olivi zpozoroval, že privilegia daná římskou církví františkánskému řádu, de facto řád ničí; 10. Olivi učil, že apoštolové nevlastnili žádný majetek, a tudíž praktikovali absolutní chudobu. *Littera magistrorum* je pro srovnání dostupná ve formátu pdf na internetových stránkách Oliviana (<http://oliviana.revues.org/index219.html>), které se zabývají spirituálními hnutími a spirituálním disentem 13. a 14. století. Warren ve své práci dospívá k tomu, že Petr Jan Olivi – měřeno standardy jeho doby – mohl být za heretika považován, a to jak z hlediska ekleziologického tak eschatologického. Větší díl viny však nesou mnozí jeho vykladači, za jejichž názory nenese Olivi odpovědnost. Jsou však i historikové, kteří věří v ortodoxnost Oliviho učení, jako David Flood (FLOOD, David, „Poverty as Virtue, Poverty as Warning, and Peter of John Olivi“, in Boureau, Alain; Piron, Sylvain (eds.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1999, s. 157-173.), nebo spíše hledají kompromisní stanovisko, jako autor mnoha studií o Petru Janovi em. prof. David Burr z Virginia Tech (jeho názory a mnoho užitečných zdrojů pro studium františkánů, hereze a problematiky apokalyptické myšlenky jsou k nalezení online na webu <http//www.history.vt.edu/Burr>), který stojí, podle znalkyně jihofrancouzského beguinského disentu Louisy Burnham, ve svém hodnocení nejblíže skutečnosti.

byl iniciátorem nového věku a jeho řehole představuje jeho evangelium.“[82] Ve Františkovi viděl Olivi anděla šesté pečeti, navíc nositele stigmat, tj. dalšího Ježíše Krista. Proto útok na chudobu, již František představoval, byl i útokem na samotného Boha, a tedy esenciální součástí apokalyptické krize. Centrálním bodem jeho kritiky oficiální církve se tak stává její odmítnutí *usus pauper*, neboli toho životního pořádku, v němž sám vynikal.[83]

V novém věku se „plného spirituálního porozumění dostane opravdovým Františkovým žákům (tzn. spirituálům), ale teprve po perzekucích ze strany tělesné církve. (…) Hloubka utrpení a mnohá odpadnutí v církvi budou následovány radostmi nového věku, jejž Olivi líčí podobnými termíny jako Jáchym.“[84] Dle Petra Jana se prvotními novodobými mučedníky, jež kráčí v první linii proti dvěma Antikristům[85], měli stát právě spirituálové. Proč právě proti „dvěma Antikristům“? Olivi předpovídal, že po boku Antikrista též přijde Antikrist mystický, jenž symbolizuje tělesnou církev, hluboce spojenou s tímto světem, církev, která stojí na opačném pólu, než církev spirituální. Opět se tak vynořuje prastará tendence dualistická, idea dvou autonomních principů, dvojice naprostých protikladů: papeže Anděla a papeže Antikrista.[86] Za andělského papeže byl spirituály

[82] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 296.
[83] BURNHAM, A. Louisa, *So Great a Light, So Great a Smoke, The Beguin Heretics of Languedoc*, New York: Cornell University Press, 2008, s. 18-19.
[84] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 296.
[85] CAROZZI, Claude, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris: Aubier, 1999, s. 134.
[86] V apokalyptických očekáváních, jež nikdy nebyla oficiální církví schválena, sehrává papež „v posledních dnech lidstva“ ambivalentní roli: toužebné očekávání mesiášského papeže bývá střídáno hrůzou z papeže, který bude posledním nepřítelem člověka. Tato dvojznačná, nicméně pokaždé centrální, úloha papeže zřejmě souvisí s novým pohledem na papežství odstartovaným gregoriánskou érou a zároveň s rostoucí nespokojeností s Vatikánem jako nástrojem reformy po roce 1215. Za posledního úspěšného reformátora byl považován Inocens III. Jeho následovníci se spíš projevovali jako umní politikové, právníci a administrátoři. Na této cestě od papeže Anděla k Antikristovi byl klíčový proces ztráty chudoby a pokory. Papežové stále více a pyšněji deklarovali svůj společenský status a urozenost. To bezesporu zintenzivňovalo naléhavost Jáchymova proroctví, které upozorňovalo na to, že Antikristův pád bude nesmírný, tj. z nejvyššího místa společnosti. Právě proto spirituální františkáni tolik trvali na papeži poustevníkovi. Když pak byl eremita Celestýn V. sborem kardinálů označen za nekompetentního (!) a jeho místo zaujal Bonifác VIII., jeho totální protipól, stal se tento moment pro spirituály klíčovým: v jejich očích byl svatý papež (*orthopontifex*) nahrazen Antikristem (*pseudopontifex*). Vyvrcholením ztotožňování papeže s Antikristem se stal pontifikát Jana XXII., který se stal de facto ničitelem spirituálů a jiných „heretiků“ spjatých s Petrem Janem Olivim. Jan XXII. dokonce roku 1324 prohlásil za heretické františkánské výchozí tvrzení, že Ježíš Kristus a apoštolové nic nevlastnili, čímž proti sobě poštval i mnohé významné konventuály jako Michala z Ceseny nebo Wiliama Ockhama. Frustrace ze stavu církve vyprovokovala odezvu překonávající hranice františkánského řádu. Není divu, že během této krize se objevili někteří

všeobecně považován bývalý eremita Pietro da Morrone, který po nástupu na papežský stolec přijal jméno Celestýn V. Pietro podporoval spiritualistické myšlenky, naopak jeho nástupce Bonifác VIII. byl kvůli svému nenávistnému postoji vůči spirituálům považován za sedmou hlavu draka z Apokalypsy.[87]

„Takto byl dán boji mezi spirituály a konventuály na jihu Francie kosmický význam. Jáchym tomuto schématu poskytl základnu, ale Olivi jeho těkavému symbolismu poskytl přesnější historický význam.“[88] Oliviho apokalyptický scénář je krátká zápletka, v níž jsou do jisté míry představeny různé motivace a akce, nicméně konkrétní jména a data též nejsou specifikována. Nástup nového věku očekával v horizontu 25 let. Své posluchače tak neustále udržoval v napětí, že se nacházejí na přelomu věků. Příchod třetího věku měl být charakterizován „spirituálním intelektem“[89] (*intellectus spiritualis*), kdy se smysl písma ozřejmí natolik, že bude rozprostřen po všech, co vedou svatý život. Petr Jan očekával přelom věků každým dnem a „podezříval každé datum a každého jedince“[90].

„Ačkoliv se v Olivim silně zakořenil Jáchymův pocit, že mystický Antikrist bude nalezen v církvi, a ačkoliv odkazoval na nastávající příchod falešného papeže, nikdy neidentifikoval tělesnou církev [*ecclesia carnalis*] nebo děvku Babylonskou [Zj 17:4-18] s římskou církví.“[91] Spory mezi konventuály a spirituály se vlekly natolik dlouho, že na obou stranách došla trpělivost. Někteří spirituálové, beguini[92] a lidé s nimi sympatizující zabředli hluboko do joachimitských či pseudojoachimitských výstředností, explicitně identifikujících „jednotlivé papeže a

sektáři, kteří roli „andělského pastora“ chtěli vzít na sebe, jak jsme již viděli v případě obou vůdců apoštolských bratří a jak ještě uvidíme u vilemínitů a Na Prous Bonety. Viz McGINN, Bernard, „Angel Pope and Papal Antichrist“, in *Church History*, vol. 47/2 (1978), s. 155-173.

[87] CAROZZI, Claude, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris: Aubier, 1999, s. 134.

[88] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 296.

[89] BURNHAM, A. Louisa, *So Great a Light, So Great a Smoke, The Beguin Heretics of Languedoc*, New York: Cornell University Press, 2008, s. 20.

[90] *Tamtéž*, s. 39.

[91] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 297.

[92] V jihofrancouzském kontextu, zejména pak v Provence, byl tento výraz užíván jako označení terciářů a dalších osob obojího pohlaví, kteří se hlásili k Olivimu nebo k jiným spirituálním františkánům a kteří se vyznačovali přemrštěnými názory na význam chudoby, sami si ovšem říkali „kajícní bratří“ a „kajícné sestry“. V dobovém slovníku můžeme dokonce nalézt sloveso „beguinizovat“, ve významu indoktrinovat někoho Oliviho názory. Viz BURNHAM, A. Louisa, *So Great a Light, So Great a Smoke, The Beguin Heretics of Languedoc*, New York: Cornell University Press, 2008, s. 44-45. Problematice beguinů se budeme věnovat podrobněji v další části textu.

církevní hodnostáře [jako] zlé figury z Jáchymova proroctví“[93], a ospravedlňujících tak rezistenci až do krajností. Nicméně, je zapotřebí jedním dechem dodat, že explicitní dynamičnost Oliviho učení se prostě musela utkat s institucionální neměnností hierarchické církve. Nešlo jen o originalitu a provokativnost jeho názorů, ale v prvé řadě se jednalo o pevný názor respektovaného reformátora, který hlásal, že hlavním momentem nastávajících změn bude proces restrukturalizace církve.

Pozoruhodná je Oliviho formulace[94] třetího věku světových dějin: „Tři hory oddělené dvěma údolími udeří z dálky člověka jako hora jedna. (…) Pak, když stojí na hoře první, uvidí první údolí a dvě hory, a pak, když stojí na druhé hoře, spatří údolí dvě a hory tři. Právě tak židé před prvním příchodem Krista stáli jako jeden muž před první horou a nerozpoznali jednu od ostatních, ale brali jednu za všechny. Křesťané před šestou periodou církve rozeznali první od ostatních, protože, když na první stáli, uviděli prostor (...) mezi prvním příchodem a příchody závěrečnými, ale obvykle již nerozlišovali příchod šesté periody od příchodu Posledního soudu. Nicméně, ti, kteří budou součástí šesté periody, a ti, kteří vidí duchem, rozeznají vše. To pak vidí toto rozlišení v prorockých knihách a ve všem, co bylo Kristem a apoštoly o Kristově posledním příchodu a posledním věku světa řečeno. To pak vidí soulad různých událostí prvních pěti věků světa s prvními pěti periodami církve stejně tak jako soulad sedmi period podle zákona se sedmi periodami církevních dějin.“ Petr Jan předpokládal, že ve třetím eónu nezbude nic jiného než chválit Boha zpěvem a radovat se z něho. Zatímco ve věku Otce se Bůh odhalil jako strašlivý a hrůzu nahánějící, ve věku Syna se ukázal jako ochránce a učitel, zvěstovatel moudrosti, aby se ve věku Ducha svatého zjevil jako „plamen a výheň božské lásky, sklepník božského opojení, sklad božských vůní a spirituálních mastí a balzámů a jako tanec spirituálního jásotu a rozmarnosti, skrze nějž celá pravda o moudrosti vtělených slov Boha a o síle Boha Otce bude poznána, a to nejen prostým rozuměním, ale i chuťovou a hmatovou zkušeností.“

[93] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 298.

[94] Obě následující citace jsou překladem částí textu, který na svých internetových stránkách zpřístupňuje David Burr. BURR, David, *Petrus Iohannis Olivi: Selections from the Apocalypse Commentary*, <http://www.history.vt.edu/Burr/heresy/beguins/olivi/Olivi_Apoc.html>.

Oliviho osobnost je zřejmě stejně dvojznačná jako jeho učení, přesto však dokázal udržet na uzdě horké hlavy svých přívrženců. Situace se změnila po jeho smrti. Petr Jan Olivi se brzy stal pro mnohé nekanonizovaným[95] svatým: jeho hrobka v narbonnském konventu se stala poutním místem jihofrancouzských spirituálů a beguinů a v čase poutí bylo její okolí narváno k prasknutí Oliviho vyznavači.[96] Den jeho úmrtí byl slaven jako svátek, joachimitská interpretace z něj udělala sedmého anděla sedmé pečeti: jestliže František byl andělem šesté pečeti a nosil znamení žijícího Boha, pak Oliviho tvář zářila jako slunce (Zj 10:2). A jak sílila negativní odezva ze strany oficiální církve, tak se prohlubovala výstřednost a nebezpečnost některých názorů, jež v prvních dvou desetiletích 14. století začaly postupně formovat herezi. „Ta se šířila od spirituálů k jimi ovlivněným terciářům a sympatizujícím sekulárním kněžím a laickým patronům ve městech.“[97] K rozšíření Oliviho názorů pomohlo zejména nekonečné lavírování nad tím, zda jeho učení odsoudit, či nikoli. Jeho spisy se mezitím dostaly do oběhu a vytvořilo se kolem nich silné jádro čtenářů.

Je pozoruhodné, že území zasažená spirituální herezí se takměř shodují s oblastmi, kde předtím působilo katarství. Při detailnějším ohledání zjistíme, že spirituální hereze měla svá střediska ve dvou pobřežních sídlech, Narbonne a Béziers, kde spirituálové v období, kdy byly posty papeže a generála řádu neobsazeny, převzali do svých rukou významnou dvojici městských klášterů. Katarství je též spojováno s významnými městy (Albi, Béziers či Carcassonne), to je však dáno přirozeně tím, že v době největšího rozmachu bylo rozšířeno po celém Tolosánském hrabství a mnozí šlechticové ho významně podporovali. Přesto je symbolem katarství spíše vesnice a jeho jádro se musí hledat dále na jihovýchod, v podhůří Pyrenejí, a tudíž ho rozhodně nelze označit za herezi městskou. Jinak tomu bylo u spirituálů.

Nesmíme totiž zapomenout na fakt, že oba „nové žebravé řády“, jak františkáni, tak i dominikáni, jsou ve své podstatě řády městské, expanzivní. Jejich

[95] Vůle k tomu kanonizovat Oliviho byla přítomna i v řadách oficiální církve a poutí k jeho hrobu se zúčastňovali někteří církevní hodnostáři. Místo toho však bylo Oliviho dílo roku 1318 posmrtně cenzurováno.
[96] BURNHAM, A. Louisa, *So Great a Light, So Great a Smoke, The Beguin Heretics of Languedoc*, New York: Cornell University Press, 2008, s. 8.
[97] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 299.

záměrem bylo stát na blízku lidem a přímo na ně působit, přesvědčovat je svým příkladem a výřečností. V době největšího rozmachu spirituálních františkánů sahala oblast[98] jejich působení na pobřeží od Perpignanu do Nice, ve vnitrozemí od Toulouse k Avignonu. Nicméně stále, tato hereze byla, stejně jako katarství, opět languedocká, takže je možné, že za leccos vděčí místní vzdorovitosti[99] vůči autoritě. Na jihu Francie způsobovala největší nevoli daňová politika Filipa IV. Sličného, navíc všichni inkvizitoři – až na jednoho[100] – byli ze severu, a byli tak vnímáni jako nástroj královské represe, jenž až příliš připomínala katarskou minulost a ztracenou svobodu.[101] Francouzský jih byl vždy jasným adeptem na rebelii v případě královych obtíží: zdejší města chránila spirituály a angažovala se v jejich prospěch částečně právě proto, že se stavěli proti aktivitě inkvizice a jejím zásahům do světské politiky.[102]

Mezi katarstvím a františkánskou herezí je nemožné nalézt společné ideové pozadí. Naopak, původní menší bratří a bratří kazatelé byli žebraví a potulní mniši, jejichž posláním bylo na jihu Francii svádět přímý i nepřímý souboj s katarskými „dokonalými“[103]. Náplní františkánů bylo pokusit se přesvědčit obyvatelstvo, že lze vést stejně přísný život, jako vedli katarští dokonalí, přitom však zůstat v mezích ortodoxie. „Stejně tak Olivi a jeho přívrženci stáli v rozhodné opozici vůči katarům i valdenským[104], v nichž viděli Antikristovy pomahače, a sotva bychom mohli nalézt nějaká znamení doktrinálního průniku mezi katarstvím a herezí spirituálů.“[105] Spirituální františkáni měli oproti předchozím languedockým herezím tu výhodu, že

[98] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 299-300.
[99] *Tamtéž*, s. 300.
[100] Nejedná se o nikoho jiného než o slavného inkvizitora bratří kazatelů Bernarda Gui, jednoho z nejplodnějších autorů pozdního středověku, autora slavného spisu *Practica Inquisitionis Heretice Pravitis*. Za svého života čelil z pozice inkvizitora třem herezím: katarské, valdenské a beguinské. Do obecného povědomí vstoupil díky Ecovu románu Jméno růže, kde, jako vůdce papežské inkvizice, představuje hlavního oponenta Vilémovi z Baskervillu
[101] BURNHAM, A. Louisa, *So Great a Light, So Great a Smoke, The Beguin Heretics of Languedoc*, New York: Cornell University Press, 2008, s. 29.
[102] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 300.
[103] *Parfaits* byli úzkou duchovní elitou katarské společnosti. Nicméně tímto způsobem je začala nazývat a vydělovat inkvizice. Kataři se nikdy „dokonalými“ sami nenazývali, říkali si prostě *bonshommes* (dobří lidé).
[104] Evangelická hereze z pozdního 12. století, která se vyvinula z pravověrných snah o chudobu a z kazatelského hnutí, které podnítil Petr Valdes (Pierre Vaudès), bývalý obchodník z Lyonu. Základní literaturou je MOLNÁR, Amedeo, *Valdenští: Evropský rozměr jejich vzdoru*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1973.
[105] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 299.

byli stále relativně nenápadní – míra ortodoxie v jejich chování byla natolik velká, že obyčejný laik nebyl s to poznat, o koho se jedná. Dále byli za heretiky označeni teprve nedávno a navíc měli zděděnou dobrou organizační strukturu a stále dost přívrženců mezi ostatními františkány. Forma jejich odboje nebyla otevřená a již vůbec ne se zbraní v ruce, což by bylo proti jejich přesvědčení: františkánská hereze je spíš intelektuální polemikou. I touto skutečností se liší od katarů, kteří byli ochotni k prosazení vlastních tvrzení použít i násilí[106].

Celkem vzato, ve 14. století se v Languedocu již nedá mluvit a nějakém významném katarském dědictví, to bylo nahrazeno jinou religiózní aspirací. Pietní místa masakrů v Béziers či Montséguru byla nahrazena hrobem františkánského mnicha Petra Jana Oliviho[107], který se stal poutním místem jihofrancouzských spirituálů, a tak zůstává, že jedinými společnými jmenovateli těchto dvou herezí, je proces jejich potlačení, represe ze strany oficiálních struktur a problematické geografické umístění.

Smrt papeže Klimenta V. a generála řádu františkánů Alexandra z Alexandrie, dvou ochránců spirituálů[108], vedla k dlouhé sedisvakanci (1314–1316) na obou postech, nicméně už v této době začalo systematicky docházet k prosazování konventuálů, a to i v takových baštách spirituálů jako byly Narbonne, Carcassonne či Béziers. Nové volby byly pro spirituály katastrofou, neboť ministrem řádu se stal Michael z Ceseny a po jednom z nejdramatičtějších konkláve v historii se stal papežem Jacques Duèse z Cahors, který přijal jméno Jan XXII.[109] Nový generál řádu, konventuál Michael z Ceseny, se pokoušel proti jeho pozdějším rozhodnutím, zejména proti dogmatu, že Kristus a apoštolové vlastnili majetek, povstat, ale nakonec byl spolu s Williamem z Ockhamu vůbec rád, že dokázali uprchnout z avignonského zajetí do Mnichova k Ludvíku Bavorovi, neboť jim oběma, již exkomunikovaným, hrozil celoživotní žalář.

[106] BURNHAM, A. Louisa, *So Great a Light, So Great a Smoke, The Beguin Heretics of Languedoc*, New York: Cornell University Press, 2008, s. 52-53.
[107] *Tamtéž*, s. 2.
[108] Viz OLIGER, L., „Spirituals“, in *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 1911, [cit. 2010-05-26], <http://www.newadvent.org/cathen/14230a.htm>.
[109] BURNHAM, A. Louisa, *So Great a Light, So Great a Smoke, The Beguin Heretics of Languedoc*, New York: Cornell University Press, 2008, s. 40-41.

Pro Jana XXII., „rodáka z Cahors, který působil v krajích přiléhajících k spádové oblasti spirituálního hnutí, nebylo otázkou, zda je hnutí [spirituálních františkánů] nebezpečné nebo neortodoxní, nýbrž jak by mohlo být co nejefektivněji potlačeno. Nejpromyšlenějším útokem Jana XXII. bylo odmítnutí buly Klimenta V. *Exivi de Paradiso*, objasňující františkánskou řeholi, vyjma dvou článků, což ve svém důsledku v sobě neslo za prvé vzdát se záplatovaných, extrémně nuzných oděvů, které sloužily jako znak příslušnosti k hnutí a o nichž ve svém Testamentu mluvil umírající František, když vzpomínal na svůj dřívější život. Za druhé to znamenalo uznat vlastnění vinných sklepů a obilnic, které implikovalo myšlení na zítřek, což bylo proti stanovám řádu.“[110] Nový papež se dotkl toho nejpalčivějšího problému, který františkány dělil: vymezení chudoby. Jeho přehlížívý postoj snad nejlépe vyjádřil, když uvedl, že „chudoba je věc velká, ale cudnost je větší a největší ze všech ctností je nejvyšší poslušnost, pokud je uchována nedotčená.“[111] Dodržet tato stanovení se pro spirituály rovnalo zpochybnit pro ně neotřesitelný fakt, že františkánská řehole, napsaná s božskou inspirací a tudíž stavěná na rovinu s evangelii, nemůže být měněna lidskou rukou. 30. prosince 1317 bulou *Sancta Romana* papež Jan XXII. oficiálně posvětil persekuci spirituálů a jim podobným na území Itálie a jihu Francie.[112] Stíhání mohlo začít a odboj též. V moderní terminologii můžeme konstatovat, že spirituální františkáni reagovali vytvořením disentu a ilegálních struktur.

„Papežovo rozhodnutí, na které pohlíželi jako na rozhodnutí proti jejich řeholi, napomohlo k potvrzení identity Jana XXII. s mystickým Antikristem, který měl, jak bylo prorokováno, udeřit proti Františkovi a jeho následovníkům.“[113] Jan XXII. svým brutálním postupem proti spirituálním františkánům a beguinům přispěl k prohloubení františkánské hereze, zejména jejích eschatologických pozic. Atmosférou doby otřásly zejména marseillské události, kde byli roku 1318 kontroverzně upáleni čtyři františkánští bratří, kteří se nechtěli vzdát svých hadrů a chudého života. Obratem byli tito považováni spiritualistickým podzemím za

[110] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 302.
[111] Uvedená citace podle BURNHAM, A. Louisa, *So Great a Light, So Great a Smoke, The Beguin Heretics of Languedoc*, New York: Cornell University Press, 2008, s. 46.
[112] BURNHAM, A. Louisa, *So Great a Light, So Great a Smoke, The Beguin Heretics of Languedoc*, New York: Cornell University Press, 2008, s. 49.
[113] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 303.

mučedníky, což jasně vypovídá o hysterii, kterou tyto popravy vyvolaly. Ačkoli „byla Oliviho *Lectura* definitivně odsouzena až roku 1326, jeho hrobka byla zničena již na počátku Janova pontifikátu a vlastnictví jeho spisů bylo kvalifikováno jako inkriminující důkaz.“[114]

Ve františkánské interpretaci tento úder proti řádu znamenal pronásledování, které ohlašovalo otevření sedmé pečeti v Apokalypse (Zj 8:1) a současně začátek nové historické epochy. Zvyšováním příkoří, tj. tou vlnou perzekucí, o níž už před Olivim mluvil Adso[115], Svatý Bernard a Jáchym z Fiore, se jen potvrzovala skutečnost, že nastává kýžený konec věků. A pokud heretikové anticipují zesílení perzekucí jako bezprostřední předehru svítání třetího věku, nechápou ji jako nespravedlivou, ale jako nezbytnou[116], je pro inkvizici velmi těžké zasáhnout. Pokud si oficiální církev myslela, že houstnoucí dým z jihofrancouzských hranic bude mít odstrašující efekt, zmýlila se, neboť nepřibývalo spálených kacířů, ale mučedníků[117], vždy o krok posouvajících věk Syna k jeho kataklyzmatickému zakončení. Nezbývalo tedy, než spirituální františkánství a hnutí beguinů de facto zlikvidovat soustavným násilím: popravami[118], těžkými žaláři a konfiskacemi majetků, neboť jich nebylo takové množství, aby ztráta každého jednotlivce nebyla pro hnutí citelná. Trpné přijetí mučednického života, jež zachovávalo naději na konečné vítězství, bylo spolu s emigrací, která měla hnutí vůbec zachránit, nejčastější podobou rezistence. Otevřený konflikt byl spíše vzácností lokálního charakteru.

Základ františkánské hereze je třeba hledat v přehánění úlohy chudoby korespondující s prvky nezdravého myšlení v řádu. Ta byla od počátečních dob

[114] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 302.

[115] Adso de Montier-en-Der, opat ze stejnojmenného kláštera, byl jedním z nejpřednějších autorů 10. století. Jeho traktát *De Antichristo* je považován za jeden z klíčových z hlediska utváření středověké koncepce Antikrista. GREY, F. „Adso“, in *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 1911, [cit. 2010-05-26], <http://www.newadvent.org/cathen/01161c.htm>.

[116] BURNHAM, A. Louisa, *So Great a Light, So Great a Smoke, The Beguin Heretics of Languedoc*, New York: Cornell University Press, 2008, s. 78.

[117] Proces kanonizace probíhal u beguinů závratně rychle. Vznikala svébytná martyrologie: tajně se sbíraly pozoruhodné relikvie, vytvářel se vlastní kalendář svátků, byly sepsány originální litanie a seznamy poutních míst.

[118] Louisa Burnham uvádí, že v procesech se spirituálními františkány a beguiny bylo celkově upáleno 102 osob „plus neidentifikovatelný počet upálených v Agde v roce 1321“. Viz BURNHAM, A. Louisa, *So Great a Light, So Great a Smoke, The Beguin Heretics of Languedoc*, New York: Cornell University Press, 2008, s. 193.

centrálním zaměstnáním františkánů, „ale prostomyslnější spirituálové a beguini ji proměnili v centrální otázku církve – což byla vpravdě pozice, která se od postoje svatého Františka velmi odlišovala. Zesílený boj mezi dobrem a zlem v předvečer konce světa (nebo podle Jáchyma: v předvečer konce přítomné epochy) se nyní zužoval na boj o dodržování chudoby. Sektářství učinilo ze spisů zbožného mnicha, který měl talent pro spekulativní myšlení a zálibu v Apokalypse, učitelskou autoritu stavěnou na roveň apoštolu Pavlovi nebo čtyřem církevním doktorům. A bylo to znovu sektářství, které učinilo z františkánské řehole, kterou prý vytvořila božská inspirace, dílo stojící na téže úrovni jako samotná evangelia.“[119] Dalším klíčovým momentem byl samotný postoj Jana XXII., jeho specifické pojetí Kristovy chudoby, které rozpalovalo do běla všechny křesťany, kteří se pokoušeli praktikovat *vita apostolica*. Za jeho pontifikátu došel konflikt svého vrcholu a „Janem způsobená krize přivedla františkány do jejich nejhlubšího útlumu v celém 14. století.“[120] To mělo pro církev neblahé následky. Spirituální františkáni se mohli stát relativně bezpečnou alternativou v pokračující a sílící vlně aktivní lidové zbožnosti, která se pro svoji spásu nebála zříci majetku a pohodlí. Byla to do té doby právě důležitá role františkánů, v jejichž moci bylo na svou stranu získat jinak potenciálně nebezpečné bludaře a nasměrovat jejich zbožnost „žádoucím“ směrem. S jejich oslabením se začala prohlubovat propast mezi stranou papeže, který k sobě ve jménu jednoty dosavadní řády těsněji přimknul, a radikalizujícími se pozicemi jeho odpůrců, mezi nimiž a papežským stolcem vznikla nepřekonatelná bariéra, a výsledkem bylo, že se seznam lidových herezí a hnutí náboženské opozice naopak rozšířil. Tragédií těchto sporů tak zůstává, že mnozí idealisté, kteří mohli církvi přinést nemalý užitek, ať už spirituálové, terciáři či beguini, byli místo toho zahnáni do sekt. Toto languedocké kacířství „by pravděpodobně vůbec nevzniklo, kdyby byl řád před 14. stoletím schopen přijmout jeho horlivost a dát jí průchod.“[121] To však není problém pouze této hereze, ale také velké většiny ostatních.

[119] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 304.
[120] *Tamtéž*.
[121] *Tamtéž*, s. 307.

Počátky ženského náboženského hnutí[122]

Několik dní po smrti papeže Inocence III. (16. června 1216, Perugia) se v Římě objevil Jakub z Vitry[123]. Tento muž vymohl na Honoriovi III., nové hlavě římské církve, povolení zřídit v celé Francii, Německu a lutyšské diecézi[124] komunální domy pro zbožné ženy, jež směly interně provádět exhortace a osvětová kázání povzbuzující je v jejich úsilí. Papežův souhlas byl prozatím pouze ústní[125], neboť papežská kurie se s něčím podobným ještě nesetkala: do té doby byl ženský element v církevních strukturách spíše marginální. Jakub z Vitry počínaje rokem 1208 strávil několik let v augustiniánském řádu ve společnosti Marie d'Oignies[126], které v Belgii položila základy ženského hnutí. Tato mystička měla dokonce v plánu vydat se na jih Francie, do země albigenských, a otevřeně zde „velebit Boha, jehož spousta lidí opustila“ [127]. Po její smrti 23. června 1213 byl Jakub požádán o sepsání její biografie, jež by na jihu Francie posloužila jako efektivní portrét „moderní světice“. Jakub byl ke svému činu motivován ještě jinou skutečností: po cestě do Říma viděl humiliáty[128] a františkány, jež se svým cílem dosti podobali zbožným ženám v Belgii, a také spatřil to, jak jsou pronásledováni jako heretici pseudoortodoxním ignorantstvím a nepřátelskostí. Přitom tušil, že by to mohli být právě oni, kdo by mohl efektivně čelit herezi. Jakub z Vitry v Římě

[122] Tato kapitola je do značné míry závislá na stěžejním díle německého mediavelisty Herberta Grundmanna *Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhunderts*. Vychází z anglického překladu GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame, 2002.

[123] Jacques de Vitry (cca 1160, Vitry-sur-Seine – 1240, Řím), biskup v Akkonu a později v Tusculu, studoval na Pařížské univerzitě. Proslul zejména jako kronikář křížových výprav a jako autor kázání, jež mobilizovaly francouzskou a německou šlechtu k participacím na kruciádách. BRÉHIER, L., „Jacques de Vitry“, in *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 1911, [cit. 2010-05-26], <http://www.newadvent.org/cathen/08266a.htm>.

[124] GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame, 2002, s. 75.

[125] *Tamtéž.*

[126] Marie d’Oignies (1177, Nivelles – 1213, Oignies) je blahoslavená mystička a divotvůrkyně prastaré lutyšské diecéze. Jakub z Vitry byl jejím zpovědníkem a ochráncem, oba pojilo velké spirituální přátelství. Jakubova *Vita B. Mariae Oigniacensis* je jedním z jeho nejcennějších spisů. K bližšímu ohledání koncepce Mariina zbožného života viz LAUWERS, Michel, „Entre béguinisme et mysticisme: La vie de Marie d’Oignies (†1213) de Jacques de Vitry ou la définition d’une sainteté féminine“, in *Ons geestelijk erf*, 66/1-2, 1992, s. 46-70.

[127] Citováno podle GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame, 2002, s. 76.

[128] Volně organizované sbory v severoitalských městech, jejichž členové vedli kajícný život s důrazem na manuální práci a kázání.

popisoval roztroušené a izolované výhonky nové zbožnosti ve snaze tyto laiků očistit a přimět oficiální církev, aby je semkla a neváhala s nimi pracovat.

Nová zbožnost i hereze v různých podobách se nám jeví počátkem 13. století jako dynamičtější na severu románsky mluvících zemí, který byl oproti jihu, jenž se zmítal mezi katolictvím a katarstvím, klidnějším místem, kde podobné reformy mohly vzniknout.[129] Je pozoruhodné, že je to právě ženský element, který byl hlavním nositelem změn. Ženy si v průběhu 12. století snažily otevřít dveře do řádových či klášterních domů. V těchto časech byli hlavní ortodoxní monastickou silou cisterciáci, ti však spíše hnutím nové mimoklášterní religiozity, hnaným přímým následováním apoštolských modelů a evangelijní střízlivosti, oponovali[130], tím spíše se tato skutečnost týká postoje k laickým hnutím femininním[131]. Poněkud přívětivější byla prvopočáteční reakce řádu Norberta z Xanten, jenž na severu Francie zřídil pro ženy četné konventy.[132] Ovšem postupem času se premonstráti začali ženského elementu zbavovat. Po tomto dvojím odmítnutí se zbožné ženy rozhodli vzít věc do svých rukou a vytvořily specifické komunity nenáležející pod žádnou dosud exitující řeholi. Tento vývoj událostí zcela otevřeně odhalil fakt, že zatím neexistuje nic konkrétního v rámci románsky mluvícího světa, co by plně uspokojilo otázku ženské zbožnosti.

Ženské hnutí sdílelo s novou vlnou laické zbožnosti cíl žít křesťanský život podle evangelií, praktikovat *vita apostolica*, jehož podle něj bylo s to dosáhnout skrze dobrovolnou chudobu a ctnost. Od heretické chudoby, jak jsme ji kupř. viděli u spirituálů po smrti Petra Jana Oliviho, se lišilo tím, že odmítalo apoštolskou pastoračí aktivitu. Dále je zapotřebí uvést na pravou míru[133], že ženské reformní hnutí nebylo vedeno ekonomickou ani sociální frustrací žen z nižších, chudších

[129] GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame, 2002, s. 77.
[130] Tak tomu bylo v celém dlouhém období od Bernarda z Clairvaux až k pontifikátu Inocence III.
[131] Je pravdou, že cisterciácký řád o ženskou linii mnoho nestál a tomuto typu religiozity příliš nefandil, přesto se jí nebránil. Zahájení prací na prvním ženském cisterciáckém klášteře Tartu v Burgundsku se datují již k roku 1125. Tart, podobně jako Cîteaux, začal rychlým tempem zakládat svou filiační síť a zhruba během padesáti let se stal „matkou" třinácti klášterů, jež tartské sestry obstarávaly svými vizitacemi. Ještě zajímavější je celkový poměr ženských a mužských cisterciáckých klášterů vrcholného středověku, který se uvádí zhruba v poměru 3:2 pro kláštery ženské (cca 1200 oproti 850).
[132] GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame, 2002, s. 77.
[133] *Tamtéž*, s. 82.

pater society, že vzniklo z nedostatku mužů a tedy hledáním jiné možnosti podpory. To by se rovnalo kontradikci dostupných pramenů, a naprostému neporozuměním tomuto typu religiozity. Premonstrátské ženské domy byly navštěvovány ženami všech věků a všech pater společnosti, cisterciačky v Belgii i Německu byly pravidelně součástí místní nobility či městského patriciátu. Pokud zde již byla vazba na muže, pak z toho důvodu, že se žena stala součástí některého z domů z důvodu manželova vstupu do některého z řádů. Jakub z Vitry viděl mnoho žen, které se vzdaly výnosného manželství či dědictví po rodičích a dobrovolně přijaly manuální práci, chudobu a zasvětily svůj život Kristu, a to často k nevoli svých rodičů.[134] Ženy odmítaly sociální postavení, moc a blahobyt, k čemuž je nevedl vnější tlak, ale spíše svoboda rozhodování. Všechny ženy, které v těchto hnutích něco znamenaly, pocházely z vyšších vrstev společnosti, ze stavu rytířů a obchodníků. Výsledný efekt byl pokaždé o to větší, čím většího postavení se žena dokázala ve jménu čistoty zříct.

Tato tendence[135] – odvrhnutí majetku – zcela zapadá do širšího proudu, který je reprezentován valdenskými či humiliáty. Ideu nespravedlivých zisků, jež je třeba odvrhnout, přivedli na scénu již Petr Valdes či Durandus z Huesky[136]. Hybnou pákou emancipace chudoby nemusel být snad ani protest chudých, nýbrž kritický hlas z vrstev neúměrně bohatnoucích. Tento hlas navíc v prvé řadě směřoval k nápravě církve a byl reakcí na rozpor mezi příkladem evangelií a realitou církve. Nicméně třídní nepokoj do této problematiky prostě patří a byl to právě on, který celou věc silně dynamizoval. Není souhrou okolností, že se tento vývoj nejsilněji projevil v oblastech ekonomicky nejvyspělejších, v tzv. „líhních kapitalismu“, jak je chápe Fernand Braudel[137]. Nový věřící se snažili žít ze dne na den a peníze si vydělávat poctivou, převážně manuální prací, jejímž prostřednictvím ostře kritizovali nepřiměřené zisky obchodníků, především poskytovatelů úvěrů,

[134] Výsostným příkladem je právě Marie d'Oignies, která se zřekla manželství.
[135] GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame, 2002, s. 87.
[136] Durand de Huesca (cca 1160–1224) byl španělský valdenský, který roku 1207 konvertoval ke katolictví. Jako strážce ortodoxní víry sepsal antikatarskou summu *Liber contra Manicheos* a obhajobu své pravověrnosti *Liber antihaeresis*. O Durandovi píše LEA, Henry, Charles, *A History of Inquisition of the Middle Ages (Vol. 1)*, New York: Harper & Brothers, Franklin Square, 1887, s. 246-248.
[137] Viz BRAUDEL, Fernand, *Dynamika kapitalismu*, Praha: Argo, 1999.

„obchodníkům s časem“, lichvářům, jejichž těžký hřích se pomalu začal tolerovat a pro jejichž duše se hledaly prostředky spásy.[138]

Když papež povolil zbožným ženám život ve společných komunitách, těžko si v tu chvíli dovedl představit důležitost ženského hnutí. Kardinál Ugolino di Conti, pozdější papež Řehoř IX., se v nastalém zmatku zachoval tak[139], že povolil pouze komunity s jasně daným rámcem pravidel, norem a postihů. Každému novému *vita religiosa* hrozilo, že pokud tento požadavek nesplní, nemá nárok na existenci. Strach z nových forem zbožnosti, jejichž schválení by poskytlo ostatním hnutím nebezpečný precedens, vedlo k tomu, že IV. lateránský koncil (11. – 30. listopadu 1215) zakázal vytváření nových forem náboženského života. Tak bylo jasně dáno, že jediným způsobem, jak vyjít vstříc ženské zbožnosti, je otevřít jí dveře do mužských řádů, jež se však spravování ženských společenství obávaly.

Norbertini ještě před rokem 1200[140] přestali být alternativou pro zbožné ženy a zcela rezignovali na to vydržovat ženskou linii premonstrátských konventů. Jedinou možností se tak opět stal řád z Cîteaux, který přijal nesnadnou úlohu organizace a vedení ženských komunit. Prvním problémem[141] byla jejich přílišná blízkost mužským konventům, dalším jejich nedostatečná klauzura, neboť ne všechny domy toto nařízení dodržovaly. Poté to byla nedostatečná kapacita: ženské domy zcela nepostačovaly zvýšené poptávce žen. Řád se roku 1228 rozhodl nepřijímat do řádu nové ženské domy a začal se celkově distancovat od paralelních ženských komunit respektujících cisterciáckou řeholi, které i nadále vznikaly, tj. zastavil pastorační péči a visitace, nebo tím alespoň hrozil. Novou naději tak přinesly nové řády bratří kazatelů a menších bratří, které poskytovaly větší plochu pro specifické potřeby ženských komunit.

Ještě v časech spolupráce s Diegem z Osmy[142], dlouho před založením nového řádu, uviděl Svatý Dominik čistou formu ženských zbožných komunit.

[138] O středověkém pojímání lichvy, obchodu a přiměřeného či nepřiměřeného zisku viz LE GOFF, Jacques, *Peníze a život*, Praha: Argo, 2005.
[139] GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame, 2002, s. 89.
[140] GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame, 2002, s. 92.
[141] *Tamtéž*.
[142] Diego de Acebo, biskup z Osmy (Kastilie), a Domingo Félix de Guzmán, budoucí Svatý Dominik, byli hlavní silou, která měla přesvědčit jihofrancouzské katary o mylnosti jejich názorů a obrátit je

Fundace prvního dominikánského ženského domu v Prouille[143], kolébce bratří kazatelů, roku 1206 byla blízce spojena se zápasem Diega a Dominika s kacířstvím na jihu Francie, v němž oba zmiňovaní použili nové prostředky. Tato fundace sloužila cíli realizovat zbožné hnutí mezi ženami vyšších tříd v mantinelech církve a nabídnout jim možnost, aby dosahovaly svých náboženských cílů, aniž by se vymkly z ortodoxie, neboť do té doby byla pro ženy jedinou možností právě heretická hnutí, zejména právě katarství, kde se ženám otevíraly značná možnosti. Diego a Dominik tak v Prouille shromáždili první ženské společenství, které se později ukáže jako zakládající ženský dominikánský konvent, jehož řehole se příliš neodlišovala od augustiniánské. Bratří kazatelé využívali Prouille jako základnu pro jejich mise proti heretikům. V čase Dominikovy smrti již fungovali tři ženské domy[144]: Prouille, konvent v Madridu a San Sisto Vecchio v Římě. V této době již byli dominikáni uznáni papežem. Dominik sice na smrtelné posteli varoval před akceptací mladých žen, ovšem Jordán Saský, nový velmistr řádu, ženy do jisté míry podpořil.[145] Nicméně výslovně zakázáno bylo přijímat přísahy mladých žen a prostitutek a oblékat je do řádových rouch.

Situace byla nelehká zejména v německy mluvících zemích, kde ženské domy různých třídních úrovní, vznikaly spontánně.[146] Jedno jim však bylo společné: byl o ně enormní zájem. Dvě hlavní možnosti[147] vzniku ženských domů byly následující: ženská komunita se zformovala již před příjezdem mendikantů do Německa a vytvořila si vlastní řádová pravidla (víceméně podobná monastickým) ještě předtím, než byla dominikány akceptována; konventy byly organizovaně zakládány dominikány. Ke změně neinstitucionalizovaných společenství na nezávislé konventy docházelo ve chvíli, kdy se našlo dostatečné ekonomické zázemí, nebo pokud byl již samotný fundátor ekonomicky zdatný a štědrý. Pakliže se dotkla dominikánská jiskra takového domu, nebylo výjimkou, že zahořel vírou:

---

zpět na ortodoxní víru. (VICAIRE, M., „Une ambassade dans les Marches“, in Mandonnet, Pierre, *Saint Dominique: l'idée, l'homme et l'oeuvre*, Paris: Desclée De Brouwer, 1938, sv. 1, s. 89-98.)

[143] Prouille se dnes nachází v obci Fanjeaux v departmentu Aude.

[144] GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame, 2002, s. 94.

[145] *Tamtéž*, s. 95.

[146] Podobným starostem zde čelili i cisterciáci.

[147] GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame, 2002, s. 97-98.

musíme mít stále na paměti, že pro některé ženy to byla poslední možnost, jak zasvětit svůj život Kristu. Úspěšné domy byly sponzorovány bohatými ženami, které do nich vstupovaly či bohatými investory, kteří se z nějakého důvodu o chod společenství zajímali. Přínosem dominikánů pak byla ekonomická a organizační nezávislost konventu. Některé domy žily pouze z toho, co s sebou ženy přinesly, a z almužen. U takto prosperujících konventů často docházelo k tomu[148], že měly brzy tolik členek, že bylo nezbytně nutné postavit kamennou budovu namísto původního dřevěného domu, nebo se využila nějaká nepoužívaná církevní stavba. Bratří kazatelé, kteří se transformovali v jakousi záštitu a teologickou podporou, se starostí o ženské domy postupně zbavovali. Nicméně, papežovy představy byly jiného rázu a záleželo na jeho síle, aby dokázal dominikány přinutit či přesvědčit k tomu, aby se ženských společenství ujali, což se do jisté míry podařilo papežovi Inocenci IV. Zaměřme se však nyní na druhý mendikantský řád a na jeho práci s novou ženskou zbožností.

Na rozdíl od dominikánů[149] František vůbec s organizováním ženských společenství nezačal a během svého života se inkorporacím podobného druhu do řádu bránil. Svatý František se zajímal o probouzení a povzbuzování ostatních ke zbožnému životu, neřešil ovšem příliš nastalou formu zbožného života. Tento nedostatek plánu je nejlépe dokumentovaný na konverzi[150] Kláry Scifi roku 1212 na Květnou neděli. Bylo jasné, že Klára nemůže zůstat mezi ostatními potulnými kajícnými kazateli. František ji raději hned po její konverzi vzal do domu benediktinek San Paolo poblíž Bastie[151]. Z neznámých důvodů se však Klára zanedlouho objevuje blízko Assisi, také jen na chvíli. Kláře muselo být jasné, že dobře zaopatřený benediktinský klášter zcela nedostačuje požadavkům, které sám František nastolil, a to zejména ideou dobrovolné kompletní chudoby a pokory hraničících se sebezapřením. Klára tak uposlechla Františkovo doporučení a se svou sestrou vstoupila do kostela sv. Damiána před branami Assisi, který nechal František přestavět pro nové potřeby řádu. Postupně se přidaly další zbožné ženy

[148] GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame, 2002, s. 101-102.
[149] *Tamtéž*, s. 109.
[150] *Tamtéž*, s. 110.
[151] Jedná se o italskou obec Bastia Umbra, ležící 15 km jihovýchodně od Perugie.

a tato komunita začala žít podle Františkových instrukcí jednoduchou evangelijní chudobou, která se příliš nelišila od primitivních pravidel prvotních františkánů. Během IV. lateránského koncilu se ujasňoval nárok řehole na plnohodnotnou existenci, přezkoumával se především vztah společenství k chudobě. Poté, co se stala Klára abatyší, byla organizace dokonaleji formalizována: šlo zejména o požadavek uzavření se před světem. Tak vznikl zbožný dům uznaný kurií, který se esenciálně odlišoval od ostatních konventů v tom, že nezávisel zcela na podpoře zvenčí ani na příjmech, jež produkoval, ale místo toho žil z almužen a výdělků z práce. Stejně jako františkánské komunity se vzdal veškerého vlastnictví implikujícího myšlení na zítřek. Františkánkám se začalo říkat *sorores minores.*

František měl Klářinu komunitu velmi v oblibě a přál si ji mít i v budoucnu na starost. Přesto to byla právě tato ženská komunita a žádná jiná, kterou František založil. Tvrdě odmítal přijmout odpovědnost nad jinými ženskými konventy a striktně zakazoval svým bratřím přijímat novicky. Touto dobou spontánně vznikaly konventy zbožných žen s podobnými cíli, zůstává ale otázkou, zdali se inspirovaly františkánským kázáním či osobou Kláry. Je pravděpodobnější, že tyto konventy byly spíše reakcí na dlouhotrvající proces emancipace chudoby, který byl již popsán výše, a vznikaly nezávisle na Kláře a Františkovi. Je nepochybné, že oba světci určitým způsobem podpořili vznik nových domů, poněvadž jejich autorita byla velká, nicméně přímá spojitost zde neexistuje.

Papež několikrát využil řádových pravidel Františkových či těch od sv. Damiána. Kardinál Ugolino chtěl sloučit[152] *pauperes dominae* s minority a dosáhnout toho, aby mezi nimi byl těsný vztah, jaký již platil mezi sv. Damiánem a menšími bratřími. Tohoto cíle mělo být dosáhnuto dvěma prostředky[153]: sestry od sv. Damiána měly akceptovat Ugolinův řád, který povoloval jiné ženské komunity, a františkáni měli vykonávat stejné pastorační aktivity a vizitace, jaké prováděli ve sv. Damiánu. Prvního prostředku bylo s obtížemi dosaženo, neboť Ugolinova řehole se nijak zásadně nelišila od Františkovy *Fomula vitae*. Druhého prostředku dosaženo nebylo, neboť František nesouhlasil s tím, že menší bratří

[152] GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame, 2002, s. 113.
[153] *Tamtéž.*

převezmou záštitu nad *pauperes dominae*. Na tomto příkladu je patrná určitá exkluzivnost Františkova ženského konventu, jenž se stal jeho vlajkovou lodí, a proto se měl stát i konventem jediným. Ugolino tak pověřil cisterciáky[154], aby přijali mezi sebe *pauperes dominae* a nikoli *sorores minores*, neboť to by implikovalo spolupráci s františkány, již František odmítal. Nicméně byla to opět aktivita papežského stolce, jež ve spolupráci s novým cisterciáckým vedením a za nepřítomnosti Františka rozhodla, že starost o nové ženské konventy připadne i na františkány. František to bral jako ohromné nebezpečí pro svůj řád a postupně se mu podařilo vyjednat, aby byl styk s ženskými konventy omezen na jakousi „podporu ve víře".

Vnější tendence ke sblížení konventů ženské religiozity s novými řády byla silnější než snaha o jejich vzájemnou nezávislost. Byla to snaha o určitou pojistku papeže před případnou herezí, do které by mohly zbožné ženy upadnout. Tradiční, etablované řády i ty nové, mendikantské, z toho ovšem příliš nadšeny nebyly: čekala je spousta namáhavé práce. Řády si navíc moc dobře uvědomovaly, že jsou nuceny se o ženy starat z toho důvodu, že si s nimi samotná kurie nevěděla rady. Ženská religiozita tak byla od svého počátku usměrňována politikou kurie a mendikantů, a nedá se tak považovat za příliš autonomní. Spousta zbožných žen pak nebyla do tohoto plánu zahrnuta vůbec a nezbylo jí, než se rozvíjet po svém, čímž se stávala objektem svodů heretické obsese. Další věc je, že mnoha ženám ani klášterem nasazený kurz zbožnosti nepostačoval. Můžeme tedy konstatovat, že ženské religiózní potřeby nebyly zcela naplněny vnějším prostředím fungujícího kláštera, a proto u některých žen sledujeme tendenci obracet se k sobě samým, do vnitřního světa mysticismu a spirituální chudoby.

[154] GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame, 2002, s. 114.

Beguini: bekyně a beghardi

Z předchozí kapitoly jasně vyplývá, že přeplněné cisterciácké, dominikánské i františkánské konventy nestačily požadavkům nové ženské zbožnosti. Řády většinou přijímaly mezi sebe domy, jež se již vykazovaly dostačujícím příjmem a prosperitou, bez závislosti na almužnách, umožňující sestrám žít v klauzuře. Při tom platí princip, že čím je řád přísnější, tím větší finanční zázemí potřebuje, neboť přestává vyrábět, přestává být finančně soběstačný. Nejvýznamnější cestou k realizování nových projektů ženských komunit se tak stala donace, majetek, kterého se bohatá žena ve prospěch kláštera vzdala, anebo nějaká vlivná konexe, jež přístup k financím zprostředkovala. Přeplněné domy přednostně otevíraly své dveře z tohoto pohledu zajímavým ženám: za vstup do konventu se neplatilo, ale odevzdával se majetek, a z toho plyne, že i tak nebyl pro chudou ženu vstup do řehole jednoduchý. Mnoho zbožných žen i nadále zůstávalo „bez angažmá“: nebyly řízeny ani uznanými konventy ani nepatřily do žádného z řádů. Z 20. a 30. let 13. století známe některé úspěšné sólové podniky[155], např. kanovníkovi Rudolfu z Wormsu se podařilo roku 1227 získat papežský souhlas pro jeho řád primárně určený kajícím se padlým ženám *Ordo sororum poenitentium Mariae Magdalenae*, dodnes sídlící v Magdalenenkloster v Hildesheimu.

Nyní je zapotřebí si vysvětlit dvojici pojmů, které by zřejmě bývaly našly své místo i v předchozích částech textu, nicméně nebyly dosud použity proto, že by svou značnou složitostí zbytečně znejasňovaly výklad. Jedná se o slova *beguin* (z fr. *béguin*, *béguine*) a *beghard*, s jejichž problematikou se nyní musíme vypořádat. Etymologicky jsou oba tyto termíny komplikované[156]. Počátek slovního kořene *beg*, který obě slova spojuje, byl nejprve hledán v osobě světice 7. století (sv. Begga, dcera Pipina I. Staršího), později, s vyšší historickou relevancí, v Lambertu le Bègue, lutyšském knězi 12. století. Dalším adeptem bylo vlámské *beginnen*, jež stálo na teorii vnitřní souvislosti s faktem *žebrání*. Uvažovalo se také o derivátu anglického substantiva *bag*, které by poukazovalo na pytlovinový oděv beguinů, či o přenesení

[155] GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame, 2002, s. 139.
[156] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press: 1972, s. 131-133.

barvy tohoto hábitu (*beige*, alternativně *bege* ve staré francouzštině) na označení celého hnutí. Nejvážnějším kandidátem na kredibilní etymologický výklad kořene *beg-* je však teorie, že je odvozený od slova *al-bigen-sis* (albigenský; z města Albi). Stále jde jen o hypotézu, nicméně pravděpodobně jdoucí správným směrem, neboť poukazuje na fakt, že ve svých počátcích byli beguini často podezříváni z hereze, navíc z hereze, která tehdy strašila celou církev: zejména na severu Francie panovala obava před zavlečením katarství z jihu. Nicméně asociace s katary je z faktického hlediska stěží pochopitelná[157], poněvadž žádného dualismu se bekyně ani beghardi nedopustili. Můžeme tedy konstatovat, že během 13. století byli sice beguini označováni velkou částí ortodoxní literatury za vysokou formu svatého života, nicméně musíme paradoxně dodat, že označení *béguin, béguine* bylo počátkem 13. století též užíváno k označení osob podezřelých z hereze a také se ukazuje, že na počátku 14. století bylo označení *beghard* téměř synonymní s označením sektářství svobodného ducha[158], na které se však zaměříme až v příští kapitole.

V našem jazykovém prostředí ještě přibývá ke dvěma předchozím třetí termín, *bekyně*. Tomuto slovu ponecháváme význam, který mu je v česky psané literatuře tradičně přidělován, tj. bude označovat zbožné ženy, které vedly náboženský život bez pevného řádu a závazných slibů (osamoceně i v klášterech) a které se často připojovaly k žebravým řádům. Terminologický chaos však nastává v momentě, když české slovo *bekyně* v překladech zastupuje jak *béguin*, tak *béguine*, a smazává tak genderovou různost. Prostředí vlámských bekináží (*béguinages*) sice implikuje femininní konotace, ale, jak již bylo zmíněno výše (viz pozn. 92), termín *béguin* se též uplatňoval jako označení terciářů a dalších osob mužského pohlaví, které patřily k přívržencům Oliviho a jiných spirituálů, zejména ve františkánské provincii Provence. Naproti tomu *beghard* bezproblémově funguje jako mužský protějšek *bekyně* s tím významovým posunem, že se beghardi od bekyní lišili vyšší mobilitou a také tím, že si častěji obstarávali prostředky k životu žebráním. Proto v textu budeme používat termíny bekyně a beghard jako

[157] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press: 1972, s. 133.
[158] *Tamtéž*, s. 129.

kohyponyma označení beguin, tj. budeme mluvit o beguinském hnutí, jehož součástí jsou beghardi a bekyně.

Bekyně a beghardi byli jedním z nejvýraznějších příkladů fenoménu „poloklášterních společenství“, trendu, který následoval po zákazu zakládání nových řádových společenství, jenž byl vysloven u příležitosti IV. lateránského koncilu. Žili v konventech bez jakýchkoli pravidel, někteří v konventech nežili vůbec, a příliš se pak nelišili od ostatních laiků. Možná jen tím, že někteří z nich brali almužnu. Je těžké beguini a beghardy nějak podrobněji definovat. Někteří učenci zdůrazňovali jako jejich základní ideál cudnost a neposkvrněnost, kdežto druzí spíše upozorňovali na ženský prvek hnutí, který pomáhal vytvořit ženskou alternativu mužských společenství. Nejuspokojivější se zdá být definice Lernerova[159]: vše, co může být s jistotou řečeno, je to, že beguini a beghardi představovali nový typ laické zbožnosti – laickou snahu vést svatý život bez úniku ze světa. Beguini vždy „zaujímali dvojznačnou pozici. (…) Svým statutem se pohybovali někde mezi církevními řády a farním klérem, avšak nepřináleželi ani k jednomu z nich a zástupci obou těchto skupin na ně obvykle pohlíželi úkosem. Beghardi pak představovali podezřelý pandán k řádům žebravých mnichů. (…) Protože bekyně a beghardi neměli žádný uznaný statut a organizaci, byli zranitelní vůči obviněním z hereze. (…) Bekyně a beghardi měli zvláštní smíšenou pověst, takže se občas stávali cílem obvinění ze sexuální nevázanosti (ovšem bez jakýchkoli důvodů), občas byli viněni z pokryteckého předstírání ctnosti, aby byli na druhou stranu také chváleni a chráněni vlivnými muži.“[160]

Bekyně mají svůj původ v městě Nivelles v Brabantsku (lutyšská diecéze), v sídle spojeném obzvláště s Marií d'Ognies a Jakubem z Vitry. „Hnutí bekyní na severu [Francie a v Nizozemí] představovalo spontánní výhonek místní potřeby následovat apoštolský život, která rozhýbala horlivé křesťany ve 12. století a která nabízela zaměstnání pro ženy (obvykle za pohodlných podmínek), jež nemohly očekávat, že naleznou manžela. Výchozí bod spočíval v apelu charismatického kazatele na ženy, které si přály vést svatý život, ale nechtěly se proto stát

[159] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press: 1972, s. 130.
[160] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 266.

jeptiškami. (…) Obvykle se sdružovaly v ženských klášterech, zaměstnávaly se manuální prací a zbytek svého času vyplňovaly modlitbami, aniž měly jako celek nějaká pevně daná pravidla, organizaci nebo závazné sliby. (…) Bekyně přirozeně zapadaly do městského života, vycházely vstříc potřebám žen, které nemohly být v existujících řádech akceptovány, a pokračovaly ve velkém počtu v nenápadném životě v řadě měst ve Flandrech, severní Francii a na území říše. Přitahovaly k sobě zbožné ženy, které z náboženských důvodů upřednostňovaly úlohu bekyň před jeptiškami, a ženy z chudších domácností, které si nemohly dovolit zaplatit poplatek za přijetí do kláštera.“[161]

V počátcích měly bekyně významné spojence[162] v Jakubovi z Vitry, Robertu Grossetesteovi či Robertu ze Sorbonny, kteří tuto formu života dokonce stavěli nad ekonomicky závislé žebravé řády: kompromis mezi životem duchovním a světským se zdál být řešením ideálním. Poslední jmenovaný se dokonce domníval, že je pravděpodobnější, že poslední soud přežijí bekyně než učení mistři, soudci či teologové. Dalším vlivným podporovatelem hnutí byl kardinál Ugolino a ve chvíli, kdy se stal papežem, nebyl důvod přívržence *vita apostolica* očerňovat z kacířství, a totéž platí v případu Jakuba Pantaléona[163], jenž sepsal bekyňskou řeholi pro lutyšskou diecézi. Bekyně a beghardi tak byli podporováni v nejvyšších sférách a kritika se přenesla a zacílila na zélotické přehánění chudoby[164], na ostentativní dramatizaci apoštolského života, jak jsme ji viděli u některých spirituálů, či dolcinistů. Beguini se naopak stali akceptovatelnou alternativou pro masy zbožných laiků: byli snadno dosažitelní, byli lidoví. Stali se dobrým kompromisem a svým způsobem tak i hrází proti herezi. Nicméně trvalá absence řádových pravidel v sobě nesla neustálé nebezpečí, neboť takto mohlo kdykoli dojít k nárůstu excentrického chování a heterodoxie v samotném beguinském hnutí. Proto se např. jedna z nejvýznamnějších mystiček 13. století, Mechthilda

[161] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 265-266.
[162] GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame, 2002, s. 140.
[163] Rodné jméno papeže Urbana IV.
[164] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press: 1972, s. 135.

z Magdeburgu, během svého 40letého bekyňského období řídila dominikánskou řeholí[165], jež jí zaručovala při jejích religiózních praktikách pravověrnost.

Postupem času se na beguinské hnutí začala snášet vážná kritika. Za všechny jiné[166] uveďme příspěvek pátého generála řádu bratří kazatelů, Humberta z Romans[167]. Dominikán se v něm zaměřil na laické hnutí zbožné chudoby a na jeho nekontrolované bujení, které významně finančně zatížilo zbytek společnosti. Přitom se, dle jeho názoru, jedná víc než o mnichy o potulné vagabundy. Tento fakt pak uvaluje stín na „poctivá mendikantská společenství", zejména na církevní řády. Humbert navrhoval, aby byly uznány jen takové domy nové ženské zbožnosti, které nezávisí na almužnách, nýbrž jsou soběstačné. V podobném smyslu se vyjadřuje i Bruno ze Schauenburku. Tento olomoucký biskup si stěžuje na jedince (především na ženy, ale také na muže), kteří nosí hábit a vedou zbožný život, aniž by patřili do nějakého z uznaných řádů. Přitom tvrdí, že tato skutečnost jim nebrání v tom sloužit Bohu, spíše naopak. Nechtějí mít prý nic společného s existujícími církevními organizacemi, neb, podle jejich názoru, se v rukách současných mnichů svaté věci stávají nečistými. Bruno navrhoval, aby ovdovělá žena byla do bekináže přijata až po dosáhnutí šedesátého roku věku, nebo se má znovu vdát či vstoupit do nějakého z uznaných řádů.

Celkově tedy můžeme sledovat nárůst podezření[168] vůči vznikajícímu konceptu „beguin" a s tím spojené záznamy prvních excesů této etablující se hereze. Už IV. lateránský koncil nabírá kurz proti novým společenstvím lidové zbožnosti a v čase II. lyonského koncilu (1274) se bekyně a beghardi již naplno ocitají v roli fackovacích panáků. Je to Gilbert z Tournai[169], františkánský mnich, kdo zde formuluje dlouhou a výmluvnou obžalobu beguinů. Upozorňuje v ní na zvrhlosti, které se v těchto společenstvích vyskytují. Za hlavní příčiny tohoto stavu

[165] GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame, 2002, s. 142-143.
[166] *Tamtéž*, s. 144-145.
[167] OTT, M, „Humbert of Romans", in *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 1910, [cit. 2010-05-31], <http://www.newadvent.org/cathen/07542a.htm>.
[168] GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame, 2002, s. 145.
[169] Herbert Grundmann ve svém díle uvádí Šimona z Tournai, to je však evidentní omyl, neboť tento významný teolog a profesor Pařížské univerzity zemřel s největší pravděpodobností již počátkem 13. století. Viz GHELLINCK, M., „Simon of Tournai", in *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 1912, [cit. 2010-05-31], <http://www.newadvent.org/cathen/13799d.htm>.

považuje ženskou složku v hnutí a četbu Písma a komentářů k Písmu v mateřských jazycích. Smrtícím koktejlem je pak prý kombinace neučené ženy a teologické literatury, kterou s obtížemi čtou i největší kapacity křesťanského světa. Gilbertův útok však nebyl jediným atakem proti beguinům ze strany mendikantů a hierarchické církve. „Žebraví mniši, vědomi si své klesající popularity, útočili proti skupinám, jež jim byly blízké v postoji, ale lišily se statutem, a činili z nich obětní beránky. Na druhé straně je využívaly síly žebravým mnichům nepřátelské jako zástupné cíle útoků, které ve skutečnosti mířily proti mnichům. Vždy tu také existovalo nepřátelství motivované osobně, a to ze strany nespokojených příbuzných nebo bývalých manželů, jejichž ženy začaly žít životem bekyň.“[170] Další důvod zakročení proti beguinům by mohl být i hospodářského charakteru. V beguinských domech se nejen modlilo, ale i vyrábělo. Činorodost těchto komunit se odehrávala vně cechů, které proti nim mohly bojovat jako proti nebezpečné a nemilé konkurenci. To však příliš předbíháme, proto se ještě jednou vraťme trochu nazpátek, abychom si vysvětlili cestu beguinů od jejich respektování až k obviněním z hereze.

Zákaz organizovat nové řády a kongregace z roku 1215 vytvořil předpoklady, aby všechna společenství takto vzniklá bez papežského potvrzení byla likvidována. Nicméně beguini si na papežem schválený řád v tradičním slova smyslu nikdy nehráli. Některé bekyňské domy měly své mocné zastánce[171], byly protežované některými papeži, legáty a biskupy. Jejich rozpuštění plošným zákazem nepřicházelo v úvahu, neboť každý dům byl něčím specifický a žádal si zvláštní přístup. Hlavním výstupem snahy IV. lateránského koncilu tak byl absurdní zákaz něčeho, co samo ještě neexistovalo, co nemělo pravidla a strukturu. Bylo by jistě mnohem přínosnější, kdyby se místo toho těmto domům podařilo vtisknout církví akceptovatelný řád, a tím omezit skutečnou hrozbu dynamického nárůstu žebráků a tuláků. Takto se beguinské hnutí stalo neudržitelným a postupně pozbylo společnou bázi: začalo existovat mnoho dobrých i špatných beguinů a nikdo je již nedokázal semknout. Všechna svědectví[172] dokazují, že beguini byly

[170] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 266.
[171] GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame, 2002, s. 146.
[172] *Tamtéž*, s. 147.

rozděleni do dvou skupin. Přičemž jedna – bezpochyby ta větší – vedla řízený život ve finančně soběstačných domech s vazbami na jiné mendikanty, kdežto druhá se toulala a žebrala bez jakéhokoli omezení. Z pozdějších událostí víme[173], že tento ambivalentní stav přivedl obě skupiny ke stejně hořkému konci, kdy se rozdíl v podstatě přestal hledat, neboť se slova *béguine, béguard* a jejich varianty postupem času staly téměř synonymem pro kacíře. Přitom např. štrasburské domy[174] měly, až na zákoník trestů, daná pravidla podobná oficiálním klášterům, jež bylo zapotřebí dodržovat. Odchod či vyloučení z konventu znamenaly ztrátu majetku, který připadl společenství. Tyto regule by byly samozřejmě nesmyslné, pokud by bekináže byly útulkem pro chudé, neprovdané ženy, které by mohly, kdykoli najdou místečko v životě vyšší společnosti, odejít za ženichem. Ve skutečnosti byl návrat do normálního života téměř nemožný kvůli různým majetkovým obstrukcím (konfiskace majetku ve prospěch domu). Odejít se mohlo jen do jiné uznané komunity. Z této skutečnosti nutně vyplývá, že bekyňské domy nebyly pro každého, naopak byly věcí zavánějící exkluzivitou. Ve všech třech štrasburských domech byly výhradně ženy z vyšších pater společnosti, ženy s majetkem, který při jejich odchodu v domě zůstal.

Pohledy na počáteční snahy všech reformních hnutí jsou ve své podstatě provázeny podezřením z něčeho nekalého a u hnutí *vita apostolica* tomu nebylo jinak. Během 12. století mnozí obhájci a zakladatelé *vita apostolica* byli považováni za nepřátele hierarchické církve. Mnozí, jako Petr Valdes, byli odsouzenými heretiky. Před IV. lateránským koncilem bylo na soupeření v duchu *vita apostolica* opět pohlíženo s notnou dávkou nedůvěry, a proto se nelze divit ani vrtkavé pozici beguinů. Skutečný problém mohl nastat ve chvíli, kdy se hnutí, jež začalo jako východisko pro religiózní expresi žen, stalo zajímavým i pro muže, označení beghard se poprvé vyskytuje v dokumentu z roku 1252[175]. Najednou, s úspěchem hnutí a s absorpcí mužů do komunit, se objevují první příznaky nákazy heterodoxií. Tou dobou beguini přitáhli mnoho vratkých elementů, vykořeněné muže a ženy,

[173] GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame, 2002, s. 148-149.
[174] *Tamtéž*, s. 148.
[175] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press: 1972, s. 137.

kteří se začali přiklánět k nové formě extrémní religiozity[176], jež zdůrazňovala zvláštní druh panteismu a antinomianismu[177]. V Nizozemí odolávali bekyně a beghardi heterodoxním myšlenkám a dodržovali ortodoxní laickou zbožnost, ovšem v Německu, zejména v oblasti Rýna, začalo být hnutí v pozdním 13. století infiltrováno elementy, jež můžeme nazvat jako charakteristické pro hnutí svobodného ducha.

Samotné církvi dělal největší starost[178] nezávislý život beghardů a bekyní, který vedl k nekontrolovatelnému kázání mimo dosah církve, což mohlo mít za následek neortodoxní pochopení víry. Oficiální církev se pokoušela taková individua eliminovat. Beghardi jsou jí označováni jako nevzdělaní – namnoze i sotva gramotní – potulní kazatelé, kteří hlásají Slovo na ulicích a křižovatkách cest. Nejvíce bylo napadáno právě jejich laické kázání, pro jehož provádění byli pojímáni jako nepovolaní a nekompetentní. Vztah k beguinům byl po celou dobu jejich existence značně ambivalentní. O jejich společenstvích se někdy mluvilo jako o baštách ortodoxie, jindy zase jako o podezřelých frakčičkách fungujících v přítmích perverzit. Další starostí římské církve byly beguinské pokusy o překlad částí či celé Bible do národních jazyků, což je vždy potenciálně nebezpečný čin, přičemž jeho nebezpečí roste s nedovzdělaností laika. Stejnou paniku vyvolávala i objevivší se mystická literatura beguinské provenience. „Můžeme zcela bezpečně vyvodit úzkost, která se zmocňovala tehdejší církve, když šlo o snahu o mystický život. To bylo důsledkem stoupající obliby mystických spisů napsaných v národních jazycích. Jejich vznik byl ovlivněn změněnou sociální situací, vyšší vzdělaností aristokracie a měšťanstva a narůstající demokratizací mystické cesty. Mystická cesta byla dříve vyhrazena jen mnichům a jeptiškám v uzavřených řádech, ale nyní se stala více přístupná i osobám mimo řád, tzn. bekyním a zbožným laikům. (…) Úzkost církevní autority vzbuzoval už pouhý fakt, že hluboké teologické otázky byly projednávány v národních jazycích, [které na to nebyly připraveny]. Bekyně, které

[176] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press: 1972, s. 137.
[177] Z řeckého *anti*, „proti“, *nomos*, „zákon“. Heretická doktrína, podle níž nejsou křesťané povinni dodržovat zákony dané církevním právem, které nepřispívají ke spáse člověka, jež se děje výhradně prostřednictvím víry. „Antinomianism“, *Encyclopædia Britannica*, 2010, Encyclopædia Britannica Online, [cit. 2010-05-31], <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/28267/antinomianism>.
[178] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press: 1972, s. 138.

se intenzivně angažovaly v mystickém hnutí, byly obviněny, že poskytují útočiště sektě heretických mystiků, kteří začali být nazýváni stoupenci svobodného ducha.“[179]

Hnutí beguinů bylo podezříváno z hereze ve svých počátcích kvůli asociacím s ideálem *vita apostolica*. S přijetím tohoto ideálu v třináctém století byli beguini brzy nahlíženi jako model ortodoxie. Ovšem přibližně v půli století se objevily nové elementy, které se staly objektem rostoucí nedůvěry. Některé se přimykaly stále víc k ortodoxii, jiné tendovaly k herezím. Ať tak či onak, lze předpokládat, že se v hnutí přece jen událo cosi, co lze kvalifikovat jako heretické. Koncil mohučské diecéze (1292, Aschaffenburg)[180] odsoudil beguiny, kněze i laiky, kteří donatisticky[181] prohlašovali, že kněz ve stavu smrtelného hříchu nemůže přijímat Kristovo tělo, ani vykonávat jiné svátosti. Německý humanista konce 16. století Martin Crusius napsal[182], že v roce 1261 beghardi, bekyně a „fraticelli[183]“ vstoupili do mnoha klášterů a přesvědčovali jejich obyvatele, že je lepší žít bez řehole a sloužit Bohu skrze „svobodu ducha“. S pomocí Roberta Lernera můžeme celou problematiku shrnout a rozeznat tyto hlavní výtky[184] adresované beguinskému hnutí: 1. kázání bez autorizace; 2. nekompetentní překlady Písma; 3. odpírání práce; 4. praktikování potulného a neregulovaného života.

Svým způsobem bylo jednoduché bekyně a beghardy napadnout, poněvadž nebyli institucializováni a neměli žádná řádová pravidla. V jejich někdy nestálém, samotářském a blouznivém životě navíc mohly nacházet heretické elementy plodné podhoubí. A nám nezbývá než konstatovat, že se jistá větev beguinského hnutí vydala směrem k herezi, a stala se tak silnou složkou hnutí svobodného ducha.

---

[179] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 267-268.
[180] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press: 1972, s. 144.
[181] Donatistická církev vznikla začátkem 4. století v severní Africe odštěpením od církve katolické, své jméno nese podle kartaginského biskupa Donata (Donatus). Donatisté tvrdili, že svátost má cenu jen tehdy, je-li vysluhována bezúhonným knězem.
[182] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press: 1972, s. 146.
[183] Fraticellinové byli de facto italští spirituální františkáni, kteří se kvůli doslovnému následování řehole odtrhli od řádu; přeháněli místo chudoby v náboženském životě.
[184] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press: 1972, s. 147.

Hnutí svobodného ducha

Z hlediska dějin hereze střední a západní Evropy je polovina 13. století obdobím klidu před bouří[185], jež bude mít kruciální význam pro pozdější vývoj, neboť inkvizičně relativně poklidné období nutně neznamená, že bylo též hereticky inertní[186]. Robert Lerner podotýká[187], že se neustále potýkáme s nedostatkem informací pro tuto časovou periodu. Neexistuje mnoho pramenů v celoevropském měřítku, a pokud ano, jsou to prameny spíše lokálního charakteru rozdrobující celkový kritický pohled na jednotlivé heretické ostrovy, mnohdy bez jakékoli vnitřní souvislosti.

Hereze, která zachvátila německé beguiny v druhé polovině 13. století a vedla k jejich generálnímu odsouzení na koncilu ve Vienne[188], a jíž později označíme jako kacířství *svobodného ducha*, byla vždy spojována s amalrikánskou herezí[189], objevenou v Paříži roku 1210. Ačkoli za současného stavu bádání není možné doložit, že by existovala nějaká přímá návaznost, značná podobnost v základních heretických doktrínách, zdá se, postačuje k tomu, aby byla tato dvě hnutí vzájemně skloňována. Společným prvkem byl především kontakt s hnutím ženské zbožnosti a přítomnost ženského elementu vůbec. Herbert Grundmann ve svém díle uvádí[190] jednu cisterciáckou kroniku, podle níž prý heretikové navštěvovali domy ovdovělých žen a skrze lživý výklad učení Trojice svedli spoustu nevinných duší na scestí. Přitom se jednalo většinou o duchovní, kněží a pastory. Co překvapovalo, bylo jejich zapálení pro věc a naléhavost jejich slov. Byli do jednoho vzdělaní, někteří dosáhli dokonce titulu mistra, a všichni byli žáky jistého

[185] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press: 1972, s. 100.
[186] *Tamtéž*, s. 121.
[187] *Tamtéž*, s. 122.
[188] Město Vienne v departmentu Isère hostilo mezi lety 1311-1312 v pořadí 15. ekumenický koncil, který měl na programu hlavně rozpuštění templářského řádu, napravení vztahu francouzského krále Philipa IV. Sličného s papežem Klimentem V. a svolání nové křížové výpravy. KIRSCH, J. P. „Council of Vienne (1311-1312)“, in *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 1912, [cit. 2010-06-01], <http://www.newadvent.org/cathen/15423a.htm>.
[189] GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame, 2002, s. 153.
[190] *Tamtéž*, s. 154.

filozofa a teologa, Amauryho z Bène[191], proti němuž se již zvedl odpor na pařížské teologické fakultě kvůli neortodoxnosti jeho názorů. Tento muž učil, že každý křesťan je metaforickou částí Kristova těla, a odkazoval na slova samotného apoštola Pavla „*membra sumus corporis Christi*" (Ef 5:30).

Amaury byl ovlivněn novoplatónskými spisy Jana Scota Eriugeny[192], přírodní filosofií Aristotelovou a jejími komentáři od arabských učenců, přičemž čtení těchto položek bylo v Paříži zakázáno[193]. Jeho učení o jednotě s Bohem, chápaným jako esence všech věcí, má poněkud panteistický charakter. Nicméně Amaury by vysoce spekulativní duch, a připisovat mu heretické názory je poněkud obtížné[194], protože nevíme, do jaké míry je finální produkt věcí jeho žáků, kteří Amauryho teze šířili. Kupř. obvinění z toho, že si tito kacíři myslí, že stojí na předělu eónů, těsně před příchodem věku Ducha svatého, nelze u Amauryho z Bène nalézt[195], a tento radikální historismus, který hrál u jeho studentů tak významnou roli, je jiné provenience. Zdá se pravděpodobné, že se jedná o vlivnou doktrínu opata Jáchyma z Fiore, která spolu s derivátem Eriugenovy filosofie a odvoláváním se na sv. Pavla, vytvořila tento důrazný plán dějin, z něhož vyplývalo očekávání příchodu třetího věku, v němž veškerá dosavadní faleš a nedokonalost bude nahrazena pravým věděním, jež bude nejvyšší formou víry. Očekáván byl příchod Ducha svatého. Tato velká dějinná chvíle se přirozeně podepsala na naléhavém tónu „amalrikánských

[191] Amaury de Bène (fr.) (†1206?), též Amaury de Chartres (fr.) či Amalricus de Bene (lat.), byl francouzský teolog, který vyučoval filozofii a teologii na Pařížské universitě. Panteisticky interpretoval myšlenky Jana Scota Eriugeny. Amalricus se snažil vypracovat syntézu logiky chartrerské školy s přírodněfilozofickými a novoplatónskými spekulacemi. Jeho doktrína *Deus est omnia* byla roku 1204 odsouzena Pařížskou universitou a později i Inocencem III. Po skončení Pařížského koncilu (1210), byly jeho ostatky posmrtně spáleny spolu s jeho deseti praktikujícími přívrženci. Amalrikáni byli definitivně odsouzeni IV. lateránským koncilem. VERBEKE, Gerard, „Philosophy and Heresy: Some conflicts between reason and faith", in *The Concepts of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C.)*, Leuven: Leuven University Press, 1933, s. 172-197; A'BECKET, J. J., „Amalricians", in *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 1907, [cit. 2010-06-01], <http://www.newadvent.org/cathen/01378b.htm>.

[192] Jan Scotus Eriugena (narozen mezi lety 800–815, zemřel 877) byl filozof a teolog irského původu, jeden z nejvýznamnějších myslitelů karolinské renesance. Jeho význam spočívá především v aplikaci novoplatonismu na křesťanské myšlení a v tom, že přeložil do latiny spisy Pseudo-Dionysia Areopagity. MORAN, Dermot, „John Scottus Eriugena", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Zalta, Edward N. (ed.), [cit. 2010-06-01], <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/scottus-eriugena>.

[193] GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame, 2002, s. 155.

[194] *Tamtéž*.

[195] *Tamtéž*, s. 156.

misií“. To, že tito byli úspěšní zejména u zbožných žen, vedlo jejich ideje zvláštním směrem. Herbert Grundmann tvrdí[196], že pokaždé, když se později střetl filosoficko-náboženský novoplatonický trénink s hnutím ženské zbožnosti, vedlo to k podezření z amalrikánství.

Amalrikánství vytváří jasnou koncepci exkluzivity spásy[197], jež byla naočkována na Eriugenovo rozlišení, že ráj znamená vědění a peklo znamená nevědění: spása je být amalrikánem, zatracení je jím nebýt. I toto hnutí předpokládalo, že pravá forma náboženství je vědění spirituálů ve věku Ducha, který nahradí věk, jenž se vyznačoval svátostmi a kultem svatých, jež jsou překonány novou spiritualitou, která je spojena s Bohem ve všech entitách. Devalvace svátostí se týká i křtu a eucharistie. Amalrikáni se považovali za rovné Kristu[198], poněvadž i oni byli inkarnací Boha. Učení se tak ve své podstatě podobá positivní filosofii Eriugenově[199], která odmítá přítomnost zla, neboť vše, co existuje, má božský původ. Zlo a hřích nebyly Bohem stvořeny, nýbrž jsou projevem nehmotného charakteru, projevem neexistence, nedostatkem bytí a negací pravdy. Jestliže kataři považovali vše hmotné za zlé, pak amalrikáni vše stvořené za dobré. A pak zbývá již jen krok k tomu tvrdit, že existující je neschopen hříchu. Jinými slovy, pokud vůbec hřích existuje, pak za něj nikdo není trestán a nemusí se kát, neboť to, co ho vyvolalo, nebyl existující, ale Bůh.

Pro ty, kdo se dožijí třetího eónu, tedy platí to, že jsou neschopni hříchu, neboť jsou jedné podstaty s Bohem. Možnost beztrestně a bez výčitek hřešit byla jednou z teorií, proč vůbec tato hereze vznikla. Tato teze však přináší nižádný význam.[200] Hřešit se dalo mnohem snadněji bez angažovanosti a nebezpečí vystavení se stíhání. Jednalo se tak spíš o pozitivní filozoficko-náboženské hnutí, o diktaturu mysticismu a lásky se silným zastoupením ženského elementu.

Vše nasvědčuje tomu[201], že po dvou doložených popravách (1210 a 1212) a zákazu všech pro hnutí klíčových textů, byli amalrikáni zcela zpacifikováni.

[196] GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame, 2002, s. 155.
[197] *Tamtéž*, s. 157.
[198] *Tamtéž.*
[199] *Tamtéž*, s. 158.
[200] *Tamtéž*, s. 159.
[201] *Tamtéž*, s. 160.

A přesto po několika desítkách let se tato hereze znovu vynořuje a v modifikaci vstupuje do dějin jako hereze svobodného ducha. Podcenila se tedy její neutralizace? Šla pouze po povrchu a všímala si pouze heresiarchů[202]? Zanedbala vysokou návykovost myšlenek v hlubších strukturách lidových hnutí, zejména pak v ženských kruzích? Nelze vysledovat[203], že by inspirace amalrikány byla organizačního, doktrinálního charakteru, šlo především o expanzi dědictví nového přístupu ke zbožnému životu, o tendence akceptující panteistické, mystické, spirituální ideje.

Z hlediska vývoje pozoruhodných heterodoxních fenoménů, jež se snad spíše z určité pohodlnosti dobových kronikářů a sekundárně i novodobých historiků paušálně podřazují pod pojem „hereze svobodného ducha“, nás bude, díky své dobré zdokumentovanosti a exemplárnosti, zajímat hlavně město Antverpy. Tento významný přístav se v průběhu sta let stal centrem kacířství hned dvakrát[204], poprvé tomu bylo v polovině 12. století, podruhé v polovině 13. století. I zde zaznamenáváme vskutku masivní ohlas učení a životního příkladu sv. Františka z Assisi, přičemž tématem se stala zejména otázka chudoby, která na sebe měla vždy tendenci nabalovat širší problematiku třídního uspořádání společnosti. Zdejší magistr William Cornelius[205], razitel absolutní chudoby a vykladač poněkud primitivních doktrín založených na četbě evangelií, se poměrně rychle posunul z tolerovaného *vita apostolica* do amalrikánství a antinomianismu. Z apoštolského života se stala hereze, v níž, podle Cornelia, věřící, jenž přijal absolutní chudobu, již „nebyl schopen“ hříchu[206], poněvadž fakticky přestal být součástí tohoto světa.

Cornelius tvrdil, že sexuální aktivity chudého nebyly hříšné, poněvadž jsou v očích Boha anulovány: i děvka, praktikující život v absolutní chudobě, má větší cenu, než dokonale ctnostná a bezhříšná panna, jež chudobu odmítá podstoupit.

[202] Heresiarcha je kacíř, který ostatní uvádí do bludů, jež obhajuje a napomáhá jejich šíření. Synonymem heresiarchy je české arcikacíř.
[203] GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame, 2002, s. 161.
[204] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press: 1972, s. 102.
[205] *Tamtéž*, s. 102-103.
[206] SIMONS, Walter, *Cites of Ladies, Beguine Communities in the Medieval Low Coutries, 1200-1565*, Philadephia: University of Pennsylvania Press, 2001, s. 114-115.

Za své názory byl čtyři roky po smrti Cornelius exhumován a jeho ostatky byly spáleny. Je však překvapujícím zjištěním, že tento heretik nebyl pro své názory upálen za živa. Tato, ať už jakkoli svérázná, hereze je nicméně organickou součástí 13. století a funguje jako jeden z dalších protestů chudých proti bohatým.

Budeme-li hledat hlavní důvody hereze ve 13. století, bude to emancipace ženské religiozity a právě emancipace chudoby. V Antverpách byli všichni bohatí nepřátelé Boha, a jako takoví bez naděje na spasení. S totálním odmítnutím tradičního společenského uspořádání bylo spjaté i odvrhnutí hierarchie církevní a její role v procesu spásy. Jestliže žádný boháč nemůže být spasen, pak žádný chudák nemůže být zatracen.[207] Mimo smilstva, jež v očích Boha nejsou žádným problémem – chudá žena mohla své tělo nabídnout bez poskvrny, je dovoleno i krást, pokud se tím bere majetek bohatému. Tento radikální útok na bohaté a důraz na evangelickou chudobu v sobě ukrýval dvě autority skloubené dohromady,[208] ať už je jakkoli problematické tak diametrálně odlišné osobnosti řadit vedle sebe: Amauryho z Bène (aplikovaného na konkrétní socioekonomickou situaci Antverp) a Svatého Františka (obecnou platnost jeho apoštolského ideálu). Jakási mobilizace chudých proti bohatým sice zapadá do kontextu evangelijních snah o očištění církve, ale do této kategorie již naprosto nezapadá amalrikánská teorie bezhříšnosti chudého.

Cornelius je v literatuře nahlížen jako samostatná jednotka a nebývá spojován se spirituály či valdenskými. Nicméně jisté ozvuky antverpské hereze jsou k nalezení v oblasti měst Tournai a Cambrai.[209] Otázkou zůstává, zda se jedná o vývoj paralelní či o přímou motivaci. To, že se podobné heretické nálady objevily v jižním Nizozemí a v severní Francii, je z geografického hlediska pochopitelné. Jak ale došlo k tomu, že záhy byl dalším centrem svobodného ducha, jak uvádí[210] Robert Lerner, švábský Ries[211]? Jak mohla být taková vzdálenost překonána?

[207] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press: 1972, s. 104.
[208] *Tamtéž*.
[209] *Tamtéž*, s. 105-106.
[210] *Tamtéž*, s. 108.
[211] Ries není slovo německého původu. Zřejmě je odvozeno od latinského Raetia, názvu bývalé římské provincie sahající zhruba od Bodamského jezera směrem na východ k řece Inn. Ries se dodnes objevuje ve jménu zemského okresu Donau-Ries a regionu Nördlinger Ries se slavným

O nějaké silniční síti se pochopitelně nedá vůbec uvažovat, ale poměrně spolehlivou mohla být lodní doprava. Hereze svobodného ducha tak mohla být dopravována po Rýnu, Mohanu a Dunaji do střední Evropy. Rýn – Dunaj byla vůbec nejvýznamnější trasa ve středověku, umožňovala výměnu zboží i myšlenek mezi západní a střední Evropou a tvořila páteř brennerské stezky, kterou již využívali Římané. Hereze je navíc vždy spojována s principem cesty, neboť není původní, je revoluční, tudíž musí být teprve rozšiřována. Heretičtí „pastorové" s novými ovečkami cestují, jsou s nimi dnem i nocí a prohlubují jejich heterodoxní myšlení. Dalšími faktory, jež dávají kacířství do souvislostí s cestováním, jsou pochopitelně motivy útěku, disidentství či vyhnanství pro odlišný názor.

13. století se vedlo ve znamení souboje o spásu, v němž chudí a slabí začali spatřovat svou výhodu. Emancipace chudoby je téma natolik široké, že do něj spadá právě i problematika hnutí svobodného ducha, v němž dochází k radikalizaci pojetí hříšnosti u chudáka. Z hlediska oficiální církve bylo nejjednodušší taktikou zařadit novou herezi do již známého rámce. Svatý Albert Veliký[212], biskup řezenský, zařadil rieskou herezi do kolonky s názvem „pelagianismus[213]", tj. do jedné z prvních známých forem hereze vůbec, učenci po něm zase směšovali antverpskou, tournaiskou, cambraiskou a rieskou herezi a postupem času pro ni vytvořili nádobu „svobodný duch".

Centrální ideou[214] rieské hereze bylo přesvědčení, že lidská bytost může být zbožštěna. A pokud se člověk dá považovat za zbožštěného, je logické, že se na něho vztahují odlišná pravidla, poněvadž je jaksi „mimo" lidský úděl: v radikální interpretaci je neschopen hřešit. Pro tento typ kacířství je signifikantní jistá forma panteismu, neboť možnost být zbožštěn pochází od toho, že vše stvořené je částí

Rieským kráterem. Jak ukazuje dokument, který Robert Lerner uvádí, Ries se zřejmě shodoval s oblastí pod správou augsburgské diecéze a popisovaná hereze se vyskytla v městě Nördlingen.

[212] Albertus Magnus (1200 Lauingen an der Donau?; 15. 11. 1280, Köln), jeden z nejuniverzálnějších myslitelů středověku, učitel sv. Tomáše Akvinského. Pro svou všestrannost byl nazýván „doctor universalis", mino teologie se zabýval logikou, psychologií, metafyzikou, meteorologií, mineralogií a zoologií. Byl velkým znalcem díla Aristotelova a studoval také arabské učence. FÜHRER, Markus, „Albert the Great", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition)*, Zalta Edward N. (ed.), [cit. 2010-06-02], <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/albert-great>.

[213] Nauka nazvaná podle Pelagia (cca 354 – cca 420/440) vychází z toho, že lidská přirozenost je sama od sebe schopna vyvarovat se hříchu, a tak dosáhnout spásy, tj. popírá nutnost Boží milosti.

[214] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press: 1972, s. 110-111.

Boha. To však samo o sobě nestačí. Musí se připočíst požadavek dosáhnutí určitého stupně dokonalosti. Tito heretici tvrdili, že člověk může být zbožštěn na základě své vlastní vůle, a dokonce si u toho může ponechat i vlastní tělo. Být jedno s Bohem znamenalo pro rieské heretiky nehřešit, poněvadž by hřešilo božské tělo, hřešil by samotný Bůh, a to si nelze představit. „Dokonalý" člověk mohl své tělo bez starostí poslouchat.

Další důležitou skutečností je fakt, že důraz je kladen na aktivní pojetí víry: vůle jednotlivce je důležitější než Boží milost. Zde se opravdu otevírá možnost zařadit rieskou herezi po bok pelagianismu, neboť tvrdila, že je to výhradně vůle každého jednotlivce, jež ho dovede ke spasení. Touto skutečností se de facto eliminovala role prostředníka, role církve. Svaté přijímání bylo vysmíváno, neboť zbožštěná bytost byla ekvivalentní s hostií.[215] Půsty byly prohlášeny za nepotřebné, neboť k čemu by sloužilo mortifikovat zbožštěné tělo? Též modlitby či dobré skutky k ničemu nepřispívaly. Odmítány byly svátky, kulty svatých, víra v očistec a peklo. Vše bylo měřeno člověkem: andělé byli chápáni jako dobří lidé a démoni jako lidé špatní. Asi nejvíce šokujícím stanoviskem týkajícím se křesťanského dogmatu byla neúcta ke Kristu.[216] Odmítala se jakákoli souvislost mezi Kristovým tělem a božstvím. Pašijím svobodné duše nevěnovaly žádnou pozornost, stejně tak popíraly Kristovo vzkříšení. Samy se považovaly za rovné Kristu, či dokonce jako jemu nadřazené. V těchto skandálních tvrzeních, zcela zavrhujících dogma Trojice, můžeme sledovat naprostý rozchod s učením Svatého Františka, jeho láskou ke Kristovu tělu, jeho snaze o emancipaci tělesnosti. A je to pozoruhodný rozchod, vždyť chudoba je svým způsobem tělesný pocit.

Dalším velkým kultem, který byl v rieské herezi napaden a zneužit, byl kult Panny.[217] Pokud o sobě mluvili jako o rovných Kristu, mluvili o sobě jako o nadřazených Panny Marie. Toto opovržení bylo vskutku unikátní, neboť mariolatrie byla puncem vysoké středověké myšlenky. Na mysl se však vkrádá, zdali tím spíš nechtěli společnost šokovat. Nicméně i tato skutečnost zapadá do kontextu doby a souvisí se zvyšováním důležitosti role ženy v církvi.

[215] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press: 1972, s. 111.
[216] *Tamtéž*, s. 112.
[217] *Tamtéž*, s. 113.

Útok proti slibu panenství zřejmě souvisí s tím, že jedním z motorů emancipace ženské laické zbožnosti byla opodstatněná námitka, z jakého důvodu se vzájemně vylučují skutečnosti tak základní jako děti, práce a zbožnost. Představme si obyčejnou ženu konce 13. století, jež z mnoha různých důvodů nechce či nemůže do kláštera. K přežití je zapotřebí dětí, neboť právě ony po rodičích přebírají jejich práci a přičiňují se o chod domácnosti. Zkrátka sexualita je něco zcela tak přirozeného, že není důvodu, aby tento fakt stál v cestě směřující ke zbožnému životu. Být matkou dítěte a přitom mít ambice něčeho dosáhnout na poli „laické zbožnosti" se nám pak může jevit jako zcela přirozená snaha. Zde je možno hledat jeden ze stimulů vedoucí k osvobození těla ženy: nikoli slibem panenství, ale slibem víry je možné dosáhnout „vyššího stavu duše". Toto zpočátku jemné rozvolnění sexuality se však rozvinulo až do krajního názoru[218], zřejmě opět úmyslně šokujícího, že polibek, pokud není žádán přírodou, je hříšný, ovšem sexuální akt sám o sobě hříšný není, pokud po něm příroda volá.

Při všech ultraheretických stanoviscích, jež byly uvedeny, musíme jedním dechem dodat, že stejně důležitý byl i pozitivní program[219] rieské hereze. Nelze totiž opomenout, že nám neustále hrozí nebezpečí misinterpretace, neboť čerpáme z pramenů oficiální církve, jež uchovaly jen ty největší excesy, k čemuž jim mohli dobře dopomoci někteří vytipovaní blouznivci. Na druhou stranu teorie lidského zbožštění a bezhříšnosti, stejně tak jako tvrdé odmítání svátostí a šokující rozvolnění zákonů a morálních principů, jsou zřejmě doložené. V čem tedy spočívá onen pozitivní program? Sledujeme extrémní interiorizaci víry: člověk má poslouchat jen svou vůli a nejdůležitější je stav jeho duše. Tento názor souvisel s přesvědčením, že hlas promlouvající z nitra zbožštělého již nebyl hlasem lidským, ale hlasem Ducha svatého. Stavu blaženosti lze dosáhnout ještě na tomto světě: nabytí určité úrovně dokonalosti zbavovalo závislosti na hmotném světě a umožnilo duši dlít v nekonečné kontemplaci a lehkosti bez viny. Tělo je svým způsobem též zbaveno pout, která mu přinášelo dosavadní sjednocení s duší, a je

[218] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press: 1972, s. 189.
[219] *Tamtéž*, s. 113. Robert Lerner dokonce píše, že pozitivní program je významnější než negativní. Toto ocenění by si ale spíš zasloužili ideoví předchůdci rieského kacířství, než hereze samotná.

odpovědno jen samo sobě. Již necítí vinu, neboť se ničemu neodpovídá a jeho pohyb již není komplikován. Duše a tělo se přestávají vzájemně trýznit.

Ve specifických trojičních úvahách hereze svobodného ducha pak lze nalézt evidence amalrikánských nebo pseudojoachimitských tendencí: nový věřící překoná Krista ve svatosti (tj. Nový zákon bude překonán zákonem Ducha) a interiorizace víry skrze Ducha bude taková, že zruší dosavadní církev. Křesťanské právo druhé osoby trojice bude nahrazeno stavem bezhříšnosti pod vedením Ducha svatého, který reprezentuje ideální, vnitřní víru, božskou inspiraci. Opět se nám tu vyjevuje problematika třetí osoby Trojice, přinášející pokaždé nejvíce nejasností, poněvadž není jednoznačně definovaná. Koncepce Ducha svatého je otevřená novým úvahám, má silný dopředný pohyb a ponouká k sepsání nových evangelií či k úvahám o příchodu nového věku, jenž bude v jeho znamení.

S těžkostí se dá hovořit o nějaké organizaci rieské hereze, či o její hierarchizaci. Přesto bylo hnutí založeno na určitých exkluzivizmech. Heretikové trvali na tom, že pouze oni kráčí po správné cestě a že pravda existuje jenom v Riesu. Vše nasvědčuje tomu, že tito heretici byli reprezentanty nižších společenských vrstev, neboť chudý člověk nejen, že nemusel pracovat, ale mohl dokonce zcizit majetek svého pána. Ovšem na druhou stranu, některá prohlášení by nebylo možné provést bez jisté klášterní vycvičenosti. Nezpochybnitelným faktem naproti tomu je, že mnohá argumentace byla v režii žen, které byly silnou hybnou pákou hnutí.

Poté, co se hnutí svobodného ducha do jisté míry již definovalo a stalo se společenským tématem, vymezuje se nově místo jeho působení. Oblastmi hereze[220] jsou Kolín nad Rýnem, tradičně označován jako centrum hereze, dále Trevír a Mohuč, tedy sídla s arcibiskupstvím, a vliv hereze se dá sledovat od Holandska až po Čechy. K definování hereze přispělo stále větší zaměňování beguinského hnutí s otevřenou množinou konceptu svobodného ducha, který do sebe bekyně s beghardy stále intenzivněji vtahoval. K tomu přispěla tradiční nedůvěra k těmto poloklášterním společenstvím a nedostatečná informovanost society o jejich úmyslech. Kombinace nepochybně reálně existujících heretických

[220] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press: 1972, s. 179.

myšlenek a silné koncentrace bekyní a beghardů ve větších městech jsou tak tím faktorem, jenž dodává problematice svobodného ducha novou dynamiku. Společnost, která dosud nevěděla, koho se má vlastně obávat, si hledala snadno dešifrovatelný, stereotypní model svobodného ducha, který ji poskytl odrbaný beghardský plášť a duchem nepřítomný výraz bekyně.

První zakročení proti beguinskému hnutí na sebe nechala dlouho čekat.[221] Po kolínských bekyních a beghardech bylo požadováno, aby se do měsíce vzdali „ilegálních" zvyklostí a vrátili se zpět k počestné práci. Byly jim připisovány pro majoritní společnost obzvláště dráždivé postoje[222] identické s herezí svobodného ducha: přesvědčení, že spojení duše s Bohem osvobozuje od platného církevního i feudálního práva, a subverzivní vztah k autoritám, neboť nejen, že se beguini stavěli proti církevní hierarchii, ale nahrazovali ji hierarchií inverzní, jakousi diktaturou chudých. Kolínská krize dosáhla takové míry, že byl dokonce povolán slovutný františkán Jan Duns Scotus[223], aby se pokusil obrátit heretiky na pravou víru. Ten zde pak, podle jedné vyhrocené teorie, po mnohých disputacích s heretiky umírá vyčerpáním[224], nicméně mnohem pravděpodobnější verzí je, že podlehl morové nákaze.

Pokračující zájem o beghardy a bekyně v Porýní, kteří se už stali tématem koncilu v Mohuči[225] (1310), nás vede ke klíčovému koncilu ve Vienne (1311–1312), jenž již vydával svá rozhodnutí v atmosféře intenzivního nepřátelství vůči beguinům. Na koncil ve Vienne se dá pohlížet různě, ale jedno je zřejmé: nebyl v režii papežského stolce. Většinu důležitých bodů, o nichž zde bylo diskutováno, do programu prosadil Filip IV. Sličný, který z koncilu vyšel jako vítěz. Společným jmenovatelem těchto témat byla kritika současného stavu církve v mnoha

[221] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press: 1972, s. 181.
[222] *Tamtéž*, s. 182.
[223] Blahoslavený John Duns Scotus (cca 1265, Duns – 8. 11. 1308, Kolín nad Rýnem) byl skotský františkánský mnich, filozof, teolog, jeden z představitelů pozdní scholastiky. Díky přesné, důsledné argumentaci a sklonem k nejjemnějším pojmovým distinkcím byl nazýván *Doctor Subtilis*. Škola skotistů, jež nabídla plnohodnotnou alternativu k tomismu, silně ovlivnila řadu významných filozofů napříč staletími. WILLIAMS, Thomas, „John Duns Scotus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition)*. Zalta, Edward N. (ed.), [cit. 2010-06-01], <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/duns-scotus>.
[224] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press: 1972, s. 183.
[225] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 270.

rovinách. Byly zde projednávány mimořádně palčivé kauzy vrhající stín na samotné papežství: obžaloba Bonifáce VIII., který byl během svého pontifikátu (1296–1303) ve tvrdém mocenském střetu s Filipem a jeho ministry[226], a monstrproces[227] s templářským řádem, jenž – navzdory evidentnímu zmanipulování důkazního materiálu či použití tortury během výslechů – vrhl na papeže v průběhu čtyř let mnoho špíny. Za jednu ze součástí ofenzívy francouzské koruny můžeme též považovat snahu zdiskreditovat církev i na provinční úrovni některými skandálními odhaleními. Do tohoto rámce právě spadají mnohdy senzacechtivé procesy s beguiny aka svobodným duchem. Postavení papeže Klimenta V. během koncilu ve Vienne bylo příliš slabé[228] na to, aby dokázal své pozice uhájit, a pokud vůbec došlo k nějakým kompromisům, byly to fakticky papežovy ústupky, jimiž si chtěl vytvořit půdu pro jednání o křížové výpravě, jeho hlavní ambici. Za jeden z mála úspěchů papežova vyjednávání se dá považovat potvrzení exkomunikace pro

[226] Francouzský král v průběhu 13. století postupně přebíral od římskoněmeckého císaře roli nejmocnějšího křesťanského feudála, a posouval se tak logicky do pozice největšího papežova oponenta. Zatímco se papežství v posledním desetiletí 13. století zmítalo v řadě závažných krizí (přílišná koncentrace na správu a politiku, dvouletá sedisvakance po smrti Mikuláše IV., vynucená abdikace Celestýna V.), Francie si vybudovala renomé „nejkřesťanštějšího" státu a jejich pomazaní králové, v čele s Ludvíkem IX. (svatořečen roku 1297), jen zdůrazňovali posvátnou úlohu, jež jim remešská korunovace připisovala. Francouzské duchovenstvo se proto čím dál tím více ztotožňovalo se „státní" galskou církví a rostoucí nedůvěru k papežskému stolci lze vysledovat i ve vrstvách široké veřejnosti. Celestýnův následník Bonifác VIII. svou neústupností a zřetelnou arogantností rozbroj mezi Římem a Paříží vyhrotil. Eskalací konfliktu se stala slavná Bonifácova bula *Unam sanctam*, „která v argumentech a jazyce vycházela z dvousetleté papežské tradice a nekompromisně vyložila doktrínu o papežském supremátu," a exkomunikace krále a některých jeho klíčových poradců. Protiakce Filipa IV. Sličného na sebe nenechala dlouho čekat. Filipův strážce pečetí, Vilém z Nogaretu, spolu s klanem Colonnů zorganizoval únos papeže z jeho rezidence v Anagni, který však nebyl dotažen do konce. Nicméně papež, kterému již bylo přes osmdesát let, měsíc po propuštění zemřel. Více viz BARBER, Malcolm, *Proces s templáři*, Praha: Argo, 2008, s. 34-47, odkud je i uvedená citace.

[227] Základní literatura v češtině je BARBER, Malcolm, *Noví rytíři*, Praha: Argo, 2006; TÝŽ, *Proces s templáři*, Praha: Argo, 2008.

[228] Gaskoněc Bertrand de Got, bordeauxský arcibiskup, byl korunován 14. listopadu 1305, v kostele svatého Justa v Lyonu kardinálem Napoleonem Orsinim, vůdcem profrancouzské frakce v konkláve, a přijal jméno Kliment V. Nový papež, který ihned po své intronaci jmenoval devět francouzských kardinálů, se odmítl přesídlit do Říma a jako papežskou rezidenci si vyvolil Avignon, čímž začalo tzv. avignonské zajetí papežů. Vybrán do úřadu byl „hlavně pro své záporné vlastnosti. Přečkal zvraty dlouhotrvajícího konfliktu mezi Eduardem I. a Filipem IV. o udržení Gaskoňska, aniž si znepřátelil jednoho či druhého panovníka. Zřejmě se ani nijak výrazně nepřipojil ke stoupencům Bonifáce nebo francouzské strany při sporech v letech 1296-1297 a 1302-1303." Přesto je zjevné, že byl po celou dobu svého pontifikátu ve vleku francouzského krále, neboť mj. anuloval bulu *Unam sanctam* a zneplatnil Bonifácovy exkomunikace, přičemž jedinou, jež zůstala i nadále v platnosti, byla Nogaretova. Kliment se poměrně dlouho a vytrvale pokoušel Filipovi vzdorovat v otázce templářů, jejichž napadení považoval za urážku samotného papežství, ovšem pro tohoto „slabého muže ve slabém postavení" byla v procesu nakonec přichystána role pouhého spolupachatele. Uvedená citace je z BARBER, Malcolm, *Proces s templáři*, Praha: Argo, 2008, s. 43.

Filipova strážce pečetí Nogareta, jenž spoluorganizoval únos Bonifáce VIII. v Anagni, který papežovi zásadně ukrátil život.

Prvním důležitým spisem proti bekyním a beghardům koncilu ve Vienne byla bula Klimenta V. *Cum de quibusdam mulieribus*[229] (1311), která pojmenovávala základní výhrady proti bekyním, ženám, jež se nevzdaly svých oděvů a pod rouškou zbožnosti kacířsky diskutují o doktríně Trojice, o podstatě božství a svátostech, čímž přivádějí na scestí mnoho nevědomých bytostí. V *Cum de quibusdam mulieribus* koncilní otcové vážně uvažovali o úplné likvidaci bekyň a jejich hnutí zachránil od úplného zničení jen zmírňující dodatek, že pravověrné zbožné ženy mohou i nadále vést kajícné životy pod voluntárními sliby neposkvrněnosti. K záchraně hnutí později přispěla i bula Jana XXII. *Racio recta* (1318), kde se hovoří o „dobrých" bekyních, jež vedou klidný život a nedisputují o vysokých teologických tématech.[230]

Další generální rozhodnutí koncilu ve Vienne, známé jako bula *Ad nostrum*, již tak shovívavé nebylo. Tvrdě odsoudilo celé beguinské hnutí, zejména pak beghardy. *Ad nostrum* „tvrdí, že se mezi beghardy a bekyněmi na území říše rozmohla hereze svobodného ducha. (…) Ti, kteří dosáhli vznešeného stavu dokonalosti, mohou uniknout omezením obyčejného člověka. Byly proto odsouzeny názory, že se duše v tomto stávají neschopny hřešit, nebo že hříchy překonávají díky stavu milosti, v níž jsou, že se nepotřebují postit nebo modlit, protože dosáhly již takové kontroly nad svými smysly, že jim mohou dovolit úplnou svobodu a že pro ně není nutné žít v poslušnosti, protože tam „kde je duch Pána, tam je svoboda"."[231] Pokud bychom se měli pokusit shrnout hlavní body obžaloby tohoto spisu, dostali bychom se ke čtyřem klíčovým tématům: svobodný duch tvrdí, že (1) je možné dospět k definitivní blaženosti již v tomto životě, (2) ctnostné skutky jsou nutné jen pro nedokonalé lidi, poněvadž dokonalá duše je už nepotřebuje, (3) sexuální styk není hřích, když po něm přirozenost touží, (4) není nutné vstávat při pozdvihování hostie, protože to by znamenalo pokles z výšin kontemplace. „Bula *Ad nostrum* vzala soubor výroků, které vypadaly kacířsky nebo

[229] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 271; LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press: 1972, s. 187.
[230] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 273.
[231] *Tamtéž*, s. 270.

nemorálně a které byly citované mimo kontext, a vytvořila z nich herezi a sektu.“[232]

Do značné míry se tato domnělá sekta stala obětí verbálního exhibicionismu. Rétorické umění některých teologů udělalo z bekyní a beghardů libertinské spolky praktikující neřesti nejhrubšího zrna. Jejich chytlavý výklad a sugestivní otázky, jež vedly obžalované beguiny – spíše přizpůsobivé jedince, kteří měli sklon vypovídat vše, co vyšetřovatelé chtěli, a šílené excentriky – k žádoucím, sebeusvědčujícím odpovědím. „Podezření typu, jaký zmiňovala bula, viselo i nad jinými a významnějšími osobnostmi. Vůdcové národních mystických hnutí museli být nadále bdělí, aby svá učení uchránili podezření, že mají něco společného se sektou svobodného ducha.“[233] Ve velkém nebezpečí se začali ocitat mystici, kteří „popisovali mimořádné stavy a zpracovávali velká mystéria, která leží za hranicemi běžného jazyka, a proto užívali paradoxní, často i šokující výroky, jimiž se pokoušeli vystihnout to, co měli na srdci. Ty pak koncil sebral a svým hrubým a doslovným výkladem z nich učinil herezi.“[234] Koncil ve Vienne se tak, vedle zrušení řádu templářů, podepsal pod další frašku.

Na herezi svobodného ducha je pravděpodobněji nejvíce zarážejícím faktem extrémně vysoký podíl ženského elementu.[235] Dá se předpokládat, že v hnutí bylo žen více jak polovina. Už o amalrikánských prorocích se říkalo, že byli velmi úspěšní v propagaci svého učení mezi ženami, poněvadž získali přístup do vdovských domů. Ženy se se svým fanatickým zápalem mužům vyrovnaly a spíše je předčily, mnohdy byly zdatnější i v jakýchsi pokusech o biblickou exegetiku. Hereze nemá jasné zázemí v nějaké jednoduše definovatelné skupině obyvatelstva.[236] Je prokázáno, že hnutí přitahovalo kleriky, měšťany a ženy. Laická zbožnost heretiků svobodného ducha se zhmotňovala v touze šířit písmo mluveným slovem, navíc se pokoušeli i o vlastní překlad evangelií do národních jazyků. Amalrikáni byli obviněni z toho, že přeložili Krédo a Otčenáš do mateřského jazyka, a text jejich Pater noster

[232] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 271.
[233] *Tamtéž*, s. 272.
[234] *Tamtéž*, s. 271.
[235] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press: 1972, s. 217-218.
[236] *Tamtéž*, s. 220.

se dodnes uchoval.[237] Jistá Markéta Porete o sobě měla dokonce prohlásit, že přeložila celou Bibli.[238] A tato Markéta, zřejmě nejvýznamnější mystička přímo spojovaná se svobodným duchem, bude naší první upálenou heresiarchou, jíž se budeme zabývat, popravenou za něco, co se snad dá nazvat *spirituální herezí*.

[237] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press: 1972, s. 221.
[238] *Tamtéž*, s. 222.

ČÁST DRUHÁ: PŘEDSTAVITELKY

Markéta Porete

Ačkoli je poněkud troufalé mluvit na konci 13. století o efektu *fin de siècle*, který je z kulturněhistorického hlediska tradičně kladen na závěr 19. století, jeví se jako nepochybné, že s blížícím se rokem 1300 rostla nervozita ve francouzské společnosti. Nejen, že panovalo mocenské napětí v Gaskoňsku mezi francouzskou a anglickou korunou, ale krvavý konflikt hrozil každou chvílí i na severu poté, co Filip IV. Sličný nechal obsadit hrabství Flandry s prosperující produkcí vlny. Rovnocennou pozornost společnosti však přitahoval hluboký úpadek papežství, jeden z nejdramatičtějších od dob gregoriánské reformy. V nastalých pocitech zoufalství, které mohly souviset i s tradiční obavou z kulatého data, se na římskou církev nedalo příliš spolehnout a naopak sílila podpora církve národní a lokálního duchovenstva. Toto vše mělo na některých místech za následek rozvoj extrémní religiozity a její zvýšenou perzekuci.

Ženská mystická hnutí též reagovala na přílišnou intelektualizaci a racionalizaci základních otázek víry, které se sice víc a víc stávaly předmětem učených debat v univerzitních kruzích, ale zakrněly v oblasti citu. Mystičky, právě jako Markéta Porete, razily opačnou tendenci k iracionalizaci a „deintelektualizaci" víry, neboť se domnívaly, že lásku k Bohu přeci nelze nastudovat, ale prvořadně jí musí předcházet vnitřní hnutí duše každého jednotlivce. Takováto akce lidové zbožnosti v čele s novou ženskou spiritualitou vyvolala silnou reakci hierarchické církve, takže to, co ve 13. století postihlo jen nepatrnou část bekyní a beghardů, se počátkem 14. století zhmotnilo v masové odsouzení hnutí. Beguini se v drtivé většině stali synonymem pro cosi heretického, přičemž se zejména stále posilovalo domnělé propojení bekyní a beghardů s herezí svobodného ducha.

Jedním z nejvíce fascinujících a dobře zdokumentovaných případů propojení hereze svobodného ducha s beguinismem je pravděpodobně osud Markéty Porete[239], jež je spojována se severní Francií. Příliš toho nevíme o počátcích jejího života. Narodila se mezi lety 1250 a 1260 v hrabství Hainaut a byla aktivní v oblasti okolo města Valenciennes, odkud mohla i pocházet. Dále

[239] V rodné starofrancouzštině *Marguerite Porete* (alternativně *Porrette*, *des Prés*, nebo *la Porette*).

víme[240], že napsala knihu, jež byla roku 1306 odsouzena a spálena biskupem z Cambrai, Guyem II. de Colmieu, na náměstí ve Valenciennes. Markétu však tato skutečnost neodradila, byla i nadále velmi činorodá a neméně sebevědomá. Neváhala posílat své názory do významných konventů a významným duchovním osobnostem, aby byly spravedlivěji posouzeny. A skutečně, tři teologické autority (františkán Jean de Quaregnon, cisterciák Dom Franco a scholastický filozof Geoffroy de Fontaines)[241] její myšlenky označili za nezávadné a Markéta získala jejich souhlas[242], takže se necítila povinna mlčet.

Markétina opovážlivosti byla taková, že neváhala poslat části svých písemností i biskupovi Châlons-sur-Marne[243], od něhož pravděpodobně očekávala podporu, ačkoli již bylo známé, že její spisy se šíří mezi lidmi známými jako beghardi. Markéta z Porete se dokonce pokusila prosadit i v Paříži, v tradiční baště ortodoxní teologie, kde byla několikrát stíhána a vyslýchána. Její dobrodružství končí právě v městě nad Seinou ve spárech inkvizice, o což se zasloužili zejména dva muži: Philippe de Marigny, inkvizitor provincie Haute-Lorraine, který Markétu nově obvinil, zatknul a poslal do Paříže, a generální inkvizitor Francie a zpovědník Filipa IV. Sličného, dominikán Guillaume Humbert, který svůj „um" ještě naplno předvede později v procesu s templáři. Obžalovaná nejprve strávila rok a půl ve vězení. Během této doby soustavně odmítala před dominikánským inkvizitorem vypovídat, poněvadž se necítila být odpovědna ani církevnímu ani feudálnímu právu. Tímto způsobem byla z Markétiných spisů vyexcerpována některá z kontextu vytržená prohlášení a posléze poslána na posouzení teologům Pařížské univerzity.[244] Po jednohlasném verdiktu poroty byla Markéta Porete prohlášena za

[240] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press, 1972, s. 155.
[241] Tato jména uvádí MÜLLER, Daniela, „Les Béguines", in *Heresis* (1989), č. 13-14, s. 362, odkazuje přitom na GUARNIERI, Romana, „Il movimento del Libero Spirito, testi e documenti", in *Archivio italiano per la storia della pièta 4* (1965), 351-708.
[242] LICHTMANN, Maria, „Marguerite Porete and Meister Eckhart: The Mirror of Simple Souls Mirrored", in McGinn, Bernard (ed.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg and Marguerite Porete*, New York: The Continuum Publishing Company, 2001, s. 65-66.
[243] Na <http://fr.wikipedia.org/wiki/Liste_des_évêques_de_Châlons-en-Champagne> stojí, že jím byl Jean I. de Châteauvillain.
[244] PETROFF, Elizabeth Alvilda, „Women, Heresy and Holiness in Early Fourteenth-Century France: Na Prous Boneta, Marguerite d'Oingt and Marguerite Porete", in Petroff, Elizabeth Alvilda (ed.), *Medieval Women's Visionary Literature*, New York: Oxford University Press, 1986, s. 280-281.

nenapravitelnou kacířku-recidivistku, poněvadž již předtím byla několikrát vězněna. Poté byla předána světskému ramenu a roku 1310 slavnostně na Place de la Grève upálena. Robert Lerner k tomu dodává[245], že se jednalo o první formální autodafé ve Francii. Součástí procesu[246] s Markétou byl verdikt doživotního žaláře pro muže jménem Guiart de Cressonsacq (Guiardus de Cressonessart), jenž se sám označoval za Anděla Filadelfie[247] a který se pokoušel obviněnou hájit. Dosáhnul však pouze toho, že mu též hrozilo upálení, a od jisté smrti ho zachránilo jen to, že se včas vzdal svých bludů.

Dlouhou dobu se předpokládalo[248], že rukopis sepsaný Markétou Porete byl definitivně zničen inkvizicí, neboť o jeho veřejném odsouzení a spalování máme informace. Avšak tento spis o šedesáti tisících slovech, *Mirourer des simples āmes anienties et qui seulement demourent en vouloir et desir d'amour* (Zrcadlo prostých duší, jež jsou zničeny a vytrvávají jen ve vůli a touze po lásce), který vznikl někdy mezi lety 1296 a 1306[249], byl v druhé polovině 20. století nalezen italskou mediavelistkou Romanou Guarnieri a poskytl nám nedocenitelný exemplář. Poprvé totiž bylo možné na celou kauzu pohlédnout očima „heretika", aniž bychom pracovali jen s inkviziční literaturou, jež je všemožně manipulována. Ačkoli byl po Markétině upálení text Zrcadla proklet, z pozoruhodných příčin se dílo dostalo do oběhu a ve 14. století bylo přeloženo ze starofrancouzského originálu do několika jazyků (latina, italština a středověká angličtina). Zachovalo se udivující množství kopií, které byly ve vlastnictví ortodoxních mnichů a jeptišek, jež dílo opatrovali jako brilantní mystický spis. Vysvětlení se hledá v tom[250], že autorství spisu bylo připisováno jiným mystikům a mystičkám, nebo že se dílo pokládalo za anonymní.

---

[245] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press, 1972, s. 157.

[246] Viz VERDEYEN, Paul, „Le procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310)", in *Revue d'histoire ecclésiastique*, č. 81, 1986, s. 47-94.

[247] S motivem filadelfské církve, která je v Apokalypse Bohu nejmilejší (Zj 3: 7-13), se můžeme setkat již u Jáchyma z Fiore, pro nějž reprezentuje *ecclesia spiritualis* třetího statutu. Guiart se pak považoval za filadelfského andělského patriarchu, který dovede pravověrné ke spasení. Viz LERNER, Robert, „An ‚Angel of Philadelphia' in the Reign of Philip the Fair: The Case of Guiard of Cressonessart", in Jordan, W.; McNab, B.; Ruiz, T. (eds.), *Order and Innovation in the Middle Ages: Essays in Honor of Joseph R. Strayer*, Princeton: Princeton University Press, 1976, s. 343-364.

[248] LERNER, Robert E, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press, 1972, s. 159.

[249] PETROFF, Elizabeth Alvilda, „Women, Heresy and Holiness […]", s. 280.

[250] *Tamtéž*, s. 281.

A nejde jen o překlady a nová vydání. Markétiny „kacířské“ myšlenky měly silný vliv na další mystiky 14. století, v čele s Mistrem Eckhartem.[251]

Zrcadlo již na první pohled překvapí svou literárností, která razantně upravuje náhled na hnutí svobodného ducha jako na snůšku excentrických živlů. Dílo je psáno veršem v próze a jeho hlavní částí je dialog lásky s rozumem po směřování duše. Tento spis můžeme směle řadit po bok děl jiných mystiček, jako např. Beatrice z Nazaretu, Marie d'Oignies, Mechthilda Magdeburgská či Hadewijch z Antverp, které jsou též spjaty s beguinským hnutím a cisterciáckou spiritualitou. Nabízí se otázka, proč tedy i Margareta nezůstala v rámci ortodoxie. Některé její koncepce sice mohou být kvalifikovány jako heretické, ale jejich rozvinutá spiritualita není o nic méně nebezpečná než učení Beatrice[252] a Hadewijch[253]. Jedním z tabu, které Markéta prolomila, bylo, že dílo podobného rázu vzniklo ve starofrancouzštině a nikoli v latině. Jejím hlavním proviněním ovšem nejspíše bylo, že byla tak nápadná: trvala na tom publikovat názory veřejně ve svém zvláštním jazyce a odmítala se sklonit před církevní autoritou. Dalším důvodem mohla být údajná popularita Zrcadla u prostého lidu, přestože tato esoterická kniha nemohla být primárně určena pro běžného čtenáře a Markéta si to dobře uvědomovala[254]. Během svého života nikdy nekanalizovala svou zbožnost v nějakém klášterním či poloklášterním společenství. „Co bylo možné v řádném ženském klášteře a bez publicity, to nebylo dovoleno bekyni, která chtěla svou knihu propagovat.“[255] Markéta zřejmě působila značně solitérsky, což poskytovalo

[251] Viz McGINN, Bernard (ed.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg and Marguerite Porete*, New York: The Continuum Publishing Company, 2001, kde se lze dále dočíst o vztahu Mistra Eckharta s Beatrijs a Hadewijch.

[252] Blahoslavená Beatrijs van Nazareth (1200, Tienen – 1268) byla vlámská cisterciácká jeptiška. Jejím hlavní spisem je *Seven Manieren van Heilige Minnen* (Sedm cest svaté lásky), jenž popisuje sedm stupňů očisty a přeměny lásky předtím, než se může vrátit zpět k Bohu.

[253] Hadewijch van Antwerpen byla vlámská bekyně, mystička a básnířka 13. století. Pocházela pravděpodobně ze zámožné rodiny, neboť její spisy, adresované mladým bekyním, prokazují širokou znalost literatury. Je považována za předchůdce mystika a teologa Jana van Ruusbroecka, který později mnohem systematičtěji rozvinul mnohé z jejích idejí. Hadewijch patří do hnutí známého jako *Minnemystiek* (mysticismus lásky; ze středohornoněmeckého *minne* – láska), které rozvíjelo teorie o možnosti sňatku či spojení s Kristem na pozemském světě, užívající dvorské metafory lásky.

[254] „Markéta si byla vědoma nebezpečí *doubles mots* a poznamenala, že ‚lidé prosté mysli jim mohou ke své vlastní škodě špatně porozumět‘.“ LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 269.

[255] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 269.

prostor k tomu, aby byla stereotypizována jako svobodný duch. Tuto asociaci a její kredibilitu se nyní pokusíme prozkoumat detailněji.

V Markétině kauze byla opakována obvinění, jaká známe z případů svobodného ducha. Ústřední teze její knihy byla simplifikována na stanovisko, že duše, která je – s pomocí Markétiny terminologie – zničena, rozdrcena, anihilována[256] láskou k Bohu, může bez výčitek svědomí naslouchat volání přírody a všech jejích potřeb. A ze strany inkvizice a Pařížské univerzity právě nebyl, nebo nechtěl být, plně pochopen kruciální pojem anihilace duše.

Markéta tvrdí[257], že jednotlivé dušičky věřících se rozplývají v jedné nesmírné duši, v jedné ohromné spiritualizaci, v jednom všeobjímajícím Duchu, a tím se stávají nehřešící součástí Boha. Rozvedeme-li tato slova, vychází nám z nich, že je duše de facto nahrazena průnikem Ducha svatého, čímž dochází k jakési deifikace člověka. Ctnosti, jež jsou ze své podstaty spjaty s nedokonalou duší, jsou z tohoto důvodu, stejně jako ona sama, překonány, neboť Duch ctnosti nepotřebuje, poněvadž sám je ctnost. Osvobozených duší se, podle Markéty, dotkl Bůh a vysvlékl je ze všech hříchů, poskytl jim Boží milost a povýšil je na rovinu dokonalosti. Duše, sjednocená s Bohem a vedena láskou, se rozpoutává s ctnostmi, a je to právě láska, která chrání duši a vyživuje ji. V mnoha ohledech jsou Markétiny vize lásky vysokou expresí slov Jana Evangelisty v první epištole (1J 4:7-8): „Nejmilejší, milujmež jedni druhé; nebo láska z Boha jest, a každý, kdož miluje, z Boha se narodil, a znáť boha. Kdož nemiluje, nezná Boha; nebo Bůh láska jest."

Rozdíl mezi Markétou a rieskou herezí[258] je přenesení iniciativy na stranu Boha, neboť člověk nemůže být deifikován bez Boží pomoci. Ale jakmile je jednoty dosaženo, je velká. Zbožštění se děje prostřednictvím ztotožnění se s láskou. Markéta parafrázuje Jana Evangelistu a píše: „Je suis Dieu, dit Amour, car Amour

[256] Francouzské sloveso *s'annéantir* je adaptací latinského *annihilatio*. Ve vysoké francouzské spiritualitě se používalo ve smyslu „zabít egoistické já, a vytvořit tak místo pro Boha". *S'annéantir* vyvolává silná synonyma jako *se faire mort au monde* či (stfr.) *estre souspendu en Dieu*. Podle HATZFELD, Helmut A., „Linguistic Investigation of Old French High Spirituality", in *PMLA.* Vol. 61, No. 2 (Jun., 1946), s. 334.

[257] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press, 1972, s. 158-161.

[258] *Tamtéž*, s. 161.

est Dieu, et Dieu est Amour, et ceste Ame est Dieu par condition d'amour."[259] Identifikace duše s Bohem je natolik kompletní, že je pro ni nemožné brát v potaz nějaké stanovy chování[260]: Bůh přeci nemůže být spoután zemskými pravidly. Veškerá morálka, společenská pravidla, omezení a zákazy, definice ctností a neřestí a jiné terestrické konvence se osvobozené duše netýkají, poněvadž ta již není z tohoto světa, je s Bohem. Představa pekla a ráje je tak zbytečná, neboť rájem je jednoduchá vize Boha. Tělo je s duší člověka rozvolněno a to, co tělo dělá, je zbytečné vědět. A není to jen fýzis: rozvolněnost zahrnuje všechny skutky těla, srdce i duše. Možná jsou to právě tyto momenty Markétina učení, jež nejvíce sváděly k tomu provázat ji s herezí svobodného ducha. Tato souvztažnost se však v mnoha ohledech jeví jako neudržitelná.

Svět myšlení Markéty Porete se od svobodného ducha liší také tím, že z velké části akceptoval trinitářské dogma a ortodoxní doktrínu svátosti oltářní. Logickým opodstatněným těchto skutečností u Markéty je, že jistá dávka ortodoxie může pomoci duším ještě neosvobozeným. Z toho na druhou stranu vyplývá, že i ona exkluzivisticky rozlišuje mezi dvěma skupinami: osvobozenými a neosvobozenými. Zrcadlo je do jisté míry určeno právě těm, kteří již absolvovali osvobození duše.[261] Neosvobozené duše jsou stále zatíženy Adamovým hříchem a je jim souzeno činit dobré skutky či umrtvovat tělo půsty. Naproti tomu je osvobozená duše ve své podstatě pasivní, protože „nehledá Boha pokáním, ani prostřednictvím svátostí svaté církve, ani myšlenkami, slovy nebo činy."[262] Jen takto mohou dojít jistého spojení s Bohem, to je však naprosto nesouměřitelné s deifikovanou osvobozenou duší. Neosvobození na konci zmírají, poněvadž se neoprostili od pozemských záležitostí.

Hlavní osou a zároveň i nejsrozumitelnější pasáží Zrcadla je pohyb duše, který prochází sedmi stadii vstříc úplné Boží milosti.[263] V prvním stadiu duše dodržuje Přikázání. V druhém se vydává následovat evangelickou dokonalost

[259] PORETE, Marguerite, *Le mirouer des simples ames anientes*, Guarnieri, R.; Verdeyen, P. (eds.), Turnhout: Brepols, 1986, s. 541.
[260] LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press, 1972, s. 162-163.
[261] *Tamtéž*, s. 166.
[262] *Tamtéž*, s. 205 (přeloženo podle Lernerova převodu z Guarnieriho vydání, s. 586).
[263] PETROFF, Elizabeth Alvilda, „Women, Heresy and Holiness […]", s. 282.

Krista, aby se ve stadiu třetím vzdala dobrých skutků a zničila vlastní vůli, což je předpoklad dosáhnutí stadia následujícího, stupně kontemplace, v němž je duše plně absorbována. Páté stadium pokořuje duši do propasti nejhlubší poníženosti a nicotnosti, kde již ničeho nedbá a nežádá. V šestém začíná proces transformace, duše je projasněna, osvobozena a očištěna. Sedmé stadium je stavem dokonalosti, ke které může dojít pouze tehdy, kdy duše definitivně opustila tělo a stala se součástí nebe. Bylo to právě páté a šesté stadium, jež způsobovaly největší kontroverze. Poněvadž anihilovaná duše v nich vystupuje coby anděl, jenž si nežádá žádného prostředníka mezi jeho a nebeskou láskou, ergo nepotřebuje žádnou hierarchickou církev. „Jestliže tedy byla v jejím [M. P.] učení přítomna nějaká hereze, měla zvláštní charakter a týkala se výlučně stavů mystických adeptů v pokročilém stupni dokonalosti. Žádnou obhajobu libertinismu ani ignorování morálních závazků ze strany kohokoli kniha neobsahuje a obvinění Markéty dávají zkreslený obraz jejích názorů.“[264]

Přestože jsme neváhali zařadit Markétu Porete do dobového proudu ženského mysticismu, a dokonce jsme spekulovali o tom, proč byla zrovna ona čtena jinak a posléze odsouzena, je zde jeden motiv, ve kterém se odlišuje od tehdejšího, tolerovaného mystického modelu[265]. Porete odmítá zobrazovat Krista jako ženicha (Ř 7:4; Zj 19:7-9) a jako ukřižovaného, čímž odpírá vykreslení Kristovy tělesnosti a lidskosti, jež byly snad nejvýraznějšími rysy ženského mysticismu pozdního středověku. Ostatní mystičky emotivně vnímaly Krista jako milence, manžela, ale i jako nemluvně a svou zbožnou úctou k eucharistii soucítily s jeho tělem. Trpící a pokořená Kristova tělesnost, jež se podrobila vůli Boha Otce a jež je následně spektakulárně, veřejně a bolestivě zmučena, mohla korespondovat s určitým zpředmětněním ženského těla v patriarchální societě. Tato společnost tendovala k tomu identifikovat ženu s fyzickým bytím a muže naproti tomu se subjektivním vědomím. Markéta tento model odmítla. Ve svých vizích není Kristovou ženou, milenkou či matkou, nýbrž prostřednictvím lásky a skrze Ducha je jím samotným. Její spirituální ambice, soustředěná na třetí osobu Trojice, je

[264] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 270.
[265] COTTRELL, Robert D., „Marguerite Porete's Heretical Discourse; or, Deviating from the Model“, in *Modern Language Studies*, Vol. 21, No. 1 (Winter, 1991), s. 16-21.

transcendentní povahy a vytváří originální podobu mysticismu. Markéta Porete představuje aktivní ženské vědomé já, které tvaruje a kontroluje své vize v souladu se svými žádostmi. Ať už je či není její učení heretické, už jen tím, že si přivlastnila prerogativa patriarchálního diskursu, mohla podvracet sociální pořádek a spolu s ním podrývat i „maskulinní církev", jak tvrdí[266] Daniela Müller. A pokud stále nevíme, jaké bylo Markétino publikum, tj. k jaké skupině lidí promlouvala, a zdá se nám, že se pokoušela prosadit svůj hlas napříč třídami společnosti, můžeme přesto vycítit, že její názory byly spíše adresovány ženskému auditoriu, u něhož musely dojít patřičné rezonance.

Hnutí svobodného ducha a s ním do jisté míry nešťastně spojovaná Markéta Porete nám přivedlo na scénu požadavek antinomistické svobody jednání pro věřícího, jenž je inspirován v něm přítomným Duchem svatým. Splynutí s Bohem, či přiblížení se k němu, se dělo pod podmínkou změny, dosáhnutí určitého stavu dokonalosti: přijetím absolutní chudoby, duševním tréninkem nebo samotnou účastí v třetím věku, eónu Ducha. Další dva případy upálených žen nám odhalí jiný typ spirituální hereze. Jak Vilemína z Milána, tak Na Prous Boneta nedošly deifikace akceptací a aplikací nějakých dogmat, ani neprocházely duchovní obrodou, nýbrž po mystických zážitcích, umocněných vírou svých vyznavačů, byly rovnou za zbožštělé považovány a z této pozice uplatňovaly svou autoritu. K tomu se však musíme vrátit o několik desítek let zpátky, do časů, kdy inkvizitoři a teologické fakulty teprve formulovali herezi svobodného ducha, do prostředí Milána, kde došlo k jedné z nejzávažnějších deformací trojičného učení Jáchyma z Fiore.

[266] MÜLLER, Daniela, „Les Béguines", in *Heresis* (1989), č. 13-14, s. 366.

Vilemína z Milána

„V Miláně inkvizice dala v roce 1300 vykopat a spálit kosti jisté Vilemíny, která zemřela v roce 1281 [ale uvádějí se i jiná data[267]], poněvadž se přišlo na to, že ji kroužek jejích věrných v Miláně uctívá jako inkarnaci Ducha svatého.“[268] Vilemínité, kteří si sami říkali „děti Ducha svatého“[269], byli přesvědčeni, že ke spáse lidstva má dojít zásahem ženy, a zároveň předpokládali, že je chybou církve, že dosud nedokázala obrátit na pravou víru židy, saracény či „falešné křesťany“.[270] Taková církev by proto měla být nahrazena. Vilemína Milánská[271], dle jejich soudu

[267] Vedle nejčastěji uváděného data 1281 se uvádí perioda 1278–1283, kdy české království procházelo interregnem (podrobněji viz pozn. 271). Paradoxem je, že z osobních dat víme, že Vilemína zemřela na sv. Bartoloměje, tj. 24. srpna: v tento den se totiž konal svátek v cisterciáckém klášteře Chiaravalle ku památce její smrti.

[268] LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000, s. 290.

[269] V italštině *Figli dello Spirito santo*, viz BENEDETTI, Marina, *Io non sono Dio: Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito santo*, Milano: Biblioteca Francescana, 1998.

[270] WESSLEY, Stephen E., „The Thirteenth-Century Guglielmites: Salvation through Women“, in Baker, Derek (ed.), *Medieval Women*, Oxford: Blackwell, 1978, s. 289.

[271] Vilemína z Milána (it. *Guglielma di Milano*) je v historických pracích nejčastěji uváděna jako Vilemína Česká, dcera Přemysla Otakara I. a jeho druhé manželky Konstancie Uherské. „‚Vilemína Česká' vznikla až roku 1676 v disertační práci Giovanni Pietra Puricelliho. V ní se Puricelli poprvé pokusil zrekonstruovat osobnost Vilemíny na základě historického pramene, totiž inkvizičního záznamu. Do té doby byla známá pouze jako *Guglielma* bez českého přívlastku,“ citováno z STARÁ, Lenka, *Vilemína z Milána a její stoupenci*, Brno: Masarykova Univerzita, 2009, s. 30. Na Puricelliho navázal, přes značné pochybnosti, František Palacký a Vilemínu uvedl jako Přemyslovu dceru, viz PALACKÝ, František, *Dějiny národu českého VI*, Praha: Odeon, 1973, s. 122. Od tohoto momentu se jejímu přemyslovskému původu vesměs věří, namátkou viz MOLNÁR, Amedeo, „Anežka Česká a Viléma Česká“, in *Kostnické jiskry* 72, 1987, č. 25, s. 3; POLC, Jaroslav, *Světice Anežka Přemyslovna*, Praha: Česká katolická charita, 1988; s vysokou mírou nejistoty i ŽEMLIČKA, Josef, *Počátky Čech královských, 1198-1253: proměna státu a bezpečnosti*, Praha: Lidové noviny, 2002. Nejnovější práce zabývající se Vilemínou je od brněnské religionistky Lenky Staré (viz výše), která se k Vilemínině českému původu staví obzvlášť skepticky, neboť uvádí (s. 31), že „nedostatek historických dokumentů brání v dalším vývoji této otázky. Je možné, že Vilemína skutečně mohla pocházet z Čech, ale její spojení s královskou rodinou je s největší pravděpodobností konstrukcí Ondřeje Saramity [jedna z hlavních postav procesu s Vilemínou a vilemínity], který o ní také nejčastěji v tomto kontextu hovořil a který se tak snažil zvýšit její prestiž.“ Výpovědi hlavního svědka Saramity, který dokonce tvrdí, že kvůli Vilemíně jel navštívit českého krále, jehož však nezastihl živého, jsou v těchto ohledech sporné a viklavé, někdy v rozporech se svědectvími ostatních. Co o svém původu říkala samotná Vilemína, nevíme vůbec. Zdá se tak být pravděpodobnější, že důležitější než Vilemínin český původ byl samotný fakt připsání královského původu, jenž přidal kultu na výjimečnosti. Nicméně vazby na českého krále se dají již nalézt v jednom pseudojoachimitském proroctví, jež připisuje Přemyslu Otakarovi II. úlohu císaře posledních dní, jenž sjednotí křesťany a porazí jejich odpůrce předtím, než povstane Antikristus. Více viz KESTENBERG-GLADTSEIN, Ruth, „A Joachimite Prophecy Concerning Bohemia“, in *Slavonic and East European Review*, č. 34, 1956, s. 34-55. Podíl přemyslovské dynastie na vzmachu křesťanské kultury ve střední Evropě zvýraznila sv. Anežka Česká, dcera Přemysla Otakara I., jejíž církevní ctižádost nejvíce ovlivnila její sestřenice sv. Alžběta Durynská, která byla již čtyři roky po své smrti svatořečena (1235). Anežka se vytouženého obecného uznání své svatosti nedožila

sám Duch svatý, měla založit novou církev vedenou ženským papežem a ženskými kardinály. Pouze s příchodem takto reformované církve byla spojena naděje na spásu, naproti tomu setrvání v patriarchálním modelu církevní hierarchie by vedlo k protrahované agónii křesťanstva.

Je pochopitelné, že svět takovýchto náboženských zélótů s podobnými vizemi a požadavky nebyl slučitelný se světem soudobých církevních hodnostářů. Tito horlivci byli brzy ze strany oficiální církve označováni za orgiastické blouznivce, za jakési Satanovy prekurzory, kteří mají být zlikvidováni.[272] Tato agresivní kampaň našla svou odezvu v širokých společenských vrstvách a pevně se usadila v jejich myslích, neboť po zneutralizování dětí Ducha svatého roku 1300 byla Vilemína různými kronikáři zobrazována[273] jako velekněžka pohanských orgií, jež měla v podzemní sluji shromažďovat své přívržence a vyzývat je k volné lásce. Jeden z autorů dokonce doplňuje, že nováčci sekty měli popíjet víno namíchané s prachem zavražděných nemluvňat počatých jejich ohavnými spojeními. Zabrzděme však podobná fantastická obvinění, která měla zhusta podhoubí ve všeobecném přesvědčení, že jakékoli nonkonformní ideje resultují nemorálním chováním, a pokusme se vylíčit, jak se snad věci skutečně odehrály.

V samotných výsleších v procesu s vilemínity nejsou zmínky o nemorálních skutcích k nalezení, proto je nutno hledat jejich kořeny jinde. Stimulem k nim by mohly být soudobé zprávy o Dolcinových apoštolských bratřích, a to kvůli nebezpečí a rozsahu jejich odporu, či bula Bonifáce VIII. z 1. srpna 1296, *Saepe sanctam Ecclesia*, která zatracovala ženy učící nová dogmata a vedoucí nemorální život. „Papež v ní varuje před hrozbou hereze ze strany nejmenované skupiny, která odporuje římské církvi tím, že nechává ženy učit, zpovídat a rozhřešovat, pořádat noční rituály, kázání a zneužívat tonzuru. Svoji autoritu tato skupina odvozuje od Ducha svatého. Tuto sektu odsuzuje Bonifác jako heretickou a pověřuje inkvizitory jejím potlačením. Bonifácova bula se nemusela týkat právě vilemínitů, ale mohla alespoň povzbudit inkvizitory k horlivější akci proti ženskému

---

a proces její kanonizace se vlekl přes sedm století (blahoslavena r. 1874, svatořečena r. 1989). Pokud by Vilemína byla skutečně Anežčinou sestrou, měla by ke svatosti dobré předpoklady.

[272] WESSLEY, Stephen E., „The Thirteenth-Century Guglielmites: Salvation through Women“, in Baker, Derek (ed.), *Medieval Women*, Oxford: Blackwell, 1978, s. 290.

[273] *Tamtéž*, s. 290.

kázání. (…) Samotný proces s vilemínity je ve svém úvodu odůvodněn podezřením z tajných schůzek mužů a žen a [z] neautorizovaného kázání.“[274]

Z hlediska obžaloby sekty bylo nejobtížnějším bodem usvědčení Vilemíny jako heresiarchy, „protože několik svědků vypovědělo, že se Vilemína jakýmkoli nařknutím ze své svatosti či nadpřirozenosti bránila. Potvrzení spojení Vilemíny s heretickým učením zajistil až [hlavní vyslýchaný] Ondřej Saramita v poslední výpovědi 22. srpna 1300, kterou učinil ve vězení těsně před smrtí, kde potvrdil, že své omyly přijal od Vilemíny.“[275] Jak již bylo uvedeno, tato údajná arcikacířka byla souzena a spálena cca dvacet let po své smrti. Skutečnost, že veškeré informace, jež o ní máme, jsou z úst jejích vyznavačů, nekomplikuje pouze naši situaci, ale muselo být zádrhelem i pro inkviziční tribunál. „Z výpovědí vyplývá, že Vilemína měla kolem sebe okruh lidí, kteří ji navštěvovali, a že k nim promlouvala. Je patrné, že už za jejího života se kolem její osoby formovala pověst svatosti, a to nejen pro její „dobrá a zbožná slova“. Podle svědků vykonala zázračná vyléčení, utěšovala a po své smrti vyslyšela některé modlitby. Samozřejmě je to pouze obraz, který se nám promítl ve výpovědích, navíc nekompletních, nicméně Vilemína se v nich rýsuje jako charismatická osoba.“[276]

Při pokusech o rekonstrukci formování sekty novodobí historikové de facto jen pokračují ve sporech inkvizitorů o roli ideového vůdce hereze, o osobnost heresiarchy. V samotném procesu totiž mají klíčovou úlohu Ondřej Saramita a Manfréda da Pirovano, kteří jsou výhradními tlumočníky celé historie sekty. Podle některých teorií se Vilemína mohla stát nevinnou obětí těchto svých rádoby následovníků. Dalším problémem je kontextualizace vilemínitů z hlediska dějin hereze. Možné srovnání se nabízí s joachimity, spirituálními františkány, beguiny, svobodným duchem či s apoštolskými bratřími, z čehož Felice Tocco[277] vyvozuje, že

[274] STARÁ, Lenka, *Vilemína z Milána a její stoupenci*, Brno: Masarykova Univerzita, 2009, s. 9-10.
[275] *Tamtéž*, s. 9.
[276] *Tamtéž*, s. 28.
[277] Felice Tocco (1845 – 1911), italský filozof a historik, publikoval roku 1899 přepis procesu s Vilemínou, a tím jej zpřístupnil moderním badatelům. Jako první uvádí paralelu mezi učením vilemínitů a Jáchymem z Fiore.

děti Ducha svatého byly jakousi „karikaturou hereze a ohromným změtením různých přesvědčení“[278].

Stephen E. Wessley ovšem představuje mnohem ambicióznější návrh kategorizace sekty vilemínitů. Odmítá názory, které je jakožto excentriky odsunují na periferii tehdejšího duchovního dění, a nabízí zcela jiný pohled, jenž spočívá v zařazení dětí Ducha svatého do kontinuálního vývoje religiózního entusiasmu 13. století. Tento přístup slibuje nejen ilustrovat strukturu jejich učení, ale též nabízí snazší porozumění jeho atraktivnosti. Vilemínitská víra je pokračovatelkou tří zásadních směřování, tří fundamentálních entusiastických snah: *ecclesia spiritualis*, *imitatio Christi* a *vita apostolica*. Tyto tendence pak byly vilemínity vyhroceny a byl jim přidán femininní punc.

Spirituální církev Jáchyma z Fiore dala naději jak utopistickým pravověrcům, tak útěchu perzekvovaným zélótům. Kalábrijský opat nemluvil jen o plánu dějin, mluvil též o jakési přeměně papežství, ale nebyl si jist jeho přesnou formou. Sv. Bonaventura, který uvnitř „vyvoleného řádu“ spíše krotil joachimitské vývody, dále nazýval Františka andělem šesté pečeti a prapůvodcem nové *ecclesia contemplativa.*[279] Řada spirituálů, jež byla pronásledována za svoji oddanost striktní interpretaci řádu, začala předpovídat události předznamenávající příchod spravedlivějšího věku, v němž konečně dosáhnou oprávněného postavení. Gerardo di Borgo San Donnino prohlašoval, že věk nového evangelia již začal. Po abdikaci papeže Celestýna V., jehož pontifikát byl prodchnut mesianistickým podtextem, psal Petr Jan Olivi o pseudopapeži a o triumfálním třetím věku Ducha svatého. Dolcino předpovídal příchod poslední éry církve a smrt tehdejšího papeže Bonifáce VIII., jehož nahradí *papa sanctus*. Nejradikálnější formulace nového věku se objevily u amalrikánů, kteří se považovali za součást Božího těla.

A právě děti Ducha svatého mohou být brány jako doslovná verze *ecclesia spiritualis*. Vilemína z Milána byla vilemínitskými sektáři považována za Ducha svatého, za ženskou inkarnaci třetí osoby Trojice. Ruku v ruce s odmítnutím římského papežství má být Vilemínou inaugurována nová církev a jejím

[278] WESSLEY, Stephen E., „The Thirteenth-Century Guglielmites: Salvation through Women“, in Baker, Derek (ed.), *Medieval Women*, Oxford: Blackwell, 1978, s. 292.
[279] *Tamtéž*, s. 293.

pozemským náměstkem se má stát sektářka Manfréda di Pirovano, která „bude slavit mši a kázat nejprve v Miláně a poté v Římě a tam také usedne na svatý stolec. (…) Papežská instituce stejně jako kardinálská kurie má být pod její autoritou a díky ní mají být pokřtěni židé, muslimové a všichni lidé stojící mimo římskou církev. (…) Až bude Manfréda mírně vládnout na [papežském] stolci v Římě, Vilemína si vyvolí mudrce, kteří napíší nová evangelia a nahradí evangelia původní. (…) Těm, kteří putují k hrobu Vilemíny v Chiaravalle[280], se dostane stejného odpuštění hříchů jako těm, kteří putují ke Kristově hrobu v Jeruzalémě.“[281]

Entusiastický motiv *imitatio Christi* měl zase svůj vzor v dominantní postavě Františka z Assisi.[282] František nenadchnul jen svým životem v chudobě a svými stigmaty, snad nejdramatičtější připomínkou jeho úsilí o nápodobu Krista a hlavní důkazem konventuálů i spirituálů svědčícím o jeho svatosti, ale byl charismatický i po smrti: Františkovi nejzapálenější následovníci doufali v jeho zmrtvýchvstání. I příběh Vilemínin měl být odrazem života Krista. Sektáři se domnívali, že anděl Rafael zvěstoval Vilemínině matce její narození, stejně jako Gabriel zvěstoval Kristově matce jeho příchod na svět; že je pravým Bohem a pravým člověkem ženského pohlaví; že je nositelkou stigmat a vykonavatelkou zázraků; že v podobě ženy trpěla a zemřela jako Kristus; že dílo započaté Kristem dokončí spasením nekřesťanů; že po zmrtvýchvstání vystoupí na nebesa a bude se zjevovat svým žákům. „Vliv *imitatio Christi* je tak výrazný, že dochází k prolnutí Vilemíny s Kristem a v konečné fázi [dogma, že Vilemína byla stejného těla, které bylo ukřižováno v těle Kristově na kříži] nelze jednoho od druhého odlišit. Jinými slovy lze Vilemínu označit za Kristovo „dvojče“ se stejnými vlastnostmi, s mírně odlišným posláním

[280] Abbazia di Chiaravalle (lat. *Sanctæ Mariæ Clarævallis Mediolanensis*) je cisterciácký monastický komplex poblíž Milána. Klášter byl založen 22. ledna 1135 jako sesterský dům kláštera v Clairvaux a je jedním z prvních příkladů gotiky v Itálii. Klášter Chiaravalle v druhé polovině 13. století příliš nepřipomínal odlehlé řádové kláštery, byl spíše rušným místem setkávání nábožensky aktivních laiků, kteří navštěvovali zdejší kázání a slavnosti. Řada z nich, včetně Vilemíny Milánské, uzavřela s klášterem určitý typ životní pojistky. Za odevzdaný majetek se za ně mniši modlili a bylo jim umožněno mít klášterní pohřeb. Viz NEWMAN, Barbara, „The Heretic Saint: Guglielma of Bohemia, Milan, and Brunate“, in *Church History*, 74/1, 2005, s. 7.

[281] STARÁ, Lenka, *Vilemína z Milána a její stoupenci*, Brno: Masarykova Univerzita, 2009, s. 11.

[282] WESSLEY, Stephen E., „The Thirteenth-Century Guglielmites: Salvation through Women“, in Baker, Derek (ed.), *Medieval Women*, Oxford: Blackwell, 1978, s. 295.

spásy pro ne-křesťany a v chápání jiné boží osoby, tj. Ducha svatého. Do jisté míry lze Vilemínu chápat jako dokončení trojičního učení křesťanské církve.“[283]

Široce rozšířené nadšení pro *vita apostolica* ve 12. a 13. století dalo vznik mnoha řádům a skupinám usilujících o co nejplnější nápodobu apoštolského života. Hlavním principem bylo vrátit křesťanské společenství do fáze *ecclesia primitiva*. Entuziasti vytvářeli silné konkurenční prostředí, v němž se pokoušeli při plnění evangelijních příkazů vzájemně předčít.[284] I vilemínité následovali vzor primitivního křesťanství, nicméně kupř. od chudobu radikálně akcentujících Segarelliho apoštolských bratří se výrazně liší. „Z darů, kterými přispívali na Vilemínin kult, ze jmen rodin, z nichž pocházeli, vyplývá, že členové Vilemíniny kongregace patřili k bohaté milánské vrstvě,“ z čehož vyčnívá „pro historiky nejdůležitější hypotetické spojení mezi Manfrédou da Pirovano a milánským *signorem* Matteem Viscontim, v němž měla být Manfréda jeho sestřenicí.“[285]

Děti Ducha svatého použily nemalé finanční prostředky na zdobná pohřební roucha, „odpovídající Vilemíninu královskému původu. Měla být do nich oblečena pro chystaný slavnostní převoz jejího těla do Čech.“[286] To byla však jen součást nákladů, za něž byly opatřeny četné rituální předměty pro potřeby kultu. Tato emfáze na relativní liturgickou honosnost, jež se vyznačovala i komponováním nových hymnů a litanií, naznačuje, že tito sektáři nebyli ani antiklerikální ani antisakramentální. Nepřáli si, jako Dolciniho apoštolitská guerilla, zlikvidovat podstatu církevní hierarchie, ale chtěli ji cele transformovat, a to spíše pokojným očekáváním Manfrédina pontifikátu, k němuž mělo dojít „přímou božskou intervencí“.[287]

Vilemínité „nevyznávají chudobu, ani askezi, ani žebravý způsob života, nekají se a svou činnost vykonávají v utajení. Nehlásí se ani k odkazu Františka z Assisi ani k prostému stavu prvotní církve. Přes řadu podobností mezi Vilemínou

[283] STARÁ, Lenka, *Vilemína z Milána a její stoupenci*, Brno: Masarykova Univerzita, 2009, s. 22.
[284] WESSLEY, Stephen E., „The Thirteenth-Century Guglielmites: Salvation through Women“, in Baker, Derek (ed.), *Medieval Women*, Oxford: Blackwell, 1978, s. 296.
[285] STARÁ, Lenka, *Vilemína z Milána a její stoupenci*, Brno: Masarykova Univerzita, 2009, s. 24.
[286] MOLNÁR, Amedeo, „Anežka Česká a Viléma Česká“, in *Kostnické jiskry* 72, 1987, č. 25, s. 3. Je s podivem, že této výbavy nebylo užito už při translaci Vilemíny z milánského hrobu do opatství Chiaravalle.
[287] NEWMAN, Barbara, *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995, s. 188-189.

a Kristem, Vilemína ve skutečnosti nemá ztělesnit „druhého“ Krista, jak byl viděn ve Františkovi z Assisi nebo v Gerardovi Segarellim, nýbrž Ducha svatého, a to v jiném kontextu než františkánském.“[288] Děti Ducha svatého, povzbuzené očekáváním blížícího se zmrtvýchvstání Vilemíny, se ujaly sepsání nových evangelií, epištol a proroctví. Na přání Vilemíny při sobě držely jako milující rodina, společně se stravovaly a velebily Vilemíniny zázraky. Měly mezi sebou nového Petra (Manfrédu, Vilemínina náměstka) a dost možná předpokládaly, že se mezi nimi časem objeví i zrádný Jidáš a že jako apoštolové Ducha svatého budou rozehnány a perzekvovány.[289]

Z hlediska inkvizice se zdají být nejpalčivější vilemínitské teze týkající se papeže a z toho vyplývající poslušnosti k římské církvi: sekta ústy Ondřeje Saramity a Manfrédy da Pirovano popírala autoritu papeže a milánského arcibiskupa. Vilemína prý měla prohlásit, že k roku 1262 nebude obětováno a konsekrováno toliko tělo Krista, ale společně s tělem Ducha svatého, jež bylo její.[290] Ve světle dobových milánských událostí celá tato věc nabývá na významu.[291] Tento rok je spojen s nástupem nového milánského arcibiskupa Ottone Viscontiho, kterého nepřijala soupeřící strana, rodina Della Torre, v důsledku čehož se Milán[292] ocitl pod interdiktem. Zákaz účasti na svátostech uvalil na město vyhnaný Ottone, právoplatně ustanovený papežem Urbanem IV., jemuž byl počínaje rokem 1262 znemožněn vstup do města, jenž trval až do okamžiku bitvy o Desio (1277), v níž Ottone drtivě porazil Napoleona della Torre, čímž zajistil svému rodu nadvládu nad

[288] STARÁ, Lenka, *Vilemína z Milána a její stoupenci*, Brno: Masarykova Univerzita, 2009, s. 22.
[289] NEWMAN, Barbara, *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995, s. 187; WESSLEY, Stephen E., „The Thirteenth-Century Guglielmites: Salvation through Women“, in Baker, Derek (ed.), *Medieval Women*, Oxford: Blackwell, 1978, s. 296.
[290] STARÁ, Lenka, *Vilemína z Milána a její stoupenci*, Brno: Masarykova Univerzita, 2009, s. 11; WESSLEY, Stephen E., „The Thirteenth-Century Guglielmites: Salvation through Women“, in Baker, Derek (ed.), *Medieval Women*, Oxford: Blackwell, 1978, s. 297; NEWMAN, Barbara, *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995, s. 187.
[291] WESSLEY, Stephen E., „The Thirteenth-Century Guglielmites: Salvation through Women“, in Baker, Derek (ed.), *Medieval Women*, Oxford: Blackwell, 1978, s. 297-298.
[292] Milán byl pařeništěm náboženské nespokojenosti již dříve. 6. dubna 1252 byl během návratu do Milána zavražděn Petr Veronský, významný protikatarský a protivaldenský aktivista a inkvizitor Lombardie, který byl později svatořečen. Zavražděn však nebyl katary či valdenskými, jež soudně stíhal, ale milánskými obyvateli, kterým byla jeho přítomnost v Miláně znakem náboženského dohledu. Viz NEWMAN, Barbara, „The Heretic Saint: Guglielma of Bohemia, Milan, and Brunate“, in *Church History*, 74/1, 2005, s. 6.

městem trvající až do 15. století. V průběhu sporu byl interdikt několikrát obnoven. Je pravděpodobné, že Vilemíně připisovaný výrok o eucharistii je reakcí na tyto události. Vilemínu a okruh jejích přátel zřejmě silně znepokojovalo, jak je tomu s validitou milánské církve. Atmosféra deziluze a nespokojenosti pak vytvořila poptávku po *ecclesia spiritualis*, jež kulminovala během neblaze proslulého pontifikátu Bonifáce VIII., který nebyl pro sektáře legitimním papežem, poněvadž se jím stal ještě za života jiného. Francesco Fontana[293], pozdější milánský arcibiskup, měl pozici obdobnou, poněvadž byl do úřadu jmenován právě Bonifácem.

Důvěra v příchod ženské církve byla nepřímo podpořena jinou skutečností[294]: cisterciáckým klášterem v Chiaravalle. V letech 1281-1300 klášter podporoval paralelní ortodoxní Vilemínin kult, z čehož vyvozujeme, že Vilemína byla pravděpodobně cisterciáckou řeholnicí žijící na faře San Pietro all'Orto v domě spravovaném klášterem v Chiaravalle. Je možné, že Vilemína původně přijela do Milána jako vdova a později zde vedla život *pinzochery*, zbožné ženy oproštěné od monastického údělu a žijící nezávisle ve vlastním domě, něco na způsob bekyně.[295] Své obdivovatele si získala léčitelskými schopnostmi a prostým učením, navíc jí pomohla pověst možné dcery českého krále.[296] Po své smrti byla nejprve pochována v kostele sv. Petra. O dva roky později získala delegace cisterciáckých mnichů její ostatky a přenesla je do Chiaravalle. Její tělo bylo ceremoniálně omyto směsí vody a vína a před svým znovupochováním byla oděna do cisterciáckého roucha. Při této příležitosti byl zvlášť postaven oltář a vymalována freska na její počest. Cisterciáčtí mniši byli ve všech těchto událostech zaangažováni. Dostalo se jim pomoci od horlivého vyznavače Vilemíny, Ondřeje Saramity, jenž bude později označen inkvizitory jako hlavní postava sekty. V rámci ortodoxního kultu se slavil den smrti Vilemíny a den translace. Opat kláštera pro tyto slavnosti uvolňoval zásoby jídla, mniši pronášeli kázání, zpívaly se chvalozpěvy.

[293] Francesco I. da Parma zastával úřad milánského arcibiskupa mezi lety (1296 – 1308).
[294] WESSLEY, Stephen E., „The Thirteenth-Century Guglielmites: Salvation through Women“, in Baker, Derek (ed.), *Medieval Women*, Oxford: Blackwell, 1978, s. 300.
[295] NEWMAN, Barbara, „The Heretic Saint: Guglielma of Bohemia, Milan, and Brunate“, in *Church History*. 74/1, 2005, s. 3-4.
[296] Spekulace o Vilemínině češství viz pozn. 298.

Vilemínin kult v Chiaravalle byl pro vznikající sektu úhelným kamenem[297], neboť byl důkazem její opodstatněnosti. Do Chiaravalle se cestovalo na Manfrédiny mše, na soukromé bohoslužby nebo jen navštěvovat Vilemínin hrob a získat požehnání. Jestliže údajné zázraky přesvědčily ortodoxní vyznavače o její svatosti, pro heretiky se staly jasným důkazem jejího božství. Svatý kult trval do roku 1300, kdy inkvizice ve vyznavačích odhalila kacíře a kult svaté ženy označila za kamufláž této skutečnosti. Výsledkem je, že ostatky Vilemíny byly exhumovány a spáleny[298], tři sektáři byli odsouzeni k smrti, ostatní[299] k nošení žlutých kajícných křížů našitých na zádech a hrudi či k peněžitým pokutám.

Snad nejpozoruhodnějším aspektem sekty dětí Ducha svatého je sociální role obou hlavních postav hnutí, Ondřeje Saramity a Manfrédy da Pirovano, a to zejména, pokud ji nahlížíme genderově[300]. Tito dva vytvářejí do té doby unikátní komplementární dvojici heresiarchů, ve které na první pohled zaujme výrazná úloha ženy, jež v osobě Manfrédy daleko překračuje tradiční rodová schémata a posouvá ji do role duchovní autority skupiny. Už jen samotný fakt, že se žena dočkala tak dominantního postavení, se vymykal středověkým zvyklostem a do jisté míry působil hereticky.[301] Manfréda byla v očích souvěrců femininní paralelou sv. Petra, jehož měla překonat a stát se novou skálou[302], jinými slovy, měla – jakožto papežka třetího eónu – od základů přebudovat církev. Pozoruhodné je, že se její pozice postupem času ještě více posilovala[303]: pro některé sektáře se stala fyzickou manifestací Vilemíny, tedy více než jen její prodlouženou rukou, a posunula se tím do role Parakléta[304] (Přímluvce, Utěšitele), jehož Vilemína svým

[297] WESSLEY, Stephen E., „The Thirteenth-Century Guglielmites: Salvation through Women", in Baker, Derek (ed.), *Medieval Women*, Oxford: Blackwell, 1978, s. 302.
[298] Ke spálení ostatků došlo, nicméně zároveň se nedochoval pramen, ze kterého by vyplývalo, že Vilemína byla usvědčena z hereze.
[299] Lenka Stará píše (s. 3), že z dochovaných inkvizičních materiálů můžeme vyčíst, že bylo vyslýcháno 33 osob a dalších 30 lidí je uváděno za příznivce kultu, záznamy však nejsou kompletní. Stephen E. Wesley (s. 301) uvádí, že v Chiaravalle se v u příležitosti kázání o Vilemíně scházelo až 129 lidí. Zde však narážíme na neschopnost určit, kdo z nich patřil do heterodoxní odnože kultu.
[300] PETERSON, Janine Larmon, „Social Roles, Gender Inversion, and the Heretical Sect: The Case of the Guglielmites", in *Viator*, vol. 35, 2004, s. 203-220.
[301] *Tamtéž*, s. 204.
[302] *Tamtéž*, s. 209.
[303] *Tamtéž*, s. 210-211.
[304] Paraklétos (παράκλητος) je postava v Janově evangeliu (Jn 14:16,17,26; 15:26; 16:7), kterou slibuje Ježíš Kristus apoštolům po své smrti jako svého nástupce, bývá spojován se sesláním Ducha

ovečkám seslala. O tom, že se Manfréda těšila ohromné úctě, svědčí i rituální líbání jejích rukou a nohou[305], jehož se neúčastnil pouze Ondřej.

Ačkoli kolem roku 1300 se Manfréda stala dominantní figurou ve vilemínitských kruzích, hlavním manažerem a tvůrcem koncepce hereze byl Ondřej Saramita,[306] který byl řešitelem praktických otázek fungování sekty. Dle svých slov byl v Čechách vyřizovat Vilemínino svatořečení, staral se o vydávání osvětových textů, sám pracoval na nových evangeliích a měl i funkci jakéhosi pokladníka. Ale hlavně, byl to on, kdo sektářům přidělil funkce, a to včetně Manfrédy, kdo strukturoval doktrínu a ritus. Nejexponovanější místo sice přenechal Manfrédě, ale sám se označil za Vilemínina „jednorozeného syna“[307], čímž zpočátku opanoval interní hierarchii sekty.

Komplementární vztah mezi Ondřejem, maskulinním *logem* a autoritou písma, a Manfrédou, ztělesněnou svatostí a duchovní komunikací s Vilemínou, s sebou přinesl i poměrně rovné genderové zastoupení v rámci celé struktury dětí Ducha svatého, s mírnou převahou žen. V již citovaných pracích představuje historička Barbara Newman tuto relaci jako ekvální partnerství heresiarchů a pojímá ji jako pozemský pandán k nebeské dvojici Vilemína – Kristus. Nicméně takováto androgynní koncepce zachování celého světa, „v níž je spásy dosaženo pouze spojením mužského a ženského prvku,“ vyžadovala specifické zdůvodnění. „Bylo třeba vysvětlit, proč se Duch svatý [nyní] vtělil právě do ženy. Vodítkem k této argumentaci může být svědectví Sibily dei Malconzati [jedné z vyslýchaných v procesu], v němž Vilemína (resp. Duch svatý) ještě za svého života Ondřejovi určila, že ‚jestliže by se vtělila do podoby muže, zemřela by, jako zemřel Kristus, a celý svět by zaniknul‘.“[308] Nejvyšším cílem sekty vilemínitů tak mohl být požadavek genderového narovnání uvnitř Trojice[309]: ztotožnění Ducha svatého s ženským principem.

---

svatého na apoštoly (Sk 2,1-4). Podle STARÁ, Lenka, *Vilemína z Milána a její stoupenci*, Brno: Masarykova Univerzita, 2009, s. 33.

[305] STARÁ, Lenka, *Vilemína z Milána a její stoupenci*, Brno: Masarykova Univerzita, 2009, s. 17.

[306] PETERSON, Janine Larmon, „Social Roles, Gender Inversion, and the Heretical Sect: The Case of the Guglielmites“, in *Viator*, vol. 35, 2004, s. 213.

[307] *Tamtéž*, s. 215.

[308] STARÁ, Lenka, *Vilemína z Milána a její stoupenci*, Brno: Masarykova Univerzita, 2009, s. 49.

[309] NEWMAN, Barbara, *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995, s. 194.

„Vilemínité nesouhlasili s minimálním podílem žen na kultu, odsuzovali stávající papežskou politiku, která jim připadala násilná a pravděpodobně odporující křesťanským zásadám. Líbila se jim představa, že by se někdo z jejich řad stal papežem nebo kardinálem. Ženy se měly stát apoštoly a křtít ostatní, získat přístup ke kněžské funkci, na kterou měli monopol muži.“[310] Vilemínitskou ideologii tak můžeme interpretovat jako oprávněnou reakci na exkluzivitu mužského kněžství, založeného na maskulinní inkarnaci, a jestliže ortodoxní církev měla pro ženy přichystanou jen podružnou úlohu ve svých organizačních složkách, děti Ducha svatého nabízely pravý opak: aktivní úlohu prostřednictvím femininního inkarnátu, jenž zaručoval, že spaseni budou všichni bez rozdílu.

Časoprostorově sice vilemínitům stojí nejblíže Segarelliho apoštolští bratří, a to do té míry, že je dokonce spojuje i jméno jednoho z vyšetřujících inkvizitorů, Lanfranco da Bergamo, ale největšího ideového blížence nacházíme v prostředí jihofrancouzských beguinů, v osobě podivuhodné montpellierské bekyně Na Prous Bonety, jež si ve svém světě myšlení přisuzovala roli *donatrix*[311] Ducha svatého, na první pohled ne nepodobnou úloze Vilemíny v očích svých stoupenců. V našem výkladu se tak obloukem vracíme zpět do Languedocu, do tavícího tyglíku nonkonformního a neortodoxního myšlení vrcholného středověku.

[310] STARÁ, Lenka, *Vilemína z Milána a její stoupenci*, Brno: Masarykova Univerzita, 2009, s. 49.
[311] Viz pozn. 337.

Na Prous Boneta

V dekádě po roce 1317 se spirituální františkánská komunita v Languedocu více semkla a aktivovala. Popudem k tomu bylo zvýšení perzekucí ze strany oficiální církve symbolizované odsouzením učení Petra Jana Oliviho a inkvizičními procesy proti jeho následovníkům. Navíc vše umocňoval již zmíněný paradoxní jev, že očekávaný nástup nového věku měl být, dle mínění spirituálů, provázen právě rostoucí měrou útlaku. Neboli, čím více hierarchická církev heretiky pronásledovala, tím více rostlo jejich přesvědčení o oprávněnosti jejich názorů a disent se ještě více radikalizoval. Uprostřed této vřavy prodělala montpellierská bekyně Na Prous Boneta[312] řadu apokalyptických vizí, které jí získaly netušenou autoritu nejen u žen, jež jí znaly, ale i uvnitř rozšiřujícího se okruhu mužských posluchačů. Její neoblomná obhajoba vlastního učení ji dovedla až do Carcassonne, kde byla 11. listopadu 1328 upálena na hranici. Zpomalme však tempo a vezměme vše popořádku.

Na Prous Boneta, dcera Duranda Bonetiho, se zřejmě narodila roku 1296 v La Cadière, malé vesnici nîmské diecéze asi 40km od Montpellier, kam se v sedmém roce svého života, pravděpodobně s celou rodinou, přestěhovala.[313] Víme toho sice velice málo o její rodině i o motivaci změnit místo bydliště, ale

[312] Drobná poznámka ke jménu Na Prous Boneta: křestním jménem je „Prous“, poněvadž ve svém doznání z 6. října 1325, z něhož vycházíme, je uvedena jako „Naprous Boneta filia Durandi Boneti de sancto Machaele de la Cadyera“ (MAY, William Harold, „The Confession of Prous Boneta Heretic and Heresiarch“, in Mundy, John H.; Emery, Richard W.; Nelson, Benjamin N. (eds.), *Essays in Medieval Life and Thought Presented in Honor of Austin Patterson Evans*, New York: Columbia University Press, 1955, s. 7.), v rozsudku o trestu dochází k modifikaci jména otce „Naprous Boneta filia quondam Stephani Boneti de Sancte Petro de la Cadiera“ (LEA, Henry, Charles, *A History of the Inquisiton of the Middle Ages (Vol. 3)*, New York: Harper & Brothers, Franklin Square, 1887, s. 653.), přídomek „Na“, běžně psaný dohromady se jménem křestním, je zkrácenou formou slova *domina*, používal se ze zdvořilostních důvodů a pravděpodobně implikuje, že označovaná byla „hlavou domácnosti“. Jsou známy i jiné bekyně takto označované. Podle BURNHAM, A. Louisa, „The Visionary Authority of Na Prous Boneta“, in Boureau, Alain; Piron, Sylvain (eds.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, s. 322.

[313] „ (…) fuit habitatrix Montispessulani ab aetatem septem annorum suorum citra.“ MAY, William Harold, *The Confession of Prous Boneta* […], s. 7. Datum narození Na Prous Bonety se dá vyvodit s pomocí doznání její sestry Alissetty, které je datováno do listopadu 1325, tj. slyšení proběhlo asi o měsíc později. Alissetta vypovídá, že je obyvatelkou Montpellier již 22 let: „ (…) fuit habitatrix Montispessulani per viginti duo anno“ („Délibéré des sentences de l'Inquisition de Carcassonne (1323 – 1329) (Béguins, Narbonnaise et Biterrois), Doat XXVIII et XXVII“, in Duvernoy, Jean (ed.), *Registre GGG de l'inquisition de Carcassonne*, s. 12, <http://jean.duvernoy.free.fr/sources/sinquisit.htm>). To však platí jen za předpokladu, že sestry přišly do města společně.

dovedeme si představit přitažlivost hemžícího se, takměř kosmopolitního města Montpellier, zejména pro obyvatele z obcí blízkého okolí. Pokud měla rodina Boneti vazby na prostředí spirituálních františkánů, což se zdá být reálné, pak důvodem[314], jenž vedl k volbě Montpellier[315], mohla být zejména ta skutečnost, že beguinská síť v místech jako Cintegabelle, Clermont l'Hérault, Lodève a Narbonne byla v té době přetrhána languedockou inkvizicí, a jihofrancouzská metropole tak nabízela zcela nové možnosti.

Montpellier byl již v minulosti považován za ortodoxní město, za nekatarskou zónu, a byl dalek všech skandálů. Panují však i názory[316], že Montpellier během křížové výpravy proti albigenským spíš papežovi pokrytecky pochleboval, poněvadž se jeho spokojení obyvatelé báli ztráty vysoké životní úrovně, přitom zdejší societa mohla být katarstvím úspěšně napuštěna. Je s podivem, že se inkvizitoři zdráhali nějaké stopy kacířství v Montpellier vůbec vidět. Město se vyznačovalo velkou mírou tolerance, jež šla napříč obchodní i vzdělaneckou sférou. Historik hereze však Montpellier vystavuje mnohem horší vysvědčení[317], neboť i zde byla nezanedbatelná beguinská komunita, jež byla aktivní až do roku 1325. A právě rušné a tolerantní město nabízelo pro tyto disidenty ideální skrýš.

---

[314] BURNHAM, A. Louisa, *So Great a Light, So Great a Smoke, The Beguin Heretics of Languedoc*, New York: Cornell University, 2008, s. 95.

[315] Montpellier je nesmírně zajímavé město se svébytnou historií. Vypracovalo se takříkajíc z ničeho v těžké konkurenci tradičních pobřežních měst s řecko-římskými základy. Nicméně již koncem 13. století se Montpellier posunul do čelné pozice intelektuálního a komerčního centra regionu a stal se též nejlidnatějším městem francouzského jihu. Rozkvět tohoto města je malým zázrakem, neboť v blízkém okolí nebyl žádný výjimečný přírodní zdroj a město nedisponovalo výrazným domácím průmyslem. Dále zde nikdy nebyl takový mořský přístav, jenž by mohl konkurovat kupř. Marseille, a to ani říční, jak tomu bylo v Toulouse. Montpellier byl vměstnán mezi vyprahlou křovinatou půdu severu a slané bažiny a vodní plochy jihu. Tím však výčet negativ končí. Město totiž stálo na křižovatce tří nesmírně důležitých cest: poutní cesty do Santiaga de Compostela, římské Via Domitia a solné cesty od montpellierského pobřeží na sever do nitra Francie. Montpellier se nacházel pouhých 10km od pobřeží a využíval přístavu Lattes. Velkou prozřetelností byla dlouhodobější strategie soustředit se na textilnímu barvírenství. Podnikavci, co zpracovávali hedvábí a obchodovali s ním, se často ocitali na vrcholu společenské pyramidy. Dalším zlatým dolem byl obchod s kořením. Obchodovalo se se Španělskem, s Itálií, Champagne, Kyprem, Konstantinopolí aj. Montpellier se stal skutečnou bránou do Středomoří a obchodním centrem francouzského jihu. Triumfem intelektuálního úsilí pak bylo založení druhé nejstarší univerzity ve Francii roku 1220. Podle BURNHAM, A. Louisa, *So Great a Light, So Great a Smoke, The Beguin Heretics of Languedoc*, New York: Cornell University, 2008, s. 95-97.

[316] BURNHAM, A. Louisa, *So Great a Light, So Great a Smoke, The Beguin Heretics of Languedoc*, New York: Cornell University, 2008, s. 98.

[317] *Tamtéž*, s. 99.

Montpellier se tak stal jedním z hlavních míst spirituálního exilu. Zdejší beguinská komunita čítala cca 18 individuí[318], někteří z nich byli členy františkánského třetího řádu, někteří z nich nebyli pod přísahou žádnou. Byli z různých pater společnosti i částí Languedocu a dohromady je spojovala mimořádná přitažlivost tohoto centra. Přestěhování se do města, jako tomu bylo u rodiny Boneti, se dá též vykládat jako postup na společenském žebříčku. Navíc bezpochyby zafungovala proslulost montpellierských františkánů[319], jejichž spirituální odkaz a podpora beguinského podhoubí hrála svou roli. Aktivní františkánský konvent, kde navíc mezi lety 1289 až 1295 působil polosvětec Petr Jan Olivi, byl v obchodních částech města, kam se noví imigranti z ekonomických důvodů převážně uchylovali. Není proto náhodou, že určité finanční prostředky pro později vězněné beguiny pocházely právě z textilního průmyslu.

Role Na Prous Bonety byla historiky poměrně dlouho bagatelizována[320], a to i v těch nejvýznamnějších pracích[321]. Je v nich zhusta vykreslována jako excentrická kacířka, je považována spíše za slepou odnož heretického dění a nebere se v potaz její síla přitáhnout k sobě okruh vyznavačů. Panuje názor, že její osoba je přitažlivá spíš pro psychology náboženství a psychologizující historiky, popř. vědeckou veřejnost zabývající se problematikou milénia a chiliasmu. Na Prous se v poslední době těší pozornosti feministických historiček náboženství[322], které v ní spatřují silný článek linie afektivní femininní religiozity a řadí ji po bok

[318] BURNHAM, A. Louisa, *So Great a Light, So Great a Smoke, The Beguin Heretics of Languedoc*, New York: Cornell University, 2008, s. 106.
[319] *Tamtéž*, s. 107.
[320] BURNHAM, A. Louisa, „The Visionary Authority of Na Prous Boneta" […], s. 321-322.
[321] Malcolm Lambert ve *Středověké herezi* nezařazuje Na Prous Bonetu do hlavního textu a zmiňuje se jen o ní jen v pozn. 42 na s. 278. Henry Charles Lea sice přidal do přílohy svého opus magnum, *History of the Inquisition […]*, verdikt carcassonnské inkvizice (viz pozn. 315), ale nepřikládá Bonetě jinou úlohu než roli excentričky, u níž vrcholí jakési religiózní delirium. William Harold May, který širšímu badatelskému světu zpřístupnil Bonetino *confessio*, se domníval, že její osobnost spíše přitáhne psychologizující religionisty či historiky zajímající se o chiliasmus a apokalyptiku. Tvůrce standardní interpretace jihofrancouzských beguinů a velký ochránce jejich ortodoxnosti, Raoul Manselli, roli Na Prous bagatelizuje a domnívá se, že Oliviho odkaz dovedla do krajnosti nejhrubší heterodoxie (MANSELLI, Raoul, *Spirituels et Béguins du Midi*, Toulouse: Editions Privat, 1989.).
[322] Elizabeth Alvilda Petroff v *Medieval Woman's Visionary Literature* pevně zasazuje Na Prous Bonetu do společnosti proslulých mystiček (Marguerite d'Oignt a Markéty Porete); Daniela Müller ji řadí v „Les Béguines" po bok Vilemíny z Milána a Markéty Porete, jejichž snaha o emancipaci ženské religiozity v kombinaci s čelením maskulinní církvi skončila stejně tragicky, upálením na hranici. Barbara Newman (*From Virile Woman to WomanChrist*) se soustředí na spojení Na Prous s Vilemínou Milánskou a uvádí na scénu jejich požadavek genderové komplementarity uvnitř Trojice.

jiných pozoruhodných osobností této doby, zejména pak Markéty Porete a Vilemíny z Milána, které upozornily na jistou neudržitelnost konceptu mocné maskulinní církve.

David Burr[323] a Claudia Rattazzi Papka[324] již překonali tuto čistě feministickou linii a začali se seriózně zabývat apokalyptickými vizemi Na Prous Bonety. Zařadili ji do dění západoevropské hereze z hlediska *longue durée* a nalezli spojnice se středověkými apokalyptickými tradicemi a odkazy na učení Petra Jana Oliviho, eventuálně sahající až k Jáchymovi z Fiore. Nejnověji Louisa A. Burnham pojímá Na Prous Bonetu jako heresiarchu a charismatickou osobnost schopnou získat překvapivou autoritu. Ve své práci uplatňuje jak pohled genderový, tak ten hlubinně apokalyptický, navíc těží ze své rozsáhlé znalosti jihofrancouzského beguinského disentu.

Vraťme se však zpět k našemu skromnému líčení Bonetina života, které se opírá o několik málo časových vymezení, jež se dají vyčíst z jejího doznání[325]. Zdá

[323] Louisa A. Burnham uvádí dvě práce: BURR, David, „Na Prous Boneta and Olivi" a „Olivi, Prous and the Separation of Apocalypse from Eschatology", in Cusato, M.; Coughlin, F. E. (eds.), *That Others May Know and Love: Essays in Honour of Zachary Hayes, O. F. M.; Franciscan, Educator, Scholar*, New York: St. Bonaventure, 1997. Různé kratší články Davida Burra jsou k dispozici na jeho osobních internetových stránkách <http//www.history.vt.edu/Burr>.

[324] Louisa A. Burnham uvádí práci PAPKA, Rattazzi, Claudia, *Fictions of Judgement: The Apocalyptic „I" in the Fourteenth Century*, doktorská disertační práce, New York: Columbia University, 1996, zejm. s. 126-161.

[325] Jak již bylo uvedeno (pozn. 74), vycházíme z edice doznání MAY, William Harold, „The Confession of Prous Boneta Heretic and Heresiarch", in Mundy, John H.; Emery, Richard W.; Nelson, Benjamin N. (eds.), *Essays in Medieval Life and Thought Presented in Honor of Austin Patterson Evans*, New York: Columbia University Press, 1955, s. 3-30. Doznání Na Prous Bonety je též zahrnuto v edici rozsudků carcassonnské inkvizice, jež na svých stránkách uveřejňuje Jean Duvernoy: „Délibéré des sentences de l'Inquisition de Carcassonne (1323 – 1329) (Béguins, Narbonnaise et Biterrois), Doat XXVIII et XXVII", in Duvernoy, Jean (ed.), *Registre GGG de l'inquisition de Carcassonne*, <http://jean.duvernoy.free.fr/sources/sinquisit.htm>. Součástí tohoto registru jsou i doznání Alissety Boneta, Alissety (Alaraxis) Bedocii a Ermessendis obžalovaných v procesu s Na Prous Bonetou. Zmíněná doznání jsou dostupná v angličtině na internetové adrese <http//www.history.vt.edu/Burr>, autorem překladu je prof. David Burr. Další anglický překlad Bonetina *confessio* má na svědomí PETROFF, Elizabeth Alvilda, „Women, Heresy and Holiness in Early Fourteenth-Century France: Na Prous Boneta, Marguerite d'Oingt and Marguerite Porete", in Petroff, Elizabeth Alvilda (ed.), *Medieval Women's Visionary Literature*, New York: Oxford University Press, 1986, s. 284-290, není však kompletní a vynechává některé klíčové pasáže. Francouzský překlad je dostupný v dodatcích k MANSELLI, Raoul, *Spirituels et Béguins du Midi*, Toulouse: Editions Privat, 1989, s. 274-289, jeho autorem je Jean Duvernoy. Je zapotřebí si uvědomit, že rodným jazykem obžalovaných byla forma okcitánštiny. Během procesu jim tedy někdo musel komunikaci s tribunálem překládat. V zápise Bonetina doznání je její vernakulár zachován jen v několika málo přímých řečech. Text výpovědi jí byl během procesu pro kontrolu předčítán, překládán a byla vyzývána k tomu, aby potvrdila, co vypověděla. K další povaze pramene je zapotřebí přičíst silně persuasivní charakter líčení: šlo tu o vlastní život a o životy přátel. Nedílnou

se být pravděpodobné, že byla „beguinizována“ v útlém věku. S největší pravděpodobností to bylo v červnu 1305[326], tj. dva roky po příchodu do Montpellier, kdy složila jakýsi slib čistoty, *votum virginitatis*, který, podle svých slov, dvacet let bez přestávky dodržovala. Na Prous Boneta vypověděla, že Ježíš Kristus jí o této přísaze řekl, že „na den jejího slibu čistoty, devět měsíců před svátečním dnem[327] bratra Petra Jana [Oliviho], Pán Bůh obtěžkal Na Prous v duchu. V den tohoto svátku, když byla v narbonnské hrobce výše uvedeného bratra Petra Jana, jí Pán Bůh v Duchu zplodil a dal jí tři dary: dar slz neb pláče – ať už stála v řečené hrobce kdekoli, větší vůni neb zápach, než kdy předtím ucítila, a vlídné, sladké teplo, jako by byl plášť přehozen přes její ramena a omotán kolem ní.“[328] Díky tomuto slibu čistoty jí navíc měl Kristus odpustit všechny hříchy, tak jako kdysi odpustil své matce Panně.[329] O tomto slibu jinak nemáme další informace, ale zato z citované pasáže doznání vyplývá, že o devět měsíců později se zúčastnila populárního svátku Petra Jana Oliviho, pořádaného v jeho hrobce ve františkánském kostele v Narbonne. Tento festival, který vždy přitáhl davy lidí z celého Languedocu, však nebyl církevní hierarchií oficiálně posvěcen.

Od svých devíti let se Na Prous postupně etablovala v angažovanou členku beguinské komunity a podporovatelku kultu Petra Jana. V Montpellier zřejmě žila delší dobu na vlastní pěst, avšak nikoli zcela sama: víme o její sestře Alissetě a družce zvané Alaraxis, které v procesu vystupují. Žádná z nich tento typ soužití nevyjasňuje, nicméně pro beguiny bylo typické žít v menších či větších komunitách,

součástí procesů byla i tortura a dotazníková forma výslechu. O to víc je obdivuhodné, jak málo jsou tyto skutečnosti na doznání Na Prous Bonety patrné.

[326] Ke stejné dataci dospěla ve své práci i Louisa A. Burnham. BURNHAM, A. Louisa, „The Visionary Authority of Na Prous Boneta“ […], s. 323.

[327] Patrně se jedná o 14. březen, kdy se slavil výročný den úmrtí Petra Jana Oliviho.

[328] MAY, William Harold, *The Confession of Prous Boneta* […], s. 10-11.: „ (...) Christus dixit sibi quod ab illa die qua fecit votum virginitatis, computatis novem mensibus usque ad illam diem que est festum fratris Petri -Joannis, in tali die ipse dominus Deus concepit ipsam Naprous in spiritu; et quod ipsa die, eadem qua ipsa fuit in Narbona supra sepulcrum dicti fratris Petri Joannis, ipse Dominus peperit eam in spiritu, et dedit sibi ipse Deus tria dona, scilicet fletum seu luctum quandiu stetit super dictum sepulcrum, secundo, maiorem fragantiam vel odorem quam unquam ipsa sensisset, tertio et ultimo, unum calorem temporatum et ita dulcem ac si fuisset sibi proiectus unus mantellus super humeros et involuta fuisset circumquaque.“

[329] MAY, William Harold, *The Confession of Prous Boneta* […], s. 10.: „Item quod Christus dixit sibi: quando tu fecisti votum virginitatis, tunc indulsi tibi omnia peccata tua, ita complete sicut indulsi matri meae Virgini in ventre sue matris.“

jež se nazývaly „domy chudoby“[330], kde si společně vydělávali na živobytí. Boneta i její společnice byly, jak tomu bylo u ženských imigrantů v Montpellier běžné[331], zaměstnány ručními, sedavými pracemi, přičemž právě monotónní profese, při nichž se pracuje dlouhou dobu v totožném kolektivu a v relativním klidu, vždy vytvářely ideální pole pro heretické rozhovory a prohlubování bludů. Není jasné, zda byl právě jejich dům beguinským středobodem Montpellier, ale zdá se, že kroužek, do kterého Na Prous Boneta patřila a který postupně ovládla, byl přeci jen rozsáhlejší, nebo alespoň udržoval čilé styky s ostatními beguinskými domy, třeba při příležitostech různých poutí a svátků, jichž se disent zúčastňoval. V dochovaných doznáních totiž Alisseta i Alaraxis referují o různých beguinech, kteří s nimi stolovali a rokovali.

V montpellierských beguinských domech můžeme vysledovat typickou míru solidarity těchto společenství.[332] Komunita se scházela při významných příležitostech, společně pojedla, popila a podebatovala. Role bývaly dobře rozděleny: hostitelem byl většinou někdo z řad bohatších beguinů a někdo z povolaných četl nahlas pasáže z Oliviho učení, hlavně excerpta z *Lectura super Apocalipsim*. Tato solidarita však měla i svůj zcela reálný podklad, neboť rok od roku se zvyšovala intenzita perzekuce a inkviziční smyčka se kolem jednotlivých domů utahovala. Komunity musely těžko nést zprávy o zákrocích proti souvěrcům, zejména události z Marseille[333], kde byli roku 1318 za dramatických okolností upáleni čtyři spirituálové, vyvolaly silné znepokojení, jež silně ovlivnilo dynamiku beguinských společenství v Languedocu. Ta se pod atmosférou strachu začala radikalizovat: pokud Olivi nesmiřitelně rozdělil církev na *ecclesia spiritualis* a *ecclesia carnalis*, pak perzekuce nevinných a milovaných přátel musela tuto dichotomii nutně vyostřit. Ohroženým spoluvěrcům byl nabízen úkryt, za obžalovanými se chodilo – pokud to bylo možné – do vězení. Ti nejvíce nebojácní jezdili po kraji a nahlas četli Oliviho komentáře k Apokalypse, šířili povědomí

[330] BURNHAM, A. Louisa, „The Visionary Authority of Na Prous Boneta“ […], s. 324; TÁŽ, *So Great a Light, So Great a Smoke, The Beguin Heretics of Languedoc*, New York: Cornell University, 2008, s. 35.
[331] BURNHAM, A. Louisa, „The Visionary Authority of Na Prous Boneta“ […], s. 324.
[332] *Tamtéž*.
[333] *Tamtéž*, s. 325.

o stíhaných a vytvářeli celý systém beguinské martyrologie mající svůj unikátní kalendářní rozvrh.[334]

V této atmosféře sílící solidarity, disentu bez lídra, měla Na Prous Boneta své první vize. Léta Páně 1321, čtyři roky před procesem, byla při příležitosti Velkého pátku ve františkánském kostele v Montpellier na mši. Poté, co se, jako obvykle, poklonila krucifixu, se vrátila zpět na svoje místo. Mše skončila a většina lidí opustila kostel. „V tu chvíli ji Pán Ježíš Kristus v duchu (tj. v její duši) přepravil do prvního nebe. A když tam byla, uviděla Ježíše Krista v podobě muže, stejně jako v jeho božství. Zjevil se jí a ukázal jí své srdce otevřené jako dvířka lucerničky. Z jeho srdce svítily sluneční paprsky, ale byly jasnější než Slunce, a celou ji ozářily. Ihned, jasně a otevřeně, spatřila božství Boha, který jí dával v duchu své srdce. Odpověděla: ‚Pane, stěží se mohu doporučit,' a Kristus na to: ‚dám ti víc, budeš-li mi věrná.'"[335] O den později, na Bílou sobotu, se Na Prous zjevil Bůh Otec, aby ji přivedl do stavu vysoké kontemplace, ve kterém ji sdělil, že byla vybrána jako nová Panna a hlasatel nového věku Ducha. Když takto vyslechla, že je srovnávána s Pannou Marií a Janem Křtitelem, odpověděla Bohu, že toho není hodna, poněvadž „je skutečné nic, neboť cítí, že je hříšnicí, a hřích je nic".[336] Poté se znovu oddala kontemplaci, v níž prosila Boha, aby tuto poctu dal raději jiné.

---

[334] BURNHAM, A. Louisa, „The Visionary Authority of Na Prous Boneta" […], s. 326.

[335] MAY, William Harold, *The Confession of Prous Boneta* […], s. 7.: „ (…) die Veneris sancta, ante confessionnem suam factam in iudicio de insfrascriptis proximo lapsa fuerunt quatuor anni completi, dum ipsa esset in ecclesia fratrum Minorum Montispessulani ubi audiebat servicium cum aliis personis, adoravit crucifixum ut est moris, et facta adoratione huiusmodi, dum reversa fuisset ad sedem suam, completoque officium, evacuata quoque ecclesia maiori parte gentium, dominus Jesus Christus transportavit eam in spiritu scilicet in anima usque ad primum coelum et cum fuit ibi vidit dictum Jesum Christum in forma hominis et in divinitate sua, qui apparuit sibi, quae loquitur, et ostendit cor suum perforatum quasi ad modum portulae unius parvae laterne, et quod ex ipso corde exiverunt radii solares. Imo solaribus radiis clariores, qui ipsam et circumfulserunt undique, et statim ipsa vidit clare et aperte divinitatem Dei, qui dedit sibi cor suum in spiritu, et tunc ipsa dixit eidem domino Jesu Christo: *ne sunt de mi Seigneur tant gratias causes*; et Christus respondit: *si bien les ty donneray maiours sol que mi fiees fizelz*." A skutečně, Bůh svůj slib splnil, neboť zanedlouho její oddanost odměnil tím, že jí dal i zbývající osoby Trojice: Otce i Syna, čímž došlo k úplnému sloučení Na Prous Bonety s Bohem. Viz MAY, William Harold, *The Confession of Prous Boneta* […], s. 10.: *„Ego et tu facti sumus unum, et tunc completum est illud verbum quod supra tibi dixeram, quando dedi tibi Spiritum Sanctum, et respondisti quod non erat de te tant grant causes, et ego respondi tibi que maiours les ty donneriee sol que mi fuisses fiselz, et quia modo dedi tibi alias duas personas, scilicet personam Patris et Filii; nunc completum est illud promissum factum quando tibi promiseram dicendo, maiores dabo tibi, quia nunc habes totam Trinitatem*."

[336] MAY, William Harold, *The Confession of Prous Boneta* […], s. 8.: „Quibus auditis ipsa consideravit quod Dominus comparabat eam virgini et postea beato Joanni Baptistae, et cogita in corde suo quod non erat digna comparari virgini nec digna dici ancilla Christi nec digna comparari beato

Speciální úloha Na Prous Bonety v dějinách spásy je v patrném odklonu od tradičního femininního mystického programu, neboť počínaje přelomovým okamžikem v Narbonne tvrdila, že plní funkci *donatrix*[337] Ducha svatého, stejně jako Panna Marie plnila roli *donatrix* Ježíše Krista.[338] V zápětí poté, co byla takto poctěna, se začala vroucně modlit k Bohu, aby ji ochránil od hříchu pýchy, kvůli kterému anděl Lucifer spadl z nebes. Od této mystické chvíle obdarování tak v sobě cítila trojjediného Boha, jenž ji už neopustil a s nímž je od té doby v neustálém kontaktu, což neváhala říct do očí vyšetřujícím inkvizitorům.[339]

Pozoruhodný je vysoký stupeň intimity[340], v němž Na Prous Boneta s Bohem rozmlouvá. Ve svém vizionářství byla právě tímto intimním vztahem se všemi osobami Trojice neustále utvrzována. Tato obzvláštní důvěra se projevuje jak v obsahu, tak ve formě jejich komunikace. Konverzace s Bohem je prošpikována kolokviálními a familiárními výrazy, jež rozhodně nevypovídají o přílišné teologické cvičenosti. Navíc, můžeme se jen dohadovat, zda byla Na Prous vůbec gramotná. Dochované materiály umožňují vyvodit, že s největší pravděpodobností neuměla číst latinský text, neboť z jejího *confessio* víme, že o každé kanonické hodince odříkávala třicet Otčenášů.[341] Ve viděních, která se Na Prous opakovala, nepostrádají některé okamžiky až jakousi erotickou dimenzi[342], jako je tomu kupř. ve chvíli, kdy Kristus Bonetě sděluje, že si v ní udělal svůj příbytek[343].

Mohlo by se na první pohled zdát, že vize Na Prous Bonety budou vypjatě femininního rázu, nicméně – podobně jako u Vilemíny Milánské – i zde je

---

Joanni, qui fuit vox clamantis in deserto, et ideo respondit Domino: *Domine, ego sum verum nihil, quia senio me pecatricem, et peccatum est nihil*; et vacabat contemplationi et orabat Deum quod daret illam gratiam uno alteri."

[337] Lat. *donatrix* se do češtiny špatně překládá, ale podle kontextu znamená „dárkyni", tj. v tomto případě „vyvolenou matku – nositelku Boha".

[338] MAY, William Harold, *The Confession of Prous Boneta* […], s. 11.: „Item quod Deus dixit sibi: *beata virgo Maria fuit donatrix Filii Dei et tu eris donatrix Spiritus Sancti*; quibus auditis, ipsa loquens timuit et Deum oravit dicendo: *domine Deus custodias me ab illo peccato superbie per quod Lucifer angelus corruit de coelo*; et dominus Deus respondit: ego exaudiam praeces tuas."

[339] MAY, William Harold, *The Confession of Prous Boneta* […], s. 29.: „Item dixit quod omni die et nocte et omni hora vidit Deum in spiritu, et numquam ab ea recedit."

[340] BURNHAM, A. Louisa, „The Visionary Authority of Na Prous Boneta" […], s. 327.

[341] MAY, William Harold, *The Confession of Prous Boneta* […], s. 9.: „ (…) conscientiam donec habuit quia horas suas dicere non poterat complete nec perfecte ut consueverat, scilicet triginta pater noster pro matutinis et caetera."

[342] BURNHAM, A. Louisa, „The Visionary Authority of Na Prous Boneta" […], s. 327.

[343] MAY, William Harold, *The Confession of Prous Boneta* […], s. 10.: „Item asseruit quod Deus dixit sibi frequenter: *ego tociens vado et revertor, quia in te sumpsi et feci cameram meam*."

nastíněna myšlenka genderové komplementarity spásy, přičemž je dokonce zachováno i stereotypní rozdělení muž-rozum vs. žena-cit. Role, jakou u vilemínitů zastával Ondřej Saramita, je v tomto případě do jisté míry obsazena Petrem Janem Olivim. Duše Na Prous a duše Petra Jana jsou soupodstatné, poněvadž dar Ducha obdrželi oba. Prostřednictvím této dvojice bude církvi vládnout Duch svatý a každý, kdo chce být spasen, musí uvěřit jak spisům Petra Jana, tak slovům Na Prous, jež byly zformulovány přímou božskou inspirací. Kdo jejich učení nevěří, ten nebude nikdy spasen a čeká ho věčná smrt. [344]

Ve svém doznání Na Prous Boneta přímo přejímá slovník a obraznost Zjevení sv. Jana. Považuje se za bílého koně apokalypsy řízeného samotným Kristem (Zj 19:11), který vede armádu Dobra do bitvy proti Šelmě.[345] Pokud byl František z Asissi anděl nesoucí symbol žijícího Boha a Petr Jan Olivi anděl, jehož tvář září jako Slunce, byl Duch svatý, tj. v inkarnaci Na Prous Boneta, anděl „mající klíč od propasti a řetěz veliký v ruce své“ (Zj 20:1-3, ačkoli Zj 9:1 též mluví o klíči k propasti). Tato propast bude zavřena pro ty, co věří v její slova, a otevřena pro ty, co jim nevěří.[346] Bude to tak montpellierská bekyně, kdo spoutá Satana, a ona, kým začne tisíciletá vláda Kristova.

Apokalyptické úvahy byly tehdy mezi spirituálními františkány moderní a vysoce aktuální. V souladu s Oliviho plánem dějin měla nastat apokalyptická krize v dohledné době, snad někdy počátkem 14. století. „Konec je blízko“, to si tehdy beguini pro sebe neustále opakovali. Do dubna 1321 shořelo na hranicích téměř

[344] MAY, William Harold, *The Confession of Prous Boneta* […], s. 22-23.: „ (...) eodem modo reget de caetero ecclesiam per duo corpora spiritus dati fratri Petro Joannis praedicto et etiam spiritus dati ipsi Naprous loquenti, qui spiritus ambo sunt unum, sicut dixit. Item asseruit sibi fuisse dictum a Domino quod oportet ut quicumque voluerit se salvare, credant verbis scripturae dicti fratris Petri Joannis, cum sint scripta per virtutem Spiritus Sancti, et similiter quod verbis ipsius Naprous credant, cum sint dicta per virtutem Spiritus Sancti, sicut dixit; postquam ea sciverint, aliter homo non posset salvari; et insuper quod qui non credat eiusdem Naprous verbis, morte morietur aeternali.“

[345] MAY, William Harold, *The Confession of Prous Boneta* […], s. 25.: „Item quod ille equus quem beatus Joannes dicit se vidisse in libro revelationum est ipsamet Naprous, et ille qui sedet super ipsum equum album est ipsemet Jesus Christus.“

[346] MAY, William Harold, *The Confession of Prous Boneta* […], s. 29-30.: „Item dixit sibi Dominus, ut asserit, quod sanctus Joannes vidit tres angelos quorum primus portabat signum Dei vivi, et hic erat sanctus Franciscus; secundus vero habebat faciem solis, et erat frater Petrus Joannis; tertius vero portabat claves abyssi, et hic est Sanctus Spiritus, quod Deus dedit sibi loquenti. Item dixit quod abyssus erit cantata et clausa illis qui credent verbis suis, scilicet ipsius loquentis; et illis qui non credent verbis suis erit abyssus apperta.“

třicet beguinů[347]: rozhodující souboj s „avignonským Antikristem“, papežem Janem XXII., a začátek nového věku byl netrpělivě očekáván. Negramotná, intuitivní montpellierská bekyně, žijící ctnostným a pokorným životem po více než dvacet let v domě chudoby, se tak mohla lehce stát ideální nositelkou Ducha svatého.[348] Tato její výjimečnost, popř. excentričnost, by nám však neměla zabránit vidět zásadní paralely s učením Petra Jana Oliviho. Již spektakulárnost narace a její vizionářství jsou organickou součástí Oliviho spisů. Objevily se i názory[349], že narbonnský polosvětec některé své texty označoval za psané pod přímou božskou inspirací. Nicméně odvolávání se na vize je běžnou součástí extatické obrany[350], jež přináší jisté ospravedlnění neortodoxní teologie. O mystických zážitcích se předpokládá, že jsou zmatené, víceznačné a dovolují tedy značnou interpretační svévůli.

Podstata Bonetina vizionářského programu stojí pevně v beguinské tradici a jeho obdivu k Františkovi i Petru Janovi. Na Prous se vyznačuje oddaností zejména druhému jmenovanému. „Jestliže František podal svědectví o životě v chudobě, jež ustanovil Kristus, tak bratr Petr Jan podal svědectví o božství v Písmu svatém, ve kterém objevil všechna slova svatých a rozvedl je ve svých spisech skrze sílu Ducha svatého mu udělenou.“[351] Dále, Bůh dal Petru Janovi tolik ctností a tolik slávy jako svému Synovi.[352] Na Prous byla přesvědčena, že jako Ježíš bojoval s ďáblem, tak i Oliviho spisy válčí s Antikristem,[353] čímž měla na mysli Jana XXII., jehož avignonský stolec dodával, v očích beguinské komunity, jihofrancouzské situaci kataklyzmatický rozměr.

Je přirozené, že v očích inkvizice byl jedním z centrálních prohřešků Na Prous Bonety její tvrdý útok na hierarchickou církev v čele s papežem. Motivací by

[347] BURNHAM, A. Louisa, *So Great a Light, So Great a Smoke, The Beguin Heretics of Languedoc*, New York: Cornell University, 2008, s. 150.
[348] BURNHAM, A. Louisa, „The Visionary Authority of Na Prous Boneta“ […], s. 329.
[349] *Tamtéž*.
[350] *Tamtéž*, s. 330.
[351] MAY, William Harold, *The Confession of Prous Boneta* […], s. 18.: „ (…) sanctus Franciscus portavit testimonium pauperis vitae quam Christus incepit, et frater Petrus Joannis tulit testimonium divinitatis in sancta scriptura, in qua repetiit omnia dicta sanctorum, quae fecerat in suis scripturis, scilicet per virtutem Spiritus Sancti qui datus erat sibi.“
[352] MAY, William Harold, *The Confession of Prous Boneta* […], s. 22.: „Item dixit sibi Dominus, ut asserit, quod tot gratias et tantam gloriam dedit Dominus fratri Petro Joannis, quot et quanta dedit Filio Dei in persona.“
[353] MAY, William Harold, *The Confession of Prous Boneta* […], s. 19.: „Item dixit sibi Christus, ut asseruit, quod Filius Dei bellavit cum diabolo solus pro solo, et quod simili modo scriptura Sancti Spiritus dati dicto fratri Petro Joannis bellavit cum Antichristo sola pro solo.“

se dala nalézt celá řada, ale jedna skutečnost musela montpellierskou bekyni zasáhnout obzvláště těžce. Papež roku 1323 vydal bulu *Cum inter nonnullos*, jež odsoudila učení, podle nějž Kristus a jeho apoštolové nevlastnili nic soukromého ani společného,[354] čímž zcela negoval Oliviho ideál *usus pauper*. Výpadů na Jana XXII. je v *confessio* celá řada: Kristus jí řekl, že předchozí papež (Kliment V.) „byl jako onen dobrý muže, který přenesl ukřižované tělo Krista do hrobky", zatímco současný papež „byl jako Kaifáš, kdo Krista ukřižoval". Ubozí beguini a malomocní, kteří byli tehdy upalováni, dle Bonety sdíleli osud s popravenými neviňátky pod Herodovou hrůzovládou. Dále Kristus Bonetě pověděl, že hřích papeže „je stejně velký, jako byl hřích Kainův, z jedné čtvrtiny velký, jako byl hřích Kaifášův, z jedné pětiny, jako byl hřích Šimona Mága, a z další pětiny je tak velký, jako byl hřích Herodův."[355] Život Jana XXII. je pak paralelou osudu Lucibela, neboť jestliže se tento chtěl vyrovnat Bohu Otci v síle, pak onen se chtěl měřit s Bohem Synem v moudrosti.[356] Nejkrásnější jméno bylo proto Lucibelovi odejmuto a bylo mu přiděleno jméno nejohyzdnější, Lucifer. Stejně tak Jan XXII. by již neměl být nazýván papežem či apoštolem, ale Antikristem.[357] Papežský stolec zradil

[354] „Opinio, quae asserit, Christum et eius discipulos nihil habuisse, et in his, quae habuerunt, nullum ius eis fuisse, erronea est et haeretica." IOANNIS XXII., *Quum inter nonnullos*, <http://www.franciscan-archive.org/bullarium/qinn-l.html>, k dispozici je i anglický překlad.

[355] MAY, William Harold, *The Confession of Prous Boneta* […], s. 12.: „Item quod Christus dixit sibi quod ille papa qui praecessit istum qui nunc est, fuit similis illi bono homini qui corpus Christi crucifixi posuit in sepulcro, et quod iste papa qui nunc est, scilicet Joannes viginti secundus, est similis Cayphae, qui Christum crucifixit; item quod pauperes begguini qui fuerunt combusti et etiam leprosi combusti sunt similes pueris innocentibus decollatis per mandatum Herodis; item quod sicut Herodes procuravit mortem puerorum innocentium, ita Herodes, scilicet diabolus, procuravit mortem istorum begguinorum et leprosorum combustorum. Item quod Christus dixit sibi quod ita magnum est peccatum istius papae quantum fuit peccatum Caym, et in quarta parte tantum, quantum fuit peccatum Cayphae, et in quinta parte, quantum fuit peccatum Symonis Magi, et in alia parte quantum fuit peccatum Herodis."

[356] MAY, William Harold, *The Confession of Prous Boneta* […], s. 13.: „Item quod Lucibel voluit esse similis Deo in sua potestate seu potentia, et iste papa voluit esse similis Deo in sua sapientia vel scientia."

[357] MAY, William Harold, *The Confession of Prous Boneta* […], s. 15-16.: „Item quod dixit sibi Christo quod sicut nobilius nomen angelorum datum fuerat Lucibello, et sic nobilius nomen omnium hominum de mundo datum fuerat isti papae; item quod sicut terribilius nomen omnium demonum fuit datum Lucifero, sic terribilius nomen omnium hominum de mundo datum est isti papae, nam, sicut Christus dicit, Deus dederat primo ipsi Lucibel illud nomen nobilius et pulchrius nominibus angelorum aliorum, sciliet Lucibel, et postea ipse idem Deus postea dedit eidem aliud nomen terribilius omnibus aliis nominibus omnium demonum, scilicet Lucifer. Item dixit sibi Jesus Christus, ut asserit, quod quia iste papa fecit tantam auram et stulticiam, tantam maliciam et tot mala, idcirco, sicut Christus primo dederat sibi primo pulchrius nomen omnium hominum huius mundi, sic ipsemet Christus postea dedit eidem papae horribilius nomen omnium hominum huius mundi;

františkánské mnichy tím, že odsoudil spisy Petra Jana Oliviho, čímž de facto zatratil evangelium. Tato proradnost se svou závažností vyrovná Adamovu hříchu, když ochutnal jablko.[358] Jestliže Adamovo pochybení vykoupil svou smrtí na kříži Ježíš Kristus, pak papežovy zločiny budou vykoupeny ukřižováním Ducha svatého.

Pokud skrze hřích prvního člověka spirituálně zemřelo v úplnosti lidství, tak prostřednictvím papežova hříchu spirituálně zmírá celé křesťanstvo, jež je ztrestáno tím, že svátosti postupně ztrácejí svou sílu.[359] Neúcta ke svátostem ovšem není u Na Prous pouze donatistické provenience, neboť svědkyně Alaraxis vypověděla, že ji slyšela mluvit o věku Ducha svatého, v němž v žádné zemi nebude hříchu, a proto „nebude nezbytné se zpovídat, slavit mše, obecně užívat svátosti, poněvadž každý bude mít Boha“[360], což silně připomíná svobodu vysokého stadia duše po jejím anihilování, jak jsme mohli sledovat u Markéty Porete.

Na Prous Boneta se v některých aspektech příliš nelišila od ostatních spirituálních vizionářů a jejich mentálního světa, neboť úcta k Františkovi a Olivimu byla jejich běžnou praxí.[361] Odkazy na jáchymovské koncepce a Oliviho úvahy se objevují, s vyšší či nižší mírou deformace, na každé straně Bonetina doznání. Nicméně je třeba dodat, že zejména úcta k Petru Janovi byla v případu Bonety extrémní, což pochopitelně korespondovalo s její myšlenkou ohledně jejich dvojjedinosti. Mezi Na Prous a zbytkem beguinského hnutí je tedy třeba hledat rozdíl zejména v tom, že nikdo jiný se neodvážil aspirovat na tak výsadní roli v dějinách spásy. Jako ostatní nadšení čtenáři Oliviho Komentáře k apokalypse i Na Prous očekávala příchod věku Ducha svatého, ale její případ byl unikátní v tom,

---

quia primo vocabatur apostolus seu papa, et postea dedit sibi ipse Christus hoc nomen terribilius, scilicet Antichristum.“

[358] MAY, William Harold, *The Confession of Prous Boneta* […], s. 13.: „Item dixit sibi Christus, ut asserit, quod ita magnum fuit peccatum istius papae quando tradidit morti fratres minores, quam magnum fuit peccatum Adae quando comedit pomum.“

[359] MAY, William Harold, *The Confession of Prous Boneta* […], s. 13-14.: „ (...) nam sicut tota humana natura propter peccatum dicti Adae primi hominis mortua fuit spiritualiter, in tota Christianitas propter peccatum istius papae mortua est spiritualiter, (…) nam quantum est peccata, tanta est poena; et ideo sacramenta suam perdiderunt virtutem.“

[360] <http://www.history.vt.edu/Burr/heresy/beguins/AlissetaSocia_latin.html>: „Item, qoud in tempore illius Spiritus Sancti nullum peccatum in patria aliqua remaneret, et quod non oporteret personam aliquam confiteri, nec missas celebrare, nec uti Sacramentis quia omnis persona haberet Deum.“

[361] BURNHAM, A. Louisa, *So Great a Light, So Great a Smoke, The Beguin Heretics of Languedoc*, New York: Cornell University, 2008, s. 152-153.

jakou úlohu si v novém eónu připisovala. Byla to ona, kdo se v novém věku milosrdenství slituje nad židy a saracény a dovede lidstvo k definitivní spáse.

Přestože byla zprvu opatrná a její akční rádius příliš nepřesahoval okruh domu Boneti, později svůj přístup změnila a začala své vize šířit montpellierským beguinským undergroundem. Jedním z první posluchačů byl i spirituální františkán bratr Raimond Déjean,[362] další pozoruhodná osobnost procesu a důležitý svědek. Raimond se dlouho skrýval před inkvizicí, jež ho pojímala jako centrální figuru mezi beguiny a nazývala ho dokonce heresiarchou. V nepřítomnosti byl zbaven všech kněžských funkcí a odsouzen k těžkému žaláři. Byl v disentu známou figurou a jeho přítomnost ve společnosti byla vždy poctou, neboť zasvěceně kázal a veřejně předčítal pasáže z Oliviho děl. Vzhledem k tomu, že byl častým návštěvníkem domu sester Boneti, je více než pravděpodobné, že za své znalosti vděčí Na Prous právě Raimondovi, který ji nakonec nedokázal v jejím skálopevném přesvědčení sekundovat, to však šlo jen opravdu těžko, protože Na Prous se místo odvolání svého učení pokoušela inkvizitory přesvědčit o jeho správnosti. Spirituál během procesu neodolal tlaku inkvizičního tribunálu, přehodnotil své názory a rozhodně již nevystupoval jako heresiarcha, tuto roli na sebe vzala obdivuhodně dominantní Na Prous. Přesto byl rozsudek nad Raimondem vzhledem k jeho minulosti dosti tvrdý, neboť byl odsouzen k doživotnímu žaláři o chlebu a vodě.

Zajímavé je též sledovat vnitřní puzení Na Prous Bonety ke kázání a mučednictví, za kterým, podle jejích slov, nestojí nikdo jiný než sám Bůh. Byl to Ježíš Kristus, kdo ji nabádal, aby se podle vzoru evangelií vydala kázat „do jednoho města“ a zdejší lid vyzvala k tomu, aby přiložil srdce a mysl k dílu Ducha svatého. Měla jeho obyvatelům zvěstovat, ať svá těla připraví na mučednickou smrt, bude-li to nezbytné, poněvadž nejenže „Duch svatý činí velké věci, ale též uděluje velké dary“.[363] Tyto Bonetiny misie došly patřičného ohlasu, poněvadž se její jméno v beguinské komunitě rychle proslavilo. Lidé po setkání s Na Prous odjížděli do

[362] BURNHAM, A. Louisa, „The Visionary Authority of Na Prous Boneta“ […], s. 331.
[363] MAY, William Harold, *The Confession of Prous Boneta* […], s. 19.: „ (…) non habem aliquid facere de vestris eleemosinis nec orationibus, sed de duobus causis, scilicet quod ponatis vestrum cor et intellectum in opere Spiritus Sancti, et quod proinde liberetur corpus vestrum ad martirium si opus sit, quia ipse Sanctus Spiritus faciet magna et dabit magna dona."

svých domovů povzbuzeni k větší aktivitě a byli odhodláni se svými názory vystoupit. Mýtus o montpellierské bekyni tak mohl začít kvést.

Bylo by zřejmě chybné se domnívat, že za Na Prous stálo celé beguinské hnutí.[364] Je hned celá řada důvodů, proč tomu tak být nemohlo. Uvědomme si, že beguinské hnutí se od okamžiku svého zrodu vyznačovalo značnou sociální, intelektuální a geografickou nesourodostí, a zůstává vůbec otázkou, zda je správné jednotlivým frakcím a akcím přidělovat nějaké ústředí. Hnutí však držely pohromadě podobné hodnoty, společný nepřítel a sjednocoval ho rozšiřující se kult mučedníků. Nicméně jedno je jisté: montpellierská bekyně byla zcela určitě známým a hojně diskutovaným tématem. V rámci beguinů se objevovaly i názory kritické, někteří – snad nejmarkantněji svědkové Ermessenda a Sibillie Cazelle[365] – se pokoušeli Na Prous odvrátit od bludů, k nimž nevyhnutelně směřovala. Zůstává však otázkou, zdali se někteří z nich nevzdali svých názorů až před inkvizičním tribunálem, tak jak by tomu mohlo být v případě výše jmenovaných, poněvadž právě ony patřily k té části obžalovaných, jež byla odsouzena jen k menším poutím bez nošení kajících křížů.

V roce 1325 se carcassonnskému inkvizitorovi podařilo rozbít montpellierský beguinský kroužek, a následovalo hromadné zatýkání.[366] Beguini byli eskortováni do carcassonnského vězení, známého jako Zeď[367]. O těžkosti žaláře nemáme zaručené zprávy, ale pravděpodobně jeho vzezření nekoresponduje s tradiční představou brutálního zacházení s trestanci. Na Prous Boneta mohla alespoň minimálně komunikovat s okolím prostřednictvím návštěv, jak to víme[368] z osudů jiných vězňů. Některá svědectví připisovaná inkvizitorům tuto hypotézu dokládají, a dokonce se zdá, že Na Prous nepřestala být vedoucí osobností hnutí ani za svého pobytu ve Zdi. Její autorita nadále platila jak v žaláři, tak vůči návštěvám. Je tedy možné, že nátlak ze strany inkvizice byl v určité rovnováze s vlivem heresiarchy, které měla stále sílu přimět své spoluvěrce

[364] BURNHAM, A. Louisa, „The Visionary Authority of Na Prous Boneta“ […], s. 333.
[365] K nalezení v originále na <http://jean.duvernoy.free.fr/sources/sinquisit.htm>. Dostupné též v angličtině na <http://www.history.vt.edu/Burr/heresy/Heresy.html>.
[366] BURNHAM, A. Louisa, „The Visionary Authority of Na Prous Boneta“ […], s. 333.
[367] Latinské slovo *murus* běžně označovalo inkviziční vězení. Viz BURNHAM, A. Louisa, „The Visionary Authority of Na Prous Boneta“ […], s. 334-335.
[368] BURNHAM, A. Louisa, „The Visionary Authority of Na Prous Boneta“ […], s. 334.

k setrvání v jejich názorech. Některé dramatické změny výpovědí však nemusí být jen dílem Na Prous Bonety, ale skutečným vnitřním dilematem beguinů, kteří vroucně věřili ve svatost Oliviho odkazu.[369] Nebojácnost a nevyhnutelnost utrpení, kterou kázala Na Prous, pak mohlo být silným stimulem k tomu setrvat ve svém přesvědčení až do hořkého konce na hranici.

Na Prous Boneta sama mnohokrát zmínila nevyhnutelnou nutnost utrpení a sebeobětování se, poněvadž naprosto nepřipouštěla, aby kdokoli měnil její dohodu s Bohem. Ve svých názorech byla rozhodnuta žít a zemřít, neboť byla přesvědčena, že slova Ježíše Krista určená výhradně její osobě nemá právo někdo třetí, ať už je jakkoli vzdělaný, přezkoumávat, regulovat či korigovat. Nezajímalo ji, zda zemře jako exkomunikovaná, a neobávala se ani smrti na hranici, neboť věřila jen Bohu, že bude spasena a že se v nebi stane slavným mučedníkem.[370] Byla přesvědčena, že stejně jako židé ukřižovali Ježíše Krista, zosobněného Boha, tak právníci křesťanů ukřižují v ní inkarnovaného Ducha svatého.[371]

Lze jen těžko hovořit o statečnosti jejích společnic. Alaraxis projevila lítost již ve svém doznání a brzy zřejmě odpřísáhla úplně, neboť jí byl po roce zmírněn trest z doživotí na nošení křížů a vykonávání kajícných poutí. Zato Alisseta Boneta odmítla – i přes časté napomínání tribunálu – odpřísáhnout a zůstala Na Prous Bonetě loajální. Vypověděla, že mnohokrát o slovech své sestry zapochybovala, ale vždy byla nakonec přesvědčena o jejich správnosti. Tribunálu sice řekla, že svých činů lituje, ale odpřísáhnout to nemůže, poněvadž nezná mínění Boha. Její lítost před inkvizitory mohla být též přáním sestry, aby alespoň někdo zbyl, kdo by mohl šířit zprávu o věku Ducha svatého. Alissetina odvaha – nastojme, byla držena bezmála tři roky ve vězení – vůči síle inkvizičního tribunálu je spolu se vzdorem Na Prous Bonety pozoruhodným vzepřením a rázným odmítnutím popřít apokalyptické poselství Petra Jana Oliviho.

---

[369] BURNHAM, A. Louisa, „The Visionary Authority of Na Prous Boneta“ […], s. 337.

[370] MAY, William Harold, *The Confession of Prous Boneta* […], s. 26.: „Item dixit quod si papa excommunicaret eam propter illam inobedientiam, ipsa non reputaret se excommunicatam nec etiam crederet se damnari, si moreretur in excommunicatione praedicta, quia Deus certificavit eam alio modo, sicut dixit, asserens quod quicumque condempnaret et combusteret eam propter praedicta, crederet esse salva et martir gloriosa in paradiso.“

[371] MAY, William Harold, *The Confession of Prous Boneta* […], s. 21.: „(…) ita parum legisperiti Christianorum cognoverunt Spiritum Sanctum Dei, quia quemadmodum Judei crucifixerunt Filium Dei in persona, ita isti, scilicet legisperiti Christianorum, crucifixerunt Spiritum Sanctum in persona, scilicet in persona ipsius loquentis.“

Bula Jana XXII. z let 1327-1328 Jeanu Dupratovi, hlavnímu inkvizitorovi města Carcassonne, jež doporučovala jistou Bonetu[372] upálit nikoli v Montpellier, ale v Carcassonne, „místu z určitých důvodů po všech stránkách nejvhodnějšímu“[373], může indikovat obavy z nepokojů, které by se mohly v tomto městě objevit. Z této zprávy můžeme vycítit, že pro papeže Jana XXII. a pro inkvizitory Languedocu v 10. a 20. letech 13. století představovali beguini pravděpodobně nejvýznamnější ohrožení jednoty církve.[374] I slavný inkvizitor a teoretik inkvizice Bernard Gui věnoval více stran svého manuálu beguinům než valdenským, katarům, pseudoapoštolitům či konvertovaným židům. Bylo to z části proto, že tuto herezi popisoval jako první a její ideová rozdílnost byla dosti subtilní, ale z části jistě i proto, že spirituály považoval za obzvlášť nebezpečný a nepoddajný element. Louisa A. Burnham konstatuje[375], že Beguini nebyli rozhodně jednoduchým protivníkem. Byli opravdu mimořádní: soudržní, obětaví, organizačně schopní, entusiastičtí a sebevědomí. Neváhali podplácet inkvizitory, účelově lhát, skrývat se a vzájemně se podporovat.

Vraťme se však k nedůležitějšímu datu, jímž jsme naši poslední kapitolu zahájili: 11. listopadu 1328, byla v Carcassonne světským ramenem upálena Na Prous Boneta, nenapravitelná heretička a zatvrzelá heresiarcha, a dvě její společnice byly odsouzeny k doživotnímu žaláři. Na hranici spolu s ní shořela charismatická žena, jež si vydobyla[376] autoritu svébytným pojetím svatého života, religiózním nadšením a ambiciózním sugestivním vizionářstvím. František z Assisi sice mohl nést znamení žijícího Boha a tvář Petra Jana Oliviho mohla zářit jako Slunce, ale byla to Na Prous, kdo držela klíče od propasti zatracení a byla to ona, kdo rozhodovala o spáse. Na Prous Boneta a jiné horlivé osobnosti, se kterými se stýkala, byli jedním z posledních záchvěvů beguinského hnutí, jehož paprsky slabě probleskovaly hutnícím dýmem stoupajícím z hranic Languedocu.

[372] Archiválie zcela nezaručuje správnost jména Boneta.
[373] DUVERNOY, Jean, *Dissidents du pays d'Oc*, Toulouse: Privat, 1994, s. 197.
[374] BURNHAM, A. Louisa, *So Great a Light, So Great a Smoke, The Beguin Heretics of Languedoc*, New York: Cornell University, 2008, s. 187.
[375] *Tamtéž*, s. 181.
[376] *Tamtéž*, s. 161.

Závěr

V magisterské diplomové práci jsem se snažil obhájit a implementovat pojem *spirituální hereze*, s jehož pomocí jsem se pokusil zařadit tři významné procesy s ženskými heresiarchy, jež se odehrály na počátku 14. století v prostoru dnešní Francie a Itálie, do komplexní struktury dobových událostí. Jedním z hlavních cílů bylo bohatství vzájemných vazeb neumenšovat a věnovat náležitý prostor jak hierarchické církvi, tak laické zbožnosti, které se, dle mého soudu, nekryjí s pásmem ortodoxie a heterodoxie. Oblast církevních dějin byla v práci konfrontována s tradičními dějinami politickými a v práci snad zanechalo stopy také úsilí o náhled z hlediska mentality širokých vrstev obyvatelstva a jejich každodennosti.

Pokusme se ve stručnosti zopakovat, o čem první část pojednávala. Gregoriánská reforma se ukazuje jako obrodná síla, projevující se ve všech patrech křesťanské společnosti, a spolu s ideou kruciát funguje jako významný impuls emancipující laickou zbožnost. Trojičné učení Jáchyma z Fiore a Petra Jana Oliviho přivádí na scénu možnost radikálně interpretovat dějiny spásy a vyvolává masivní nárůst eschatologických, apokalyptických a milenaristických úvah v prostředí oficiální i neoficiální církve. Mendikantské řády ve svých počátcích inspirují četné laické horlivce svou snahou o dodržování *imitatio Christi* a *vita apostolica*. Spirituální františkáni se hlásí k odkazu *usus pauper* a *ecclesia spiritualis*. Konflikt mezi laickou zbožností a evidentně hřešící hierarchickou církví rychle nabývá na intenzitě. Ženská spiritualita, posílena těmito skutečnosti, se začíná výrazněji projevovat. Církevní řády nejsou schopny razantní nástup femininní zbožnosti uspokojovat. Vznikají první bekináže. Obtížně kontrolovatelné prostředí těchto poloklášterních společenství vede k prvním obviněním bekyní a beghardů z nemorálního chování. Hnutí beguinů se de facto stává synonymem hereze svobodného ducha a začíná být plošně potíráno.

V druhé části práce byly představeny osudy Markéty Porete, Vilemíny z Milána a Na Prous Bonety. Uvedenou trojici žen nespojuje jen ta skutečnost, že jejich těla skončila v plamenech, ale zejména fakt, že se – každá jinak – dotýkají různých aspektů konstituujících koncept *spirituální hereze*. Markéta Porete

představuje učenou bekyni-mystičku, jež byla odsouzena za údajnou participaci v hnutí svobodného ducha. Její klíčová idea „zničení“ duše byla fatálním způsobem dezinterpretována, poněvadž jí byl, i přes její spekulativnost, připsán libertinismus. Markéta Porete připisuje třetí osobě Trojice kruciální význam a zastává názor, že po absolvování sedmi stadií anihilace se duše křesťana stává součástí Ducha.

Další dva osudy upálených žen nám odhalují jiný typ spirituální hereze. Jak Vilemína z Milána, tak Na Prous Boneta nedošly deifikace zdokonalováním duše, nýbrž po mystických zážitcích, umocněných vírou svých vyznavačů, byly rovnou za zbožštělé považovány a z této pozice uplatňovaly svou autoritu. Učení vilemínitů, kteří se zaštiťovali osobou Vilemíny Milánské, vykazuje v největší míře návaznost na trojiční plán dějin joachimitské provenience. Zcela otevřeně hovoří o příchodu věku Ducha svatého, jenž se bude vyznačovat novou ženskou církevní hieararchií. Vilemínu pak považovali za inkarnaci Ducha svatého a pandán Ježíše Krista. Na Prous Boneta měla sebe samotnou za *donatrix* třetí osoby Trojice a připisovala si úlohu konečného vykupitele lidství v dějinách spásy.

Prameny a literatura

I. EDICE PRAMENŮ

<http://jean.duvernoy.free.fr/sources/sinquisit.htm>, „Délibéré des sentences de l'Inquisition de Carcassonne (1323 – 1329) (Béguins, Narbonnaise et Biterrois), Doat XXVIII et XXVII", in Duvernoy, Jean (ed.), *Registre GGG de l'inquisition de Carcassonne*.

<http://oliviana.revues.org/index219.html>, OLIVI, Petrus Johannis, *Littera magistrorum*.

<http://www.franciscan-archive.org/bullarium/qinn-l.html>, IOANNIS XXII., *Quum inter nonnullos*.

BENEDETTI, Marina, *Milano 1300: I processi inquisitoriali contro le devote e i devoti di santa Guglielma*, Milano: Libri Scheiwiller, 1999.

Biblí svatá: podle původního vydání kralického, Kutná Hora: Česká biblická práce, 1940.

GUARNIERI, Romana, „Il movimento del Libero Spirito, testi e documenti", in *Archivio italiano per la storia della pièta 4* (1965), 351-708.

MAY, William Harold, „The Confession of Prous Boneta Heretic and Heresiarch", in Mundy, John H.; Emery, Richard W.; Nelson, Benjamin N. (eds.), *Essays in Medieval Life and Thought Presented in Honor of Austin Patterson Evans*, New York: Columbia University Press, 1955, s. 3-30.

PORETE, Marguerite, *Le mirouer des simples ames anientes*, Guarnieri, R.; Verdeyen, P. (eds.), Turnhout: Brepols, 1986.

II. LITERATURA

A. MONOGRAFIE

BARBER, Malcolm, *Noví rytíři*, Praha: Argo, 2006.

BARBER, Malcolm, *Proces s templáři*, Praha: Argo, 2008.

BENEDETTI, Marina, *Io non sono Dio: Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito santo*, Milano: Biblioteca Francescana, 1998.

BRAUDEL, Fernand, *Dynamika kapitalismu*, Praha: Argo, 1999.

BRENON, Anne, *Kataři: život a smrt jedné křesťanské církve*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001.

BURNHAM, A. Louisa, *So Great a Light, So Great a Smoke, The Beguin Heretics of Languedoc*, New York: Cornell University Press, 2008.

CAROZZI, Claude, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris: Aubier, 1999.

DUBY, Georges, *Věk katedrál. Umění a společnost 980 – 1420*, Praha: Argo, 2002.

EVANS, G. R., *Stručné dějiny kacířství*, Praha: VOLVOX GLOBATOR, 2006.

GARDNER, Jeff B., *The Condemnation of Peter John Olivi's Lectura super Apocalypsim as contained in Littera Magistrorum: A Translation and Review*, Lawrence: University of Kansas, 1993.

GEREMEK, Bronislav, *Slitování a šibenice*, Praha: Argo, 2003.

GRIGULEVIČ, J. R., *Ketzer – Hexen Inquisitoren: Geschichte der Inquisition (13.-20. Jahrhundert)*, Berlin: Akademie-Verl., 1980.

GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame, 2002.

LAMBERT, Malcolm, *Středověká hereze*, Praha: Argo, 2000.

LE GOFF, Jacques, *Peníze a život*, Praha: Argo, 2005.

LE GOFF, Jacques, *Zrození očistce*, Praha: Vyšehrad, 2003.

LEA, Henry, Charles, *A History of Inquisition of the Middle Ages (I, III)*, New York: Harper & Brothers, Franklin Square, 1887.

LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press: 1972.

MANSELLI, Raoul, *Spirituels et Béguins du Midi*, Toulouse: Editions Privat, 1989.

McGINN, Bernard (ed.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg and Marguerite Porete*, New York: The Continuum Publishing Company, 2001.

McGINN, Bernard; COLLINS, John; STEIN, Stephen, *The Continuum History of Apocalypticism*, New York: Continuum, 2003.

MOLNÁR, Amedeo, *Valdenští: Evropský rozměr jejich vzdoru*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1973.

MOTTU, Henry, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore: herméneutique et théologie de l'histoire d'après le Traité sur les quatre évangiles*, Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1977.

NEWMAN, Barbara, *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

PALACKÝ, František, *Dějiny národu českého VI*, Praha: Odeon, 1973.

PAPKA, Rattazzi, Claudia, *Fictions of Judgement: The Apocalyptic „I" in the Fourteenth Century*, doktorská disertační práce, New York: Columbia University, 1996.

POLC, Jaroslav, *Světice Anežka Přemyslovna*, Praha: Česká katolická charita, 1988.

REEVES, Marjorie, *The Influence of Prophecy in the latter Middle Ages: A Study in Joachimism*, Oxford: Clarendon Press, 1969.

SIMONS, Walter, *Cites of Ladies, Beguine Communities in the Medieval Low Coutries, 1200-1565*, Philadephia: University of Pennsylvania Press, 2001.

STARÁ, Lenka, *Vilemína z Milána a její stoupenci*, Brno: Masarykova Univerzita, 2009.

VOLEK, Emil, *Znak – funkce – hodnota*, Praha: Paseka, 2004.

ŽEMLIČKA, Josef, *Počátky Čech královských, 1198-1253: proměna státu a bezpečnosti*, Praha: Lidové noviny, 2002.

B. ČLÁNKY A VYBRANÉ KAPITOLY

BENEDETTI, Marina, „Il culto di santa Guglielma e gli inquisitori", in Benedetti, Marina; Merlo, Grado G.; Piazza, Andrea (eds.), *Vite di eretici e storie di frati*, Milano: Biblioteca Francescana 1998, s. 221-241.

BENEDETTI, Marina, „La recente ‚fortuna' di Guglielma", in Merlo, Grado G. (ed.), *Storia ereticale e antiereticale del Medioevo: Atti del XXXV Convengo di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Bollettino della Società di studi valdesi 179, 1996)*, Torre Pellice: Società di studi valdesi 1997, s. 206-225.

BURNHAM, A. Louisa, „The Visionary Authority of Na Prous Boneta“, in Boureau, Alain; Piron, Sylvain (eds.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, s. 319-339.

BURR, David, „Did the Beguins Undertand Olivi?“, in Boureau, Alain; Piron, Sylvain (eds.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, s. 309-318.

BURR, David, „Na Prous Boneta and Olivi“, in *Collectanea franciscana*, 67, 1997, s. 477-500.

BURR, David, „Olivi, Prous and the Separation of Apocalypse from Eschatology“, in Cusato, M.; Coughlin, F. E. (eds.), *That Others May Know and Love: Essays in Honour of Zachary Hayes, O. F. M.; Franciscan, Educator, Scholar*, St. Bonaventure: Franciscan Institute, 1997, s. 285-304.

CACIOLA, Nancy, „Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe“, in *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 42, No. 2, 2000, s. 268-306.

COTTRELL, Robert D., „Marguerite Porete's Heretical Discourse; or, Deviating from the Model“, in *Modern Language Studies*, Vol. 21, No. 1, 1991, s. 16-21.

FLOOD, David, „Poverty as Virtue, Poverty as Warning, and Peter of John Olivi“, in Boureau, Alain; Piron, Sylvain (eds.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, s. 157-173.

FOURNIÉ, Michelle, „Rixende et le milieu béguin narbonnais à la fin du XIIIe siècle“, in Fournié, Michelle; Le Blévec, Daniel (eds.), *L'archevêché de Narbonne au Moyen Age*, Université de Toulouse: Collections „Méridiennes“, 2008, s. 32-62.

HATZFELD, Helmut A., „Linguistic Investigation of Old French High Spirituality“, in *PMLA*. Vol. 61, No. 2, 1946, s. 331-378.

KESTENBERG-GLADTSEIN, Ruth, „A Joachimite Prophecy Concerning Bohemia“, in *Slavonic and East European Review*, č. 34, 1956, s. 34-55.

LARGUIER, Gilbert, „Autour de Pierre de Jean Olivi, Narbonne ete les Narbonnais, Fin de XIIIe – Début XIVe Siècle“, in Boureau, Alain; Piron, Sylvain (eds.), *Pierre*

de Jean Olivi (1248-1298): Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, s. 265-277.

LAUWERS, Michel, „Entre béguinisme et mysticisme: La vie de Marie d'Oignies (†1213) de Jacques de Vitry ou la définition d'une sainteté féminine", in *Ons geestelijk erf*, 66/1-2, 1992, s. 46-70.

LERNER, Robert E., „Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore", in *Speculum*, vol. 60/3, 1985, s. 553-570.

LERNER, Robert, „An ‚Angel of Philadelphia' in the Reign of Philip the Fair: The Case of Guiard of Cressonessart", in Jordan, W.; McNab, B.; Ruiz, T. (eds.), *Order and Innovation in the Middle Ages: Essays in Honor of Joseph R. Strayer*, Princeton: Princeton University Press, 1976, s. 343-364.

LICHTMANN, Maria, „Marguerite Porete and Meister Eckhart: The Mirror of Simple Souls Mirrored", in McGinn, Bernard (ed.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg and Marguerite Porete*, New York: The Continuum Publishing Company, 2001, s. 65-86.

McGINN, Bernard, „Angel Pope and Papal Antichrist", in *Church History*, vol. 47/2, 1978, s. 155-173.

MOLNÁR, Amedeo, „Anežka Česká a Viléma Česká", in *Kostnické jiskry* 72, 1987, č. 25, s. 3.

MÜLLER, Daniela, „Les Béguines", in *Heresis* (1989), č. 13-14, s. 351-389.

NEWMAN, Barbara, „Possessed by the Spirit: Devout Women, Demoniacs, and the Apostolic Life in the Thirteen Century", in *Speculum*: A Journal of Medieval Studies, 1998, s. 733-771.

NEWMAN, Barbara, „The Heretic Saint: Guglielma of Bohemia, Milan, and Brunate", in *Church History*, 74/1, 2005, s. 1-38.

PASNAU, Robert, „Olivi on Human Freedom", in Boureau, Alain; Piron, Sylvain (eds.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, s. 15-25.

PETERSON, Janine Larmon, „Social Roles, Gender Inversion, and the Heretical Sect: The Case of the Guglielmites", in *Viator*, vol. 35, 2004, s. 203-220.

PETROFF, Elizabeth Alvilda, „Women, Heresy and Holiness in Early Fourteenth-Century France: Na Prous Boneta, Marguerite d'Oingt and Marguerite Porete",

in TÁŽ (ed.), *Medieval Women's Visionary Literature*, New York: Oxford University Press, 1986, s. 276-298.

REEVES, Marjorie, „Dragon of the Apocalypse", in *A Dictionary of Biblical Traditon in English Literature*, Jeffrey, D. L. (ed.), Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1992, s. 210-213.

REEVES, Marjorie, „Joachim of Fiore and the Images of the Apocalypse according to St John", in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 64 (2001), s. 281-295.

RENAN, Ernest, „Joachim de Fiore et l'évangile éternel", in *Revue des deux mondes*, sv. 64, VII/1866, s. 124-127.

VERBEKE, Gerard, „Philosophy and Heresy: Some conflicts between reason and faith", in *The Concepts of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C.)*, Leuven: Leuven University Press, 1933, s. 172-197.

VERDEYEN, Paul, „Le procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310)", in *Revue d'histoire ecclésiastique*, č. 81, 1986, s. 47-94.

VICAIRE, M., „Une ambassade dans les Marches", in Mandonnet, Pierre, *Saint Dominique: l'idée, l'homme et l'oeuvre*, Paris: Desclée De Brouwer, 1938, sv. 1, s. 89-98.

WARREN, Lewis, „Peter John Olivi, Author of the Lectura super apocalipsim: Was He Heretical?", in Boureau, Alain; Piron, Sylvain (eds.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, s. 135-155.

WESSLEY, Stephen E., „The Thirteenth-Century Guglielmites: Salvation through Women", in Baker, Derek (ed.), *Medieval Women*, Oxford: Blackwell, 1978, s. 289-303.

C. INTERNET

<http://plato.stanford.edu>, Zalta, Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<http://www.britannica.com>, *Encyclopædia Britannica Online*.

<http://www.centrostudigioachimiti.it>, *Centro Internazionale di Studi Goiachimiti*.

<http://www.history.vt.edu/Burr/heresy/Heresy.html>, domácí stránky prof. Davida Burra (podklady ke studiu spirituálního františkánství a počátků inkvizice).

<http://www.newadvent.org/cathen/>, *The Catholic Encyclopedia*.