



Kataryzm włoski. Historia i doktryna

[Recenzja książki: Piotr Czarnecki, *Kataryzm włoski, Historia i doktryna*, Kraków 2013, 418 stron]

Mariusz Dobkowski

Piotr Czarnecki, autor studium poświęconego średniowiecznemu lucyferianizmowi w krajach niemieckojęzycznych¹, podjął się tym razem zbadania zagadnienia kataryzmu włoskiego². Temat ten przyciąga uwagę badaczy w mniejszym stopniu niż problematyka katarów langwedockich, chociaż z kilku powodów wydaje się od niej nawet bardziej interesujący. Po pierwsze, we Włoszech istniało kilka wspólnot dualistycznych (Kościołów) o wyraźnych tożsamościach doktrynalnych, po drugie, w przypadku katarów włoskich można dobrze uchwycić źródłowo rozwój doktryny od etapu mitologicznego po początki myślenia teologicznego i po trzecie, trudno badać tę odmianę kataryzmu bez odwoływania się do przedstawicieli wcześniejszej chrześcijańskiej tradycji dualistycznej: bogomiłów i paulicjan.

I.

W swojej obszernej pracy autor zajął się dwoma głównymi problemami. Po pierwsze, postanowił zbadać, na czym polegała specyfika katarów włoskich zarówno w porównaniu z poprzedzającymi ich wschodnimi dualistami, jak i ze współczesnymi im współwyznawcami langwedockimi (s. 12). Po drugie, Czarnecki powziął zamiar ustalenia genezy kataryzmu, przede wszystkim włoskiego, ale też całości tego zjawiska religijnego (s. 16).

Książka jest podzielona na sześć rozdziałów. W pierwszym autor bada systemy religijne dualistów chrześcijańskich funkcjonujących w obszarze oddziaływania Kościoła bizantyjskiego: paulicjan i bogomiłów (s. 19–96); w drugim omawia początki kataryzmu włoskiego i europejskiego, uwzględniając wpływy wschodnich dualistów (s. 97–171); w trzecim charakteryzuje doktryny katarskich Kościołów

¹ P. Czarnecki, *Średniowieczny lucyferianizm (XIII–XV wiek)*, Gdańsk 2006.

² *Idem, Kataryzm włoski. Historia i doktryna*, Kraków 2013, s. 481.

włoskich (s. 173–251); w czwartym zajmuje się rodzącą się w Kościele z Desenza-
no teologią katarską (s. 253–317); w piątym przedstawia liturgię katarów włoskich
i ich organizację (s. 319–388); i wreszcie w szóstym zastanawia się nad religijnym
i społeczno-politycznym kontekstem rozwoju kataryzmu w Italii (s. 389–434).

W rozdziale pierwszym Piotr Czarnecki zajmuje się najpierw historią i systemem
religijnym paulicjan. Na wstępie przyjmuje, że jego podstawowym źródłem, chociaż
nie jedynym, będzie *Historia Manichaeorum* (870 r.) Piotra z Sycylii, wysłannika
cesarza Bazylego I do paulicjan. Z dwóch opowieści na temat powstania paulicja-
nizmu przekazanych przez Piotra z Sycylii autor recenzowanej przeze mnie książki
wybiera tę, w której założycielem wspomnianego ruchu był Ormianin Konstantyn
z Mananali. Następnie Czarnecki przedstawia dzieje wspólnoty paulicjańskiej, któ-
ra działając na pograniczu bizantyjsko-arabskim, uzyskała też charakter militarny.
Członkowie tej wspólnoty byli dwukrotnie przesiedlani przez Bizantyjczyków w re-
jon Bułgarii: w połowie VIII i pod koniec X wieku, a na początku XII wieku cesarz
bizantyjski podjął ostatnią próbę nawrócenia tych wschodnich dualistów. Autor oma-
wianej pracy bada także aspekt religijny paulicjan, zatrzymując się szczególnie na
wpływach religijnych, dających podstawę do powstania paulicjanizmu. W wyniku
analizy doktryny, etyki i organizacji tego dualistycznego nurtu chrześcijaństwa do-
chodzi do wniosku, że do powstania wspólnoty paulicjańskiej najbardziej przyczynił
się manicheizm, który został jednak gruntownie zreformowany przez Konstantyna
z Mananali i „diakona z Syrii” (s. 53). Czarnecki pisze następnie o późniejszych
przedstawicielach wschodniego chrześcijaństwa dualistycznego, mianowicie o bo-
gomiałach. Najpierw przedstawia źródła do ich badania oraz dzieje tych dualistów.
Co do świadectw historycznych, podkreśla wśród nich znaczenie traktatu *Panoplia
Dogmatica* Euthymiusa Zigabenus (1. połowa XII wieku) ze względu na jego rze-
czowość i wiarygodność, wykorzystuje niedawno opublikowane źródło do późnej
historii bogomiłów *Contra Patarenos* Hugona z Pizy (około 1170 r.) oraz zwraca
uwagę na apokryf *Interrogatio Iohannis* (przełom XII/XIII wieku), jedyny dokument
pochodzenia bogomilskiego. Autor doprowadza tu dzieje tego odłamu wschodnich
dualistów do początku XIII wieku. Zdaniem Czarneckiego najbardziej charaktery-
styczną cechą doktryny bogomiłów była nauka o dwóch synach Boga, Chrystusie
i Satanaelu, która została przejęta przez nich od elkazaitów *via* mesalianie. W kos-
mologii i antropologii bogomiłowie podkreślali współpracę Boga i Szatana przy po-
woływaniu do istnienia świata i człowieka, a w chrystologii i soteriologii – doketyzm
i funkcję Chrystusa jako wysłannika przynoszącego wiedzę zbawczą, a nie odkupi-
ciela, który umarł w materialnym świecie. Ustanowili oni ponadto chrzest Duchem
Świętym za pośrednictwem nałożenia rąk i księgi (prototyp katarskiego *consolamen-
tum*) i prowadzili ascetyczny tryb życia. W podsumowaniu autor pisze: „bogomilizm
nie był tylko zwyczajną kontynuacją czy też nową formą paulicjanizmu lub mesa-
lianizmu, choć swe podstawowe idee obficie czerpał z obydwu tych herezji” (s. 95).

Na wstępie rozdziału drugiego Piotr Czarnecki omawia sytuację polityczną, spo-
łeczną i mentalną Włoch na przełomie XII i XIII wieku, podkreślając, że rozwojowi
herezji dualistycznej sprzyjało podzielenie władzy pomiędzy trzy główne ośrodki:
papieżstwo, cesarstwo oraz rywalizujące z sobą komuny miejskie, a także rozwój

gospodarczy, poszerzenie horyzontów umysłowych oraz zmniejszenie znaczenia tradycyjnych autorytetów: Kościoła i szlachty. Dalej przedstawia źródła do badania początków kataryzmu włoskiego i europejskiego, akcentując tu znaczenie późnego, ale wiarygodnego dokumentu *Tractatus de hereticis* (lata 60. XII wieku) autorstwa inkwizytora Anzelma z Alessandrii. Co do genezy kataryzmu jako całości i jego odmiany włoskiej, autor uznaje tu za wiarygodną relację Anzelma z Alessandrii, według której doktryna dualistyczna została przyniesiona na Zachód nie przez misjonarzy bogomilskich, ale przez łacinników, którzy nawrócili się na nią w Konstantynopolu. Był to dualizm umiarkowany. Czarnecki dodaje, że można mówić o dwóch falach misji dualistycznej ze Wschodu: oprócz tej już wspomnianej – z połowy XII wieku, która doprowadziła do narodzin kataryzmu – istniała wcześniejsza z 1. połowy XI wieku, znacznie mniej skuteczna, choć przy pewnej interpretacji uchwytana źródłowo. Trzeba tu wspomnieć, że chociaż we współczesnej historiografii można zauważyć silną tendencję do negowania albo pomniejszania wpływów bogomilskich na początki kataryzmu, istnieje jednak grono badaczy, którzy akceptują albo przynajmniej biorą w rachubę hipotezę o dualistycznej wspólnoty w Konstantynopolu, która przygotowywała misje na Zachodzie³. Z kolei w Europie ośrodkiem rozprzestrzeniania się dualizmu miała być miejscowość Mont-Aimé w Szampanii, skąd kierowano, według autora, założeniem wszystkich regionalnych wspólnot katarskich, to jest „w Kolonii, Prowansji, a potem Lombardii” (s. 128). Następnie Czarnecki porusza ważne zagadnienie katarskiego synodu w Saint-Félix-de-Caraman koło Tuluzy (1167 r.), uważanego przez niektórych badaczy za wydarzenie założycielskie dla europejskiego kataryzmu. Opowiada się on tutaj za stanowiskiem, że jego zwołanie było skutkiem rywalizacji między dwoma odłamami doktrynalnymi bogomilizmu – radykalnym i umiarkowanym. (Autor objaśnia tu powstanie radykalnego dualizmu bogomilów – głoszonego przez *Ecclesia Drugonthiae* – wpływami paulicjańskimi). Z kolei wynikiem wspomnianego zgromadzenia katarskiego był podział doktrynalny dualistów europejskich, a włoskich w szczególności (Kościoły z Langwedocji przyjęły naukę radykalną, podczas gdy we Włoszech największa spośród sześciu wspólnot z Concorezzo wyznawała umiarkowaną).

Treścią rozdziału trzeciego jest charakterystyka doktrynalna włoskich Kościołów katarskich. Czarnecki po zaprezentowaniu źródeł do badania tej problematyki (autorstwa polemistów kościelnych i świeckich) pokazuje w nim, że Włosi nie ograniczyli się tylko do biernego przyjęcia wschodnich nauk bogomilów. Rywalizacja dwóch tendencji doktrynalnych sprzyjała rozwojowi nauki religijnej dualistów tego regionu Europy. Wyróżniały się tutaj przede wszystkim dwa najliczniejsze Kościoły – umiarkowany z Concorezzo i radykalny z Desenzano. Autor twierdzi, że jednym z najważniejszych problemów refleksji katarów włoskich (co przecież nie może dziwić w przypadku reprezentantów światopoglądowej postawy gnostycznej) było pochodzenie zła. Umiarkowani dualiści z Concorezzo stworzyli między innymi oryginalną

³ B. Hamilton, *Wisdom from the East [w:] Heresy and Literacy, 1000–1530*, P. Biller, A. Hudson (red.), Cambridge 1994, s. 38–60; M.D. Lambert, *The Cathars*, Oxford 1998, s. 37; M. Barber, *Katarzy*, tłum. R. Sudół, Warszawa 2004 (wyd. oryg.: 2000), s. 37; M. Dobkowski, *Kataryzm. Historia i system religijny*, Kraków 2007, s. 18.

koncepcję, według której – jak podają dwa świadectwa polemiczne *De heresi catharorum in Lombardia* i *Liber supra stella* (oba z 1. połowy XII wieku) – zły duch o czterech twarzach namówił Lucyfera, stworzenie dobrego Boga, do złego czynu. W ten sposób, jak podkreśla Czarnecki, *concorezzenses* z jednej strony obronili ideę jedynego Boga Stwórcy, a z drugiej – wskazali na zewnętrzne źródło zła (s. 189). Z kolei katarzy z Desenzano pozostali wierni swojemu radykalnemu dualizmowi, rozwijając ideę dwóch niezależnych zasad i ich substancji.

Rozdział czwarty omawianej pracy został poświęcony próbie ustanowienia teologii katarskiej w kręgu ideowym Jana z Lugio, jednego z przywódców radykalnego Kościoła z Desenzano. Autor powołuje się w związku z tym na dwa źródła z połowy XIII wieku: traktat polemiczny Raniera Sacconiego *Summa de catharis et pauperibus de Lugduno* oraz oryginalny tekst katarski *Liber de duobus principiis*. Piotr Czarnecki pokazuje tu za pomocą szczegółowej analizy, w jaki sposób radykalni dualiści dowodzą istnienia dwóch zasad i substancji już nie przez narracje mityczne, lecz za pomocą scholastycznego dowodzenia, wykorzystując logikę, aktualne autorytety filozoficzne (Arystoteles, Awicbron), a także całe Pismo Święte, a nie tylko Nowy Testament. Autor przekonująco udowadnia, że ta zmiana umysłowa była spowodowana zorganizowaną akcją katarów polegającą na posyłaniu na studia logiki lub teologii do Paryża tych współwyznawców, którzy wykazywali w tym kierunku szczególne predyspozycje.

W piątym rozdziale swojej książki Czarnecki omawia praktykę religijną katarów włoskich i ich organizację. Na początku, przedstawiając źródła do liturgii zachodnich dualistów, zwraca uwagę na to, że pośród nich znajduje się duża reprezentacja świadectw pochodzących od samych heretyków: włoski *Rytuał łaciński*, *Rytuał prowansalski* z Lyonu, a także tak zwany *Rytuał z Dublina*, należący do bliżej nieznanego synkretycznego odłamu katarów z południa Francji albo z północy Włoch, oraz *Rytuał słowiański*, zapisany w języku starosłowiańskim i pochodzący z obszaru działania dualistycznego Kościoła Dalmacji. Po szczegółowej analizie dokumentów autor potwierdza powszechną opinię badaczy, że przebieg rytuału *consolamentum*, najważniejszej ceremonii w praktyce religijnej katarów, był właściwie taki sam u włoskich i langwedockich współwyznawców i niewiele różnił się od ceremonii inicjacyjnej bogomiłów, od której pochodził. Czarnecki wykazuje natomiast poważną różnicę pomiędzy rozumieniem rytuału *consolamentum* u katarów radykalnych z Desenzano i u katarów umiarkowanych z Concorezzo. U tych pierwszych ceremonia ta zamkniętej w ciele duszy dodawała odpowiadającego jej ducha, który znajdował się w niebie, oraz dodatkowo – ducha pocieszyciela, natomiast w przypadku tych drugich był to Duch Święty, osoba Trójcy Świętej (s. 344–346). Co do organizacji zachodnich dualistów, autor omawia ich podział na dwa kręgi wyznawców – *perfecti* i *credentes* – oraz hierarchię kościelną z biskupem stojącym na jej czele, podkreśla także jedyną różnicę między etyką elity religijnej katarów i bogomiłów: przedstawiciele tej pierwszej mogli się zajmować pracą.

Szósty, ostatni, rozdział swojej monografii Piotr Czarnecki poświęcił omówieniu schyłku kataryzmu we Włoszech. Wskazuje on kilka czynników wygaśnięcia dualizmu włoskiego: powstanie inkwizycji papieskiej i odnowę pobożności katolic-

kiej przez zakony żebracze, osłabienie procesarskiej frakcji gibelinów, wewnętrzne podziały wśród katarów oraz mitologiczną doktrynę heretyków wobec teologiczno-filozoficznego paradygmatu kultury pełnego średniowiecza. Oryginalnym wnioskiem autora jest stwierdzenie, że ważną przyczyną upadku włoskiego kataryzmu była coraz większa przepaść między stylem życia i świadomością religijną elity i zwykłych wiernych (s. 430).

II.

Podsumowując rozważania Czarneckiego, należy powiedzieć, że bardzo dobrze wywiązał się on ze swoich deklaracji badawczych.

Po pierwsze, pokazał, na czym polegała specyfika włoskiego kataryzmu. Jego cechą charakterystyczną było przede wszystkim twórcze rozwijanie doktryny dualistycznej, a także jej zróżnicowanie. To pierwsze polegało na wprowadzaniu nowych wątków (na przykład mitemu złego ducha o czterech twarzach, który zwiódł Lucyfera – w nauce umiarkowanych *concorezzenses*) lub na wyrażaniu prawd dualistycznych według dyskursu teologiczno-filozoficznego (krąg ideowy Jana z Lugio w radykalnym Kościele z Desenzano). Z kolei zróżnicowanie doktrynalne kataryzmu włoskiego było związane z podziałem organizacyjnym na sześć Kościołów i z odmiennym rozumieniem istoty rytuału *consolamentum* w dwóch najważniejszych z nich. Jednym z wniosków autora jest też taki, że ze względu na szczególny rozwój doktryny wśród katarów włoskich nastąpił tu duży rozróżnienie pomiędzy *perfecti* i *credentes*.

Po drugie, autor przekonująco udowodnił wpływ bogomilizmu na genezę włoskich wspólnot katarskich. Mówi on o tym, że umiarkowany dualizm został przyniesiony w połowie XII wieku do Lombardii przez wysłannika z północy Francji, gdzie wcześniej dotarła zwesternizowana misja bogomilska. Następnie aż do końca tego wieku, czyli w okresie kształtowania się kataryzmu we Włoszech, trwały ożywione kontakty między wspólnotami włoskimi a bogomiłami różnych odłamów terytorialnych (Konstantynopol, Bułgaria, Dalmacja) i trzech odmian doktrynalnych (to jest umiarkowanego, radykalnego i pośredniego).

III.

Nie można, oczywiście, pozostawić omawianej książki bez kilku uwag.

Pierwsza odnosi się do początków średniowiecznego chrześcijaństwa dualistycznego, mianowicie do czasu i miejsca powstania wspólnoty paulicjańskiej założonej przez Konstantyna z Mananalis. Chodzi tutaj o świadectwo Piotra z Sycylii na temat działalności tego herezjarchy⁴. O ile autor recenzowanej pracy datuje wystąpienie Konstantyna z Mananalis i za Paulem Lemerle ustala je na 655 rok (s. 22, przyp. 20 – nawiasem mówiąc, szkoda, że ta ważna dla dziejów paulicjan i całego chrześcijaństwa

⁴ Petrus Siculus, *Historia Manichaeorum*, PG 104, col. 1276–1280.

dualistycznego data znajduje się tylko w przypisie), o tyle nie określa bliższej lokalizacji Mananalis, skąd pochodził założyciel paulicjanizmu, informując jedynie, że był to „okręg Mananali” (s. 21). W swojej *Historia Manichaeorum* Piotr z Sycylii tak mówi o pierwszym miejscu działalności Konstantyna z Mananalis, gdzie stworzył on podstawy swojej heretyckiej nauki: „W dniach cesarza Konstantyna, wnuka Herakliusza, był/urodził się pewien Ormianin o imieniu Konstantyn w (regionie) Samosata Armeńska, we wsi zwanej Mananalis [...]”⁵. Przekonujące wyjaśnienia na ten temat daje angielski bizantynista Anthony Bryer w swoim krótkim, ale dobrze udokumentowanym artykule⁶. Píše on, że Mananalis, miejsce określane przez Piotra z Sycylii jako wieś, było w istocie okręgiem administracyjnym. Angielski badacz identyfikuje je na dwa sposoby: po pierwsze, jako obszar, na którym leży dzisiejsze tureckie miasto Tercan, po drugie, jako ormiańskie Mananaghi⁷, region znajdujący się na obszarze prowincji Górna Armenia w historycznych granicach Wielkiej Armenii⁸. Z kolei Samosatę Armeńską autor lokalizuje – podając historyczne nazwy: Arsamasata i Asmosaton – na południowym brzegu rzeki o historycznej nazwie Arsanius, jednej z odnóg Górnego Eufratu, który dziś nazywa się Murat Nehri. Dodaje ponadto, że Samosata Armeńska leżała w pobliżu dzisiejszego tureckiego miasta Elaziğ⁹. Korzystając z innych danych ustalonych przez Bryera, można wykazać, że Samosata Armeńska w granicach Wielkiej Armenii znajdowała się w prowincji Czwarta Armenia¹⁰, inaczej Sophene. Obie prowincje armeńskie, graniczące z sobą, były najdalej wysunięte na zachód, przy czym Górna Armenia znajdowała się na północnym zachodzie, a Czwarta Armenia na południowym zachodzie Wielkiej Armenii. Angielski bizantynista dodaje ponadto, że Samosaty Armeńskiej nie należy mylić z inną historyczną Samosatą, turecką miejscowością Samsat, leżącą ponad 200 kilometrów w dół biegu Eufratu (tur. Firat Nehri)¹¹. Należy wspomnieć, że w tej ostatniej Samosacie urodził się Paweł z Samosaty (III wiek), przez niektórych badaczy uważany za eponima ruchu paulicjańskiego¹².

Nie do końca jest jasne datowanie początku bogomilizmu przez Czarneckiego. W akapicie podsumowującym dzieje tej wspólnoty dualistycznej pisze on: „bogomilizm dokonał ogromnej ekspansji pomiędzy IX a XIII wiekiem” (s. 65), podczas gdy wcześniej (s. 57) stwierdza, że początek działalności popa Bogomiła, założyciela tego odłamu dualizmu chrześcijańskiego, należy ustalić na „lata 30. lub 40.

⁵ Ἐν ταῖς ἡμέραις Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως τοῦ ἔγγονος Ἡρακλείου, γέγονέ τις Ἀρμένιος ὀνόματι Κωνσταντῖνος ἐν τῷ Σαμωσάτῳ τῆς Ἀρμενίας, ἐν κώμῃ Μανανάλει λεγομένῃ, Petrus Siculus, *Historia...*, col. 1276.

⁶ A. Bryer, *Excursus on Mananalis, Samosata of Armenia and Paulician Geography* [w:] *Iconoclasm. Papers Given at The Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, A. Bryer, J. Herrin (red.), Birmingham 1977, s. 83–84.

⁷ *Ibidem*, s. 83.

⁸ J. Issawerdens, *Armenia and The Armenians*, Venice 1874, s. 42.

⁹ A. Bryer, *op.cit.*, s. 84.

¹⁰ J. Issawerdens, *op.cit.*, s. 42.

¹¹ A. Bryer, *op.cit.*, s. 84.

¹² Ustalenia geograficzne A. Bryera zaakceptowali w całości J. i B. Hamiltonowie: *idem*, *Christian Dualist Heresies in The Byzantine World c. 650–c. 1405*, Manchester 1998, s. xv (mapka) i s. 76, przyp. 29.

X wieku”. Ponadto do bibliografii prac na temat bogomilizmu (s. 15) należałoby dodać artykuł Janusza Spyry¹³.

Jak już wspominałem, Czarnecki zwraca uwagę – za Ilarino da Milano i Arno Borstem – na miejscowość Mont-Aimé w Szampanii, skąd kataryzm, zaszczerpiiony przez misje bogomilskie, około połowy XII wieku miał dotrzeć do Nadrenii, południowej Francji i północnych Włoch. Dobrym komentarzem do dziejów katarów w tym ważnym dla początków zachodniego dualizmu, ale najrzadziej opisywanym jego obszarze jest niedawno opublikowany artykuł Malcolma Barbera *Northern Catharism*¹⁴. Autor szkicuje w tym tekście przede wszystkim historię tamtejszego kataryzmu oraz wyjaśnia przyczyny jego słabszego rozwoju w tym regionie niż na przykład w Langwedocji. Dla zagadnienia wpływu bogomilów na kataryzm północnofrancuski ważna jest następująca konstatacja Barbera: „Jednak chronologia i geografia herezji na północy wyraźnie wspierają pogląd B. Hamiltona, że nie tylko istniał zewnętrzny wpływ, ale było również wiele punktów wejścia”¹⁵. I dalej: „Relacje na temat herezji we Flandrii, Szampanii, Burgundii i Lotaryngii¹⁶, wszystkie one odnoszą się do obszarów z dobrą komunikacją z szerszym światem, z komunikacją, która stale rozwijała się w tym czasie ze względu na potrzeby handlowe i kościelne”¹⁷. Z kolei jeśli chodzi o kwestię szerzenia dualizmu na terenie Dolnej Lotaryngii i Nadrenii, to Barber powołuje się za Paulem Bonenfantem na przypadek oskarżonego o kataryzm klerka Jonasa z trzeciej ćwierci XII wieku; działał on na obszarze prowincji kościelnych Kolonii i Trewiru, a także diecezji Cambrai i Liège i mógł być katarskim misjonarzem¹⁸. Wreszcie angielski badacz pisze o anonimowym kazaniu pochodzącym z Arras z około 1200 roku, mówiącym o doktrynie i zwyczajach heretyków. Opisani są oni jako radykalni dualiści, którzy udzielają chrztu duchowego przez nałożenie rąk i unikają jedzenia mięsa poza rybami¹⁹. Byłby to więc przykład na to, że katarzy północnofrancuscy po synodzie w Saint-Félix-de-Caraman zmienili wyznanie z umiarkowanego dualizmu na radykalny, gdyby nie to, że Barber pisze, iż dualiści z tego obszaru około 1180 roku powrócili do doktryny umiarkowanej²⁰.

Czarnecki, omawiając katarskie dzieło teologiczne *Liber de duobus principiis* oraz teksty rytuałów katarskich, daje – słusznie – w kilku miejscach cytaty biblijne dla zobrazowania toku myślenia zachodnich dualistów, którzy często opierali się na

¹³ J. Spyra, *Wspólnoty bogomilskie jako próba powrotu do form życia gmin wczesnochrześcijańskich*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Historyczne” 1987, z. 84, s. 7–21.

¹⁴ M. Barber, *Northern Catharism [w:] Heresy and The Persecuting Society in The Middle Ages. Essays on The Work of R.I. Moore*, M. Frassetto (red.), Leiden–Boston 2006, s. 115–137.

¹⁵ *Ibidem*, s. 123.

¹⁶ M. Barber uważa, że centrum katarskiej diecezji północnej Francji znajdowało się w katolickiej prowincji kościelnej Reims, która obejmowała swoim obszarem większość ziem hrabiów Flandrii i Szampanii; *ibidem*, s. 116. Angielski badacz twierdzi ponadto, że aktywność dualistycznego Kościoła północnej Francji sięgała katolickich prowincji Kolonii i Trewiru na wschodzie oraz Sens i Lyonu na południu; *ibidem*, s. 118 i n.

¹⁷ *Ibidem*, s. 123.

¹⁸ *Ibidem*, s. 125.

¹⁹ *Ibidem*, s. 128–129.

²⁰ *Ibidem*, s. 129.

autorytecie Pisma Świętego (s. 272, przyp. 101; s. 278; przyp. 126; s. 299, przyp. 201; s. 339, przyp. 113; s. 363, przyp. 218–221; s. 370, przyp. 257). I chociaż autor nie zaznacza, z jakiego przekładu Biblii na język polski korzystał, to szybko można się zorientować, że chodzi o *Biblię Tysiąclecia*. I tu napotykamy problem, gdyż jest to tłumaczenie „z języków oryginalnych”, to jest przede wszystkim z hebrajskiego i greki, podczas gdy katarzy posługiwali się ortodoksyjną wersją Biblii łacińskiego średniowiecza, czyli Wulgatą²¹. Nie jest to uwaga tylko formalna, gdyż autor omawianej pracy przy okazji analizy *Rytuał z Dublina* pisze, iż łacińskie słowo *visitatio* – „nawiedzenie” – właściwie nie jest dosłownie tłumaczone w polskim przekładzie Biblii. Podaje on siedem przykładowych miejsc biblijnych, w których ten termin występuje: 1P 2,12; Łk 19,44; Oz 9,7; Jer 51,18; Jer 50,27; Hi 10,12; Iz 60,17 (s. 370, przyp. 257) i jedynie w dwóch pierwszych pojawia się polskie słowo „nawiedzenie”. Tyle tylko, że są to cytaty właśnie z *Biblii Tysiąclecia*. Jeśli natomiast spojrzeć do przekładu ks. Wujka, na przykład do wydania z 1923 roku, we wszystkich wspomnianych cytatach termin „nawiedzenie” znajduje się na swoim miejscu. Przypnać trzeba, że ta wersja polskiego tłumaczenia Wulgaty jest napisana nieco już archaicznym językiem, ale dysponujemy przecież także „unowocześnioną” Biblią ks. Jakuba Wujka, poprawioną przez Stanisława Stysia i Władysława Lohna (Kraków 1962). W tym przekładzie jednak za cenę współczesnej polszczyzny w jednym z fragmentów (Hi 10,12) zamiast „nawiedzenia” mamy „opiekę”.

I na zakończenie kilka drobnych sprostowań. Prawidłowy zapis nazwiska badaczki kataryzmu z południa Francji brzmi „Brenon”, a jednego z miast, które odegrało ważną rolę w dziejach kataryzmu w tym regionie – „Carcassonne”. Na s. 34 znajduje się informacja, że Bardesanes zmarł „prawdopodobnie w 288 r.”, podczas gdy prawidłową datą jest rok 222²².

IV

Monografia Piotra Czarneckiego, mimo że obejmuje duży zakres chronologiczny (półowa VII – koniec XIV wieku), znaczny obszar geograficzny (Armenia, Bizancjum, Bułgaria, Włochy, z epizodami langwedockimi, północnofrancuskimi i niemieckimi) oraz problemowy (zagadnienia historyczne i czysto religijne), jasno i konsekwentnie ukazuje przepływ chrześcijańskich idei i praktyk dualistycznych ze Wschodu na Zachód oraz ich rozwój (zwłaszcza tych pierwszych) w średniowiecznej Italii. Jej ugruntowanie źródłowe i ważne spostrzeżenia powodują, że jest ona bardzo ważnym głosem we współczesnej, ożywionej, międzynarodowej dyskusji na temat kataryzmu.

²¹ Np. Ch. Thouzellier potwierdza po szczegółowych badaniach, że katarzy posługiwali się Wulgatą zarówno przy redakcji *Liber de duobus principiis*, jak i rytuałów; *Livre des deux principes*, Ch. Thouzellier (red.), Paris 1973, s. 155, 157; *Rituel cathare*, Ch. Thouzellier (red.), Paris 1977, s. 32.

²² Por. np. K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1995, s. 287.