

izvirni znanstveni članek
prejeto: 2004-08-23

UDK 284-1:930.85(4)653"

KATARI – HERETIKI V KONTEKSTU ZGODOVINE ZAHODA

Anja ZALTA

Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče Koper, SI-6000 Koper, Garibaldijska 1
e-mail: anja.zalta@zrs-kp.si

IZVLEČEK

Prispevek predstavlja gibanje katarov, ki je kot vplivno socialno-zgodovinsko gibanje od 11. do 13. stoletja v različnih delih Evrope resno ogrožalo prvenstvo Katoliške cerkve. Središče katarske herezije sta bili pokrajini Provansa in Languedoc v južni Franciji. Prispevek obravnava socialni in družbeni kontekst srednjega veka, družbeno-zgodovinske dejavnike, na podlagi katerih je vzcvetelo katarsko gibanje, ter vzroke, ki so privedli do konfrontacije s cerkveno institucijo. Zaradi oznake "dualistična herezija", pod katero je obtičalo gibanje katarov, je nujno treba razložiti obe predpostavki – pomen besede "herezija" v času in prostoru ter razumevanje "dualizma" znotraj katarske dogmatike.

Ključne besede: katarji, herezija, bogomili, gnoza, srednji vek

I CATARI – ERETICI NELLA STORIA DELL'OCCIDENTE

SINTESI

Il contributo presenta i Catari, influente movimento storico – sociale che tra l'XI ed il XIII secolo minacciò seriamente in varie parti d'Europa il primato della chiesa cattolica. Epicentro dell'eresia catara erano le regioni di Provenza e Linguadoca, nella Francia meridionale. Sono presi in esame la realtà sociale del Medio Evo, i fattori storico – sociali che permisero l'espansione del movimento e le ragioni che condussero allo scontro con la Chiesa. Per la denominazione "eresia dualistica", com'era indicato il catarismo, è indispensabile illustrare le due voci: il significato del termine "eresia" nel tempo e nello spazio e la cognizione di "dualismo" nell'ambito della dogmatica catara.

Parole chiave: Catari, eresia, Bogomili, gnosi, Medio Evo

UVOD

Katare mnogi povezujejo z "balkanskimi" bogomili, drugi pa njihove izvore iščejo tudi v manihejstvu. V zadnjih desetletjih so nekateri, kot npr. Jean Duvernoy, potrdili celo "origenske" korenine (Duvernoy, 1987, 366–377). Duvernoy domneva, da so primerjavo priskrbeli že menihi, ki so sodelovali pri razpravah o origenstvu okoli konca četrtega stoletja in jih je kasneje, leta 553, Justinijan obsodil. Te spekulacije, ki jih ne moremo ne potrditi ne ovreči, katarizem "požlahtnijo", saj kot izhodišče ne izpostavijo Balkana, temveč Aleksandrijo, trdnjavo klasične modrosti. Vendar pa zgodba v nobenem primeru ni zaključena, saj katarske ideje nedvomno vsebujejo manihejske primesi ter tudi zgodovinsko in dogmatsko pogojenost z gibanjem bogomilov. Dvom o izvoru dualističnih heretičnih prvin na Zahodu naj bi bil, kot meni Steven Runciman, danes odpravljen (Runciman, 1947, viii). Zahodni dualizem po mnenju mnogih črpa z Vzhoda.¹ Iskanje izvorov torej še ni zaključeno. V vsakem primeru je potrebna primerjalna študija idej, ki jih zagovarjajo pavlikanci, bogomili in katari, saj bi ta pokazala fenomenološko skladnost med idejami navedenih in skupni "gnostični" okvir. Po drugi strani gibanja v doktrinalnih stvareh ohranjajo določeno avtonomnost. Seveda obstajajo podobnosti med manihejsko hierarhijo in tisto pri katarih: manihejci so poznali "izbrane" (*electi*), ki se niso poročali, drugi pa so bili poslušalci (*auditores*). Po Avguštinu naj bi manihejski izbrani polagali roke na glavo poslušalca, medtem ko je ta klečal pred njimi. Praksa naj bi, po besedah Antoina Dondaina, spominjala na katarski krst Svetega duha (Fichtenau, 1992, 109). Konec koncev pa je bogomilom in katarom lahko služil kot model tudi krščanski obred posvetitve. Takoj po drugi svetovni vojni je najdba katarske *Knjige dveh principov* (*Liber de duobus principiis*) ponovno odprla razpravo. Steven Runciman ostro razlikuje med manihejstvom poznega klasičnega obdobja in srednjeveškim "krščanskim dualizmom", ki sta po njegovem mnenju dve različni in ločeni religiji (Runciman, 1947, vii). Runciman hkrati verjame, da imajo omenjena srednjeveška gibanja več skupnega z Manijevim sistemom kakor s krščanstvom, zato so, kot je zapisal, tudi vse dualiste v srednjem veku imenovali manihejci. Duvernoyovo delo *La religion des Cathares* se začne z naslednjim stavkom: "Katarstvo je bila ena izmed najbolj razširjenih religij človeštva, ki je imela vpliv od Bližnjega vzhoda do Atlantika od 10. do 14. stoletja, zakaj katarstvo moramo razumeti kot prepletенost z bogomilstvom Slovanov in Bizantincev" (Duvernoy, 1986). Vendar pa ne obstajajo gotovi podatki, ki bi potrdili obstoj katarstva kot takega pred letom 1140.

Nekaj besed o hereziji

Pred soočenjem s katarsko mislijo je treba razjasniti pomen besede "herezija", predvsem njen etimološki izvor in to, kar je beseda označevala v kontekstu zahodne zgodovine.

Beseda "herezija" izhaja iz grške besede *hairesis* in v sebi skriva široko paleto pomenov, vključno z "izbiro", "možnostjo", "določenim delovanjem" in "razpravo". Svoj pomen je ohranila skozi vsa obdobja grške kulture. *Hairesis* se je prav tako nanašala na katerokoli skupino ali posameznike s popolnoma izdelano doktrinalno identiteto, npr. na filozofsko šolo ali versko ločino. Pri nekaterih grških filozofskih šolah, kot so bili skeptiki, je izraz prinašal celo poseben ugled. "Če je nekdo izpovedal *hairesis*, tj. koherentno in artikulirano doktrino, izoblikovano na razumu temelječih principih, je to pomenilo, da je posameznik intelektualno buden in zrel za filozofsko razpravo" (Simon, 1979, 101–116). Kljub temu zgodnjemu pomenu *hairesis*, pa so krščanske avtoritete izrazu že zelo zgodaj pridahnile slabšalen pomen. Euzebij (u. ok. 340) in Klemen Aleksandrijski (u. ok. 215) govorita o hereziji kot o "sklopu napačnih verskih predstav oziroma o združbi zmotnih tistih, ki verujejo" (Simon, 1979, 106–107). Tej krščanski predstavi je bližje grški izraz *heterodoxia*, kar pomeni "motiti se o stvari oz. biti drugačnega, zmotnega mišljenja o tej stvari". Določen čas sta v krščanskem izrazoslovju izraza *hairesis* in *heterodoxia* veljala za sinonima: oba sta znamenovala vse, kar je bilo v nasprotju s predstavami, ki jih je Cerkev potrdila za pravilne, v srednjem veku pa so se razmere spremenile, saj je za herezijo v nasprotju s heterodoksijo veljalo, da je izšla iz same cerkvene institucije. Če je še Avguštinu delala beseda *hairesis* pomenske preglavice, pa je bila srednjeveška Cerkev že dodobra oborožena s teorijo o sintagmi besede. Veljalo je, da je herezija posledica (zmotnega) človeškega doje-manja, ki temelji na Bibliji, je v nasprotju s cerkvenim učenjem in pravili, in javnosti deluje neprikrito in je trdovratno uporna.

Kljub temu, da je za krščanske hereziografe pozne antike beseda herezija še zmeraj označevala "izbiro", pa se je izgubila grška pozitivna konotacija, kar je lepo razvidno iz Tertulijanovega obrazca. Tertulijan (155–222) pravi: "Izraz "herezija" v grškem jeziku pomeni "izbiro" (*ex interpretatione electionis*), izbiro torej, za katero se posameznik odloči, ko sprejme drugačno učenje ... Vendar pa nam ni dovoljeno, da bi častili stvari po lastni izbiri, temveč le tiste, ki nam jih je razkril Kristus s pomočjo apostolov" (Simon, 1979, 115).

¹ Katarske povezave z bogomili je prikazala Bozóky (1990), ki se je med drugim ukvarjala s povezavo bogomilsko-katarske literature z zgodnejšimi gnostičnimi viri.

Zaton helenističnega pluralizma zaznamuje eno največjih transformacij intelektualne zgodovine Zahoda, v kateri obramba ortodoksije postane eno izmed prevladujočih prizadevanj. Kje tičijo korenine besede *orthodoxia*? Grški besedi *ortho* in *doxa* pomenita "pravilno" oz. "zakonito" prepričanje. Klasična grščina postavlja besedo *doxa*, ki pomeni prepričanje in temelji na čutnih zaznavah, nasproti *episteme*, resničnim znanjem oz. resnično realnostjo (Henderson, 1998, 18–19). Ironično je, da je imela *hairesis* v predkrščanski antiki pozitivnejšo in bolj cenjeno konotacijo kot *orthodoxia*.

V rimski in bizantinski družbi je herezija postajala vse bolj prisotna. Za kristjane pozne antike je bila razlika med ortodoksijo in herezijo, predvsem v multikulturnem, večetičnem in multilingvističnem Bizantinskem cesarstvu, najvažnejša družbena ločnica.² Gregor iz Nise je konec četrtega stoletja podrobno opisal razmere ob vse večji navzočnosti arianstva³ in teoloških razprav, ki so privedli do sledeče situacije v bizantinski metropoli: "Če si v mestu (Konstantinoplu) želel izvedeti kaj o kakovosti kruha, si dobil odgovor, 'Oče je višji, Sin je nižji', če si omenil, da si želiš kopeli, so ti povedali, 'da ni bilo ničesar pred Sinovim stvarjenjem'.⁴

Vendar pa ljudi niso zanimale zgolj teološke doktrine in razprave same po sebi, temveč so se večkrat tudi aktivno udeleževali postopkov, po katerih so doktrine razglašali za ortodoksne ali heretične, kar pomeni, da zgodnjekrščanski hereziografski spori niso bili toliko teološke, ampak bolj politične in socialne narave.⁵ Cesarska in cerkvena politika, osebni spori in verjetno tudi razredni in etnični spopadi so igrali pomembno vlogo pri razreševanju in oblikovanju dogmatičnih vprašanj. Večji kot so bili konflikti in bolj kot so bili napadalci (borci) nekompromisni, bolj so se verski in ideološki problemi vpletali v sam spopad. Georg Simmel pravi, "da so neosebni spopadi, ki transcendirajo osebno, večinoma mnogo bolj radikalni in neusmiljeni kot konflikti, ki se neposredno dotikajo osebnih vprašanj" (Coser, 1964, 112). Če skupina, kot je npr. ločina, popolnoma okupira osebnost svojih privržencev, so spori ostri in nasilni, predvsem takrat, ko takšna totalitarna skupina zasluti nevarnost, ki ji grozi od znotraj, kar se je zgodilo prav v primeru herezij. "Simmel trdi, da notranji "sovražnik", odpadnik ali heretik, ne postavi pod vprašaj zgolj vrednot in interesov skupine, temveč ogrozi njeno enovitost" (Coser, 1964, 68–69).

Strah, ki se je širil vzporedno z razmahom herezij, je bilo mogoče zajezi le s poznavanjem posameznih herezij. Čeprav že Stara zaveza svari pred krivimi preroki, so se krščanska dela s protiheretično vsebino pojavila šele v Novi zavezi. Najznamenitejši v svojem bičanju odpadnikov in shizmatikov je gotovo sv. Pavel, ki med drugim pravi: " ... varujte se tistih, ki delajo razprtije in pohujšujejo v nasprotju naukom, v katerem ste bili poučeni: izogibajte se jih!" (Rim 16,17). Sledeč kانونom Nove zaveze se v drugi polovici drugega stoletja pojavijo krščanska dela s hereziološko vsebino. Prvo izmed njih je delo Justina Mučenca, ki je bil leta 165 ubit v Rimu. *Sintagma ali Izvleček proti vsem herezijam* je prva knjiga, v kateri se s terminom *hairesis* označi divergentne težnje znotraj krščanstva. Kljub temu, da je Justinijanovo delo danes izgubljeno, je navdihnilo mnogo naslednikov, najbolj neposredno Ireneja Lyonskega, ki ni bil le prvi sistematični teolog krščanske tradicije, temveč tudi avtor prvega krščanskega hereziološkega dela, ki se je ohranilo. *Adversus omnes haereses* (Proti vsem herezijam), napisano okoli leta 185, nadaljuje Justinijanovo delo in se istočasno bori z dvema najbolj prisotnima in razširjenima herezijama tistega časa, z gnostiki in markioniti.⁶ Kasnejša dela hereziološke narave, vključno z Avguštinovo *De haeresibus* (428), črpajo iz zgodnejših del, ne zgolj zaradi izjemne informativne vrednosti o posameznih miselnih sistemih, temveč ponujajo tudi vpogled v ideje in razumevanje predstav ortodoksije in herezije v zgodnejših cerkvenih obdobjih. S Konstantinovo spreobrnitvijo in z institucionalizacijo krščanstva v Cesarstvu je lahko Cerkev svojo skrb glede zunanjih sovražnikov zanemarila in je svoje moči usmerila v iskanje notranjih odpadnikov.

Ne spreglejmo dejstva, da ortodoksija ni nastala sama od sebe, v zgodovinskem vakuumu, temveč je svoje dogme in teologijo oblikovala v odnosu z drugačnimi miselnimi strujami. Kalcedonski koncil (451) se postavlja kot mejnik pri oblikovanju ortodoksije pri kritičnih kristoloških in trinitarnih vprašanjih, vendar pa ostaja vprašanje, kaj se je dogajalo v obdobju tritotih let, ki so pretekla od pisanja prvih krščanskih teologov. Je res ortodoksija predstavljala resnično in neovrgljivo interpretacijo evangelijev ali pa so bili njeni zagovorniki umsko sposobnejši kot njihovi oponenti, čeprav je že Avguštin potrdil nadarjenost in celo genialnost nekaterih svojih heretičnih nasprotnikov (Henderson, 1998, 43).

2 Vincent iz Lérinsa, zgodovinar iz petega stoletja, govori o strahu bizantinske vlade, ki se je herezije bala bolj kot oborožene vstaje (Henderson, 1998, 7).

3 Arij, pesnik in asketski duhovnik, rojen okoli leta 250 v Aleksandriji, drugem mestu rimskega imperija, se je leta 319 z aleksandrijskim škofom zapletel v besedni spopad o Kristusovi naravi – kako je lahko Oče zaplodil oziroma ustvaril Sina, če pa je ta bival že pred stvarjenjem sveta in časa. Arija je Cerkev izobčila in ga postavila ob bok Simonu Magu in Markionu, njegov nauk pa se danes imenuje monarhijanizem, tj. prepričanje, da sta Sin in Sveti duh podrejena Očetu (Clifton, Chas, 1992, 14–15).

4 Gregor iz Nise, *De filii deitate* (Henderson, 1998, 8).

5 Citil Aleksandrijski piše v prvi polovici četrtega stoletja, da je "prebivalstvo Efeza demonstriralo noč in dan, da bi obranilo Marijo kot *Theotokos* (mater Boga) (Henderson, 1998, 8).

6 Obširen pregled zgodnjekrščanskih hereziologov sta pripravila Hultgren in Haggmark (1996).

Če sta bili resnica, ki jo je ponujala ortodoksija, in genialnost njenih zagovornikov nepremagljivi, zakaj sta njen razvoj zasenčila arijanstvo in gnosticizem? Walter Bauer trdi, da so krščanske predstave, ki so jih kasneje označili za heretične, prevladovala v različnih geografskih prostorih. "Med kristjani drugega stoletja je bilo priljubljeno markionitsko zavračanje Stare zaveze, v začetku četrtega stoletja so v severni Afriki predstavljali večino ortodoksne prebivalstva donatisti in ne "Katoliška" cerkev, v sredini četrtega stoletja pa je izgledalo, da bo arijanstvo obveljalo kot edina dopustna krščanska veroizpoved" (Henderson, 1998, 43). Celo po Kalcedonskem koncilu so herezije uspevale in tudi občasno prevladovala v bizantinskem cesarstvu. Monofiziti, ki so nasprotovali kalcedonski formuli o dveh naravah Kristusa, niso pridobili le vladarjeve podpore, temveč so ob koncu šestega stoletja prevladovali na območju "od Črnega morja pa vse do izvira Nila" (Friend, 1972, 49), ki je bilo bolj prostrano kot območje bizantinskega in latinskega krščanstva skupaj. Zato je jasno, da je večina "heretičnih" skupin sebe razumela in pojmovala kot ortodoksijo, arijanci pa so "pravoverne" nasprotnike pojmovali celo kot "osamljene ekstremiste". Zmagoslavje "ortodoksije" je zatorej lažje razložiti s pomočjo političnih in socialnih faktorjev kot pa na podlagi teoloških vzrokov. Kot pravi Bauer, je imela rimska cerkev odlične sposobnosti, da je svoj vpliv razširila tudi drugam. Heretične skupine na teh območjih, čeprav so bile v večini, niso bile med seboj združene in kot take niso imele moči, da bi se upirale osvajalcem. Zato je po Bauerjevemu mnenju treba prav te ortodoksne "dosežke", tj. prevlado nad zgodnjimi oblikami krščanstva, razumeti kot heretične (Hultgren, Haggmark, 1996, 5–6). Če torej sprejmemo Bauerjevo trditev in predpostavimo, da so herezije obstajale na različnih območjih pred ortodoksijo, lahko z gotovostjo rečemo, da heretični pogledi segajo neposredno do najzgodnejših interpretacij Jezusovega učenja, v tem primeru pa je seveda nujno, da tovrstna stališča pojmujejo vsaj kot alternativna, ne pa kot zmotna oz. "heretična".

Rim se lahko za svojo institucionalno karizmo zahvali predvsem izjemnim posameznikom, kot sta bila hereziolog Justin Mučenec in Irenej, ki predstavljata temeljni kamen pravoverne cerkvene tradicije; položaj Rima kot rabsodnika in zapovedovalca ortodoksije pa se je utrdil v petem stoletju, ko je papež Leon I. (440–461) razglasil, da papeževa oblast izhaja iz papeževega nasledstva svetega Petra. Rimska ortodoksija ni bila znana le po svojih povezavah z apostoli, mučenci in cerkvenimi svetniki, temveč je odigrala glavno vlogo tudi v razkrivanju herezije. Prav v Rimu je legendarni heretik Simon Mag (čarodej Simon) izzval svetega Petra. Dela

zgodnjekrščanskih hereziologov (Justina Mučenca, Ireneja, Hipolita in drugih) so z Rimom tesno povezana, ob tem pa rimske cerkvene avtoritete žanjejo še slavo brezmadežne ortodoksije, zaradi katere so se nanje obračale tudi cerkvene avtoritete grškega Vzhoda, če so slučajno zašle v teološke spore.

Hereziografske shematizacije herezije večinoma prikazujejo kot statične entitete, ki jim primanjkuje razvojne dinamike. To bi lahko mogoče držalo za posamezne herezije, nikakor pa ne za herezijo kot celoto. Po teh hereziografskih opisih vse herezije izhajajo iz istega vira in se nato pod različnimi vplivi razvijajo na različnih lokacijah. Enoten vir, iz katerega naj bi herezije izhajale, je ortodoksija razumela v moralnem oziroma doktrinalnem smislu. Avguštín je trdil, da vse herezije nastajajo zaradi pomanjkanja milosti, medtem ko je Leontius, bizantinski hereziolog iz šestega stoletja, razglasil, da so vse štiri velike, njemu znane herezije (arijanci, nestorjanci, sabelijanci in monofiziti) nastale zaradi zmede in nepoznavanja Kristusove hipostaze (Henderson, 1998, 135).

Vendar pa hereziologi ne iščejo vzrokov za izvor in razvoj herezije znotraj krščanstva zgolj pri teh karizmatičnih začetnikih krive vere, kot je bil npr. Simon Mag ali Markion, temveč sledijo njenim izvorom vse do poganskih oz. predkrščanskih religij in filozofij.⁷ Mnogi zgodnji krščanski hereziografi se ne obremenjujejo z iskanjem izvorov krščanskega krivoverstva znotraj poganskih religij in filozofskih šol, temveč se navdihujejo pri sv. Pavlu ("*Toda tudi če bi vam mi sami ali pa angel iz nebes oznanjal drugačen evangelij, kakor smo vam ga mi oznanili, naj bo preklet!*" Gal 1, 8), in vztrajno propagirajo stavek *Corruptio optimi pessimum est* ("Zabloda najboljših je najhujša"). Herezije po tej teoriji v neki meri še vedno vsebujejo resnico, saj izhajajo iz "pravega" izvora, vendar pa je ta resnica le delna, kar je lepo razvidno iz odobravanja in sprejemanja zgolj nekaterih svetih tekstov. Po Ireneju na primer ebioniti sprejemajo le Matejev evangelij, markioniti Lukovega, valentinci Janezovega, nekateri drugi gnostiki Markovega ipd.

Vendar pa, če ima zmota svojo vzgojno vrednost, potem imajo tudi tiste skupine, ki se motijo (t. i. socialni devianti) svojo družbeno vlogo. Nevarnost, tako realna kot imaginarna, med skupinami krepí solidarnost in določa meje, priskrbi pa tudi grešnega kozla, zaradi katerega je bila skupina ogrožena. "Prikaže napake svojih sovražnikov, ne da bi priznala svoje lastne," pravi Lewis Coser (Coser, 1964, 71). Po drugi strani pa so seveda hereziografi in ne heretiki tisti, ki transformirajo goli prekršek v nekaj družbeno koristnega; izkoristijo herezijo za definiranje meja, razvijejo solidarnost med pripadniki skupine ipd., včasih pa si herezijo (ali po-

7 "Tertulijan povezuje grške filozofske šole s krščanskimi herezijami in trdi, da Valentin pripada Platonovi šoli, medtem ko je Markionov bog prevzet od stoikov" (Henderson, 1998, 138).

dobno obliko deviacije) celo sami izmislijo. Michel Foucault kaže na ta zgodovinski fenomen na primeru gobavosti: "Gobavosti ni bilo, bolnišnice za gobavce so (skoraj) izginile iz spomina, ohranile pa so se zgradbe. Pogosto v na teh prostorih prebirali obrazce za izključitev, tako kot so jih pred dvema ali tremi stoletji. Ubogi potepuhi, kriminalci in "zmešanci" so stopili na mesto gobavcev ... Z drugačno vsebino, v popolnoma drugačni kulturi, oblike ostajajo iste – v bistvu tista neusmiljena delitev, ki predstavlja socialno izključitev ..." (Foucault, 1998, 18). Kar hereziografija ohranja, ni bistvena značilnost herezije, temveč karikatura. Včasih ta karikatura preprosto zreducira herezijo na niz možnosti, ki zanikajo ortodoksijo. In kako je s herezijo v srednjem veku?

HEREZIJA NA ZAHODU

Pojav dvoma

V srednjem veku je bila v zahodni Evropi le ena cerkev – Katoliška. V visokem srednjem veku je bil katolicizem že etablirana religija Britanskega otočja, Francije, tistih delov severne Španije, ki so jih osvobodili izpod Mavrov, Italije, Nemčije, Madžarske, Češke, Poljske, Skandinavije, Irske, tudi slovenskih dežel, Istre, Dalmacije ... Dejansko je bil vsak prebivalec teh dežel del Cerkve. Edine izjeme so bile judovske skupnosti in muslimani v tistih delih Španije in Sicilije, ki so jih pridobili od Saracenov. Seveda pa to, da so skoraj vsi prebivalci srednjeveškega Zahoda izpovedali katoliško vero, ne pomeni, da so ji bili tudi popolnoma predani. Srednjeveška Cerkev ni bila močna zato, ker bi bili vsi njeni pripadniki zvesti katoliki, temveč zato, ker je prevečala vse družbene sloje. Vsi pripadniki zahodne Cerkve so bili podrejeni enemu samemu zakonu – kantskemu, ki ga je razglasil Sveti sedež. Ta zakon se je dotaknil vsakega, saj je uravnaval poroke in testamentarne zakone ter celo vrsto spokorniških disciplin. Skupna liturgija v latinščini, ki je bila v uporabi po vsej zahodni Evropi, je združevala vse predstavnike družbe, ne glede na raso, spol ali razred. Cerkev je zasedala vodilno vlogo tudi v administrativnem in gospodarskem življenju. V stoletjih, ki so sledila razpadu Rimskega cesarstva, se je Cerkev kot edino sredstvo civilizirane tradicije v barbarskem svetu vključila v socialne in politične aktivnosti, ki pa seveda niso bile njeno osnovno poslanstvo. Ker je bil torej skoraj vsak posameznik v zahodni Evropi katolik, je Cerkev nadzirala vse faze posameznikovega življenja. Krstila je novorojence, blagoslavljal poročene, obiskovala ženske po porodu, vršila zadnje obrede za umirajoče, pokopavala mrtve in molila za duše vernih. Cerkev se je udeleževala tudi pri mnogih pomembnih javnih dogodkih: kralja je okronal škof, vitezi so sprejeli investituro ob verski ceremoniji, fevdalne in pravne zaprisege je vodila duhovščina – pri-

segalo se je na relikvijah ali evangelijih, župnijska duhovščina je v molitveni procesiji vsako leto blagoslovila polja itn. Vsak, ki v zahodni Evropi ni bil musliman ali jud, je bil krščen ob rojstvu, ob smrti pa je bil deležen katoliškega obreda. Ta minimum podrejenosti katoliški praksi je bil univerzalen. Kljub zavzetim družbenim aktivnostim pa je bilo mnogo ljudi slabo seznanjenih z osnovami svoje veroizpovedi, kar je bilo med drugim posledica slabe izobrazbe večine nižje duhovščine. Šolanje duhovščine so izvajali posamezni škofi in v nekaterih škofijah so bile te možnosti minimalne. In kjer se širi nepoznavanje vere, se razširja tudi religiozni dvom. Primer iz knjige *Le Roya Ladurie, Montailou – katari in katoliki v francoski vasi, 1294–1324*, predstavi dva južnofrancoska kmeta, ki se pomenkujeta na glavnem trgu v vasi Rabat v prvih letih 14. stoletja. Eden izmed njiju, Bernard d'Orte, pripoveduje:

"Potem, ko smo se nekaj časa šalili, sem odvrnil Williamovi ženi Gentili, medtem ko sem ji kazal svoje prste: Naj ponovno oživimo s tem mesom in s temi kostmi? Kakšna misel! Ne verjamem." (Ladurie, 1978, 320)

Takšne in podobne debate v "visokem" srednjem veku niso bile nič nenavadnega. Prav tako kot danes so družbo prevečali globoki dvomi o nekaterih osrednjih dogmah krščanske religije. Pod vprašaj so najpogosteje postavljali deviško rojstvo, vstajenje telesa in doktrino transubstanciacije – tistih doktrin torej, ki so v nasprotju s splošno človeško izkušnjo. Vendar dvoma, po Hamiltonu, ne smemo zamenjati s herezijo. Herezija vsebuje pozitivno zavračanje nekaterih delov ali kar celote cerkvenega učenja, medtem ko dvom izhaja iz pomanjkanja prepričanja o resnici oz. pravilnosti nekaterih ortodoksnih doktrin (Hamilton, 1989, 15). Cerkev je dvom razumela kot endemično slabost, ki je del človeške šibkosti: celo apostoli nanj niso bili imuni in papež Gregor VII. (1073–1085) je menil, da skoraj vsak v določenem obdobju svojega življenja izkusi temeljni dvom o resnicah krščanske vere (Hamilton, 1989, 15). Religioznega dvoma v srednjem veku torej niso obravnavali kot prekršek, temveč so ga razumeli kot skušnjava. Vendar pa je dvom v srednjeveški družbi postal močno orožje za "krivoverski" napad na ortodoksno prepričanje.

Čprav so se dvomi o določenih verskih sklepkih močno razširili, pa je le malo ljudi tudi dejansko zavrnilo katoliško religijo v celoti. Eden izmed razlogov za to je bil v tem, da srednjeveški katolicizem ni bil le sistem določenih verskih predstav, temveč je hkrati ljudem razlagal naravo sveta, v katerem živijo. Cerkev je učila, da je svet ustvaril Bog ter da sta zlo in nepopolnost posledica padlih angelov, ki jih je vodil Lucifer, ki je Vsemogočnemu napovedal vojno in umazal njegovo kreacijo. Ta pogled na svet vsebuje izčrpen pogled na človeško zgodovino, ki se prične v vrtu Eden in konča s poslednjo sodbo. Cerkev je učila, da ima vsak

posameznik nesmrtno dušo in je odgovoren pred Bogom za potek svojega življenja. Njegova večna usoda, v peklu, vicah ali raju, je odvisna od stopnje božje milosti, ki jo je bil posameznik pripravljen sprejeti za časa svojega življenja. "Skladišče" božje milosti, ki jo je Kristus ponudil vsem ljudem, je bila Cerkev. Kljub temu, da je bilo mnogo ljudi skeptičnih o globalni sliki univerzuma, ki ga je ponujala Cerkev, alternativnega modela ni bilo. Čeprav so se nekateri trudili, da bi živeli brez pomoči Cerkev, so si le redki upali umreti brez maziljenja, saj je Cerkev svojo moč črpala tudi iz sposobnosti obvladovanja človeških iracionalnih strahov. Deloma je to izhajalo iz zavesti o mogočnih silah, ki obstajajo v tem, kar bi danes poimenovali nezavedno, temu pa se je pridruževal tudi strah o navidez iracionalnih silah, ki delujejo v naravi. Krščanski srednji vek je tovrstne psihološke in naravne fenomene razumel kot posledico delovanja nadnaravnih sil zla, ki poskušajo zavladati svetu. Seveda je bila to zgolj racionalizacija razpoloženja, ki je bilo mnogo starejše od krščanstva.

Da bi se obranili pred zlom, so se ljudje zatekali k duhovščini, ki je bila izšolana za duhovni spopad: razpolagala je z relikvijami svetnikov, s sveto vodo, z eksorcističnim in drugim primernim obredjem, s katerim so duhovniki izkoreninjevali sile zla ter preprečevali psihološke in naravne katastrofe, ki so grozile posameznikom ali skupnosti. Kljub temu pa so obstajali tudi redki posamezniki, ki jih je dvom spodkopaval do te mere, da so zavrnili pomoč duhovnika. Družba, kot je bila srednjeveška, ki je temeljila na verski gotovosti, na pojmovanju Cerkev kot osnovnega in nujnega življenjskega elementa in ne zgolj kot možnosti, ni ugodno okolje za raznovrstne špekulacije. Res je, da so obstajali v srednjeveški zahodni družbi tudi t. i. akademski heretiki, vendar pa je bila večina njihovih špekulacij za širše občestvo zapletenih, zato za Cerkev niso predstavljali prevelike nevarnosti. Nevarni so bili tisti, ki so hoteli reforme institucionalne Cerkev, s čimer so seveda napadali tudi ves družbeni ustroj. Prav tukaj se pojavijo katari, samozvani pravi kristjani, katerih apostolski način življenja silovito nagovori množice in ogrozi prvenstvo Cerkev.

Kot smo že omenili, je mnogo mislecev herezije interpretiralo z manifestacijo religioznih fenomenov v navezavi s fenomenom na področju družbenih odnosov, ekonomije in politike. Preprosta razlaga bi bila, da socialnoekonomski odnosi povzročajo in poganjajo ves razvoj. Herezije se je tako kmalu razumelo kot prikriti poskus spreminjanja družbene ureditve. Celo George DUBY je zapisal, da je herezija zbrala žrtve fevdalne družbe (Duby, 1985, 132–133). Kako je s katari?

Proti koncu 12. stoletja je bilo katarstvo v Languedocu že močno uveljavljeno. Podpirala ga ni le podeželska aristokracija, temveč tudi Roger Trencavel II., vikont Béziersa in Carcassonna; Rajmond-Roger, grof iz Foixa, ter Rajmond VI., toulouški grof. V nasprotju s

prevladujočim razpoloženjem v zahodni Evropi je bil Languedoc pomembno središče "renesanse dvanajstega stoletja" in zibelka trubadurske lirike, ki je vzcvetela pod pokroviteljstvom plemiških dvorov, vključno s premožnim dvorom Rajmonda VI. (1194–1222), ki je bil tudi sam pesnik. V Languedocu je bila verska klima nenavadno strpna. Judje so v Languedocu uživali vso podporo. Toulouški grofje so jim kljub kritikam zagotavljali visoka mesta v javnih službah, v 12. stoletju pa so provansalski judje doživeli kulturni in verski razcvet, ki se je najbolj manifestiral v objavi *Bahirja*, prve klasične knjige srednjeveške kabale. Kljub strpnemu okolju pa so se zaostrovali konflikti med Cerkvijo in plemstvom. Konflikti, ki so se dotikali predvsem cerkvene desetine in vprašanja zemljiških posesti, so seveda pripomogli k razširitvi proticerkvene katarske države. Katari so si zagotovili podporo mnogih languedoških plemičev, ki so jih vabili na svoje gradove, kjer je asketska katarska misel cvetela skupaj s trubadursko dvorsko ljubeznijo (Paterson, 1993). Medtem ko je dvorska ljubezen navdihovala viteško čaščenje izvoljene dame, so si katari pridobili naklonjenost mnogih languedoških plemkinj, ki so stopile v njihove vrste. Med njimi sta bili tudi Filipa in Esklarmonda, žena in sestra katoliškega grofa iz Foixa. Za razliko od nekaterih plemkinj, kot je bila Esklarmonda, ki so prejele obred posvetitve oz. krsta, so njihovi moški plemiški zaščitniki mnogokrat *consolamentum* prejeli šele na smrtni postelji. O toulouškem grofu Rajmondu VI. so se celo razširile govorice, da sta ga spremljala dva katarska *perfecta*, ki bi mu ob smrtni nevarnosti nudila *consolamentum*.

Ker na katere naletimo v urbanem okolju, na deželi, med plemstvom in celo med duhovščino, pri katarskem gibanju ne moremo izpostaviti razrednega spopada. Katarski "verujoči" niso bili zavezani uboštvo, zato so lahko bili tudi (bogati) trgovci, v kasnejšem času celo bankirji. V vitalnem okolju južne Francije, na podlagi soočanja z mnogimi kulturnimi tradicijami, lahko razumemo katarstvo v veliki meri kot potrebo po preseganju dvoma, po zastavljanju temeljnih vprašanj – predvsem vprašanja o izvoru zla – ki pripeljejo do spoznanja, ki ga bomo v tem kontekstu imenovali gnoza.

Katarski nauk

Dualizem, ki ga s katarstvom neposredno povezujejo, v svoji najbolj eksplicitni obliki odgovarja na vprašanje o izvoru zla s tem, da predstavi dva kreativna principa. Arno Borst je menil, da dualizem ni posledica "zgodovinske tradicije, temveč upor proti svetu," ki se pojavi, ko nastane duhovni ali politični konflikt. "Narava" dualizma se spreminja glede na časovne in prostorske okoliščine, ločine pa se pojavijo zaradi različnih vzrokov. Šele potem, ko se religiozne izkušnje razvijejo v dogmo, postane pomembno izročilo (Borst, 1991, 65–66). Borst je to ugotovitev navezal na odnos med katari

in bogomili in ugotovil povezave med njimi, vendar pa je bil mnenja, da bogomili in katari niso bili identični ... "Dogme, besedila, misionarji so lahko prihajali z Vzhoda, vendar pa je od začetka našega tisočletja naprej herezija na Zahodu sledila svojim lastnim zakonom" (Borst, 1991, 71). Ortodoksno krščanstvo je uporabljalo mnogo imen, s katerimi so opisovali heretike 12. in 13. stoletja. Ime "katari" se po Borstu prične uporabljati po letu 1163 (Borst, 1991, 240–253), vendar pa so heretiki sami sebe imenovali "kristjani" oz. "dobri ljudje", ta izraz pa je bil namenjen *perfektom*, imenovanim tudi "izbrani" ali "potolaženi". Krščanski pisci se še naprej označevali heretike z "arijanci" ali "manihejci", saj so domnevali, da so katari neposredni potomci teh zgodnjih tradicij. V severni Evropi se pojavi ime "publikanci", ki je preureditev imena "pavlikancev", za katere so na Vzhodu slišali križarji (Wakefield, Evans, 1991, 245). Izraz "patareni" se je prav tako uporabljal v 12. stoletju v severni Evropi, najbolj pa je bil razširjen v Italiji, v Franciji pa je ime "bolgari" (pogovorno "bougres") kazal na povezave z Balkanom. Bogomili so vtisnili neizbrisni pečat v evropsko religiozno dogajanje in v inkvizicijske arhive, kjer je zahodna herezija večkrat imenovana *Haeresis Bulgarorum*, katari pa so bili v kronikah znani tudi kot *Bulgares*, *bogri*, *bugres* ali *bougres* (Stoyanov, 1947, 184–185). Vendar pa se do začetka 13. stol. najbolj uveljavi izraz "albižani", po mestu Albi v južni Franciji.

Katari so sebe razumeli kot pravo Božjo cerkev, ki je skozi stoletja ohranjala Kristusove nauke in krst, ki ga je podaril svojim učencem. Cerkev je pomenila način življenja njenih pripadnikov in ne les ali kamen, ki ga je oblikoval človek. Kristus je s pomočjo molitve in krsta svoji cerkvi zagotovil moč odpuščanja grehov, s pomočjo katerih posameznik vstopi v skupnost pravih kristjanov. Krst, imenovan *consolamentum*, je prinašal odrešitev od greha, ki je povzročil padec duše iz nebes in ponovno obudil vodstvo duha. Nobeno drugo dejanje, po njihovem, ni imelo te učinkovitosti. Obred *consolamentum* je preprost in ima dejansko mnogo podobnosti s krstom zgodnje Cerkve (Wakefield, Evans, 1991, 43). Kako je preživel oz. se je obnovil, ni jasno, čeprav je res, da so katari mnogo stvari prevzeli od bogomilov.

Najprej je iniciant moral skozi poskusno obdobje, v katerem je spoznal asketsko disciplino in nauke, ki jih bo poučeval in branil do smrti. Ko je bil pripravljen, se je udeležil dvodelnega obredja perfekto. Med svojim prvim nastopom je dobil pravico, da je lahko povedal Očenaš s pravim razumevanjem. Dejanski *consolamentum* je sledil takoj za tem. V tem obredu je prosilec zaprosil za krst in obljubil, da ga bo ohranjajl neomadeževanega, nato so perfekti na njegovo glavo položili roke, medtem ko je prosilec nad svojo glavo držal evangelij, ponavljajl določene obredne prošnje in bral sedemnajst verzov iz prvega poglavja Janezovega evangelija (Wakefield, Evans, 1991, 465). Na takšen način so postali perfekti tako moški kot ženske in s tem

prevzeli strogi način življenja, ki je prepovedoval fizični stik med spoloma, določal prehranjevalne navade (prepoved uživanja mesa, mleka, jajc, sira), v določenem času je bilo zapovedano celo postenje. Popolni katari so živeli na način, ki se je mnogim zdel nevzdržen, zato je večina verujočih s krstom počakala tik do smrti, ko so lahko *consolamentum* prejeli v skrajšanem obredu.

Verujoči so bili dobrodošli pri dnevni molitvi in mesečnih spovedih, lahko so bili prisotni tudi pri *consolamentumu*, pogosto pa so se udeleževali obreda lomljenja kruha pred obroki. Kadarkoli je verujoči srečal perfekta, sta izmenjala *melioramentum*, obredni pozdrav, v katerem se je verujoči večkrat globoko priklonil, prosil za blagoslov in za molitev, da bi lahko svoje življenje končal kot krščen. Perfekt je odgovoril s kratko molitvijo. Katoliški opazovalci so občasno ritualni pozdrav napačno tolmačili in ga imenovali "čaščenje", dejansko pa je *melioramentum* predstavljal zaobljubo verujočega, da se bo krstil še pred smrtjo. Sredi 13. stoletja se ta obljuba imenuje *covenensa* oz. *convenentia* in omogoča verujočemu uteho krsta celo, če izgubi dar govora (Wakefield, Evans, 1991, 303–306).

Brez dvoma so katarski perfekti živeli skrajno asketsko, kar je sodobne avtorje privedlo do zaključka, da je katarski nauk ogrožal moralne sponе družbe in zagovarjal osvoboditev izpod spon in apetitov telesa. Seveda je res, da se je, tako kot pri drugih ljudeh, tudi pri katarjih intenzivnost predstav in izpolnjevanje moralnih zakonov spreminjala od katara do katara. Vendar pa moramo biti pri izpostavljanju kaznovanja nemoralnosti med katarskimi verujočimi pozorni na splošno srednjeveško sliko in nikakor ne smemo prezreti moralnih norm, ki jih je učila oz. zapovedovala Cerkev. Že če preletimo samo odnos med spoloma, vidimo, da tovrstne moralne norme niso bile v tistem času nič nenavadnega, zato je posploševanje oz. izpostavljanje katarske strogosti popolnoma neumestno. Pojava, kot je katarizem, nikakor ne smemo osamiti in ga nato secirati, temveč ga moramo postaviti v časovni in kulturni okvir. Šele nato dobimo sorazmerno popolno sliko.

SKLEP

Kako lahko katere razumemo danes? Katarstvo se še vedno označuje za skrajno pesimistično religijo, ki je zagovarjala individualni in kolektivni samomor. Vendar pa v ohranjeni katarski literaturi zaman iščemo opise trpljenja v svetu, ki bi bili morbidnejši od opisov Kristusovega trpljenja. Rečeno je bilo, da bi uspeh katarstva pomenil razkroj moralnosti ter razmah anarhije, ki bi uničila zahodno civilizacijo. Po drugi strani pa mnogi v katarstvu danes odkrivajo globoko duhovnost in razumejo izničenje katarov kot osiromašenje Zahoda. Je bilo katarstvo zgolj upor proti katolištvu ali pa je bilo popolnoma tuja oziroma druga religija? Če opazujemo katarskega perfekta z očmi laika tistega časa, nepod-

kovanega v nikejski dogmatiki, vidimo v njem Kristu-sovega naslednika, ki ga vodi evangelij, njegova celibat in strogost predstavljata samostanski ideal, njegova kritika ortodoksne duhovščine ni bolj ostra od kritike, ki je značilna za Jezusa in (druge) reformatorje, njegov prezir do materialnega sveta pa se kosa s prezirom puščavnikov, katerih svetost je spoštovala Cerkev. Do te stopnje je katare zaznamoval srednjeveški Zahod. Vendar pa so bili v celotni katarski dogmatiki elementi, ki so bili glavnim tokovom zahodnega verskega razvoja tuji. Zatakne se pri krščanski dogmatiki o zlu kot (zgolj) pomanjkanju dobrega.

Doktrina *privatio boni*, ki jo predstavi Avguštin v enajsti knjigi svoje *Božje države (Civitas dei)*, ne ponudi zadovoljivega odgovora, saj se zlu kot realno prisotnemu izogne. Tukaj nastopi katarska "gnoza", ki se zlu ne izogne, temveč ga izpostavi in ga s pomočjo mitologije predstavi množicam. Predstava o dveh bogovih je na nek način premostila prepad med individualno izkušnjo trpljenja in razlago, ki jo je za to izkušnjo ponujala religiozna misel. Katari se niso spraševali samo, od kod zlo, temveč tudi, zakaj dobri Bog dovoljuje, da se zlo v svetu vedno znova pojavi. Odgovor na slednje vprašanje je bil, da Bog ne nadzoruje svetovnih dogodkov, da nad njimi nima moči. Katarski dualizem je bil racionalen odgovor, ki se je ponujal znotraj kozmološkega in znanstvenega okvira tistega časa. Kljub temu, da katari svoje predstave razlagajo na podlagi mitologije, pa je ta po naši ugotovitvi podlaga za razumevanje psiholoških procesov. V tem kontekstu lahko razumemo tudi njihovo pojmovanje demiurga kot stvarnika nepopolnosti, saj ga kot mitološko aplikacijo povežejo z institucionalnimi odnosi, v njihovem primeru predvsem z odnosom do Katoliške cerkve, z njenim aparatom vladanja in nadzorovanja. V poglavju *O volji v Knjigi dveh principov* eksplicitno navajajo apostola Pavla (Ef 6,12): "Zakaj naš boj se ne bije proti krvi in mesu, ampak proti vladarstvu, proti oblasti, proti svetovnim gospodovalcem te mračnosti, proti zlohotnim duhovnim silam v nebeških področjih." Hkrati pa ga kot osebni konflikt doživljajo tudi na osebni, ti. mikroravni. Konflikte, ki se pri posamezniku pojavijo kot posledica poskusov ločevanja in razumevanja dobrega in zla, poskušajo katari zaježiti z asketskimi praksami, kot sta vzdržnost v spolnosti in prehrani, posebno mesto oz. največjo učinkovitost v katarski dogmatiki pa ima obred

duhovnega krsta, *consolamentum*. Kljub spoštovanju asketskih praks posameznik postane popolni oz. *perfekt* šele s krstom. *Consolamentum* kot uteha ne predstavlja črtanja nasprotij, temveč prej njihovo sprejetje in zavestno predelavo.

Videli smo že, da je mnogo pripadnikov plemstva gibanje podprlo ali pa so celo sami postali verujoči oz. perfekti. To je bilo gotovo izjemnega pomena, saj sta njihova politična moč in bogastvo pomenila zaščito in finančno podporo gibanju. Na tem mestu se zastavlja vprašanje, kako dolgo se lahko gibanje, pa čeprav zagovarja ideal svete uboščine, obdrži brez takšne podpore. Ne smemo pozabiti, da so bili poleg plemičev katarski verujoči tudi trgovci in kmetje, ki so perfekte oskrbovali s hrano in jim nudili zatočišče, podobno, kot je npr. v mjanmarskem budizmu teravadske smeri poskrbljeno za budistične menihe. Tovrstna socialna struktura, ki pozna sloj menihov brez lastnine, v primeru perfekto celo potujočih pridigarjev, se lahko, kot kaže budistični primer, ohrani dolgo časa. Ali bi se brez podpore plemstva katarska usoda drugače razpletla? Pri tem vprašanju je treba izpostaviti predvsem albižanski križarski pohod, ki je leta 1209 združil severnofrancosko plemstvo. Je bil dualizem res tako moteč ali pa so bili apetiti po rodovitnih vinogradih južne Francije tisti, ki so zbrali tako veliko vojsko? Južnofrancosko plemstvo je bilo dovolj neodvisno, da je lahko samo izbiralo svoje verske predstave. Biti katar je pomenilo biti nekonformist. Tako kot mnogi drugi primeri nekonformizma v evropski družbi, lahko tudi katarstvo razumemo kot odgovor na relativno nestabilnost življenja v Languedocu: socialni in ekonomski pritiski na nižjo aristokracijo, nezashčitenost novega urbanega proletariata in negotovost o moralnosti novega trgoveškega razreda so predstavljali nove družbene izzive, na katere je bilo treba poiskati odgovore. Katarstvo se je tej potrebi odzvalo – ljudem je pomagalo vzpostaviti nadzor nad spreminjajočim se okoljem in ponovno ovrednotiti vlogo posameznika v skupnosti. Svoje izkušnje o krutosti in spremenljivosti sveta so želili omiliti s tem, da so svojo usodo vzeli v svoje roke. S svojim načinom življenja – z iskanjem odgovorov na že omenjena vprašanja, z asketskim obvladovanjem telesa in duha, s prehranjevalnimi zapovedmi, postenjem, z molitvami, s potujočim pridiganjem in z uboštvom – niso ločevali med retoriko in prakso.

CATHARS – HERETICS IN THE CONTEXT OF WESTERN HISTORY

Anja ZALTA

University of Primorska, Science and Research Centre of Koper, SI-6000 Koper, Garibaldijska 1

e-mail: anja.zalta@zrs-kp.si

SUMMARY

The article deals with the Cathars, the self-proclaimed real Christians, who Western history considers medieval "dualistic" heretics. Although the centre of the Cathar heresy lies in Provence and Languedoc in southern France, they had a big impact on the whole European cultural history and they also marked the cultural identity of Europe. The article is trying to solve the problem of the etymological and socio-cultural roots of the word "heresy", which marked the Cathar movement, and the meaning of the epithet "dualistic". The article is also introducing the consolamentum, the most important Cathar ritual. We can understand consolamentum as a psychological attempt to overpass their conception of dualism. The best demonstration of their philosophy was their exemplary way of life, which at that time attracted many followers and sympathizers from different social classes.

Key words: Cathars, Heresy, Bogomils, Gnosis, Middle Ages

LITERATURA

Berlioz, J., Hélas, J. C. (1998): Catharisme: l'édifice imaginaire. Collection Heresis, 7^{ème} session d'histoire médiévale. Arques, Centre d'études Cathares.

Biller, P., Hudson, A. (1996): Heresy and Literacy, 1000–1530. Cambridge, Cambridge University Press.

Bjelovučić, Z. (1926): Bogomilska vjera od XII.–XVI. vijeka. Dubrovnik, Štamparija Jadran.

Borst, A. (1991): Die Katharer. Wien, Herder.

Bozóky, E. (1990): Le livre secret des Cathares, Interrogatio Iohannis, Apocryphe d'origine bogomile. Paris, Beauchesne.

Caesarius, H. (1929): The Dialogue on Miracles. Brodway Medieval Library. London, Routledge & Sons.

Clifton, C. S. (1992): Encyclopedia of Heresies and Heretics. New York, Barnes & Noble Books.

Coser, L. (1964): The Functions of Social Conflict. New York, The Free Press.

Costen, M. (1997): The Cathars and the Albigensian Crusade. Manchester & New York, Manchester University Press.

Duby, G. (1985): Trije redi ali imaginarij fevdalizma. Ljubljana, Studia Humanitatis.

Duvernoy, J. (1996): Guillaume de Puylaurens: Chronique 1145–1275. Toulouse, Pérégrinateur.

Duvernoy, J. (1986): La religion des Cathares. Toulouse, Privat.

Duvernoy, J. (1986): L'histoire des Cathares. Toulouse, Privat.

Erbstösser, M. (1984): Heretics in the Middle Ages. Leipzig, Edition Leipzig.

Fichenau, H. (1992): Heretics and Scholars in the Middle Ages 1000–1200. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.

Fine, J. V. A. (1975): The Bosnian Church: A Study of the Bosnian Church and Its Place in State and Society from the 13th to the 15th Centuries. New York, East European Quartetly, Columbia University Press.

Foucault, M. (1998): Zgodovina norosti v času klasicizma. Ljubljana, *cf.

Frend, W. H. C. (1972): The rise of the Monophysite movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries. Cambridge, Cambridge University Press.

Griffe, M. (1997): Les Cathares. Chronologie de 1022 à 1321. Le Cannet, Édition T.S.H.

Hamilton, B. (1989): The Medieval Inquisition. New York, Holmes & Meier Publishers.

Hamilton, J. B. (1998): Christian dualist heresies in the Byzantine world c. 650 – c. 1450. Manchester, Manchester University Press.

Henderson, J. B. (1998): The Construction of Orthodoxy and Heresy. New York, State University of New York Press.

Hultgren, A. J., Haggmark, S. A. (1996): The Earliest Christian Heretics, Reading from Their Opponents. Minneapolis, Fortress Press.

Irénée, de L. (1952): Contre les heresies. Paris, Édition du Cerf.

Kelly, J. N. D. (1973): Early Christian Doctrines. London, Adam & Charles Black.

Ladurie, E. L. R. (1990): Montaillou; Cathars and Catholics in a French village. London, Penguin Books.

- Lambert, M. (1998):** *The Cathars*. Oxford, Blackwell Publishers.
- Lieu, S. N. C. (1994):** *Manicheism in Mesopotamia and the Roman East*. Leiden – New York – Köln, E. J. Brill.
- Loos, M. (1974):** *Dualist Heresy in the Middle Ages*. Praga, Academia.
- Luscombe, D. (1997):** *Medieval Thought*. Oxford – New York, Oxford University Press.
- Martin, H. (1998):** *Mentalités Médiévales, XI–XV siècle*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Moore, R. I. (1995):** *The Birth of popular Heresy*. Toronto Buffalo London, University of Toronto Press.
- Moore, R. I. (1987):** *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950–1250*. Oxford, Basic Blackwell.
- Nelli, R. (1994):** *Dictionnaire du Catharisme et des hérésies méridionales*. Toulouse, Privat.
- Nelli, R. (1958):** *La Vision d'Isaïe*. Paris, Cahiers d'études cathares, XXXIII.
- Nirenberg, D. (1996):** *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*. New Jersey, Princeton University Press.
- Oldenbourg, Z. (2001):** *Massacre at Montségur: A History of the Albigensian Crusade*. London, Phoenix Press.
- Paterson, L. M. (1993):** *The World of the Troubadours, Medieval Occitan Society, c. 1100 – c. 1300*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rottenwöhler, G. (1996):** *Zeichen der Satansherrschaft: die Katharer zu Verfolgung, Mord und Strafgewalt*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Runciman, S. (1947):** *The Medieval Manichee, A Study of the Christian Dualist Heresy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Simon, M. (1979):** *From Greek Hairesis. V: Schoedel, W. R. et al.: Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*. Pariz, Éditions Beauchesne.
- Southern, R. W. (1953):** *The Making of the Middle Ages*. London, Hutchinson's University Library.
- Stoyanov, Y. (1994):** *The Hidden Tradition in Evrope, The secret history of medieval Christian heresy*. London, Arkana, Penguin Books.
- Tellenbach, G. (1996):** *The church in western Europe from the tenth to early twelfth century*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Thouzellier, C. (1973):** *Livre des deux principes. Les Editions du Cerf, 29*. Paris, Bd de Latour – Maubourg.
- Wakefield, W. L., Evans, A. P. (1991):** *Heresies of the High Middle Ages, Selected sources*. New York, Columbia University Press.
- Zerner-Chardavoine, M. (1979):** *La croisade Albigeoise*. Paris, Éditions Gallimard – Julliard.
- Zerner, M. (1998):** *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoir avant l'inquisition*. Nice, Collection du Centre d'études médiévales de Nice.