

OD AUTORA

Na katarów natknąłem się w trakcie swoich badań nad zakonem templariuszy. Jedni i drudzy stanęli przed papieskimi inkwizytorami, jedni i drudzy odeszli w przeszłość przynajmniej częściowo wskutek wysiłku inkwizycji, choć pokonanie pierwszych wymagało o wiele więcej czasu i wysiłku. Najważniejsza różnica między katarami i templariuszami polega na tym, że wielu z tych, których oskarżono o wyznawanie dualistycznej herezji, gotowych było ponieść śmierć za swą wiarę, podczas gdy rycerze zakonni wydawali się wstrząśnięci postawionymi im zarzutami i ze wszystkich sił starali się uniknąć stosu. Ludzie usposobieni romantycznie uparcie dopatrują się związków między jednymi i drugimi, lecz związków takich nigdy nie było: po upadku katarskiej twierdzy Montségur w 1244 roku do rąk templariuszy nie trafił żaden bajeczny skarb; nie wyznawano wspólnie żadnego antychrześcijańskiego kultu pełnego wschodnich misteriów i nie zawiązano tajnego sojuszu; nie ukryto świętego Graala w górskiej pieczarze. Owszem, część oskarżeń przeciw templariuszom w nieuchronny sposób przypomina zarzuty wytoczone katarom — przecież w jednym i drugim wypadku był to efekt myślenia ludzi tropiących heretyków — lecz najbardziej interesujący jest nie domniemany spisek, lecz przyjrzenie się, jak katarzy i templariusze — dwa istotne elementy życia w XIII wieku — padli w starciu z siłą religii panującej.

Winien jestem ogromną wdzięczność wielu przyjaciółom i kolegom za ich pomoc i rady. W świecie uczonych wzajemne wspieranie się jest czymś zupełnie naturalnym, wątpię więc, by kiedykolwiek wydano choćby jedną wartościową książkę historyczną, która byłaby od początku do końca dziełem wyłącznie jednego człowieka. Moi dwaj długoletni przyjaciele, Bernard Hamilton i Paddy McNulty, przeczytali maszynopis, Claire Dutton, Ann Peal, Mark Pegg i Andrew Roach pozwolili mi skorzystać ze swoich znakomitych tekstów, Michael i William Sibly udostępnili mi własny przekład kroniki Piotra z Les Vaux-de-Cernay na długo przed jego wydaniem, Karen Carroll z National Humanities Center w Karolinie Północnej zredagowała mój maszynopis i rozszyfrowała nieczytelne odręczne dopiski. Wielu innych ludzi pomogło mi w najprzeróżniejszy sposób, między innymi Tom Asbridge, Craig Atwood, Elizabeth Barber, David Bâtes, Anne Curry, Peter Kaufman, Bob Kendrick, Linda Paterson, Walter Wakefield i Joe Wittig. Szczególne podziękowania należą się pracownikom biblioteki Uniwersytetu w Reading i National Humanities Center. Jednak za efekt końcowy, z jego wszelkimi wadami, odpowiedzialny jest wyłącznie autor, a efekt ten byłby niemożliwy bez dokonania konkretnych badań naukowych. Wyrażam więc wdzięczność władzom Leverhulme Trust, National Humanities Center i Lilly Foundation. Pierwsza instytucja wyasygnowała fundusze na częściowe pokrycie mojego honorarium nauczycielskiego, druga i trzecia powołały mnie na stanowisko wykładowcy, dzięki

czemu rok akademicki 1998–1999 spędziłem w National Humanities Center, gdzie zapewniono mi optymalne warunki pracy.

Malcolm Barber

WSTĘP

Ze wszystkich herezji to właśnie kataryzm stanowił największe wyzwanie dla Kościoła katolickiego w XII i XIII wieku. Podejmowane przez katarów próby rozwiązania podstawowych problemów religijnych i filozoficznych wynikających z istnienia zła oraz ogromna siła przekonywania, że zdołali tego dokonać, zachwiały pozycją Kościoła na Zachodzie i skłoniły go do znacznie ostrzejszej reakcji niż kiedykolwiek dotąd.

Katarzy twierdzili, że świat materialny nie jest dziełem wszechmocnego i wiekuistego Boga, lecz złego stwórcy. Stwórca ten albo został strącony z Nieba i uwiódł anielskie dusze, które uwięził potem w materii, albo też był wieczną mocą, niezależną od Dobrego Boga Ducha. Jedyne wyzwolenie dla dusz zamkniętych w potrzasku cielesności stanowił katarski obrządek zwany *consolamentum*, czyli „pocieszenie”, będący drogą powrotu do duchów opiekuńczych w Niebie. Kościół katarski zorganizowany był w diecezje, na których czele stali biskupi, mający pod sobą hierarchię złożoną ze starszych i młodszych „synów”, diakonów oraz *perfecti* i *perfectae*, czyli „doskonałych” obu płci, pełniących funkcję duszpasterzy. Świeccy członkowie Kościoła katarskiego — zwani *credentes* („wierzący”) — na ogół przyjmowali *consolamentum* dopiero na łożu śmierci, albowiem rygorystyczna asceza będąca obowiązkiem „doskonałych” przerastała możliwości przeciętnego człowieka. Nie wierzono w Sąd Ostateczny; koniec świata miał nastąpić wtedy, gdy ostatnia aniel-

ska dusza zostałaby uwolniona, a więc kiedy dokonałby się ponowny rozdział świata duchowego i materialnego. Ponieważ ludzie bywają grzeszni, nie oczekiwano, że stanie się to bardzo szybko; niektóre dusze muszą odbyć długą transmigrację (wcielając się między innymi w zwierzęta), nim zamieszkają w ciele człowieka zdolnego pojąć znaczenie *consolamentum*.

Katarzy stanowili twardą opozycję wobec Kościoła katolickiego, postrzeganego przez nich jako instytucja głosząca fałsz oraz zdeprawowana przez władzę i nieuczciwie zdobyte bogactwa. Sakramenty, które — zdaniem katolików — otwierały drogę do zbawienia, nie miały żadnej wartości, bo opierały się na twierdzeniu, że Chrystus żył na ziemi, został ukrzyżowany, a potem zmartwychwstał, co było niedorzecznością, gdyż Bóg nie mógł przybrać formy materialnej. Dla katolików żaden kompromis z katarami nie wchodził więc w rachubę; za podszeptem Diabła heretycy usiłowali podkopać prawdziwą wiarę, obowiązkiem wszystkich przywódców kościelnych i świeckich było zatem zwalczanie ich wszelkimi dostępnymi środkami. Taka postawa, nieuchronna w każdym okresie dziejów Kościoła łacińskiego, szczególnie ostrą formę przybrała w dobie zreformowanego papiestwa, które od lat pięćdziesiątych XI wieku usiłowało wzmocnić swoje przywództwo w Kościele powszechnym i zaszczerpić w duchowieństwie oraz wśród świeckich nowe wartości moralne. Represje wobec kataryzmu nie były zatem kwestią wyboru, lecz elementarną powinnością tych, którym Bóg powierzył sprawy swojego Kościoła na ziemi.

Główne brzemie odpowiedzialności spoczywało oczywiście na barkach papieża, czyli następcy świętego Piotra, pierwszego apostoła i skały, na której Chrystus wzniósł swój Kościół.

Początki kataryzmu do dziś pozostają kwestią sporną. Większość historyków przyjmuje, że rolę w narodzinach tej herezji odegrał Kościół bogomilski, powstały na terenie Macedonii i Bułgarii najpóźniej w latach trzydziestych X wieku. Ustalenie powiązań z dawniejszymi formami dualizmu, takimi jak paulicjanizm albo jeszcze wcześniejszy manicheizm i gnostycyzm, wydaje się dziś niepodobieństwem. Idee dualistyczne przestały się do Europy Zachodniej przypuszczalnie przez Trację i Konstantynopol, choć jest mało prawdopodobne, żeby to rozprzestrzenianie się było dziełem pojedynczego człowieka lub pojedynczej grupy albo żeby dokonało się wyłącznie jedną drogą. W połowie XII wieku herezja zakorzeniła się na kilku obszarach Europy Zachodniej, zwłaszcza w Nadrenii, Szampanii, na równinach Lombardii oraz w górach i dolinach rzek zachodniej Langwedocji. Wśród badaczy nie ma jednak zgody co do zakresu i znaczenia wpływów bogomilskich, a tym bardziej co do chronologii ich oddziaływania. Istnieją świadectwa dowodzące, że już w latach czterdziestych XII stulecia katarzy działali w Nadrenii, natomiast niektórzy historycy z przekonaniem utrzymują, że wczesnych form kataryzmu można się doszukać już w pierwszej połowie XI wieku. Na początku w Europie Zachodniej dominował łagodny, umiarkowany dualizm, który opiera się na idei zła jako dzieła upadłe-

go anioła, czyli Diabła, nie zaś dualizm absolutny, który zakłada istnienie dwóch równorzędnych wiekuistych mocy — zła i dobra. Jednak już pod koniec XII wieku większość katarów w Langwedocji oraz północnych Włoszech została nawrócona właśnie na skrajny dualizm, prawdopodobnie przez Greka Nicetasa, który przeorganizował Kościół katarski w Saint-Félix-de-Caraman — miejscowości leżącej między Tulużą i Carcassonne — gdzie w 1167 albo około 1175 roku odbył się sobór katarski.

W tym czasie papieństwo i wielu wysokich rangą hierarchów kościelnych zdawało już sobie sprawę, że kataryzm stanowi poważne zagrożenie dla ortodoksji. Obawy pogłębiła seria nieudanych misji kaznodziej-skich, które miały na celu odwieść katarów od błędnych przekonań, oraz oczywista nieskuteczność potępień wyrażanych przez władze Kościoła, choćby na trzecim soborze laterańskim w 1179 roku. Wraz z wyborem Innocentego III na papieża w 1198 roku wypadki nabrały przyspieszenia. Choć papież ten nigdy nie stracił wiary w moc perswazji, doszedł jednak do wniosku, że aby ostatecznie rozwiązać powstały problem, nieuniknione jest użycie siły w formie wyprawy krzyżowej. W 1208 roku, w następstwie zabójstwa legata papieskiego Piotra z Castelnau przez jednego z wasali hrabiego Tuluzy Rajmunda VI, Innocenty III wezwał wiernych, by wyruszyli do Langwedocji i wykorzenili herezję, a uczestnikom krucjaty przyrzekł odpust zupełny. Choć nie zdołał przekonać króla Francji Filipa II do udziału w wyprawie, gdyż ten najbardziej prag-

matyczny ze wszystkich Kapetyngów pozostawał uwikłany w bezkompromisowy konflikt z królem Anglii Janem z dynastii Plantagenetów, to doprowadził do wystawienia dwóch potężnych armii, które w 1209 roku natarły z północy na Langwedocję. Większa z nich, posuwając się wzdłuż Rodanu, zaatakowała od wschodu Béziers, a potem, po zdobyciu miasta i wymordowaniu większości mieszkańców, ruszyła dalej, by zmusić do uległości Carcassonne i jego władcę Rajmunda Rogera Trencavela. Hrabia Tuluzy Rajmund VI (zm. 1222), najważniejszy feudał w regionie, przez pewien czas z powodzeniem unikał konsekwencji sprzyjania herezji i w ostatniej chwili dołączył do krzyżowców. Na dłuższą metę niewiele jednak zyskał. Pod koniec sierpnia 1209 roku Szymon z Montfort, wpływowy baron z zachodniej części Ile-de-France, został wybrany na przywódcę wyprawy krzyżowej i odtąd aż do swojej śmierci w czerwcu 1218 roku, poniesionej w trakcie oblężenia Tuluzy, toczył bezlitosną wojnę z katarami oraz tymi, których postrzegał jako *fautors*, czyli opiekunów herezji. W tym czasie wszedł w konflikt ze wszystkimi potężnymi feudałami mającymi wpływy polityczne w zachodniej Langwedocji, zwłaszcza z królem Aragonii Piotrem II, którego pokonał w bitwie pod Muret (na południowy zachód od Tuluzy) we wrześniu 1213 roku.

Papież w ograniczonym stopniu kontrolował bieg wydarzeń. Znalazłszy się pod presją własnych legatów z jednej strony i feudałów z drugiej, z rosnącym niepokojem obserwował postępy wyprawy krzyżowej. Na

czwartym soborze laterańskim, zwołanym w listopadzie 1215 roku, Innocenty III postanowił bronić interesów syna Rajmunda VI, przyszłego Rajmunda VII, argumentując, że nie ponosi on żadnej odpowiedzialności za wynikłą sytuację, i zagwarantował mu zachowanie prowansalskich ziem hrabiów Tuluzy. Doprowadziło to do odrodzenia opozycji na południu. Młody Rajmund zaatakował Beaucaire, jego ojciec zaś natarł na swoje dawne włości pod Tulużą, wzywając jednocześnie mieszkańców tego miasta do buntu. Opór przybrał na sile po śmierci Szymona z Montfort, a złamany został dopiero wskutek nowej wyprawy krzyżowej króla Ludwika VIII (1223–1226) i okupacji Langwedocji przez królewskie wojsko. W kwietniu 1229 roku Rajmunda VII zmuszono do przyjęcia trudnych warunków traktatu paryskiego. W rezultacie zachował on niewielką część swoich dawnych langwedockich włości. Co ważniejsze, jego córka Joanna miała wyjść za mąż za jednego z braci króla Ludwika IX, a ich potomstwo objęłoby sukcesję po hrabiach Tuluzy.

Kataryzm, mimo porażek poniesionych w XIII wieku, niełatwo uległ wykorzenieniu. W początkach następnego stulecia dwaj notariusze z Ax-les-Thermes (środkowe Pireneje) doprowadzili do pewnego odrodzenia się herezji. Piotr i Wilhelm Autier spędzili co najmniej dwa lata w Lombardii, studiując z włoskimi katarami, jak również ze swymi ziomkami pozostającymi na wygnaniu, a potem wrócili w rodzinne strony i z narażeniem życia podjęli próbę powtórnego rozkrzewienia kataryzmu. Choć odrodzenie miało ogra-

niczony zasięg geograficzny, było na tyle silne, że inkwizycja (teraz lepiej zorganizowana i bardziej zwarta) uznała za konieczne interweniować i ostatecznie położyć kres herezji. Piotra Autiera stracono w kwietniu 1310 roku, ale ślady jego działalności można było odnaleźć jeszcze w latach dwudziestych. Wilhelm Bélibaste, ostatni „doskonały” z epoki braci Autier, został pojmany i spalony w 1321 roku.

W latach trzydziestych XIV wieku kataryzm właściwie przestał istnieć w łacińskiej Europie, niemniej jego echa pobrzmiwają do dziś. Nie był bowiem mało znaczącym odejściem od ortodoksji chrześcijańskiej; wręcz przeciwnie, katarzy postrzegali siebie jako jedyną prawdziwie chrześcijańską wspólnotę w niemoralnym świecie zdominowanym przez fałszywy Kościół katolicki. Nawet najbardziej ostrożni historycy przyznają, że herezja wywierała wpływ na łacińską Europę przez blisko dwa stulecia, od lat czterdziestych XII wieku po trzecią dekadę wieku XIV, podczas gdy inni uważają, że jej oddziaływanie rozpoczęło się już około roku 1000. Nic dziwnego zatem, że nawet po wykorzenieniu wiara katarów przyciągała ludzi z różnych powodów. Wśród nich znaleźli się protestanci, którzy w obliczu katolickich zarzutów o nowatorstwo poszukiwali dla siebie rodowodu, patrioci z południa sprzeciwiający się północnofrancuskiej dominacji, romantycy ubolewający nad upadkiem cywilizowanej kultury i wreszcie rzutcy „przedsiębiorcy”, od merów lokalnych miejscowości po wydawców i autorów taniej literatury sensacyjnej, którzy zbijają fortunę na antymate-

rialistycznej religii. Kataryzm, bardziej niż inne zjawiska historyczne, postrzegany jest dzisiaj przez pryzmat późniejszych wydarzeń.

Rozdział 1

ROZWÓJ KATARYZMU

Dualizm

Zaprawdę, wszystkim wam wiadomo, że herezja ta — oby ją Bóg przeklął! — w siłę tak wielką obrosła, że opanowała całe Albigeois, Carcassès i większość Lauragais. Od Béziers aż po Bordeaux wielu, zaprawdę, bardzo wielu uwierzyło w nią albo ją wspierało. Gdy panujący papież i inni prałaci ujrzeli, że obłęd ten szerzy się znacznie szybciej niż dotychczas i co dzień zaciska swe szpony, każdy na swoim terenie słał kaznodziejów. Później biskup Osmy i inni legaci stawili się do Carcassonne na spotkanie z tymi bułgarami. Przybyło wielu, obecny był nawet król Aragonii i jego szlachcice. Gdy król posłyszał mówców i pojął, jak wielkie herezje głoszą, odjechał i wysłał pismo do Rzymu w Lombardii.

Niechaj mnie Bóg pobłogosławi, cóż rzecz mi wypada? Myślą więcej o zgniłym jabłku niżli o kazaniach i tak było przez pięć lat. Ci zatwardziali głupcy nie okazali skruchy, przeto wielu zgładzono, wielu padło i jeszcze więcej z nich umrze, nim ustana walki. Inaczej być nie może.

Oto fragment wstępu do długiego poematu w języku prowansalskim, którego pierwszą z trzech części napisał pochodzący z Nawarry Wilhelm z Tudeli — „wyświęcony duchowny”, jak sam siebie przedstawia. Po-

emat obejmuje okres poprzedzający wyprawę krzyżową przeciw albigensom oraz jej przebieg, czyli lata 1204–1218. Wilhelm jest na ogół rzetelnym kronikarzem i choć stał po stronie najeźdźców, dostrzegał cierpienie ofiar.

Potępianą herezją była wiara katarska, a jej zwolennicy z początku XIII wieku, o których donosi Wilhelm, wyznawali dualizm absolutny. Według księgi *De heresi catharorum*, napisanej prawdopodobnie u schyłku XII wieku przez anonimowego, ale dobrze poinformowanego Lombardczyka, ten odłam katarów wierzył i głosił, że „jest dwóch bogów albo władców bez początku i końca, jeden dobry, drugi na wskroś zły. I mawiają jeszcze, że obaj stworzyli aniołów: dobry Bóg stworzył dobre anioły, a zły anioły złe, i dobry Bóg jest wszechmocny w swoim niebieskim królestwie, a drugi panuje na ziemskim padole”. Lucyfer, syn tego boga ciemności, wstąpił do Nieba, gdzie „przeobraził się w świetlistego anioła” i nakłonił inne anioły, by wstały się za nim u Boga, który dzięki temu postawił go na czele ich zastępów. Gdy to się stało, Lucyfer zwiódł część aniołów, a po wielkiej bitwie, która się rozegrała, został razem z nimi strącony z Nieba. Anioły stworzone były z ciała, duszy i ducha; „dusze pochwycił Lucyfer i włożył w ciała na ziemi”. Chrystus, Syn Boży, „przyszł, by wybawić tylko te dusze”. „Tłumaczą, że ciała ludzkie po części ożywiane są przez złe duchy, które stworzył Diabeł, po części przez dusze upadłe. Dusze te odpokutowują w ciałach, a jeśli nie doczekają wybawienia w jednym ciele, idą do innego i dalej pokutują.”

Katarzy w Langwedocji wyznawali te idee od czasu soboru w miejscowości Saint-Félix-de-Caraman, leżącej mniej więcej w połowie drogi między Tulużą i Carcassonne. Sobór odbył się albo w roku 1167, albo nieco później, między rokiem 1174 a 1177. Zjechali na niego czołowi katarzy z obu „Francji”, to znaczy z regionów na północ od Loary oraz z Langwedocji. Nicetas, biskup Kościoła bogomilskiego z Konstantynopola, prawdopodobnie nawrócił wszystkich z dualizmu umiarkowanego na absolutny. Umiarkowani katarzy, jak opowiada autor *De heresi catharorum*,

wierzą i głoszą, że istnieje tylko jeden dobry Bóg wszechmocny, nie mający początku, który stworzył aniołów i cztery żywioły. Powiadają, że Lucyfer i jego współpracownicy zgrzeszyli w Niebie, ale nie wszyscy wiedzą, skąd się wziął ten grzech. Niektórzy w tajemnicy utrzymują, że od złego ducha o czterech obliczach: jednym ludzkim, drugim ptasim, trzecim rybim i czwartym zwierzęcym. Nie miał on początku i tkwił w chaosie, nie mając władzy tworzenia.

Lucyfer zstąpił z Nieba i został omamiony przez tego złego ducha, a powróciwszy do Nieba, zwiódł inne anioły.

Strąceni byli z Nieba, lecz nie utracili naturalnych umiejętności, które posiadali. Heretycy ci powiadają, że Lucyfer i inne złe duchy zapragnęli rozdzielić żywioły, ale nie potrafili. Naonczas wyblągali

u Boga dobrego anioła na pomocnika i tak, za przyzwoleniem Boga, z pomocą dobrego anioła, dzięki jego mocy i mądrości, rozdzielili żywioły. I mówią, że Lucyfer jest Bogiem, który, jak podaje *Genesis*, stworzył niebo i ziemię i pracę wykonał w sześć dni.

Zmiana ta okazała się niezwykle istotna dla dziejów Langwedocji. Dualizm umiarkowany miał bowiem pewne cechy wspólne z katolicką wersją Upadku, natomiast dualizm absolutny był nie do pogodzenia z ortodoksyjnym chrześcijaństwem. W 1209 roku, w obliczu bezowocnych prób osłabienia dualizmu absolutnego na południu Francji, papież Innocenty III doszedł do wniosku, że jedynym rozwiązaniem pozostaje użycie siły. Posługując się koncepcją wojny sprawiedliwej, opracowaną na początku V wieku przez świętego Augustyna, uznał, że przemoc jest uzasadniona w walce przeciw zatwardziałej herezji.

Wilhelm z Tudeli dowodzi, że herezja rozpowszechniła się od Béziers aż po Bordeaux, lecz tylko ogłędnie daje nam do zrozumienia, w jakich okolicznościach do tego doszło. Wspomina o spotkaniu w Carcassonne biskupa Osmy z tymi, których nazywa bułgarami. Określenie to pochodziło od bogomilskich heretyków żyjących na Bałkanach, głównie w Tracji, Macedonii i Bośni, lecz w czasach Wilhelma stosowano je szeroko wobec zachodnich heretyków, co odzwierciedlało powszechne przekonanie, że właśnie z tamtej części Europy pochodził kataryzm. Historycy dowiedli wpraw-

dzie, że pogląd ten był słuszny, niemniej przebieg tego procesu nie jest do końca jasny. Bogomili mieli pewne cechy wspólne z dwiema wcześniejszymi herezjami wschodnimi — paulicjanami i messalianami — obecnymi na Bałkanach w następstwie polityki Bizancjum, które w celu złamania opozycji wobec władzy cesarskiej stosowało przesiedlenia wrogiej ludności z Azji Mniejszej do innych regionów. Paulicjanizm zdobył silną pozycję w VIII wieku, kiedy dynastia izauryjska — tak zwani cesarze ikonoklaści — usiłowała zlikwidować kult obrazów i dlatego od lat trzydziestych tego stulecia sprzyjała wszystkim odłamom religijnym, które zwalczały zewnętrzne formy kultu chrześcijańskiego. Ponadto, gdy w szóstym dziesięcioleciu cesarz Konstantyn V odebrał muzułmanom Armenię, paulicjanie z tego regionu znaleźli się wśród osadników skierowanych do Tracji, wyniszczonej kilka lat wcześniej przez zarazę. Wraz z upadkiem rządów ikonoklastów w połowie IX wieku paulicjanie po raz kolejny stali się obiektem prześladowań. Po serii porażek w 878 roku Bazyli I zdobył ich fortecę Tefrykę w ternie Armenia-kon we wschodniej Anatolii, jednak herezja nie została zlikwidowana; niektórych jej wyznawców wcielono do armii cesarskiej — o ich służbie wojskowej donoszą regularnie źródła historyczne aż po XII wiek. Populacja paulicjan na Półwyspie Bałkańskim zwiększyła się w następstwie wypędzenia ich wspólnot ze wschodnich rubieży Cesarstwa do Filipopolu w Tracji na rozkaz cesarza Jana Tzimiskesa w latach osiemdziesiątych X wieku.

Obie wspomniane sekty wywodziły się ze Wschodu: messalianizm powstał w IV wieku w Edessie, paulicjanizm zaś w Mezopotamii w połowie VII stulecia. Obie zyskały zwolenników w całym Cesarstwie Bizantyńskim, gdyż już w V wieku messalianie działali w Syrii, Kapadocji i Azji Mniejszej, natomiast paulicjanie na początku IX wieku szczycili się siedmioma Kościołami, od Eufratu na wschodzie po Korynt na zachodzie. Jedni i drudzy odrzucali judeochrześcijańską wiarę w stworzenie świata przez Boga, jedni i drudzy usiłowali uzasadnić zło istnieniem materii, której ważny element stanowiło ciało ludzkie. Podczas gdy messalianie uważali, że demona obecnego w człowieku można wypędzić jedynie za pomocą intensywnej modlitwy, paulicjanie należeli do tradycji dualistycznej w tym sensie, że wierzyli w odwieczny rozdział między Bogiem i Materią. To właśnie Bóg i Materia są „dwoma zasadami”, które stały się cechą charakterystyczną skrajnego dualizmu wyznawanego w Langwedocji i północnych Włoszech z nastaniem lat siedemdziesiątych XII wieku.

Dla historyka badającego korzenie herezji w średniowiecznej Europie Zachodniej pochodzenie paulicjanizmu jest zatem sprawą bardzo istotną. Bizantyńscy pisarze na ogół określali paulicjan mianem manichejczyków. Twórcą manicheizmu był Pers imieniem Mani, w 276 roku stracony przez władcę wyznającego zaratusztrianizm. Usystematyzowany dualizm narodził się w I wieku wśród gnostyków, dla których wszelka materia była z gruntu zła, ale Mani czerpał też właśnie

z zaratusztrianizmu, chrześcijaństwa, buddyzmu i babilońskiego mandaizmu (w którym się wychował). Wyraźny wpływ wywarł na niego także Marcjon z Synopy, syn biskupa Pontu, zmarły w 160 roku. Dualizm Marcjona polegał na odrzuceniu starotestamentowego Boga, ponieważ to jego dziełem było zło na ziemi, nie miał on zatem nic wspólnego z dobrym Bogiem z Nowego Testamentu. W kosmologii Marcjona Światło i Ciemność tworzyły odrębne sfery, lecz siły Ciemności (która przybrała formę stwora o głowie lwa, tułowiu smoka, ptasich skrzydłach, rybim ogonie i zwierzęcych łapach) pochwytyły cząsteczki światła, toteż dobry Bóg musiał działać, aby odwrócić tę katastrofę. Wywiązała się długotrwała i jak dotąd nierozstrzygnięta bitwa. W jego trakcie Bóg słał po kolei różne „ewokacje”, które miały stworzyć świat materialny, aby uwięzić w nim ciemne moce. W reakcji na to moce Ciemności stworzyły człowieka, ambitnego jak same demony, żeby cząsteczki Światła pozostały w potrzasku, czyli w ludzkim ciele. Jednym z wysłanników dobrego Boga był Jezus Chrystus, krzewiciel dualistycznego przesłania. Ostatnią „ewokacją” stanowił Mani, niosący objawienie, dzięki któremu manicheizm rozpowszechniłby się na całym świecie. Ostatecznym celem był powrót do pierwotnego rozdziału między Światłem i Ciemnością. Podobnie jak ortodoksi prawosławni, wielu łacińskich duchownych uważało, że mimo upływu tysiąclecia idee te nie poszły w zapomnienie. Święty Augustyn, na przykład, bez mała dziewięć lat był „słuchaczem” manichejczyków, co oznacza, że określenie to weszło do

słownictwa wczesnośredniowiecznej Europy. Wielu pisarzy kościelnych skłonnych było zatem dopatrywać się „manicheizmu” u korzeni wszelkiego „heretyckiego zepsucia” bez głębszego wnikania w konkretną sprawę.

Współcześni historycy z większą ostrożnością stosują to określenie i nieufnie odnoszą się do dawnej jednomyślności. Niezwykle trudno jest prześledzić rozprzestrzenianie się idei w ciągu wielu stuleci, zwłaszcza gdy idee te były w sprzeczności z obowiązującą ortodoksją i w rezultacie stały się celem przeinaczeń i ataków. Niektórzy badacze — wśród nich Dmitri Obolensky, Steven Runciman, Hans Söderberg i ostatnio, w mniejszym zakresie, Yuri Stoyanov — choć świadomi propagandowej wartości manichejskiej etykiety w użyciu prawomyślnych pisarzy — gotowi są uznać zasadniczą wielowiekową ciągłość dualizmu, od gnostycyzmu i manicheizmu przez paulicjanizm aż po bogomiłów i katarów. Stanowisko Söderberga jest szczególnie wyraziste: dualizm absolutny wziął się z perskiego manicheizmu, natomiast dualiści umiarkowani pozostawali pod wpływem egipskiego i syryjskiego gnostycyzmu. Jego zdaniem katarzy nadali „chrześcijańską otoczkę mitowi o walce dwóch mocy”; między nimi a gnostykami istniał „nieprzerwany łańcuch tradycji”. Arno Borst z kolei widzi w tym raczej podobieństwo uwarunkowań historycznych, a nie ciągłość, wskazując na fundamentalny charakter problemu zła. Otóż widać pewien element wspólny w religiach pierwszego tysiąclecia przed Chrystusem — w perskim zaratuztrianizmie i kultach starożytnej Grecji — a elemen-

tem tym jest zło jako nieodłączna cecha materii, która więzi duszę. Rozwijane później przez świętego Pawła chrześcijaństwo, będące pod dużym wpływem greckiej optyki, uwypuklało przeciwstawność Boga i świata doczesnego, a rozmaici chrześcijańscy heretycy, między innymi Marcjon w II wieku i Hiszpan Pryscylian dwieście lat później, zagrażali ortodoksji swoim dualizmem. Dwie herezje — messalianizm i paulicjanizm — okazały się trwalsze od reszty, odcisnęły więc piętno na umysłowości bizantyńskich teologów z wczesnego średniowiecza. Jest zupełnie zrozumiałe, że średniowieczni chrześcijanie traktowali współczesnych im heretyków jak manichejczyków, tak naprawdę jednak manicheizm przestał istnieć w Cesarstwie Bizantyńskim w wyniku prześladowań za czasów cesarza Justyniana (527–565), choć ostał się jeszcze na Wschodzie. Niektórzy historycy — tacy jak Bernard Hamilton i Yliva Hagman — odrzucają zatem hipotezę o manichejskich korzeniach kataryzmu, wskazując, że paulicjanie, bogomili i katarzy postrzegali siebie jako „dobrych chrześcijan”. Hamilton pisze: „Dualiści chrześcijańscy nie byli obcym pędem na chrześcijańskiej łodydze, lecz odstępcami, którzy oderwali się od ortodoksyjnego Kościoła i interpretowali wiarę chrześcijańską w nadzwyczaj radykalny sposób.” Z tego punktu widzenia założyciel sekty paulicjańskiej, Konstantyn z Mananalis zwany Sylwanem, był pierwszym chrześcijańskim dualistą i twórcą nowego nurtu heretyckiego.

Bogomili

Żadna z tych hipotez nie wyjaśnia jednak domniemanych związków między messalianami i paulicjanami z jednej strony a bogomiłami z drugiej; aby ustalić cokolwiek, należy przyjrzeć się najpierw, co wiadomo o samych bogomiłach. Pierwszy szczegółowy opis herezji dualistycznej na terenie Bułgarii pochodzi od Kośmy Prezbitera, który między 969 a 972 rokiem napisał *Kazanie... przeciw nowo powstałej herezji bogomilskiej*. Kosma był prawdopodobnie biskupem, a przynajmniej zajmował wysokie stanowisko w Kościele; jest jasne, że czuł się w obowiązku ochronić „prostaczków i maluczkich” przed dwulicowością heretyków, jednocześnie zaś ubolewał nad postępowaniem niektórych duchownych. Swoją relację oparł na własnych spostrzeżeniach, nie czerpiąc, jak się wydaje, z wcześniejszych źródeł.¹³ Według Kośmy herezja pojawiła się za panowania cara Piotra (927–969), a rozkrzewił ją ksiądz imieniem Bogumił, pierwszy taki kaznodzieja w Bułgarii. List Teofilakta Lekapenusa, patriarchy Konstantynopola, napisany na polecenie Piotra między rokiem 940 a 950, potwierdza, że herezja oparta na wierzeniach dualistycznych niepokoiła władcę, choć treść jest raczej wyrazem wiedzy Teofilakta na temat manicheizmu i paulicjanizmu (albo wiedzy jego sekretarza, który przypuszczalnie nakreślił list w zarysie), a nie bezpośrednich doświadczeń, i nie ma stuprocentowej pewności, że odnosi się do bogomiłów. Kosma był w pełni świadom, że pismo nawołuje do prześlado-

wania heretyków, ale stwierdza: „Jak mogliby zasługiwać na współczucie, nawet gdyby gromadnie cierpieć mieli, skoro utrzymują, że ród człowieczy i całe boskie stworzenie jest dziełem Diabła? Z ogromnej głupoty wielu nazywa go upadłym aniołem, a inni «panem grzechu».” Heretycy twierdzą wręcz, że „to z woli Diabła wszystko istnieje: niebo, słońce, gwiazdy, powietrze, ród ludzki, kościoły, krzyż; wszystko, co do Boga należy, oni Diabłu przypisują. Słowem, przypisują mu wszystko, co porusza się na ziemskim padole, czy posiada duszę, czy jej nie posiada”. Panowanie Diabła nad materialnym światem widać wyraźnie w Ewangelii (Mt 4,9), kiedy kusi on Jezusa słowami: „Dam ci to wszystko, jeśli upadniesz i złożysz mi pokłon.” W „przypowieści o dwóch synach” (to znaczy o synu marnotrawnym — Łk 15, 11–32) starszy utożsamiony został z Jezusem, młodszy — „który oszukał ojca” — z Diabłem. Kosma donosi, że heretycy nazywają Diabła Mamoną, twierdząc, że to on „kazał mężczyznom brać żony, jeść mięso i pić wino”. Ci, którzy się żenią, są „sługami Mamony”, a ich potomstwo to „dzieci Mamony”. Następstwem tego jest potępienie podstaw ortodoksyjnej wiary chrześcijańskiej wraz z jej symbolami. Heretycy odrzucali ideę odkupienia rodzaju ludzkiego przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, rolę proroków, Jana Chrzciciela, Maryi Panny i świętych, „którzy kiwali głowami jak Żydzi, gdy krzyżowano Chrystusa”. Negowali krzyż, obrazy i relikwie. Głosili, że „hostia nie jest prawdziwie, jak wy [duchowni] utrzymujecie,

ciałem Chrystusa, lecz zwykłą strawą jak wszystko inne”.

Kosma uważał heretyków za dwulicowców, zwłaszcza że mimo odmiennych wierzeń chodzili do kościoła, uczestniczyli w sakramentach i liturgii. Jednak w największy gniew wprawiało go to, co postrzegał jako celowe i uparte przeinaczanie istotnych ustępów Pisma Świętego. Trafnie obrazuje to heretycka interpretacja cudów dokonanych przez Chrystusa w Ewangelii.

Zaiste, czyż nie są nieprzyjaciółmi Boga i człowieka ci, którzy nie wierzą w cuda Pańskie? Bo oni Diabła zwą stwórcy, przeczą, że Chrystus dokonał cudów. Chociaż słyszą, jak ewangeliści wieszczą wszem o cudach Pańskich, to je „opacznie tłumaczą (...) na własną zgubę” [2P 3, 16], mówiąc: „Chrystus nie przywrócił wzroku ślepego, nie uzdrowił chorego, nie wskrzesił umarłych; to tylko przypowieści. Ewangeliści ukazują grzechy, które zostały zwalczone, jakby to były choroby.”

Kosma nie mówi nic o jakiegokolwiek strukturze organizacyjnej heretyków, więc prawdopodobnie w tym czasie żadna taka struktura nie istniała, choć nie ma wątpliwości, że działała elitarna grupa wędrownych kaznodziejów korzystających ze wsparcia współwyznawców i sympatyków. „Ludzie, którzy widzą ich wielką pokorę, którzy mają ich za dobrych chrześcijan, mogących poprowadzić ich do zbawienia, garną się ku nim i słuchają pouczeń, jak zbawić duszę; a ci, niby

wilk, co zaraz porwie jagnię, najpierw wzdychają i odpowiadają z pokorą.” Modlą się osiem razy w ciągu doby, odmawiając wyłącznie *Pater noster*, lecz unikają pracy, a zamiast tego „chodzą od domostwa do domostwa i jedzą strawę innych, tych, których zbałamucili”. Spowiadają się sobie nawzajem i rozgrzeszają, tak samo kobiety, jak mężczyźni, co jest wbrew przykazaniom świętego Pawła, który mówił, że niewiasty nie powinny głosić kazań ani mieć władzy nad mężczyznami.

Badacze nie są zgodni co do pochodzenia tych idei. Zdaniem Obolensky’ego widać w nich wyraźny wpływ herezji messaliańskiej i paulicjańskiej. Messalianie nawoływali do gorliwej modlitwy, ascetycznego życia i przyznawali większą rolę kobietom, podczas gdy paulicjanie negowali fundamenty ortodoksji chrześcijańskiej oraz hierarchię kościelną. Hamilton zaprzecza wpływom messaliańskim, albowiem brakuje dowodów wskazujących, że herezja ta utrzymywała się jeszcze w VII wieku, natomiast rolę paulicjanów w powstaniu ruchu bogomiłów uznaje za niewielką, bo choć jedni i drudzy postrzegali Diabła jako złego stwórcę oraz mieli jeszcze inne cechy wspólne — na przykład odrzucali Eucharystię — bogomili zasadniczo różnili się od paulicjan w tym sensie, że wierzyli w jednego Boga, a nie w dwa równe sobie, odwieczne bóstwa. Ponadto wśród paulicjanów nie istniała tradycja ascetyczna; zdaniem Hamiltona ten element wziął się raczej z ortodoksyjnego monastycyzmu, choć towarzyszyła mu odmienna motywacja. Jeśli w ogóle możemy mówić

o zewnętrznych wpływach wschodniego dualizmu, to Hamilton wskazuje raczej na zurwanizm, z którym Bułgarzy zetknęli się wcześniej i który pod pewnymi względami przypominał umiarkowany dualizm bogomilów. Choć historycy różnią się w ocenie korzeni bogomilizmu, większość twierdzi zgodnie, że była to nowa herezja i że Kosma opisał wierzenia charakterystyczne dla swojego kraju i epoki. Bogumił założył oryginalny Kościół, którego wpływ w połowie XI wieku — kiedy zaczęto stosować termin „bogomilizm” — wykraczał daleko poza Macedonię.

Jak dotąd, nie wyjaśniono przekonująco, dlaczego ta konkretna herezja pojawiła się akurat w tym czasie. Większość badaczy przypisuje jej rozwój długiemu okresowi niestabilności religijnej, politycznej i społecznej. Nie ma wątpliwości, że w połowie X wieku kulturowe fundamenty „Bułgarii” dopiero się tworzyły. Kraj ten stosunkowo niedawno przeszedł na chrześcijaństwo — w połowie IX wieku — i wydaje się, że systematyczna działalność misyjna rozpoczęła się dopiero w 885 roku pod wodzą Klemensa, Nauma i Angelarego, uczniów świętego Metodego, który wraz ze swym bratem Cyrylem nawrócił Słowian na Morawach. Być może trzej misjonarze nieumyślnie przyczynili się do powstania herezji bogomilskiej, gdyż w trosce o utrwalenie owoców swej pracy założyli szkołę piśmienniczą w Ochrydzie, gdzie dokonano przekładów Nowego Testamentu i innych źródeł na staro-cerkiewnosłowiański, co umożliwiło bogomiłom krzewienie własnych interpretacji tych tekstów.

Sytuację komplikują jeszcze powikłane związki z Bizancjum, albowiem stosunki polityczne wahały się od całkowitej podległości Bułgarii po twarde opór Słowian wobec Cesarstwa. Do przesilenia doszło wówczas, gdy chan Borys I Michał (852–889) postanowił zawrzeć sojusz z Ludwikiem Niemieckim z dynastii Karolingów, co otworzyłoby papieżowi drogę na Bałkany. Następstwem tego była zbrojna interwencja wojsk cesarskich w 864 roku, w której efekcie chan zmuszony został do przyjęcia chrześcijaństwa, a powstały w ten sposób Kościół bułgarski podlegał patriarsze Konstantynopola. Nic dziwnego, że wkrótce potem — prawdopodobnie już około 870 roku — w Bułgarii zaczęli działać paulicjańscy misjonarze z Tefryki, gdyż ścieranie się różnych nurtów religijnych sprzyjało prozelityzmowi. W rezultacie historycy często przyjmują stanowisko wynikające z perspektywy „religijnej” albo „społecznej”, a prawidłowość ta coraz częściej dominuje także w dzisiejszych badaniach nad kataryzmem. Zdaniem Obolensky’ego rozprzestrzenianie się herezji bogomilskiej było zasadniczo wynikiem niepewnej pozycji bułgarskiego Kościoła w okresie niepokojów społecznych, politycznych i religijnych w połowie X wieku, a sytuację tę przynajmniej po części spowodowała słabość władzy kościelnej. Sam Kosma bardzo krytycznie odnosił się do swoich współwyznawców, zwłaszcza do ruchów monastycznych i eremickich, choć jednocześnie nie przyjmował do wiadomości, że działalność heretyków usprawiedliwiają jakiekolwiek przyczyny zewnętrzne.

Kosma postrzegał odstępstwo religijne również jako nawoływanie do przewrotu społecznego. „Uczą swoich zwolenników, by nie słuchali panów, pogardzają bogaczami, nienawidzą carów, wyśmiewają przełożonych, strofują bojarów, wierzą, że Bóg z przerażeniem patrzy na tych, co pracują dla cara, i radzą chłopom pańszczyźnianym, by nie trudzili się dla swoich panów.” Obolensky z nieufnością odnosi się do tego ustępu: „Nie należy przywiązywać zbyt wielkiej wagi do społecznego anarchizmu bogom iłów ani widzieć w nich średniowiecznych komunistów.” W przeciwieństwie do niego Dimitur Anguelou uważa, że klimat społeczno-polityczny jest kluczem do zrozumienia przyczyn popularności bogomilizmu w owym czasie. „Chociaż miał formę herezji, u podstaw był to ruch społeczny, skierowany przeciwko uciskowi feudalnemu.” Dla tego autora bogomilizm w zasadzie stanowił zjawisko oddolne i przemawiał do ciemzonego i nadmiernie opodatkowanego chłopstwa oraz zubożalego mieszczaństwa, czyli do tych grup społecznych, które nie poczuwały się do ścisłej więzi z zamożnym duchowieństwem i bojarami, skupiającymi w swoich rękach całą władzę polityczną i ekonomiczną. Przemoc, łupiestwo i tortury ze strony żołnierzy jeszcze pogarszały niewesołą sytuację. Zdaniem Anguelou hierarchiczna struktura Kościoła stanowiła ideologiczne uzasadnienie ucisku feudalnego. To marksistowskie wyjaśnienie jest wszakże zbyt schematyczne, by w pełni odpowiadało rzeczywistości, lecz również ujęcie Obolensky’ego trudno do końca zaakceptować. Krytykowanie tych, którzy posiadali wła-

dzę polityczną, wydaje się zbieżne z innymi informacjami podawanymi przez Kosmę. W takim razie społeczna akceptacja była istotnym przeobrażeniem bogomilizmu w trakcie wędrówki na zachód Europy.

Kosma miał nadzieję, że jego przestrogi wzbudzą czujność współwyznawców i herezja zostanie wylepiona, zanim się rozkrzewi. Jego wysiłki okazały się próżne. Na początku XII wieku bogomilizm nie tylko rozpowszechnił się w Bułgarii, ale też został zauważony przez bizantyńskich pisarzy w Tracji, w ternie Opsikon w zachodniej Azji Mniejszej i, co najważniejsze, w samym Konstantynopolu. Anna Komnena, córka cesarza Aleksego I (1081–1118), w latach czterdziestych XII wieku napisała *Aleksjadę*, utwór panegiryczny upamiętniający jej ojca. Z taką samą pieczołowitością podkreśla sprawność intelektualną cesarza, co jego znajomość rzemiosła wojennego. Stwierdza, że debaty, które toczył Aleksy I z heretykami, uczyniły go „trzynastym apostołem”. Donosi, że dwoma głównymi ośrodkami herezji za jego panowania były Filipopol w Tracji i Konstantynopol. W 1114 roku Aleksy spotkał się z heretykami w pierwszym z tych dwóch miast, gdy wyruszył na kampanię zbrojną przeciw Połowcom; zdaniem Anny Filipopol był „ściekiem (...) wszelkich nieczystości”, albowiem mieszkali w nim praktycznie wyłącznie paulicjanie (których utożsamia ona z manichejczykami) i ormiańscy monofizyci, zwani bogomilami. Pomimo zatwardziałości trzech przywódców Aleksy zdołał nawrócić wiele tysięcy „manichejczyków” i osadził ich w nowym mieście niedaleko Filipo-

pola nazwanym Aleksjopol albo Neokastron. Nie wiadomo, kiedy dokładnie odbyła się debata cesarza z herezykami w Konstantynopolu, ale świadectwa tamtejsze zdają się wskazywać, że wcześniej niż debata w Filipopolu, w latach 1101–1104. W tym wypadku jako przeciwnicy cesarza wymienieni są konkretnie bogomili, których herezja, zdaniem Anny, była dotąd nieznana, choć podobno istniała przed nastaniem rządów jej ojca, „lecz w ukryciu”, jako że bogomili umiejętnie udają ludzi cnotliwych. Ich wierzenia to „połączenie herezji massaliańskiej i manichejskiej”; to „zło było głębokie, ogarnęło największe domy oraz ogromną liczbę zwykłych ludzi”. Ich przywódca, Bazyli, został nakłoniony podstępem do wyznania wiary, a potem publicznie spalony na stosie w hipodromie.

Anna Komnena nie przedstawia jednak herezji szczegółowo, a tylko odsyła czytelnika do dzieła pod tytułem *Panoplia dogmatica*, napisanego przez mnicha Eutymiusza Zigabenosą na rozkaz jej ojca, który chciał, aby powstał systematyczny opis wszystkich herezji wraz z komentarzami. Ustęp dotyczący bogomilizmu wydaje się oparty całkowicie na świadectwie Bazylego, bo to właśnie Eutymiusz go przesłuchiwał, tak więc obydwójce w pewnym sensie się uzupełniają. Opis jest zasadniczo zgodny z naukami Bogumiła i jego uczniów, choć, czego można się było spodziewać, pojawiają się doktrynalne niuanse. Jak już powiedziano, na początku lat siedemdziesiątych XII wieku Nicetas sprowadził absolutny dualizm z Konstantynopola do zachodniej Europy, a jednak w tym samym czasie bi-

zantyńscy bogomili opisani przez Eutymiusza Zigabena nadal wyznawali umiarkowany dualizm swojego założyciela. „Powiadają, że demon, którego Zbawiciel zwał Szatanem, jest synem Boga Ojca i nosi imię Satanael; przyszedł przed Synem, Słowem, i jest silniejszy, jak przystoi pierworodnemu.” Satanael podlegał tylko Bogu Ojcu, a jego pozycja wprawiała go w tak wielką pychę, że uknuł bunt, pozyskując niektóre anioły obietnicą „ulżenia im w ich uciążliwej służbie”. Gdy Bóg poznał prawdę, strącił ich wszystkich z Nieba, ale Satanael, który „posiadł moc Demiurga”, wykorzystał swoją siłę i stworzył Ziemię, jak to opisano w Księdze Rodzaju. Eutymiusz następująco relacjonuje wersję Stworzenia w ujęciu Bazylego:

A potem z ziemi zmieszanej z wodą ulepił ciało Adama i nakazał mu powstać, i odrobina wilgoci spłynęła do prawej stopy, a wycieknąwszy przez duży palec, pociekła krętym strumykiem do ziemi i utworzyła kształt węża. Satanael w jedno zebrał tchnienie, które w sobie nosił, i tchnął życie w ciało, które ulepił, a tchnienie jego, wypełniając pustkę, pobiegło także samo do prawej stopy i wymknąwszy się przez duży palec, wypłynęło jako poskręcana kropla. Wnet ożyła i oddzieliwszy się od palca, odpełzła. Dlatego jest mądra i rozumna, za przyczyną tchnienia Satanaela, które w nią wniknęło.

Satanael uświadomił sobie wtedy, jak ograniczona jest jego moc, zatem

wysłał posłańca do Dobrego Ojca i poprosił Go, by przysłał swoje tchnienie, mówiąc, że człowiek będzie wspólnym dziełem, jeśli dane mu zostanie życie, i że miejsce aniołów strąconych z Nieba winni zająć potomkowie człowieka. Bóg jest dobry, przeto przystał na to i tchnął życie w to, co Satanael ulepił; wnet człowiek stał się żywą duszą, wspaniała ciałem i piękny wieloma przymiotami.

Satanael sprzeniewierzył się jednak tej umowie, bo spółdził z Ewą Kaina i jego siostrę Kalomenę. Kain zabił Abla, syna Adama i Ewy, i „tak wniósł w życie mord”. Kierując się miłosierdziem wobec duszy, którą tchnął w ciało, Bóg w roku 5000 wysłał „Słowo, to jest Syna”. Według bogomiłów synem tym był Archanioł Michał, który „zszedł z wysokości, wpęłzył przez prawe ucho Dziewicy i przybrał ciało, które wydawało się namacalne jak ciało człowieka, ale w rzeczywistości było niematerialne i boskie”. Eutymiusz jasno stwierdza to, co Anna Komnena dawała oględnie do zrozumienia, że Bazyli niechętnym okiem spoglądał na doktrynę o boskiej naturze Chrystusa i całkowicie fałszywie przedstawiał jego ludzką naturę. Rola Chrystusa została zatem bardzo ograniczona; nie był on osobą Trójcy Świętej w rozumieniu prawowiernego Kościoła. Błędna interpretacja Bogumiła, która tak rozgniewała Kosmę, stała się teraz ogólnie obowiązującą wśród heretyków postawą wobec tekstów biblijnych i apokryficznych.

Anna Komnena mylnie twierdziła, że herezja bogomilska była zjawiskiem świeżej daty, ale nawet lepiej poinformowany Eutymiusz Zigabenos uważał, że narodziła się za jego pokolenia, choć przekonanie o manichejskich korzeniach dowodzi, że dopatrywał się w niej dawniejszego rodowodu. Donosi on, że Bazyli studiował księgi i głosił kazania ponad pięćdziesiąt pięć lat, co wskazuje, że bizantyński bogomilizm ugruntował się już w połowie XI wieku. Potwierdza to wcześniejszy świadek, również imieniem Eutymiusz, mnich z klasztoru Periblepton w Konstantynopolu (przybyły z diecezji Akmonia), który opisuje herezję w temie Opsikion około 1045 roku. Wydaje się zatem prawdopodobne, że dokonany przez cesarza Bazylego II w 1018 roku podbój Bułgarii, który rozpoczął okres dominacji bizantyńskiej trwający do roku 1185, stworzył warunki sprzyjające rozprzestrzenianiu się bogomilizmu na inne ziemie Bizancjum, być może częściowo przez powinowactwo. Ponadto jego pojawienie się wśród „najszlachetniejszych domów” Konstantynopola wskazuje, że herezja nie tylko rozpowszechniła się na dużym obszarze, ale też była nośna społecznie i dojrzewiała intelektualnie, co miało niebagatelne znaczenie dla rozwoju kataryzmu na zachodzie Europy. Z całą pewnością można stwierdzić, że bogomilizm ugruntował się na tyle mocno, że mimo swych wysiłków Aleksy I nie zdołał go wykoźnić. Michael Angold sugeruje, że cesarz był zaniepokojony przede wszystkim dlatego, iż herezja przestała być problemem prowincjonalnym i przeniknęła do stolicy w wyniku niestabilnej sytuacji politycznej i spo-

łecznej w Konstantynopolu, ciągnącej się od lat czterdziestych XI wieku. W ósmej dekadzie XII stulecia uwarunkowania wyglądały podobnie. Mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Nicetas wyruszył z misją na zachód, Hugon Eteriano, Pizańczyk zamieszkały w Konstantynopolu, napisał traktat potępiający doktrynę bogomiłów i nawołujący do karania ich śmiercią. Donosi on, że można ich było napotkać zarówno na obszarach nad Hellespontem, jak również w całym Konstantynopolu.

Wydaje się zatem, że za panowania cesarza Aleksego I Komnena bogomili bułgarscy i bizantyńscy wyznawali wspólną doktrynę i odprawiali podobne obrzędy. Zapytany w trakcie soboru w Saint-Félix-de-Caraman, Nicetas odparł, że istnieje pięć Kościołów: Romania (to znaczy Konstantynopol), Druguncja (dolina Dragowicy w rejonie Filipopola), Melenguja (prawdopodobnie Kościół Słowian Milingui, którzy żyli wokół góry Tajgetos na południowym Peloponezie), Bułgaria i Dalmacja (przypuszczalnie Bośnia). Jednak przed soborem we Francji doszło do rozłamu doktrynalnego. Bogomili z Tracji i Konstantynopola stali się skrajnymi dualistami, a Bułgaria i Bośnia pozostały ośrodkami dualizmu umiarkowanego. Mogło to, jak sugeruje Bernard Hamilton, odzwierciedlać kulturowe i językowe różnice między Słowianami i Grekami, wydaje się jednak, że schizma była zjawiskiem dość nowym, nie ma bowiem żadnych świadectw, że wiedziała o niej Anna Komnena, pisząca pod koniec lat czterdziestych XII wieku, albo współcześni jej heretycy na za-

chodzie. Trudno dziś przekonująco wyjaśnić przyczyny pojawienia się absolutnego dualizmu wśród bizantyńskich bogomiłów, niemniej kontakty z doktryną paulicjańską były o wiele łatwiejsze w Tracji niż w Macedonii, zwłaszcza w wyniku masowych przesiedleń z rozkazu cesarza Jana Tzimiskesa. Anna Komnena twierdzi, że Aleksy I wręcz skupił „manichejskich”, czyli paulicjańskich, heretyków w nowym mieście. Być może najbardziej znamienny ze wszystkiego był upór, z jakim w trakcie soboru w Saint-Félix-de-Caraman Nicetas podkreślał wagę Kościołów paulicjańskich w formowaniu się krzewionej przez siebie wiary.

Początki dualizmu w zachodniej Europie

Według anonimowego autora *De heresi catharorum* Nicetas najpierw udał się do Lombardii.

W dawnych dniach, gdy herezja katarów zaczęła się szerzyć w Lombardii, mieli oni biskupa imieniem Marek, który zarządzał wszystkimi [heretykami] w Lombardii, Toskanii i Treviso. Marka konsekrowano w sekcie bułgarów. Potem przybył do Lombardii z Konstantynopola człek zwany Papa Nikita [Nicetas] i jął złorzeczyć przeciw bułgarskiej konsekracji, którą otrzymał Marek. Wzbudził zwątpienie w umysłach biskupa Marka i jego zwolenników, aż ten porzucił bułgarską konsekrację i przyjął z rąk Nikity święcenia drugunckie i w sekcie Druguncji pozostał przez czas pewien on i jego towarzysze.

Następnie Nicetas i Marek wyruszyli do Saint-Félix-de-Caraman. Po przekonaniu katarów, że jedyną słuszną wiarą jest dualizm absolutny, Nicetas powołał do życia trzy kolejne diecezje: Tuluzy, Carcassonne i Agen, które dołączyły do już istniejących biskupstw Albi i Francji. Kiedy w 1250 roku dominikanin i zarazem były katar Ranieri Sacconi dokonał przeglądu Kościołów katarskich, naliczył ich szesnaście, wraz z Druguncją i Bułgarią. „Wszystkie [pozostałe] wzięły się z tych dwóch wpierw wymienionych”, stwierdził. Z jego relacji wynika, że misja Nicetasa nie zakończyła się pełnym sukcesem, albowiem zaraz potem bułgarscy bogomili zareagowali na rozwój wypadków, wysyłając do Lombardii własnego emisariusza, człowieka imieniem Petracjusz (który być może był biskupem). Sacconi donosi, że Nicetas został wyświęcony przez biskupa Druguncji Szymona, którego potem przyłapano na obcowaniu z niewiastą. Gdyby to była prawda, cała praca Nicetasa na zachodzie Europy ległaby w gruzach, gdyż katarzy wierzyli, że duchowa władza kapłanów uzależniona jest od ich prawości, czym również odróżniali się od Kościoła rzymskiego, który potępiał taki pogląd jako heretycki donatyzm. W *De heresi catharorum* czytamy, że na wieść o zachowaniu Szymona wśród włoskich katarów zapanowało wielkie pomieszanie i wynikły spory, w rezultacie czego nastąpił rozłam na dwa obozy. Podejmowane próby załagodzenia sytuacji tylko ją pogorszyły, aż wreszcie „cały ogół katarów (...) dawniej żyjąc w zgodzie, rozpadł się na dwie, a potem na sześć części”.

Jednak twórcą kataryzmu w zachodniej Europie nie był ani Nicetas, ani Petracjusz; obaj próbowali przekonać potencjalnych zwolenników, że tylko ich kosmologia w prawdziwy sposób wyjaśnia źródło zła. Konsekracja Marka w regule bułgarskiej, jak również gotowość zachodnich heretyków do uznania władzy duchowej emisariuszy słanych z Bułgarii i Druguncji dowodzą, że ścisłe kontakty musiały istnieć już wcześniej, ale — w obliczu trudności zinterpretowania zachowanych świadectw — datacja i okoliczności pozostają przyczyną gorących sporów wśród historyków, którzy zajmują najrozmaitsze stanowiska w tej sprawie. Niektórzy, na przykład Steven Runciman, Hans Södenberg i Antoine Dondaine, utrzymują, że nagłe pojawienie się na Zachodzie w pierwszej połowie XI wieku różnych heretyckich środowisk i jednostek w tak wielkim stopniu przypomina bogomilizm, że bezpośrednie powiązania nie budzą wątpliwości. Niedawno Anne Brenon zasugerowała, że zachodnioeuropejskie herezje na początku XI stulecia były wprawdzie dualistyczne, ale nie miały żadnego pokrewieństwa z bogomilizmem — „były paralelne, ale różne”. Jeszcze inni, jak włoski historyk Raffaello Morghen, wskazują na fakt, że w herezjach tych brakuje jawnych odniesień do dualizmu, który przecież stanowił sedno doktryny bogomilskiej, zatem w wypadku powiązań należałoby oczekiwać czegoś odwrotnego. Ponadto niektóre elementy są wręcz nie do pogodzenia z bogomilizmem znanym nam z traktatu Kośmy Prezbitera. Morghen dowodzi, że wszystkie cechy charakterystyczne zachodnioeuropej-

skiej herezji można uzasadnić bez odwoływania się do wpływów zewnętrznych. Mało tego, w argumentacji opartej na analogiach, stosowanej przez Dondaine'a, kryją się niebezpieczeństwa. R. I. Moore wskazuje, że średniowieczni kronikarze z ochotą łączyli współczesne im informacje z wiedzą czerpaną z dawnych źródeł, przechowywanych w klasztornych bibliotekach. Odniesienia do „manichejczyków” mogły równie dobrze brać się z lektur dzieł świętego Augustyna, co z obserwacji ówczesnie działających sekt.

Zdaniem Moore'a — podobnie jak Morghena — najwcześniejszym dowodem świadczącym jednoznacznie o istnieniu wiary dualistycznej na zachodzie Europy jest list Eberwina, przeora norbertańskiego klasztoru w Steinfeld pod Kolonią, do świętego Bernarda, opata Clairvaux, napisany w roku 1143 lub 1144. Eberwin mówi o dwóch oddzielnych grupach heretyckich, których właśnie zwróciły powszechną uwagę. Część tych, którzy pozostawali pod wpływem bogomilizmu, udało się nawrócić na chrześcijaństwo, lecz dwaj przywódcy, „biskup i jego pomocnik”, toczyli publiczne debaty przez trzy dni, aż wreszcie „lud” wziął sprawy w swoje ręce i wrzucił obu heretyków do ognia.

Każdego spośród siebie, który dostąpi takiego chrztu [przez nałożenie rąk], zwań wybranym i mawiają, że ma on moc chrzcić innych, którzy okażą się tego godni, i konsekrować ciało i krew Chrystusa na stole Pańskim. Przez nałożenie rąk ci, co zwani są słuchaczami, przyjmowani są w poczet

wiernych; tak oto uzyskują prawo przebywania w trakcie modlitw, póki nie będą uznani za dostatecznie wypróbowanych, by stać się wybranymi. Nie pokładają wiary w nasz chrzest. Potępiają małżeństwo, ale nie mogłem się wywiedzieć, z jakiego powodu. Albo nie śmieli mi tego wyjawić, albo, co wydaje się prawdopodobniejsze, nie było im to wiadome.

Ci, którzy powrócili na łono Kościoła,

powiadają nam, że heretycy ci mają wielką liczbę zwolenników rozsianych po świecie, a wśród tych jest wielu naszych duchownych i mnichów. Ci, których obłożono klątwą, mówili w trakcie swej obrony, że herezja ta czyhała w ukryciu od czasów męczenników aż do ich dni, i tak przetrwała w Grecji i innych krainach.

Być może informator Eberwina ze Steinfeld wyolbrzymiał sytuację, gdy donosił, że heretycy „mają wielką liczbę zwolenników rozsianych po świecie”. Niemniej pierwszy kanon synodu prowincjalnego zwołanego przez arcybiskupa Samsona do Reims w październiku 1157 roku został skierowany przeciw pifilom, którzy odrzucali małżeństwo i żyli w nieczystych, a nawet kazirodczych związkach. Na ważnym synodzie w Tours w maju 1163 roku, któremu przewodniczył papież i na który stawili się siedemnastu kardynałów, wydano prawodawstwo przeciw „albigensom” i tym, którzy ich wspierają. Ponadto zachowały się doniesie-

nia o heretykach wyznających niektóre dogmaty charakterystyczne dla bogomiłów. W 1145 roku duchowieństwo Liège opisało pewną grupę z Mont-Aimé w Szampanii, która podzielona była hierarchicznie na trzy stopnie: słuchaczy, wiernych i chrześcijan, a ta ostatnia kategoria oznaczała „duszpasterzy i innych prałatów, tak jak u nas”. Nie wierzyli oni w sakrament chrztu, Eucharystii ani małżeństwa i odmawiali składania przysięg, bo uważali to za przestępstwo. Możliwe, że „prałatami”, o których mowa, byli katarscy biskupi Francji i Lombardii, znani Nicetasowi na początku lat siedemdziesiątych, albo ich poprzednicy. Inne doniesienia pochodzą z lat sześćdziesiątych: w Lombardii (na południe od Albi) „dobrzy ludzie” powiedzieli zebranym duchownym i świeckim, że „nie przyjmują prawa Mojżeszowego, ani proroków, ani psalmów, ani Starego Testamentu, a tylko Ewangelie, listy świętego Pawła, siedem listów kanonicznych, Dzieje Apostolskie i Apokalipsę”. Mniej więcej w tym samym czasie w Oksfordzie grupa Niemców nazwanych publikanami „pogardzała świętym chrztem, Eucharystią i stanem małżeńskim”. W 1167 roku w burgundzkim Vézelay kolejną grupę „publikanów” uznano za winnych odrzucania wszystkich sakramentów kościelnych. Według kanonika Wilhelma z Newburgh, wiarygodnego kronikarza z zakonu augustianów, heretycy potępieni w Oksfordzie pochodzili z Gaskonii, ale „rozkrzewili jad swej niewiary” we Francji, Hiszpanii, Włoszech i Niemczech.⁵⁴ We wszystkich przytoczonych powyżej wypadkach heretycy podejmowali próby ukrycia przy-

najmniej niektórych swoich przekonań, uczestnicząc częstokroć w katolickim obrządku.

Co ważniejsze, w tym właśnie okresie powstała pierwsza szczegółowa polemika z groźną herezją, a jej autorem był Ekbert, dawniej kanonik z Bonn, a później opat Schónau w diecezji trewirskiej. W 1163 roku napisał on *Sermones contra Catharos* dla Rainalda z Dassel, kanclerza cesarskiego i arcybiskupa Kolonii. Tekst składa się z krótkiego wstępu oraz trzynastu kazań, w których autor nakreślił pochodzenie herezji i po kolei obalił jej główne tezy. Na końcu dodał ustęp z tekstu świętego Augustyna pod tytułem *De Genesi contra Manichaeos* („O Genesis przeciw manichejczykom”), co dowodzi, że podobnie jak wcześniejsi komentatorzy, pozostawał pod wpływem pism biskupa Hippony i wiedzę książkową łączył z własnymi obserwacjami. Ekbert twierdzi, że heretyków zwano na ogół katarami, co było mianem stosowanym w jego krainie, ale we Flandrii mówiono na nich „piflowie”, a we Francji „tkacze”, bo trudnili się tkactwem. Gdy piętnuje heretyków za to, że nie rozumieją „właściwego znaczenia, które ukryte jest w świętych słowach”, w jego krytyce pobrzmiewa gniew Kośmy. Wydaje się, że podczas pobytu w Bonn Ekbert i jego przyjaciel Bertolf częstokroć toczyli z nimi spory. Wzmianka o straceniu heretyków w Kolonii wskazuje na to, że byli to ci sami ludzie, o których donosił Eberwin ze Steinfeld dwadzieścia lat wcześniej, oraz potwierdza wagę tego świadectwa w ustalaniu dziejów kataryzmu, bo heretycy opisani przez Ekberta są pierwszymi na zachodzie Europy, któ-

rych można postrzegać jednoznacznie jako wyznawców doktryny bogomilskiej. „Ci, którzy wstąpili do sekty jako *perfecti*, unikają wszelkiego mięsiwa, ale nie z tego powodu, z jakiego czynią to mnisi albo inni, co wiodąc duchowy żywot od niego stronią, lecz dlatego, że — jak powiadają — jadań mięsiwa należy unikać, bo wzięło się ono z cielesnego obcowania i z tej przyczyny mają je za nieczyste”. Dalej Ekbert twierdzi, że jest to wyjaśnienie na użytek publiczny, „a w tajemnicy mawiają jeszcze gorsze rzeczy, to znaczy, że wszelkie mięso jest dziełem diabelskim i że nigdy go nie tykają, chyba że przymuszeni są najwyższą koniecznością”. Heretycy odrzucali małżeństwo, chrzest niemowląt, chrzest za pomocą wody, modlitwy za zmarłych, mszę świętą i Eucharystię. Mówili, że „Chrystus naprawdę nie narodził się z Dziewicy ani nie miał ludzkiego ciała, a jego śmierć i zmartwychwstanie były pozorne”. Zdaniem Ekberta poglądy te potwierdzały, że heretycy byli manichejczykami, nie obchodzili bowiem Wielkanocy, lecz „święto, kiedy to zabito ich herezjarchę Manicheusza, do którego herezji bez wątpienia przynależą”. Ekbert przedstawia katarów jako ludzi nad wyraz rozmownych, lecz podobnie jak inni twierdzi, że niektóre swoje przekonania trzymają w tajemnicy.

Moore uważa więc za nieuzasadnione wszelkie hipotezy, że bogomilizm rozprzestrzenił się na zachodzie Europy przed piątą dekadą XII wieku, czyli przed okresem, z którego pochodzą stosunkowo wiarygodne świadectwa na ten temat. Pogląd ten jest dziś powszechnie akceptowany, gdyż zdaje się uwzględniać

dwunastowieczną rzeczywistość. Jednak ostatnio odmienne stanowisko zajął Bernard Hamilton. Przyznaje on, że nie ma żadnych dowodów, iż „dojrzały bogomilizm” zakorzenił się na Zachodzie przed rokiem 1050, twierdzi wszakże, że wynika to z faktu, iż w takiej formie herezja nie istniała jeszcze wtedy również na Wschodzie. Innymi słowy, jej rozwój w Macedonii, Tracji i Konstantynopolu dokonywał się równocześnie z misjonarstwem na innych terenach. Hamilton uważa, że zachodzi związek między „nową” herezją, opisaną przez Kosmę, przeniknięciem bogomilizmu do Tracji i doniesieniami z pierwszej połowy XI wieku o pozornie odizolowanych ośrodkach heretyckich we Włoszech i Francji, których pojawienie się zakończyło nagle długi okres spokoju po upadku herezji ariańskiej w Hiszpanii na początku VII stulecia. Hamilton sugeruje, że jednym ze sposobów krzewienia herezji mogły być wizyty prawosławnych mnichów w miejscach kultu na zachodzie Europy. Przyjmuje jednak ogólnie wyrażany pogląd, że nie mamy żadnych świadectw dowodzących istnienia zachodniego dualizmu w latach 1051–1114, tak więc jeśli bogomili działali na Zachodzie już w początkach XI wieku, nie podjęli jeszcze pracy misyjnej. Zdaniem Hamiltona zaczęli usilnie propagować swoją wiarę na zachodzie z nastaniem XII stulecia, a więc w okresie pierwszej wyprawy krzyżowej (1095–1101).

Istotnym świadectwem w tej debacie historycznej jest relacja Anzelma z Alessandrii, który od roku 1267 był inkwizytorem w Mediolanie i Genui. Anzelm nale-

żał do niewielu zachodnioeuropejskich pisarzy, którzy podjęli próbę prześledzenia dziejów kataryzmu.

Rychło potem Grecy z Konstantynopola, którzy sąsiadują z Bułgarią o trzy dni drogi, wyruszyli jako kupcy do tej krainy. Po powrocie do ojczyzny, gdy ich liczba wzrosła, wyznaczyli biskupa, którego zwą biskupem Greków. A wtedy Francuzi udali się do Konstantynopola z zamiarem podboju tej krainy i odkryli sektę; a gdy ich liczba wzrosła, wyznaczyli biskupa, którego zwą biskupem łacinników. A potem ludzie ze Sklawonii, to jest z krainy zwanej Bośnią, wyruszyli jako kupcy do Konstantynopola. Po powrocie do swej ojczyzny głosili kazania, a gdy ich liczba wzrosła, wyznaczyli biskupa, którego zwą biskupem Sklawonii albo Bośni. Później Francuzi, którzy wyruszyli do Konstantynopola, powrócili do swej ojczyzny i głosili kazania, a gdy ich liczba wzrosła, wyznaczyli biskupa Francji. Jako że Francuzów zwiedli Bułgarzy, w całej Francji ludzi tych nazywa się bułgarskimi heretykami. Także lud z Prowansji, który sąsiaduje z ludem Francji, słysząc nauki głoszone przez Francuzów, zwiedziony nimi, tak wzrósł w liczbie, że powołał czterech biskupów, to jest biskupa Carcassonne, Albi, Tuluzy i Agen.

Ustęp ten jest dość klarowny, ale brak w nim dat, toteż historycy zmuszeni są dedukować, kiedy „Francuzi udali się do Konstantynopola z zamiarem podboju tej krainy”. Począwszy od schyłku XI wieku armie krzy-

żowców dość często wyruszały do Konstantynopola, zadanie to nie jest więc łatwe. Na ogół domniemywa się, że Anzelm miał na myśli drugą wyprawę krzyżową w latach 1147–1148, kiedy usposobieni wojowniczo krzyżowcy warmii Ludwika VII nawoływali do ataku na stolicę Bizancjum. Malcolm Lambert dowodzi wszakże z uporem, że Anzelm odnosił się na pewno do czwartej wyprawy krzyżowej z 1204 roku; dla tego badacza taki jest „oczywisty sens” zacytowanego fragmentu. Jednak choć to w wyniku czwartej wyprawy krzyżowej zdobyto Konstantynopol, Anzelm używa wyrażenia, które właściwie znaczy: „mogliby podbić tę krainę”, może więc chodzić o każdą krucjatę, która ruszyła w kierunku Konstantynopola. Ponadto omówione wcześniej świadectwa dowodzą, że Francuzi powołali katarskiego biskupa już w siódmej dekadzie XII wieku, zatem jeżeli Anzelm był zorientowany w sprawach, o których opowiadał, na pewno nie miał na myśli roku 1204. Hamilton z kolei jest zdania, że idzie o pierwszą wyprawę krzyżową, gdyż data tej wyprawy odpowiada apokaliptycznym wizjom Hildegardy z Bingen, która być może zdobywała swoją wiedzę w kontaktach z Elżbietą z Schönau, siostrą Ekberta, autora kazań przeciw heretykom z 1163 roku. W tym właśnie roku Hildegarda napisała, że diabeł zwiódł lud „sześćdziesiąt lat i dwadzieścia i cztery miesiące temu” oraz że szerzenie się błędu nastąpiło „dwadzieścia trzy lata i cztery miesiące temu”, co wskazywałoby na rok 1101 (wymarz ostatniej z wielkich armii pierwszej wyprawy

krzyżowej) i 1140 (pojawienie się pierwszych katarów w Nadrenii).

Powyższe argumenty wskazują, że doniesienia o herezji w łacińskiej Europie pochodzące sprzed lat czterdziestych XII wieku mogą być istotne mimo nieufności wielu historyków. Jeden przypadek — wieśniak imieniem Leutard, który mieszkał we wsi Vertus, niedaleko Châlons-sur-Marne, na przełomie X i XI stulecia — zwrócił ostatnio uwagę badaczy (przede wszystkim Brenon i Fichtenau), jako być może pierwsze świadectwo mówiące o wyznawaniu dualizmu w zachodniej Europie. Dowiadujemy się, że heretyk Leutard przepędził żonę, złamał krzyż w miejscowym kościele i głosił kazania w okolicy. Nawoływał między innymi do niepłacenia dziesięciny. Dzięki interwencji biskupa Châlons uzmysłowił sobie, że błędzi, ale wkrótce potem popełnił samobójstwo. Z relacji mnicha kluniackiego Raoula Glabera wynikałoby, że był to jednostkowy incydent, lecz wydaje się mało prawdopodobne, by wieśniak działał w pojedynkę. Najpewniej należał do jakiejś grupy, z której zaczerpnął głoszone przez siebie idee. Brenon odrzuca jednak możliwość wpływów zewnętrznych, Fichtenau natomiast sugeruje, że źródłem tych poglądów były Bałkany, choć poprzez pośredników. Badacze ci powołują się nie tylko na przedstawione czyny heretyka (które są wątplą podstawą do wysnucia hipotezy o żywej wierze dualistycznej), ale także na niewiele późniejsze wielokrotne doniesienia o herezji w Szampanii, zwłaszcza w Mont-Aimé, miejscowości położonej cztery kilometry od Vertus.

W latach siedemdziesiątych XII wieku funkcjonował tam główny ośrodek „Kościoła Francji”, którego biskupa, Roberta ze Sperrone, podbudował duchowo Nicetas w Saint-Félix-de-Caraman. Ponadto to właśnie egzekucja stu osiemdziesięciu trzech heretyków w Mont-Aimé w 1239 roku doprowadziła do ostatecznego wykorzenia katarystu w tym regionie.

Zachowało się jeszcze sześć innych doniesień o herezji z lat 1018–1114 wskazujących na możliwe wpływy bogomilskie. W ujęciu chronologicznym dotyczą one kolejno Akwitanii, Périgord, Tuluzy, Orleanu, Arras, Monteforte (niedaleko Turynu), Châlons-sur-Marne i Soissons. Trzej autorzy nazywają heretyków „manichejczykami”: mnich z klasztoru w Angoulême, Ademar z Chabannes, który opisuje heretyków z Akwitanii, Périgord, Tuluzy i Orleanu w 1022 roku; Roger II, biskup Châlons, piszący o heretykach z okolic Châlons-sur-Marne w latach 1043–1048; Gwibert, opat Nogent, który przedstawia heretyków działających niedaleko Soissons mniej więcej w 1114 roku. Informacje Ademara na temat grupy z Périgord wydaje się potwierdzać tajemniczy mnich Heribert, który donosi o „licznych herezjach” w tym regionie. Ich cechą charakterystyczną było zachowywanie pozorów życia apostołskiego, wystrzeganie się mięsa i wina, odrzucanie jałmużny, śpiewów liturgicznych, Eucharystii i krzyża. Gwibert oświadcza, że przeczytał ponownie dzieła świętego Augustyna i dzięki temu może stwierdzić, iż opisywana przez niego herezja „przypomina błędy manichejczyków”, co wskazuje, że przynajmniej na po-

czątku swoje informacje czerpał z innego źródła niż teksty biskupa Hippony. Nawet w Macedonii i Tracji termin „bogomili” używany był dopiero w czasach Eutymiusza z Periblepton, czyli około 1045 roku, trudno więc oczekiwać, by Ademar albo Roger określili znane im herezje mianem innym niż manicheizm. W trzech kolejnych doniesieniach (Pawła, mnicha z Saint-Père de Chartres, piszącego około 1072 roku o orleańskich heretykach z roku 1022, Landulfa, kleryka z Mediolanu, donoszącego o heretykach z Monteforte około 1028 roku, i Gwiberta z Nogent) podkreśla się doketyzm, to znaczy pogląd, że ludzka natura Chrystusa była złudzeniem. Dwa doniesienia (z synodu w Cambrai w 1025 roku, który rozpatrywał zarzuty wobec heretyków z Arras, oraz Gwiberta z Nogent) mówią, że heretycy wierzyli tylko w Ewangelie i Dzieje Apostolskie. Roger z Châlons opisuje rytuał nakładania rąk. Gwibert twierdzi, że odrzucano strawę będącą wynikiem kopulacji. We wszystkich tych wypadkach występuje negacja sakramentów: chrztu, Eucharystii, pokuty i małżeństwa. Zasadniczą cechą trybu życia heretyków była czystość cielesna i post. Taka postawa harmonizuje z doktryną bogomiłów. Trzej autorzy mówią o wpływach z zewnątrz, co ma związek z Włochami. Według Raoula Glabera heretycy z Orleanu w 1022 roku dawali posłuch misjonarce z Włoch. Uczestnicy synodu w Cambrai stwierdzili, że heretycy w Arras byli zwolennikami Włocha imieniem Gundolfo, a Landulf z Mediolanu donosi, że ci w Monteforte „przybyli do Italii z nieznannej części świata”. W roku 1139, w trakcie drugiego

soboru laterańskiego, uznano za konieczne potępić ogólnie wszystkich tych, którzy, „udając religijność”, zaprzeczają ważności Eucharystii, chrztu dzieci i prawowitego małżeństwa, jak również oczerniają stan kapłański.

Większość historyków uważa, że trudno dopatrzeć się istnienia jakiegokolwiek spójnej herezji w zachodniej Europie drugiej połowy XI wieku. Ten stan rzeczy tłumaczy się na ogół niepokojami związanymi z papiejskim ruchem reformacyjnym, który wchłonął większość potencjalnych odstępców. Jeśli tak było w istocie, to sytuacja wkrótce uległa zmianie. W pierwszej połowie XII wieku pojawili się nowi krytycy chrześcijaństwa, surowsi i bardziej populistyczni niż ich poprzednicy. Działalność jednego z nich, Tanchelma z Antwerpii (zm. około 1115), znamy głównie z relacji kanoników utrechckich, których skrajna niechęć do tego człowieka wydaje się spowodowana raczej tym, że mieszał się on do spraw diecezji, niż krzewieniem przez niego jakiegokolwiek jednolitej doktryny. Istotniejsze były dokonania Henryka Mnicha i Piotra z Bruys, ponieważ działali oni dłużej, ponadto pierwszy z nich wywarł bezpośredni wpływ na tuluzan. Podobnie jak w wypadku Tanchelma, musimy przedrzeć się przez gąszcz gniewnych słów, które wyszły spod pióra prawomyślnych autorów zachowanych relacji, aby dotrzeć do sedna nauk Henryka i Piotra. Zasadniczo sprzeciwiali się oni udzielaniu sakramentów przez duchownych i zewnętrznym przejawom kultu religijnego, jakie temu towarzyszyły. Swoje racje Henryk opierał na

gruncie donatyzmu — który głosi, że sakramenty otrzymane z rąk grzesznego kapłana nie mają żadnej mocy — Piotr z Bruys natomiast szczególnie krytykował świątynie i krzyże, negował również chrzest dzieci, Eucharystię, modlitwy i składanie ofiar za zmarłych. Piotra zgładzono w Saint-Gilles po roku 1131, Henryk natomiast z uporem działał dalej jako twardy oponent hierarchii kościelnej, zyskując wielu zwolenników w ważnych ośrodkach miejskich zachodniej Europy, między innymi w Le Mans, Poitiers, Bordeaux, Cahors i Perigueux, później zaś, w latach czterdziestych XII wieku, w okolicach Tuluzy. W 1145 roku jego pozycję osłabił Bernard z Clairvaux, który wyruszył w podróż kaznodziejską; wydaje się, że Henryka schwytano jesienią tego samego roku. Elie Griffe uważa, że „arianie” z Tuluzy byli prawie katarami i że pojawili się przed Henrykiem, ale trudno połączyć jego poglądy z dualistycznymi wierzeniami, o których mówią zachowane świadectwa. Większe znaczenie może mieć list, który przed swoim wyjazdem do Tuluzy święty Bernard napisał do hrabiego Alfonsa-Jordana. Opat zapytuje w nim feudała, dlaczego to właśnie na jego ziemiach Henryk znalazł schronienie, gdy przepędzono go z „Francji”. Wbrew temu, co sugeruje Bernard, przyczyna prawdopodobnie nie leżała w zaniedbaniu sprawy, lecz w powszechnej niechęci, jaką wzbudzała coraz większa finansowa kontrola Kościoła nad wieloma sferami życia społecznego, zwłaszcza małżeństwa. Doraźny sukces Henryka wskazuje, że wśród chrześcijan ist-

niały kwestie sporne, które katarzy mogli z powodzeniem wykorzystywać.

Moore twierdzi, że nie można wykazać, iż dualizm istniał na zachodzie Europy przed nastaniem lat czterdziestych XII wieku. Przekonanie to wynika z bardzo ścisłego, ostrożnego interpretowania zachowanych źródeł i służy za probierz w trudnych poszukiwaniach świadectw dotyczących krzewienia herezji. Zdaniem tego historyka odmienny charakter przedstawionych poglądów, ich geograficzne rozproszenie i brak jakichkolwiek jednoznacznych oznak działalności bogomiłów wskazują, że wypadki odstępstwa od wiary narodziły się samoistnie w warunkach zachodniego chrześcijaństwa na przełomie XI i XII wieku i nie mają nic wspólnego z wpływami zewnętrznymi. Niemniej, gdy uwzględnimy charakterystyczny dla bogomilizmu zapal misyjny oraz niepodlegające wątpliwości rozprzestrzenianie się tej herezji na wschód aż po Konstantynopol, wydaje się mało prawdopodobne, by Włochy (albo inne kraje zachodnie) pozostały całkowicie odcięte od tych procesów przez prawie sto pięćdziesiąt lat. Ponadto, jeśli bogomilizm pojawił się w zachodniej Europie dopiero w 1143 roku, to nadzwyczajnie szybko zapuścił korzenie. Bo jeżeli zaufamy słowom Anzelma z Alessandrii, okaże się, że jeszcze przed misją Nicetasa na Zachodzie — czyli przed nastaniem lat siedemdziesiątych XII wieku — katarystyka rozprzestrzeniła się z północnej Francji nie tylko na Langwedocję, ale też dotarła do Włoch. Wtedy to bowiem „notariusz z Francji” sprowadził na manowce Marka, który był grabarzem, i jego

dwóch przyjaciół, tkacza Jana Judeusza i Józefa, kowala. Dołączył do nich czwarty mężczyzna, Aldryk z Bando.

Wszyscy ci zbałamuceni zasięgnęli rady wymienionego notariusza, który wysłał ich do Roccavione — a jest to miejsce niedaleko Cuneo — gdzie mieszkali katarzy, którzy przybyli z Francji, by tam osiaść. Biskupa heretyków nie było, bo przebywał w Neapolu. Tam przeto się udali, by go odszukać, i spędzili w tym mieście cały rok. Potem, doświadczywszy nałożenia rąk, Marek został diakonem. Wymieniony biskup posłał go z powrotem do jego rodzinnych stron w Concorezzo, gdzie Marek zaczął nauczać. W wyniku jego nauczania w Lombardii, podówczas leżącej w marchii Treviso, a potem w Toskanii liczba heretyków znacznie wzrosła.

Z powyższego ustępu wynika, że biskup Francji już wcześniej powołał do życia wspólnotę w Roccavione i swoją pracę misyjną kontynuował w południowych Włoszech. Być może konsekrowanie Marka na biskupa w „sekcje Bułgarów”, o czym donosi autor *De heresi catharorum*, nastąpiło po tych właśnie wydarzeniach, a dokonał go albo biskup Francji, albo bogomili z Bułgarii.

Bez względu na interpretację dostępnych świadectw nikt nie zaprzecza, że w pewnym momencie wysłannicy Kościoła bogomilskiego zaczęli nawracać mieszkańców zachodniej Europy i że doszło do tego najpóź-

niej około 1140 roku. Pozostaje pytanie, jak tego dokonano. Niewiele dziś możemy ustalić, ponieważ na ogół przekazy były ustne, a my zmuszeni jesteśmy opierać się na źródłach pisanych. Bernard Hamilton wykazał, że tylko niewielka część piśmiennictwa bogomilskiego trafiła do rąk katarów, a stało się to głównie przed rokiem 1170. Szczególnie ważne były trzy księgi: *Rytuał* (z którego katarzy zaczerpnęli obrządek inicjacyjny zwany *consolamentum*), apokryf pod tytułem *Wizja Izajasza* (pochodzący prawdopodobnie z I wieku po Chrystusie) oraz Nowy Testament w wersji Wulgaty wraz z oryginalnym tekstem bogomilskim. Wszystkie, jak dowodzi Hamilton, były niewątpliwie przekładami z greki na łacinę (później *Rytuał* i Nowy Testament przetłumaczono na okcytański). Mało prawdopodobne, by przekładów tych dokonali kupcy, wędrowcy albo krzyżowcy, niezależnie od tego, jak ściśle stały się dzięki nim kontakty między światem łacińskim a bizantyńskim. Przypuszczalnie było to dzieło łacinników mieszkających w Konstantynopolu, o których wspomina Anzelm z Alessandrii. To właśnie ci ludzie stworzyli Kościół katarski (to znaczy łaciński) w Konstantynopolu, odrębny od tamtejszego Kościoła bogomilskiego. To oni rozpoczęli działalność misyjną na Zachodzie, ponieważ mieli takie możliwości. To oni przygotowali grunt dla Nicetasa i Petracjusza.

Rozdział 2

KATARZY W SPOŁECZEŃSTWIE LANGWE- DOCKIM

Szlachta

Najważniejszym kronikarzem wyprawy krzyżowej przeciw albigensom jest Piotr, cysters z opactwa Les Vaux-de-Cernay, położonego około trzydziestu pięciu kilometrów na południowy zachód od Paryża. Opactwo to miało ścisłe związki z rodem Szymona z Montfort, którego pod koniec sierpnia 1209 roku wybrano na przywódcę krucjaty. Piotr towarzyszył krzyżowcom przez większość okresu, w którym dowodził nimi Szymon, zatem albo był naocznym świadkiem wydarzeń, albo czerpał swoje informacje bezpośrednio od innych świadków. Píše on, że ufortyfikowane miasteczko Lavaur, znajdujące się trzydzieści siedem kilometrów na północny wschód od Tuluzy, było „wylęgarnią i kolebką herezji wszelkiego rodzaju”. Wilhelm z Puylaurens, tuluski kleryk, który relacjonuje wydarzenia z perspektywy połowy XIII wieku, choć jest bardziej bezstronnym komentatorem od Piotra, wyraża podobne oburzenie. Donosi, że Lavaur to miejsce, „w którym za sprawą heretyków Diabeł zgotował sobie siedlisko”. Pod koniec marca 1211 roku Szymon z Montfort, którego armię zasilili świeże poczty krzyżowców z północy, opuścił Carcassonne z zamiarem „zdobycia synagogi Szatana”. Na początku planował oblężenie twierdzy Cabaret w Montagne Noir na północ od Carcassonne, ale jej

władca, Piotr Roger, choć miał reputację obrońcy here-tyków, uznał, że mądrzejszym posunięciem będzie oka-zanie uległości, toteż przekazał swoją fortecę towarzy-szowi Szymona, Bouchardowi z Marły. Mieszkańcy Lavaur postanowili jednak stawić opór.

W Lavaur — donosi Piotr z Les Vaux-de-Cernay — przebywał zdrajca Emeryk, który był panem Montréal, i liczni inni rycerze, nieprzyjaciele krzy-ża, w liczbie osiemdziesięciu, którzy weszli do te-go miejsca i umocnili je przeciw nam. Panią na Lavaur była wdowa imieniem Guirauda, heretycz-ka najgorszego typu i zarazem siostra Emeryka.

Emeryk był synem Sikarda II z Laurac i jego żony Blanki. Po śmierci ojca, która nastąpiła w 1200 roku, odziedziczył seniorat nad dwiema z najważniejszych ufortyfikowanych miejscowości w Carcassès: Laurac i Montréal. Piotr z Les Vaux-de-Cernay uznał go za „najpotężniejszego pana w regionie z wyjątkiem hra-biów”, podczas gdy Wilhelm z Tudeli stwierdził, że „nie było bogatszego rycerza w całym Toulousain i reszcie hrabstwa ani szczodrzej szego darczyńcy, ani nikogo wyższej rangi”. Z całą pewnością rodzina Eme-ryka miała rozległe koligacje. Trzy z jego sióstr wyszły za mąż za członków możnych rodów szlacheckich: Gu-irauda za władcę Lavaur, Navarra za Stefana z Servian, a Esklarmunda za Wilhelma z Niort. Dzięki temu pan z Laurac i Montréal znalazł się w gęstej sieci powiązań, które rozciągały się od Lavaur na północy (Albigeois)

po Niort w Pirenejach na południu (Sault) i Servian na wschodzie (Biterrois), na północ od Béziers.

Nie ulega wątpliwości, że była to sieć powiązań, których spoiwo stanowił kataryzm, a w jej funkcjonowaniu dużą rolę odgrywały kobiety. Po śmierci Sikarda II Blanka została „doskonałą” w Laurac, gdzie otworzyła dom dla katarskich kobiet. Jedną z nich była jej siostra Mabilla. W Laurac i Montréal odbywały się regularnie spotkania katarów i ich zwolenników, jak również publiczne debaty na temat wiary. W 1207 roku w Montréal doszło do dyskusji między katolikami pod wodzą Diega, biskupa Osmy, i katarami, na których czele stał Arnaud Oth, diakon z Laurac. Rok później w Laurac spierali się Isarn z Castres, katarski diakon z pobliskiego Mas-Saintes-Puelles, oraz waldens Bernard Primo. Wyobrażenie o tym religijnym środowisku funkcjonującym na przełomie XII i XIII wieku można sobie wyrobić na podstawie wypowiedzi Hélis z Mazeroles, żony Arnauda, rycerza z Montréal. W 1243 roku złożyła ona zeznania przed inkwizytorami, wspominając wydarzenia nawet sprzed pięćdziesięciu lat. Jej babka, Wilhelmina z Tonneins, zawiadywała domem „doskonałych” w Fanjeaux, miejscowości położonej mniej więcej w połowie drogi między Laurac i Montréal. Hélis jako młoda dziewczyna odwiedzała ją tam. W tym domu „doskonałą” została jej matka, Auda. W tym samym okresie w Fanjeaux mieszkał Guilhabert z Castres, uczestnik debaty z biskupem Diego w 1207 roku i późniejszy katarski biskup Tuluzy. Spośród wielu spotkań z heretykami Hélis wspomniała o jednym,

z 1203 roku, kiedy to dwaj „doskonali”, Bernard Coldefy i Arnaud Guiraud, nauczali grupę dziesięciu kobiet, między innymi żony rycerzy z Montréal. Jej siostra Braidia i szwagierka Fabrycja miały domy w Montréal i Gaja-la-Selve (na zachód od Fanjeaux), toteż odwiedzała ona wielokrotnie i jedną, i drugą. Wśród licznych osób widywanych w domu w Montréal był Emeryk z Montréal i dwaj bracia jej męża, Raines i Piotr.

Choć żaden kronikarz nie nazywa Emeryka heretykiem, nie ma wątpliwości, że katarzy działali swobodnie w Laurac i Montréal, a także bywali regularnie w sąsiednich miejscowościach, w których mieszkali heretycy. Wielu, być może nawet większość, podległych mu rycerzy okazywało szacunek „doskonałym” i ich naukom. Wilhelm z Tudeli opłakiwał dzień, w którym Emeryk napotkał „heretyków i chodakowych” (to znaczy waldensów), bo uważał to za przyczynę jego upadku. W pewnym sensie była to prawda, ponieważ „rozpanoszenie się” katarów w senioratach Béziers i Carcassonne, pozostających w rękach rodu Trencavelów, stanowiło bezpośredni powód najazdu krzyżowców. Jednak słowa Wilhelma z Tudeli tylko po części tłumaczą położenie Emeryka, albowiem jego patronat nad katarami brał się z konkretnego interpretowania własnej pozycji społecznej i politycznej, wspólnej z innymi szlachcicami w regionie. Piotr z Les Vaux-de-Cernay nazywa go „zdrajcą najgorszego typu”, ponieważ dwukrotnie złamał przyrzeczenie złożone Szymonowi z Montfort. Pierwszy raz stało się to w trakcie oblężenia Carcassonne w sierpniu 1209 roku, kiedy Emeryk

porzucił Montréal i przyłączył się do krzyżowców, a potem na nowo obsadził zamek swoimi ludźmi, gdy tylko przedstawiciel Szymona mu go przekazał, drugi zaś raz rok później, gdy przystał na pokój w zamian za — jak to nazywa Piotr — „równorzędne” lenno, które w istocie leżało na otwartej przestrzeni i nie było umocnione. Przez cały ten czas Emeryk próbował wynegocjować porozumienie z królem Aragonii Piotrem II, który na początku 1211 roku z niechęcią przyjął hołd Szymona z Montfort jako nowego władcy ziem Trencavelów. Ich prawowity pan, wicehrabia Rajmund Roger, zmarł w więzieniu w listopadzie 1209 roku. W maju lub czerwcu 1210 roku Rajmund z Termes, Piotr Roger z Cabaret i Emeryk z Montréal zaproponowali złożenie hołdu lennego królowi Aragonii, ale Piotr II gotów był przyjąć propozycję tylko pod warunkiem, że uznają jego prawo do przejęcia ich zamków, co jednak nie odbierało im pozostałych przywilejów wasalnych. Żądanie to wydało się panom przesadne, toteż negocjacje zerwano. Postępowanie Emeryka z Montréal, w tym jego ostatnia walka w obronie Lavaur, wynikało z tradycji politycznej regionu. Panowie langwedoccy nie byli przyzwyczajeni do ścisłej władzy senioralnej, jaką Kapetyngowie na północy Francji i Plantageneci w Anglii narzucili swoim wasalom w XII wieku. Choć uznawali zwierzchnictwo wicehrabiów Béziers — wydaje się, że bywali na ich dworze — nie zgodziliby się na większe ograniczenie swojej niezależności gospodarczej i politycznej. Nietrudno zrozumieć, dlaczego kataryzm — który w przeciwieństwie do Kościoła kato-

lickiego nie stosował żadnych środków przymusu — tak łatwo wrósł w ten świat. Nic więc dziwnego, że Emeryk stawiał opór w Lavaur. Wilhelm z Tudeli pisze: „Stracił Montréal, Laurac i wszystkie inne swoje włości na rzecz krzyżowców; jego lenno pomniejszono o dwustu rycerzy, wrzał przeto gniewem.” Lokalną władzę panów pokroju Emeryka wzmacniały koligacje, jak pokazuje przykład jego sióstr. Jednak losy Servian, Niort i Lavaur z powodu różnego położenia geograficznego tych senioratów względem działań wojennych potoczyły się odmiennie. Pierwsze lenno mieszkańcy porzucili jeszcze przed upadkiem Béziers 22 lipca 1209 roku — krzyżowcy zajęli opustoszały zamek dzień przed dotarciem do miasta. Podobnie jak Montréal, w 1206 roku był on miejscem debaty między kaznodziejami katolickimi a przywódcami heretyków, którym Stefan z Servian udzielił schronienia. Przyznał się do tego w lutym 1210 roku, kiedy w opactwie Saint-Thierry wyparł się herezji przed obliczem legata papieskiego Arnalda Amalryka: „Gościłem w moim zamku heretyków, a nawet herezjarchów, to jest Teodoryka, Baldwina, Bernarda z Simorre i innych, którzy przybywać chcieli, chronilem ich i żywiłem, i pozwalałem im prowadzić szkołę herezji, głosić publicznie nauki i toczyć debaty.” Tak więc Stefan z Servian, mąż Navarry, niemal natychmiast znalazł się w wirze wydarzeń. Z kolei ród męża Esklarmundy, Wilhelma z Niort, został wciągnięty w konflikt stopniowo. W przeciwieństwie do Servian, włości Niort, leżące w Pirenejach na zachód od górnego biegu rzeki Aude, znajdowały się daleko od

operacji wojskowych. Niemniej sama rodzina należała do katarskiego świata: Bernard Oth, najstarszy syn Esklarmundy, wychowywany był między innymi przez swoją babkę Blanę w jej domu w Laurac na początku XIII wieku. To wychowanie z czasem zaowocowało, albowiem jako dorosły człowiek zarówno Bernard, jak i jego brat Rajmund udzielali schronienia heretykom w latach dwudziestych, a ten drugi umarł jako katar między rokiem 1223 a 1227. Bernard Oth pojął za żonę Nowę, córkę innego heretyckiego szlachcica, byłego towarzysza swego wuja, Piotra Rogera z Cabaret. Na początku trzeciej dekady XIII wieku, na fali zrywu pod wodzą nowego hrabiego Tuluzy, Rajmunda VII, Bernard Oth odzyskał Laurac i Montréal. Choć w 1226 roku usiłował pojednać się z królem Ludwikiem VIII, przez większą część swojego życia pozostawał w konflikcie z prałatami i inkwizytorami w regionie; żaden z nich nie dostrzegał najmniejszych oznak poprawy w postępowaniu całej jego rodziny. W istocie nie wszyscy krewni Bernarda gorąco popierali katarów, mało jest jednak prawdopodobne, aby panowie z Laurac pozwolili Wilhelmowi wziąć Esklarmundę za żonę, gdyby nie byli pewni, że przyszli powinowaci oddani są ich wierze. Ród Niort upadł, gdy król odebrał mu zamki w wyniku nieudanego powstania pod wodzą Trencavelow w 1240 roku. Pomimo kilku prób nigdy nie odzyskał dawnej świetności.

Lavaur leży na zachodnim brzegu Agout, w miejscu, gdzie rzeka tworzy niemal pętlę. Najwyraźniej Emeryk uznał, że jest to lepszy punkt do obrony niż Montréal,

mimo że tamtejszy zamek wznosił się na wzgórzu. Wilhelm z Tudeli donosi, że nigdy dotąd nie widziano lepiej umocnionej miasteczka poza obrębem górskich *castra*, bo Lavaur chroniły wały obronne i głębokie rowy. Piotr z Les Vaux-de-Cernay nazywa tę siedzibę „godną uwagi i rozległą”; podczas oblężenia, dodaje, uzbrojeni rycerze jeździli wzdłuż murów, by „okazać swą pogardę dla naszej strony i udowodnić, że mury są pokaźnej wielkości i dobrze ufortyfikowane”. Odpowiada to wzorowi warownych miast i wsi, które Anne Brenon nazywa *bourgades*, budowanych przynajmniej od XI wieku także we Włoszech, Prowansji i Gaskonii. Osady takie nie były zwykłymi garnizonami wojskowymi, lecz ośrodkami wartkiego życia społecznego, które najczęściej ogniskowało się w otwartej przestrzeni publicznej otoczonej murami. Z całą pewnością Lavaur było cywilizowanym miejscem; gdy wpadło w ręce krzyżowców, wśród łupów znalazły się gniade rumaki, dobra zbroja z żelaza, obfite zapasy zboża i wina, sukno i bogate tkaniny. Kiedy Szymon z Montfort przystąpił do kampanii zbrojnej, właśnie tam zostawił swoją żonę. Na tym terenie aktywnie działały wpływo- we damy, dzięki którym funkcjonowała sieć heretyc- kich powiązań. Z nastaniem XII wieku kobiety znacz- nie przewyższały mężczyzn długością życia i zdro- wiem. Jednocześnie duża różnica wieku małżonków stała się zjawiskiem powszechnym; nierzadko zdarzało się, że żona była dwadzieścia lub więcej lat młodsza od męża. W rezultacie zwiększało się prawdopodobień- stwo wdowieństwa i bezpośredni wpływ kobiet na wy-

chowywanie własnych dzieci. W 1211 roku Guirauda była już wdową, niemniej nadal rezydowała w Lavaur, gdzie zyskała opinię gościnnej gospodyni. O ile trudno stwierdzić, że miejscowość ta istotnie była wylęgarnią kataryzmu — przesadne określenia Piotra z Les Vaux-de-Cernay miały być może na celu usprawiedliwienie wyjątkowego okrucieństwa najeźdźców po zajęciu miasteczka — to jednak stanowiła ważny ośrodek herezji. Pokolenie wcześniej stała się celem najazdu Henryka z Marcy, opata Clairvaux, który w 1181 roku oblegał ją z pomocą wojsk przysłanych przez hrabiego Tuluzy Rajmunda V. Henryk zapewne wybrał Lavaur, ponieważ trzy lata wcześniej toczył w Tuluzie spór z dwoma heretykami z Castres, Rajmundem z Baimire i Bernardem Rajmundem, którzy potem osiedli właśnie w Lavaur. Bernard Rajmund był katarskim biskupem Tuluzy od połowy lat siedemdziesiątych XII wieku, czyli od zwołania soboru do Saint-Félix-de-Caraman. Adelajda, żona Rogera II Trencavela, nakłoniła obrońców do uległości i w rezultacie obu heretyków wydano opatowi. Wilhelm z Puylaurens donosi, że nawrócono ich na katolicyzm i resztę życia spędzili jako kanonicy w Tuluzie. Jednak wysiłki Henryka nie przyniosły innych korzyści Kościołowi katolickiemu, gdyż Lavaur pozostało siedzibą katarskiego biskupstwa, a heretycy wciąż mieli tam swoje domy. „Gorączki herezji nie osłabiono” — stwierdza Wilhelm z Puylaurens.

Podobnie jak Laurac i Montréal, Lavaur znajdowało się w otoczeniu miejscowości, w których mieszkali katarzy, nic więc dziwnego, że heretycy swobodnie po-

dróżowali po całej okolicy. Ważną drogą komunikacyjną była rzeka: w górnym jej biegu, w odległości czterenaście, dwudziestu czterech i trzydziestu sześciu kilometrów, leżały kolejno Saint-Paul-Cap-de-Joux, Vielmur i Castres. Z dala od Agout, niemniej nadal w promieniu niespełna trzydziestu kilometrów, znajdowały się Rabastens (nad rzeką Tarn) i Les Touelles (dzis. Briatexte) na północy, Lombers i Lautrec na wschodzie oraz Verfeil, Puylaurens i Lanta na południu. Saint-Paul i Lombers były siedzibami katarskich biskupów, a w Lautrec, Verfeil, Lanta, Vielmur i Puylaurens rezydowali diakoni. W kwietniu 1211 roku, kiedy krzyżowcy zaczęli oblegać Lavaur, liczba jego obrońców znacznie wzrosła wskutek napływu katarów z innych okolicznych miejscowości. Jedną z nich było Villemur, położone trzydzieści sześć kilometrów od Lavaur, poza miejscem, w którym Agout wpływa do rzeki Tarn. W czerwcu 1209 roku Villemur zniszczyli sami mieszkańcy na wieść o zbliżaniu się armii krzyżowców od strony Agenais. W Lavaur przebywała wtedy „doskonała” Arnauda z Lamothe, która w 1244 roku złożyła zeznania przed inkwizycją. Córka Austorgi, zwolenniczki heretyków, wychowała się w Montauban. Około 1206 roku Arnaudę i jej siostrę Peironę wysłano do pobliskiego Villemur, by zamieszkały w domu heretyczek. Trzy lata później otrzymały *consolamentum*. Od tam żyły w prężnej wspólnocie katarskiej, w której funkcjonowały przynajmniej dwa heretyckie domy i do której często przybywali przywódcy katarów. Wszystko jednak legło w gruzach w ciągu zaledwie paru miesięcy.

cy; heretycy uciekli z miasteczka, gdy „krzyżowcy przybyli do tej krainy”. Odtąd Arnauda nigdzie nie mogła osiąść na dłużej. Pozostając pod opieką Rajmunda Emeryka, katarskiego diakona, najpierw udała się do Roquemaure i Giraussens, potem do Lavour, gdzie przez rok mieszkała w domu Alzalais, tamtejszej „doskonałej”. Wiosną 1211 roku groźba zbliżającej się armii Szymona z Montfort zmusiła ją i jej opiekuna do kolejnej ucieczki, tym razem do Rabastens.

Arnauda stwierdziła, że w owym czasie była młodą kobietą; być może właśnie dlatego zabrano ją w bezpieczne miejsce. Wielu heretyków pozostało w Lavour — prawdopodobnie aż czterysta osób. Albo uznali, że ucieczka tak wielką grupą jest skazana na niepowodzenie, albo wierzyli, że silnie obwarowane miasteczko wytrzyma atak. Srodze się zawiedli. Z początku krzyżowców rzeczywiście było zbyt mało, by mogli szczelnie otoczyć obrońców; ci czuli się na tyle pewnie, że dokonali nawet wypadu poza mury. Piotr z Les Vaux-de-Cernay stwierdził wręcz, że w miasteczku stacjonowała „olbrzymia siła”, górująca liczebnie nad krzyżowcami, wzmocniona potajemnie przez hrabiego Tuluzy mimo jego wcześniejszej wrogości do Lavour. Jednak gdy do napastników dołączyła Biała Konfraternia, czyli pospolite ruszenie zwołane przez Fulka, biskupa Tuluzy, do obrony prawowitej wiary, napastnicy zwiększyli presję i po ponadmiesięcznym oblężeniu — 3 maja — miasteczko padło.

Zwycięzcy dokonali odwetu na bezprecedensową dotąd skalę. W lipcu poprzedniego roku krzyżowcy

zdobyli Minerve, ufortyfikowane miasteczko na północny wschód od Carcassonne. Podobnie jak Lavaur, leży ono na wysokich skałach i otoczone jest dwiema zlewającymi się rzekami, Cesse i Brian, które po obu stronach tworzą głębokie wąwozy. Znajdowały się tam dwa domy heretyckie: męski i żeński. Ze wszystkich katarów tylko trzy kobiety wyrzekły się swej wiary; pozostałych stu czterdziestu heretyków spalono. Inni mieszkańcy wyparli się związków z nimi, więc ich oszczędzono, a Wilhelm, senior Minerve, uzyskał nawet dochody z ziem w pobliżu Béziers. Jednak, jak donosi Piotr z Les Vaux-de-Cernay, każdej zimy, kiedy większość krzyżowców odjeżdżała, wśród miejscowej szlachty dochodziło do masowych odstępstw od wiary — w latach 1209–1210 naliczono ich aż czterdzieści.

Zatem w Lavaur Szymon z Montfort zastosował inną taktykę. Emeryk z Montréal został powieszony, podobnie jak osiemdziesięciu jego rycerzy, pozostałych zaś wyrżnięto. Spalono od trzystu do czterystu heretyków, a krzyczącą wniebogłosy Guiraudę wrzucono do studni, którą na rozkaz Szymona zasypano kamieniami. Zgładzenie Emeryka, jego wasali i Guiraudy miało konkretny cel polityczny, którym była nie tylko likwidacja „doskonałych”, ale także sterroryzowanie miejscowej szlachty, od dawna wspomagającej, a przynajmniej tolerującej heretyków. Wilhelm z Tudeli przyznaje, że nigdy wcześniej nie słyszał, by powieszono szlachcica rangi Emeryka z Montréal. Są pewne świadectwa wskazujące, że nie zabijano na oślep. Powieszeni rycerze pochodzili prawdopodobnie z hrabstw

Béziers i Carcassonne, toteż zostali uznani za zdrajców. Innych, przybyłych z hrabstwa Tuluzy, zatrzymano jako zakładników i wzięto za nich okup. Ta okrutna polityka przyniosła natychmiastowe skutki: „Usłyszawszy, że zdobyto Lavaur, Sikard, pan Puylaurens, który pewnego razu stanął po stronie hrabiego, ale później go opuścił, zląkł się; porzucił Puylaurens i pospieszył ze swymi rycerzami do Tuluzy. Puylaurens było wspaniałym *castrum*, leżącym mniej więcej trzy mile od Lavaur w diecezji tuluskiej.”

Feudałowie

Zarówno ówczesni kronikarze, jak i późniejsze sprawozdania inkwizycji dowodzą, że prawdziwa siła kataryzmu kryła się w sieci ściśle powiązanych ze sobą senioratów, położonych zwłaszcza, choć nie tylko, w okolicy Tuluzy, Albi i w Carcassès. Jednak w oczach władz kościelnych odpowiedzialność za upowszechnienie się herezji ponosili najpotężniejsi świeccy feudałowie w regionie: hrabiowie Tuluzy, Foix i Comminges oraz wicehrabiowie Béziers i Carcassonne. W roku 1213, gdy rozwój wypadków zmusił króla Aragonii Piotra II do interwencji i obrony swoich praw, którym zagrażali krzyżowcy pod wodzą Szymona z Montfort, on również został wpisany na listę *factors* (czyli opiekunów) herezji pomimo jego krucjatowej działalności na Półwyspie Iberyjskim. Za najważniejszego obrońcę heretyków uważano hrabiego Tuluzy Rajmunda VI. W liście z marca 1208 roku Innocenty III bezpośrednio obwinił Rajmunda za zabójstwo legata papieskiego

w Langwedocji, Piotra z Castelnau, którego zgładził wasal hrabiego.

Przeciw niemu Diabeł podjudził sługę swego, to jest hrabiego Tuluzy. Człowiek ten niejedną raz ścigał na siebie potępienie Kościoła z powodu wielu niecznych czynów popełnionych przeciw niemu i niejedną raz — czegoż oczekiwać po człowieku, który jest sprytny i podstępny, wykrętny i kłamliwy? — uzyskał odpuszczenie grzechów pod fałszywym pozorem skruchy. Wreszcie nadszedł dzień, w którym nie potrafił dłużej skrywać nienawiści, jaką zapalał do Piotra — bo zaiste to przez usta Piotra słowo Boże swobodnie dokonywało zemsty na narodach i nakładało kary na lud — nienawiści o tyle silniejszej, że hrabia sam stokroć zasłużył na karę za swoje wielkie zbrodnie.

Na treść tego pisma, w całości zamieszczonego w kronice Piotra z Les Vaux-de-Cernay, miała wpływ napięta atmosfera, jaka wówczas panowała w kurii papieskiej. O dziwo, trzy miesiące później papież pozwolił hrabiemu pojednać się z Kościołem, mimo że nie wierzył w szczerą intencję. Nowy legat papieski, mistrz Milon, który objął swój urząd 1 marca, przejął siedem prowansalskich zamków hrabiego jako gwarancję jego właściwego postępowania. Piotr z Les Vaux-de-Cernay nie miał żadnych wątpliwości co do zamiarów hrabiego. „Niezbitym dowodem, że zawsze hołubił heretyków, jest to, iż żaden z legatów papieskich nigdy nie zdołał nakłonić go, by ich przepędził ze swych

ziem, choć niejedyn raz go zmuszali, by ich wydał.” Piotr twierdził, że Rajmund trzymał heretyków (ubranych w zwykłe szaty) w swoim orszaku po to, by w razie nadchodzącej śmierci byli w pobliżu i udzielili mu *consolamentum*, a tym samym przyjęli go do Kościoła katarskiego. Nienawiść Piotra do hrabiego nie ulega kwestii, znamienne jest jednak, że piszący w połowie XIII stulecia Wilhelm z Puylaurens, który nie był cudzoziemcem, jak Piotr, lecz autochtonem wychowanym w małej miejscowości niespełna dzień drogi na wschód od Tuluzy, również uważał, że cała wina spada na barki najpotężniejszych feudałów, czyli hrabiów Tuluzy, „bo to za sprawą ich opieszałości i zaniechania szerzyło się zło w tych okolicach”.

Wilhelm miał zapewne na myśli hrabiów wciąż pozostających w żywej pamięci, to znaczy Rajmunda VI (1194–1222) i jego syna, Rajmunda VII (1222–1249). Jednak przełomowy okres przypadł na rządy Rajmunda V, który przejął hrabstwo w wieku czternastu lat, gdy jego ojciec Alfons-Jordan zmarł podczas drugiej wyprawy krzyżowej w 1148 roku. Odziedziczył ogromne ziemie, które ciągnęły się od granic Gaskonii aż po Alpy oraz od Perigord i Owernii po Morze Śródziemne. Hrabstwo powstało na początku X wieku, kiedy rozpadało się imperium zbudowane na przełomie VIII i IX stulecia przez Karola Wielkiego. W 778 roku Karol Wielki toczył wojnę w Iberii i choć trudno ją uznać za jego najbardziej udaną wyprawę, w jej efekcie ustanowiono marchie w Gaskonii i Katalonii, jak również aparat administracyjny w Langwedocji, na którego cze-

le stanęli hrabiowie. Z tej właśnie struktury wyłonili się hrabiowie Tuluzy, gdy w IX wieku system karoliński zaczął się chwiać. W 924 roku hrabia Rajmund III zdobył „Gocję”, w której skład wchodziły Narbonne, Montpellier i Nimes, a w 990 roku, w wyniku małżeństwa hrabiego Wilhelma III z Emmą Prowansalską, ród rozciągnął swoje panowanie aż po Rodan. Ekspansja ta przeżywała niekiedy zahamowania, albowiem w XI wieku hrabiowie doznali kilku niepowodzeń, niemniej w 1096 roku Rajmund IV czuł się na tyle pewnym władcą swoich rozlicznych ziem, że zostawił je i wyruszył na wyprawę krzyżową. Utrzymywano związki z dynastią panującą w północnej Francji, gdyż było to bardzo użyteczne — choćby w 1159 roku, kiedy Kapetyng Ludwik VII pomógł Rajmundowi V, swojemu szwagrowi, obronić się przed wspólnym atakiem Henryka II z dynastii Plantagenetów i hrabiego Barcelony Rajmunda Berengara. Jednak Kapetyngowie na tyle rzadko interweniowali na południu, że nie mieli większych wpływów w Langwedocji. Ponadto hrabiowie Tuluzy sprzymierzali się czasem z drugą stroną, gdy uzasadniały to względy polityczne. W 1173 roku Rajmund V, rozwiodłszy się z Konstancją Francuską, uznał Henryka za swojego seniora; dwadzieścia lat później Rajmund VI pojął Joannę, siostrę Ryszarda I, za żonę (ożenił się po raz czwarty) i uzyskał lenno Agenais oraz zwrot Quercy, zwiększając swój stan posiadania na prawym brzegu Garonny poza Marmande. Nic więc dziwnego, że król Francji Filip II nie uzyskał

pomocy Tuluzy w konflikcie z następcą Ryszarda I, Janem, w sprawie Normandii w latach 1202–1204.

Zatem hrabiowie Tuluzy poszerzali granice swych włości w taki sam sposób, w jaki czynili to inni potężni feudałowie w XII wieku: dokonując podbojów, zawierając koligacje dynastyczne i zmieniając sojusze. W rezultacie, jak stwierdzono, ich terytoria nabrały „charakteru federacji”, a oznaczało to, że każda kraina pozostająca pod panowaniem hrabiego zachowywała własne instytucje, co odbywało się „ze szkodą dla władzy centralnej”. Hrabiowie mieli lokalnych urzędników: *viguers* w ważniejszych miastach, którzy na ogół dzielili władzę — nie zawsze solidarnie — z miejscowymi konsulami, i *bayles* na obszarach wiejskich. Za rządów Rajmunda VI pojawili się seneszale, którzy odpowiedzialni byli za zarządzanie całymi regionami, lecz urząd ten nie zdążył się w pełni zakorzenić przed rokiem 1209, kiedy rozpoczęła się krucjata, w rezultacie jego rozwój nastąpił dopiero po zawarciu pokoju w 1229 roku. Brak „scentralizowanych” instytucji nie był jednak zjawiskiem wyjątkowym. Na rozległych ziemiach znajdujących się pod panowaniem Henryka II Plantageneta funkcjonował równie niewydolny aparat administracyjny jak we włościach hrabiego Tuluzy.⁴⁴ Ambitni władcy usiłowali zdobyć jak najwięcej terytoriów, lecz zarządzili nimi za pomocą niewielu instrumentów będących do ich dyspozycji.

Władza hrabiego Tuluzy nie była aż tak potężna, jak moglibyśmy sądzić, patrząc na mapę, lecz powód stanowiła nie słabość administracji terytorialnej, a poli-

tyczna rywalizacja. Inni feudałowie — zarówno świeccy, jak i kościelni — także skorzystali z rozpadu imperium Karolingów. Największymi konkurentami hrabiów Tuluzy byli wicehrabiowie Béziers i Carcassonne. Ich ziemie, choć nominalnie podporządkowane hrabiom Tuluzy, rozciągały się od obszaru między rzekami Aveyron i Tarn na północ od Albi po Pireneje na południu i Hérault na wschodzie, tworząc tym samym duży klin, który „przecinał” główne trasy komunikacyjne łączące Tuluzę z Nîmes i doliną Rodanu. Na ziemiach Trencavelów leżało ponad pięćdziesiąt *castra* i ufortyfikowanych miast. Konflikty były więc nieuniknione pomimo rodzinnych koligacji. W 1150 roku, wkrótce po dojściu Rajmunda V do władzy, Rajmund Trencavel, wicehrabia Béziers od 1129 roku, do swoich ziem dodał hrabstwo Carcassonne, Albi i Razès w wyniku śmierci swego starszego brata, Rogera. W ten sposób nie tylko wzrosła potęga rodu Trencavelow (odtąd ich ziemie były scalone), lecz również pojawiła się sposobność, by władcy Aragonii wmieszali się w sprawy Langwedocji, ponieważ to oni byli nominalnymi seniorami wicehrabiów Carcasonne i Razès, a nie panowie z Tuluzy. Aragończycy skwapliwie starali się wykorzystywać wszelkie konflikty na terytoriach hrabiów Tuluzy. Rajmund Berengar IV, hrabia Barcelony i władca Aragonii, poprzez małżeństwo z Petronelą powiększył wcześniej swoje ziemie kosztem Maurów i teraz próbował prowadzić taką samą politykę po drugiej stronie Pirenejów. On oraz jego sukcesor — Alfons II (1162–1196), który w 1174 roku osiągnął pełnoletność — usi-

łowali więc wciągnąć w orbitę swoich wpływów pirenejskich feudałów, zwłaszcza hrabiów Foix i wicehrabiów Béarn. W 1150 roku Rajmund Berengar przyjął hołd lenny od wicehrabiego Trencavela i choć Alfons II utracił to zwierzchnictwo w 1167 roku, Roger II, nowy wicehrabia, trzy lata później ponownie stanął po stronie Aragończyków. Małżeństwo Rogera z Adelajdą, córką Rajmunda V, zawarte w 1171 roku, bynajmniej nie ustabilizowało sytuacji w dłuższej perspektywie. Równie niepewna sytuacja panowała w Prowansji, gdzie Rajmund V pozostawał w odziedziczonym po swoim ojcu konflikcie z Rajmundem Berengarem. Sprawa ta była dla niego bardzo ważna; wydawane przezeń przywileje wskazują, że bardziej zainteresowany był swoimi wschodnimi ziemiami niż Tulużą. Niektórzy feudałowie kościelni również uzyskali sporą niezależność terytorialną, zwłaszcza arcybiskupi Narbonne i Montpellier. Znamienne, że diecezja Tuluzy i Carcassonne wchodziła w skład prowincji Narbonne.

Względną beczynność Rajmunda V w sprawie herezji można więc wytłumaczyć jego młodym wiekiem w chwili objęcia władzy, jak również zaabsorbowaniem przewlekłymi problemami polityczno-wojskowymi związanymi z rozległymi ziemiami, do których rościł sobie prawo. Kiedy w końcu poprosił o pomoc króla Ludwika VII — w liście do opata Cîteaux Aleksandra w 1177 roku — był hrabią Tuluzy już blisko trzydzieści lat. W tym czasie sprawy zaszły tak daleko, że jego twierdzenie, iż „najszlachetniejszy z mych wasali, zarażony plagą herezji, stał się fałszywym człowiekiem,

a wraz z nim wielką liczbę ludu odwiedziono od religii”, brzmiało jak najbardziej wiarygodnie. Już w latach czterdziestych były niezbite dowody, że na ziemiach hrabiego rozwija się herezja, i choć w 1145 roku święty Bernard dzięki swym kazaniom ograniczył tam działalność misjonarską Henryka Mnicha, to wcale się nie łudził, że wykorzenił herezję w tym regionie. W 1165 roku w Lombers, miasteczku położonym na południe od Albi, doszło do publicznej debaty między prawowiernymi biskupami i opatami a przywódcami heretyków, w połowie lat siedemdziesiątych zaś odbył się wspomniany już sobór w Saint-Félix-de-Caraman, na którym misjonarze bogomilscy przeorganizowali Kościół katarski. Być może list Rajmunda V był reakcją na sobór w Saint-Félix-de-Caraman, bo miejscowość ta — w przeciwieństwie do Lombres, znajdującego się pod władzą Trencavelów — leżała w hrabstwie Tuluzy. Lecz nawet wtedy Rajmund V prowadził niejednoznaczny politykę, gdyż historycy dowodzą, że obcą interwencję chciał wykorzystać nie tylko do wykorzenia katarysty, ale także do osłabienia wrogów politycznych — takich jak konsulowie Tuluzy i Roger Trencavel. Znamienne, że gdy w 1181 roku przybyła armia zbrojnych pod wodzą opata Clairvaux Henryka z Marcy, krzyżowcy uderzyli na Lavaur, czyli na ziemię Trencavelów. Zakrawa na ironię, że Rajmund VI, którego dziad i pradziad zmarli w trakcie wypraw krzyżowych do Ziemi Świętej, objął w 1194 rządy nad terytoriami, na których rozpowszechniła się herezja równie szokująca dla chrześcijan jak islam. W latach osiem-

dziesiątych XII wieku Rajmunda IV, zmarłego w trakcie oblężenia Trypolisu w 1105 roku, czczono jako bohatera pierwszej wyprawy krzyżowej — wypada zaznaczyć, że za swego życia nie miał on tak wspaniałej reputacji. Wilhelm z Tyru, którego kroniki opisujące czyny łacinników w Outremer stały się wówczas znane w zachodniej Europie, wychwalał decyzję hrabiego o pozostaniu na Wschodzie i złożeniu siebie „w ofierze Panu”, choć „mąż był to sławny i potężny, a że rządził ogromnym patrymonium, mógł mieć pod dostatkiem wszelkich dóbr, jakich zapragnął”. W ocenach postępowania Rajmunda VI należy uwzględnić ten kontekst historyczny. Choć Piotr z Les Vaux-de-Cernay słusznie twierdził, że dwór hrabiego miał związki z heretykami, to jednak Rajmundowi chodziło nie o *consolamentum*, lecz o habit szpitalników i pochówek na cmentarzu w ich tuluskiej komandorii. Przynajmniej pod tym względem jego zachowanie uderzająco przypomina zachowanie jednego ze współczesnych mu arystokratów, a mianowicie Wilhelma Marshala, hrabiego Pembroke, który przygotował specjalny płaszcz z myślą o swoim pochówku w kościele templariuszy w Londynie.

Dla Piotra z Les Vaux-de-Cernay Rajmund VI był arcyłotrem, zupełnym przeciwieństwem Szymona z Montfort, najważniejszym przedstawicielem określonej kasty, złożonej z osobników równie nikczemnych i przewrotnych co on. Rajmund Roger Trencavel — syn Adelajdy, córki Rajmunda V — który objął rządy w 1194 roku, a więc wtedy, gdy do władzy doszedł Rajmund VI, „naśladował zły przykład swego wuja, nie

czyniąc nic, by powstrzymać heretyków”. Z kolei Rajmund Roger, hrabia Foix w latach 1188–1223, „pozwał, by heretycy przebywali na jego ziemiach; nie szczędził im pomocy ni zachęty”, jego syn zaś, Roger Bernard, „swą nieprawością nie ustępował ojcu”. To ostatnie określenie Piotr powtarza w swojej kronice trzykrotnie. W Pamiers Rajmund Roger „trzymał żonę i jej dwie siostry (które były heretyczkami) wraz z grupą innych heretyków”. Mieszkali w domu, który zbudował dla nich na ziemi kanoników od Św. Antonina. Piotr poświęca długi ustęp „barbarzyństwu i złości hrabiego Foix”, przybierając coraz bardziej historyczny ton w miarę wyliczania jego niecznych czynów. „Jego nikczemność nie znała granic. Plądrował klasztory, burzył kościoły, wszystkich przewyższał okrucieństwem.” Rzeczywistym problemem był jednak spór z kanonikami od Św. Antonina, którzy podobnie jak hrabia rościli sobie prawa do miasta Pamiers, nie zaś dysputy nad „dwoma zasadami”. Piotr bezkrytycznie przyjął to, co powiedział mu tamtejszy opat. W Pirenejach panowali jeszcze trzech inni potężni feudałowie, którzy weszli w konflikt z krzyżowcami: hrabia Comminges Bernard IV (1181–1225), jego siostrzeniec Roger II z Comminges, wicehrabia Couserans i hrabia Pallars, którego ziemie leżały pomiędzy Foix i Comminges, oraz Gaston VI, wicehrabia Béarn (1170–1215) i hrabia Bigorre. Piotr z Les Vaux-de-Cernay niewiele o nich wiedział, toteż hrabiego Comminges, wicehrabiego Béarn i hrabiego Foix określił lapidarnie mianem „trójki przeklętych łotrów”. Wyraźnie zgadzał się z ka-

tolickimi prałatami, którzy w 1213 roku stwierdzili w Lavaur, że Bernard z Comminges „sprzymierzył się z heretykami oraz ich zwolennikami i przyłączył się do tych niegodziwców w atakach na Kościół”. Rogera z Comminges, który podczas oblężenia Lavaur złożył hołd Szymonowi z Montfort, co potem odwołał, Piotr nazywa „nieszczęsnym i wiarołomnym człowiekiem”, bo w świecie tego kronikarza nie było miejsca na dwuznaczność — ludzie albo stali po stronie Boga, albo tkwili w sidłach diabła.

Choć język Piotra z Les Vaux-de-Cernay jest emocjonalny, a jego stanowisko z góry określone, to jednak pogląd, że miejscowi feudałowie tolerowali, a nawet otaczali opieką heretyków, znajduje potwierdzenie u innych dziejopisów oraz w zeznaniach złożonych przed inkwizycją. Wilhelm z Puylaurens twierdzi, że *milites*, czyli „ludzie oręża”, łąnęli do heretyków i mieli ich „w tak wielkim poważaniu, że dawali im dach nad głową i przyodziewek i wyznaczali nawet cmentarze, na których publicznie grzebano tych, co stali się heretykami”. Przedstawiając Rajmunda Rogera Trencavela, Wilhelm z Tudeli kreśli portret młodzieńca, który był „szczodry i miał hojną rękę”, lubił się śmiać i żartować ze swymi wasalami jak z równymi sobie. Choć sam nie był katarzem, „wszyscy jego rycerze i lennicy gościli heretyków w swoich wieżach i zamkach, sami więc spowodowali swój upadek i śmierć w po hańbieniu”. Wychował się w środowisku, w którym obecność katarów była codziennością. Kiedy w 1194 roku zmarł jego ojciec, Roger II, wychowaniem dzie-

więcioletniego wówczas Rajmunda Rogera zajął się jeden z wasali, Bertrand z Saissac, który był opiekunem katarskich „doskonałych”. Niewiele różniło się od tego otoczenie hrabiego Foix. Wilhelm z Puylaurens donosi, że w 1207 roku heretyków zamieszkałych w Pamiers, gdzie na ogół rezydował hrabia Rajmund Roger, jawnie otaczała opieką jego siostra Esklarmunda, która według raportów inkwizycji sama została „doskonałą” w 1204 roku, i to w obecności swojego brata. Jego żona Filipa również była „doskonałą” w domu katarskim w Dun, miejscowości położonej mniej więcej dwadzieścia kilometrów na południowy wschód od Pamiers. Z kolei przybycie do Pamiers ciotki hrabiego, Fais z Durfort, kolejnej „doskonałej”, spowodowało zaostrzenie stosunków między niektórymi jego rycerzami a kanonikami z katedry Św. Antonina. Podobnie jak w wypadku hrabiego Tuluzy i wicehrabiego Béziers, nie tylko wśród najbliższych krewnych i powinowatych, ale także wśród wasali hrabiego Foix byli heretycy, zwłaszcza z rodu Mirepoix, związanego blisko z Rajmundem z Pereille, który w latach 1204–1208 odbudował pirenej—ską fortecę Montségur — na południowy wschód od Foix — gdzie osiedli „doskonali” i ich zwolennicy. Zięć Rajmunda, Piotr Roger z Mirepoix, stwierdził później, że w 1206 albo 1207 roku w miasteczku Mirepoix odbył się zjazd około sześciuset katarów. Niemniej wydaje się, że tak samo jak Rajmund VI oraz Rajmund Roger Trencavel, hrabia Foix Rajmund Roger nie był katarzem. Anonimowy kontynuator *La Chanson de la croisade contre les Albigeois* (Pieśni o wyprawie

krzyżowej przeciw albigensom), odnoszący się z sympatią do mieszkańców południowej Francji, przytacza barwne przemówienia uczestników czwartego soboru laterańskiego w listopadzie 1215 roku. Wśród najważniejszych mówców jest właśnie Rajmund Roger. Hrabia stwierdził wówczas, że nigdy nie zawierał „przyjaźni z heretykami, ani z wiernymi, ani z duchownymi”, a jeśli jego siostra zbłądziła, to „nie powinno się go karać za jej winy”. Kiedy biskup Tuluzy Fulko rzekł, że w całym hrabstwie „roi się od herezji”, a wierzchołek Montségur celowo ufortyfikowano, by hrabia mógł udzielić schronienia heretykom, Rajmund Roger odparł, że nigdy nie władał tym miejscem. Wskazał również na patronat, którym on i jego poprzednicy objęli klasztor cystersów w Boulbonne — na północny wschód od Pamiers — gdzie znajdował się grobowiec jego rodu; znamienne, że syn Rajmunda Rogera, Roger Bernard, którego Piotr z Les Vaux-de-Cernay oskarżał o niegodziwość dorównującą ojcu, wdział habit w Boulbonne jako oblat, a po śmierci w 1241 roku został tam pochowany.

Feudałowie w Pirenejach tworzyli zwartą grupę arystokratów, którzy choć nie byli seniorami najwyższej rangi, zachowywali sporą niezależność. Ich związki opierały się na koligacjach rodzinnych: na przykład Roger II z Comminges był siostrzeńcem Rajmunda Rogera z Foix oraz bratankiem Bernarda IV z Comminges. Od połowy XII wieku hrabiowie Foix i Comminges składali hołd lenny hrabiom Tuluzy, ale tylko z niewielkiej części swoich włości — Saverdun w wy-

padku rodu z Foix oraz Muret i Sammartin w wypadku rodu z Comminges. Poza tym mieli równie silne więzi z Aragonią, jak z Okcytanią. Roger z Comminges, wicehrabia Couserans, władał ziemiami w Katalonii, które z jego północnymi terytoriami łączyła przełęcz Salou. Piotr z Les Vaux-de-Cernay potępiał wszystkich tych feudałów bez wyjątku, albowiem zwykle występowali solidarnie, zwłaszcza przeciw krzyżowcom; hrabia Foix i jego syn byli szczególnie wymagającymi przeciwnikami dla ludzi Szymona z Montfort.

Władca Aragonii Piotr II różnił się od feudałów langwedockich tym, że do czasu wyprawy krzyżowej przeciw albigensom nie miał związków z heretykami; w 1204 roku został koronowany przez papieża, co oznaczało, że jego ziemie stały się lennem papieskim, osiem lat później zaś przyczynił się do zwycięstwa chrześcijan nad Maurami w bitwie pod Las Navas de Tolosa, na południe od Toledo. Dziwić więc mogą słowa Piotra z Les Vaux-de-Cernay, który w 1213 roku określił Piotra II jako człowieka „wyjątkowo wrogo usposobionego do spraw wiary”. Ilustrują one sytuację, w której znaleźli się feudałowie z powodu zakorzenienia się kataryzmu na ich terytoriach. Dla kronikarza ocena taka była usprawiedliwiona, albowiem król „otoczył opieką i przyjmował przysięgi poddańcze od heretyków i ekskomunikowanych — hrabiów Tuluzy, Comminges i Foix, Gastona z Béarn, wszystkich rycerzy z Tuluzy i Carcassonne, którzy uciekli do Tuluzy, gdy pozbawiono ich włości za wyznawanie herezji, i od mieszkańców Tuluzy”. Zatem król stał się rzecznikiem

wymienionych feudałów, co skłoniło papieża do przedwczesnego zwrotu ich ziem — błąd, który należało jak najszybciej naprawić. Królowie Aragonii nie mogli ignorować wypadków rozgrywających się po drugiej stronie Pirenejów, mieli bowiem interesy polityczne w Roussillon, Montpellier, a nawet w Prowansji, jak również byli seniorami Trencavelów jako panów Carcassonne. Ich dotychczasowa polityka sprowadzała się do umacniania przyczółków w hrabstwie Tuluzy poprzez wykorzystywanie praw senioralnych, jednak Piotr II zmienił tę strategię, sprzymierzając się z Rajmundem VI, gdy jego siostra Eleonora została piątą żoną hrabiego po śmierci Joanny Angielskiej. To rodzi pytanie o szczerść Aragończyka, gdy w sierpniu 1209 roku próbował on mediować między obleganym w Carcassonne Rajmundem Rogerem Trencavelem a krzyżowcami. Jakiegokolwiek dalekosiężne plany realizował król — być może marzył nawet o panowaniu w całej Okcytanii — ich nagły kres nastąpił wraz z jego śmiercią w bitwie pod Muret we wrześniu 1213 roku. Jest niezbitym faktem, że langwedoccy feudałowie nie mogli uniknąć kontaktów z heretykami, mimo że ich osobiste preferencje na ogół nie różniły się od typowych aspiracji ówczesnych ludzi oręza, którzy pragnęli znaleźć miejsce wiecznego spoczynku w siedzibie ulubionego zakonu — u cystersów albo szpitalników. Zdaniem Wilhelma z Puylaurens ich grzech polegał na zaniechaniu. Nikt nie sprzeciwił się heretykom, donosi kronikarz, w efekcie czego osiedlali się oni w miastach i na wsi, nabywali pola, winnice i duże domy, gdzie

głośno nauczali swoich zwolenników. Z kroniki Piotra z Les Vaux-de-Cernay wynika jasno, że w pierwszej połowie XIII wieku należało zająć jednoznaczne stanowisko.

Jak twierdzi anonimowy współautor *Pieśni o wyprawie krzyżowej przeciw albigensom*, krucjata obróciła ten świat w perzynę. Pisząc pod koniec lat dwudziestych XIII wieku, wspominał on z tęsknotą epokę, kiedy tak zwany *parage* stanowił zasadniczy element życia możnych panów. Z perspektywy czasu okazało się, że punktem zwrotnym była klęska langwedockich feudałów i śmierć Piotra II w bitwie pod Muret we wrześniu 1213 roku. „Dalibóg, skurczył się cały świat, bo zniszczono *parage*, hańbą i wstydem okryto cały świat chrześcijański.” Była to, jak twierdzili tuluzanie w 1218 roku, wina obcych, zwłaszcza papieża i prałatów, bo to oni „nakazali śmierć naszą i zgubę z rąk cudzoziemców, którzy duszą światło i od których panowania chcemy być wolni. Gdyby Bóg i Tuluza dopuścili, pogrzebaliby oni cnotę i *parage* głęboko i nieodwołalnie”. Przez pewien czas wydawało się, że Rajmund VII, zarówno w trakcie ostatnich lat panowania swego ojca, jak również później, gdy sam został hrabią, dysponuje środkami, by odbudować przeszłość. Kiedy w czerwcu 1218 roku poległ Szymon z Montfort, autor *Pieśni* ujrzał szansę „ocalenia cnoty i *parage*”. Wszystko zależało teraz od „odważnego młodego hrabiego, który mrok rozjaśnia barwą złotą i zieleń soczystą przywraca umarłemu światu”.

Idea *parage* stanowiła sedno stosunków panujących wśród okcytańskiego możnowładztwa, co rozumiał zarówno Wilhelm z Tudeli, jak i Wilhelm z Puylaurens. Wielu historyków uważa, że mniej więcej do roku 1229, kiedy to rozpoczęło się nowe osadnictwo w wyniku wyprawy krzyżowej, na większości terenów dzisiejszej południowej Francji związki wasalne były słabe lub nie istniały w ogóle, a ludzie wolni z niechęcią myśleli o zwierzchnictwie senioralnym. Nadawanie lenn w zamian za służbę wojskową było zjawiskiem dość rzadkim. Szlachcice zawierali umowy o wzajemnej pomocy, znane jako *convenientiae*, traktując siebie na zasadzie równości, a nie jako zwierzchników i poddanych. Umowy takie interpretowano zupełnie inaczej, niż pojmowano hołd lenny na północy. Panowie feudalni władali swoimi ziemiami, które skupiały się na ogół wokół *castrum*, czyli ufortyfikowanego miasta, i które przekazywano w spadku potomkom. W wielu wypadkach były to ziemie alodialne, wolne od zewnętrznych ograniczeń: mimo że stosunek dóbr alodialnych do lennych malał, to szacuje się, że u schyłku XII wieku blisko pięćdziesiąt procent dóbr w hrabstwie Tuluzy posiadano na mocy prawa do dziedziczenia. Były też tak zwane lenna wolne, które pociągały za sobą niewielkie powinności wobec seniora, niekiedy tylko wymóg udostępnienia zamków. Mimo to wasale spełniali te obowiązki z niechęcią, jak widać na przykładzie Emeryka z Montréal, który odmówił Piotrowi II wjazdu na swoje ziemie, choć król znalazł się w nagłej potrzebie. Niezależność terytorialna ugruntowała się również

wskutek trwania wpływów rzymskich, zarówno w prawodawstwie, jak i sztuce. Prawo rzymskie zezwalało na swobodne dysponowanie własnością kosztem przywileju pierworództwa, który z kolei upowszechnił się we Francji w XII stuleciu. W rezultacie nie tyle dzielono patrymonia, co władano nimi pospołu; niekiedy liczba „współseniorów” rosła zastraszająco.

Jednak w ujęciu autora *Pieśni o wyprawie krzyżowej przeciw albigensom* określenie *parage* oznaczało coś więcej niż tylko prawo do dysponowania własną ojcowizną i dziedzictwem rodowym. Oznaczało konkretny styl życia. Kiedy na początku 1216 roku dwaj Rajmundowie z Tuluzy spotkali się w Genui po uznaniu przez papieża praw młodszego z nich do Prowansji, udali się najpierw do Marsylii, a potem do Awinionu. Po drodze mijali malowniczą krainę.

Nazajutrz, gdy rosa opadła, czyste światło jutrzeńki nabrało blasku i rozległy się ptasie trele, gdy liście się rozwarły i kwiaty otworzyły pąki, rycerze jechali dwójkami przez pastwiska, rozprawiając o swoim orężu i rynsztunku. Gwidon z Cavailon, dosiadający gniadosza, rzekł do młodego hrabiego: „Nadeszła pora, gdy *parage* wymaga od ciebie, byś okazał dobro i zło. Hrabia Montfort, który uśmierca ludzi, on, Kościół w Rzymie i kaznodzieje okrywają *parage* hańbą, bo stracili go z piedestału, a jeśli ty go nie podniesiesz, zaginie na zawsze. Jeśli cnota i *parage* nie wzniosą się na powrót za twoją sprawą, to *parage* zaginie i wraz z tobą

umrze cały świat. Jesteś jedyną nadzieją naszego *parage* i wybór do ciebie należy; albo okażesz męstwo, albo *parage* przepadnie.”

Młody Rajmund zobowiązał się działać i jeszcze tego samego wieczoru powitano ich gorąco w Awinionie.

Tak nieprzebrane zebrały się tłumy i procesja, że dla porządku trzeba było użyć gróźb, a nawet kijów i kamieni. Weszli do kościoła, by odmówić modlitwę, a potem zasiedli do sutej i smakowitej wieczerzy z sosami i potrawami rybnymi wszelkiego gatunku, białymi i czerwonymi winami doprawionymi goździkiem korzennym i cynobrem, zabawiani występami, wiolami, tańcem i pieśnią.

Nietrudno sobie wyobrazić, że w takiej atmosferze rozkwitała poezja dworska i ideały rycerskiej miłości.

Jednak Langwedocja sprzed wyprawy krzyżowej, opiewana przez poetę, który widział jej krótkotrwałe odrodzenie pod rządami Rajmunda VII, nie była tak idylliczna, jak mogłoby wynikać z jego wspomnień pod koniec lat dwudziestych XIII stulecia. Kiedy w marcu 1179 roku, podczas trzeciego soboru laterańskiego, przywódcy Kościoła obrzucili klątwą katarów i ich zwolenników w Gaskonii oraz okolicach Albi i Tuluzy, wymienili ich razem z tymi, których nazwali Brabantczykami, Aragończykami, Nawarczykami, Baskami, Coterelli i Triaverdini. Według kanonu 27 ludzie ci „popołniają takie okrucieństwa wobec chrześcijan, że nie szanują ni kościołów, ni klasztorów, nie oszczędza-

ją ni wdów, ni sierot, ni starych, ni młodych, nie mają względu na żaden wiek ni płeć, lecz niby poganie niszczą i obracają wszystko w marność”. Każdy, kto ich najmował albo trzymał u siebie, „winien podlegać wszelkim sposobem temu samemu wyrokowi i karze jak wyżej wymienieni heretycy i nie może być dopuszczony do komunii w kościele, chyba że pierwszej wyrzeknie się szkodliwych towarzyszy i herezji”.⁷⁵ Wilhelm z Puylaurens uważał ten problem za charakterystyczny dla południa. Stwierdza, że ilekroć Fulkrand, biskup Tuluzy w latach 1179–1201, zamierzał odbyć wizytację, musiał najpierw prosić o ochronę feudałów, na których terenie miał przebywać. Za ten stan rzeczy Wilhelm nie zrzuca całej winy na władcę Tuluzy, albowiem w warunkach wojny hrabia nie mógł nawet zabezpieczyć swoich granic, a cóż dopiero mówić o narzuceniu pokoju całemu regionowi. Wojny przyciągały różnych *routiers*, zwłaszcza z Hiszpanii; najemnicy ci przemieszczali się swobodnie po całym południu. „Nawet gdyby jakimś zrzędzeniem losu [hrabia] pragnął tego, bez współdziałania swych wrogów i tak nie dałby rady wyplenić chwastu herezji, bo ten mocno się zakorzenił w jego ziemi.” Możliwe jest oczywiście, że nieustanne wojny — potępiane przez ówczesnych duchownych — były zjawiskiem powszechnym pod koniec XII wieku, lecz Stefan z Tournai, opat klasztoru Św. Genowefy w Paryżu, na pewno tak nie uważał. Gdy w 1181 roku towarzyszył wyprawie Henryka z Marcy, bez przerwy lękał się napadu. W liście do swego przeora napisał: „Podążam za biskupem Albano

przez góry i doliny, przez rozległe ostępy, między okrutnych rabusiów i wizerunki śmierci, w pożogę miast i zgliszcza domów, gdzie nikt nie jest pewny swego, gdzie nie znajdziesz spokoju, gdzie czyha niebezpieczeństwo.” Podróżni ci nie mogli odpocząć ani się odprężyć, bo wciąż obawiali się zasadzki. Być może opat był strachliwym człowiekiem i miał skłonność do przesady, ale w pewnym sensie obecność najemników stanowiła efekt *parage*, ponieważ brak feudalnej powinności służby wojskowej oznaczał, że w wypadku wojny najbardziej oczywistym rozwiązaniem był zaciąg wojska najemnego.

Duchowieństwo

Główną odpowiedzialnością za rozwój kataryzmu Wilhelm z Puylaurens obarczył hrabiego Tuluzy; cytując Księgę Przysłów (24,30–31), powiedział o nim: „Szedłem koło roli próżniaka i koło winnicy głupiego, a oto wszystko zarosło pokrzywą.” Zdawał sobie jednak sprawę, że zadanie walki z herezją spoczywało w pierwszym rzędzie na barkach duchowieństwa, zwłaszcza biskupów. Biorąc pod uwagę geograficzny rozkład kataryzmu, głównym ośrodkiem było biskupstwo Tuluzy, na którego czele w interesującym nas okresie stali dwaj ludzie będący całkiem niezdolni, według Wilhelma, do sprostania temu zadaniu — z powodu własnych przywar oraz okoliczności, w jakich przyszło im działać. Wspomniany już biskup Fulkrand żył niczym mieszczanin ze skąpych dochodów, jakie przynosiły renty rolne i ograniczona władza w mieście. Nie

zbierał żadnej dziesięciny, bo ta w całości trafiała do feudałów i klasztorów. Jego następcą, Rajmund z Rabastens, był z kolei człowiekiem skażonym symonią, który skromne dochody biskupstwa wydawał na procesy sądowe i wojnę ze swym wasalem, Rajmundem Fortem z Belpech. Gdy w 1205 roku Innocenty III zdjął go z urzędu, wszystkie folwarki i twierdze należące do biskupstwa znajdowały się w rękach pożyczkodawców. Gdy więc na jego miejsce mianowano Fulka z Marsylii, opata klasztorów cysterskich we Floreze i Le Thoronet, Wilhelm dopatrzył się w tym interwencji Opatrzności. Fulka przysłano, stwierdza kronikarz, by tchnął życie w martwe biskupstwo, jak nowy Elizeusz. Nie było to łatwe zadanie, gdyż sytuacja finansowa przedstawiała się nader rozpaczliwie: w szkatule biskupa pozostało tylko dziewięćdziesiąt sześć tuluskich *sous*, a pożyczkodawcy zachowywali się tak napastliwie, że Fulko wolał poić swoje cztery muły w przydomowej studni niż prowadzić zwierzęta nad rzekę, gdzie mogłyby zostać skonfiskowane na poczet długów. Mało tego, wierzyciele zażądali, by stanął przed kapitułą (*Capitouls*) Tuluzy, mimo że był jej biskupem.

Biskup pokroju Fulkranda, ubogi i zbyt bojaźliwy, by odwiedzać parafie, nie miał żadnych możliwości mobilizowania niższego duchowieństwa. Wilhelm z Puylaurens donosi, że szlachcice nie chcieli, by ich dzieci obierały karierę w Kościele, choć zarazem zmuszali do tego synów swoich poddanych, aby w ten sposób uzyskiwać dziesięcinę. Bycie duchownym nie przynosiło ani honoru, ani wysokiej pozycji społecznej,

w efekcie czego miejscowi duchowni do tego stopnia usiłowali nie rzucić się w oczy, że zaczęli tonsurę. Zdaniem Wilhelma kler stał się obiektem pogardy. Popularne powiedzenie, że „wolałbym raczej zostać Żydem, niżli to zrobić”, zmieniło się — gdy mówiący wyrażał najwyższą niechęć — w stwierdzenie, że „wolałbym zostać klerykiem”. Jako ludzie z zewnątrz, Wilhelm z Tudeli i Piotr z Les Vaux-de-Cernay nie znali sytuacji langwedockiego duchowieństwa tak dobrze jak Wilhelm z Puylaurens, niemniej obaj donoszą o pogardzie mieszkańców zarówno wobec prałatów, jak i proboszczów. Wilhelm z Tudeli utrzymuje, że gdy legat papieski Arnald Amalryk nawoływał lud do skruchy, „wyśmiano go i wykpiiono jako głupca”, natomiast Piotr mówi, że ilekroć legat próbował wygłosić kazanie, „heretycy ripostowali, wskazując na haniebne postępy duchowieństwa i twierdząc, że jeżeli legaci pragną naprawić styl życia duchownych, będą musieli porzucić wyprawy kaznodziejskie”.

Na soborze w Saint-Félix-de-Caraman przywódcy katarscy — którzy z pewnością zdawali sobie sprawę, gdzie mają największe poparcie — utworzyli biskupstwa Albi, Tuluzy, Carcassonne i Agen. Metropolitą Tuluzy i Carcassonne był arcybiskup Narbonne. Albi leżało w prowincji Bourges, Agen zaś w prowincji Bordeaux. Diecezja Béziers, również podległa Narbonne, w mniejszym stopniu była skażona herezją, podobnie jak Comminges i Couserans, części prowincji Auch. Bourges i Bordeaux znajdowały się dość daleko, natomiast biskupstwa Foix katarzy w ogóle nie utworzyli,

toteż zadanie walki z herezją przypadło w zasadzie arcybiskupowi Narbonne. I znów zabrakło prężnego przywództwa. Należy zaznaczyć, że arcybiskup Narbonne dysponował potężną władzą. Oprócz Tuluzy, Carcassonne i Béziers miał pod sobą diecezje Eine, Lodève, Nîmes, Maguelonne, Uzès i Agde, a więc była to ogromna metropolia, która rozciągała się od Roussillon do Rodanu. Arcybiskupi dominowali także w samej Narbonne, zmusiwszy wicehrabiów do uznania ich zwierzchnictwa, oraz sprawowali bezpośrednią władzę senioralną na obszarze Razès, Termes i Pierrepertuises na zachodzie oraz Herault, Capestang, Montels, Nissan i Poilhes na wschodzie. Jednak ani Pons z Arsac (1162–1181), ani Berengar, opat Mount Aragon niedaleko Tarragony i zarazem biskup Leridy — dwaj arcybiskupi Narbonne, których rządy przypadły łącznie na lata 1190–1212 — nie wykorzystali dostępnych środków do walki z herezją, pomimo że to właśnie w tym okresie kataryzm objął swym zasięgiem połowę ich metropolii. Arcybiskup Berengar był wielkim katalońskim możnowładcą, synem hrabiego Barcelony. Zaledwie w ciągu czterech lat od swej intronizacji naprawił finanse arcybiskupstwa, zrujnowane po okresie rozrzutnych rządów Ponsa z Arsac, a nawet pozyskał nowe dochody. Jednak w 1204 roku, po śledztwie przeprowadzonym przez legata papieskiego, Berengar musiał przed obliczem papieża odpierać zarzuty co do tego, że nie dokonywał żadnych wizytacji w terenie i nie sprawował duchowego przywództwa. Pomimo złożonych wtedy obietnic nie ma świadectw wskazujących, by

później bywał w podległych mu diecezjach albo brał czynny udział w walce z herezją, toteż wreszcie, w 1212 roku, został zdjęty z urzędu i zastąpiony przez legata papieskiego Arnalda Amalryka. Współzależność między siłą diecezjalnej struktury administracyjnej a rozwojem herezji nie sprowadza się do zwykłego związku przyczynowego — wydaje się, że w samej Narbonne nie było heretyków — jednak w tym wypadku najważniejszy hierarcha Kościoła w regionie nie podjął żadnych działań przeciwko herezji ani nie wsparł finansowo dwóch najsłabszych diecezji — Tuluzy i Carcassonne.

Wszakże stwierdzenie, że w XII i na początku XIII wieku w Langwedocji żyło opieszałe duchowieństwo i panował antyklerykalizm, byłoby uproszczeniem. Oczywiście, po części tak było, ale zdarzali się biskupi, którzy uświadamiali sobie postępy herezji i usiłowali temu zaradzić. Kilku z nich wyraziło swoje ubolewanie na synodzie w Tours, który odbył się pod przewodnictwem papieża Aleksandra III w 1163 roku, a dwa lata później, podczas słynnej debaty w Lombers, stronę katolicką reprezentował biskup Albi Wilhelm i biskup Lodève Gaucelm, ponadto stawił się nawet arcybiskup Narbonne Pons, biskup Nimes Adalbert, biskup Tuluzy Gerard i biskup Agde Wilhelm. Powołanie w 1182 roku Bernarda Gaucelma, biskupa Béziers, na arcybiskupa Narbonne wydaje się próbą wykorzystania doświadczeń człowieka, który położył zasługi w walce z herezją, a Piotr z Les Vaux-de-Cernay, zawsze skory do skrytykowania każdego, kto w jego mniemaniu nie

dość aktywnie wspierał ortodoksyjne chrześcijaństwo, określił Reginalda z Montpellier, biskupa Béziers w okresie wyprawy krzyżowej, jako człowieka zasługującego na szacunek przez wzgląd na wiek, postępowanie w życiu i uczoność.

Ponadto Langwedocja nie była pod względem religijnym cichym zakątkiem, jak się niekiedy sugeruje. Podobnie jak w ośrodkach miejskich w Toskanii i Lombardii, również w miastach Okcytanii skupiało się bogate, różnorodne życie religijne, w którego ramach kwitła i wiara ortodoksyjna, i herezja. W tych okolicznościach rosło znaczenie zdolnych przywódców Kościoła. Mimo że w przeciwieństwie do Burgundii Langwedocja nie była sercem dwunastowiecznego monastycyzmu, nowo powstałe zakony miały tutaj swoje siedziby. Na południe od rzeki Tarn i na zachód od rzeki Orb założono w latach 1136–1165 dwanaście opactw cysterskich, z których trzy — Fontfroide, Grandselve i Boulbonne — należały do najważniejszych ośrodków tego zakonu. Pierwsze dwa wydały trzech legatów papieskich w epoce wypraw krzyżowych. Langwedocja stanowiła też ważne zaplecze materialne i kadrowe dla templariuszy oraz szpitalników. W 1121 roku szpitalnicy zbudowali swój ośrodek administracyjny, czyli przeorat, w Saint-Gilles, któremu podlegały między innymi komandorie w rejonie Tuluzy, Albi i Béziers. W latach trzydziestych tego samego stulecia templariusze z kolei wyznaczyli regionalnego mistrza, czyli *baili*, który nadzorował rosnącą liczbę komandorii w Aragonii, Tuluzie i Prowansji. Zakony rycerskie nie mo-

głyby się rozwijać bez poparcia ze strony feudałów; zakładanie nowych siedzib i uprawa gruntów leżących dotąd odłogiem — rzecz powszechna w XII wieku — wynikały w dużej mierze z powiązania ziemi feudałów z kapitałem zakonów. Badania Johna Mundy’ego dotyczące powoływania szpitali i instytucji charytatywnych w Tuluzie w latach 1100–1250 wykazały, że nie brakowało fundatorów gotowych udokumentować swoją wiarę darowizną materialną w nadziei uczestniczenia w duchowych korzyściach obdarowanej instytucji. Jedenaście z piętnastu tuluskich szpitali założono lub odbudowano między schyłkiem XI wieku a początkiem wyprawy krzyżowej przeciw albigensom, natomiast przynajmniej cztery z siedmiu tamtejszych leprozoriów powstały w latach 1167–1209. Pod koniec XII wieku upowszechniła się inicjatywa świeckich (oczywiście w zgodzie z prawem kanonicznym i pod kontrolą biskupa). Korzenie tej pobożności sięgały głęboko; we wspomnianym już regionie, między rzekami Tarn i Orb, działały trzydzieści dwa domy benedyktyńskie założone przed rokiem 1000, z których tuluskie opactwo Św. Saturnina konsekwentnie odzyskiwało kontrolę nad kościołami i gromadziło dziesięcinę przez cały XII wiek, co zadaje kłam twierdzeniu, że reforma gregoriańska objęła ten region w niewielkim stopniu. Potyczki słowne między katolikami i heretykami oraz wśród samych heretyków dowodzą ożywionego życia religijnego. Wilhelm z Puylaurens wymienia arian, manichejczyków i waldensów, a także twierdzi, że niektórzy „ciemni księża”, powodowani nienawiścią do in-

nych heretyków, tolerowali waldensów, co znajduje potwierdzenie w zeznaniach złożonych przed inkwizycją. Piotr z Les Vaux-de-Cernay rozumiał, dlaczego tak się działo. „Nikczemni to byli ludzie, ale o wiele mniej przewrotni niżli inni heretycy; zgadzali się z nami w wielu sprawach, w kilku innych różnili.” Choć nie wiązało się to z herezją, hrabiowie Tuluzy i wicehrabiowie Béziers często zatrudniali Żydów w roli administratorów. To, że Żydzi najmowani byli do służby oraz — w przeciwieństwie do zwyczajów panujących na północy — mogli dość swobodnie dysponować swoją własnością, pokazuje, iż judaizm stanowił kolejny element w religijnej mozaice Langwedocji.

Mieszczanstwo

Tradycyjnie to właśnie w ośrodkach miejskich heterodoksyjne idee zyskiwały największy posłuch, zwłaszcza w okresach koniunktury gospodarczej i wzrostu populacji, a te właśnie zjawiska charakteryzowały wiek XII. Lepsze połączenia komunikacyjne, rosnąca mobilność i gęstość zaludnienia ułatwiały krzewienie nowych idei w ten sam sposób, w jaki przyspieszały obrót pieniądzem. Historycy zatem na ogół wiążą rozwój herezji z rozwojem miast; istotnie, misjonarze bogomilscy zdobywali zwolenników w miastach północnych Włoch i Nadrenii. Z punktu widzenia władz sytuacja wyglądała niekorzystnie, gdyż w tych warunkach trudno było wyodrębnić i kontrolować heretyków, mając do dyspozycji tak „nieprecyzyjne” narzędzie jak wyprawa krzyżowa. Dlatego miasta i miasteczka stawały się celem

zmasowanych ataków, choć przecież — w przeciwieństwie do niektórych *castra* i wiosek w hrabstwie Tuluzy — w żadnym z nich heretycy nie stanowili większości populacji. Jednak Piotr z Les Vaux-de-Cernay uważał, że cała ludność trzech największych miast Langwedocji była nieodwracalnie skażona kataryzmem; wydaje się, że kronikarz ten niemal utożsamiał życie miejskie z herezją. „Béziers to olśniewające miasto, lecz do szczętu przeżarte jadem herezji. Mieszkańcy to nie tylko heretycy, ale też rabusie, przestępcy, cudzołożnicy i złodzieje najgorszego typu, przepelnieni wszelkim grzechem.” Mieszkańcy Carcassonne byli „heretykami najgorszego typu, co grzeszyli przed Bogiem bez umiaru”. Tuluza zaś od samego zarania „rzadko, jeśli w ogóle, wolna bywała od tej obrzydliwej plagi”. Zdaniem anonimowego autora *Pieśni krzyżowcy* poczuli się tak sfrustrowani podczas oblężenia Tuluzy w 1218 roku, że Foucaud z Berzy, jeden z długoletnich towarzyszy Szymona z Montfort, wystąpił z radykalnym pomysłem zbudowania „Nowej Tuluzy”, gdzie można by zacząć wszystko od początku, z nowymi ludźmi i nowymi przysięgami. A wtedy zniszczyliby Tuluzę Rajmunda i wszystkich jej mieszkańców.

Zidentyfikowanie źródeł herezji w miastach jest dla historyka tak samo trudne jak dla ówczesnych krzyżowców. Cysters Galfryd z Auxerre, towarzyszący św. Bernardowi w wyprawie do Tuluzy w 1145 roku, uważał, że heretycy działali w tym mieście jeszcze przed niepokojami wywołanymi pojawieniem się Henryka Mnicha, zachęceni przez pewnych możnych obywateli,

choć sądził, że w całym mieście nie mają oni wielu zwolenników.” Przykładem niech będzie rodzina Maurandów: Piotr Maurand był wpływowym mieszczaninem, który w 1179 roku stanął przed obliczem legata papieskiego Piotra z Pawii i Henryka z Marcy, opata Clairvaux. Przedstawiony został jako zamożny człowiek, który posiadał dwie rezydencje albo wieże, jedną w mieście, drugą poza jego obrębem. Twierdzono, że był przywódcą tuluskich heretyków, i choć z początku temu zaprzeczał, później przyznał, że kwestionował prawdziwość ofiary eucharystycznej. Wyznaczono mu karę w postaci chłosty i trzyletniego wygnania do Jerozolimy, ale nie wiemy, czy wyrok wykonano. Jego wieże, „okazałe i bardzo piękne”, polecono zburzyć. Chociaż może to oznaczać, że wśród konsulów Tuluzy, a więc rządzącej miastem oligarchii, działali heretycy, to jednak utworzenie w 1210 roku przez biskupa Fulka wspomnianej już Białej Konfraternii, czyli swoistej milicji katolickiej, która miała zwalczać herezję i lichwę, zdaje się wskazywać, że nie było ich nazbyt wielu. Wilhelm z Puylaurens donosi, że niemal wszyscy mieszkańcy Starego Miasta (*Cité*) popierali Konfraternię, kierowaną przez czterech przywódców, którzy w różnych okresach piastowali urząd konsulów. Opozycja brała się głównie z podzamcza (*bourg*), bo niejedyn tamtejszy mieszkaniec wzbogacił się dzięki transakcjom pieniężnym, toteż sprzeciwiano się ograniczaniu lichwy. Równie trudno ocenić, ilu heretyków mieszkało na stałe w Tuluzie, ponieważ istniały ścisłe powiązania między konsulem a szlachtą

z ufortyfikowanych miasteczek. Niektórzy katarzy szukali schronienia w anonimowości dużego miasta, gdy ich obecność w mniejszych ośrodkach nazbyt rzuciła się w oczy, a więc tym samym czasowo zwiększali liczebność wspólnoty heretyckiej w Tuluzie. Jedyne zachowane spisy heretyków miejskich jest lista przekazana legatom papieskim przez Reginalda z Montpellier, biskupa Béziers, na krótko przed upadkiem tego miasta w lipcu 1209 roku. Mieszkańcy odmówili wydania tych ludzi i właśnie to spowodowało atak krzyżowców. Wydaje się, że kataryzm miał poparcie wśród cechów, choć liczba heretyków w stosunku do ogólnej populacji była bardzo mała. Lista zawiera od 219 do 222 nazwisk. Badacz Louis Domairon uważa, że wymienieni ludzie byli głowami rodzin, co może oznaczać, że ogółem w Béziers mieszkało około siedmiuset zwolenników herezji. Pięć osób określono jako waldensów, resztę prawdopodobnie należy więc uznać za katarów. Wśród nich był jeden szlachcic (*baronus*) i czterej medycy oraz większa liczba rzemieślników i kupców, w tym pięciu bieliźniarzy, dwaj kowale, dwaj kuśnierze, dwaj szewcy, postrzygacz owiec, cieśla, tkacz, siodlarz, handlarz zbożem, nożownik, krawiec, karczmarz, piekarz, hafciarz, bławatnik i właściciel kantoru. W źródłach historycznych — kronikach i zeznaniach złożonych przed inkwizycją — z herezją wiązani są tkacze (*textores*). W tym wypadku dziesięć osób pracowało w branży odzieżowej, choć tylko jedną zidentyfikowano jako tkacza — być może tkactwo nie było wyłącznie zajęciem miejskim.

W rzeczywistości z analizy świadectw historycznych dotyczących Langwedocji nie wynika współzależność między urbanizacją a rozwojem kataryzmu. Tereny na zachód od rzeki Orb — a więc obszar w największym stopniu dotknięty herezją — były wprawdzie dość gęsto zaludnione, ale nie należały do najbardziej zurbanizowanych regionów średniowiecznej Europy. Nawet po 1229 roku, kiedy rozpoczęło się osadnictwo, które doprowadziło do ożywienia gospodarczego, tylko trzydziestopięcioletnia Tuluza i dwudziestopięcioletnia Narbonne (dane sprzed wystąpienia zarazy) mogły się równać z miastami w Lombardii i Toskanii. Te dwa ośrodki stanowiły klasę same dla siebie; kolejne trzy langwedockie miasta pod względem wielkości zaludnienia to Béziers (czternaście i pół tysiąca mieszkańców), Albi (dziesięć tysięcy siedmiuset mieszkańców) i Carcassonne (osiem tysięcy czterystu mieszkańców). Agen, położone na rubieżach Langwedocji, liczyło około sześciu tysięcy mieszkańców, inne zaś miasta były o wiele mniejsze — nawet Pamiers, którego ludność wynosiła około trzech i pół tysiąca ludzi. Na ogół szacuje się, że w trakcie oblężenia w 1209 roku Béziers miało mniejszą populację — od ośmiu do dziesięciu tysięcy mieszkańców, a zatem należałoby chyba proporcjonalnie zaniżyć liczbę ludności pozostałych miast. Nawet Piotr z Les Vaux-de-Cernay nie uważał, że w Narbonne żyją sami katarzy, choć postępowanie mieszkańców pod wieloma względami osądzał jako wstrętne; podobnie dzisiejsi historycy wskazują, że inkwizytorzy mieli niewielkie wyniki w tym mieście.

W regionie na wschód od rzeki Orb, gdzie kataryzm stanowił zjawisko mniej rozpowszechnione, również były tylko trzy duże miasta: czterdziestotysięczne Montpellier, osiemnastotysięczny Awinion i dwunastotysięczna Marsylia. Jednakże — jak wskazuje Josiah Russell — obszar ten miał znacznie wyższy wskaźnik ludności miejskiej — 11,3 procent w porównaniu z trzema procentami w części zachodniej — a to dowodzi, że na wschodzie o wiele prężniej rozwijała się działalność gospodarcza. Innocenty III wierzył, że Montpellier, największe z tych miast, było szczególnie wierne Kościołowi katolickiemu.

Prawidłowość tę potwierdza rozwój konsulatów, czyli oligarchii miejskich, tworzonych przez najbardziej wpływowych i najzamożniejszych obywateli, którzy wywalczyli pewne przywileje ograniczające władzę hrabiów. Proces ten przypomina powstawanie instytucji magistrackich we włoskich miastach, nastąpił jednak nieco później i na mniejszą skalę. Do roku 1220 w hrabstwie Tuluzy działał tylko jeden konsulat — w samym mieście, powołany do życia w 1152 roku. Tuluza przeżywała rozkwit, ponieważ była ośrodkiem dochodowego przemysłu rolnego — główną produkcją stanowiło zboże i wino — oraz przystankiem na śródziemnomorskim szlaku handlowym i szlaku żeglugi rzecznej na Garonnie, łączącej to miasto z Bordeaux. Podobnie jak we Włoszech, konsulat tworzyły rodziny kupieckie i szlacheckie, które posiadały dobra w mieście, choć wraz z rozwojem podzamcza, gdzie ulokowała się większość pożyczkodawców i bankierów,

skład tego gremium ulegał zmianie. Po roku 1189 Tuluzą kierował dwudziestoczteroosobowy konsulat, reprezentujący zarówno Stare Miasto, jak i podzamcze. W latach 1202–1205 usiłowano wprowadzić *contado* na wzór włoskich miast; gdyby przedsięwzięcie to się powiodło, Tuluza narzuciłaby swoją dominację dwudziestu trzem sąsiednim miasteczkom i wioskom. W zachodniej Langwedocji tylko w Béziers i Narbonne działały konsulatory, i to jeszcze dłużej niż w Tuluzie — w pierwszym wypadku od 1131 roku, w drugim od roku 1132. Do 1195 roku powstały nowe w kolejnych trzech miastach: Millau (1187), Carcassonne (1192) i Montauban (1195). W latach 1195–1220 konsulatory wyłoniły się w następnych dziesięciu miastach, między innymi w Agen (1197) i Albi (1220). Nie ulega kwestii, że w XII i XIII wieku region ten przeżywał koniunkturę gospodarczą i że w efekcie niektóre ośrodki miejskie próbowały uzyskać większą niezależność terytorialną, jednak równie oczywiste jest, że zmiany te były dość niewielkie w porównaniu z takimi regionami Europy jak środkowe Włochy, Flandria, a nawet wschodnia Langwedocja. Naprawdę gwałtowny rozwój konsulatów nastąpił po wyprawie krzyżowej, gdy metodycznie wykorzeniano kataryzm, nie zaś w XII stuleciu, kiedy herezja się upowszechniała. W samym hrabstwie Tuluzy do roku 1249 (śmierć hrabiego Rajmunda VII) zaczęło funkcjonować kolejnych piętnaście konsulatów, a od roku 1249 do 1271 (śmierć Alfonsa z Poitiers, który był sukcesorem Rajmunda) aż sto czterdzieści pięć.

Kataryzm a struktura społeczna

Najbardziej sprzyjającym środowiskiem dla rozwoju i zakorzeniania się kataryzmu były *castra* i ufortyfikowane miasteczka, którymi władali miejscowi feudałowie. Dzięki koligacjom rodowym powiększali oni zakres swoich wpływów w regionie, w efekcie czego katarzy mogli działać na dość rozległym obszarze, otwierając domy dla współwyznawców w różnych, niekiedy odległych od siebie miejscowościach. Jednocześnie wierni i zwolennicy udzielali im wsparcia ekonomicznego w postaci darowizn i zapisów pieniężnych, odzienia, żywności i innych środków, a także tymczasowego i stałego schronienia. Królowie Aragonii, hrabiowie Tuluzy, Foix i Comminges oraz wicehrabiowie Béziers i Carcassonne na ogół nie byli w stanie sprawować ścisłej kontroli nad tą gęstą siecią powiązań, toteż kiedy pojawił się kataryzm, nawet mimo największych chęci nie mogliby powstrzymać tych, którzy mu sprzyjali. Silne więzi feudalne, które — jak pokazuje przykład Kapetyngów — pozwalały na okiełznanie krnąbrnych wasali, w Langwedocji nie istniały; upowszechniły się tam swego rodzaju konfederacje szlachciców równych rangą. W toczonych wojnach możni panowie nie mogli wykorzystać pocztów rycerskich złożonych ze swoich wasali, pozyskiwali więc najemników, czyli *routiers*, jak nazywał ich Kościół katolicki. Jednak sprowadzanych żołnierzy niełatwo było utrzymać w karbach, a ich działania na gościńcach stanowiły zagrożenie dla tych, którzy nie mieli środków, by się obronić. Ponadto, choć

błędem byłoby uznanie całego langwedockiego duchowieństwa za nieudolne i bierne wobec kataryzmu, w najważniejszej diecezji, tuluskiej, sytuację pogarszała niezdolność zubożałych biskupów oraz demoralizowanego i niewykształconego kleru do walki z dobrze zorganizowanym i ufnym w swoje siły Kościołem katarskim, który rozwijał się dzięki silnie motywowanym przywódcom, otaczanym szacunkiem przez większą część populacji. Jednak trudno uważać ludność Langwedocji za społeczeństwo na wskroś heretyckie; przecież istniały tu liczne instytucje zakonne, czyli klasztory cystersów oraz domy szpitalników i templariuszy, toczyły się także żywe debaty między chrześcijanami i katarami. W rozwoju kataryzmu urbanizacja stanowiła czynnik mniej istotny, niż można by się spodziewać, albowiem w zachodniej Langwedocji były tak naprawdę tylko dwa duże miasta, z których jedno prawie w ogóle nie zostało dotknięte herezją. Generalnie rzecz biorąc, bardzo niewielka część populacji żyła w miastach. Popularność kataryzmu w ośrodkach miejskich niełatwo zmierzyć z powodu względnie dużej liczby i mobilności mieszkańców, a także ich najrozmaitszych specjalizacji zawodowych. Zatem w tym wypadku tradycyjne interpretacje przyczyn upowszechnienia się herezji są niewystarczające; zubożałe duchowieństwo i urbanizacja rzeczywiście odegrały pewną rolę, lecz zależność między społeczeństwem a herezją była o wiele bardziej złożona.

Rozwoju kataryzmu w Langwedocji nie sposób wyjaśnić za pomocą pojedynczego czynnika. Doniesienia

o rozpowszechnianiu się dualizmu od lat czterdziestych XII wieku w Nadrenii, północnej Francji i Flandrii wskazują, że znajdował on posłuch głównie wśród niższych warstw społecznych — kojarzenie herezji z tkaczami zdaje się to potwierdzać — nie zaś szlachty. Krzewienie idei dokonywało się najprawdopodobniej szlakami handlowymi — według słów Anzelma z Alessandrii tak właśnie było w Bośni, gdy tamtejsi kupcy powrócili z Konstantynopola. Struktura społeczna w Langwedocji wyglądała całkiem odmiennie i dlatego kataryzm zakorzenił się tam najgłębiej. W Langwedocji bowiem głównymi opiekunami herezji byli miejscowi feudałowie, dzięki czemu kataryzm stał się zjawiskiem o wiele trwalszym i zarazem — biorąc pod uwagę, że ludność wiejska szła za przykładem swego seniora — bardziej rozpowszechnionym. *Castrum* i wieś Mas-Saintes-Puelles w Lauragais — gdzie inkwizycja przeprowadziła potem drobiazgowy śledztwo — stanowi dobry przykład. Miejscowością tą władała rodzina szlachecka o bardzo ścisłych powiązaniach z katarami, ale takie same powiązania mieli tamtejsi kupcy, przedstawiciele wolnych zawodów, rzemieślnicy i chłopci. Nie znamy dziś pozycji społeczno-zawodowej prawie połowy mieszkańców, co sugeruje, że prawdopodobnie należeli do chłopstwa. Zatem widać jasno, że zakorzenienie się herezji w Mas-Saintes-Puelles nie było owocem walki klas ani płci, ponieważ kataryzm „objął wszystkie warstwy”. To nie przypadek, że punkt zwrotny w dziejach kataryzmu w Langwedocji stanowiło nawrócenie heretyków przez papę Nicetasa

na soborze w Saint-Félix-de-Caraman; Nicetas niemal na pewno pochodził z wyższych sfer Konstantynopola, które dość prymitywny dualizm z czasów Kośmy przekształciły w bardziej złożoną kosmologię. W przeciwieństwie do tego bogomilizm bułgarski był atrakcyjny dla uciskanych chłopów i rękodzielników (mówi o tym jasno Kosma), toteż w naturalny sposób zakorzenił się wśród tych samych warstw społecznych na zachodzie Europy. Dla jednego z historyków różnica ta jest zasadnicza. Dmitri Obolensky pisze: „Ziarno wyprawy krzyżowej przeciw albigensom zostało tak naprawdę zasiane na soborze w Saint-Félix-de-Caraman.”

Rozdział 3

KOŚCIÓŁ KATARSKI

Podział administracyjny i hierarchia

W 1177 roku w liście do Aleksandra, opata Cîteaux, hrabia Tuluzy Rajmund V ubolewał, że „wszystkie sakramenty kościelne miane są za nic i — co już zakrawa na świętokradztwo — wprowadzono nawet dwie zasady...” Słusznie niepokoił się postęпами herezji w swojej krainie, bo prawdopodobnie rok wcześniej, na soborze w Saint-Félix-de-Caraman, druguncki emisariusz z Konstantynopola, papa Nicetas, nawrócił przywódców umiarkowanego kataryzmu na skrajny dualizm dwóch zasad i jednocześnie umocnił herezję poprzez nadanie struktury diecezjalnej rozproszonym dotąd grupom katarów w Lombardii, północnej Francji i Langwedocji. Choć ta ogólna jedność okazała się nie-trwała, działalność Nicetasa w samej Langwedocji wydawała owoce aż do połowy XIII wieku, wskutek czego hrabiowie Tuluzy stanęli wobec znacznie większego wyzwania niż kiedykolwiek wcześniej.

Jeszcze przed misją Nicetasa mianowano katarskich biskupów Francji i Albi, reprezentujących Kościół Languedoil i Languedoc. Marek, przywódca lombardzkich katarów, był biskupem lub diakonem. Nawet jeśli nie był biskupem przed przybyciem Nicetasa na zachód Europy, został konsekrowany wkrótce potem — albo w Lombardii, albo w Saint-Félix-de-Caraman. Jego władzę duszpasterską uznawali heretycy w Lombardii, To-

skanii i Treviso. Relację z obrad w Saint-Félix skopio-
wał w 1223 roku Piotr Pollan, który był przypuszczal-
nie „młodszym synem” w diecezji Carcassonne, czyli
drugim w kolejce do sukcesji po Piotrze Isarnie, katar-
skim biskupie Carcassonne. Pochodzi ona od naoczne-
go świadka i opisuje, jak na soborze zwiększono liczbę
diecezji do sześciu.

Kościół Tuluzy zaprosił papę Nicetasa do zamku
w Saint-Félix i zebrało się tam wielkie zgromadzenie
mężczyzn i niewiast z Kościoła Tuluzy i innych sąsiednich
Kościołów, aby przyjąć *consolamentum*, którego zaczął
udzielać wielmożny papa Nicetas. Potem Robert ze
Spernone, biskup Kościoła Francuzów, przybył ze
swoją radą; podobnie ze swoją radą przybył Marek
z Lombardii, stawił się też z radą Sikard Piwniczny,
biskup Kościoła Albi i Bernard Katalończyk ze
swą radą z Kościoła Carcassonne, i była też rada
Kościoła Agen. Wszyscy oni zgromadzili się w
nieprzebranej liczbie, a ludzie z Kościoła Tuluzy
pragnęli mieć biskupa i wybrali Bernarda Rajmunda;
takż Bernard Katalończyk i rada Kościoła
Carcassonne, poproszeni i wezwani przez Kościół
Tuluzy, z woli, za poradą i przyzwoleniem pana
Sikarda Piwniczego, obrali Guirauda Mercera;
a ludzie z Agen obrali Rajmunda z Casais.

Wszyscy biskupi, zarówno dotychczasowi, jak i
nowo powołani, zostali konsekrowani i umocnieni
w wierze przez Nicetasa. Piotr Pollan przekazał
też Piotrowi

Isarnowi kopię dokumentu, który nakreślał granice terytorialne poszczególnych diecezji i który prawdopodobnie opracowano w trakcie soboru. Spośród przedstawicieli Kościoła Tuluzy i Kościoła Carcassonne utworzono dwie rady, a dopiero potem wybrano biskupów. Postanowiono w miarę możliwości odzwierciedlić podział terytorialny Kościoła katolickiego, a linia graniczna między dwiema diecezjami biegła na zachód od Saint-Pons między Cabaret i Hautpoul wzdłuż Montagne Noir, a potem na południe między Saissac i Verdun, Montréal i Fanjeaux. Obie diecezje katarskie miały jednak o wiele większy obszar niż katolickie. Carcassonne obejmowało archidiecezję Narbonne; jedna i druga sięgała przez Pireneje na ościenne tereny, w czego efekcie w obrębie diecezji tuluskiej leżało Couserans, Huesca i Lérida, a diecezji Carcassonne, ciągnącej się aż po Katalonię, przypadło Eine, Gerona, Barcelona, Tarragona, Vich i Urgel.

Według tego dokumentu Kościoły podzielono w taki sposób, „by zapewnić im pokój i wzajemną zgodę i by żaden nie przyczyniał się do uszczerbku drugiego [ani] mu przeczył”. Wydaje się, że za jeden z zasadniczych celów soboru Nicetas uznał właśnie zapewnienie zgody między instytucjami, gdyż w zachowanym fragmencie jego kazania, prawdopodobnie pochodzącym z relacji uczestników, wspomina się, że „siedem Kościołów Azji było podzielonych i odrębnych i żaden nie czynił niczego, co sprzeciwiałoby się drugiemu”. Tak samo, stwierdził Nicetas, wyglądała sytuacja wśród pozostałych pięciu Kościołów bogomilskich: Konstantynopola,

Dragowicy, Melengui, Bułgarii i Bośni. W rzeczywistości jednak, jak już się przekonaliśmy, nie mówił całej prawdy: w Bułgarii i Bośni przetrwał umiarkowany dualizm, a tuż przed przybyciem Petracjusza do Lombardii rozpadła się jedność, na której stworzeniu tak Nicetasowi zależało. To wywołało ciąg dysput, w których efekcie Włosi podzielili się na dwa obozy, jeden pod wodzą Jana Judeusza (następcy Marka), drugi — Piotra z Florencji. Po nieudanej mediacji ze strony biskupa Francji podjęto kolejną próbę usunięcia podziałów, a mianowicie zwołano zgromadzenie do Mosio, wioski położonej między Mantuą a Cremoną. Na biskupa wybrano wtedy człowieka imieniem Garattus, ale zanim wyjechał do Bułgarii na konsekrację, postawiono mu zarzut obcowania z niewiastą i kruche pojednanie prysło. Nastąpiła dezintegracja; w 1190 roku istniało we Włoszech już sześć Kościołów: w Concorezzo (gdzie uznawano Garattusa), Desenzano, Mantui, Vicenzy, Florencji i Spoleto. Tylko jeden z nich — w Desenzano — wyznawał skrajny dualizm krzewiony przez Nicetasa, choć członkowie dwóch innych — Mantui i Vicenzy — wysyłali swoich biskupów na konsekrację do Bośni, nie zaś do Bułgarii.

Mimo wzajemnych urazów spowodowanych waśniami katarzy i bogomili stworzyli razem u schyłku XII wieku imponującą strukturę szesnastu biskupstw, rozciągającą się od Tuluzy na zachodzie po Konstantynopol na wschodzie. Pięćdziesiąt lat później Ranieri Sacconi mówił o szesnastu diecezjach, z których trzynastcie odpowiadało tym wyszczególnionym przez auto-

ra *De heresi catharorum*. Sacconi donosi, że Kościół konstantynopolitański dzielił się na dwa: grecki i łaciński — z pewnością tak samo było w XII stuleciu. Nie mówi natomiast nic o diecezji Agen, która prawdopodobnie nawet pod koniec XII wieku miała niewielkie znaczenie, oraz diecezji Melengui (*Ecclesia Melenguiae*), która — jeśli znajdowała się na Peloponezie — być może została opanowana lub przynajmniej odcięta przez Franków po zdobyciu Konstantynopola w 1204 roku. Wydaje się, że Sacconi nie wiedział o nowej diecezji w Razés, ustanowionej w 1225 roku. Wspomina wszakże o jeszcze jednym Kościele — w Filadelfii w Rumunii — historycy domniemywają, że być może miał na myśli starożytną Filadelfię w Lidii w Azji Mniejszej, znaną potem jako Alaszer. Może to wskazywać na odrodzenie dualizmu w Azji Mniejszej w XIII stuleciu, ale bardziej prawdopodobne jest, że Kościół ten istniał także w XII wieku, albowiem Anzelm z Alessandrii wymienia go jako jeden z trzech pierwotnych Kościołów manichejskich, obok druguncyjskiego i bułgarskiego.

Przekonanie katarów o potrzebie wprowadzenia ustroju diecezjalnego z ustalonym podziałem administracyjnym dowodzi, że pomimo sprzeciwiania się materializmowi duchowieństwa rzymskokatolickiego zamierzali oni zbudować w doczesnym świecie sformalizowany Kościół. W konsekwencji katarscy biskupi tworzyli hierarchię; była ona oczywiście mniej rozbudowana niż hierarchia Kościoła rzymskiego. Dwaj chrześcijańscy autorzy, Ranieri Sacconi i piszący dzie-

sięć lat wcześniej franciszkański lektor Jakub Capel—li z Mediolanu, przekazują nam najwięcej szczegółów na ten temat, choć ich doniesienia potwierdzają również trzej późniejsi pisarze: autor *De heresi catharorum* (ok. 1200), kronikarz wyprawy krzyżowej przeciw albigenom Piotr z Les Vaux-de-Cernay (ok. 1213) oraz świecki mieszkaniec Piacenzy Salvo Burci (1235). Cenne wydają się zwłaszcza informacje Sacconiego, ponieważ był on nawróconym katarzem. „Są cztery urzędy wśród katarów. Ten, którego powołano na pierwszy i najwyższy urząd, zwie się biskupem; drugim będzie starszy syn (*filius maior*), trzecim syn młodszy (*filius minor*), a czwartym i ostatnim diakon. Inni wśród nich, co nie piastują urzędów, zarówno mężczyźni, jak i niewiasty, zwani są chrześcijanami”. Jakub Capelli porównuje starszych i młodszych synów do wizytatorów z zakonu franciszkanów, których obowiązkiem było odwiedzanie klasztorów i dbanie o należyte standardy moralne. Diakoni na ogół byli odpowiedzialni za prowadzenie domów, w których toczyło się życie wspólnoty katarskiej i w których udzielano schronienia wędrującym „doskonałym”. Katarzy dosłownie rozumieli słowa Chrystusa: „gdzie są dwaj lub trzej zgromadzeni w imię moje, tam jestem pośród nich”, toteż najczęściej podróżowali parami. Uważa się, że blisko połowę katarskich domów w Langwedocji zamieszkiwały kobiety; niektórzy historycy domniemywają więc, że wpływowe matrony, które prowadziły takie ośrodki, pełniły funkcję diakonis. Jest to możliwe, bo we wczesnym chrześcijaństwie starsze kobiety zostawały diako-

nisami i asystowały przy chrzcie kobiet — w epoce gdy nie upowszechnił się jeszcze chrzest dzieci. Jednak choć kobiety uczestniczyły czynnie w życiu heretyckiej społeczności, nie ma żadnych świadectw dowodzących pełnienia takiej funkcji, a w świetle badań wskazujących, że *perfecti* odgrywali o wiele ważniejszą i aktywniejszą rolę niż *perfectae*, wydaje się to mało prawdopodobne.

Wszyscy sprawujący urzędy mieli prawo wyświęcania, podobnie jak „doskonali”. Wyświęcał ten, kto był akurat obecny, choć wygląda na to, że kobiety rzadko o to proszono. Zasadniczą sprawę stanowiło utrzymanie hierarchii, bo, jak pokazuje spór dotyczący konsekracji Marka, zerwanie ciągłości z jakiegokolwiek powodu stawiało pod znakiem zapytania zasadność wcześniejszych działań. Zatem starsi i młodsi synowie reprezentowali linię sukcesji. Ranieri Sacconi przedstawia to bardzo klarownie:

Wyświęcenie biskupa odbywało się zazwyczaj w taki oto sposób: kiedy umierał biskup, młodszy syn wyświęcał starszego syna na biskupa, a ten wyświęcał młodszego syna na starszego. A potem młodszego syna obierali wszyscy prałaci i ci będący pod ich opieką; gromadzili się w wyznaczonym miejscu i biskup wyświęcał owego człowieka na młodszego syna.

Wydaje się, że zwyczaj taki utrwalił się na Bałkanach, jednak przed rokiem 1250 katarzy w zachodniej Europie (lub tylko we Włoszech) zerwali z tym syste-

mem i wprowadzili zasadę, na mocy której biskup zawczasu dokonywał konsekracji starszego syna na biskupa, aby uniknąć krępującej sytuacji, w której podwładny mianuje zwierzchnika. Jednak zdaniem Sacconego było to równie naganne, gdyż skutkiem tego w jednym Kościele działało dwóch biskupów.

Consolamentum

Warunkiem przyjęcia do elity było otrzymanie *consolamentum*. Zasadnicze elementy tego rytuału przejęto od bogomilskich misjonarzy. Zachowały się dwie katarskie wersje obrzędu, łacińska z lat 1235–1250 i okcytańska, pochodząca z drugiej połowy XIII wieku. Są to teksty dość późnej daty, biorąc pod uwagę okres rozwoju herezji na Zachodzie, jednakże opis „chrztu ducha” przedstawiony przez Ekberta z Schönau w roku 1163 wskazuje, że katolicy już wcześniej znali tę inicjację, choć być może ceremonie zawarte w Rytuałach są bardziej złożone niż obrzędowość pierwszych katarów. Mamy jeszcze świadectwo Piotra z Les Vaux-de-Cernay, który, odnosząc się pogardliwie do niepomówianej grzeszności katarów — podobno folgowali sobie, ponieważ byli pewni, że ostatecznie i tak otrzymają sakrament „nałożenia rąk” — stwierdza, iż pierwszy krok stanowi wyrzeczenie się przez heretyka krzyża i chrztu za pomocą wody, a potem „wszyscy obecni kładą ręce na jego głowę i całują go, i odziewają w czarne szaty; odtąd uważają go za jednego ze swoich”. W późniejszym okresie własne interpretacje podawali różni pisarze katoliccy, w tym Jakub Capelli,

Anzelm z Alessandrii oraz Bernard Gui (Guidonis), inkwizytor w hrabstwie Tuluzy od 1307 roku. Ponadto obrzęd ten wymieniany jest w licznych zeznaniach złożonych przed inkwizycją, niekiedy przez świadków, którzy sięgali pamięcią do lat dziewięćdziesiątych XII wieku.

Rytuał dowodzi, że obrzęd składał się z dwóch części. Tekst łaciński pozbawiony jest początku; dawniej przypuszczano, że pochodzi on z drugiej wersji, pełniejszej i napisanej po okcytańsku, lecz dziś przyjmuje się, że pierwowzorem obu był trzeci tekst, łaciński oryginał.²³ Zatem to z wersji okcytańskiej dowiadujemy się, jakie słowa wypowiedziano na wstępie. Mówiono je zawsze po łacinie: „Pobłogosław nas, zmiłuj się nad nami. Amen. Niechaj stanie się nam wedle słowa Twego. Niechaj Ojciec, Syn i Duch Święty przebaczą ci wszystkie twoje grzechy.” Powtarzano to trzykrotnie, potem odmawiano Modlitwę Pańską i czytano ustęp z Ewangelii według świętego Jana 1, 1–17: „Na początku było Słowo...” Następnie w wersji okcytańskiej wspomina się serię inwokacji do Boga o „przebaczenie i pokutę za wszystkie grzechy nasze”. Dla „doskonałych” nie było to nic wyjątkowego, gdyż uczestniczyli w comiesięcznych spowiedziach zbiorowych, określanych niekiedy przez pisarzy katolickich mianem *apparellamentum*. Później przekazywano Modlitwę Pańską. Wersja łacińska przedstawia tę część fragmentarycznie, natomiast z *Rytuału* okcytańskiego dowiadujemy się, że obrzędem kierował najwyższy rangą spośród obecnych katarów, zwykle zwany „starszym wspólnoty”, asysto-

wali mu zaś inni „doskonali”, czyli „dobrzy ludzie”. Starszy wspólnoty kładł Księgę (Nowy Testament albo samą Ewangelię według świętego Jana) na stole okrytym sukniem, a wtedy kandydat wykonywał *melioramentum*, czyli rytualne pokłony, i otrzymywał Księgę. Starszy wspólnoty wyjaśniał kandydatowi — który prawdopodobnie miał za sobą mniej więcej roczny okres próbny — istotę tego, co miało się dokonać. W wersji łacińskiej następuje interpretacja całej Modlitwy Pańskiej; określenie „chleb powszedni” zastąpione zostaje wyrażeniem „chleb nadprzyrodzony”, które — wedle *Rytuału* — znaczyło „prawo Chrystusa”, a które przez ortodoksyjnych komentatorów uważane było za dowód herezji. W wersji okcytańskiej pojawiają się też nakazy z Pisma Świętego, które mają uświadomić kandydatowi, że „oczyszczenie twoje dokonane przed synami Jezusa Chrystusa potwierdza wiarę i nauki Kościoła Bożego, tak jak Pismo Święte każe nam je rozumieć”. Na końcu przyjmowanemu udzielano napomnienia (zawartego w wersji łacińskiej): „Winienesz pojąć, że jeśli spełnić ma się w tobie ta modlitwa, żałować musisz za wszystkie grzechy swoje i wybaczyć wszystkim ludziom, bo w Ewangelii Chrystus mówi: «Lecz jeśli nie przebaczycie ludziom, i Ojciec wasz nie przebaczy wam waszych przewinień»” (Mt 6, 15).

Druga część obrzędu sprowadzała się do udzielenia *consolamentum*. Na ogół następowało to bezpośrednio potem, jednak sformułowania w *Rytuale* wskazują, że nie zawsze tak było. W wersji okcytańskiej starszy wspólnoty mówi, zwracając się po imieniu do kandyda-

ta: „Pragniesz otrzymać chrzest duchowy, którego mocą Duch Święty zstępuje w Kościół Boży, wraz ze Świętą Modlitwą i nałożeniem rąk przez Dobrych Ludzi.” Potem, powołując się na Pismo Święte, zapewniał, że to Chrystus ustanowił chrzest przez nałożenie rąk. „Ten chrzest święty, którego mocą zstępuje Duch Święty, Kościół Boży zachowuje od czasów Apostołów po dziś dzień i przekazywany jest on wśród Dobrych Ludzi do chwili obecnej, i tak będzie aż do końca świata.” Kandydata upominano, by przestrzegał przykazań Chrystusa „na ile sił stanie”, nie popełniał cudzołóstwa, nie zabijał, nie kłamał, nie składał przysięg i nie kradł. Powinien nadstawiać drugi policzek tym, którzy go prześladują. Powinien „nienawidzić tego świata i jego dzieł, i rzeczy, które są na tym świecie”. „Wierzący” potwierdzał swoją wolę wypełnienia tych nakazów, następnie wykonywał *melioramentum* i otrzymywał *consolamentum*. Starszy wspólnoty umieszczał Księgę na jego głowie, a każdy z obecnych „dobrych ludzi” kładł na niego prawą dłoń. Obrzęd kończył się typowymi dla katarów prośbami o wybaczenie sobie grzechów, zwanymi odpustem, oraz znakiem pokoju — mężczyźni obejmowali się i całowali w oba policzki, kobiety zaś całowały siebie nawzajem i Ewangelię. Po dokonaniu inicjacji nowy *perfectus* wysłuchiwał starszego wspólnoty, który przedstawiał zasady postępowania w rozmaitych sytuacjach.

Z *Rytuału* okcytańskiego dowiadujemy się jeszcze, że „doskonałego” instruowano, jak należy udzielać *consolamentum* ludziom chorym, co na ogół oznaczało

umierających. Było to szczególnie istotne, albowiem dotyczyło jednej z najczęstszych powinności, które w codziennym życiu pośród wiernych musiał wypełniać katarski duchowny. Jest oczywiste, że osoba umierająca nie była w stanie odbyć pełnej inicjacji zalecanej w *Rytuale*, uwzględniono więc większą dowolność w posługiwaniu się napomnieniami, naukami i Pismem Świętym. Niemniej „wierzący” musiał przedstawić swoje dotychczasowe postępowanie wobec Kościoła katarskiego, wyznać, czy ma wobec niego długi i czy wyrządził mu jakąkolwiek szkodę. Nie udzielano *consolamentum* dłużnikom zdolnym do zwrócenia wierzytelności, natomiast niemożność zapłaty nie stanowiła przeszkody. Następnie „wierzącego” pytano, czy zobowiązuje się przestrzegać zwyczajów i nakazów Kościoła, potem zaś przyjmował on słowa Modlitwy, tak jak wcześniej „doskonały”. W tym wypadku rozpościerano na łóżku sukno, a na suknie umieszczano Księgę. Wreszcie wierny otrzymywał pocieszenie, czyli na jego głowę kładziono Księgę, a obecni kładli na niego ręce. Wszelkie darowizny należało poczynić na rzecz Kościoła, a nie poszczególnych osób. Jednak często trudno było orzec, czy choroba jest śmiertelna, więc stwierdzano, że gdyby cierpiący przeżył, „chrześcijanie powinni postawić go przed zakonem i modlić się, by jak najrychlej powtórnie otrzymał *consolamentum*”, Najpóźniej w latach czterdziestych XIII wieku wprowadzono również zasadę, że „wierzący” wyrażał zgodę (zwaną *convenensa*) na przyjęcie *consolamentum* w sytuacji, gdyby choroba odebrała mu mowę.

Consolamentum było zasadniczym obrzędem Kościoła katarskiego na Zachodzie przynajmniej od piątej dekady XII wieku do lat dwudziestych XIV stulecia, albowiem dzięki niemu zachowywano ciągłość episkopalnego *ordo*, uzupełniano elitę „doskonałych”, a umiერającym współwyznawcom zapewniano sakrament, na mocy którego otrzymywali obiecane zbawienie. Jednocześnie „doskonali” funkcjonowali jako przewodnicy wspólnot żyjących w świecie doczesnym, gdyż wstawiali się za „wierzącymi” w modlitwach do Boga (wolno było to robić tylko tym, którzy przyjęli *consolamentum*) oraz przewodniczyli zgromadzeniom, na których rozdzielali chleb poświęcony w sposób przypominający eulogię u wczesnych chrześcijan. Praktykowali ten zwyczaj, donosi franciszkanin Jakub Capelli, ponieważ wierzyli, że są następcami Apostołów. Wydaje się pewne, że katarzy przejęli istotne elementy od misjonarzy bałkańskich; wykazano, że początek rytuału okcytańskiego pochodzi bezpośrednio ze zwyczajów bogomilskich. Ponadto zasadniczy podział między „doskonalemi” a rzeszą „wierzących”, uwypuklany przez ten obrzęd, niewiele się różni od podziałów wśród bogomilów, nawet w ich wczesnym, mało jeszcze zhierarchizowanym Kościele opisywanym przez Kosmę w X wieku, oraz przypomina charakterystykę konstantynopolitańskich bogomilów z początku XII wieku, którą Eutymiusz Zigabenos zamieścił w *Panoplia dogmatica*. Obie wersje katarskiego *Rytuału*, łacińska i okcytańska, różnią się w gruncie rzeczy szczegółami, choć ta druga zawiera istotne dodatkowe elementy, które albo się nie

zachowały w pierwszym tekście, albo nigdy nie zostały w nim uwzględnione. Co ciekawe, w łacińskiej wersji napomina się kandydata, by nie pogardzał swoim wcześniejszym chrztem w Kościele rzymskokatolickim ani żadnym dotychczasowym dobrym uczynkiem, co wydaje się zaskakujące w świetle bezwarunkowego odrzucenia chrztu za pomocą wody, o czym mówią inne katarskie źródła. Wysunięto hipotezę, że heretycy chcieli w ten sposób ukryć prawdziwy charakter swoich wierzeń, choć bardziej prawdopodobne, że niezgodność ta odzwierciedla zmianę poglądu wśród umiarkowanych dualistów z Concorezzo na temat roli Jana Chrzciciela.

Pomimo pewnych różnic regionalnych lub historycznych *consolamentum* było obrzędem stosowanym powszechnie przez katarów. Udzielano go zarówno podczas dużego publicznego zgromadzenia na zamku możnego współwyznawcy w hrabstwie Tuluzy, jak i na zwołanym ukradkiem, potajemnym spotkaniu u umiarkowanego chłopca w wiosce leżącej pośród pirenejskich szczytów. *Consolamentum* stanowiło spoiwo całego ruchu katarskiego na Zachodzie, ale spoiwo, które niekiedy łatwo się wykruszało. Przewinienia jednego z „doskonałych” albo — co gorsza — członka wyższej hierarchii, nawet jeśli nie były udowodnione, rzucały cień na całą sieć powiązań, a dla tych, którzy otrzymali *consolamentum* bezpośrednio lub pośrednio od osoby osądzonej o niemoralność, mogło to oznaczać unieważnienie sakramentu, mimo że nie uczestniczyli w tych przewinieniach ani nawet o nich nie wiedzieli. Fiasko starań o przywrócenie jedności włoskiemu Ko-

ściołowi u schyłku XII wieku było konsekwencją zarzutów o cudzołóstwo postawionych Garattusowi; doprowadziły one do tego, że „wielu z nich uznało go za niegodnego biskupiego urzędu, poczuli się zatem zwolnieni z przysięgi posłuszeństwa, którą mu złożyli”. Raineri Sacconi uważał, że wszyscy katarzy byli zakładnikami takiego stanowiska, bo „jeśli ich prałat, zwłaszcza biskup, mógł w skrytości popełnić grzech śmiertelny — a wielu takich ujawniano pośród nich w przeszłości — to wszyscy ci, na których dłoń swą położył, sprowadzeni byli na manowce i szczęliby, jeśli umarliby w tym stanie”. Katarzy dopuszczali zatem możliwość dwu-, a nawet trzykrotnego przyjęcia *consolamentum*, Kościół rzymskokatolicki rozwiązał problem relacji między ważnością sakramentów a rygoryzmem moralnym kapłanów już w drugim dziesięcioleciu IV wieku, kiedy odrzucono stanowisko donatystów, choć kampania przeciw grzesznym księżom zainicjowana przez papieża Grzegorza VII w drugiej połowie XI wieku o mało nie skierowała chrześcijaństwa na dawne tory. Dysputy trwały wprawdzie, ale nie rozsadzały Kościoła, natomiast wprowadzenie dwóch zasad przez Nicetasa oznaczało krzewienie wierzeń, które — z czego zdawał sobie sprawę hrabia Rajmund V — były o wiele bardziej konfrontacyjne niż umiarkowany czy łagodny dualizm, wyznawany wcześniej przez wszystkich katarów.

Teologia katarska

Wszelkie próby jej odtworzenia powinny uwzględniać w pierwszym rzędzie zachowane piśmiennictwo katarskie i zeznania heretyków przesłuchiwanym przez inkwizytorów. Nie należy jednak zapominać, że także ortodoksyjni komentatorzy pisali obszernie o kataryzmie, a wśród nich byli ludzie, którzy wcześniej prawdopodobnie sami wyznawali tę herezję, tak jak anonimowy autor *De heresi catharorum* z Lombardii lub inkwizytor Ranieri Sacconi. Informacje uzyskane z takich źródeł są bardzo cenne, ponieważ pochodzą od osób, które miały bezpośrednią wiedzę na interesujący nas temat. Wypowiedzi ortodoksyjnych polemistów — jak wskazują historycy — służą za istotne źródło informacji, gdyż autorzy ci starali się jak najlepiej zdefiniować herezję, aby wzmocnić siłę swych kontrargumentów. Osoby postawione przed trybunałem inkwizycji nakłaniano do wyjawienia prawdy, ale — jak dowodzi podręcznik inkwizytora z początku XIV wieku napisany przez Bernarda Gui — zeznania były w pewnej mierze dopasowywane do założeń przyjętych przez śledczych. Mimo to dzięki tym zeznaniom dowiadujemy się, jak kataryzm postrzegany był przez przedstawicieli różnych klas społecznych oraz w różnych okresach; ujawnia się perspektywa całkiem inna od „uczonego” podejścia katarskich i ortodoksyjnych myślicieli. Większość heretyckich tekstów pochodzi z północno-wschodnich Włoch — być może dlatego, że tamtejszy rozłam zaowocował debatami, a zarazem wskutek ścisłych zwią-

ków z Bułgarią i Bośnią sprowadzano księgi, którymi posługiwali się bogomili. Literatura ta znalazła wkrótce swoje miejsce w piśmiennictwie głównych miast włoskich, gdzie nastąpił bezprzykładowy rozwój szkół. Ponadto, choć jest jasne, że w XII wieku korzystano ze źródeł bogomilskich, sytuacja we Włoszech po roku 1200 sprzyjała tworzeniu własnych interpretacji i ksiąg. Jednym z katarskich pisarzy był anonimowy autor *Księgi o dwóch zasadach*, który w swoim dziele zamieścił obszerny fragment poświęcony obaleniu poglądów niejakiego mistrza Wilhelma. Sugerowano, że mistrz Wilhelm był katarskim adwersarzem — najprawdopodobniej chodzi o Wilhelma z Owernii, biskupa Paryża, którego autor podobno wysłuchał. Jeśli tak, to być może jest ziarnko prawdy w doniesieniach Iwona z Narbonne, który twierdził, że lombardzcy katarzy wysłali swoich najbardziej inteligentnych ludzi, by studiowali dialektykę i teologię w paryskich szkołach. Niewiele zachowało się tekstów katarskich, niemniej o istnieniu katarskich myślicieli wiedział cysters Cezariusz z Heisterbach, który pisał w latach dwudziestych XIII wieku. Wykorzystał ich jako przykład dla zakonnych nowicjuszy w księdze pouczeń pod tytułem *Dialog o cudach*. W zaprezentowanej rozmowie nowicjusz sugeruje, że być może heretycy nie popadli w wielki grzech, skoro są wśród nich ludzie piśmienni (*literati*), ale mnich temu zaprzecza. „Gdy za podszeptem diabelskim błędzą *literati* — odpowiada — okazują oni większą i głębszą głupotę niż niepiśmienni.” Zatem, o czym świadczą również zeznania złożone przed inkwizycją, nie należy

bagatelizować wykształcenia i wiedzy francuskich katarów, choć do naszych czasów przetrwało o wiele więcej heretyckich tekstów z Włoch niż z Langwedocji.

Dwa teksty, które z pewnością pochodzą od bogomilów sprzed roku 1200, to *Tajemna wieczerza albo Księga świętego Jana* oraz *Wizja Izajasza*. Pierwsze dzieło przywiózł z Bułgarii do Włoch Nazariusz, „starszy syn”, a potem biskup Kościoła w Concorezzo. Prezentuje ono wierzenia umiarkowanych dualistów sprzed misji Nicetasa w połowie lat siedemdziesiątych XII stulecia. Wydaje się, że oryginał napisany był po grecku, a powstał na początku XII wieku w otoczeniu Bazylego, które tak bardzo niepokoiło Annę Komnenę i które Eutymiusz Zigabenos przedstawia w swym dziele *Panoplia dogmatica*. Tekst niewątpliwie przechodził wielokrotnie z rąk do rąk; uważa się, że Nazariusz przywiózł wersję starosłowiańską, toteż przełożono ją (nieudolnie, jak twierdzi Anzelm z Alessandrii) na łacinę. Dwa zachowane do dziś zachodnioeuropejskie rękopisy różnią się pod wieloma względami.

Tekst ma formę dialogu, składają się nań „pytania Jana, apostoła i ewangelisty, podczas tajemnej wieczerzy w królestwie niebieskim o rządy nad tym światem, o jego władcę i o Adama”. Na marginesie dopisano glosy, aby wyjaśnić pewne kwestie. Ogólnie rzecz biorąc, jest to historia o tym, jak niewidzialny niebiański porządek stworzony przez Boga został skalany grzechem pychy, chciwości i żądz, co doprowadziło do powstania świata materialnego. Kosmologiczna koncepcja niebiańskiej hierarchii była wspólnym dziedzic-

twem wszystkich chrześcijan; wywodziła się od anonimowego neoplatonika z przełomu V i VI wieku, zwanego dziś Pseudo-Dionizym, a wówczas uważanego za towarzysza świętego Pawła, a więc człowieka z czasów Apostołów. Pseudo-Dionizy opisał spójną strukturę dziewięciu chórów anielskich stworzonych przez Boga w idealnej niebiańskiej wspólnoty. Według autora *Tajemnej wieczerzy* Szatan pierwotnie „kierował wszelkimi rzeczami i zasiadał z Ojcem”; mało tego, „jego władza sięgała z niebios po samo piekło, a wznosiła się aż po tron niewidzialnego Ojca”. Nie był jednak usatysfakcjonowany; pragnął — jak mówi Księga Izajasza 14, 15 — „podobnym być do Najwyższego”. Posuwając się po szczeblach hierarchii, zaczął przeciągać anioły na swoją stronę, kusząc je perspektywą zmniejszenia ich powinności. Przegnany za zdradę, zabrał ze sobą jedną trzecią aniołów, „lecz nie potrafił zaznać pokoju na firmamencie”, powrócił więc jako skruszony grzesznik. „Pan zlitował się nad nim i dał mu pokój, by mógł czynić, co zechce, aż po siódmy dzień” — a to oznacza siódmą epokę w dziejach świata. To właśnie w tym czasie Szatan stworzył ziemię i żyjące na niej istoty, a wśród nich człowieka, ulepionego z gliny, by mu służył. Nakazał „aniołowi drugiego nieba”, żeby wszedł w ciało pierwszego mężczyzny. Z części mężczyzny stworzył kobietę, w którą wniknął „anioł pierwszego nieba”. Tak oto Szatan zmusił anioły, by przybrały śmiertelną powłokę i by „oddawały się dziełom ciała”. Ponieważ nie wiedziały nic o grzechu, Szatan zbudował raj, w którym żył wąż stworzony z jego śliny. Rzekł do

mężczyzny i kobiety: „Spożywajcie wszelkie owoce rajskie, bylebyście nie spożywali owocu dobra i zła”. Wtedy wąż przybrał — jak mówi glosa na marginesie — postać pięknego młodzieńca, jednak opętany był przez Diabła. Wzbudził w Ewie „pragnienie grzechu, a jej żądza była jak żar z pieca”. Diabeł „zaspokoił swoją żądzę z Ewą za pomocą węzowego ogona”. Takie samo pragnienie zrodziło się w Adamie. W rezultacie oboje „ogarnęła żądza rozpusty”, co pozwala zrozumieć, dlaczego wszelkie potomstwo jest „potomstwem diabelskim” — zeznania złożone przed inkwizycją dowodzą, że niektórzy „doskonali” z uporem powtarzali to ciężarnym kobietom. Chrystus wyjaśnił Janowi, że duchy z nieba są uwięzione w ciałach z gliny w następstwie swego upadku, dlatego stały się ofiarą żądz cielesnych i muszą ponieść karę śmierci.

Władanie Szatana, wspieranego przez Enocha i Mojżesza, trwać ma siedem epok. Na początku wmówił on ludziom, że jest ich prawdziwym Bogiem, lecz Pan Bóg wysłał Chrystusa „na ziemski padół, by objawił ludziom Jego imię, żeby poznali diabła i jego nikczemność”. Chrystus przyszedł na świat przez ucho Maryi — anioła Bożego. Na to działanie Diabeł zareagował, posyłając swojego anioła, „proroka Eliasza, który chrzczył wodą i zwany był Janem Chrzcicielem”. Dzień Sądu Ostatecznego nastanie wtedy, gdy „liczba sprawiedliwych dorówna liczbie ukoronowanych [aniołów], którzy upadli”. Choć Szatan wydał wojnę sprawiedliwym, wszyscy ludzie staną przed tronem sądującego Boga i zostaną podzieleni na tych, „którzy miło-

wali życie anielskie”, oraz tych, „którzy służyli niegodziwości”. Pierwsi trafią do Królestwa Niebieskiego, drugich czeka wiekuisty ogień. „Szatan i jego zastępy będą spętani, a on wrzucony do morza ognia.” Na końcu

Syn Boży zasiądzie po prawicy Ojca, a Ojciec nakaze swym aniołom, by im [sprawiedliwym] służyły; i umieści ich w chórze anielskim, i odzieje w wieczyste szaty; i da im korony, których blask nigdy nie gaśnie, i siedziska, które nie drgną. I Bóg będzie pośród nich. „Nigdy nie zaznają głodu ni pragnienia; słońce na nich nie padnie ani żadne gorąco. Bóg obetrze wszelkie łzy z ich oczu.” A [Syn] panować będzie ze swym Świętym Ojcem, a władanie jego trwać będzie na wieki wieków.

Zarówno komentatorzy chrześcijańscy, jak i komentatorzy katarscy o skrajnych zapatrywaniach potwierdzają wykładnię umiarkowanego dualizmu przedstawioną w *Tajemnej wieczerzy*. Trzej z pierwszej grupy — żyjący w drugiej połowie XIII wieku Włosi: Ranieri Sacconi, Moneta z Cremony i Anzelm z Alessandrii — byli dobrze zaznajomieni z tą kosmogonią. Sacconi spotkał nawet Nazariusza, kiedy ten dożywał sędziwego wieku, i usłyszał od niego, że „Błogosławiona Dziewica była aniołem, a Chrystus nie przybrał ludzkiej natury, lecz anielską, czyli ciało niebiańskie” — pogląd ten przejął Nazariusz od biskupa i „starszego syna” Kościoła Bułgarii sześćdziesiąt lat wcześniej. Moneta z Cremony, dominikanin i profesor w Bolonii,

być może także inkwizytor, pisał mniej więcej w tym samym czasie co Sacconi. Interesował się przede wszystkim skrajnym dualizmem, niemniej swoje drugie dzieło poświęcił obalaniu błędów dualistów umiarkowanych. Uważał, że problem polega na tym, iż ludzie ci przyjmują prawdę o Bogu Stwórcy, lecz łączą ją z „zaczynem heretyckiej nieprawości”. W swoim zarysie historycznym Anzelm z Alessandrii przedstawia Nazariusza jako trzeciego biskupa Kościoła Concorezzo, po Janie Judeuszu i Garattusie. Miał własny egzemplarz *Tajemnej wieczerzy*. Stwierdza, że poglądy, które zaczerpnął z tego tekstu Nazariusz, odrzucone zostały przez Dezyderiusza, jego „starszego syna”, co przyczyniło się do rozłamu pośród katarów w Concorezzo. Bernard Hamilton postrzega nowe pokolenie przywódców katarskich, reprezentowane przez Dezyderiusza, jako ludzi, którzy pragnęli rozwijać własne idee, nie zaś polegać wyłącznie na pismach bogomilskich, tak istotnych dla heretyków w XII wieku. Nic zatem dziwnego, że w *Księdze o dwóch zasadach*, napisanej w piątej dekadzie XIII stulecia prawdopodobnie przez Jana z Lugio, współczesnego Dezyderiuszowi skrajnego dualistę z Kościoła Desenzano, obóz umiarkowany skrytykowany został równie ostro jak polemiści chrześcijańscy. Autor uznał, że postawa „garateńczyków” przynosi głęboki zawód, bo przyjmują oni istnienie tylko jednego dobrego stwórcy, on zaś wielokrotnie powtarza, że „jest inny władca, zły książę tego świata, który stworzony był przez Najwspanialszego Stworzyciela”. Zdaniem Jana z Lugio na podstawie Księgi Rodzaju (którą

spośród katarów uznawał tylko on i jego krąg) „możemy jasno udowodnić istnienie złego stwórcy, który stworzył niebo, ziemię i wszystkie inne ciała widzialne”. Uparte odrzucanie przez obóz umiarkowany tego, co autor uważał za oczywistość, było według niego wyrazem oczywistej głupoty.

Księga o dwóch zasadach jest najbardziej przekonującym świadectwem, że katarzy rozwijali własne idee dualistyczne, choć pięćdziesiąt lat wcześniej dominowały wpływy bogomilskie. Wspomniana już *Wizja Izajasza* była podstawowym tekstem zarówno dla umiarkowanych, jak i skrajnych dualistów. Wydaje się, że katarzy pozyskali go od bogomiłów jeszcze przed rozłamem w latach siedemdziesiątych XII wieku. Został on przetłumaczony na łacinę ze starosłowiańskiego lub greki, niemniej jego korzeni należy doszukiwać się w odległej przeszłości, prawdopodobnie wśród greckich gnostyków z I wieku. Wzmianki o *Wizji Izajasza* u trzynastowiecznych pisarzy langwedockich i włoskich oraz w zeznaniach złożonych przed inkwizycją na początku XIV stulecia wskazują, że tekst pozostawał ważny dla katarów przez cały czas.

Gdy Izajasz „przestał mieć widzenie”, mógł zrelacjonować swoje przeżycie. Katarzy uznali to za niezwykle cenne, albowiem odbył on podróż po światach widzialnych i niewidzialnych pod przewodnictwem anioła, który powiedział mu, że „nikt, kto pragnie powrócić do cielesności tego świata, nie widział tego, co ty widzisz, i nie będzie mógł zobaczyć tego, co ty widziałeś”. Anioł ujął Izajasza za rękę i gdy tak wznosili

się nad nieboskłon, ujrzeni wielką bitwę między Szatanem i zwolennikami Boga. „Bo jak na ziemskim padole, tak jest i w niebie, bo co jest w niebie, to ma odpowiednik na ziemi.” Anioł powiedział, że koniec świata nastąpi dopiero wtedy, gdy „Bóg przyjdzie zgładzić go [Szatana] duchem swej cnoty”. Podróżowali dalej po siedmiu niebach, a każde z nich, wspanialsze od poprzedniego, zamieszkiwały anioły sławiące Boga. Wreszcie dotarli do siódmego nieba i wtedy Izajasz ujrzał „sprawiedliwych, którzy, odarci z powłoki cielesnej, nosili powłokę niebiańską i stali w wielkiej chwale”. Jednakże, jak stwierdził anioł, „trony i korony chwały” otrzymają oni dopiero wtedy, gdy Syn Boży przybierze ludzką postać.

A książę tego świata podniesie rękę na Syna Bożego i zgładzi Go, i powiesi Go na drzewcu, a czyniąc to, nie będzie wiedział, kim On jest. On zejdzie do piekieł i zniszczy je wraz ze wszystkimi zjawami piekielnymi. I pochwyci księcia śmierci, i obali go, i w proch zetrze jego władzę, i trzeciego dnia znów powstanie, mając ze sobą niektórych sprawiedliwych. I pośle swych kapłanów w cały świat, i wstąpi do nieba. A wtedy otrzymają oni swe trony i korony.

W siódmym niebie Izajasz zobaczył anioła wspanialszego od wszystkich innych: był to Archanioł Michał, trzymający księgę, która zawierała wszystkie ludzkie dzieła, w tym dzieło samego Izajasza. Potem wreszcie ujrzał „Pana w wielkiej chwale” i był „srodze

złękniony”. Następnie zobaczył Syna Bożego zstępującego z nieba i jego przeobrażenie, zobaczył go jako „Syna Człowieczego mieszkającego z ludźmi na świecie” i oglądał jego powtórne wniebowstąpienie. „Cudowny anioł zasiadł przy Jego lewicy.” Anioł ów rzekł Izajaszowi, że widział to, „czego nie widział żaden inny syn zrodzony z ciała”, i że teraz musi zwrócić swoją powłokę, „póki czas twoich dni się nie dopełni i wtedy tutaj przybędziesz”.

Choć bogomili dokonali pewnych zmian w tej historii, zarówno umiarkowani, jak i skrajni katarzy przyjęli zaprezentowaną w niej wizję teologiczną, ukazywała ona bowiem walkę sił Boga z siłami Szatana, która toczyła się zarówno w świecie materialnym, jak i w niebie. W tekście tym brakowało jednak wyjaśnienia przyczyn zła, a to przecież stanowiło kość niezgody między dwoma obozami. Zachowane trzynastowieczne piśmiennictwo katarskie zdominowane jest przez zwolenników dualizmu absolutnego. Heretycy z Langwedocji i Lombardii pisali księgi, w których rozwijali skrajny punkt widzenia. Anonimowy traktat langwedocki napisany został najprawdopodobniej między rokiem 1218 a 1222 przez czołowego katarę z trójką Albi-Tuluza-Carcassonne, a były waldens Durand z Huesca zamieścił go w swej *Księdze przeciw manichejczykom* (*Liber contra manicheos*) w celu obalenia zawartych w nim tez. Wersją lombardzką jest *Księga o dwóch zasadach*, która powstała przypuszczalnie dwadzieścia lat później. Żadnego z autorów nie udało się zidentyfikować ponad wszelką wątpliwość. Hipote-

zy, że autorem albigeńskiego traktatu był Teodoryk (wcześniej Wilhelm z Chateauneuf, kanonik z Nevers), który według Piotra z Les Vaux-de-Cernay stoczył w 1206 roku debatę z Diego, biskupem Osmy, albo Bartłomiej z Carcassonne, czołowy katar tego regionu w latach dwudziestych, nie uwzględniają argumentu wysuniętego przez Duvernoya, że gdyby któryś z tych dwóch istotnie napisał ów tekst, Durand z Huesca z pewnością by o tym wiedział. Sugestia, że autorem *Księgi o dwóch zasadach* był Jan z Lugio, brzmi bardziej przekonująco, gdyż Ranieri Sacconi donosi, że miał egzemplarz „dużej księgi o objętości dziesięciu libr napisanej przez Jana z Lugio. W świetle komentarzy Sacconiego dotyczących wierzeń Jana z Lugio *Księga o dwóch zasadach* wydaje się dziełem bardzo ambitnym. Ponieważ Sacconi sam był katarzem przez siedemnaście lat, jest całkiem możliwe, że osobiście znał Jana z Lugio. Z całą pewnością świetnie zdawał sobie sprawę z podziałów istniejących między heretykami, rozróżniał bowiem dwa obozy wśród albanien-sów z Desenzano nad jeziorem Garda, ówczesnie jedynym Kościele katarskim we Włoszech trzymającym się skrajnego dualizmu. Większość starszych katarów poszła za przykładem biskupa Belesmanzy z Werony, którego poglądy powszechnie uznawali albanien-si w latach 1200–1230, lecz który w latach czterdziestych należał już do mniejszości, przegrywając z grupą „moderni-stów” pod wodzą Jana z Lugio, inaczej Jana z Bergamo.

Ranieri Sacconi donosi, że Kościoły langwedockie podtrzymywały „błędy Belesmanzy i starych albanieńców”, które — jako że stanowiły wyraz ugruntowanych poglądów — najprawdopodobniej odzwierciedlały nauki Nicetasa głoszone na soborze w Saint-Félix-de-Caraman. Jan z Lugio wyznawał niektóre z tych idei, inne zmienił „na gorsze”, a „jeszcze inne błędy sam obmyślił”. Wydaje się, że żaden heretycki autor nie tworzył dla rzeszy wiernych, podobnie jak katolicycy pisarze raczej nie liczyli na to, że myśli przelane przez nich na papier trafią bezpośrednio do szerokiego kręgu współwyznawców. Albigeński autor traktatu langwedockiego uważał siebie za obrońcę prawdy przed atakami katolickich adwersarzy, postrzeganych jako herezy, którzy są „ślepych przewodnikami ślepych”, jak mówi Ewangelia (Mt 14, 15). Najprawdopodobniej przyświecał mu zamiar podbudowania wiary „doskonałych”, tekst bowiem naszpikowany jest starannie dobranymi, szczegółowymi cytatami z Pisma Świętego. Autor *Księgi o dwóch zasadach* równie chętnie powoływał się na autorytet Biblii, choć jego wypowiedzi mają o wiele bardziej polemiczny charakter. Wyraźnie widać, że toczył wielokrotnie debaty zarówno z katolikami, jak i albanieńczykami. Mało tego, wydaje się, że potrafił prowokować swoich oponentów, bo donosi, że „wpierw mówili spokojnie, a potem krzyczeli”. Informacja Sacconiego o przedstawicielach albanieńczyków, „którzy byli gorzej obeznani, którym pewnych spraw nie wyjawiono”, wskazuje na to, że pisarze ci należeli do katarskiej elity, starającej się nadać swym wierze-

niom intelektualną podbudowę.⁶³ Ani przywódcy katolicy, ani katarscy nie oczekiwali, że wierni masowo będą analizowali prezentowane przez nich kwestie teologiczne.

Skrajni dualiści wierzyli w istnienie dwóch światów. Jeden świat był widzialny, pełen próżności i zepsucia, drugi niewidzialny, nieskalany i wieczny. W Ewangelii według świętego Jana (18, 36) Jezus mówi: „Królestwo moje nie jest z tego świata”, a miał na myśli „nowe niebiosy i nową ziemię” z Księgi Izajasza (66, 22). Kościół rzymskokatolicki rażąco wypaczył ideę Boga jako stwórcy wszystkiego. „Winniśmy sobie jasno uprzytomnić — głosi *Księga o dwóch zasadach* — że powszechne symbole, które odnoszą się do tego, co jest złe, próżne i przemijające, nie są tego samego rodzaju co inne powszechne symbole uprzednio wspomniane, które oznaczają dobro, czystość i to, co godne jest najwyższego pożądania, a co trwać będzie zawsze.” A zatem istnieją dwie odwieczne zasady, dobra i zła, a każda z nich stworzyła własny świat. W rezultacie, jak powiada albigeński autor traktatu langwedockiego, „to Diabeł płodzi dzieci tego świata, które rodzą się z ciała i grzechu, rodzą się z krwi i chuci cielesnej i dla przyjemności człowieka”. Autor *Księgi o dwóch zasadach* wysnuwał z tego logiczny wniosek, że nie ma żadnego pojedynczego wszechmocnego Boga. „Bo ten, który zna wszelkie rzeczy, co przeminą, jako zgodny sam ze sobą nie ma mocy czynić niczego prócz tego, o czym sam wie od wieczności, że to uczyni.” Skoro nie można zaprzeczyć istnieniu zła, to w takim razie oczywiste

jest, że jedyny Bóg „od samego początku w pełni swej wiedzy i świadomości stworzyłby i ulepił swe anioły z takiej niedoskonałości, że żadnym sposobem nie uniknęłyby zła”. Innymi słowy, Bóg byłby „wszelką przyczyną i źródłem zła — a temu oczywiście należy zaprzeczyć”. Choć piśmiennictwo katarów dowodzi, że korzystali oni z tego samego tekstu Nowego Testamentu co katolicy i waldensi, ich poglądy na temat stworzenia rodziły skrajnie odmienną interpretację następującego fragmentu Ewangelii według świętego Jana (1, 3–4): „Wszystko przez Nie [Słowo] się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało. W nim było życie, a życie było światłością ludzi.” Dla tych, którzy wierzyli, że świat materialny jest dziełem Diabła, najbardziej oczywisty sens powyższych słów był nie do przyjęcia. Zatem gdy albigeński autor traktatu langwedockiego czytał, że nic (*nihil*) nie zostało stworzone bez Niego (to jest bez udziału Boga), interpretował słowo „nic” jako przemijający świat materii, przeciwstawny prawdziwej rzeczywistości, którą stworzył Bóg.

Potem Diabeł ze swymi aniołami napadł na niebiański świat, stoczył bitwę z Archaniołem Michałem i odszedł z jedną trzecią stworzeń Bożych. „Te — donosi Sacconi — [Diabeł] zaszczepia każdego dnia w ludzkich ciałach i w ciałach niższych zwierząt i przenosi je z jednego ciała do drugiego dopóty, dopóki wszystkie nie zostaną na powrót sprowadzone do nieba.” Tymi słowami Sacconi opisuje oczywiście ideę o duszach wędrujących, zanim wejdą w ciało katarę, który przyjął *consolamentum*, co stanowi początek powtórnego połą-

czenia się z ich duchem opiekuńczym. Nie wiemy, w jakiej mierze poglądy te akceptowali katarscy intelektualiści. To najprawdopodobniej właśnie napaść sił diabelskich na niebo miał na myśli autor traktatu langwedockiego, pisząc o szerzeniu się strachu w „krajnie żywych”. Odnosząc się do tego ataku mocy ciemności, autor *Księgi o dwóch zasadach* wykorzystał przypowieść o siewcy z Ewangelii według świętego Mateusza (13, 24–25): „Królestwo Niebieskie podobne jest do człowieka, który posiał dobre nasienie na swojej roli. Lecz gdy ludzie spali, przyszedł jego nieprzyjaciel, nasiał chwastu między pszenicę i odszedł.” To kolejne fundamentalne pytanie — jak możliwe, że anioły zgrzeszyły? — zajmowało również teologów katolickich. Dla katarów wypływał stąd wniosek, że anioły Boże nie miały wolnej woli, bo „Bóg wiedziałby, że już tylko z tej przyczyny jego Królestwo zostanie skalane”. Zatem skalanie to było konsekwencją ataku zła. Zdaniem autora *Księgi o dwóch zasadach* nigdy nie będzie żadnego Sądu Ostatecznego, na którym wszyscy zostaniemy osądzeni wedle swoich uczynków wynikających z używania wolnej woli. Stanie się inaczej — uwięzione dusze doczekają się uwolnienia i wtedy nastąpi kres świata materialnego. W przeciwnym razie „byłaby niewypowiedzianie wielka mnogość dzieci wszelkich ras, czterolatek lub młodszych, i zadziwiająca mnogość niemych, głuchych i półgłówek, z których żaden nie umiałby odprawić pokuty, żaden nie otrzymałby od Boga wiedzy ani umiejętności czynienia dobra”. Dla tego heretyka było to oczywistą niedorzecznością.

Katarzy wierzyli w istnienie Trójcy Świętej, ale nie postrzegali jej jako Boga o jednej naturze, bo „Ojciec jest większy od Syna i od Ducha Świętego”. Uważali, że zbawienie dokonuje się poprzez Chrystusa, jednak trudno orzec, jak to rozumiano. Odwołując się do Ewangelii według świętego Mateusza (26, 31) — „Bo jest napisane: Uderzę pasterza, a rozproszą się owce stada” — autor *Księgi o dwóch zasadach* wyjaśnia, że Bóg „uderzył” Syna, zezwalając na Jego śmierć, bo „nie mógł lepszym sposobem uwolnić ludu swego od władzy nieprzyjaciela”. Jednak, podkreśla ten heretyk, Bóg „nie uderzył Syna swego Jezusa Chrystusa własnym bezwzględny i bezpośrednim czynem”. Zarówno Ranieri Sacconi, jak i Moneta z Cremony donoszą, że katarzy zaprzeczali, by Jezus rzeczywiście się narodził, został ukrzyżowany i zmartwychwstał. Chrystus, pisze Sacconi, „nie przywdział ludzkiej natury w istocie, a tylko jej podobieństwo wziął od Błogosławionej Dziewicy, która, jak powiadają, była aniołem. Nie pił, nie jadł ani nie cierpiał, nie umarł naprawdę, nie został pogrzebany, nie zmartwychwstał, a jedynie wszystko to się jawiło.” Jednak Bernard Hamilton dowodzi, że katarzy wierzyli, iż przywołane wyżej wypadki rozegrały się w innym, niematerialnym świecie, to znaczy w „Krainie Żywych”. „Cierpienie, prześladowanie, męka i śmierć Pana Naszego Jezusa Chrystusa — głosi *Księga o dwóch zasadach* w części składającej się niemal wyłącznie z cytatów biblijnych — są wyraźnie objawione w Piśmie Świętym.” Niełatwo ocenić, czy pogląd ten wyznawany był powszechnie wśród katarów.

Ranieri Sacconi donosi, że Jan z Lugio wierzył, iż „Chrystus narodził się cieleśnie na podobieństwo dawnych ojców uprzednio wymienionych [starotestamentowych proroków] i naprawdę przyjął ciało z Maryi Panny i cierpiał, a ukrzyżowany, skonał i był pochowany, i powstał znowu trzeciego dnia, ale myśli on, że to wszystko wydarzyło się w innym, lepszym świecie niż ten”.⁸² Według Sacconiego Jan z Lugio uważał, że ten drugi świat jest podobny do świata widzialnego: „są tam małżeństwa, cudzołożenie i rozpusta, z czego rodzą się dzieci”.

Jak wskazują obszernie cytaty zamieszczone w tekstach katarskich, na poparcie swoich racji heretycy odwoływali się do konkretnych ksiąg biblijnych. Sacconi stwierdza, że według nich autorem przeważającej części Starego Testamentu był Diabeł — „z wyjątkiem tych ksiąg: Hioba, Psalmów, ksiąg Salomona, Jezusa syna Syracha, Izajasza, Jeremiasza, Ezechiela, Daniela i dwunastu proroków. Niektóre z tych, jak powiadają, napisane były w niebie, to jest te napisane przed zburzeniem Jerozolimy, która była, jak mówią, krainą niebiańską”. O Janie z Lugio donosi: „Gdy Biblia mówi, że coś wydarzyło się na tym świecie, on to zmienia na inny świat.” Zgodnie z tym przekonaniem Jan z Lugio odciął się od stanowiska innych katarów i uznał cały Stary Testament, twierdząc, iż wszyscy patriarchowie i prorocy byli „mili Bogu”, lecz „byli ludźmi z innego świata”. Hamilton wskazuje, że zwolennicy Jana z Lugio interpretowali stworzenie świata jako dzieło Szatana, nawet jeśli nie przypisywali diabelskiego pocho-

dzenia mówiącym o tym księgom Starego Testamentu. Wydawało im się niewyobrażalne, że Bóg ze Starego Testamentu, który „spowodował jawne i bezlitosne zniszczenie tak wielu mężczyzn i niewiast z ich dziećmi”, może być tym samym Bogiem, który jest prawdziwym Stwórcą.

Moralistyka i wskazania etyczne

Oprócz *Kościola Bożego (La Gleisa de Dio)* — anonimowej księgi przedstawiającej naturę prawdziwego Kościoła, wyjątkowej pod tym względem, że pochodzi przypuszczalnie z pierwszego dwudziestopięciolecia XIV wieku — żaden zachowany tekst katarski nie zawiera usystematyzowanego ani szczegółowego kodeksu postępowania w życiu codziennym, choć, jak pokazano, w *Rytuale* okcytańskim zamieszczono podstawowe — według heretyków — przykazania Nowego Testamentu (zakaz cudzołóstwa, zabijania, kłamstwa, składania przysięg i kradzieży). W *Rytuale* znajdują się także wskazówki przeznaczone dla wędrownych *perfecti*, dotyczące praktycznego stosowania przepisów. Tak oto,

jeżeli na gościńcu znajdą czyjaś własność, niechaj jej nie tkną, chyba że wiedzą, komu należy ją zwrócić. Jeśli widzą, że osoby, którym zguba może być zwrócona, podążały gościńcem przed nimi, niechaj wezmą ten przedmiot, by zwrócić go mogli. Jeśli jednak jest to niemożliwe, powinni odłożyć zgubę tam, gdzie ją znaleźli.

Pisarze katoliccy patrzyli na te sprawy inaczej. Znali etyczne zalecenia katarów, być może nawet widzieli na własne oczy, jak w podobnych wypadkach postępują „doskonali”. Jednak niewielu gotowych było przyjąć to za dobrą monetę. Jednym z największych krytyków był wspomniany już wielokrotnie cysters Piotr z Les Vaux-de-Cernay, który jako naoczny świadek wyprawy krzyżowej przeciw albigensom utwierdził się w swym nieprzejednanym stanowisku wobec heretyków.

„Doskonali” heretycy nosili czarne szaty, twierdzili (fałszywie), że praktykują czystość, i odrzucali mięsiwo, jaja i sery. Pragnęli, by wydawało się, że z ich ust nie pada kłamstwo, choć łgali, zwłaszcza o Bogu, niemalże bez ustanku! Mawiali też, że nikt nie powinien składać żadnych przysięg. Miana „wierzących” używano wobec tych, co wiedli żywot świecki i nie próbowali naśladować życia „doskonałych”, ale mieli nadzieję, że wyznając wiarę, osiągną zbawienie; dzielił ich żywot codzienny, łączyła wspólna wiara — lub raczej niewiara! Ci, których zwano „wierzącymi”, oddawali się lichwie, rabunkowi, mordom i grzesznej miłości — a także wszelkim rodzajom wiarołomstwa i nieprawości; dalibóg, sądzili, że mogą grzeszyć bezkarnie i bez opamiętania, bo wierzyli, że mogą być zbawieni bez zwrotu tego, co skradli, bez spowiedzi i pokuty, jak długo tylko zdolni będą odmawiać Modlitwę Pańską i zapewnić sobie „nałożenie rąk” u swoich mistrzów w ostatniej chwili życia.

Piotr z Les Vaux-de-Cernay donosi między innymi, że „niektórzy heretycy głoszą, iż nikt nie grzeszy od pępka w dół; wizerunki w kościołach obwołali bałwochwalstwem; utrzymywali, że dzwony kościelne to trąby diabelskie; i mawiali, że gdy mężczyzna dzieli łożę ze swoją matką albo siostrą, nie grzeszy bardziej, niż gdyby je dzielił z jakąkolwiek inną niewiastą”. Ranieri Sacconi okazywał większą rzeczowość, ale był tak samo oburzony tym, co postrzegał jako lekceważenie grzechów popełnianych przed przyjęciem *consolamentum* oraz odrzucenie katolickiego systemu pokuty, obejmującego skruchę, spowiedź i zadośćuczynienie. Twierdził, że po odebraniu *consolamentum* katarzy nie wynagradzają szkód popełnionych wskutek dawnej lichwy, złodziejstwa czy grabieży, a wszelkie zyski z tych działań pozostawiają swoim krewnym.

Nie wszyscy katoliccy komentatorzy potępiali heretyków tak bezwzględnie jak Piotr z Les Vaux-de-Cernay. Franciszkanin Jakub Capelli, na przykład, przyjął bardziej obiektywne stanowisko. Choć odnosił się wrogo do „dzikiej wścieklizny heretyków”, przyznał, że zachowują czystość, są powściągliwi w spożywaniu jadła i przestrzegają postów. Pogłoski o orgiach seksualnych uznał za kłamstwa; twierdził, że katarzy zbierali się w celu głoszenia nauk, udzielania spowiedzi oraz odmawiania modlitwy. Zarówno Capelli, jak i Sacconi utrzymywali zgodnie, że heretycy unikają jądania mięsa, jaj i serów. Sacconi dodaje, że wystrzegali się tych pokarmów, bo „pochodziły ze spółkowania”, choć być może rzeczywistym powodem była wiara

w transmigrację dusz w ciała ciepłokrwistych stworzeń, co nakazywało mieć wzgląd na życie zwierząt. To stanowiłoby odpowiedź na zarzut postawiony u schyłku XII wieku przez cysterskiego teologa Alana z Lille, który uważał, że jądanie ryb przez katarów jest nielogiczne, gdyż one także są owocem rozrodu. Ponadto przyznawano, że „doskonali” rygorystycznie przestrzegają postów; Anzelm z Alessandrii donosi, że były to trzy dni w tygodniu o chlebie i wodzie oraz trzy czterdziestodniowe posty w całym roku.

Oczywiste jest, że Kościół, który wierzył w ciągłość Starego i Nowego Testamentu, katarzy — podobnie jak bogomili — traktowali z pogardą, a potem, po zorganizowaniu wyprawy krzyżowej przeciw albigensom, ziali do niego nienawiścią. Jak twierdzi Moneta z Cremony, heretycy wierzyli, że niemal wszystko, o czym mówi werset 16, 17 i pierwsza część 19 Apokalipsy świętego Jana, dotyczy Kościoła rzymskokatolickiego.

Bo słowa „Niewiasta” i „Bestia” traktują jako odniesienia do Kościoła rzymskiego. Bestia, jak czytamy, była szkarłatna; podobnież w czwartym wersecie widzimy, że „Niewiasta była odziana w purpurę i szkarłat, cała zdobna w złoto, drogi kamień i perły, miała w swej ręce złoty puchar”. Słowa te stosują do świątobliwego papieża, który jest głową Kościoła rzymskiego. Niewiasta „pijana krwią świętych i krwią świadków Jezusa” (werset 6) ma takie samo odniesienie. Symbol ten wiążą oni

z Kościołem rzymskim, jako że nakazuje on ich śmierć, bo wierzą, że są świętymi.

Wierzenia ludowe

Być może Moneta z Cremony czerpał niektóre informacje dotyczące poglądów katarów na temat Kościoła rzymskokatolickiego z zeznań składanych przed inkwizycją, gdyż wykształceni przywódcy heretyków stanęli przed trybunałami zarówno we Francji, jak i we Włoszech. Jednak inkwizytorzy pochwycili również wielu zwykłych „wierzących”, których odpowiedzi na zadawane pytania dają nam pewne wyobrażenie o tym, jak rozumieli oni dualizm oraz co w swych naukach przekazywali im „doskonali”. Oczywiście na co dzień zwolennicy herezji w Langwedocji nie dociekali przyczyn istnienia zła z tak wielką gorliwością, jak czynili to intelektualiści. Najważniejszymi ideami, które sobie przyswojono, było przypisanie Diabłu świata widzialnego oraz utożsamienie Kościoła rzymskokatolickiego z materializmem. Zasugerowano nawet, że względnie duża spójność Kościoła katarskiego w Langwedocji wzięła się z braku doktrynalnego dogmatyzmu, co stanowi przeciwieństwo ostrych podziałów wśród Włochów. Zgodnie z tym poglądem przykład dawany przez „doskonałych” w życiu codziennym był ważniejszy od konceptualnych wierzeń dualistycznych. Prawdopodobnie przywódcy langwedockich katarów rozumieli absolutny dualizm Nicetasa lepiej niż większość „wierzących”: w anonimowym traktacie napisanym przypuszczalnie w pierwszych latach wyprawy krzyżowej

przeciw albigensom znajdujemy wprawdzie zasady skrajnego dualizmu, ale zarazem czytamy, że część katarów wierzyła w jednego Boga, który miał dwóch synów: „Chrystusa i księcia tego świata”.

Za ilustrację niech posłuży przypadek Wilhelma Fabera, który w listopadzie i grudniu 1243 roku stanął trzykrotnie przez dominikańskim inkwizytorem Ferriem w Tuluzie. Jego wypowiedzi są istotne również dlatego, że nie zeznawał sam, lecz należał do grupy przesłuchiwanym. Przyznał, że odkąd sięga pamięcią, stykał się z heretykami; wierzył w ich błędy, o ile — jak to ujął — „potrafił rozróżnić między dobrem i złem”. Odniesienia w dokumentach zdają się wskazywać, że miał co najmniej czterdzieści lat, a więc zeznania jego i innych świadków dotyczą wcześniejszego okresu XIII wieku. Wilhelm Faber często asystował przy zgromadzeniach heretyków w Tuluzie i na północy, w Castelsarrasin, Moissac i okolicach, oraz był świadkiem „sporu” na temat wiary między trzema *bon-hommes* a dwoma księżmi w domu w Castelsarrasin mniej więcej dwadzieścia pięć lat wcześniej. Zeznał, iż słyszał, jak heretycy nauczali, że Bóg nie stworzył rzeczy widzialnych, że chrzest i małżeństwo są bez wartości, że konsekrowana hostia nie jest ciałem Chrystusa i że nie będzie zmartwychwstania. Według innego świadka, Jana Vitalisa, Wilhelm był wśród tych, którzy świętowali na wieść o zabiciu inkwizytorów we wsi Avignonet (na południowy wschód od Tuluzy) w maju 1242 roku przez grupę wypadową z pirenejskiej fortecy Montségur. Należał do nich też siostrzeniec Wilhelma,

Wilhelm Audebert, człowiek, który — jak zeznał Jan Vitalis — „pisał wiele” o wierzeniach katarskich i który wyjaśnił mu tak zwaną prawdę o Wyższym i Niższym Świecie.

Pewnego dnia, gdy Pan nauczał lud swój w niebie, przybył do niego posłaniec z ziemi, mówiąc, że utraci doczesny świat, jeśli rychło kogoś tam nie pošle, a Pan bez zwłoki posłał Lucybela na ziemski padół i przyjął go jak brata, a potem Lucybel zapragnął posiąść część Niższych i Wyższych włości, ale Pan tego sobie nie życzył i z tej przyczyny przez długi czas toczyła się wojna.

Tak oto, z powodu pychy, konflikt ten trwa każdego dnia. Trzeci świadek, Wilhelm Feraut, zeznał, że w 1234 roku obecny był przy tym, jak Wilhelm Faber rozprawiał o zbawieniu na ziemi, przebywając w domu niejakiego Jana z Tuluzy, gdzie leżał złożony chorobą Wilhelm Audebert. Wilhelm Faber powiedział:

Gdy Bóg ujrzał ubóstwo swego królestwa z przyczyny upadku złych duchów, zapytał tych, co stali wokół Niego: „Czy ktokolwiek pragnie być mym prawdziwym synem, a wtedy ja będę mu ojcem?”, a gdy wszyscy milczeli, Chrystus, który był bajlifem Boga, odparł: „Ja pragnę być synem twoim i pójdę tam, dokąd mnie pošlesz”, a wtedy Bóg, jakby [to był] jego syn, wysłał Chrystusa na ten świat, by nauczał w imię Boże, i tak oto przyszedł Chrystus.

Wilhelm Audebert nie był jednak na tyle chory, by nie uczestniczyć w spotkaniu. Wyraził uznanie dla katarskiej wiary w istnienie dwóch równoległych światów. Powiedział, że heretycy nauczali, iż woły i *roncins* pasły się i orały grunty, i pracowały w niebie tak samo jak na ziemi.

Takie rozmowy toczyły się na porządku dziennym wśród „wierzących” w Castelsarrasin i nie ma powodu sądzić, że miasteczko to stanowiło wyjątek. Emeryk z Naregina powiedział, że Bóg nie przyszedł poprzez Maryję Pannę, lecz tylko się zapowiedział; nie ustanowił mszy świętej, bo tę wymyślili kardynałowie i duchowieństwo z „miłości do wielkich oblacji”. Niekiedy rozważania przybierały formę zwykłych plotek, jak dowodzi tego poniższa wersja stworzenia człowieka, zasłyszana na targu:

Diabeł ulepił człowieka z gliny ziemskiej i powiedział Bogu, że powinien posłać duszę w człowieka, a Bóg odrzekł Diabłu: „Wtedy człowiek będzie silniejszy ode mnie i od ciebie, jeśli stworzony zostanie z gliny, ulep go przeto z błota morskiego”, i Diabeł ulepił człowieka z błota morskiego, a Bóg powiedział, że to dobrze, bo nie jest nadto silny ani nadto słaby, i Bóg posłał duszę w człowieka.

Rozmowy tego typu prowadzono często, mimo że zwracały coraz baczniejszą uwagę inkwizytorów. W 1274 roku Wilhelmina, żona Tomasza z Saint-Flour, cieśli z Tuluzy, oznajmiła, że dwie sąsiadki, Fabrycja i jej córka Filipa, regularnie udzielają schronienia here-

tykom, zarówno kobietom, jak i mężczyznom. Stwierdziła, że Fabrycja powiedziała, iż to Lucyfer stworzył człowieka, a wtedy Bóg nakazał mu, by człowiek przemówił. Lucyfer odparł, że nie potrafi tego dokonać, „przeto Bóg dmuchnął w usta człowieka i człowiek przemówił”. Ponadto słyszała, jak Fabrycja źle się wyrażała o duchownych, utrzymując, że głoszą nauki w złej wierze i że nieprawdą są ich słowa, iż „dają chleb, który jest ciałem Boga”. Fabrycja i Filipa kilkakrotnie zamierzały udać się potajemnie do Lombardii (kontakty z Włochami odbywały się poprzez przyjmowanych heretyków), aby odprawić pokutę, ale nigdy tego nie uczyniły. Fabrycja i Wilhelmina mieszkały w przyległych domach, toteż wydaje się mało prawdopodobne, by Fabrycja gościła heretyków, gdyby nie ufała Wilhelminie — może nawet korzystała z jej pomocy? — zatem zeznanie tej drugiej dowodzi, że w pewnym momencie doszło między nimi do konfliktu. Być może wszystkiemu winna była wiara w diabelskie pochodzenie świata materialnego, bo gdy Wilhelmina zaszła w ciążę, Fabrycja podobno powiedziała jej, że „powinna poprosić Boga, by uwolnił ją od demona, który zagnieździł się w jej brzuchu”.

Jeśli zeznania z roku 1274 wydają się dość naiwne w porównaniu z zeznaniami z lat 1243–1244, powodem jest nie tylko to, że Wilhelminą kierowała niechęć do sąsiadki. W latach siedemdziesiątych XIII wieku w wyniku presji wywieranej przez inkwizytorów, monarchię i nowego hrabiego Tuluzy — Alfonsa z Poitiers, brata króla — oraz w efekcie kilku nieudanych

prób oporu hierarchia katarskiego Kościoła w Langwedocji w dużej mierze się załamała. Ci, którzy przetrwali, zbiegli do Lombardii, jak wskazują zamiary Fabrycji. Nie było już zwartej elity „doskonałych”, do których „wierzący” mogliby się zwracać o duszpasterstwo. Jednak w 1299 roku notariusze Piotr i Wilhelm Autier — dwaj bracia z pirenejskiego uzdrowiska Ax-les-Thermes — powrócili do hrabstwa Foix po kilkuletnim pobycie we Włoszech, gdzie pobierali nauki, i rozpoczęli misję kaznodziejską w celu wskrzeszenia wymierającej wiary. Choć ich działalność trwała zaledwie dekadę, była na tyle prężna, że wycisnęła piętno na wiejskim społeczeństwie francuskich Pirenejów na południe od Foix i Carcassonne, a piętno to widać wyraźnie w zeznaniach składanych przed inkwizytorem Jakubem Fournierem, biskupem Pamiers w latach 1318–1325. Jeden ze świadków, Sybilla, żona Rajmunda Piotra, rolnika z regionu Sabarthés w górnym biegu Ariège, mieszkała we wsi Arques, miejscowości położonej nad rzeką Sals, dopływem Aude, na południowy wschód od Limoux. Przyciągnięta do kataryzmu przez męża, zdała relację z pierwszej ręki na temat działalności braci Autier i ich współpracowników w pierwszych latach XIV stulecia, a więc mniej więcej sto trzydzieści lat po tym, jak Nicetas zaszczepił w Kościele katarskim nowe doktryny i zasady organizacji.

Sybilla i Rajmund Piotr znali zarówno nieoficjalne wypowiedzi braci, jak i ich formalne nauki, obaj zatrzymywali się bowiem u nich i często odwiedzali innych mieszkańców wioski. Biorąc pod uwagę okolicz-

ności, w jakich działali Wilhelm i Piotr Autier, nie należy się dziwić, że szczególną wrogość okazywali Kościołowi rzymskokatolickiemu. Duchowni to „nikczemnicy (...), bo choć nauczają o drodze Pańskiej, sami z tej drogi zbaczą i przywłaszczają sobie i grabią wszystko, co ludzie mają”. „Msze odprawiają i wszystko inne czynią tylko dla pieniędzy.” Ponieważ duchowni żyją niewłaściwie, „utracili moc odpuszczania grzechów”. Przy innej okazji bracia Autier przyrównali duchowieństwo do krowy, która czyni dobro, dając mleko, ale zaraz potem niszczy to dobro, gdyż wstawia nogę do napełnionego cebra albo wywraca go kopnięciem. W przeciwieństwie do kleru rzymskokatolickiego bracia Autier reprezentowali Kościół Boży, gdyż „ten drugi Kościół to tylko domostwo bałwanów (...) i powiedzieli, że adorowanie tych wizerunków jest głupotą, bo wizerunki zrobione są za pomocą siekier i innych metalowych narzędzi”.

Lecz Kościół katarski z początku XIV wieku nie kierował się jedynie antyklerykalizmem, albowiem nadal szerzono naukę o stworzeniu świata. Polegało to na tym, że jeden z Autierów czytał ustęp z księgi, drugi zaś wyjaśniał słuchaczom treść w rodzimym języku. W tym wypadku, o którym opowiada Sybilla z Arques, syn Piotra, Jakub, czytał księgę, jego ojciec zaś wygłaszał komentarz. Pewnego wieczoru Piotr powiedział „wierzącym”, że „na początku Ojciec Niebieski stworzył wszystkie duchy i dusze w Niebie”, ale potem

Diabeł przybył do bram raju, pragnąc wejść do środka, ale nie potrafił i pozostał przed bramami tysiąc lat; potem podstępem dostał się do raju, a gdy się tam znalazł, przekonał duchy i dusze stworzone przez Ojca Niebieskiego, że źle im się dzieje, bo podlegają Ojcu Niebieskiemu, a jeśli zechcą pójść za nim i udać się do jego świata, obdarzy je bogactwem, to jest polami, winnicami, złotem i srebrem, żonami i innym dobrem świata widzialnego.

Obietnica ta skusiła wiele duchów i dusz, toteż spadały one z nieba przez dziewięć dni i dziewięć nocy, aż wreszcie Bóg, widząc, że został niemal sam, postawił stopę na dziurze, przez którą wypadły, i rzekł do pozostałych, że jeśli jeszcze ktokolwiek odejdzie, „nie zazna wytchnienia ani odpoczynku”. Upadłym duchom wolno powrócić, lecz będzie to zadanie trudne i długotrwałe dla dusz biskupów i innych ważnych duchownych, które z własnej i nieprzymuszonej woli opuściły niebo, natomiast dla dusz prostych ludzi (Autierowie byli świadomi, kim są ich słuchacze), podstępnie wywiedzionych z nieba, powrót okaże się łatwy i szybki.

Po upadku duchy pamiętały jednak utracone dobro i odczuwały smutek z powodu zła, jakie zobaczyły na ziemi. Diabeł ujrzał, że są smutne, rzekł więc, że powinny zaśpiewać kantyk na cześć Pana, jak to wcześniej czyniły, lecz one odparły: „Jak możemy śpiewać kantyk dla Pana w obcej krainie?” Potem jeden z duchów zapytał Diabła, dlaczego nakłonił je, by za nim

poszły, skoro i tak wszystkie mogą powrócić do nieba. Ten jednak odparł, że nie powrócą, „bo zrobił dla duchów i dusz łupinę (*tunica*), z której nie umkną, a w tych łupinach duchy zapomną o wszelkim dobru i radościach zaznanych w niebie”. Wtedy Diabeł stworzył ciała, ale nie potrafił sprawić, by się poruszały, poprosił więc Boga, by go wyręczył. Bóg spełnił prośbę pod warunkiem, że to, co włoży w ciała i co wprawi je w ruch, należeć będzie wyłącznie do niego; „odtąd dusze są od Boga, a ciała od Diabła”. Nikt nie doczeka zbawienia, jeśli „nie będzie dotknięty ręką dobrych chrześcijan, to znaczy heretyków, i jeśli nie zostanie przez nich przyjęty”. Duchy i dusze będą krążyć od jednego ciała do drugiego, póki nie trafią do ciała osoby przyjętej przez dobrych chrześcijan, a gdy dusza taka „opuści to ciało, naonczas powróci do Nieba”.

Na tym poprzestano tego dnia. Autierowie zakończyli spotkanie anegdotami o wędrówkach dusz. Przeczyli często powtarzaną historię człowieka, który dawniej był koniem, a udowodnił to, wskazując miejsce w górach, gdzie zgubił podkowę. To rozbawiło uczestników; wydaje się, że misjonarze celowo opowiadali anegdoty dla rozluźnienia nastroju pod koniec wieczoru wypełnionego poważnymi modlitwami i nauczaniem — podobny zabieg stosowali ówczesni dominikanie i franciszkanie. Następnie „wierzący” wykonali *melioramentum*, czyli trzykrotne „adorowanie” (jak woleli to nazywać inkwizytorzy) heretyków, i w zamian otrzymali od nich błogosławieństwo.

Nazajutrz wieczorem Autierowie kontynuowali podjęte tematy. Stwierdzili, że nie należy wierzyć, iż „Syn Boży narodził się z niewiasty albo że zmartwychwstał z ciała. „Gdy nastąpi koniec świata, cały świat widzialny wypełni ogień, siarka i smoła i wtedy zapłonie, a to nazywa się piekłem. Lecz dusze wszystkich ludzi będą już w raju i każda dostąpi tak wielkiego dobra w niebie, jak inne, i wszystkie staną się jedną.”

Tak szczegółowa relacja prostej chłopki, która najprawdopodobniej była osobą niepiśmienną, dowodzi, że przynajmniej w tym konkretnym wypadku wysiłki Autierów przyniosły wymierne owoce. Sybilla z Arques twierdzi wprawdzie, że nie wszystkie wypowiedzi pamięta, wykazuje jednak zadziwiającą znajomość podstawowych nauk katarskich, które zaprezentowano jej zaledwie w ciągu dwóch wieczorów. Gdy porównamy to z kataryzmem opisanym w księgach i z wcześniejszymi zeznaniami innych heretyków, nasunie się wniosek, że bracia Autier, mimo iż ich działalność trwała stosunkowo krótko, zdołali wskrzesić nauki, wierzenia i przepisy moralne Kościoła katarskiego, choć w rezultacie pobytu we Włoszech ich herezja jest pomieszaniem dualizmu skrajnego i umiarkowanego. Oczywiście nie wszyscy nawróceni spełniali te wymogi — brak kadry „doskonałych” pozostawał główną słabością Kościoła katarskiego na początku XIV stulecia — niemniej błędem byłoby stwierdzenie, że w czasach Autierów wiara katarska „się zdegenerowała”. Zeznania Sybilli z Arques są wprawdzie dość późnym świadectwem popularnych wierzeń katarskich,

stanowią jednak rzetelne odzwierciedlenie tego, czym był kataryzm dla większości heretyków od ostatniego ćwierćwiecza XII wieku.

Historycy twierdzą, że pod jednym względem w kataryzmie nastąpiła istotna zmiana, a była nią zwiększona rola tak zwanej *endura*, czyli głodówki prowadzącej do śmierci i podejmowanej przez tych, którzy dostąpili *consolamentum*. To właśnie przysporzyło kłopotów Sybilli z Arques, gdy Prades Tavernier, jeden z „doskonałych” z kręgu Autierów, udzielił tego sakramentu jej niespełna rocznej córeczce, choć — czego dowodzi reakcja Piotra Autiera, który uznał, że Tavernier postąpił źle w tym wypadku — nie można uznać, że w ówczesnym Kościele katarskim udzielanie *consolamentum* dzieciom stało się powszechnie aprobowaną praktyką. Jean Duvernoy niewątpliwie ma słuszość, utrzymując, że *endura* nie była żadnym rytuałem i że w większości wypadków stanowiła po prostu „zwykłą konsekwencję *consolamentum*”. Zdarzało się bowiem, że niektórzy umierający heretycy żyli jeszcze długo po otrzymaniu „pocieszenia”. Na ogół posilano się wtedy wyłącznie wodą, jeśli zaś ktoś złamał post, musiał powtórnie przyjąć *consolamentum*. Lecz w miarę jak w drugiej połowie XIII wieku liczba „doskonałych” w Langwedocji drastycznie malała, coraz trudniej było o ludzi udzielających tego sakramentu, zatem po roku 1250 zwiększyła się presja, by wytrwać we wstrzemięźliwości, i dlatego być może powstało wrażenie, że *endura* stanowi cechę charakterystyczną późnego kataryzmu, choć wcale tak nie jest. Po części sprawa zależy od tego, jak zde-

finiujemy samobójstwo. Ranieri Sacconi dowodził, że można odebrać sobie życie poprzez bierność. „Jako że wielu z nich w chorobie prosi czasem swych opiekunów, by nie wkładali im do ust żadnego jadła ani napojów, jeśli chory nie może przynajmniej odmówić Modlitwy Pańskiej, jasne jest, że wielu z nich popełnia samobójstwo.” Nie można oczywiście wykluczyć ewentualności, że niektórzy heretycy świadomie doprowadzali do swojej śmierci, podejmując rodzaj strajku głodowego: przypuszczalnie tak właśnie postąpiła kobieta z Coustaussy (na południe od Limoux), która około 1300 roku uciekła od męża i zamieszkała w domu Sybilli den Balie, znanej zwolenniczki katarów z Ax-les-Thermes w Sabarthés. Umierała tam przez trzy miesiące, choć nie wspomina o żadnej chorobie. Pod tym względem kobieta ta przypomina niektórych ascetów zakonnych.

Atrakcyjność kataryzmu

Ponieważ katolicy nie dostrzegali żadnej wartości ani prawdy w herezji, na ogół nie dociekali, dlaczego jest ona atrakcyjna dla innych. Dla nich zwolennicy kataryzmu byli albo głupcami, albo naiwniakami, prawdopodobnie jednymi i drugimi. Salvo Burci, świecki z Piacenzy, odnosząc się do łamania chleba przez katarów, pisał w 1235 roku, że to nie do pojęcia, by ktoś wierzył, iż Chrystus uczynił to samo podczas Ostatniej Wieczerzy, skoro chleb jest jakoby dziełem diabelskim. „Nawet ostatni kiep dostrzeże, żeście najgorsi z heretyków!” Również Jakub Capelli uważał, że ludzi zwodzą

„sprytne węże”. „Jako że żadna prawda nie zawiera się w szkodliwych naukach heretyków, przyprawiają je oni udawaną cnotą, tak że ukryta niżej trucizna mniej jest widoczna pod miłą podniebieniu słodyczą miodu.” Dla niego „ukryta niżej trucizna” była sprawą oczywistą, tymczasem dla wielu innych „udawana cnota” jawiła się jako autentyczna. Kataryzm zyskiwał zwolenników, ponieważ prawość „doskonałych” ukazywana była w znajomym kontekście kulturowym. Borst wskazał na pewne podobieństwa z Kościołem katolickim: żal za grzechy (spowiedź), bierzmowanie (*consolamentum*), ostatecznie namaszczenie (*consolamentum* dla umierających) oraz księży („doskonali”). Również podział organizacyjny Kościoła na diecezje, coroczne okresy postu, kult relikwii, modlitwa za zmarłych, będąca wyrazem pamięci o męczennikach, oraz zakładanie własnych cmentarzy sprzyjały utożsamianiu się z kataryzmem.

Choć obie strony temu zaprzeczały, katolicyzm i kataryzm miały istotne punkty wspólne. Mogłoby się wydawać, na przykład, że katarom obojętny był los ich ciał po śmierci, a jednak przeczy temu fakt, że korzystali oni z miejscowych cmentarzy katolickich oraz z własnych miejsc pochówku, inkwizytorzy zaś nie bez powodu nakazywali ekshumację i palenie zwłok osób podejrzanych o herezję. Ponieważ w nauczaniu wykorzystywano Ewangelię, to — jak rzecz ujął Raoul Manselli — zyskano probierz, dzięki któremu oceniano postępowanie duchowieństwa katolickiego, a pod tym względem katarzy przypominają prawomyślnych reformatorów Kościoła rzymskiego. Katarska ewangeli-

zacja, wzmocniana barwnymi mitami o stworzeniu świata, niosła rozwiązanie aktualnych, codziennych problemów wielu ówczesnych ludzi. Nawet jeśli teologia wywodziła się z dawnej tradycji dualistycznej (wielu historyków odrzuca tę tezę), dla większości tych, którzy słuchali katarskich kaznodziejów, nie miało to prawdopodobnie istotnego znaczenia.

Ilustruje to historia opowiedziana przez Wilhelma Pelhissona, dominikańskiego inkwizytora z Tuluzy, który opisuje, jak 5 sierpnia (w dniu świętego Dominika) 1234 roku mnisi akurat skończyli odprawiać mszę w swoim domu, gdy nagle przybył pewien mieszczanin i oznajmił Rajmundowi z Le Fauga, dominikańskiemu biskupowi Tuluzy, że widziano, jak kilku heretyków weszło do domu chorej kobiety mieszkającej w pobliżu. Okazało się, że była to teściowa niejakiego Peitavina Boursiera, człowieka znanego ze sprzyjania katarom. Biskup udał się więc pośpiesznie do tego domu i „usiadłszy przy chorej, zaczął rozprawiać długo o pogardzie dla świata i dla rzeczy doczesnych, i być może z tego, co rzekł, pojęła ona, iż jest biskupem heretyków, który ją odwiedził, bo wcześniej już była przyjęta między nich, przeto swobodnie odpowiadała biskupowi na wszystko”. Nie należy się dziwić, że stara kobieta straciła rozeznanie, niemniej nawet gdy biskup wyjawił, kim naprawdę jest, okazała upór. Zawołano więc stosowne władze, wyniesiono ją na łożku z domu i spalono na polu za miastem.

Uproszczeniem byłaby teza, że Kościół katarski przyciągał zwolenników, bo zachowywał podobieństwo

do Kościoła rzymskiego, a jednocześnie kierowany był przez ludzi, którzy przestrzegali zasad moralnych i zarazem nakładali mniejsze powinności na wiernych, choć oczywiście stanowiło to istotny czynnik. Sybilla z Arques była chłopką mieszkającą w niewielkiej wiosce w Razés, odizolowanej od świata takich ludzi jak Jan z Lugio czy Ranieri Sacconi, a jednak chłonęła nauki Piotra Autiera i jego syna, będące owocem pilnych studiów pod kierunkiem wykształconych i inteligentnych katarów z Lombardii. Kobiety pokroju Sybilli nie były aż tak głupie, jak chciałby tego Salvo Burci. Atrakcyjność kataryzmu nie wynikała tylko z cnotliwego życia większości „doskonałych”, ale też z zapewnienia, że *consolamentum* pozwoli duszy na powrót do Królestwa Niebieskiego, a zatem umożliwi ucieczkę od niedoli, będącej nieodłącznym elementem doczesności.¹²⁶ Ponadto w czasach, gdy Kościół rzymskokatolicki krzewił kult Maryi Panny i podkreślał ludzką naturę Chrystusa, pogodzenie miłosiernego Boga z mściwym Jahwe ze Starego Testamentu stanowiło trudność dla wielu myślących ludzi bez względu na to, czy pochodzili z chłopstwa, czy ze szlachty.

Rozdział 4

REAKCJA KATOLIKÓW

Usprawiedliwienie przemocy

Zwolenników herezji — napisał papież Innocenty III w marcu 1208 roku — atakujcie z większą odwagą niżli Saracenów, bo większym są złem, uderzając silną ręką i wyprężonym ramieniem.” W wojowniczym starotestamentowym stylu papież wezwał szlachtę i lud diecezji Narbonne, Arles, Embrun, Aix i Vienne, „by pomścili przelanie tej cnotliwej krwi”, mając na myśli legata Piotra z Castelnau, zabitego dwa miesiące wcześniej przez wasala hrabiego Tuluzy Rajmunda VI. „Naprzód przeto, żołnierze Chrystusa! Spieszcie, dzielni rekruci, do armii chrześcijańskiej! Niechaj powszechny krzyk bóleści Świętego Kościoła zerwie was na nogi, niechaj przepełni was zapał pobożny, byście pomścili potworną zbrodnię popełnioną przeciw waszemu Bogu!” Świadomie przywołując obraz zazdrosnego Boga z piątej Księgi Mojżeszowej, którego wyznawcy nie powinni uznawać innych bogów, Innocenty III przedstawił wyprawę krzyżową w świecie chrześcijańskim jako sprawę istotniejszą niż wojna przeciwko wrogowi zewnętrznemu, czyli islamowi, pochłaniającemu uwagę papieżstwa od stu z górą lat. Odwołanie się papieża do przemocy opierało się na mocnych fundamentach. Na przełomie IV i V wieku, w obliczu coraz większej akceptacji wojny przez chrześcijan, święty Augustyn sformułował warunki wojny sprawiedliwej, którą uznał

za smutną konieczność, aby można było zachować właściwy porządek społeczny. Przymierze zawarte przez Boga z Mojżeszem i Izraelitami pokazywało, że wierni zobowiązani są do działania przeciw tym, którzy odmawiają Bogu posłuszeństwa. Święty Augustyn uważał, że złej woli nie można pozostawić „jej własnej wolności”; w przeciwnym razie „dlaczego nieposłuszni i złorzeczący Izraelici byli powściągnięci ode zła przez tak surowe kary i zmuszeni do przybycia do ziemi obiecanej?” Jak szerzący się manicheizm spowodował reakcję świętego Augustyna, tak na początku XIII stulecia „plaga herezji” pojawiła się na nowo, wywołując „niespotykaną burzę”, która miotła „statkiem Kościoła”. W tym sensie Innocenty III powrócił do pierwotnych zasad wojny sprawiedliwej, opracowanych dwieście z górą lat przed pojawieniem się islamu, niemniej swemu apelowi nadał wojowniczy styl, łatwo zrozumiały dla panów feudalnych, których pragnął przyciągnąć do armii krzyżowców. Wezwanie adresowane do „żołnierzy Chrystusa” wzmocniła poprowadzona prężnie kampania propagandowa. Dla Innocentego III, papieża głęboko przeświadczonego o potrzebie osobistych poświęceń dla wiary, Piotr z Castelnau stał się chrześcijańskim męczennikiem; papież otwarcie przedstawił śmierć legata jako sposobność do przebudzenia chrześcijan i uświadomienia im groźby, przed którą stanęli:

Wierzymy, że stosowne jest, by jeden człowiek za nią umarł, niżby cała upadła; bo tak jest zanie-

czyszczona zarazą herezji, że rychłej odciągnie ją od błędu głos krwi jego przelanej w ofierze niż wszystko inne, co mógłby uczynić, gdyby żył dalej.

Piotr z Les Vaux-de-Cernay, który przytoczył dokładnie list Innocentego w swej kronice, ochoczo podążył za papieskim wezwaniem. Donosi, że gdy po długim okresie ciało Piotra z Castelnau przeniesiono z klasztoru Saint-Gilles do samego kościoła, „okazało się, że jest całe i nieuszkodzone, jakby pochowano je tego samego dnia. Cudowny aromat wznosił się z ciała i szat”. Heretycy natomiast byli zupełnie zdeprawowani. Piotr utrzymywał, że jeden z nich, niejaki Hugon Faber, „popadł w taką otchłań szaleństwa, że wypróżnił się przy ołtarzu w kościele i by dać dowód swej pogardy dla Boga, wytarł się tkaniną z ołtarza”. Hrabia Tuluzy został przedstawiony jako człowiek krańcowo różny od dobrego mściciela, czyli Szymona z Montfort, który po zdobyciu Carcassonne w sierpniu 1209 roku stanął na czele wyprawy krzyżowej.

Nadto hrabia był nikczemnikiem i rozpustnikiem w tak wielkiej mierze, że — możemy to uznać za rzecz dowiedzioną — zhańbił własną siostrę, by okazać swoją pogardę dla religii chrześcijańskiej. Od wczesnej młodości nie przepuścił żadnej okazji, by dopadać konkubin swego ojca, i nie czuł skruchy, zaciągając je do łoża, a zadowolić mogła go tylko ta, o której wiedział, że uprzednio ojciec jego z nią sypiał. Przeto stało się tak, że ojciec czę-

stokroć groził mu wydziedziczeniem i za te potworności, i za herezję.

Tak jak Kościół odwołał się do wielowiekowej idei wojny sprawiedliwej, podobnie długą tradycję miała zwykła obmowa. Informacja Piotra z Les Vaux-de-Cernay, że katarzy wierzyli, iż „mogą grzeszyć (...) bez opamiętania”, przypomina choćby opowieści Pawła z Saint-Pere de Chartres. Pisząc mniej więcej pięćdziesiąt lat po wydarzeniach, do których się odnosił, stwierdził on, że heretycy zdemaskowani w Orleanie w 1022 roku urządzali nocne orgie, w trakcie których dochodziło do stosunków homo- i heteroseksualnych, a popiołu ze spalonych dzieci urodzonych z tych związków używano jako wiatyku dla śmiertelnie chorych. Źródła bizantyńskie potwierdzają, że zdaniem ortodoksów zdeprawowanie było nieodłącznym elementem plugawej herezji. Piotr z Sycylii, który opisał dzieje paulicjan w 870 roku, donosił, że ich przywódca Carbeas „przyzwał do siebie na jedno miejsce najbardziej chciwych i lubieżnych, i głupich ludzi z pogranicza niedaleko Tefryki, obiecując swobodę dla ich najbardziej wstydliwych uczuć”, i zapewnił, że „bez lęku będą spali z obiema płciami bez różnicy. Powiadają, że niektórzy z nich powstrzymują się od obcowania jedynie ze swymi rodzicami”.

Jednak nie wszyscy katolicy zajmowali tak twarde stanowisko jak Piotr z Les Vaux-de-Cernay. Król Francji Filip II był świadom, że hrabia Rajmund nie został oficjalnie wyklęty jako heretyk, a ponieważ postanowił

uniemożliwić królowi Janowi odzyskanie Normandii i Andegawenii, które odebrał mu w latach 1204–1206, nie zareagował na papieskie wezwanie w roku 1204 i 1205; nie chciał też „wykorzenić szkodliwego plugactwa” — jak to ujął Innocenty III — kiedy w 1207 roku apel skierowano bezpośrednio do niego. Mimo to król nie zgłosił żadnego zasadniczego sprzeciwu; ogólnie brak świadectw, że istniała większa opozycja wobec poprowadzenia wyprawy krzyżowej, nawet — czego można by oczekiwać — wśród trubadurów. Uczestnicy krucjaty potraktowali ją bardzo poważnie: zabezpieczyli swoich bliskich i dokonali stosownych darowizn na rzecz miejscowych klasztorów i ważnych instytucji zakonnych na południu, takich jak żeńskie zgromadzenie Świętego Dominika w Prouille.

Wystawiono zatem dwie armie, z których większa zebrała się w Lyonie w lipcu 1209 roku pod wodzą legata papieskiego Arnalda Amalryka, opata Citeaux. Dołączyli do niej dwaj czołowi wasale króla: książę Burgundii Odon III i hrabia Nevers Herweusz z Donzy, jak również hrabia Saint-Pol Walter z Chatillon i hrabia Boulogne Reginald z Dammartin. Autorzy trzech głównych kronik wyprawy krzyżowej przeciw albigenom z większym lub mniejszym entuzjazmem zaakceptowali nieuniknioną użycia siły. Najbardziej do niej przekonany był oczywiście Piotr z Les Vaux-de-Cernay.

Jako że tak wielu wiernych we Francji wzięło już krzyż, by pomścić zło wyrządzone Bogu naszemu,

a inni jeszcze przystąpią do krucjaty, Panu Bogu Zastępów nie pozostało nic innego jak wysłać swe armie, by zniszczyły okrutnych morderców — Bogu, który w swej naturalnej dobroci i przyrodzonej miłości okazywał współczucie wrogom, heretykom i ich przyjaciółom i słał do nich kaznodziejów — nie jednego, lecz wielu, nie raz jeden, lecz po wielokroć; ale oni trwali w swej nieprawości i w nikczemności upór okazywali; jednych kaznodziejów obrzucali obelgami, innych nawet uśmiercali.

Wilhelm z Tudeli twierdzi, że przewidział bieg wypadków:

On [sam Wilhelm] od dawna studiował geomancję i był biegły w tej sztuce, wiedział przeto, że ogień i zniszczenie obróca te ziemie w perzynę, że za-
możni obywatele stracą nagromadzone bogactwa, rycerze umkną, zasmuceni i pokonani, na wygnanie do innych krain, a wszystko za przyczyną obłąkanej wiary wyznawanej w tej krainie.

Tak więc zebrawszy się w Rzymie, papież, Arnald Amalryk i mistrz Milon, papieski notariusz i legat od marca 1209 roku,

powzięli postanowienie, które wielką żałość wywołało, za sprawą którego wielu ludzi pomarło z wnętrzościami na wierzchu, wiele szlachetnych dam i pięknych panien nagich zostało i zziębniętych, odartych z sukien i płaszczy. Od Montpellier

aż po Bordeaux każdy, kto się buntował, zostać miał ostatecznie zniszczony.

Wilhelm z Puylaurens, który urodził się przed wyprawą krzyżową, czyli około 1200 roku, a zmarł najwcześniej w 1274 roku, mógł spojrzeć na te wydarzenia z większej perspektywy niż dwaj poprzedni kronikarze. Donosi on, że kampania mająca na celu wykorzenienie herezji trwała aż siedemdziesiąt lat, a zatem jej początków doszukiwał się w roku 1203, kiedy to Piotr z Castelnau został mianowany legatem w Langwedocji. Stwierdził, że spisuje wszystko na papierze, „by z przedstawionych wydarzeń wielcy, pośredni i maluczcy pojęli, że taki był wyrok Boga, który za grzechy ludu nakazał, by niedola spadła na te ziemie”.

Kampanie przeciw herezji w XII i na początku XIII wieku

Fatalizm cytowanych autorów brał się z ich przekonania, że walka z herezją jest oczywistym obowiązkiem, oraz ze świadomości, że dotychczas stosowane metody nie przyniosły rezultatu. Od czasu swego wstąpienia na tron papieski dziesięć lat wcześniej Innocenty III uważał tę kwestię za najważniejszą, albowiem jedność pod przewodnictwem Rzymu była warunkiem niezbędnym do kontynuowania sprawiedliwej wojny przeciw wrogom zewnętrznym, wojny będącej drogą do zbawienia dla wszystkich tych, którzy ze szczerym sercem walczyli w Bożej sprawie. Jednym z jego pierwszych posunięć była obietnica udzielenia „odpustu, ja-

kiego udzielamy odwiedzającym sanktuaria świętych Piotra i Jakuba”, każdemu, kto odpowiedziałby na wezwania jego legatów i udzielił pomocy w zwalczaniu langwedockich heretyków. A zatem papież zrównał takie działania z pielgrzymką do Rzymu lub Santiago de Compostela, choć mało jest prawdopodobne, że już wtedy sformułował ideę krucjaty na modłę z roku 1209, co niekiedy się sugeruje. Nie był to pierwszy apel do świeckich, by wsparli bój z herezją. W 1119 roku w Tuluzie i w 1139 roku na Lateranie wezwano władzę świecką do represjonowania tych, którzy „krzewią swoją religijność”, odrzucają Eucharystię, chrzest dzieci, kapłaństwo i małżeństwo. W 1148 roku w Reims papież Eugeniusz III zakazał chrześcijanom udzielać pomocy heretykom w Gaskonii, Prowansji i wszędzie indziej. W 1145 roku sam Bernard z Clairvaux wybrał się do Tuluzy, by głosić kazania, uznał bowiem, że panujący hrabia Alfons-Jordan nie podejmuje stosownych wysiłków w celu zahamowania rozwoju herezji. Udało mu się odstraszyć Henryka z Lozanny, lecz nie potrafił rozwiązać prawdziwych problemów tego regionu, co wskazuje, że wierzenia dualistyczne już wtedy znajdowały tam zwolenników, choć może nie odbywało się to tak spektakularnie jak w Kolonii. Na synodzie w Tours w 1163 roku, dziesięć lat po śmierci świętego Bernarda, wygnany papież Aleksander III ponownie potępił herezję w rejonie Tuluzy i w Gaskonii.

W 1178 roku hrabia Rajmund V wreszcie zareagował, prosząc o pomoc przeciw heretykom. Większość współczesnych badaczy widzi w tym oportunistyczne

działanie nieudolnego władcy, który starał się poprawić swój wizerunek w oczach Kościoła, niemniej hrabia miał powód uważać kataryzm za realne zagrożenie. Misja pod wodzą legata papieskiego we Francji Piotra z Pawii i opata Clairvaux Henryka z Marcy odniosła pewien sukces, bo oskarżono i potępiono wpływowego tuluzanina Piotra Mauranda, jak również obłożono ekskomuniką dwóch heretyków, których nakłoniono do przyjazdu z Castres do Tuluzy i przedstawienia swoich poglądów. Wypadki te najwyraźniej przekonały Henryka z Marcy, że konieczna jest silniejsza presja, toteż w swoim raporcie wezwał do akcji zbrojnej: „Wiemy, że zwycięstwo będzie dane tym, którzy walczą dla nas, jeśli gotowi są bój toczyć w miłości Chrystusa.” Wydaje się, że postawa Henryka przyniosła skutek, bo w kanonie 27 trzeciego soboru laterańskiego, który odbył się w marcu 1179 roku, pobrzmiewa wyraźna groźba użycia siły.

Jak mówi święty Leon, choć dyscyplina Kościoła winna się zadowolić osądem kapłana i nie przyczyniać się do rozlewu krwi, to wszelako wspierają ją prawa katolickich władców tak oto, że lud częstokroć szuka zbawiennego leku, kiedy boi się, że kara cielesna na niego spadnie. Z tej przyczyny, jako że w Gaskonii i regionach Albi i Tuluzy, i w innych miejscach wstrętna herezja tych, których jedni nazywają katarami, inni patarenami, jeszcze inni publikanami, pozostali odmiennymi mianami, urosła w taką siłę, że swej nieprawości nie praktykują

już oni potajemnie jak inni, lecz głoszą wszem wobec swoje błędy, prosty i słaby lud nakłaniając, by do nich przystąpił, stwierdzamy przeto, że oni i ich obrońcy, i ci, którzy ich przyjmują, są obłożeni klątwą, i pod groźbą klątwy zakazujemy, by ktokolwiek trzymał ich lub wspierał w swym domu, na swojej ziemi albo handel z nimi uprawiał. Jeśli ktokolwiek umrze w tym grzechu, podówczas ani na mocy naszych przywilejów nadanych komukolwiek, ani z żadnego innego powodu nie wolno za nich mszy odprawiać ani pochówku im udzielić pośród chrześcijan.

Kanon ten dopuszcza ewentualność użycia siły, jednocześnie zaś oferuje konkretne przywileje tym, którzy chwycą za oręż. Otrzymają oni dwuletni odpust oraz ochronę kościelną dla siebie i swoich ziem, „jaką nadajemy tym, co odwiedzają Grób Pański”. Ponadto „ci, którzy w prawdziwym żalu za grzechy swoje polegną podczas takiego konfliktu, winni mieć pewność, że uzyskają przebaczenie za grzechy i owoc wiecznej nagrody”. Historycy na ogół wskazują, że za pokolenia poprzedzającego początek wyprawy krzyżowej przeciw albigensom papież Aleksander III i hierarchowie obecni na soborze zastosowali język krucjaty w oficjalnej polityce Kościoła. Niemniej jednoznaczną interpretację zacytowanego kanonu utrudnia fakt, że zawarte w nim potępienie dotyczy zarówno heretyków, jak i *routiers*. Elie Griffe dowodzi, że użycie siły brano pod uwagę wyłącznie wobec *routiers*, podczas gdy heretyków na-

leżało zwalczać tradycyjnymi metodami — karą i wygnaniem — zatem kanon z 1179 roku trudno uważać za początek ostrych represji względem heretyków. Takie odczytanie jest oczywiście możliwe, trudno je jednak pogodzić z wyrażoną na początku kanonu intencją, która z pewnością odnosi się i do heretyków, i do *routiers*, oraz z wymową raportu Henryka z Marcy. Ponadto metody narzucania pokoju Bożego, głoszone prawdopodobnie w tym samym roku przez Bernarda Gaucelma, biskupa Béziers, przypominają sposoby z XI wieku, zastosowane przez papieża Urbana II, kiedy nawoływał do pierwszej wyprawy krzyżowej w 1095 roku. W przeszłości próby narzucenia wewnętrznego pokoju wiązały się bezpośrednio z promowaniem krucjat i prawdopodobnie tak samo było w wypadku przeciwstawiania się herezji. Hierarchowie kościoła obecni na synodzie w Tours słusznie połączyli jedno z drugim: w społeczeństwie targanym wewnętrznymi sporami malała szansa na konsekwentną walkę z kataryzmem. Z treści przytoczonego kanonu jasno wynika, że herezja tak mocno zakorzeniła się w społeczeństwie langwedockim, iż stykali się z nią nieuchronnie nawet prawomyślni wierni. Tak oto w listopadzie tego samego roku, na synodzie w Narbonne, a więc w stolicy regionu, który był niewątpliwie w największym stopniu opanowany przez kataryzm, arcybiskup Pons z Arzac ostrzegł templariuszy, szpitalników i inne zakony, że pochówek ludzi ekskomunikowanych ściągnie interdykt na całą parafię oraz ekskomunikę na wszystkich zamieszanych w sprawę i kara ta obowiązywać będzie dopóty, dopóki

ciało ekskomunikowanego nie zostanie wykopane z poświęconej ziemi. Tę przestrożę musiały wziąć sobie do serca zwłaszcza zakony rycerskie, gdyż ze wszystkich instytucji kościelnych to właśnie one były najsilniej utożsamiane z krucjatami. Wydaje się, że przyniosło to pewien skutek, bo choć w swoim testamencie z 1218 roku hrabia Rajmund VI wyraził wolę, by pochowano go jako szpitalnika — włożono mu na ramiona płaszcz zakonny, gdy umierał cztery lata później — nigdy nie pogrzebano go jednak w domu zakonu w Tuluzie. Intencję przytoczonego wyżej kanonu sprecyzowano w 1181 roku, kiedy dokonano próby wprowadzenia jego zapisów w życie i podjęto działania, które nosiły znamiona krucjaty. Henryk z Marcy poprowadził bowiem armię na region Albi i zaatakował Lavaur. Wydano dwóch *bonhommes*, którzy najwyraźniej zrozumieli swój błąd i zostali kanonikami w Tuluzie.

Inicjatywy te wskazują, że władze kościelne szykowały się powoli do prężnej kampanii przeciw herezji, niemniej różne okoliczności opóźniały jej rozpoczęcie. Pięciu papieży, którzy panowali po Aleksandrze III (zm. 1181), a przed Innocentym III (intronizacja 1198), uczyniło niewiele, by kontynuowano tę politykę, zwłaszcza że ich uwagę pochłaniały zupełnie inne sprawy. Klęska chrześcijan w bitwie pod Hittinem w lipcu 1187 roku i będące jej skutkiem podboje dokonane przez Saladyna osłabiły państwa łacińskie na Wschodzie, a trzecia wyprawa krzyżowa w latach 1189–1192 tylko częściowo odwróciła tę sytuację. Grób Pański pozostawał w rękach muzułmanów.

Wkrótce potem konflikt z cesarstwem Fryderyka Barbarossy, zażegnany dzięki osiągnięciu pokoju w 1177 roku, odżył na nowo, bo w 1194 roku syn Hohenstaufa, Henryk VI, podbił Królestwo Sycylii, rozbudzając w papieżu lęk przed okrążeniem. Jediną papieską inicjatywą w tym okresie zapowiadającą walkę z kataryzmem był wydany w 1184 roku dekret Lucjusza III *Ad abolendam*. Potępiono w nim różne grupy heretyckie i ich obrońców, samą herezję określając różnymi mianami, między innymi *cathari*, *patarini*, odniesiono się też do tych, którzy sprzyjają „heretyckiej nieprawości”, bez względu na to, czy nazywani są *consolati*, *credentes* lub *perfecti*. Jednak to od corocznych wizytacji biskupów zależało wcielanie w życie papieskich postanowień. Być może Berengar, mianowany arcybiskupem Narbonne w 1191 roku, był człowiekiem o wielu przymiotach, nie dawał jednak pod tym względem dobrego przykładu, bo przez pierwszych dziesięć lat sprawowania godności ani razu nie odwiedził swojej diecezji, w której leżały dwa ważne miasta: Tuluza i Carcassonne. Henryk z Marcy, jedyny prałat, który poprowadził ekspedycję wojskową na tym terenie, zmarł w 1189 roku. Okres ten był istotnym etapem w rozwoju langwedockiego kataryzmu, bo w połowie lat siedemdziesiątych Nicetas wprowadził strukturę diecezjalną, w której ramach zaczęli działać *bonhommes*, i nie ma chyba powodu wątpić w informację Wilhelma z Puylaurens, że ich obecność stała się niekwestionowanym elementem codzienności (przynajmniej na ziemiach hrabiów Tuluzy i Trencavelów) jeszcze za

życia pokolenia uczestników soboru w Saint-Félix-de-Caraman. W tym być może kryje się przyczyna odmiennego stanowiska Rajmunda V i Rajmunda VI, bo pierwszy aktywnie wzywał do interwencji z zewnątrz, podczas gdy drugi odnosił się z obojętnością do napomnień Kościoła. Rajmund VI objął władzę w 1194 roku, a wtedy niewiele już mógł zrobić w sprawie kataryzmu na swoich ziemiach. Jak donosi Piotr z Les Vaux-de-Cernay, w 1203 roku „kiełkujący korzeń goryczy był już tak mocno i głęboko wrośnięty w ludzkie serca, że niełatwo było go wykopać”.

Gdy w 1198 roku zmarł ponaddziewięćdziesięcioletni Celestyn III, ci prałaci langwedoccy, których zatrzązał rozwój kataryzmu, natychmiast skierowali apel do nowego papieża, Innocentego III, który jako człowiek trzydziestosiedmioletni budził nadzieję na bardziej dynamiczny pontyfikat. Reakcją była seria misji poprowadzonych przez legatów w latach 1198, 1200–1201 oraz 1203–1204. Do ostatniej z nich legatami mianowano dwóch cystersów z Fontfroide: Piotra z Castelnaud i mistrza Ralfa. Opinia Wilhelma z Puylaurens, iż wydarzenie to było punktem zwrotnym, wydaje się uzasadniona, Bernard Hamilton wskazuje bowiem, że w tym okresie Kościół bośniacki i bułgarski uznały prymat papieżstwa i być może dlatego Innocenty III zwrócił uwagę na skalę upowszechnienia się wierzeń bogomilskich w chrześcijańskim świecie i rozwiązanie tej kwestii uznał za pilne zadanie. W 1199 roku, wkrótce po intronizacji Innocentego III, książę Zety (Czarnogóra) Wukan (syn Stefana Nemanii, żupana Serbii)

stwierdził, że w Bośni rozprzestrzenia się „nieokiełznana herezja”, a władca tej krainy, ban Kulin, „ponad dziesięć tysięcy chrześcijan wprowadził w tę herezję”. Innocenty III zareagował z wigorem: w październiku 1200 roku napisał do króla Węgier Emeryka, ostrzegając go, że choroba rozprzestrzeni się na sąsiednie kraje, jeśli nie zacznie on działać, bo choć arcybiskup Splitu Bernard oczyścił swoje miasto z patarenów, to jednak Bośnia była dla nich „otwartym schronieniem”. W 1203 roku papież wysłał również legata do Bośni. W kwietniu tego samego roku w Bolino-Polje legat Jan z Casamaris nakłonił przywódców lokalnych grup hereetyckich do wyrzeknięcia się swych przekonań i życia zgodnie z „obrzędami i nakazami świętego Kościoła rzymskiego”. Patrzącemu z Rzymu papieżowi mogło się wydawać, że za Morzem Adriatyckim dualizm szerzy się niepohamowanie, gdyż wiedział on nie tylko o ośrodkach hereetyckich w Dalmacji, Bośni i Bułgarii, ale też o paulicjanach w Filipopolu, był bowiem zaangażowany w sprawy łacińskich osadników na dawnych ziemiach Bizancjum po zdobyciu przez krzyżowców Konstantynopola w kwietniu 1204 roku.

Legaci wysłani do Langwedocji odnieśli początkowo pewien sukces, ponieważ nakłonili konsulów i mieszkańców Tuluzy do złożenia przysięgi, iż będą bronić prawomyślnej wiary i wygnają heretyków, choć zdaniem Piotra z Les Vaux-de-Cernay „zdradzieckie” miasto nigdy nie zamierzało dotrzymać tej obietnicy. Wydaje się, że w 1204 roku Innocenty III zaczął myśleć podobnie, albowiem radykalizował swoje stano-

wisko z roku 1198, zmieniając status działań przeciw heretykom z mało istotnego dobrego uczynku w zasadniczy akt pokutny. W liście do swojego nowego legata, Arnalda Amalryka, przepełnionym metaforyką miecza i przelanej krwi, papież napisał: „Życzeniem naszym jest, by ci, którzy będą wiernie trudzić się przeciw heretykom, otrzymali takie same odpusty, jakich udzielamy tym, co wyruszają na pomoc Ziemi Świętej.” Legatowi zaś „nadajemy władzę niszczenia, burzenia i wykorzeniania tego, co za jego wiedzą winno być zniszczone, zburzone i wykorzenione”. Następnego roku w liście do króla Filipa II papież stwierdził, że heretycy „tak swobodnie panoszą się wśród trzody Chrystusowej, że nie obawiają się odcięcia prawego ucha mieczem, który dzierży sam Piotr”. Odtąd Innocenty III robił, co w jego mocy, by siać strach. W maju 1207 roku poinformował Rajmunda VI, że jego ciało jest jak ciało każdego innego człowieka, podatne na gorączkę, trąd, paraliż, nieuleczalną chorobę albo opętanie przez demony. I że wkrótce się okaże, iż nie jest bezpieczny od niedoli, bo:

Wezwiemy wszystkich sąsiednich władców, by powstali przeciw tobie jako wrogowi Chrystusa i prześladowcy Kościoła, by odebrali ci wszelkie tve ziemie, które zająć zdołają, aby więcej miejsc będących pod twym panowaniem nie zaraziła heretycka nieprawość. I we wszystkim tym nie unikniesz gniewu Pana, bo wyciągnie On rękę, by cię uderzyć i pokazać, jak trudno będzie ci umknąć

w obliczu Jego gniewu, któryś sam w wielkiej mierze wywołał.

Zdaniem Wilhelma z Puylaurens to właśnie w północnej Francji należało pozyskać krzyżowców, gdyż tamtejsi ludzie „nawykli byli do toczenia wojen Bożych”.

Jednocześnie podejmowano ciągłe próby zaangażowania heretyków w debaty publiczne, czego nie poczytywano za niezgodne z nieprzejednaną wymową dokumentów kościelnych. Wilhelm z Tudeli uważał takie spotkania za bezcelowe. W 1204 roku doszło w Carcassonne do oficjalnej konfrontacji między ortodoksami pod wodzą biskupa Berengara z Pomas i króla Aragonii Piotra II, najwyższego władcy tych terenów, a „bułgarami”, lecz król odjechał, gdy tylko usłyszał, co heretycy mają do powiedzenia. Próbowano jednak nadal:

Prowadzeni przez brata Arnalda, opata Citeaux, przyjaciela Boga, kaznodzieje podróżowali pieszo i konno wśród nikczemnych i niewierzących heretyków, tocząc z nimi spory i gorliwie sprzeciwiając się ich błędom, ale głupcy ci nie zwracali na nich uwagi i gardzili wszystkim, co tamci im rzekli.

Pomimo wielu rozczarowań debaty takie odbywały się przynajmniej od roku 1165, kiedy to zwołano w Lombers spotkanie przed rozjemcami wybranymi przez obie strony. Strona katolicka potraktowała tę konfrontację z wielką powagą. Rozjemcom przewodził Wilhelm III, biskup Albi (1157–1185), gdyż to w jego

diecezji leżało Lombers, a wspierał go inny biskup, trzech opatów i jeden człowiek świecki. Przybyli również liczni obserwatorzy, wśród których znalazł się arcybiskup Narbonne, trzech inni biskupi, czterej opaci i grono ludzi świeckich z Rajmundem Trencavelem, wicehrabią Béziers, na czele. Podobno na miejsce ściągnęli niemal wszyscy mieszkańcy Lombers i Albi. Debaty skończyła się jednak obustronnymi inwektywami. Katoliccy biskupi potępili *bonhommes* (po raz pierwszy, jak się wydaje, tak właśnie nazwano heretyków) i zażądali, by ci udowodnili swoją niewinność, katarzy zaś określili swoich adwersarzy mianem „żarłocznych wilków, dwulicowców i uwodzicieli, miłośników hołdów na targu, głównych siedzisk i najlepszych miejsc u stołu, pragnących, by nazywać ich mędrkami i mistrzami”. Wydaje się, że kością niezgody podczas tej debaty było nieuznawanie Starego Testamentu przez heretyków i ich odmowa składania przysięg. W paru innych istotnych kwestiach nie potrafili oni w ogóle zaprezentować jednoznacznego stanowiska. W zapisie z tego spotkania jest mowa o tym, że wierzyli w jednego Boga i ludzką naturę Chrystusa, wskutek czego niektórzy historycy powątpiewają, że w Lombers naprawdę wystąpili katarzy, choć z linii przesłuchania obranej przez biskupa Lodève jasno wynika, że hierarchowie kościelni właśnie tak uważali.

Być może pamięć o tych wypadkach tłumaczy niechęć następnego biskupa Albi, Wilhelma IV (1185–1227), do udziału w kolejnej debacie w Lombers. Nie znamy jej dokładnej daty, niemniej odbyła się ona

prawdopodobnie wkrótce po jego intronizacji. Wilhelm z Puylaurens donosi, że pewnego dnia, kiedy biskup wizytował miasteczko, tamtejsi szlachcice i mieszczanie zażądali, by wziął udział w debacie z Sikardem Piwnicznym, który mieszkał w Lombers i działał otwarcie jako katarski biskup regionu Albi od czasów soboru w Saint-Félix-de-Caraman. Możliwe, że ów Sikard to Oliwer, który przewodził stronie heretyckiej w 1165 roku. Biskup Wilhelm uważał debatę za bezcelową, zgodził się jednak w niej uczestniczyć, by nie narazić się na zarzut tchórzostwa. Oczywiście nie osiągnięto żadnego kompromisu. Biskup uznał w końcu, że Sikard usiłuje wszystko przeinaczyć, a był w tym dążeniu tak konsekwentny, że stwierdził podobno, iż Abel, Noe, Abraham, Mojżesz i Dawid nie zostaną zbawieni, zbawienia dostąpi natomiast zmarły Wilhelm Peyre z Brens, którego biskup znał i uważał za „człeka nawykłego przez cały swój żywot do grabieży i złych uczynków”.

Bardziej obiecujące — choćby z powodu nieprzymuszonego udziału katolików — były trzy debaty opisane przez Wilhelma z Puylaurens: w Verfeil i Pamiers prawdopodobnie pod koniec 1206 roku oraz w Montréal w kwietniu 1207 roku. Doprowadził do nich Diego, biskup Osmy, który był orędownikiem tego rodzaju strategii wobec heretyków, wspierany przez Dominika Guzmana, wówczas jeszcze subprzeora z Osmy, oraz wymienionych wcześniej legatów z zakonu cystersów, Piotra z Castelnau i mistrza Ralfa z Font—froide. Wilhelm wyraża podziw dla Diega

i Dominika, bo na spotkanie przybyli „bez pompy i orszaków konnych, boso zdążając, ścieżynkami od zamku do zamku, na umówioną dysputę”. Piotr z Les Vaux-de-Cernay donosi o czterech debatach: w Servian (na północ od Béziers), Béziers, Carcassonne i wspomnianej już w Montréal, które stoczono między wrześniem 1206 a kwietniem 1207 roku. Stwierdza, że w Servian katolicy wykazali swoją wyższość nad dwoma herezjarchami, Baldwinem i Teodorykiem (dawniej Wilhelmem z Châteaneuf, kanonikiem z Nevers), a kaznodzieje „obrócili nienawiść wszystkich mieszkańców miasteczka przeciw heretykom”; w Béziers katarzy okazali bezradność, a w Montréal sędziowie, którzy sprzyjali heretykom, odmówili wydania werdyktu, bo „widzieli, że ci przegrali spór”. Debaty te były istnymi maratonami, gdyż spotkania w Servian i Carcassonne trwały osiem dni, w Béziers i Montréal aż dni piętnaście! Zarówno Piotr z Les Vaux-de-Cernay, jak i Wilhelm z Puylaurens donoszą, że debata w ostatnim z tych ośrodków została utrwalona na piśmie, choć nie wiadomo, co się stało z dokumentami. Wilhelm zapytał o to Bernarda, seniora Villeneuve la Comtal, który był jednym z sędziów, i usłyszał w odpowiedzi, że zapiski przepadły, gdy mieszkańcy uciekali przed najazdem krzyżowców, co zgadzałoby się z informacją podaną przez Piotra, że znajdowały się one w posiadaniu heretyków. Bernard stwierdził, że w wyniku debaty nawrócono stu pięćdziesięciu heretyków. W opinii Piotra z Les Vaux-de-Cernay powodem zorganizowania wyprawy krzyżowej było nie tylko zabójstwo Piotra z Ca-

stelnau, ale też wcześniejsza śmierć Ralfa z Fontfroide i biskupa Diego w odstępie pół roku. Stwierdza on, że prałaci z Narbonne doszli do wniosku, iż w takiej sytuacji kampania kaznodziejska wyczerpała swoje możliwości, bo „nie przyniosła owoców, jakich oczekiwano”. Lecz choć wyprawa zbrojna uniemożliwiła prowadzenie otwartych debat przez następnych dwadzieścia lat, to jednak Kościół nigdy nie zrezygnował z batalii intelektualnej. Znamienne, że kiedy Rajmund VII został w 1229 roku zmuszony do zawarcia ugody, jednym z narzuconych mu warunków było wyasygnowanie czterech tysięcy marek na pensje dla profesorów teologii, prawa kanonicznego, sztuk wyzwolonych i gramatyki, którzy mieli osiaść w Tuluzie. Po zakończeniu działań wojennych nie podjęto wprawdzie debat w stylu sprzed roku 1209, niemniej w połowie XIII wieku błędną wiarę katarów analizowano dogłębniej niż dotąd.

Wyprawy krzyżowe przeciw albigensom

Papież obiecał krzyżowcom nie tylko taki sam odpust zupełny, jaki otrzymywali chrześcijanie walczący za Krzyż w Ziemi Świętej, ale też prawo do zajęcia ziem odebranych heretykom, w tym włości hrabiego Tuluzy. Stanowisko swoje Innocenty III sformułował w dekretale *Vergentis*, przekazanym duchowieństwu i mieszkańcom Viterbo na samym początku jego pontyfikatu. W dokumencie tym papież przyrównał herezję do zdrady wobec cesarza, za co karą w prawie rzymskim była konfiskata mienia i wydziedziczenie sukce-

sorów. W lipcu 1200 roku objął tym prawem Langwedocję, choć, co później okazało się istotne, wyłączył z tego sankcję wobec potomków heretyka. Jednakże Rajmund VI, po bezowocnej próbie nakłonienia Rajmunda Rogera Trencavela do zmontowania wspólnego frontu, postanowił ratować się za wszelką cenę, zgadzając się nawet na pokutę w postaci publicznej chłosty, a potem, w czerwcu, dołączył do krzyżowców. Nie zostało to dobrze przyjęte przez Piotra z Les Vaux-de-Cernay; nazwał on hrabiego „fałszywym i niewiernym krzyżowcem”, który krucjatową przysięgę wykorzystuje jako parawan dla swojej nikczemności, lecz listy Innocentego III wskazują, że papież uważał tę kwestię za mało ważną, bo przede wszystkim zależało mu na tym, by feudałowie na południu byli podzieleni. W rezultacie główny impet wyprawy skierowano na początku przeciw dwóm największym miastom Trencavelów — Béziers i Carcassonne — mimo że Wilhelm z Tudeli stwierdził, iż Rajmund Roger jest „niechybnie katolikiem”, oraz mimo że papież niemalże całą winę zrzucił dotychczas na hrabiego Tuluzy. Decydując się na zbrojne rozwiązanie, Kościół praktycznie zrezygnował z prób żmudnej pracy kaznodziejskiej w społeczeństwie langwedockim i odizolowania heretyków.

Naturę tego konfliktu najlepiej ilustruje jego pierwszy i ostatni akt. Piotr z Les Vaux-de-Cernay donosi, że atak na Béziers 22 lipca 1209 roku poprowadzili *ribauds*, nie zaś szlachcice i rycerze dowodzący armią, a podkreślenie tego faktu sugeruje, że nawet ten najbardziej nieprzejednany i zawzięty katolicki kronikarz

czuł potrzebę zdystansowania się wobec dokonanej rzeczy. Piotr wiedział bowiem dobrze, że Reginald z Montpellier, biskup Béziers, miał listę znanych heretyków, i choć być może nie orientował się szczegółowo w sytuacji, to z pewnością uświadamiał sobie, że stanowią oni mniejszość w całej populacji. Jak już wspomniano, nawet wielokrotność tej liczby, uwzględniająca członków rodzin, oznaczałaby, że rzecz dotyczyła niewielu więcej niż siedmiuset osób, gdy tymczasem miasto liczyło osiem lub dziewięć tysięcy mieszkańców. A jednak, jak donosi Wilhelm z Tudeli, „zabili wszystkich, którzy umknęli do kościoła [katedry Saint-Nazaire]; nie uratował ich ni krzyż, ni ołtarz, ni krucyfiks. Oszalali nędznicy, uśmiercili nawet duchownych i niewiasty, i dzieci. Wątpię, by choć jeden człowiek uszedł z życiem.” Jego dalsze słowa wskazują, że nie wierzył, by wśród nich było wielu heretyków: „Bóg, jeśli taka jego wola, przyjmie ich dusze w Raju.” Dwadzieścia lat później — jak podaje Wilhelm z Puylaurens — biskup Tuluzy Fulko żywił mieszkańców swego miasta, cierpiących z głodu wywołanego systematycznym niszczeniem winnic i pól, od których zależał byt Tuluzy. Poprzedniego bowiem roku żołnierze pod wodzą królewskiego seneszała Humberta z Beaujeu, wspierani przez arcybiskupów Auch i Bordeaux, stawiali się każdego dnia o świcie na mszę, a potem ruszali na przedmieścia Tuluzy, z przodu ochraniani przez łuczników, z tyłu przez rycerzy. Dotarłszy tam, zawracali i cofając się do swego obozu, niszczyli po drodze plony na całej długości pochodu, cały czas ubezpieczani przez kuszników.

„I tak postępowali każdego dnia, aż minęły blisko trzy miesiące, i wszędzie niemal wszystko było zniszczone.” (zob. Tablica 1)

Po masakrze w Béziers krzyżowcy ruszyli na Carcassonne, które zdobyli 15 sierpnia bez większego rozlewu krwi. Rajmund Roger postanowił stawić opór w swoim głównym mieście, lecz został odcięty od pomocy, gdy nie powiodły się próby mediacji ze strony jego seniora, króla Aragonii Piotra II. Po dwutygodniowym oblężeniu wicehrabia dobrowolnie oddał się w ręce najeźdźców jako zakładnik, a czyn ten Wilhelm z Tudeli określił jako „szalony”. Rajmund Roger zdecydował się na to, mając prawdopodobnie na względzie wydarzenia w Béziers. „To jeno kilku głupców i ich głupota przywiodły cię do takiego niebezpieczeństwa i niedoli” — rzekł podobno Piotr II, choć słowa te przypuszczalnie bardziej odzwierciedlają stanowisko Wilhelma z Tudeli niż samego króla. Większość obrońców Carcassonne drogo zapłaciła za tych „kilku głupców”, bo kapitulacja oznaczała utratę całego dobytku. „Wszyscy mieszkańcy wyszli z miasta nadzy — donosi Piotr z Les Vaux-de-Cernay — dźwigając na swych barkach tylko własne grzechy.” Rajmund Roger został uwięziony. Zmarł 10 listopada, najprawdopodobniej na dyzenterię.

Wyprawy krzyżowe wymagały jednak nieustannego mobilizowania nowych sił, jeśli chciano zachować zdobycze, utrzymać zajęte tereny. Upadek Béziers i Carcassonne oraz późniejsza śmierć wicehrabiego doprowadziły do załamania potęgi rodu Trencavelów na najbliższą przyszłość i stanowiły wielkie zagrożenie dla

hrabięgo Tuluzy, ale problem herezji pozostał nierozwiązany. Jeśli krucjata przeciw kataryzmowi i jego zwolennikom miała przynieść powodzenie, nie wystarczyły tylko doraźne sukcesy w postaci spektakularnych zwycięstw militarnych, lecz potrzebna była długotrwała i żmudna wojna na wyczerpanie, prowadząca do zniszczenia struktury społecznej i politycznej, która umożliwiła powstanie zorganizowanego Kościoła katarskiego. Jednakże żaden ze świeckich przywódców krucjaty — a w konsekwencji żaden z ich wasali, z których większość zobligowana była tylko do czterdziestodniowej służby — nie zamierzał spędzić zimy na południu. W tych okolicznościach tytuły rodu Trencavelów (a zarazem odpowiedzialność za kontynuowanie krucjaty) przypadły Szymonowi, seniorowi Montfort l'Amaury, szlachcicowi o lokalnym znaczeniu, władcy zamków w diecezji Chartres, około czterdziestu kilometrów na zachód od Paryża. Choć Szymon nazywany jest przez Piotra z Les Vaux-de-Cernay „hrabią” i choć po matce miał pewne prawa do hrabstwa Leicester, to jednak nie należał do możnowładztwa, a w Langwedocji w ogóle wtedy o nim nie słyszano. Niemniej na północy cieszył się sławą krzyżowca, uczestniczył bowiem w czwartej wyprawie krzyżowej, podczas której okazał pewną niezależność, gdyż odmówił udziału w zainspirowanym przez Wenecjan ataku na Zadar pod koniec 1202 roku. Ponadto znał go także książę Burgundii Odon III, jeden z najważniejszych krzyżowców langwedockiej wyprawy; Piotr z Les Vaux-de-Cernay donosi, że to właśnie książę nakłonił Szymona do udziału w ekspedycji. Od

końca sierpnia 1209 aż do czerwca 1218 roku — kiedy to poniósł śmierć w trakcie oblężenia Tuluzy — Szymon z Montfort uosabiał krucjatę, działając w przekonaniu, że czyni dzieło Boże i ma prawo do ziem odebranych szlachcicom, którzy utracili wszelkie przywileje jako *fautors*, czyli protektorzy heretyków. Z powodzeniem łączył w sobie rolę wojskowego przywódcy i obrońcy wiary, co wyraźnie ilustruje zadziwiająca uroczystość, jaką zorganizował w Castelnaudary w dniu Jana Chrzciciela 1213 roku. Wtedy to jego syn Amalryk został pasowany — jak mówi Piotr z Les Vaux-de-Cernay — na „rycerza Chrystusa”. Stało się to niewątpliwie z inicjatywy samego Szymona, gdyż biskup Orleanu Maurycy z Seignelay na początku niechętnie odniósł się do tego pomysłu, który „był nowy i bez precedensu”, lecz w końcu uległ perswazji i poprowadził ceremonię. Odbyło się to w obecności wielkiego tłumu:

W dzień świąteczny biskup Orleanu wdział szaty liturgiczne, by w jednym z namiotów odprawić uroczystą mszę świętą. Wszyscy, tak rycerze, jak i duchowieństwo, zebrali się, by uczestniczyć w nabożeństwie. Gdy biskup stanął u ołtarza, by odprawić mszę, hrabia ujął Amalryka, swego pierworodnego, za prawą rękę, a hrabina za lewą; zbliżyli się do ołtarza i oddali syna Panu, prosząc, by biskup powołał go na rycerza w służbie Chrystusa. Biskup Orleanu i Auxerre, składając pokłon przed

ołtarzem, opasał młodzieńca pasem rycerskim i podniośle rozpoczął *Veni Creator Spiritus*.

Z nadejściem zimy 1209 roku Szymon z Montfort został — jak donosi Piotr z Les Vaux-de-Cernay — „opuszczony i bez pomocy”, bo trzon jego wojska stanowiło nie więcej niż trzydziestu rycerzy, w większości wasale i sąsiedzi z Ile-de-France. „Nasi ludzie w Carcassonne popadli w taki zamęt i strach, że niemal stracili nadzieję i myśleć mogli tylko o ucieczce; zaiste otoczeni byli ze wszystkich stron przez niezliczonych potężnych wrogów.” Mieszkańcy mniejszych twierdz i miasteczek, które poddały się wcześniej krzyżowcom, teraz wypowiadali posłuszeństwo i albo wypędzali, albo zabijali przedstawicieli Szymona, tak że „niemal wszyscy miejscowi zarazili się tą samą nienawiścią i odstępowali od naszego hrabiego”. Piotr z Les Vaux-de-Cernay wymienia tylko osiem ośrodków, w tym Albi i Carcassonne, które w tym okresie pozostawały w rękach najeźdźców. Jednak gdy wiosną roku 1210 i 1211 pojawili się nowi krzyżowcy, Szymon znów przejął inicjatywę i zaczął systematycznie opanowywać po kolei *castra* lokalnych seniorów. Między wiosną 1210 a latem 1211 roku wszystkie główne ośrodki należące do wasali rodu Trencavelów zostały zdobyte w wyniku oblężenia albo poddały się dobrowolnie, w tym Minerve, Montréal, Termes, Cabaret, Lavaur i Puylaurens. W tej sytuacji król Aragonii Piotr II przyjął wreszcie hołd lenny od Szymona, uznając go tym samym za sukcesora rodu Trencavelów.

Pozostali jednak hrabiowie Tuluzy i Foix, dwaj — jak określił ich Piotr z Les Vaux-de-Cernay — nikczemni obrońcy heretyków. W swej kronice Piotr sporo miejsca poświęcił tyradzie przeciw Rajmundowi Rogerowi z Foix, człowiekowi, który „wspierał ich [katarów] i zachęcał, jak tylko mógł”, a gniew autora prawdopodobnie potęgowała względna niemoc krzyżowców działających na ziemiach hrabiego. U schyłku lata 1211 roku armia najeźdźców przez osiem dni „czyniła jak największe szkody” w okolicach Foix, nie zdołano jednak opanować żadnych przyczółków. Szymon z Montfort za pilniejszy problem uznał pokonanie hrabiego Tuluzy i po zdobyciu Lavaur w maju 1211 roku wkroczył na jego ziemie. Rajmund VI opuścił armię krzyżowców zaraz po upadku Carcassonne i wtedy został ekskomunikowany z powodu braku zaangażowania w walkę z herezją. Jeśli, jak twierdzą niektórzy historycy, Rajmund VI i król Aragonii Piotr II celowo stali z boku, gdy rozprawiano się z rodem Trencavelów, to obaj drogo zapłacili za to wyrachowanie. Latem i jesienią 1211 roku Szymon z Montfort opanował Les Cassés, Montferrand i Castelnaudary, choć w czerwcu spotkało go niepowodzenie, bo po dwóch tygodniach zmuszony był zrezygnować z oblegania Tuluzy. Niemniej ziemie Trencavelów pozostawały pod jego kontrolą, a opór Tuluzy można było osłabić, atakując włości hrabiego na wschodzie i północy. Pokazał to wyraźnie wypad przeciw Cahors, zorganizowany na żądanie biskupa pod koniec lata 1211 roku, albowiem po drodze krzyżowcy zdołali zniszczyć hrabiowski zamek

Caylus. Odwet był nieunikniony. We wrześniu Rajmund zaatakował Castelnaudary, a Rajmund Roger z Foix stał się z częścią wojsk Szymona w Saint-Martin-Lalande. Nastąpiły też masowe odstępstwa i dezercje na skalę przypominającą przełom roku 1209. Żadna ze stron nie zdobyła jednak decydującej przewagi, a przybycie z północy posiłków dla Szymona — o dziwo w grudniu — „szlachetnie wskrzesiło jego wysiłek, który — jak mówi Piotr z Les Vaux-de-Cernay — w owym czasie przygasł”.

Kolejne posiłki zjawily się wiosną; według Wilhelma z Tudeli krzyżowcy zjeżdżali z tak odległych krain jak Niemcy, Lombardia i Sławonia, a także z Owernii. W trakcie kampanii roku 1212 opanowano Hautpoul i Soreze na wschodzie oraz wiele miasteczek na północy, w tym Saint-Marcel, Saint-Antonin, Montcuq, Penne, Biron, Castelsarrasin i Moissac. W listopadzie Szymon z Montfort znów skierował się na południe, ku Pamiers, a jego pozycja była na tyle mocna, że wydał statuty, które miały zastąpić langwedockie prawo zwyczajowe rozwiązaniami obowiązującymi w północnej Francji. Tuluza wciąż stawiała opór, lecz metody zastosowane wcześniej w walce z wasalami Trencavelow okazywały się skuteczne również na ziemiach hrabiego Tuluzy. Rozwój wypadków skłonił wreszcie króla Aragonii Piotra II, wspieranego przez hrabiów Tuluzy, Foix i Comminges, do wystąpienia zbrojnego przeciw krzyżowcom. Dwunastego września 1213 roku rozegrała się bitwa pod Muret (na południowy zachód od Tuluzy). Pomimo szczupłych sił — sojusznicza armia

prawdopodobnie trzykrotnie przewyższała liczebnie hufce krzyżowców — Szymon z Montfort zaatakował i odniósł kolejne zwycięstwo, a król Aragonii poległ w walce.

Ufny w swą siłę i wspomagany przez nowe posiłki z północy, latem 1214 roku przywódca krucjaty znów ruszył na północ, atakując każdą miejscowość, w której znajdowali się domniemani heretycy albo wojsko najemne, od Morhlon po Mondenard i Marmande, a potem po Casseneuveil. Po raz pierwszy krzyżowcy wszczęli działania wojenne w dolinie rzeki Dordogne. „Tym sposobem — donosi Piotr z Les Vaux-de-Cernay — osiągnęliśmy to, że poddały nam się cztery *castra*: Domme, Montfort, Castelnaud i Beynac. Od ponad stu lat te cztery miejsca były siedliskiem Szatana.” Zdaniem kronikarza „męstwo i biegłość” Szymona przywróciły „ciszę i spokój (...) nie tylko mieszkańcom Perigord, ale też ludowi Quercy, Agenais i większości Limousin”. Następnie Szymon z Montfort skierował się na wschód, wkraczając do diecezji Rodez, i zdobył Capedenac (w pobliżu Figeac) oraz Severac, po czym wrócił na południe do Montpellier, by uczestniczyć w synodzie, który odbył się w styczniu 1215 roku. Choć papież miał coraz więcej wątpliwości, nie mógł zakwestionować tak spektakularnych sukcesów militarnych, toteż na soborze laterańskim w listopadzie tego roku uznał Szymona z Montfort za hrabiego Tuluzy, a w Melun król Filip II przyjął od niego hołd lenny.

Jednak Langwedocja niechybnie przypominała Szymonowi kocioł, w którym nieustannie wrzało, a je-

dynym sposobem zapanowania nad sytuacją było wywieranie stałej presji, co w danych okolicznościach oznaczało ciągle przerzucanie wojska w kolejne regiony. Na soborze laterańskim Innocenty III, wątpiąc w prawomocność wydziedziczenia Rajmunda VII — który był małym chłopcem, gdy wybuchła wojna, nie mógł więc być obarczony odpowiedzialnością za rozwój wypadków — uznał ziemie na wschód od Rodanu za część prowansalskich włości hrabiów Tuluzy i nakazał ich zachowanie. Przeciwnik szybko wykorzystał to ustępstwo; gdy Szymon z Montfort bawił na północy, starając się o potwierdzenie swego nowego statusu u króla Filipa II, młody Rajmund otoczył oddziały krzyżowców w Beaucaire, a jego ojciec udał się do Hiszpanii, by zebrać nowe wojska. Od blisko dwóch lat Szymon zmuszony był stawiać czoło podwójnemu zagrożeniu: na zachodzie, czyli w Tuluzie, i na wschodzie, a więc w Prowansji. Pomimo starań nie udało mu się przyjść z pomocą garnizonowi w Beaucaire. Jego uwagę pochłonęły sprawy na zachodzie, gdyż w Tuluzie wybuchło powstanie przeciw francuskiemu wojsku. Choć w marcu 1217 roku powstanie zdławiono, francuskich żołnierzy było zbyt mało, by skutecznie kontrolować miasto, dlatego też we wrześniu wkroczył do niego Rajmund VI, uzyskując poparcie tuluzan. Szymon, który sądził, że ma dość czasu, by włączyć się powtórnie w prowansalski konflikt, znów musiał oblegać Tuluzę. Żadna ze stron nie zdobyła na tyle dużej przewagi, żeby odnieść szybkie zwycięstwo. Właśnie w trakcie tego oblężenia, 25 czerwca 1218 roku, Szy-

mon z Montfort poległ, trafiony w głowę kamieniem wystrzelonym z katapulty.

Nic dziwnego, że opinie ówczesnych komentatorów są skrajnie odmienne. Dla Piotra z Les Vaux-de-Cernay, którego klasztor związany był blisko z rodem z Montfort, Szymon stanowił uosobienie bohaterskiego krzyżowca:

Miał dar słowa, był nader przystępnym człowiekiem, o nieskalanej czystości, najmilszym towarzyszem broni, wyjątkowo skromnym i mądrym, stałym w postanowieniach, rozważnym w radzeniu, sprawiedliwym w wyrokach, pilnie wypełniającym powinności wojskowe, roztropnym w działaniu, gorliwym w czynach, nieustrudzonym w dążeniu do celu, bez reszty oddanym służbie Bogu.

W obliczu jawnej niekonsekwencji Opatrzności, która zdawała się na przemian wspomagać Szymona i krzyżować mu szyki, kronikarz przedstawia przedłużającą się wojnę jako celowe działanie Boga, który nie chce, by przywódca popadł w grzech pychy, a jednocześnie tworzy sposobność do zbawienia grzeszników. Obraz ten kontrastuje drastycznie ze słowami, które anonimowy kontynuator *Pieśni o wyprawie krzyżowej przeciw albigensom* wkłada w usta hrabiego Foix, przemawiającego przed papieżem Innocentym III na soborze laterańskim w listopadzie 1215 roku. Hrabia stwierdził, że Szymon „nakłada tam [w Prowansji, Tuluzie i Montauban] jarzmo i wiesza, niszczy i pustoszy,

i jest człowiekiem pozbawionym litości”. Po śmierci Szymona armia krzyżowców uległa rozpadowi. „Krzyż rozpękł się na dwoje — pisze kontynuator *Pieśni* — i rozstępuje się w nienawiści.” Ci dwaj autorzy przedstawiali wydarzenia niemal na bieżąco. Wilhelm z Puy-laurens także żył w czasach krucjaty, lecz pisał z perspektywy pięćdziesięciu lat.

Ten, który wzbudzał lęk od Morza Śródziemnego po Morze Brytanii, padł od ciosu kamieniem, skutkiem czego ci, co uprzednio stali niewzruszeni, pokonani zostali, a poprzez niego, który był dobry, runęła pycha jego podwładnych. Powiadam wam, że z upływem czasu zasłyszałem, iż hrabia Tuluzy [Rajmund VII], który pomarł jako ostatni, choć był jego wrogiem, zachwycająco mówił o jego wierze, przezorności, sile i wszystkim, co przystoi przywódcy.

Niemniej jednak Wilhelm przedstawia Szymona jako człowieka rozczarowanego i znużonego walką. „Wszelako hrabia przygnieciony był brzemieniem znoju i smutku, utrudzony i opadły z sił wskutek ponoszonych strat, niełatwo też znosił nieustanne naciski legata, który mawiał, że jest niebaczny i opieszwały, co wielce go gniewało. Tak oto, jak powiedziano, modlił się, by Bóg sprowadził nań spokój poprzez lek śmierci”. Tablica 2 ukazuje to w historycznej perspektywie, prezentując ciągle przemieszczanie się Szymona z Montfort po rozległym obszarze w trakcie dziewięciu lat, które spędził na krucjacie. Jego działalność wojskowa spro-

wadzała się niemal wyłącznie do oblężeń i towarzyszących im potyczek. Stoczył tylko dwie duże bitwy. W jednej z nich, pod Saint-Martin-Lalande, odegrał niewielką rolę. Między wrześniem 1209 a czerwcem 1218 roku dowodził trzydziestoma dziewięcioma oblężeniami, z których zaledwie sześć zakończyło się niepowodzeniem. Niektóre z nich trwały parę godzin, inne jednak ciągnęły się miesiącami, a kulminację stanowiło bezowocne ośmiomiesięczne oblężenie Tuluzy, w trakcie którego Szymon poległ. Piotr z Les Vaux-de-Cernay wymienia dodatkowo czterdzieści osiem miejscowości, które dobrowolnie poddały się Szymonowi lub skapitulowały, gdy stanął z wojskiem u ich bram. Dotyczy to obszaru, który rozciągał się od Razès i Sault na południu do środkowego biegu Dordogne na północy i od Lourdes na zachodzie po Rodan na wschodzie. Statystyka nie oddaje jednak brutalności tej wojny. Niechaj za ilustrację posłużą dwa przykłady. Jak można oczekiwać, Piotr z Les Vaux-de-Cernay twierdzi, że to przeciwnik jako pierwszy okazał okrucieństwo, lecz z jego kroniki jasno wynika, że obie strony posuwały się do tego samego. Zimą 1209 roku niejaki Guiraud z Pépieux, rycerz z Béziers, który z początku najwyraźniej przystał do krucjaty, nieoczekiwanie odebrał garnizonowi krzyżowców twierdzę Puisserguier. Kiedy Szymon z Montfort przybył z przeważającym liczebnie wojskiem, Guiraud uciekł. Żołnierzy broniących twierdzy zabito, zasypując ich gruzem w fosie. Dwóch rycerzy, którzy nimi dowodzili, zabrano do Minerve, gdzie ich obnażono, wyłupiono im oczy, odcięto nosy, uszy

i górne wargi. Następnie zostali wyrzuceni w tym stanie z miasteczka. Jeden zmarł z zimna, drugim zaopiekował się pewien biedak, który zabrał go do Carcassonne. W marcu następnego roku zemsta za ten postępek dosięgła obrońców fortecy Bram. Kiedy po trzydniowym oblężeniu twierdza padła, pojmanych mężczyzn oślepieno, odcięto im nosy i wysłano do Cabaret pod przewodnictwem jednego z nich, któremu pozostawiono zdrowe oko. Konkluzja Wilhelma z Puylaurens wydaje się trafna: dziewięć lat wojny tego rodzaju nadwerężyło człowieka nawet o tak żelaznym charakterze i wielkiej determinacji, jakim był Szymon z Montfort.

Choć wbrew słowom legata, kardynała Bertranda z Saint-Priscus, nie możemy wątpić w determinację Szymona, pozostaje pytanie, jaki wpływ miały na kataryzm jego kampanie zbrojne. Innocenty III zmarł niespełna dwa lata przed nim. W swym liście z marca 1208 roku przedstawił śmierć Piotra z Castelnau jako ofiarę, którą należy ponieść, jeśli ma być wytrzebione „złe i robaczywe pokolenie” heretyków. Niemniej związek między nieustannymi działaniami wojskowymi Szymona a wykorzenianiem kataryzmu jest o wiele bardziej złożony, niż wynikałoby to z papieskiej retoryki. Jak pokazuje Tablica 2, główni kronikarze wyprawy krzyżowej przeciw albigensom wymieniają tylko trzy miejscowości spośród trzydziestu siedmiu obleganych przez Szymona (Tuluzę oblegano trzykrotnie), w których wyraźnie zanotowano obecność *perfecti*. W lipcu 1210 roku zgładzono stu czterdziestu *perfecti*

w Minerve, w maju 1211 roku od trzystu do czterystu w Lavaur, a wkrótce potem od pięćdziesięciu do stu w Les Cassés. Nie wspomina się jednoznacznie o bytności heretyków nigdzie indziej, choć oczywiście bardzo prawdopodobne jest, że krzyżowcy uznawali za katarów lub zwolenników kataryzmu wszystkich obrońców miejscowości, które stawiały opór. Piotr z Les Vaux-de-Cernay wykorzystuje Les Cassés jako przykład wszechobecności katarów. „To była jawna demonstracja miłości hrabiego Tuluzy do heretyków — w tym jego niewielkim *castrum* znaleziono ponad pięćdziesięciu doskonałych.” Jeśli słowa te trafnie odzwierciedlają mentalność krzyżowców, to dodatkowym sposobem oszacowania wpływu krucjaty na kataryzm jest porównanie listy miejscowości obleganych lub pokojowo zajętych przez Szymona z Montfort z dokonaniem przez Michela Roqueberta wykazem obecności heretyków w regionie w „przededniu krucjaty”.⁷⁴ Roquebert wytypował osiemdziesiąt sześć miejscowości (wyłączając Carcassonne i Béziers), spośród których w różnych okresach Szymon opanował dwadzieścia trzy, usiłując bez powodzenia zdobyć jedną więcej, to jest Saint-Marcel.

Interpretacja tych danych nastrocza trudności. Wynikałoby z nich bowiem, że mimo swej niezłomnej kampanii Szymon z Montfort nie podjął próby opanowania aż sześćdziesięciu dwóch ośrodków, w których — jak dziś wiadomo — do roku 1209 zamieszkiwali heretycy. Jako że lista opiera się częściowo na świadectwach pochodzących z archiwów inkwizycji,

zapewne w owym czasie nie był on tego świadom. Prawdopodobnie opanowanie tych miasteczek nie leżało też w zasięgu jego możliwości, gdyż pomimo gruntownej zmiany w opodatkowywaniu wiernych na rzecz krucjat, przeprowadzonej za pontyfikatu Innocentego III, wyprawy krzyżowe przeciw albigensom finansowane były nieudolnie, toteż w większym stopniu polegało na prywatnych bankierach, jak Rajmund z Cahors, oraz na zdobytych łupach niż na regularnych dochodach z podatków kościelnych. A jednak Szymon z Montfort zdobył lub podporządkował sobie sześćdziesiąt trzy inne ośrodki, w których — sądząc po zachowanych świadectwach — w trakcie dziewięciu lat krucjaty nie mieszkali żadni katarzy. W styczniu 1213 roku, w efekcie protestów posłów króla Aragonii Piotra II, Innocenty III oskarżył Szymona oraz Arnalda Amalryka o to, że wyciągnęli „chciwe ręce po ziemię, które nie okryły się złą sławą herezji”. Być może mówi to nam wiele o motywach przywódcy krucjaty, ale zarazem dowodzi, że siłowe wykorzenianie „zarazy herezji” miało swoje granice, albowiem mało jest prawdopodobne, by Kościół znalazł świeckiego wodza o większym oddaniu i znajomości wojennego rzemiosła niż Szymon z Montfort. Wskazuje na to nieudana próba przejścia przywództwa krucjaty podjęta przez jego syna Amalryka po śmierci ojca w 1218 roku. Langwedoccy panowie sprzyjający kataryzmowi mieli niewielkie szanse uniknięcia konfrontacji z Szymonem, kiedy postanowił on wystąpić przeciw któremuś z nich, jednocześnie jednak dane dowodzą, że prawdopodobieństwo

ataku wynosiło jak jeden do trzech lub czterech, a zatem pozostawało wiele miejsc, w których poszczególni *bonhommes* mogli znaleźć schronienie przed kaźnią, co chyba tłumaczy, dlaczego po maju 1211 roku nie doszło do masowych paleń heretyków przez krzyżowców.

Można jeszcze inaczej ocenić wpływ kampanii zbrojnych Szymona z Montfort na kataryzm. Choć miał on pod swoją kontrolą zaledwie jedną czwartą ośrodków wymienionych przez Roqueberta jako „heretyckie”, rzut oka na mapę wystarczy, by zobaczyć, że opanowane przez niego miejscowości skupione były na ziemiach Trencavelów oraz wokół stolicy państwa Rajmunda VI, czyli Tuluzy. Ze znanych tylko sobie powodów Szymon spędził wiele czasu na kampaniach w Prowansji, Agenais i nad Dordogne, gdzie według źródeł historycznych żyło niewielu katarów, zarazem jednak dzięki opanowaniu wielu ufortyfikowanych miasteczek w Lauragais, wokół Tuluzy, Albi oraz w Carcassès, gdzie kataryzm był silny, próbował co najmniej podkopać strukturę społeczną, w której funkcjonowali *perfecti*. Luki w hierarchii Kościoła katarskiego w owym czasie wskazują, że odniósł pewien sukces. W okresie jego przywództwa nad krucjatą nie było katarskich biskupów Albi, Carcassonne ani Agen, działał zaś tylko jeden diakon (w diecezji Carcassonne). W Tuluzie zachowano wprawdzie ciągłość w osobie biskupa Gaucelma (1204– ok. 1220) i Guilhaberta z Castres (ok. 1220–ok. 1241), ale ci dwaj przeżyli tylko dlatego, że w latach krucjaty znaleźli schronienie w Montségur wraz z diakonami ze swej diecezji i czo-

łowymi *perfecti*. Po upadku głównych miast, takich jak Béziers i Carcassonne, polityka prowadzona przez Szymona okazywała się skuteczna, bo choć wielu ludzi związanych z herezją umknęło przed krzyżowcami do różnych *castra*, to jednak z upływem czasu znów znaleźli się w śmiertelnym niebezpieczeństwie. Ponadto uciekinierom niełatwo było wrócić do swoich dawnych miejscowości, gdyż ich własność uległa konfiskacie i została przekazana ortodoksyjnym instytucjom: na przykład dom i mienie zwolennika herezji Bernarda z Leridy — w Carcassonne i pobliskim Beriac — oddano cystersom.

W 1208 roku, po zabójstwie legata, papież zwrócił się z apelem do króla Francji Filipa II, by ten osadził na południu „katolickich mieszkańców, którzy w zgodzie z twą prawomyślnością i pod twym szczęśliwym panowaniem zachowają w obliczu Boga dyscyplinę wiary w świętości i sprawiedliwości”. Nie udało mu się nakłonić monarchy do działania, niemniej część feudałów i kasztelanów Szymon z Montfort zdołał zastąpić — ograniczoną wprawdzie — liczbą krzyżowców gotowych do pozostania w Langwedocji dłużej niż jeden sezon. Byli to ludzie pokroju Alana z Roucy, który zajął Termes, Montréal i Bram, oraz Boucharda z Marły, zdobywcy Saissac i Cabaret. Tego, że Szymon traktował osadnictwo z najwyższą powagą, dowodzi wydanie statutów w Pamiers w 1212 roku, które miały na celu — jak określiła to Claire Dutton — zaprowadzenie „nowego porządku” na południu. Wprowadzono między innymi wymóg, by „przyodziani heretycy, choćby

i pojednani”, wynieśli się z miejscowości, w której dotąd żyli; mogli osiąść gdziekolwiek indziej — za zgodą Szymona z Montfort. Nakaz, by każda spadkobierczyni i wdowa „wysokiej rangi” władająca twierdzą uzyskiwała pozwolenie na małżeństwo z miejscowym szlachcicem, miał oczywiście wzmocnić pozycję prawomyślnych osiedleńców z północy Francji. Jednocześnie Szymon zaczął tworzyć nową strukturę administracyjną, choć wydaje się ona dość wątpliwa w porównaniu z innymi ówczesnymi systemami. Problem szczupłych środków i nielicznej kadry pozostał nierozwiązany. Niewielu osadników dało początek nowym rodom na południu, a pojawienie się z nastaniem lat dwudziestych XIII wieku kolejnej grupy kaznodziejów katarskich w niektórych *castra* dowodzi, że osadnictwo to było zjawiskiem ograniczonym. Podbój poprowadzony przez króla Francji w latach 1226–1229 zahamował to odrodzenie o wiele skuteczniej niż jakiegokolwiek konsekwencje działań Szymona z Montfort.

Przebieg wyprawy krzyżowej przeciw albigensom nigdy nie leżał całkowicie w rękach rycerstwa. Na sytuację Szymona z Montfort wpływały rozmaite kręgi nacisku działające w kurii papieskiej oraz niezdecydowana postawa samego Innocentego III, który mimo że cieszył się reputacją człowieka stanowczego i o sprecyzowanej wizji, niekiedy zdawał się kształtować swoją politykę pod doraźną presją innych. Spokój sumienia burzyły papieżowi dwa obozy — z jednej strony oś Aragonia-Tuluza, której przedstawiciele usiłowali wmówić Innocentemu, że krucjata osiągnęła swój cel

i żadne nowe działania nie są konieczne, z drugiej zaś rzutcy legaci w terenie, którzy powtarzali mu, że został wprowadzony w błąd przez chytre zabiegi obrońców herezji. W trzech istotnych wypadkach — w roku 1211, 1213 i 1215 — papież podjął decyzję na korzyść krzyżowców i za każdym razem decyzja ta przedłużała trwanie krucjaty. Arnald Amalryk, który twierdził z uporem, że to Rajmund VI jest osobiście odpowiedzialny za śmierć Piotra z Castelnau, uważał, że nie wystarczy podbój ziem Trencavelow; należy opanować także państwo perfidnego hrabiego Tuluzy. Chociaż legatowi można zarzucić dwulicowość w relacjach z Rajmundem VI, rozkład ośrodków „heretyckich”, który wyłania się z listy opracowanej przez Roqueberta, zdaje się uzasadniać przekonanie Arnalda Amalryka z wiosny 1211 roku, że kataryzm w Langwedocji daleki był jeszcze od wykorzenia. Wytrwała kampania polityczna prowadzona w kurii papieskiej przez Rajmunda VI oraz zmuszona rozprawa Szymona z Montfort z oporną szlachtą Trencavelow opóźniły atak na ziemie hrabiego, lecz gdy na synodach w Narbonne i Montpellier w styczniu i lutym 1211 roku Rajmund po raz kolejny odmówił złożenia obietnicy, że udzieli bezpośredniej pomocy w walce przeciw kataryzmowi, legaci wykorzystali tę sposobność, by go ekskomunikować i skierować krucjatę przeciw hrabstwu Tuluzy. Jednocześnie, po złamaniu oporu Trencavelow, król Aragonii Piotr II przyjął hołd od Szymona jako władcy podbitych terenów.

Jednak w miarę jak Szymon z Montfort w coraz większym stopniu wywierał presję na Tuluzę, prowadząc działania zbrojne na północ i wschód od miasta, Piotr II zaczął inaczej patrzeć na bieg spraw. Wykorzystując swój prestiż, uzyskany dzięki odegraniu głównej roli w zwycięstwie nad Maurami w bitwie pod Las Navas de Tolosa w lipcu 1212 roku, król wysłał emisariuszy do Rzymu i 17 stycznia 1213 roku uzyskał list papieski, w którym Innocenty III zawieszał krucjatę i ganił Szymona z Montfort za niepohamowane stosowanie przemocy. Piotr II uznał, że czas mu sprzyja, ponieważ najważniejszym celem papieża było zorganizowanie nowej wyprawy krzyżowej do Ziemi Świętej. W kwietniu wydał on w tym celu encyklikę *Quia maior*, w której odwołał przywileje nadane krzyżowcom w Hiszpanii i Langwedocji, uzasadniając to brakiem powodów do kontynuowania krucjat w tych krainach. Choć świadczyło to o rosnących wątpliwościach papieża co do właściwego kierunku i charakteru wyprawy krzyżowej przeciw albigensom, zmiana postawy była krótkotrwała. Piotr z Les Vaux-de-Cernay donosi, że papież „nazbyt rychło dał wiarę fałszywym oskarżeniom królewskich posłów”, i z satysfakcją odnotowuje, że legaci i prałaci nakłonili go do zrewidowania swego stanowiska. W maju 1213 roku papież napisał do króla Aragonii:

Jesteśmy zdumieni i zaniepokojeni, że wykorzystując swych posłów, by przesłonili prawdę i dali fałszywe świadectwo, wymusiliście od nas list papie-

ski nakazujący restytucję terytoriów hrabiom Comminges, Foix i Gastonowi z Béarn, a przecie wciąż mamy na względzie, iż — pomijając ich liczne potworne postęпки — zostali spętani łańcuchem ekskomuniki za sprzyjanie heretykom, w których obronie otwarcie stają.

Niepowodzenie akcji dyplomatycznej z pewnością było jednym z czynników, które skłoniły króla Aragonii do bezpośredniego wystąpienia przeciw Szymonowi z Montfort. Jak pisze Wilhelm z Tudeli, Piotr II „obwieścił im wszystkim [swoim ludziom], że zamierza wyruszyć do Tuluzy, by walczyć przeciw krucjacie, bo niszczy ona i pustoszy całą krainę. Nadto, jak rzekł, hrabia Tuluzy doprasza się zmiłowania, by zapobiegli spaleniu i obróceniu jego ziem w perzynę, bo nigdy nie uczynił krzywdy żadnej żywej duszy”.

Obawy papieża co do politycznego charakteru krucjaty, które w 1211 roku były przyczyną jego krótkotrwałej wolty, pojawiły się na nowo na soborze laterańskim w listopadzie 1215 roku. Sympatyzujący z południowcami kontynuator *Pieśni o wyprawie krzyżowej przeciw albigensom* przytoczył dramatyczny spór, który jest jakoby zapisem racji obu stron występujących na soborze przed obliczem Innocentego III. Wprawdzie uczestnicy tego sporu posiadają dar wymowy rzadko spotykany w życiu codziennym, jednak możemy chyba założyć, że barwne słowa, które autor włożył w usta poszczególnych postaci, odzwierciedlają rzetelnie ich stanowisko. Posmak tej konfrontacji daje nam wymiana

zdań między biskupem Tuluzy Fulkiem i hrabią Foix Rajmundem Rogerem.

Moi panowie — rzekł biskup — wszyscy słyszeliście, jak hrabia Foix obwieścił, że wolny jest od herezji i nią nietknięty. Ale ja wam powiadam, że jego lenno jest jej głównym korzeniem, że hołubił ich i wspierał, i był im łaskaw, że jego całe hrabstwo przepełnione jest i owładnięte herezją, że szczyt Montségur celowo umocniono, by mógł otoczyć ich opieką, i że ich tam ugościł. A siostra jego [Esklarmunda] stała się heretyczką, kiedy pomarł jej mąż, i ponad trzy lata przemieszkała w Pamiers, gdzie wielu nawróciła na swoją złą doktrynę.

Rajmund Roger odpowiedział równie ostrymi słowami.

A gdy on [Fulko] został mianowany biskupem Tuluzy, przez całą krainę przetoczyła się taka pożoga, że żadna woda ugasić by jej nie mogła, bo zgładził on dusze i ciała ponad pięć setek ludzi, wielkich i maluczkich. Klnę się, że w swych czynach, słowach i całym swym postępowaniu bardziej Antychrysta przypomina niżli wysłannika Rzymu.

Po długich wzajemnych atakach papież przyznał lenna hrabiego Tuluzy Szymonowi z Montfort oraz wyznaczył go na opiekuna „pozostałych ziem, nie zdobytych przez krzyżowców”, które po osiągnięciu pełno-

letności miały przypaść młodemu Rajmundowi, a decyzja ta po raz kolejny zaogniła toczoną wojnę.

Szymon z Montfort budził u ówczesnych ludzi skrajne uczucia, od podziwu po nienawiść, niemniej wszyscy zgodnie przyznawali, że to głównie dzięki niemu kontynuowano krucjatę. Oznaczało to, że dopóki żył, dopóty katarzy nie mogli wyznawać swojej wiary tak, jak to czynili przed rokiem 1209. Wyprawa krzyżowa nie wykorzeniła herezji — jak już powiedziano, wiele ośrodków heretyckich w ogóle nie zostało dotkniętych wojną — przeobraziła jednak całe otoczenie. Langwedocja stała się zupełnie innym krajem. Dotąd ekspansywny i tryumfalny, kataryzm był teraz stłamszony. Śmierć Szymona mogła to zmienić, choć wartości określane słowem *parage*, do których wzdychał tęsknie autor *Pieśni*, już nigdy nie miały się odrodzić. Nadzieje okazały się jednak płonne, gdyż wreszcie nastąpiło to, czego Innocenty III pragnął od samego początku: interwencja Korony francuskiej. W wojnę z kataryzmem najbardziej zaangażował się syn króla Filipa II, Ludwik. Po raz pierwszy przybył z wojskiem na południe w 1215 roku, następnie powrócił latem 1219 roku, kiedy to odebrał Marmande żołnierzom Rajmunda VI i wziął udział w nieudanym oblężeniu Tuluzy. Wyprawa ta nie zahamowała odradzania się potęgi dynastii tuluskiej: do 1224 roku Rajmund VII odzyskał większość dziedzicznych ziem swego rodu. Strona katolicka spisywała się nieudolnie i nawet Piotr z Les Vaux-de-Cernay przyznaje, że Filipowi II brakowało zapału, choć nie ośmiela się krytykować króla za to, co sam

poczytywał za jawne zaniechanie. Kiedy Ludwik podjął krzyż w 1215 roku, kronikarz stwierdził, iż Filip II „ze smutkiem usłyszał, że syn dołączył do krucjaty, ale nie moją rolą jest objaśniać przyczyny jego żalości”.

Po śmierci swego ojca w 1223 roku Ludwik mógł z większą swobodą realizować własną politykę. Tak naprawdę na kontynuowaniu krucjaty bardziej zależało właśnie jemu i papieżowi Honoriuszowi III niż Rajmundowi VII i Amalrykowi z Montfort, którzy — jeśli wierzyć Wilhelmowi z Puylaurens — w 1223 roku bliscy byli zawarcia kompromisu i wejścia w koligację rodową. Nie dość, że Amalryk nie miał cech przywódczych swego ojca, to na dodatek stanął w obliczu słabnącego zapału krzyżowców, bijących się za sprawę, która ciągnęła się od 1209 roku. W większym stopniu niż ojciec polegał na najemnikach i być może to doprowadziło w 1221 roku do próby założenia zakonu rycerskiego na wzór templariuszy, oddanego walce z herezją. Z początku Honoriusz III odniósł się z zapałem do tych planów, ale zapewne przeważył interes Ludwika VIII. Jeśli, co wydaje się prawdopodobne, inicjatywa wyszła od Amalryka, jej fiasko spowodowane było być może jego decyzją z 1225 roku o wycofaniu się z południa i przekazaniu królowi swych praw do langwedockich ziem. Na synodzie w Bourges w listopadzie 1225 roku nowy legat papieski, Romanus, kardynał Sant' Angelo — człowiek pokroju Piotra z Castelnau i Arnalda Amalryka — odmówił przyznania racji Rajmundowi VII i ekskomunikował go na początku 1226 roku. Teraz Ludwik mógł rozpocząć planowaną

wyprawę krzyżową. Z początku król napotkał przeszkodę w postaci Awinionu, lecz we wrześniu 1226 roku zmusił to miasto i Beaucaire do uległości, a następnie ruszył na Albi. Wielu lokalnych seniorów doszło do wniosku, że nie pozostaje im nic innego, jak uznać zwierzchność króla. Choć Ludwik nie poszedł za ciosem i nie zaatakował Tuluzy — być może z powodu choroby, która była przyczyną jego śmierci w październiku, lub niedobrych wspomnień z oblężenia w 1219 roku — to jednak zaprowadził w Langwedocji władzę królewską w osobie swego krewnego, Humberta z Beaujeu, który systematycznie pustoszył krainę, mając do tego potrzebne środki. To właśnie niszczenie zaplecza zmusiło wreszcie Rajmunda VII do podjęcia negocjacji.

Rozdział 5

SCHYŁEK KATARYZMU

Traktat paryski

W chwili gdy Kościół sądził, że pokój zapanował w tej krainie, heretycy i ich wierni sposobili się podstępnie do licznych wystąpień przeciw niemu i katolikom, skutkiem czego wyrządzili więcej zła w Tuluzie i całym regionie niżli podczas wojny.” Wilhelm Pelhison był dominikaninem z Tuluzy, który w swojej kronice, pisanej prawdopodobnie w połowie XIII wieku, przedstawił działania inkwizytorów — był jednym z nich — wyznaczonych do tropienia herezji w Langwedocji na początku lat trzydziestych. Oczywiście jest, że usiłował przypisać swemu zakonowi jak największe zasługi, zatem być może wyolbrzymiał nieco skalę oporu przeciw ortodoksji, niemniej był często naocznym świadkiem przywoływanych wydarzeń, a nawet ich uczestnikiem, toteż jego opinie są istotne.

W 1229 roku przedstawiciele Kościoła katolickiego zdawali sobie sprawę, że jak dotąd nie pokonano katarów. Warunki pokoju paryskiego, narzuconego w kwietniu Rajmundowi VII, dowodzą, że odtąd władza kościelna usiłowała inaczej rozwiązać ten problem. Z jednej strony dokument ten był wyrazem politycznej i wojskowej porażki hrabiów Tuluzy: Rajmund zrzekał się po wsze czasy marchii Prowansji na rzecz Kościoła oraz większości południowych i wschodnich ziem w Dolnej Langwedocji na rzecz Korony francuskiej. Co

ważniejsze, zgodził się, by jego córka Joanna wyszła za brata króla Ludwika IX, Alfonsa z Poitiers (stało się to w 1236 lub 1237 roku), a po jego śmierci pozostałe włości miały przypaść tej parze lub ich potomkom. Z drugiej strony traktat paryski był próbą ostatecznego rozprawienia się z kataryzmem, który tak trapił Innocentego III i Szymona z Montfort. Teraz katolicy postanowili podkopać infrastrukturę społeczną i polityczną, dzięki której funkcjonował Kościół katarski i jego duchowni. Było aż nadto jasne, że wyprawa krzyżowa tego nie dokonała, albowiem pojawiły się już pierwsze oznaki odradzania się hierarchii Kościoła katarskiego. W 1223 roku nowy biskup katarski Carcassonne, Piotr Isarn, nakazał sporządzenie kopii najważniejszych zapisów z soboru w Saint-Félix-de-Caraman, aby wprowadzić podział jurysdykcyjny w swej diecezji, zaburzony przez wojny. Dwa lata później na synodzie w Pieusse nad rzeką Aude, w okolicy Limoux, powołano nowe biskupstwo Razès, a stało się to najwyraźniej dlatego, że Piotr Isarn nie potrafił rozwiązać problemu podziału administracyjnego. Piotr interesował się zapisami z soboru w Saint-Félix-de-Caraman nie tylko ze względów organizacyjnych, gdyż jednocześnie stanowczo sprzeciwiał się próbom powtórnego rozkrzewienia umiarkowanego dualizmu w Langwedocji, a zatem do swych celów potrzebował autorytetu soborowego. Choć synod w Pieusse był wydarzeniem na mniejszą skalę niż sobór w Saint-Félix-de-Caraman, a schizma stanowiła realne zagrożenie, dzisiejszy historyk dostrzega

wyraźne oznaki intelektualnej witalności kataryzmu w połowie trzeciego dziesięciolecia XIII wieku.

Warto zatem przyrzeć się miejscowościom objętym szczególną kontrolą przez katolików na ziemiach, które zezwolono zatrzymać Rajmundowi VII aż do śmierci. Zachował on diecezję Tuluzy, w tym samą stolicę, diecezje Agen, Rodez, Albi, diecezję na północ od rzeki Tarn oraz Cahors (w tym miasta Albi i Cahors). Nadzór nad Tulużą uzyskali królewscy przedstawiciele, którzy przez dziesięć lat mieli obsadzać wojskiem Château Narbonnais, co po części musiał sfinansować sam Rajmund kwotą sześciu tysięcy marek. Mury nakazano rozebrać, a fosy i rowy zasypać. Zgodnie z nadaniami króla Ludwika VIII i Amalryka z Montfort miasteczko Verfeil, nad rzeką Agout na wschód od Tuluzy, i wieś Lasbordes oraz przypisane im tereny na północny zachód od Carcassonne przypadły biskupowi Tuluzy i Oliwerowi z Lillers, synowi jednego z krzyżowców, choć hrabia Rajmund zachował do nich pewne prawa. Co równie istotne, dwadzieścia pięć wyszczególnionych *castra* miało podlegać takim samym sankcjom jak Tuluza, a do tej grupy dodano jeszcze pięć innych, które wskazał legat. Tych dwadzieścia pięć miejscowości to: Fanjeaux, Castelnaudary, Labécede, Avignonet, Puylaurens, Saint-Paul-Cap-de-Joux, Lavour, Rabastens, Gaillac, Montégut, Puycelci, Verdun, Castelsarrasin, Moissac, Montauban, Montcuq, Agen, Condom, Saverdun, Auterive, Casseneuve, Pujols, Auvillar, Peyrusse i Laurac. Pięć z nich — Castelnaudary, Lavour, Montcuq, Peyrusse i Verdun — wraz z trzema innymi

— Penne d'Agénais, Cordes i Villemur — miało być obsadzonych królewskimi garnizonami przez dziesięć lat. Na pięć garnizonów musiał łożyć Rajmund. Król zawarował sobie prawo do zburzenia czterech z tych ośrodków — Castelnaudary, Lavaur, Villemur i Verdun — lecz gdyby tego dokonał, hrabia nadal musiałby ponosić koszty utrzymywania wojska. Warunki te ilustrują, jak zwycięzcy postrzegali geograficzny rozkład kataryzmu w roku 1229, jednak niektóre miejscowości ukarano bardziej za ich przeszłość (stanowiły one raczej potencjalne, a nie rzeczywiste siedlisko herezji) niż za ciągle sprzyjanie katarom. Kościół katolicki otrzymał nawet złowrogi znak: jeden z wymienionych ośrodków, Penne d'Albigeois, stawiał opór i hrabia Rajmund musiał zdobyć go siłą.

Gdyby katarów pozbawiono schronienia w sprzyjających im tradycyjnie miasteczkach, wówczas staliby się łatwym celem polowań na heretyków. „Oczyścimy te ziemie z heretyków i odoru herezji — obiecał hrabia Rajmund — i wspomozemy oczyszczanie ziem, którymi władać będzie najjaśniejszy król.” Tym, którzy z powagą potraktowaliby ściganie katarów, zaoferowano nagrody. „Aby lepiej i łatwiej ich [heretyków] zde-maskować, obiecujemy [hrabia] wypłacać dwie marki srebra przez dwa lata, a potem jedną markę każdemu, kto doprowadzi do aresztowania heretyka, pod warunkiem, że ów zostanie skazany za herezję przez biskupa danego miejsca albo kompetentną władzę.” Jednocześnie Rajmund zobowiązał się wspierać Kościół rzymski i zaprowadzić spokój, eliminując *routiers* oraz broniąc

praw i mienia poszczególnych instytucji kościelnych. Zamierzano zaprząć do działania pełną strukturę administracyjną, by tego dokonać. Szafowano ekskomuniką, a urzędnicy hrabiowscy mieli dodatkowo nakładać sankcje w postaci konfiskaty mienia na tych, którzy z uporem ignorowaliby ekskomunikę dłużej niż rok. Nie wolno było zatrudniać jako bajlifów osób, których szczere oddanie budziło jakiegokolwiek wątpliwości, w tym Żydów i ludzi podejrzanych o sympatyzowanie z heretykami. Kościół odzyskał wszelkie swoje dawne dobra i dziesięcinę. Operacje te miały być sfinansowane z kiesy hrabiego: Rajmund musiał wypłacić Kościołowi dziesięć tysięcy marek jako zadośćuczynienie za poniesione szkody materialne, cztery tysiące marek konkretnym klasztorom i kolejne cztery tysiące wyłożyć na utrzymanie czternastu profesorów nowego uniwersytetu, który planowano założyć w Tuluzie.

Ziemie hrabiego Rajmunda miały być zatem bastionem ortodoksji, w którym heretycy nie znaleźliby żadnej pomocy ani schronienia. Pozbawieni wsparcia, zostaliby łatwiej wyizolowani i zidentyfikowani, a wówczas można byłoby poczynić odpowiednie kroki, by zahamować ich działalność. W nowej Langwedocji Tuluzę przeobraziła się z miasta, które Piotr z Les Vaux-de-Cernay uważał za „główne źródło trucizny niewiary”, w to, co Jan z Garlandu, paryski gramatyk, który objął stanowisko na nowym uniwersytecie, nazwał „drugą ziemią obiecaną”. Mimo to doświadczenie uczyło, że poleganie na miejscowej władzy świeckiej bywało błędne, zwłaszcza gdy senior należał do rodu hrabiów

Tuluzy; różnica zasadzała się na tym, że teraz, w 1229 roku, monarchia francuska miała żywotny interes w bezpośrednim zarządzaniu Langwedocją. Wydaje się, że przynajmniej na początku, po sfinansowaniu powstającej struktury administracyjnej, Rajmund VII nie zamierzał dłużej odgrywać aktywnej roli. Punkt 14 traktatu paryskiego nakazywał, by między sierpniem 1229 a sierpniem 1230 roku wyruszył do Ziemi Świętej, skąd nie wolno mu było powrócić przed upływem pięciu lat. To oznaczało, że naczelną władzą w regionie pozostałoby przedstawiciele króla, zwłaszcza że nadzorowali główne miasta na ziemiach hrabiego. Rzec nie dotyczyła tylko zamków, albowiem po ogłoszeniu traktatu natychmiast wprowadzono statut *Cupientes*, który nakładał „na baronów tej krainy, naszych urzędników i innych poddanych obecnych i przyszłych” powinność „pilnego i wiernego tropienia i demaskowania heretyków, i bezzwłocznego przekazywania wytropionych władzom kościelnym”.

Inkwizytorzy

Przedsięwzięte kroki miały na celu uporanie się z podstawowym problemem, jakim była pomoc miejscowej ludności dla katarów, natomiast zadanie wykoźnienia herezji spoczywało na barkach wspomnianych „władz kościelnych”. Większość historyków w statucie *Cupientes* dopatruje się ręki legata papieskiego, kardynała Romanusa z Sant’ Angelo; był on niewątpliwie duchem przewodnim synodu zwołanego w listopadzie do Tuluzy. Osiemnaście z czterdziestu

pięciu wydanych wtedy kanonów dotyczyło tropienia heretyków i nadawało władzom określone kompetencje, do których należało prowadzenie śledztw i nakładanie aresztu. Kanony te pokazują, co według ówczesnych przywódców kościelnych było błędem w dotychczasowym ściganiu katarów. Kazania, debaty, a nawet akcje wojskowe okazały się nieskuteczne w tym sensie, że heretycy, którzy obawiali się zdemaskowania, mogli ich uniknąć, zatem działania podjęte w Tuluzie prowadziły do odkrycia „ukrytej struktury” herezji. Zamierzano stworzyć mechanizmy aktywnego tropienia konkretnych heretyków. Nakazano, by w każdej parafii lokalni prałaci zaprzysięgli księdza i dwóch świeckich godnych zaufania, a ci powinni tropić heretyków na swoim terenie. Wydaje się, że to rozwiązanie oparto na podobnym pomysle powziętym na synodzie w Narbonne w 1227 roku; nie pozostawiało ono wątpliwości, jakie są intencje autorów. Odtąd nierzadko urządzano w różnych miejscowościach pokaz siły. Od 1229 roku systematycznie przeszukiwano domy, piwnice, poddasza i przybudówki, jak również inne miejsca, które mogły służyć za kryjówkę. Miejsce, w którym znaleziono heretyka, należało zburzyć — był to zapewne poważny środek odstraszający od okazywania gościnności. Kardynał uparcie kontynuował wywieranie presji na lokalne społeczności, co zainicjował traktat paryski. *Bonhommes*, którzy dobrowolnie wyznali swoje winy, przesiedlano do katolickich miejscowości, w których nigdy nie pojawiła się herezja. W miejscu swego przeznaczenia zobowiązani byli nosić dwa krzy-

że na znak „odrazy do swych niedawnych błędów”. Krzyże musiały się różnić barwą od odzienia i tylko zgoda biskupa zwalniała byłego heretyka od noszenia takiego stroju. Osoby tego rodzaju nie mogły pełnić żadnych funkcji publicznych, sprawować urzędów ani uczestniczyć w procesach sądowych, póki w opinii papieża lub reprezentującego go legata nie odpokutowały w pełni swoich grzechów. Nie ufano heretykom, których zeznania nie zostały złożone dobrowolnie; należało ich uwięzić i wyznaczyć karę. Więzienie miało „powściągnąć ich od sprowadzania innych na złą drogę”, a koszt aresztu musiał opłacić ten, kto przejął ich skonfiskowane mienie.

Wyizolowaną z otoczenia herezję należało wszelkimi sposobami powstrzymać przed ponownym zagnieżdzeniem się w lokalnych społecznościach. Dlatego każdy, kto osiągnął „wiek dojrzały”, zobowiązany został do złożenia przysięgi przeciw kataryzmowi i trzykrotnej spowiedzi w ciągu roku. Posiadanie Starego i Nowego Testamentu było podejrzane, a więc zabronione; wierni mogli mieć jedynie psalterz i brewiarz, i to w oryginale. Szczególnie istotne wydawało się odcięcie dostępu do chorych i umierających, uznano bowiem, że choroba i zbliżająca się śmierć najbardziej sprzyjają „niegodziwym i wstrętnym rzeczom”, zatem heretycy ani o herezję podejrzani nie mogli być lekarzami, a testament nabierał mocy dopiero wówczas, gdy sporządzano go w obecności księdza lub „osób wielkiego zaufania”.

Być może na synodzie w Tuluzie obecny był Wilhelm z Puylaurens, gdyż opisał on bardzo szczegółowo, jak pod sam koniec obrad kardynał przywołał człowieka, którego uważał chyba za swojego świadka koronnego. Był nim Wilhelm z Solier, dawny *perfectus* pojednany z Kościołem. Wykorzystano go, „by jego świadectwo odniosło skutek przeciw tym, o których znał prawdę”. Innych świadków przedstawił biskup Tuluzy Fulko, pozostałych biskupów zaś zachęcano, by ich przesłuchiwali. Zeznania zamierzano spisać i przechować, bo dzięki temu można było „przyspieszyć wiele w krótkim czasie”. W przeszłości niektórzy biskupi nie wiedzieli, jak należy postępować; wydaje się, że powyższe działania miały na celu skłonić ich do przyjęcia określonej strategii przed powrotem do swych diecezji, gdzie wprowadzaliby przyjęte prawodawstwo w życie. Niektórzy świadkowie zeznawali chętnie, inni jednak okazali upór. W efekcie jedni zdali się całkowicie na łaskę legata i uzyskali pełne odpuszczenie win, inni zaś zostali zmuszeni do udziału w obradach i otrzymali ciężkie kary. Byli i tacy, którzy pragnęli bronić się przed sądem, toteż domagali się ujawnienia nazwisk ludzi, którzy złożyli obciążające ich zeznania. Wygląda na to, że legat odniósł się do tego niechętnie, gdyż dopiero po wyjeździe do Montpellier ujawnił zbiorczą listę świadków, nie wskazując jednak konkretnych osób z obawy, że heretycy „zgładziliby świadków, o których wiedzieliby, że zeznawali przeciw nim”. Pokrzywdzeni musieli sami wyłowić z listy nazwiska tych, którzy im zaszkodzili. Lista była prawdo-

podobnie bardzo długa, bo Wilhelm z Puylaurens donosi, że katarzy zrezygnowali z dochodzenia swych praw i poddali się woli legata. Wyprawy krzyżowe przeciw albigensom nie wyeliminowały herezji, ale zarazem wyraźnie było widać, że Langwedocja, która wyłoniła się po okresie wojen, nie stanowiła już przyjaznego terenu. Działania Korony francuskiej i Kościoła rzymskiego podjęte w 1229 roku stworzyły świat, który był dla herezji coraz bardziej niegościnnie i niebezpieczny.

Choć wiele się zmieniło, konflikt między ortodoksją i kataryzmem trwał. Mało tego, jak donosi Wilhelm Pelhisson, strategia walki z herezją zainicjowana w 1229 roku zrodziła nową falę oporu, a wysiłki Kościoła w latach trzydziestych nie osłabły tylko dzięki działaniom zakonu kaznodziejskiego. Wilhelm, który do niego należał, a nawet został inkwizytorem, przedstawia dominikanów jako żołnierzy walczących na pierwszej linii w społeczeństwie okazującym im coraz większą wrogość. Nie miał zbyt dobrej opinii o profesorach świeżo sprowadzonych do Tuluzy, których określił jako „nieskutecznych w wykorzenianiu herezji”, i odnosił się z wielką podejrzliwością do dworu hrabiego Rajmunda VII. Jego otoczenie uznał za „wielce zepsute w wierze”. Stwierdził, że inicjatywę podtrzymywali dominikanie, których sprowadzono do Tuluzy w 1215 roku. Wtedy to dostali trzy domy w pobliżu Bramy Narbońskiej od zamożnego mieszczanina nazwiskiem Piotr Seila, który później wstąpił do ich zakonu, oraz kościół Saint-Romain od biskupa Fulka.

W 1230 roku przenieśli się do nowej siedziby przy Murze Saraceńskim, zwanej Ogrodem Krzewnym, również podarowanej im przez zamożnego obywatela, Ponsa z Capdenier. W 1234 roku w Tuluzie mieszkało już ponad czterdziestu dominikanów, tworzących silną kadre kaznodziejów. Wspomagał ich biskup Fulko, „ojciec i przyjaciel zakonu”; kiedy zmarł w 1231 roku, zastąpił go dominikanin Rajmund z Le Fauga, dawny prowincjał zakonu.

Jednocześnie papież Grzegorz IX, osiągnąwszy w 1230 roku tymczasowe pojednanie z cesarzem Fryderykiem II, mógł skupić swoją uwagę na kampanii przeciw kataryzmowi. Dominikanie świetnie się do tego nadawali, gdyż zakon założono głównie po to, by przeciwdziałał herezji, a jego członkowie byli wykształceni w teologii i prawie, ponadto w kilku miejscowościach wzięli już inicjatywę w swoje ręce. Rzeczywiste lub wyimaginowane zagrożenie wiary katolickiej dostrzegano w Niemczech i we Francji, jak również w Langwedocji; w 1231 roku papież zezwolił dominikanom na działalność w Niemczech, a dwa lata później we Francji, choć w istocie do pewnego stopnia sankcjonował zastaną sytuację. W La Charité-sur-Loire na czele walczących z herezją stanął były katar Robert zwany Sodomitą, człowiek, który najwyraźniej całkowicie po swojemu rozumiał powierzoną mu misję. W Langwedocji wszczęcie śledztw uprawomocniły dwie bulle papieskie, wydane w kwietniu 1233 roku, które informowały biskupów Bourges, Bordeaux, Narbonne i Auch, że przysłani dominikanie będą wspierać

działania episkopatów przeciw herezji, oraz nakazywały przeorom zakonu wytypować właściwe osoby. Historycy podkreślają, że inkwizycja, która się z tego wyłoniła, nie była dziełem wyłącznie dominikanów, albowiem z czasem w jej skład weszli również franciszkanie i miejscowi prałaci¹¹, a Wilhelm Pelhisson gotów był sprzeciwić się każdemu „oszczercy, rywalowi albo zazdrośnikowi”, który twierdziłby, że kronikarz przedstawia wydarzenia dla „wyniesienia członków naszego zakonu”. Faktem jest, że inkwizytorzy rozpoczęli pracę w Langwedocji, zanim papież wydał stosowne bulle, a dominikanie szybko znaleźli odpowiednią kadrę:

A także brat Pons z Saint-Gilles wybrany został na przeora w Tuluzie. Poczynał sobie z odwagą i zapalem w działaniach wiary przeciw herezji wraz z bratem Piotrem Seilą, który był tuluzaninem, i bratem Wilhelmem Arnoldem, jurystą, który pochodził z Montpellier. To ich najjaśniejszy papież mianował inkwizytorami przeciw heretykom w diecezjach Tuluzy i Cahors. Znamienity legat, arcybiskup Vienne [Jan z Bernin], powołał także Arnolda Katalończyka, który podówczas przebywał w klasztorze w Tuluzie, na inkwizytora przeciw heretykom w diecezji Albi, gdzie mężnie i nieustraszenie głosił on kazania i dokładał starań, by jak najlepiej kierować inkwizycją.

Dla katarów skuteczność tego nowego systemu stanowiła sprawę życia lub śmierci. Najwcześniejszy zachowany podręcznik inkwizytora ułożył najpraw-

dopodobniej dominikanin Ferrier w 1244 roku, choć — jak zobaczymy — ta pozbawiona emocji i metodyczna księga zniekształca rzeczywistość prowadzenia śledztw we wrogich lokalnych społecznościach i przy niechętnym współudziale władców świeckich. Sądząc po relacjach Wilhelma Pelhissona, który został mianowany inkwizytorem w Albi i okolicach razem z Arnoldem Katalończykiem, podręcznik ten odzwierciedla metody rozwinięte przez inkwizytorów w latach trzydziestych i czterdziestych. Pierwszy krok polegał na wbiciu klina w monolityczną solidarność danej społeczności, na osłabieniu wspólnych więzi. Pod nagłówkiem roku 1235 Pelhisson opisuje, jak

wszyscy inkwizytorzy przybyli do Tuluzy i wezwali wielu do składania zeznań, udzielając im okresu łaski. Jeśli w tym okresie złożąliby szczere i pełne zeznanie, nie zatajając niczego, inkwizytorzy dawali im wielką nadzieję, że nie zostaną uwięzieni, wygnani ani nie utracą swego mienia, bo hrabia Rajmund zgodził się z braćmi, że żaden skruszony grzesznik, który wyzna prawdę, niczego nie utraci. Tak oto ci, którzy wyznali wszystko uczciwie, przekonali się, iż to prawda.

W takich okolicznościach rodziła się silna pokusa obciążenia innych, choćby tylko po to, by wybronić własną osobę. W społeczności, która miała częste kontakty z heretykami — a postanowienia traktatu paryskiego dowodzą, że strona katolicka знаła „zarażone” miejscowości — nikt nie był bez winy w oczach Ko-

ścioła, a zatem nazwisko każdego mogło się znaleźć w obszernych aktach inkwizycji. Akta te przechowywano pieczołowicie: w 1234 roku na wielu ludzi nałożono pokutę w rezultacie zeznań Wilhelma z Solier na synodzie w Tuluzie, a niektórych zmarłych, wcześniej uważanych za katolików, wykopano z grobów, ich kości zaś spalono. W kwietniu 1236 roku Rajmund Gros, który według słów Wilhelma Pelhissona był od dwudziestu dwóch lat katarskim „doskonałym”, nieoczekiwanie udał się do siedziby dominikanów w Tuluzie, choć ani go nie przyzwano, ani nie zadenuncjowano, i złożył tak wyczerpujące zeznanie, że zakonnicy spisywali je przez kilka dni. Pelhisson nie umiał podać powodu tego nagłego nawrócenia, uznał je więc za dzieło Opatrzności, ciesząc się, że dzięki temu zdemaskowano innych. „Wielu przybyło z własnej woli, lękając się aresztowania” — donosi. Zachowywanie milczenia w nadziei na to, że ujdzie się przed inkwizytorami, stanowiło ryzykowną grę, gdyż po upływie wyznaczonego okresu łaski kary za zatajanie prawdy i obłudę były o wiele surowsze niż za szybkie przyznanie się do winy i gotowość do obciążenia innych. Opowiadając o śledztwie prowadzonym przez Piotra Seilę i Wilhelma Arnolda w Moissac w 1234 roku, kiedy potępiono wiele osób jako zatwardziały katarów, Wilhelm Pelhisson mówi: „Wielki strach powstał wśród heretyków i ich wyznawców w tej ziemi.”

Podręcznik z 1244 roku odzwierciedla doświadczenia zdobyte dzięki stosowaniu takich właśnie metod. Wybrawszy miejsce akcji, inkwizytorzy zbierali lokal-

ną ludność oraz duchowieństwo i wygłaszali ogólne kazanie, następnie oficjalnie wzywali do składania zeznań wszystkich dorosłych mieszkańców danej parafii, męską część od czternastego, a żeńską od dwunastego roku życia, „lub młodszych, jeśliby uznani zostali za winnych przestępstwa”. Zaprezentowany przez Pelhisona sposób wniknięcia w społeczność stał się utartą procedurą. Jeśli w danej miejscowości nie było dotąd śledztwa, „udzielamy odpustu więzienia wszystkim z tego miejsca, których nie wymieniono z nazwiska albo którzy nie dostąpili dotąd odpuszczenia, jeśli w wyznaczonym czasie przybędą dobrowolnie, by ze skruchością wyjawić dokładną i pełną prawdę o sobie i innych”. Wszyscy stawieni musieli wyprzeć się herezji i przysiąc, że będą aktywnie pomagać w ściganiu i chwytaniu katarów. Następnie osoby te należało „pilnie przesłuchać”, próbując w ten sposób ustalić wszelkie kontakty z herezją, takie jak słuchanie kazań i pouczeń, udzielanie schronienia heretykom, spożywanie z nimi posiłków, przechowywanie pieniędzy w depozycie albo składanie darów.

A gdy okolica jest wielce zarażona, wyżej opisanym sposobem obejmujemy inkwizycją wszystkie osoby, wprowadzając do akt nazwiska ich wszystkich, nawet tych, którzy z uporem utrzymują, że niczego nie wiedzą o innych i nie popełnili żadnego przestępstwa, bo gdyby skłámali lub później przestępstwo popełnili, jak to się prawdą okazuje w wypadku niektórych, zapisane będzie, że się wyrzekli i że przepytani byli szczegółowo.

Nakazy stawiennictwa sporządzano według określonej formuły prawnej, która dopuszczała „ograniczoną zwłokę bez narażenia się na zarzut niestawiennictwa”, co oczywiście miało na celu uniemożliwienie stosowania wymówek przez osoby wezwane. Zezwalano na obronę prawną, lecz nazwiska świadków utrzymywano w tajemnicy. Następnie wyznaczano kary pokutne i rzucano potępienie, a potem wymagano od obwinionych kolejnego wyparcia się herezji. Pokuta dla tych, którzy uniknęli więzienia, oznaczała noszenie żółtych krzyży, udział we mszy świętej i nieszporach w niedzielę do końca życia oraz procesje i pielgrzymki do ustalonej liczby sanktuariów. Zakaz molestowania skruszonych heretyków, które było pośrednią konsekwencją potępienia ze strony inkwizycji, stanowił kolejną formę nacisku na zatwardziały katarów. Tych, których nie można było odciągnąć od herezji, oddawano „osądowi świeckiemu”. Potępiano zmarłych heretyków, których kości palono „w odrazie do tak wstrętnego przestępstwa”. Wreszcie inkwizytorzy zarządzali konfiskatę mienia heretyków oraz tych, którzy trafili do więzienia. To, jak stwierdzono, było powinnością prawną, ale wagę tej kary podkreślono dlatego, że „tym sposobem heretycy i ich zwolennicy są wprawieni w szczególne zakłopotanie”.

Opór

Przemyślność tego systemu polegała na tym, że pozostawiano niewiele miejsca na wybiegi prawne. Jedy-
nym wyjściem był więc bezpośredni, niekiedy gwał-

towny opór. Nic zatem dziwnego, że lejtmotywnym kroniki Wilhelma Pelhissona jest heroiczny tryumf jego zakonu mimo razów zadawanych mu przez niegodziwych przeciwników. „Piszę tak, by następcy w naszym zakonie i wszelcy inni wierni, którzy badać będą te sprawy, wiedzieli, jak wiele cierpienia stało się udziałem ich poprzedników za wiarę i w imię Chrystusa.” Prowokujące były zwłaszcza ekshumacje, rozpoczęte w Tuluzie w roku 1230 i kontynuowane przez całą dekadę. Incydent, który wydarzył się cztery lata później w Albi, opisany przez Wilhelma Pelhissona oraz współczesnego mu anonimowego autora, pokazuje, jak wielki sprzeciw budził ten rodzaj inkwizytorskiej działalności. Zebrany tłum usiłował wrzucić Arnolda Katalończyka do rzeki Tarn, jednak część mieszkańców się zreflektowała, toteż inkwizytor uszedł z życiem, choć został dotkliwie pobity, miał zakrwawioną twarz i podarte odzienie. Anonimowa relacja (prawdopodobnie jej autorem był Isarn z Denat, ksiądz, który znalazł się na miejscu zdarzenia i w rezultacie odniósł kontuzję) odzwierciedla atmosferę, jaką wprowadzał nakaz ekshumacji. Urzędnicy byli zbyt wystraszeni, by zgodnie z poleceniem Arnolda Katalończyka pójść na cmentarz i wykopać zwłoki kobiety zwanej Boyssene, zatem inkwizytor udał się tam osobiście i jako pierwszy wbił oskard w ziemię, następnie odszedł, pozostawiając dokończenie dzieła sługom biskupa. Ci niemal natychmiast powrócili, twierdząc, że zostali przepędzeni przez tłum, na którego czele stał rycerz Pons Bernard. Towarzyszyło mu przynajmniej dwadzieścia pięć osób (któ-

rych nazwiska zostały skrupulatnie zapisane w relacji), a wkrótce dołączyły do nich kolejne. Kiedy Arnold Katalończyk stawiał im czoło, zwrócili się przeciw niemu i pobili go, „niektórzy uderzając go pięściami w pierś, inni bijąc po twarzy; jedni ciągnęli go za kaptur, inni podarli na nim szaty, co widziano potem przez wiele dni”. Tylko dzięki interwencji mniej zapalczywych mieszkańców nie wrzucono inkwizytora do rzeki. Gdy inkwizytorzy wrócili do katedry, tłum rozrósł się do dwustu albo trzystu ludzi. Żądano, by Katalończykowi obciąć głowę, włożyć ją do worka i wrzucić do rzeki. Odpowiedzią Arnolda Katalończyka było obłożenie wszystkich mieszkańców ekskomuniką. Wówczas podjęto próbę załagodzenia sytuacji. Inkwizytor odparł, że wybacza atak na swoją osobę, nie może jednak tego uczynić w imieniu całego Kościoła. Niemniej ostatecznie zniósł ekskomunikę.

Gwałtowność i spontaniczność reakcji mieszkańców Albi dowodzi, że panowała atmosfera konfrontacji. Dotyczy to także Tuluzy, gdyż tamtejsi konsulowie twierdzili, że inkwizytorzy niesłusznie oskarżają szanowanych katolików. Sprawa stanęła na ostrzu noża w połowie października 1235 roku, kiedy Wilhelm Arnold — być może jego zła sława inkwizytora w Tuluzie i Carcassonne w latach trzydziestych była przyczyną zamachu na jego życie w 1242 roku — wezwał do złożenia zeznań dwunastu wyznawców herezji, w tym Mauranda Starszego, członka wpływowej rodziny sympatyzującej z katarami, która w przeszłości wdała się już w konflikt z władzami kościelnymi. Wezwani od-

mówili stawiennictwa i „wygłosili groźby i straszne ostrzeżenia, by odwieść go [inkwizytora] od działania”. Gdy Wilhelm Arnold usiłował dopiąć swego, wyprawiono go siłą z miasta. Próba wydania kolejnego nakazu stawiennictwa z Carcassonne doprowadziła do wygnania z Tuluzy księży, którym powierzono to zadanie. Choć dominikanom pozwolono zostać w mieście, ich klasztor objęto kwarantanną, odcięto wszelkie dostawy żywności i wody poza niewielkimi porcjami dostarczonymi nad murem przez ich sympatyków. Ponieważ zakaz kontaktów dotyczył także biskupa, opuścił on Tuluzę, „jako że nikt nie śmiał przynieść mu chleba ani uczynić niczego podobnego”. Ostatecznie wypędzono także dominikanów; Wilhelm Pelhisson donosi, że zbrojni słudzy konsulatu wyciągnęli zakonników siłą z klasztoru. Dopiero z nastaniem marca 1236 roku, po proteście złożonym przed obliczem papieża w Perugii i naciskach ze strony Grzegorza IX na Rajmunda VII, inkwizytorom i innym dominikanom pozwolono powrócić do miasta. Zaciekłość tego konfliktu odzwierciedlała wagę stawki, o którą toczyła się gra. Jak pokazuje John Mundy, inkwizytorzy słusznie uważali, iż przetrwanie kataryzmu w Tuluzie zależy w nieproporcjonalnie dużej mierze od najzamożniejszych i najbardziej wpływowych rodów mieszczańskich, dlatego od samego początku świadomie atakowali członków patrycjatu. Jednocześnie Rajmund VII, który przecież nie był przyjacielem inkwizytorów, miał własne cele: starał się zachować senioralną władzę nad miastem będącym najważniejszym ośrodkiem, który

mu pozostawiono na warunkach traktatu paryskiego. Nic zatem dziwnego, że konsulowie Tuluzy znaleźli się w znacznie trudniejszej sytuacji politycznej niż ich odpowiednicy we włoskich miastach. Napięcie utrzymywało się przez całe lata trzydzieste: z jednej strony konsulowie oskarżali inkwizytorów o wytaczanie fałszywych oskarżeń przeciw „przyzwoitym żonatym mężczyznom”, z drugiej zaś Wilhelm Pelhisson donosi, że konsulów judzili heretycy, wśród których powstał „wielki strach”.

Opór takich kręgów jak konsulowie Tuluzy — niezależnie od motywów ich postępowania — był całkiem jawny, jednocześnie jednak dochodziło do skrytych aktów przemocy, częstych na tyle, że wyrażane publicznie groźby brzmiały bardzo realnie. Wilhelm z Puylaurens twierdzi, że zaczęło się to wkrótce po wyjeździe legata papieskiego Romanusa z Sant’ Angelo, gdy dobiegł końca synod w Tuluzie w 1229 roku. Pierwszą ofiarą stał się Andrzej Chaulet, królewski seneszał, który wpadł w zasadzkę w lesie La Centenière, pod Coudons, na południe od Carcassonne. Zamach na jego życie był najwyraźniej odwetem za nawrócenie „doskonałego”, którego seneszał trzymał w więzieniu. Wielu innych, donosi kronikarz, „zgładzono tylko z racji podejrzeń”, w efekcie czego Rajmunda VII oskarżono o karygodne zaniechania. Zdaniem Wilhelma ludzie, którzy dopuszczali się tych czynów, wprowadzali całą krainę z powrotem w złą przeszłość, „tak że kiedy pokój był zakłócony, mogli oddać się swoim zwykłym rozbojom i wspomagać heretyków i, choć udawali mi-

łość, przygotować upadek hrabiego. Tak oto ci synowie Beliala wypadli ze swoich kryjówek, zagarnęli dziesięcinę biskupa, prześladowali duchownych i zarazili ziemię w Verfeil”. Jako rdzenny mieszkaniec Langwedocji, Wilhelm dobrze znał tereny na wschód od Tuluzy, a zatem można wnosić, że w okolicach Verfeil wciąż przebywało wielu katarów i ich zwolenników mimo objazdów dokonywanych przez inkwizytorów i obecności królewskiego garnizonu w Lavaur.

Kardynał Romanus zdawał sobie sprawę z zagrożeń, dlatego gdy w listopadzie 1229 roku wrócił do Rzymu, przywiózł akta śledcze, „bo gdyby kiedykolwiek złoczyńcy w tej krainie je odnaleźli, skutkiem mogłaby być śmierć świadków, którzy złożyli zeznania przeciw tym osobom”. Niedoświadczeni łowcy heretyków byli jednak wystawieni na większe niebezpieczeństwa, zwłaszcza ludzie pokroju wikarego Tuluzy i opata Saint-Sernin, nakłonionych do pomocy tuluskim dominikanom w okresie Wielkanocy 1235 roku, gdy nie radzono sobie z wielką liczbą chcących złożyć zeznania. Handlarz winem Arnold Dominik, działając pod naciskiem wikarego Tuluzy, poprowadził jego oraz opata do Les Cassés w regionie Lauragais, mniej więcej w połowie drogi między Tulużą i Carcassonne. Tam pojмали siedmiu heretyków, lecz niektórym udało się zbiec dzięki pomocy miejscowych chłopów. Wówczas Arnold Dominik złożył zeznanie i został wypuszczony na wolność zgodnie z procedurą opisaną przez Wilhelma Pelhissona. Odtąd był jednak człowiekiem naznaczonym publicznie, toteż zamordowano go we własnym

łóżku w Aigrefeuille, niedaleko Lanty, około dwunastu kilometrów na północ od Verfeil. W podobny sposób udaremnilo działania opata i wikarego, gdy aresztowali Piotra Wilhelma Delorta w Saint-Sernin. Delort — jak donosi Wilhelm Pelhisson — „był głośnym wyznawcą heretyków”. Został od razu wybawiony przez swych przyjaciół i umknął, choć później potępiono go jako heretyka.

Kulminacją tych aktów przemocy była bezpośrednia napaść na inkwizytorów przeprowadzona nocą 28 maja 1242 roku. Wtedy to w miasteczku Avignonet, około czterdziestu kilometrów na południowy wschód od Tuluzy, wybito cały trybunał inkwizycyjny działający pod wodzą dominikanina Wilhelma Arnolda i franciszkanina Stefana z Saint-Thibéry. Inkwizytorzy byli w trakcie objazdu po wschodniej części diecezji tuluskiej. Między listopadem 1241 roku a datą ataku dotarli do większości miejsc od Lavaur na północy po Fanjeaux na południu, zatem ich obecność na pewno nie pozostała niezauważona. O ich pobycie w Avignonet Rajmund z Alfaro, bajlif hrabiego Rajmunda, powiadomił mieszkańców pirenejskiej twierdzy Montségur, stojącej mniej więcej siedemdziesiąt kilometrów na południe. Około 1204 roku Montségur odbudował Rajmund z Pereille i odtąd twierdza stała się ośrodkiem, do którego ściągali katarzy z całej Langwedocji. W 1242 roku była jednym z niewielu miejsc, gdzie heretycy cieszyli się swobodą, będącą zjawiskiem powszechnym w czasach sprzed wyprawy krzyżowej. Na wieść o inkwizytorach Piotr Roger z Mirepok, senior Montségur i zięć Raj-

munda z Pereille, natychmiast zorganizował wyprawę. Po drodze zebrał posiłki w Gaja i w samym Avignonet. Powodowani nienawiścią, napastnicy zgładzili inkwizytorów mieczami, siekierami i pikami. Potem niektórzy szczycili się, że osobiście zabili Wilhelma Arnolda i Stefana z Saint-Thibéry. Rozdzielono między siebie łupy, od koni po księgi, a część zdobyczy później sprzedano, jednak to nie chęć zysku była motywem działania. Jak powiedział później jeden z uczestników, Wilhelm Golairon, mieli oni nadzieję, że tym sposobem „można będzie przekreślić sprawę inkwizycji i uwolnić całą krainę, i nie będzie kolejnej inkwizycji”. Być może napastnicy skorzystali z nadarzającej się okazji, jednak cel ataku z pewnością nie był przypadkowy. Z relacji Wilhelma Pelhissona wynika, że Wilhelm Arnold był w latach trzydziestych najaktywniejszym inkwizytorem w Langwedocji, prowadził bowiem śledztwa w Tuluzie, Carcassonne i Cahors. Być może napastnicy liczyli, że po jego wyeliminowaniu załamię się kampania ścigania heretyków.

Z perspektywy czasu okazało się, że wiara w zastopowanie działań inkwizytorów była naiwna. Śledztwa podjęto na nowo w ciągu paru miesięcy, pod przewodnictwem dominikanina Ferriera. Od grudnia 1242 do września 1244 roku wraz z różnymi współpracownikami — Piotrem z Alès, Wilhelmem Rajmundem, Ponsem Gary i Piotrem Durandem — przesłuchał on co najmniej siedemset osób. Znamienne, że po wydarzeniach w Avignonet inkwizytorzy okazywali niewielkie zainteresowanie sprawami wiary, koncentrowali się na-

tomiast na czynach podejrzanych osób. Ferrier był najbardziej doświadczonym inkwizytorem tamtych czasów, gdyż uczestniczył w tropieniu herezji już od roku 1229, w latach trzydziestych działając aktywnie w Narbonne, Caunes i Elne. Znany jako człowiek o srogim sercu, zdawał sobie sprawę, że jego działania mogą sprowokować akty przemocy. Powołanie go wkrótce po napaści w Avignonet było więc wyraźnym sygnałem, że inkwizytorzy nie pozwolą się zastraszyć, z pewnością przyczyniło się także do zakrojonego na szeroką skalę śledztwa prowadzonego przez Bernarda z Caux i Jana z Saint-Pierre w latach 1245–1246. Właściwie jedynym skutkiem — i to tymczasowym — jaki osiągnęli napastnicy z Avignonet, była mniejsza mobilność inkwizytorów. Ferrier działał głównie w Conques, Limoux i Saissac, dokąd wzywano świadków z różnych miejsc.

Być może Piotra Rogera z Mirepoix i jego ludzi skłoniła do działania sytuacja polityczna późną wiosną 1242 roku. W owym czasie bowiem Rajmund VII zawarł przymierze z wrogami Korony francuskiej, do których zaliczał się król Anglii Henryk III i Hugon z Lusignan, hrabia La Marche w Poitou. Wszyscy trzej uważali się za ofiary zachłanności Kapetyngów, choć poza tym niewiele ich łączyło. Twierdzenie Wilhelma z Puy-laurens, że przemoc zwolenników kataryzmu utorowała drogę „do upadku hrabiego”, ilustruje dylemat, przed którym stał ród hrabiów Tuluzy, odkąd na ich ziemiach pojawiła się herezja. Rajmund VII znalazł się między młotem a kowadłem: z jednej strony był Kościół, po-

strzegający Langwedocję jako krainę, którą należy oczyścić ze zła, z drugiej zaś poddani hrabiego, wśród których liczna mniejszość sprzyjała heretykom, a nawet ci, którzy z kataryzmem niewiele mieli wspólnego, gotowi byli stawić opór w obronie swych praw. Wilhelm z Puylaurens odnosił się wrogo do kataryzmu, swoje sympatie polityczne wiązał zaś z dynastią Kapetyngów, toteż jego opinia w tej sprawie jest tym cenniejsza. Jego zdaniem warunki traktatu paryskiego były tak surowe, że gdyby król pokonał hrabiego na polu bitwy i wziął go do niewoli, „każdy z nich [zapisów] wystarczyłby jako cena wykupu”. Postępowanie Rajmunda w latach trzydziestych i czterdziestych stanowi wypadkową tych obustronnych nacisków. Zrozumiałe jest, że jego działania opacznie odczytywali ci mieszkańcy południa, których przepełniała tak wielka gorliwość do walki za sprawę, że nie dostrzegali szerszych konsekwencji swoich czynów. Rajmund nie wywiązał się z obietnicy wyjazdu na pięć lat do Ziemi Świętej, a w 1236 roku został zganiony przez papieża za to, że nie zapobiegł usunięciu inkwizytorów z Tuluzy. Jednak dwa lata później Grzegorz IX, przeżywając trudne chwile w rywalizacji z cesarzem Fryderykiem II, wskutek skarg hrabiego zawiesił działalność inkwizytorów. Następnie Rajmund powstrzymał się od przystąpienia we wrześniu 1240 roku do powstania wszczętego przez Rajmunda Trencavela, w efekcie czego powstanie upadło, a pokonany Trencavel musiał po raz kolejny udać się na wygnanie do Katalonii. Hrabia Tuluzy z pewnością uważał, że sojusz z roku 1242 ma większe szanse powo-

dzenia niż osamotniony zryw Trencavela, niemniej katarzy widzieli, że Rajmund nie był skory do czynu, gdy w 1241 roku inkwizycja na nowo podjęła działalność. W październiku 1242 roku sojusz z królem Anglii i hrabią La Marche także się rozpadł, a w styczniu 1243 roku Rajmund VII został zmuszony do zawarcia kolejnej ugody z Ludwikiem IX.

W następnym dziesięcioleciu niektórzy katarzy pragnęli — jak to określił Wilhelm z Puylaurens — „powrócić do wymiocin wojny”. Niemniej wydarzenia, które się w tym czasie rozegrały, niechybnie pozbawiły ich wszelkiej nadziei. W wyniku nieudanych powstań w roku 1240 i 1242 na scenie nie pozostali żadni przywódcy, w których można było pokładać wiarę, a co istotniejsze z punktu widzenia samego kataryzmu, napisać na inkwizytorów w Avignonet sprowokowała atak wojsk królewskich na Montségur. Oblężeniu, które rozpoczęło się w środku lata 1243 roku, a zakończyło upadkiem twierdzy w połowie marca 1244 roku, historycy kataryzmu przypisują ogromne znaczenie. Są ku temu słuszne powody. Jeśli, co wydaje się uzasadnione, ostateczne wykorzenienie wiary katarskiej z Langwedocji spowodowane było po części zniszczeniem sprzyjającej infrastruktury, to Montségur należy postrzegać jako ostatnie schronienie społeczności katarskiej. Twierdza służyła heretykom za redutę już od czasu jej odbudowy. Matka Rajmunda z Pereille, Fourniere, żona Wilhelma Rogera z Mirepoix, była „doskonałą”, a wśród czterystu piętnastu oblężonych mieszkańców (cztery pokolenia) czterdziestu należało do rodu Mi-

repoix-Pereille. Twierdzę postawiono na wierzchołku skalnego wzniesienia w rejonie rzeki Ariège w Pirenejach, 1216 metrów nad poziomem morza. Trudno powiedzieć, że była całkowicie niedostępna, leżała jednak z dala od głównych skupisk ludzkich, toteż nie stanowiła oczywistego celu ataku. Już od czasu wyprawy krzyżowej znana była jako ośrodek katarski. Na soborze laterańskim w 1215 roku biskup Tuluzy Fulko próbował udowodnić, że hrabia Foix Rajmund Roger jest heretykiem, oskarżając go o to, że otacza twierdzę opieką. Hrabia równie gwałtownie zaprzeczył, wskazując zgodnie z prawdą, że nie jest seniorem tego miejsca. Obie strony jednak dowiodły w ten sposób, że związki z Montségur oznaczały sprzyjanie kataryzmowi. Zdaniem Wilhelma z Puylaurens twierdza pozostała „publicznym schronieniem dla wszelkiego rodzaju złoczyńców i heretyków niby synagoga Szatana”.

Po upadku Montségur znaczenie tego miejsca dla kataryzmu stało się ze wszech miar oczywiste. Ponad połowę mieszkańców stanowili „doskonali” obojga płci, konkretnie dwieście dziesięć z czterystu piętnastu osób, w tym Bertrand Marty, biskup Tuluzy, i Rajmund Agulher, biskup Razès. Obecność biskupa Tuluzy świadczy wymownie o presji, pod jaką znalazł się Kościół katarski od roku 1229, albowiem ciągłość tego urzędu — z pewnymi przerwami — zachowano w znacznie bardziej odsłoniętym regionie Lauragais, w Saint-Paul-Cap-de-Joux nad rzeką Tarn, przez cały okres wypraw krzyżowych i lata pokoju aż po rok 1232, kiedy to poprzednik Bertranda Marty’ego, Guil-

habert z Castres, zmuszony został do przeniesienia się do Montségur. Według Wilhelma z Puylaurens w marcu 1244 roku spalono około dwustu „doskonałych” obójga płci, a jego słowa w dużej mierze potwierdza Wilhelm Pelhisson. Wśród zgładzonych był Bertrand Marty. Tak oto rozbito hierarchię katarską w Langwedocji, a ci, którzy ocaleli lub przebywali w owym czasie gdzie indziej, musieli uciekać do Lombardii, gdzie stworzyli Kościół na wygnaniu. Nie mogli już wpływać zachęcająco na swoich zwolenników w okolicach Tuluzy i Carcassès, jak to czynili w przeszłości.

Montségur stanowił typ senioratu, który był zjawiskiem powszechnym w dawnej Langwedocji. Władali nim wpływowi lokalni feudałowie, którzy niewiele się przejmowali zewnętrznym zwierzchnictwem. Podobnie jak w Lavaur, panowie Montségur sprzyjali katarom, pozwalając im mieszkać i działać w obrębie swych włości, a wśród ich krewnych znajdowały się osoby, które były „przyodzianymi heretykami”. Lavaur padło, gdyż leżało zbyt blisko Tuluzy i terenów, na których krzyżowcy prowadzili główne kampanie zbrojne, natomiast dopóki były pilniejsze sprawy do rozwiązania, dopóty atak na Montségur wydawał się niewart zachodu. Jednak w latach 1243–1244 seneszał Carcassonne Hugon z Arcis zebrał silną armię, wspierany przez tak potężnych przedstawicieli Kościoła jak Piotr Amiel, arcybiskup Narbonne, i Durand, biskup Albi, co wskazuje, że władze doszły do wniosku, iż Montségur reprezentuje katarystę w sposób, którego nie można dłużej tolerować. W 1241 roku usiłowano nakłonić Rajmunda

VII, by podjął akcję przeciw twierdzy, lecz dopiero zamach na inkwizytorów w roku następnym przesądził o zorganizowaniu poważnej kampanii zbrojnej. Wielu historyków — od dziewiętnastowiecznego badacza Henry’ego C. Lea po Jeana Duvernoy i Elie Griffe’a, piszących w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku — traktuje tę ekspedycję jako wyprawę mającą „charakter krucjaty”. Mimo to upadek Montségur należy widzieć w odpowiedniej perspektywie. Po pierwsze, nie wszyscy historycy uważają, że kampanię przeciw twierdzy postrzegano ówczesnie w kategoriach wyprawy krzyżowej, a niektórzy wątpią nawet, że po upadku Montségur istotnie doszło do spalania heretyków, wskazując, że taka reakcja zbytnio przypomina „mentalność Béziers”, a więc była mało prawdopodobna w atmosferze panującej w roku 1244. Po drugie, jak wskazuje Delaruelle, kroniki opisujące „Francję Kapetyngów” i panowanie Ludwika IX wcale nie uwzględniają tego wydarzenia. Na przykład Wilhelm z Nangis, mnich z opactwa Saint-Denis, połowę rozdziału poświęcił kampanii Rajmunda Trencavela i obleganiu go w Montréal przez królewskie wojsko, ale w ogóle nie wspominał o Montségur. Dla Francuzów z północy najważniejszym wydarzeniem 1244 roku była wyprawa króla do Ziemi Świętej, gdzie zamierzał on walczyć przeciw muzułmanom.

Dla katarów jednak doniosła decyzja Ludwika IX o wzięciu udziału w krucjacie na Wschód oraz odizolowana wojna toczona w jego imieniu w górskim rejonie Ariège były ze sobą ściśle powiązane, albowiem

wspólnie przesądziły o końcu heretyków w Langwedocji. Od 1209 roku ważył się los senioratów, które sprzyjały kataryzmowi; z nastaniem roku 1244 prawie wszyscy feudałowie, którzy zachowali jeszcze swoją pozycję, doszli do wniosku, że muszą zaakceptować to, co król ma im do zaoferowania. Historia seniorów Termes w XIII wieku stanowi wymowną ilustrację tego, jak zewnętrzne wydarzenia zadecydowały o losie lokalnych feudałów, a w konsekwencji o losie protegowanych przez nich katarów. Zamek Termes stoi w linii prostej około dwudziestu ośmiu kilometrów na południowy wschód od Carcassonne, lecz z powodu usytuowania w górach Corbieres dystans do pokonania drogą jest prawie dwukrotnie dłuższy. W konsekwencji tamtejsi panowie, wasale Trencavelów, przywykli do dużej autonomii, ufni, że odeprą każdy atak zbrojny. Nawet w obliczu zagrożenia ze strony krzyżowców w lecie 1210 roku głowa rodu, Rajmund z Termes, wraz z Piotrem Rogerem z Cabaret i Emerykiem z Montréal, nie chciał wyrzec się swej niezależności, w efekcie czego negocjacje, które miały doprowadzić do złożenia hołdu lennego królowi Aragonii Piotrowi II, spełzły na niczym, okazało się bowiem, że monarcha jako warunek stawia zajęcie ich zamków. Samo miejsce przerażało Piotra z Les Vaux-de-Cernay, który z przejęciem opisywał okoliczne urwiska i niegościnnie klimat, Wilhelm z Tudeli wierzył natomiast, że Szymon z Montfort zdołał opanować „cudowny zamek” po czteromiesięcznym oblężeniu — od końca lipca do końca listopada 1210 roku — tylko w wyniku Boskiej inter-

wencji. Zdaniem Piotra Rajmund z Termes był jawnym heretykiem, który w pełni zasłużył na swój smutny koniec — zmarł w więzieniu w Carcassonne. Nie wiemy, czy rzeczywiście był heretykiem, na pewno jednak tolerował obecność katarów w swoim zamku. Z tej właśnie społeczności pochodzili ludzie tacy jak Benedykt z Termes, od 1207 roku „przyodziany heretyk”, który w roku 1226 został biskupem katarskim Razès. W trakcie oblężenia między wojującymi stronami usiłował pertraktować Bernard Rajmund z Roquebert, katolicki biskup Carcassonne, gdyż wśród broniących się przebywała jego matka i brat, oboje heretycy.⁴² Piotr z Les Vaux—de—Cernay odnosił się ze szczególną nienawiścią do Wilhelma z Roquebert, brata biskupa. Określił go jako „najwytrwalszego prześladowcę Kościoła”, obarczając odpowiedzialnością za zabicie grupy nieuzbrojonych cystersów z opactwa Eaunes (na południe od Tuluzy) pod koniec 1209 roku.⁴³ Zamek Termes porzucono 22 listopada 1210 roku w wyniku wybuchu dyzenterii, a wśród pochwyconych przy próbie ucieczki znalazł się Rajmund z Termes. Miało to natychmiastowy wpływ na sytuację katarów w tym regionie, bo Wilhelm z Tudeli donosi, że „gdy rozeszła się wieść o upadku Termes, opuszczono wszystkie najsilniejsze zamki, a Le Bézu (między Coustaussa i Puivert) wzięli bez oblegania”. W 1213 roku Termes — podobnie jak Montréal i Bram następnego roku — nadano Alanowi z Roucy, wasalowi hrabiego Szampanii. Alan dołączył do krucjaty w 1211 roku.

Jednak synowie Rajmunda, Oliwer i Bernard, odzyskali seniorat ojca w 1220 lub 1221 roku, przypuszczalnie w wyniku śmierci Alana z Roucy w trakcie oblężenia Montréalu. Długi i burzliwy życiorys Oliwera, który zmarł w 1275 roku w Ziemi Świętej, jest znakomitą ilustracją zmiennych kolei losu ówczesnych mieszkańców Langwedocji w polityce i na wojnie. W obliczu przeważającej siły Kapetyngów Oliwer i jego brat dwukrotnie — w 1219 i 1228 roku — podporządkowali się marszałkowi króla, Gwidonowi z Lévis. W dziewięcioleciu między tymi datami Oliwer wspierał najpierw Rajmunda Trencavela, a gdy wicehrabia został w 1226 roku zmuszony do porzucenia Carcassonne, dołączył do Rajmunda VII. To właśnie w imieniu hrabiego pomagał w nieudanej obronie fortecy Labécède w regionie Lauragais, na północ od Castelnaudary, w 1227 roku. Również tam znaleźli schronienie ważni katarzy: diakona Gerarda z Lamothe spalono na stosie, gdy forteca wpadła w ręce Humberta z Beaujeu. Związki z heretykami nie podlegały dyskusji — poprzedni senior, Pagan z Labecede, był „doskonałym”. Ceną za wspieranie przegranego obozu była utrata rodowego zamku — Termes — jak również przysięga, którą Oliwer złożył wraz ze swym bratem Bernardem, że „na zawsze pozostaną *fideles* najjaśniejszemu królowi Francuzów i jego następcom”. Lecz Oliwer okazał wierność nie większą niż w roku 1219. Choć nie miał już Termes, zachował ziemie i wpływy w Corbieres, gdzie wraz z innym *faidit* (wydziedziczonym seniorem), Chabertem z Barbéra, władał zamkiem Queribus,

zawieszonym na górkim szczycie 729 metrów nad poziomem morza, swym usytuowaniem przypominającym Montségur. Właśnie w Queribus udzielili obaj schronienia Benedyktowi z Termes, który prawdopodobnie umarł tam około 1241 roku, a także innym katarskim diakonom i „doskonałym”, którzy uciekali przed prześladowaniami, zwłaszcza na początku lat czterdziestych. Ponadto wraz z kolejnym seniorem z Pirenejów, Geraldem z Niort, Oliwer uczestniczył w długotrwałym i niekiedy krwawym oporze przeciw inkwizytorским działaniom brata Ferriera w *bourg* Narbonne w latach 1234–1237. Najistotniejsze zaś było to, że odegrał jedną z głównych ról zarówno w powstaniu Rajmunda Trencavela w 1240 roku, jak i w kampanii Rajmunda VII dwa lata później. Ceną za pomaganie Trencavelowi była utrata kolejnej twierdzy — Aguilar — stojącej na północny wschód od Queribus, natomiast za wsparcie Rajmunda obłożono Oliwera ekskomuniką. Po roku 1240 Kapetyngowie zdołali umocnić swoje wpływy w Corbieres: jeden z głównych zwolenników Rajmunda Trencavela, Wilhelm z Peyrepertuse, którego zamek stał w równej odległości od Aguilar i Queribus, również został ukarany konfiskatą mienia.

W ciągu dwudziestu dwóch lat Oliwer z Termes trzykrotnie złamał przysięgę złożoną Koronie francuskiej, bronił twierdz, w których schronili się czołowi duchowni katarscy, i brał udział w głównych powstaniach zbrojnych przeciw królowi. Wszystkie jego wysiłki spełzły na niczym: Rajmund VII poddał się w 1243 roku, a Rajmund Trencavel cztery lata później.

Nie było już żadnej nadziei, nic zatem dziwnego, że właśnie w 1247 roku Oliwer z Termes zgodził się przyłączyć do krucjaty Ludwika IX w Egipcie, z której powrócił dopiero w 1255 roku. Tym razem dowiódł swej wierności i w 1250 roku został wynagrodzony zwrotem Aguilar i innych ziem w Corbieres wraz z dochodami w wysokości dwustu pięćdziesięciu liwrów turońskich. Potem jeszcze trzy razy wyruszał na Wschód jako rycerz Korony francuskiej — w latach 1264, 1267–1270, 1273–1275 — i był z Ludwikiem IX w Tunisie, gdy król zmarł w trakcie krucjaty. W 1257 roku wyraził życzenie, by po śmierci pochowano go w opactwie cysterskim Fontfroide. Oliwer zdawał sobie sprawę, że nie będzie miał kolejnej szansy rehabilitacji: w nadaniu z lipca 1250 roku, na mocy którego zwrócono mu część dawnych ziem, wyraźnie to podkreślono: „A jeśliby którykolwiek z nich (to znaczy z członków rodu) wzbudził podejrzenie herezji albo popełnił inną potworność, zakazujemy wszelkiej restytucji wyżej wymienionych ziem na ich rzecz.” Być może przewidziano też inne kary. To właśnie Oliwer zwabił w pułapkę swego dawnego współtowarzysza, Chaberta z Barbéra, dzięki czemu na przełomie 1255 roku seneszał Carcassonne, Piotr z Auteuil, przejął Ouéribus oraz prawdopodobnie sąsiedni zamek od strony zachodniej, czyli Puylaurens, w zamian za zwrócenie Chabertowi wolności. Odtąd nie został w Pirenejach ani jeden wolny zamek, w którym mogliby się schronić uciekający z północy katarzy.

Związki z Włochami

W połowie lat czterdziestych XIII wieku langwedoccy katarzy stanęli w obliczu trzech zasadniczych zagrożeń: potęgi władzy królewskiej i administracyjnej, utraty dotychczasowego poparcia lokalnych feudałów oraz upartego i systematycznego prześladowania ze strony inkwizytorów. W rezultacie niemal wszyscy heretycy duchowni, którzy dotąd przetrwali, umknęli do Lombardii. Wierni nie mogli już liczyć na ich duszpaństwo. W tych warunkach zahamowano pozyskiwanie nowych zwolenników spośród kolejnego pokolenia mieszkańców Langwedocji. Lokalne więzi, których nie udało się przeciąć krzyżowcom Szymona z Montfort, były teraz napięte do granic wytrzymałości. W odróżnieniu od Langwedocji Kościół katarski we Włoszech, choć podzielony, zachował swój kształt. W 1250 roku Ranieri Sacconi ocenił, że na zachodzie i wschodzie działa niespełna cztery tysiące „doskonałych”, z czego około dwóch tysięcy pięciuset pięćdziesięciu przebywało we Włoszech. Dla porównania oszacował on, że w Kościołach Tuluzy, Albi i Carcassonne — dawniej najbardziej aktywnych wspólnotach heretyckich na zachodzie — jest ich dwustu. Pomimo starań inkwizytorów w Lombardii nadal funkcjonowały cztery Kościoły: Concorezzo (niedaleko Mediolanu), Desenzano (nad jeziorem Garda), Bagnolo (w pobliżu Mantui) i Vicenzy. Ponadto wydaje się, że także w Apulii osiadła społeczność katarska. Wilhelm z Puylaurens donosi, że za panowania Manfreda, syna cesarza Fryderyka II, region

ten był „kapturem i schronieniem dla wszelkich niewiernych i złoczyńców”, lecz skończyło się to w 1266 roku wraz z klęską i śmiercią Manfreda z rozkazu Karola Andegaweńskiego, brata Ludwika IX. W rzeczywistości dynastia Hohenstaufów bardzo aktywnie wspierała antyheretyckie prawodawstwo, odkąd w 1224 roku Fryderyk II ogłosił swoje dekry, wyprzedzając papieski pomysł mianowania inkwizytorów. W 1264 roku Manfred wystąpił przeciw katarom zgrupowanym wokół Viventa, katarskiego biskupa Tuluzy, w *bastide* Guardia-Lombardi, niedaleko Neapolu. Możliwe nawet, że niektórzy heretycy mieszkali w Rzymie: Wilhelm Pelhisson opisuje, jak w 1234 roku skutkiem śledztw prowadzonych w Cahors przez Piotra Seilę i Wilhelma Arnolda Rajmund z Broelles, „ważny wierny heretyków”, umknął do Rzymu, gdzie podobno utonął w Tybrze.

Niemniej w połowie XIII wieku z całego świata chrześcijańskiego to właśnie Lombardia pozostała regionem, w którym katarzy działali najaktywniej, a zatem także głównym schronieniem dla uciekinierów. Z relacji Wilhelma Pelhissona wynika, że przynajmniej od 1234 roku poszczególni heretycy, zagrożeni przez inkwizytorów, uciekali z Tuluzy i Moissac do Włoch, a Bertrandowi Marty, katarskiemu biskupowi Tuluzy, którego stracono po zdobyciu Montségur w 1244 roku, biskupi Cremony już wcześniej zaoferowali u siebie schronienie. Być może Bertrand wolał umrzeć śmiercią męczeńską niż porzucić swoje duszpasterskie obowiązki, jednak po upadku Montségur w 1244 i Ouéribus

w 1255 roku nie pozostała już żadna ewentualność oprócz emigracji, jeśli chciano zachować jakąkolwiek hierarchię. Wiadomo, że w latach 1272–1273 w Lombardii przebywał zarówno Bernard Oliba, katarski biskup Tuluzy, jak i Emeryk Collet, biskup Albi. Bernard Oliba działał w Sirmione, położonym na południowym brzegu jeziora Garda, przynajmniej od roku 1255. W owym czasie miejscowość ta, należąca do Kościoła Bagnolo, stała się głównym ośrodkiem katarskim. W roku 1255 pewien świadek widział tam oprócz Bernarda także Wilhelma Piotra z Werony, biskupa Francji, i Henryka, określanego niejasno jako „biskupa herezyków lombardzkich”. Wśród wiernych w Langwedocji zbierano pieniądze na utrzymanie Kościoła na wygnaniu.

„Wierzący” regularnie odwiedzali biskupów i „dobrych ludzi”. Niektórzy, jak Piotr z Bauville i Bernard z Ouidiers, brali bezpośredni udział w zabójstwie inkwizytorów w Avignonet, a gdy wbrew ich nadziei śledztwa trybunałów nie zostały zahamowane, zmuszeni byli uciekać. Piotr z Bauville najpierw umknął do Clermont, a potem do Lagny w Szampanii, po czym udał się do Cuneo u podnóża Alp, w zachodniej Lombardii. W okresie wygnania, które trwało aż do 1277 roku, mieszkał i pracował kolejno w Cuneo, Pawii, Piacenzy i Cremonie, bywał też w licznych innych miastach, na przykład w Alessandrii, Genui i Mediolanie. Ucieczka Piotra z Langwedocji była pospieszna i niezaplanowana, inni z kolei oszczędzali przez pewien czas, by odwiedzać „dobrych ludzi”, zobaczyć się

z krewnymi albo prowadzić interesy. Podróżowano na tyle często, że utrzymywali się z tego ludzie pokroju Piotra Maurela, który służył za przewodnika i zwany jest w aktach inkwizycji *nuntius* albo *ductor*. Poczynał sobie na tyle zręcznie i dyskretnie, że parał się tym zajęciem dziewiętnaście lat, od roku 1255 do 1274, kiedy wreszcie pojмали go inkwizytorzy. Choć działalność ta była znana inkwizycji dość wcześnie — na przykład Wilhelm Pelhisson wiedział, że w 1234 roku Peitavin Boursier już „od długiego czasu był kimś w rodzaju ogólnego kuriera dla heretyków z Tuluzy” oraz „posłańcem i agentem heretyków” — osoby w nią zaangażowane stosowały pewne zasady konspiracyjne, toteż unikały schwytania. Piotr Maurel, na przykład, korzystał z „bezpiecznych domów” zarówno w Langwedocji, jak i Lombardii, gdzie dzięki swym braciom wykorzystywał gęstą sieć powiązań rodzinnych. Najczęściej obierana trasa biegła najprawdopodobniej Via Domitia, a więc starym rzymskim traktem, który łączył Narbonne, Béziers, Montpellier i Nîmes w dolnej Langwedocji. Podróżujący z Tuluzy i Carcassonne docierali nań w Narbonne, a ci z Cahors — w Béziers. Rodan przekraczano promem w Beaucaire, dalej zaś droga prowadziła przez Alpy do Cuneo, skąd można było dotrzeć do wszystkich ważnych miast na północy Włoch, jak również do mniejszych ośrodków, które najwyraźniej preferowali dostojnicy katarscy.

Oczywiście uchodźstwo było zaledwie tymczasowym rozwiązaniem problemu, przed którym stanęli langwedoccy katarzy. Podróż sama w sobie bywała na-

jeżona niebezpieczeństwami, a wielu uciekinierów, którzy powracali, by zobaczyć się z krewnymi lub prowadzić handel, zostawało aresztowanych, albowiem inkwizytorzy stworzyli atmosferę, w której funkcjonowało donosicielstwo i nikt nie czuł się bezpieczny. Właśnie w taki sposób w 1274 roku dobiegła końca kariera Piotra Maurela. Jego pojmanie wzbudziło panikę wśród tych, którzy mieli z nim kontakty. Wydaje się, że w latach siedemdziesiątych Kościół katarski znalazł się już między młotem a kowadłem, bo w listopadzie 1276 roku pochwycono członków heretyckiej wspólnoty w Sirmione, a w lutym 1278 roku spalono w Weronie „około dwustu” katarów, co musiało być straszliwym ciosem dla tuluskiego Kościoła, mającego tam swoją siedzibę. Ponadto inkwizytorzy działali we Włoszech tak samo długo jak w Langwedocji, choć ich poczynania hamowane były przez władze miejskie — potężniejsze niż konsulowie Tuluzy — które zazdrośnie strzegły swych praw jurysdykcyjnych. Jednak wśród katarów panowało poczucie wielkiego zagrożenia, czego świadectwem jest morderstwo inkwizytora Piotra z Werony i jego towarzysza Dominika w trakcie ich podróży z Cuneo do Mediolanu 6 kwietnia 1252 roku — stali się ofiarami spisku zawiązanego i sfinansowanego przez mieszkańców kilku lombardzkich miast, między innymi Mediolanu, Cuneo, Lodi, Bergamo i Pawii. Podobnie jak Wilhelm Arnold, Piotr z Werony zyskał rozgłos dzięki nadzwyczaj energicznemu tropieniu heretyków, co łączył z talentem do autoklasy. Podobno jego rodzice byli katarami, on sam

jednak wstąpił do klasztoru dominikanów S. Eustorgio w Mediolanie. Na początku lat trzydziestych był już znanym kaznodzieją i uczestnikiem debat z heretykami. Od 1234 roku występował jako inkwizytor w Mediolanie, a w latach 1244–1246 we Florencji, gdzie nawrócił na katolicyzm katarana Ranieriego Sacconiego, który sam został inkwizytorem. W 1234 roku powołał w Mediolanie — a dziesięć lat później we Florencji — katolicką milicję do walki z herezją, dzięki czemu do swych działań wciągnął popółstwo. Ideę tę podchwyciono w innych miastach. W 1251 roku polecono mu działać w całych północnych Włoszech, od Genui po Wenecję. Spisek wymierzony był również przeciw Sacconiemu, który wówczas przebywał w Pawii, ale ta część planu się nie powiodła. W 1253 roku zakon dominikanów otrzymał należytą nagrodę za starania swego pierwszego męczennika, gdyż wtedy to Piotra kanonizowano. Pod koniec lat pięćdziesiątych XIII wieku krążyły już o nim opowieści, czego wyrazem jest *Złota legenda* Jakuba z Vorágine, który określił go jako „promienne światło w chmurze dymu” i opisał szczegółowo dokonane przez niego cuda. Lecz nawet w hagiografii możemy się dopatrzeć przyczyn zamachu na jego życie. Według *Złotej legendy* heretycy w Mediolanie byli bardzo liczni i zajmowali ważne urzędy, na których „skuteczny użytek czynili ze swej fałszywej elokwencji i diabelskiej wiedzy”, lecz gdy przybył tam Piotr z Weroni, nie zaznali „ani wytchnienia, ani dachu nad głową”.

Działalność inkwizycji

Postawa inkwizytorów w Langwedocji w latach czterdziestych XIII wieku wskazuje na ich coraz większą ufność we własne siły i przekonanie, że zwyciężają w walce z herezją. Znaczna część świadectw dowodzi, że mieli słuszność, choć wciąż dochodziło do sporadycznych aktów przemocy: pod koniec 1247 roku w Caunes, niedaleko Narbonne, zamordowano pisarza i kuriera, pracujących dla inkwizytorów w Carcassonne i — co znamienne — spalono rejestr, który mieli ze sobą. W tym okresie inkwizytorzy kwaterowali w dwóch miastach: Tuluzie i Carcassonne. Ci, którzy przebywali w Tuluzie, obejmowali swoim działaniem także część Quercy i Agenais, podczas gdy inkwizytorom z Carcassonne podlegała większość prowincji Narbonne z wyjątkiem diecezji tuluskiej. Wydaje się, że podzielono między nich diecezje Albi i Rodez. Oba trybunały wspierała władza świecka, choć z różnym nastawieniem. Co do Tuluzy, to skutkiem przegranej w 1242 roku Rajmundowi VII mimo przewlekłego konfliktu z dominikanami nie pozostało nic innego jak współpracować z Kościołem, do czego się zobowiązał pod przysięgą w kwietniu 1243 roku w Béziers. Inkwizytorzy w Carcassonne natomiast korzystali z pomocy urzędników królewskich, osadzonych tam decyzją króla.

Pewne pojęcie o funkcjonowaniu tego systemu daje nam analiza dwóch zachowanych rejestrów inkwizycji dokonana przez Waltera Wakefielda. Rejestry te dotyczyły śledztw przeprowadzonych w Tuluzie przez Ber-

narda z Caux i Jana z Saint-Pierre w latach 1245–1246. Badacz ten ukazał działania inkwizytorów w jednej wsi — Mas-Saintes-Puelles w regionie Lauragais, na zachód od Castelnaudary, gdzie zeznania złożyło czterysta dwadzieścia osób, czyli około dwóch trzecich całej tamtejszej ludności. Jest to liczba większa niż w wypadku każdej innej miejscowości, o której mówią zachowane dokumenty, lecz nic w tym dziwnego, gdyż — na co wskazują zeznania — była to wieś, w której co najmniej od 1180 roku herezję traktowano jako zjawisko codzienne. Pokażna mniejszość stała się jej oddanymi wyznawcami, przekazując wierzenia z pokolenia na pokolenie i zawierając związki małżeńskie w ramach tej ograniczonej grupy. Duża liczba wezwań do stawieniectwa przed trybunałem w latach 1245–1246 być może wynikała z tego, że władze niejedno już wiedziały, albowiem siedemdziesięciu pięciu świadków stwierdziło, iż zeznawało wcześniej przed innymi inkwizytorami, co odzwierciedla fakt, że od roku 1209 kilkakrotnie wszczynano tam śledztwa i zbierano zeznania. Jak wskazuje Wakefield, dwaj inkwizytorzy nie prowadzili dochodzenia z taką gorliwością, jakiej można by po nich oczekiwać. Jednak nie należy się chyba temu dziwić, gdy weźmiemy pod uwagę skalę całego przedsięwzięcia: dwa zachowane rejestry obejmują nazwiska aż pięciu tysięcy pięciuset osób ze stu czterech miejscowości, a wiemy dziś, że takich rejestrów było dziesięć. Niemniej inkwizytorzy wyegzekwowali od mieszkańców Mas-Saintes-Puelles przynajmniej pozorne przywiązanie do katolicyzmu, co wskazuje, że oko-

liczności osłabiające herezję w tym regionie miały istotne znaczenie dla stworzenia atmosfery, w której trybunały mogły działać skutecznie.

Przykładowe wyroki, które po zamknięciu śledztwa obaj inkwizytorzy wydawali między marcem 1246 a czerwcem 1248 roku, pokazują, jaki użytek czyniono z tego, czego się dowiedziano. Dwudziestego czwartego czerwca 1246 roku podjęto starania, by przeciwdziałać herezji w klasztorze Lespinasse, należącym do zakonu z Fontevrault, gdzie jako zakonnica przebywała Joanna, wdowa po Bernardzie z Latour, który był prawdopodobnie konsulem w Tuluzie. Pobyt w klasztorze nie chronił przed wyrokiem inkwizycji.

Jako że Joanna (...) widziała i wielbiła wielu heretyków, i słuchała ich nauk w licznych miejscach, przyjmowała ich po wielekroć, używała własnego mienia, wierzyła, że są dobrymi ludźmi, udzielała jałmużny waldensom i zaprzeczała prawdzie wbrew własnej przysiędze, zamknięta ma być w obrębie klasztoru Lespinasse w osobnym pomieszczeniu, aby inni nie mieli do niej dostępu ani ona do nich; przedmioty pierwszej potrzeby będą jej podawane z zewnątrz; i nakazujemy przeoryszy Lespinasse, by poczyniła wszelkie zabezpieczenia zgodnie z powyższym zaleceniem.

Skoro nawet wstąpienie do klasztoru nie uchroniło dawnej heretyczki przed okiem inkwizytorów, to nic dziwnego, że inne wdowy, które przyznały się, iż wierzyły, że heretycy są „dobrymi ludźmi”, nie uniknęły

wyroku skazującego je na wieczne uwięzienie. Na liście siedmiorga osób potępionych w Tuluzie 18 sierpnia 1247 roku znalazła się Berengaria, wdowa po Assalicy z Monts, która „oddała dziedzictwo pewnej «doskonałej» heretykom”, i Marin, wdowa po Hugonie, „która usiłowała kupić sukno, by w nim pochować pewnego zmarłego heretyka”. W tych okolicznościach jedynym wyjściem pozostawała ucieczka. Tak właśnie postąpił Wilhelm Garnier, lekarz z Mas-Saintes-Puelles, którego ekskomunikowano 16 lutego 1248 roku po tym, jak został potępiony, bo widywał i „wielbił” heretyków, i przynosił im jedzenie. Zacytowane wyroki stanowią tylko ułamek tych, które wydano ogółem. Potępiono sto dziewięćdziesiąt osób — nie tylko za wiarę katarską i szacunek dla „dobrych ludzi”, ale też za udzielanie im wsparcia w postaci żywności, schronienia, ubrań i pieniędzy. Ilekroć trybunał inkwizycji zamykał śledztwo, odcinał potencjalne źródła pomocy dla duchownych katarskiego Kościoła.

To samo działo się w Carcassès, gdzie *greffier*, czyli pisarz, inkwizytorów z Carcassonne, sporządził rejestr obejmujący zeznania i wyroki trybunałów działających w ciągu siedemnastu lat — od 1250 do 1267 roku. Na podstawie tych dokumentów możemy pokusić się o częściowe zrekonstruowanie życia „doskonałego” Bernarda Aciera, który przynajmniej od roku 1241 aż do 1259, kiedy to go aresztowano, starał się krzewić wymierającą wiarę katarską w niewielkiej części Razès, na południe od Carcassonne. Bernard Acier pochodził z wioski Couffoulens, położonej na prawym brzegu

Aude około siedmiu kilometrów od Carcassonne. Wydaje się, że działał wyłącznie w jednej okolicy: nie ma świadectw, by zabrnął na wschód dalej niż Rieux-en-Val albo na zachód poza Belvèze-du-Razès, co stanowi dystans około czterdziestu kilometrów, podczas gdy najbardziej wysuniętą na południe miejscowością, w której go widziano, było miasteczko Limoux, leżące mniej więcej piętnaście kilometrów od jego rodzinnej wioski. Bernard wiedział, że na tym ograniczonym obszarze może liczyć na kąt do spania, jedzenie, odzież i zaufanych przewodników. Z powodu inkwizytorów pozostawanie zbyt długo w jednym miejscu albo wyprawy do odleglejszych ośrodków były niebezpieczne. Mimo to, choć działał na swoim terenie, wydaje się, że częstokroć czuł się zagrożony, co wskazuje, że znalazł się w sytuacji, w której raczej reagował na bieżące wypadki, nie inicjował zaś żadnych przedsięwzięć. W październiku 1254 roku Bernard Acier przebywał w Belvèze, skąd wysłał wiadomość do „wierzącego” Wilhelma Sicreda, mieszkającego po sąsiedzku w Cavanac, wiosce odległej tylko o dwa kilometry od Couffoulens. Wilhelm udał się zatem do Belvéze, gdzie zastał Bernarda Aciera i jego towarzysza. Wówczas Bernard wypytał go „o sytuację w krainie i o wierzących heretyków”, gdyż — jak można sądzić — ukrywanie się i wędrowny tryb życia, jaki zmuszony był prowadzić, nie dawały sposobności do miarodajnej oceny sytuacji Kościoła katarskiego nawet na stosunkowo niewielkim obszarze.

Z zeznań Wilhelma Sicreda i innych świadków wynika, że przez ponad osiemnaście lat Bernard Acier i inni „doskonali” przenosili się z jednej kryjówki do drugiej, czasem znajdując schronienie w domach, kiedy indziej w piwnicach, szopach albo stodołach, spotykali się nocą z sympatykami w lasach albo winnicach, po czym ruszali dalej. Kiedy tylko było to możliwe, Bernard wykonywał posługi duszpasterskie dla niewielkich grup wiernych, a pewnego razu w 1257 roku, przebywając w Limoux, został wezwany przez męża do umierającej żony, najwyraźniej po to, by odprawić *consolamentum*. Jednak były to w dużej mierze działania sporadyczne, albowiem niewiele zostało ze struktury organizacyjnej Kościoła katarskiego. Niekiedy Bernard Acier podróżował w towarzystwie pięciu, sześciu innych *perfecti*, lecz nie tworzyli oni zwartej grupy. Jedyna wzmianka o Piotrze Pollanie, katarskim biskupie Razés, pochodzi z października 1258 roku, kiedy to *perfectus* zwany Bernard z Montolieu (wieś na północ od Carcassonne) poinformował Wilhelma Sicreda, że biskup potajemnie ich opuścił i „zbiegł ze wszystkimi pieniędzmi i całym skarbem”. Po krótkich poszukiwaniach na górze wznoszącej się ponad lasem w pobliżu La Bezole, około dziesięciu kilometrów na południowy zachód od Limoux, Wilhelm Sicred odnalazł jednak trzy flaszki zakopane w ziemi, zawierające pieniądze, które kilka dni później przekazał Bernardowi z Montolieu i Bernardowi Acierowi. Wydaje się, że ten ostatni doszedł w końcu do wniosku, że nie może dłużej wieść takiego życia jak dotąd, toteż w towarzystwie innego

„doskonałego”, Piotra z Camia, spotkał się z Wilhelmem Sicredem w Corréze, kolejnej wiosce nad Aude, leżącej mniej więcej trzy kilometry w górę rzeki od Couffoulens, i zaproponował mu wspólną ucieczkę do Lombardii. Wilhelm odparł jednak, że nie może wyjechać, bo nie ma pieniędzy na ten cel. Bernard Acier też nigdy nie dotarł do Lombardii. Rozmowa tych ludzi odbyła się w okresie Wielkiego Postu roku 1258; nie upłynął rok, gdy Acier został schwytany i zabrany do Carcassonne. Tam się nawrócił i złożył zeznania, którymi obciążył innych, w tym Wilhelma Sicreda. Wtedy to Wilhelm wraz z innymi udał się do Rocamadour, by „odwiedzić kościół i oratorium Najświętszej Maryi Panny”, co być może było spóźnioną pielgrzymką pokutną, do której się zobowiązał, kiedy w 1250 roku był przesłuchiwany przez inkwizytorów. W październiku 1259 roku on również wpadł w ich ręce.

Głębokie zmiany w społeczeństwie górzystych terenów na południe od Carcassonne, będącym środowiskiem kataryzmu, stanowią ilustrację tego, co dokonało się na znacznie większym obszarze. W początkach XIII wieku w regionie tym dominowali potężni lokalni wassale Trencavelów, tacy jak panowie Termes, Fanjeaux i Montréal. Pozwalali oni katarskim duchownym na swobodne przemieszczanie się po okolicy, przyjmowali ich chętnie w swych *castra*, słuchali ich kazań, a nawet mieli krewnych, którzy byli „doskonałymi”. W połowie tego samego stulecia wszystko to należało już do przeszłości: *perfectus* pokroju Bernarda Aciera żył w stanie ciągłego niepokoju i lęku, nie mógł już bowiem pole-

gać ani na miejscowej szlachcie, ani na hierarchach swego Kościoła. Kataryzm został zdegradowany społecznie, bo stracił zwolenników z wyższych sfer, a duchowni albo wpadli w ręce inkwizycji, albo zbiegli do Lombardii. Bernard Acier nawet gdyby miał wykształcenie, nie mógłby studiować piśmiennictwa katarskiego ani krzewić wiedzy; działał tylko w małych, zwoływanych naprędce zgromadzeniach lub spotykał się z pojedynczymi osobami. To prawda, że dzieje inkwizycji w Langwedocji w pierwszym ćwierćwieczu jej istnienia nie były usłane różami; świadczą o tym z jednej strony skrytobójcze zamachy na inkwizytorów, z drugiej — okresowe zawieszenie ich działalności. Niemniej machina śledcza funkcjonowała na tyle sprawnie, że skuteczny opór wobec niej był coraz trudniejszy. I znów bardzo pouczający jest przypadek Bernarda Aciera. Kiedy ten *perfectus* został pojmany, Wilhelm Sicred pospieszył do Carcassonne, by wywiedzieć się, co zeznał. Inny katar, Witalis z Paulmiano, powiedział mu, że Bernard doniósł już inkwizytorom o nim (Witalisie) i „przypuszczał, że jeśli jeszcze nie rzekł nic o świadku [Wilhelmie], uczyni to teraz i ujawni świadka i jego uczynki; radził mu przeto, by umykał i wyniósł się z tej krainy”.

Gdy Kościół katarski usiłował rozpaczliwie zachować spójność organizacyjną i ideologiczną, w tym samym czasie strona katolicka szybko umacniała swoją przewagę. Choć ustrój polityczny włoskich miast-państw mniej sprzyjał działaniom Kościoła katolickiego niż sytuacja w poskromionej politycznie i religijnie

— także w wyniku osadnictwa w 1229 roku — Langwedocji, to jednak również we Włoszech inicjatywa inkwizytorów przynosiła efekty, czego wyrazem były spektakularne wypadki wyrzekania się wiary katarskiej. Niekiedy dawni przeciwnicy stawali się cennymi sojusznikami, jak dowodzi przypadek Sacconiego albo profesora teologii Monety z Cremony. Nawet zabójstwo Piotra z Werony obrócono na korzyść Kościoła rzymskiego: Piotr „Męczennik” szybko zyskał status świętego, symbolizując dobro opierające się złu. Na bardziej przyziemnej płaszczyźnie Kościół w Langwedocji, tak krytykowany i bezwolny przed rokiem 1209, teraz był hołubiony przez króla — który uznał Szymona z Montfort za bohatera walki o wiarę — i bogacił się dzięki monarszej hojności i restytucjom dziesięciny. Efekty najwyraźniej widać było w dużych i mniejszych miastach, zwłaszcza tych, gdzie rezydowali biskupi, którzy brali teraz udział w obradach trybunałów inkwizycyjnych obok braci z zakonów kaznodziejskich. Jednak również tereny wiejskie uległy przeobrażeniom, zwłaszcza wskutek statutów synodalnych wprowadzanych od połowy XIII wieku. Statuty te odzwierciedlały postanowienia czwartego soboru laterańskiego z 1215 roku i stanowiły zapowiedź ogólniejszego prawodawstwa episkopalnego inicjowanego odtąd we Francji. Celem było ugruntowanie pewnych zasad dotyczących zarówno duchowieństwa, jak i praktykowania wiary w diecezjach, a chciano to osiągnąć nie tylko poprzez ogłaszanie przepisów, ale też wizytacje i zwoływanie obrad duchowieństwa. Zmiany te dokonywały się

w niezwykle sprzyjającym klimacie gospodarczym. Badając dobroczynność w trzynasto- i czternastowiecznej Tuluzie, John Mundy pokazał, że miasto zadziwiająco szybko podniosło się po zniszczeniach spowodowanych wyprawą krzyżową, dzięki czemu w latach 1230–1250 powstały i działały sprawnie nowe instytucje charytatywne.

Często zdarza się, że koniunktura gospodarcza przyczynia się walnie do pogodzenia ludności z nową władzą. Ludwik IX chytrze wykorzystał tę prawidłowość, decydując się dodatkowo na serię restytucji, zwłaszcza w latach 1259–1262, oraz rehabilitację szlachciców pokroju Oliwera z Termes. W 1242 roku Rajmund VII definitywnie skapitulował, choć nadal uskarżał się na dominikanów. Gdy zmarł w 1249 roku, cały region przypadł Alfonsowi z Poitiers i tak dobiegły końca burzliwe dzieje hrabiów Tuluzy. Alfons był gorliwym katolikiem, a sprzeciwiając się zamienianiu pokut wyznaczanych przez inkwizytorów na grzywny pieniężne, zapełniał więzienia. Jego urzędnicy nie pozostawali w tyle, energicznie konfiskując mienie heretyków skazanych przez trybunały. Nastanie nowej władzy zbiegło się w czasie z przyznaniem większych kompetencji inkwizytorom. W roku 1248 i 1249 zawiesili oni działalność. Był to wyraz protestu przeciw zbyt łagodnej postawie papieża Innocentego IV wobec skazanych heretyków. Protest ten trwał aż do 1254 roku, kiedy to nowy papież, Aleksander IV, przystał na żądania inkwizytorów. Co ważniejsze, w 1256 roku otrzymali oni moc rozgrzeszania siebie nawzajem z niewłaściwego stosowa-

nia prawa kanonicznego. W ciągu pięćdziesięciu lat Langwedocja przeszła ogromne przeobrażenie, a katarzy z reformatorów stali się buntownikami, z buntowników zaś — zbiegami.

Rozdział 6

OSTATNI KATARZY

Bracia Autier

Bertrand z Taix był rycerzem z Pamiers w hrabstwie Foix. Urodził się prawdopodobnie około 1250 roku w rodzinie heretyckiej. Jego ojciec, Isarn, został potępiony jako zatwardziały heretyk zapewne już w 1236 roku, podczas gdy matkę, Aveę, skazano na noszenie krzyży pokutnych za wyznawanie kataryzmu. Bertrand zmarł jako nieskruszony heretyk, do końca wierząc w „błędy manichejczyków”. Około 1300 roku pochwalił się swojej służce, Małgorzacie, że w młodości był przewodnikiem katarów i częstokroć prowadził ich w „odległe miejsca”. Tak się tym wslawił, że pewnego razu Roger Bernard III, hrabia Foix, ostrzegł go, iż w konsekwencji może utracić swoje włości. Odparł wtedy, że „nie lęka się tego, póki żyje jego matka, do której należały te ziemie”.

Gdy Bertrand opowiadał Małgorzacie o swojej młodości, niewiele już zostało z jego dawnej niefrasobliwej postawy. W 1272 roku wezwano go do stawienia się przed inkwizytorem Wilhelmem Rajmundem, który na stałe rezydował w Carcassonne, lecz w owym czasie przebywał w Varilhes, mniej więcej w połowie drogi między Pamiers i Foix. Rycerz złożył zeznanie zaprotokołowane przez notariusza i prawdopodobnie wyznaczono mu pokutę. W 1300 roku ożenił się z niejaką Hugetą, która nie podzielała jego przekonań i której

wobec tego nie mógł ufać. Ponieważ nie znajdował wokół siebie ludzi myślących podobnie jak on, czuł się osamotniony i przygnębiony. Hugeta była jego drugą żoną. Sześć lat wcześniej, w 1294 roku, pierwsza żona, Flors, czyniła mu wyrzuty, że wypowiada się z szacunkiem o „dobrych ludziach”, i przypisała upadek oraz śmierć wielu mieszkańców regionu ich kontaktom z heretykami. Bertrand miał nadzieję, że Hugeta okaże większe zrozumienie, toteż spotkał go srogi zawód. Było to małżeństwo zaaranżowane wskutek fatalnej pomyłki. Bertrand opowiadał chętnie wszystkim gotowym okazać mu współczucie, że sądził, iż Hugeta jest córką Poncjusza Esshaury z Larnat (członka rodu wyznającego kataryzm), podczas gdy okazało się, że jej ojcem był niejaki En Esshaura z Larcat. Bliskie sąsiedztwo tych dwóch górskich miejscowości — w linii prostej dzieliły je trzy kilometry — i zbieżność nazwisk tłumaczą pomyłkę. Około 1301 roku Bertrand wręcz się rozplakał, gdy opowiadał o tym Blance, żonie swego siostrzeńca, Wilhelma z Rodes, i zarazem jednej z córek wspomnianego Poncjusza. Blanka odparła jednak niewzruszona, że wszystkie jej siostry wyszły już za mąż — prócz jednej, która została zakonnicą. Żalność Bertranda pogłębiał smutny koniec katarskiej wspólnoty w miasteczku, gdyż miał on nadzieję, że kontakty z heretykami zrekompensują mu nieudane małżeństwo. W 1294 roku skarżył się pewnemu młodemu krewnemu, Wilhelmowi Bernardowi z Luzenac, wioski położonej nieco dalej w górnym biegu Ariège, że w całym Pamiers ostał się tylko jeden człowiek, Piotr Soquerii,

z którym można porozmawiać o sprawach wiary. A przecież, ciągnął, w przeszłości mógł „do woli rozprawić z wieloma szlachcicami tych ziem, wiernymi dobrych ludzi”. Przed rokiem 1301 kontaktował się z pewną kobietą z Foix, która mieszkała wtedy w Pamiers, lecz zdemaskowano ją, uznano za heretyczkę i spalono jej dom.

Zatem na początku XIV wieku ten niegdyś dumny *ductor* heretyków wiódł smutne życie, uskarżając się żałością na żonę i sąsiadów. Znano go w okolicy z niechęci do duchowieństwa katolickiego. Pewnego razu, skarcony przez Boneta Davy, ojca Jana Davy, mieszczanina z Pamiers, za niewyparzony język, odparł z goryczą, że to Bonet jest odpowiedzialny za zniszczenie Pamiers, bo sprowadził dominikanów. Wilhelm Bernard donosił, że gdy pierwszy biskup Pamiers, Bernard Saisset, zapytał Bertranda, kogo bardziej nienawidzi: duchownych czy Francuzów, ten odparł, że „mocniej nienawidzi duchownych, bo to duchowni przywiedli Francuzów do tej krainy, a gdyby nie było duchownych, nigdy też nie byłoby w tej krainie Francuzów”. Bernard Saisset sam wielokrotnie wypowiadał się bez ogródek o Francuzach, obraźliwie mówił zwłaszcza o królu Filipie IV, co doprowadziło do aresztowania go przez królewskich urzędników w październiku 1301 roku, a w konsekwencji do poważnego sporu między królem i papieżem Bonifacym VIII. W lutym 1302 roku Saisseta wysłano do Rzymu, a jeśli ufać pamięci lokalnych mieszkańców, dwa lata później znów pełnił obowiązki duszpasterskie w kościele Saint-Antonin

w Pamiers. Podczas mszy w jeden ze świątecznych dni 1304 roku, celebrowanej przez Bernarda Saisseta, jego brat, Wilhelm Saisset, wyrecytował *cobla*, czyli poemat na cześć Bertranda z Taix, który tak się nim zachwycił, że nauczył się go na pamięć. Utwór ten oparty był na wierszu trubadura Peire Cardenala i kilka lat później Bertrand przekazał go swemu siostrzeńcowi, Wilhelnowi Bernardowi. Głównym tematem tego poematu jest dwulicowość duchownych, którzy uchodzą za pasterzy, a w rzeczywistości są mordercami.

Tylko jedna nowina podziałała krzepiąco na Bertranda z Taix. W 1298 lub 1299 roku Piotr i Wilhelm Autier z Ax-les-Thermes, niewielkiego miasteczka w regionie Sabarthes, leżącego około sześćdziesięciu kilometrów od Pamiers, powrócili w rodzinne strony z Lombardii, gdzie przez trzy lub cztery lata studiowali nauki katarskie i odebrali *consolamentum*. Obecność dwóch aktywnie działających *bonhommes* w krainie całkowicie oczyszczonej z katarskich duchownych było źródłem wielkiej otuchy dla Bertranda, który zadbał o to, by w jego imieniu posłano im wino. Często też mówił o swym zamiarze udania się do Ax — by spotkać się z braćmi osobiście — pod pozorem kąpieli w leczniczych wodach miasteczka, słynącego jako uzdrowisko od czasów rzymskich. Miał kontakt z Autierami za pośrednictwem nieślubnej córki Piotra, Wilhelminy, którą poznał około 1301 roku, kiedy była jeszcze młodką. Przybyła ona wtedy do Pamiers z Bartłomiejem Barravi z Tarascón, by kupić partię nici dla Rajmundy z Tarascon, siostry Piotra Autiera, która ją

wychowała. Czekala tego dnia w kuchni u Bertranda, gdy tymczasem Bartłomiej poszukiwał zwierzęcia jucznego, na którym mogliby zawieźć pozyskany towar w górę doliny. Wilhelmina zeznała, że gdy Bertrand zorientował się, z kim ma do czynienia, „położywszy rękę na jej głowie, rzekł, że skoro jest córką Piotra Autiera, miłuje ją wielce, bo Piotr Autier to dobry człowiek, przywykły do udzielania gościny”. Mniej więcej trzy lata później Wilhelmina wraz ze swym nowym mężem, Wilhelmem Carramatim, krawcem z Tarascón, znów odwiedziła Bertranda. Wilhelm był bratankiem Bertranda, synem jego zmarłego brata, Isarna. Bertrand próbował wówczas namówić obydwójce do osiedlenia się w Pamiers, oferując im nawet dom. Gdyby się na to zdecydowali, to — jak rzekł — mógłby należycie oddać się sprawom katarskim, w tym sprawom ojca Wilhelminy, „którego nie widział od jego powrotu do ojczyzny, choć po wielekroć próbował się z nim spotkać”. Wydaje się, że małżonkowie odrzucili ofertę. Kiedy Wilhelmina opowiedziała o tym Rajmundowi z Rodes i Blance, żonie Wilhelma z Rodes, ci dwoje odparli, że „nie powinna o tym rozprawiać, bo jeśli będzie tak czynić, zło na nią spadnie”. To właśnie był powód nieustannych zmartwień Bertranda z Tak. „Wiara Piotra i Wilhelma Autierów jest dobra — powiedział w 1300 roku do Wilhelma z Rodes — lecz narażają się oni na wiele zła i niebezpieczeństw w imię Boga i nie mają śmiałości występować otwarcie, bo Kościół ich prześladowuje, popełniając tym samym wielki grzech.”¹

Bertrand z Taix był niewiele znaczącym małomiasteczkowym szlachcicem, który przez całe życie pozostał katarzem. Nie zawsze zachowywał należyłą dyskrecję, niemniej od lat siedemdziesiątych aż do swej śmierci w roku 1306 nie stanowił już rzeczywistego zagrożenia dla katolicyzmu. Najczęściej uskarżał się daremnie na prawdopodobną zdradę żony i niegodziwość kleru. Nie był zdolny do odegrania aktywnej roli w Kościele katarskim; mało tego, wbrew swej krytycznej postawie wobec duchowieństwa nadal uczęszczał na nabożeństwa. Natomiast w górnym biegu rzeki Ariège bracia Autier doszli pewnego dnia do wniosku, że nie mogą dłużej zachowywać bierności, że ich dusze są w niebezpieczeństwie, toteż muszą działać — z pożytkiem dla siebie i innych. Pod pozostałymi względami jednak nie różnili się zanadto od Bertranda z Taix. Byli mniej więcej jego rówieśnikami. Pochodzili z heretyckiej rodziny, gdyż dwaj ich przodkowie, Piotr i jego syn Rajmund, zostali uznani za katarów w 1234 roku. Bracia zajmowali dość wysoką pozycję społeczną, obaj byli bowiem wziętymi notariuszami, z kolei Bertrand, jak się wydaje, żył z dochodów ziemskich. Obu Autierów znał Roger Bernard, hrabia Foix. Założyli rodziny, Piotr właściwie nawet dwie, gdyż miał kochankę i nieślubne dzieci. Nie mieli jednak możliwości odratowania Kościoła katarskiego. Koleje losu Bertranda z Taix i Piotra Autiera pokazują wyraźnie, że na początku XIV wieku kataryzm w Langwedocji zależał całkowicie od poczynań bardzo niewielkiej grupy ludzi. Zrządzeniem losu raczej niż wskutek przemyślanego planowania,

okoliczności w roku 1299, gdy bracia Autier rozpoczęli swoją działalność, sprzyjały podejmowaniu inicjatyw. Biskup Bernard Saisset bardziej był zajęty swoją nienawiścią do Francuzów niż ściganiem heretyków. Roger Bernard, mimo zachowywania pozorów lojalności wobec ortodoksji, potajemnie sprzyjał katarom, leżąc bowiem na łożu śmierci w 1302 roku w Tarascon, został wprowadzony w herezję przez Piotra Autiera. Zarówno Galfryd z Ablis, inkwizytor w Carcassonne od 1303 roku, jak i Bernard Gui, inkwizytor Tuluzy w 1307 roku, zdawali sobie sprawę z roli tych kilku osób. To właśnie ich determinacja w dążeniu do rozbicia grupy skupionej wokół braci Autier, zwieńczona sukcesem w 1312 roku, zahamowała dziesięcioletnie odradzanie się kataryzmu (zob. Tablica 3).

Zdecydowawszy się wyjechać do Lombardii, Autierowie poczynili staranne przygotowania przed podróżą. Piotr, na przykład, odwiedził w pobliskim Lordat swego zięcia, notariusza Arnolda Textora, jak również sprzedał bydło na targu w Tarascón. Wyjazd znanych publicznie osób nie mógł pozostać niezauważony w tak małej miejscowości jak Ax-les-Thermes, stał się więc przyczyną domysłów i plotek. Niektórzy uważali, że bracia zarazili się trędem, inni — że popełnili jakieś przestępstwo, jeszcze inni kładli ich zniknięcie „na karb herezji”. W Lombardii Autierowie przebywali w Cuneo, Asti i Como, gdzie ostatecznie otrzymali *consolamentum* po okresie nauki trwającym trzy lub cztery lata. Wrócili równie dyskretnie, jak wyjechali. W trakcie pobytu na obczyźnie towarzyszyli im człon-

kowie rodziny, zarazem jednak utrzymywano kontakt z pozostałymi krewnymi i małym kręgiem bliskich przyjaciół w Sabarthés, a niektórzy z nich odwiedzali nawet obu notariuszy w Lombardii. Wilhelm Bonus, nieślubny syn Piotra Autiera, powrócił do Ax jako pierwszy, by sprawdzić, czy w rodzinnych stronach jest bezpiecznie. Po przyjeździe Autierowie zatrzymali się na dwa tygodnie w domu swego brata, Rajmunda, i dopiero wtedy ujawnili swoją obecność Arnoldowi Textorowi. Te środki ostrożności były jak najbardziej uzasadnione — nie upłynął rok, gdy Piotr i Wilhelm omal nie wpadli w ręce prześladowców, zostali jednak w porę uprzedzeni. W 1300 roku zadenuncjował ich dominikanom w Pamiers pewien begard, Wilhelm Déjean, który podawał się za katarę. Braci ostrzegł Rajmund z Rodes — określany jako „dobry przyjaciel Piotra i Wilhelma Autier” — który sam był dominikaninem w Pamiers. Rajmund występuje w aktach inkwizycji pod mianem *explorator*, czyli „szpieg” heretyków: „Jeśli cokolwiek się wydarzyło lub było uczynione przeciw nim w Pamiers albo okolicy, bez zwłoki ich powiadamiał lub wysyłał posłańca, by ich ostrzec.” W takich okolicznościach pomoc przybierała niekiedy formę odstraszenia potencjalnych donosicieli. Wilhelm Déjean został potem tak ciężko pobity przez dwóch katarów, Filipa z Larnat i Piotra z Area, że stracił mowę, choć nie ma dowodów, że stało się to z inicjatywy Autierów. Następnie zabrano go w góry nad Larnat i zrzucono ze skały w głęboki wąwóz, skąd nigdy nie wydobyto ciała. Kiedy indziej znaleziono w bramie zamku

w Montailou, ustronnej wiosce na zachodnim krańcu płaskowyżu między górnym biegiem Ariège i Aude, martwego Arnolda Liziera. Podobno był to rezultat uwagi wygłoszonej przez Wilhelma Autiera, który stwierdził, że gdyby nie Arnold Lizier, mógłby publicznie pojawić się na rynku w Montailou, tak solidarni byli mieszkańcy tej wsi. Jednak wydaje się, że mimo wszystko heretycy żyli w nieustannym napięciu. Kiedy pewnego wieczoru w 1304 lub 1305 roku Wilhelm Escaunier z Arques dowiedział się, że w domu Wilhelma Botolha, swojego szwagra, zatrzymał się Piotr Autier, postanowił go odwiedzić. Nazajutrz wraz z matką nadszedł niespodziewanie i zastał Piotra smażącego samotnie rybę na ogniu. Gdy Wilhelm Escaunier krzyknął: „Jest tam kto?”, Piotr Autier tak się przeląkł, że zerwał się na nogi i chciał uciekać, lecz Markezja, siostra Wilhelma, uspokoiła go.

Nic zatem dziwnego, że krąg braci Autier działał najbardziej aktywnie w rodzinnych stronach w Sabarthès, skąd jego wpływy rozprzestrzeniały się na *pays d'Aillon*, Razès i Fenouillèdes, na południe od Carcassonne. Okolice te są o wiele bardziej górzyste od terenów, po których poruszał się Bernard Acier w latach pięćdziesiątych XIII wieku, a ponieważ notariusze korzystali z rozległej siatki lokalnych powiązań, potrafili stworzyć lepszą strukturę organizacyjną i system porozumiewania się, niż Bernard i jego zwolennicy. Mimo niebezpieczeństw bracia nie ograniczali się jednak wyłącznie do wymienionych regionów. Piotr wędrował niekiedy na północ doliną Ariège i docierał aż

do Tuluzy (gdzie katarzy mieli stałe schronienie przy rue de l'Etoile) oraz wielu dawnych ośrodków heretyckich na wschód od miasta, w Lauragais i w dolinach rzek Agout i Tarn. Czasem wyprawiał się jeszcze dalej: w 1302 roku udał się do Cahors, by wprowadzić w herezję dwóch bliskich śmierci „wierzących”, a gdy pochwyciono go w sierpniu 1309 roku, ukrywał się w gospodarstwie w Beaupuy-en-Lomagne, trzydzieści sześć kilometrów na północny zachód od Tuluzy. J.-M. Vidal naliczył ogółem sto dwadzieścia pięć miejscowości, w których na początku XIV wieku nadal żyli wyznawcy kataryzmu.¹¹ Ustalił, że oprócz Piotra Autiera, którego uznawano najprawdopodobniej za przywódcę, w jego kręgu działało jeszcze czternastu innych *perfecti*, czyli *bonhommes*, w tym młodszy brat Wilhelm i jego syn Jakub, wprowadzeni w herezję w 1301 roku. Co najmniej ośmiu z nich otrzymało *consolamentum* z rąk Wilhelma i Piotra Autier po ich powrocie z Lombardii.

Heretycy na ogół podróżowali nocą albo w przebraniu, udając pasterzy lub — jak to uczynił pewnego razu Jakub Autier, żeby bezpiecznie dotrzeć na rynek w Arques — wkładając rycerską opończę pożyczoną od współwyznawcy. Jeśli tylko było to możliwe, zatrzymywali się w domach swych zwolenników. Piotr Autier stwierdził, że mieli „trzy przyjazne domy” w Châteauverdun, wiosce położonej około szesnastu kilometrów na północ od Ax-les-Thermes. W Montailou miejscowy proboszcz Piotr Clergue był potajemnie katarzem, mogli więc wejść do jego zagrody po usunięciu sztachety, którą obluzowano w tym celu. Niemniej he-

retycy prowadzili bardzo niepewną egzystencję, albowiem nie zawsze było można polegać na wiernych. Pewnego razu, gdy Piotr Autier wysłał Wilhelma Bonusa do Arnolda Textora z zapytaniem, czy może się u niego zatrzymać na noc, ten wykrzyknął: „Precz, diable, precz!” W rezultacie Piotr stwierdził, że Arnold „postąpił nikczemnie, odmawiając gościny, bo jest przecież jego zięciem”. Konflikt miał jednak raczej charakter osobisty, a nie religijny, gdyż Piotr zarzucał Arnoldowi złe traktowanie żony, Wilhelminy, swej córki. Nawet mimo pomocy ze strony współwyznawców pojawiały się doraźne problemy. Gdy Piotr i Jakub Autier zapowiedzieli swoje przybycie do miejscowości Quié, posłania, wino i żywność trzeba było sprowadzić z Tarascon, leżącego na drugim brzegu Ariège, gdyż w miejscu, w którym się zatrzymali, nie było potrzebnych im rzeczy. Na ogół żywność pozyskiwano od wiernych. Heretycy nie jedli „mięsa ani tłuszczu, ani niczego, w czym gotowano mięso lub tłuszcz”. Współwyznawcy przynosili im ryby, jabłka, śliwki, figi, winogrona, różne gatunki orzechów, chleb, oliwę i wino. W takim sposobie żywienia szczególną rolę odgrywały ryby: jednego razu był to solony kiełb, kiedy indziej rybi pasztet albo pstrągi i łosoś. Gdy Autierowie przebywali w Quié, pewna heretyczka przysłała im z Tarascón dwa kawałki turbota wielkości dłoni, co z pewnością było cennym darem, zwłaszcza w wysokich Pirenejach. Wyznawcy składali też inne dary, albo w naturze (nierzadko pod postacią wełny, co rozumiały na terenach, gdzie trudniono się wypasem owiec) albo

w pieniądzu. Datki pieniężne składano na tyle często, że gromadzono fundusze. Część z nich trzymano w Ax-les-Thermes. Pasterz Piotr Maury stwierdził, że jeden z *bonhommes*, Rajmund z Tuluzy, przechowuje „skarbiec heretyków”, na który składało się jakoby ponad szesnaście tysięcy sztuk złota. Kiedy zagrożenie ze strony tuluskich inkwizytorów stało się zbyt wielkie, Rajmund przekazał skarbiec swemu siostrzeńcowi, który zawiózł go na Sycylię lub do Lombardii. Jeszcze w 1323 roku krążyły pogłoski, że katarzy ukryli w Tuluzie, Mirandę i Castelsarrasin skarb o wartości stu tysięcy liwrów.

Postępowanie Wilhelma Escauniera z Arques, gdy pewnego dnia udał się on po jednego z „dobrych ludzi”, by ten wprowadził w herezję jego matkę, Gajardę, która wyglądała na umierającą, ilustruje znakomicie, jakie środki ostrożności podejmowali katarzy nawet na własnym terenie. Wilhelm wiedział, że kontaktu należy szukać poprzez Sybillę den Balie z Ax-les-Thermes, która znana była pośród wtajemniczonych jako łączniczka w kręgu Autierów. Najpierw pokonał kilka kilometrów traktem do pobliskiej wioski Coustaussa, gdzie w karczmie spotkał paru znanych mu wiernych katarskich. Jeden z nich, młody mężczyzna imieniem Piotr, powiedział Wilhelmowi, że nie powinien samotnie podróżować, toteż towarzyszył mu przez resztę drogi. Nie była to łatwa wyprawa. Z Coustaussa ruszyli doliną rzeki Aude do Quillan, po czym wspięli się na stromy płaskowyż Sault, a potem skierowali się na zachód i zeszli w dolinę do Ax-les-Thermes, pokonując ogółem osiemdziesiąt kilometrów. Tam Wilhelm za-

trzymał się w domu swego brata Rajmunda, a dopiero potem skontaktował się z Sybillą. Spytała go ona, czy jest „wierzącym” katarskim i kto mu towarzyszy, a potem obiecała, że sprawdzi, czy ktoś może pomóc, i kazała mu wrócić po wieczery. Wilhelm wrócił o umówionej porze i wtedy usłyszał, że powinien poczekać na cmentarzu.

On, jego brat i Piotr poszli na cmentarz i czekali tam długo na Sybillę i, jak rzekł, padał deszcz i noc była ciemna, a jego brat spytał: „Cóż my tu robimy?”, a wtedy on odparł, że czekają na Sybillę den Balie, że powinna przyprowadzić pewnego człowieka, który z nimi pójdzie, a jego brat, którego ta sprawa wielce trapiła, rzekł do niego: „A kim jest ten człowiek?”, a on odparł: „Nie wiem”, a gdy tak rozprawiali na cmentarzu, przybyła Sybilla z heretykiem Pradesem Tavernierem, zwanym Andreasem z Prades. A jako że noc była ciemna, nie widzieli siebie nawzajem i Sybilla spytała: „Kto tu?”, a on powiedział jej, kim jest, a wtedy rzekła do niego: „Jest, przeto ruszaj z nim, ale nie idźcie *via de Balneis*, ale starą *Villa*, żeby was nikt nie zobaczył”.

Następnie wywiązała się kłótnia między Wilhelmem i jego bratem Rajmundem, który zagroził, że o wszystkim powiadomi księży, ale w końcu zgodził się pójść z nimi, choć złorzeczył pod nosem i ociągał się z tyłu.

Noc spędzili na lesistej górze zwanej Concaga, a nazajutrz ruszyli do Coustaussa. Tam zatrzymali się w

domu zaufanego zwolennika i zaczękali do zmierzchu. W tym czasie Prades Tavernier przyjął paru „wierzących”, którzy przyszli się z nim zobaczyć.

A gdy minęła północ, wyruszyli z heretykiem i innymi, i udali się do Arques, a wszedłszy do domu, w którym leżała jego chora matka, ujrzeli, że jest złożona wielką niemocą i nie całkiem przytomna. A wtedy heretyk podszedł do łóża chorej i przemówił do niej, ale ona nie pojmowała, powtarzając tylko: „O, o!”, a naonczas on zaczął się głowić, czy powinien ją przyjąć do swej sekty. A jako że ogarnęło go zwątpienie i nadchodził świt, zawołali Rajmundę, teściową Piotra, która też była „wierząca”, i wreszcie heretyk postanowił, że przyjmie ją do swej sekty i po wielekroć kłaniał się na ławeczce przed łóżem chorej. A potem, wzięwszy księgę, położył na jej głowie i wprowadził ją w herezję.

W tym właśnie świecie bracia Autier i inni *bon-hommes* usiłowali odbudować Kościół katarski, nawracając, głosząc nauki i wprowadzając umierających w herezję. Rodzina Autierów stanowiła jądro tego odrodzenia, a nauczanie opierało się na literaturze katarskiej, z którą obaj notariusze się zaznajomili. Byli oni bowiem — jak określiła to Sybilla z Arques — „urzędnikami i znali prawo”. Zeznała, że poświęcili się wierze, „gdy pewnego dnia Piotr przeczytał księgę w domu w obecności swego brata Wilhelma i powiedział do niego, że [też] powinien przeczytać tę księgę”. W trakcie swego pobytu w Lombardii Autierowie przecho-

wywali księgę u Arnolda Textora, zięcia Piotra, a po powrocie ją odzyskali. Być może była to elegancka księga w okładce z czerwonej skóry, o której wspomniał jeden ze świadków przesłuchiwanym przez trybunał inkwizycyjny biskupa Pamiers. Niekiedy Piotr Autier wykorzystywał księgę w swym nauczaniu. Pewnego razu jego syn Jakub czytał z księgi, a on sam wyjaśniał wiernym znaczenie słów w rodzimym języku. Jeśli tylko było to możliwe, w swej działalności misjonarskiej katarzy zwracali się o pomoc do ludzi wykształconych. Ich przyjaciel, Wilhelm Bayard z Tarascón, określony przez Piotra Autiera jako „mężny człowiek i dobry urzędnik, [który] czytał ich księgi i znał ich wiarę i sektę”, miał dwóch synów, Ryszarda i Mateusza. Piotr Autier powiedział, że wszyscy trzej są jak ci, o których mówił Chrystus w swojej przypowieści o talentach, „bo ze wszystkich sił nakłaniali innych, by wyznawali wiarę heretyków, tak więc pomnażali to, co otrzymali od heretyków”. Nie wszyscy *bonhommes* z kręgu Autierów byli wykształceni. Prades Tavernier, na przykład, parał się dawniej tkactwem i został przedstawiony jako człowiek prosty, który nie znał liter. Choć to sami Autierowie wtajemniczyli Taverniera, nie cenili go nazbyt wysoko, głównie dlatego, że postrzegali go jako nieuka. Dla nich piśmienność była potężną bronią wśród niepiśmiennych wiernych, którzy odnosili się z wielkim szacunkiem do wiedzy pozyskanej z ksiąg. Dowodzi tego naiwna opowieść Sybilli z Arques o nawróceniu się braci w wyniku lektury, lecz jeszcze bardziej wymowna jest przywołana przez Wilhelma Balie

rozmowa, którą odbył on z Piotrem Maury. Obaj byli wędrownymi pasterzami z Montailou. Rozprawiając o aresztowaniu dwóch innych pasterzy, Wilhelma i Arnolda Maurs, Piotr Maury stwierdził, że jest to dzieło biskupa Pamiers, człowieka, którego „duch po śmierci nigdy nie zazna spokoju ani wytchnienia”, bo prześladowuje on tych, „których nazywamy heretykami”. Wilhelm Balie nie mógł zrozumieć, podobnie jak inni pasterze, „jak to możliwe, że biskup, który jest piśmieniem człowiekiem, jak mawiano, nie wiedział, czy herezyk wyznaje lepszą wiarę niżli on, czy na odwrót”. Piotr Maury odpowiedział mu, że w porównaniu z heretykami biskup nic nie wie; tuż przed pójściem na stos Piotr Autier rzekł, że „gdyby pozwolono mu mówić i nauczać lud, wszystkich mieszkańców nawróciłby na swoją wiarę”. W praktyce Piotr Autier nigdy nie miał takich możliwości, albowiem sytuacja zmuszała *bonhommes* do polegania na skumulowanym efekcie pokątnego nauczania niewielkich grupki wiernych. Często odbywało się to przed posiłkiem lub po nim w domu zaufanego zwolennika. Do typowego spotkania doszło pewnego razu w domu Marcina Francissi w Limoux, dokąd przybyli Wilhelm Escaunier, jego siostra Markezja, żona Wilhelma Botolha, i Sybilla z Arques. Chcieli się zobaczyć z Piotrem Autier i przynieśli mu w darze rybę, którą potem zjedzono wspólnie. Wydaje się, że zgromadzenie wiernych składało się w tym wypadku z pięciu osób: trzech gości oraz Marcina i jego żony albo konkubiny. Przed posiłkiem Piotr Autier mówił im o wierze, lecz Wilhelm Escaunier powiedział potem, że

niewiele pamięta z tego, co usłyszał. Jeśli mówił prawdę, to albo Piotr Autier ograniczył się do podania kilku nakazów moralnych (które Wilhelm zapamiętał i powtórzył), albo Wilhelm nie rozumiał (i dlatego nie zapamiętał) fundamentów wiary, z których notariusz wywiódł przytoczone nakazy postępowania. Prawdopodobnie kazanie dostosowane było do sytuacji słuchaczy. Piotr Autier powiedział, że „w żaden sposób nie powinni dotykać ciała nagiej kobiety i odpłacać złem za zło, bo Bóg tego zabrania, i nie powinni kłamać ani zabijać żadnego stworzenia prócz tych, co pełzają brzuchem po ziemi, a jeśli podróżowaliby drogą i znaleźli mieszek albo trzos, nie powinni go tykać, chyba że wiedzieć będą albo sądzić, że należy on do jednego z ich wiernych, a naonczas powinni go wziąć i zwrócić”. Później Piotr Autier i Marcin Francissi nauczyli Wilhelma Escauniera, jak wykonywać *melioramentum*.

W ten sposób rozprzestrzeniały się idee, gdyż Sybilla z Arques związała się z heretykami wskutek kazań zasłyszanych w trakcie podobnego spotkania. Stało się to po tym, jak jej mąż, Rajmund Piotr, gospodarz z tej wioski, wysłuchał Piotra i Wilhelma Autier w domu Sybilli den Balie w Ax-les-Thermes. Twierdzenia notariuszy tak go przekonały, że po powrocie do domu powiedział żonie, iż „jeśli dobrzy chrześcijanie przyszliby do nas, powinni być gościnnie przyjęci”. Podczas tego spotkania Autierowie podkreślili, że zbawienie można osiągnąć wyłącznie za pośrednictwem Kościoła katarskiego, którego duchowni wiodą moralne i ascetyczne życie, a nie za pośrednictwem Kościoła rzymskiego,

którego duchowni to źli ludzie, albowiem gromadzą tylko pieniądze, a ich sakramenty nie są nic warte. Rajmund Piotr powiedział żonie, że kiedy nastąpi koniec świata, cała ziemia stanie się „ognistym piekłem (...) a błogosławionymi będą ci, co się dobrze obuli”. Miał na myśli tych, którzy w chwili śmierci byli heretykami lub przyjęli *consolamentum*.

Niewielu rzemieślników i pasterzy, którzy stanowili większość „wiernych” na takich spotkaniach, miało szansę zostać *bonhommes*, niemniej ci, którzy wierzyli, że jedyną drogą do zbawienia jest przynależenie do Kościoła katarskiego, pragnęli wraz z krewnymi zostać przed śmiercią wprowadzeni w herezję.⁵ Historie takie jak opowieść Bernarda Arquie z Ax-les-Thermes, który stwierdził, że podczas podobnej heretykacji dokonał się cud, bo „wielka światłość spłynęła z nieba na dom i dosięgła chorej, która leżała na łóżku”, umacniały u „wierzących” chęć otrzymania *consolamentum* przed śmiercią. Związki Rajmunda Piotra, jego rodziny i sąsiadów z heretykami miały jednak mniej zbawienny charakter, w ich wypadku bowiem wprowadzanie umierających w herezję stało się przyczyną problemów i konfliktów. Członkowie kręgu Autierów uważali, że „pocieszeni” powinni praktykować *endura*, lecz w czasach, kiedy na ogół trudno było wyrokować, czy dana choroba jest śmiertelna, katarscy duchowni i ich zwolennicy stawali przed trudnym dylematem. Gajarda, której syn Wilhelm Escaunier sprowadził „dobrych ludzi” za namową Rajmunda Piotra, została wprowadzona w herezję przez Pradesa Taverniera, kiedy w ogóle nie rozumiała, co się

z nią dzieje. Prades nakazał podawać jej odtąd wyłącznie zimną wodę. Jednak po sześciu czy siedmiu dniach Gajarda poczuła się lepiej i zażądała jedzenia. Ponieważ jej córka Markezja odmówiła, doszło do ostrej awantury, wskutek czego Jakub Autier, który wówczas przemieszkiwał w domu Rajmunda Piotra, nazwał Gajardę „złą kobietą”. Wreszcie żona Rajmunda Piotra, Sybilla, przyniosła chorej chleb, wino i gotowaną kapustę, lecz ani kawałeczka mięsa. Obie kobiety uznały, że głodowanie w takiej sytuacji jest „głupie i niemądre”.

Zaraz potem Sybilla przeżyła osobistą tragedię, gdyż zachorowała jej kilkumiesięczna córeczka Żakota. Dziecko było w tak złym stanie, że ojciec postanowił poprosić o jego heretykację. W Arques nadal przebywał Prades Tavernier, goszcząc w domu innego sąsiada, Rajmunda Mauleona, w oczekiwaniu na śmierć Gajardy, toteż zjawił się jeszcze tej samej nocy. Po wprowadzeniu niemowlęcia w herezję powiedział Sybilli, „by nie dawała dziewczynce jadła ani mleka, ani niczego, co rodzi się z ciała, a jeśli ta dalej by żyła, karmić ją będzie postną strawą”. Rajmund Piotr był uszczęśliwiony, „mówiąc, że jeśli jego córka umrze w tym stanie, będzie aniołem Bożym”, lecz Sybilla powiedziała, że nie może patrzeć, „jak jej córeczka umiera w ten sposób”, karmiła ją więc piersią, gdy mąż wychodził. Wywiązał się z tego tak ostry konflikt rodzinny, że „mąż przestał miłować ją i córkę i nie rzekł do nich słowa przez długi czas, aż wreszcie — jak ujęła to sama Sybilla — poznał swój błąd”. W owym czasie wspierał go Piotr Maury, który nazwał Sybillę złą matką

i stwierdził, że kobiety są demonami. Dziecko dożyło prawie roku, ale potem zmarło, nie dostąpiwszy *consolamentum*. Sprawa wywołała konflikt płci, Sybilla zaś znalazła pocieszenie u Gajardy. „A kiedy Gajarda Escaunier posłyszała, co się przytrafiło córeczce, to jest że po heretykacji była karmiona mlekiem, stała się jej wielką przyjaciółką i pragnęła na powrót jadać mięso, które Sybilla jej podawała, a z tej przyczyny jej mąż i inni wierni wielce się trapiłi.”

Piotr Autier krytycznie ocenił postępowanie Pradesa Taverniera, uznał bowiem, że nie należało wprowadzać w herezję dziecka, które „nie posiadało zrozumienia dobra”. Katarzy z uporem twierdzili, że Kościół rzymski źle postępuje, propagując chrzest niemowląt. Prades Tavernier obstawał jednak przy swoim, utrzymując, że odprawił obrządek z woli Boga. Zarzucił z kolei Wilhelmowi i Piotrowi Autier, że chcą zdominować grupę i zawsze biorą dla siebie lepszą część sukna z wełny podarowanej przez wiernych, co wskazuje na podskórną rywalizację, która wykraczała poza kwestię udzielania *consolamentum*. Niemniej następnym razem zachował większą wstrzeźliwość. Kiedy Rajmund Piotr zaniemógł i posłał Rajmunda Mauleona po *bonhomme*, na miejsce przybył właśnie Prades Tavernier, odmówił jednak udzielenia *consolamentum*, dopóki nie nabrałby pewności, że chory naprawdę umiera. Okazało się, że miał słuszność, gdyż po kilku dniach Rajmund Piotr wydobrzył. W związkach tej rodziny z katarami kryje się pewna ironia, albowiem to właśnie Gajarda Escaunier nakłoniła Rajmunda Piotra i Sybillę do szu-

kania pociechy w Kościele katarskim, kiedy pogrążeni byli w wielkim smutku po śmierci swej poprzedniej córki, Markezji, w 1306 roku. Euforyczne nawrócenie się Rajmunda Piotra zaowocowało heretykacją Gajardy i Żakoty oraz konfliktem z żoną. Sybilla rozczarowała się do katarów, gdyż uważała, że są chciwymi i zawistnymi ludźmi. O ile się orientowała, Piotr i Wilhelm Autier nie wiedli takiego życia, jakie należało, gromadzili natomiast pieniądze, choć przecież wedle głoszonych przez siebie zasad powinni otrzymywać tylko tyle, by zaspokoić swoje bieżące potrzeby. Mało tego, słyszała, że heretycy mówili wiernym, iż trzeba zdradzać i zabijać tych, którzy ich prześladują, bo „złe drzewo” winno się wyciąć i zniszczyć. Nadal jednak pozwalała im zatrzymywać się w swoim domu, „bo wielce się lękała i miłowała męża swego, i nie chciała go urazić”.

Bracia Autier nie byli pierwszymi, którzy usiłowali wskrzesić kataryzm w Langwedocji. Między rokiem 1259, gdy aresztowano Bernarda Aciera, a 1299, kiedy powrócili z Lombardii dwaj notariusze, w tradycyjnych katarskich regionach Albigeois, Toulousain, Lauragais i Ariège działało co najmniej trzydziestu pięciu *bon-hommes*. Niektórzy, jak Wilhelm Pages, unikali schwytania przez całe ćwierćwiecze. W latach 1260–1285 Wilhelm występował aktywnie zwłaszcza w rejonie Saissac i Minervois na zachodzie, choć wiadomo, że bywał w tak odległych od siebie ośrodkach jak Albi i Carcassonne. Został pojmany w 1285 roku z powodu swego udziału w bezowocnym spisku mającym na celu przechwycenie i zniszczenie archiwów inkwizycji

w Carcassonne. Wydaje się pewne, że liczba czynnych *bonhommes* w Langwedocji w ostatnim czterdziestoleciu XIII wieku była w rzeczywistości jeszcze większa, lecz mimo wszystko dość skromna choćby w porównaniu z ostrożnymi szacunkami Sacconiego, który mówił w 1250 roku o dwustu „doskonałych”, co dowodzi gwałtownego zmniejszania się kadry duchownych. Nawet członkowie dobrze zorganizowanej grupy Autierów przekonali się, że niezwykle trudno było stworzyć jakąkolwiek trwałą strukturę instytucjonalną lub hierarchię. Od lat sześćdziesiątych XIII wieku bardzo niewiele *bonhommes* powracało z Lombardii na dłuższe okresy, a ostatni znani katarscy biskupi Carcassonne i Albi osiedli na stałe w Sirmione. Diakoni, których funkcja wiązała się ściśle z lokalnymi społecznościami, znikają po roku 1270. Choć niektórzy wierni gotowi byli ponieść wielkie ofiary, by utrzymać więź ze swym Kościołem na wygnaniu we Włoszech, to niewątpliwie większość myślała podobnie jak pewien Filip, „wierzący” z Auriac, który uskarżał się, że ludzie zostali porzuceni przez „doskonałych” i nie ma już nikogo, kto udzieliłby *consolamentum*.

Herezja w Carcassonne i Albi

Wraz z nastaniem nowego pokolenia inkwizytorów na przełomie XIII i XIV wieku sytuacja ostatnich katarów uległa dalszemu pogorszeniu, gdyż dochodzenia prowadzono często, nieustępliwie i bezkompromisowo. Jeden z „wierzących”, Bernard Castelnau z Dreuille, zapytał nawet w rozpaczy, czy prześladowania *bon-*

hommes będą trwać wiecznie. Cieszący się niezależnością przyznaną im przez papieża Aleksandra IV w 1255 roku, inkwizytorzy śmiało występowali przeciw wszelkim kręgom interesów, a tym bardziej przeciw społecznościom wiejskim, w których dokonywało się odradzanie kataryzmu pod wodzą Autierów. Nic zatem dziwnego, że u schyłku XIII wieku odżyły znane z lat trzydziestych konflikty między inkwizycją i oligarchią miejską, do których wciągano kolejne ośrodki władzy, gdyż każda ze stron usiłowała znaleźć sprzymierzeńców. Najbardziej zaciekle rywalizacja toczyła się w Carcassonne i Albi: w obu miastach pojawiły się zarzuty, że zamożni i wpływowi mieszczanie zostali uwięzieni pod fałszywym zarzutem wyznawania herezji. W latach 1280–1286 konsulowie Carcassonne wystosowali trzy skargi na działania inkwizycji w swym mieście, skierowane do papieża, króla, kanclerza królewskiego i — w trzecim wypadku — przeora dominikanów w Paryżu, który odpowiedzialny był za funkcjonowanie inkwizycji we Francji. Konsulów szczególnie oburzało niestosowne postępowanie inkwizytora Jana Galanda, który wezwanych przed trybunał witał podobno „złym i lwim obliczem”. Twierdzono też, że opierał swoje śledztwa na zeznaniach ludzi wszelkiego pokroju, nawet wrogów, osób złej reputacji lub „podłego stanu”. Następstwa tego sporu odczuwano jeszcze w latach dziewięćdziesiątych, a konflikt został zażegnany dopiero po „pojednaniu” w 1299 roku.

Sprzeciw w Albi wzbudziły posunięcia biskupa Bernarda z Castanet i Mikołaja z Abbeville, inkwizytora

Carcassonne od grudnia 1299 do wiosny 1301 roku. Skargę skierowano zarówno do króla, jak i do papieża. Niektóre zarzuty wzięły się być może z informacji uzyskanych w trakcie wcześniejszych przesłuchań w Carcassonne. Konsulowie obu miast sprzeciwiali się zwłaszcza warunkom panującym w więzieniach — w latach trzydziestych kwestia ta miała mniejsze znaczenie, gdyż lochów było mało. Skarga skłoniła papieża Klemensa V do powołania w marcu 1306 roku komisji śledczej, która miała zbadać więzienia inkwizycji. Wśród historyków pojawił się argument, że gorliwość inkwizytorów — a w konsekwencji gwałtowność reakcji patrycjatu — spowodowana była względami natury ekonomicznej, gdyż tropiciele herezji musieli ponosić wysokie koszty swojej działalności, które chcieli sobie powetować z konfiskat dokonywanych przez władzę świecką. Widać było wyraźnie wzrost znaczenia biskupstwa Albi, gdzie w 1285 roku Bernard z Castanet zainicjował budowę wielkiej ceglanej fortecy, która stała się potem katedrą Sainte-Cécile. Skonfiskowana własność dwudziestu pięciu ludzi potępionych po śledztwie w Albi stanowiła z pewnością łakomy kąsek, albowiem nie byli to wędrowni pasterze ani tkacze z zapadłych wiosek, lecz sędziowie, juryści, notariusze i kupcy, a kilku z nich pochodziło z wpływowych miejskich rodów. Jednak mimo wysokiej pozycji społecznej obwiniętych skarga skierowana do Korony nie przyniosła rezultatu, bo choć król Filip IV zainteresowany był narzuceniem kontroli inkwizytorom, nie zamierzał występować w roli mediatora wobec ludzi, których postrze-

gał jako miejskich wywrotowców, a w opinii tej — jak można sądzić — utwierdził się w trakcie objazdu Langwedocji w grudniu 1303 roku. To chyba właśnie postawa króla pchnęła w 1304 roku grupę konsulów z Carcassonne do podjęcia brawurowej próby nakłonięcia Ferdynanda, syna króla Majorki Jakuba II, by został ich władcą. Przywódców powieszono za zdradę w listopadzie 1304 roku. Nie ma wątpliwości, że opisane konflikty dotyczyły w równej mierze jurysdykcji, polityki lokalnej i praw własności, co kataryzmu.

Niemniej patrycjat obu miast nie był aż tak wolny od związków z herezją, jak można by sądzić po jego protestach. Jest całkiem możliwe, że atak inkwizytorów na członków miejskiej elity stanowił świadome posunięcie w celu wyeliminowania wpływowych protektorów kataryzmu w miastach, podobnie jak to uczyniono w Tuluzie w latach trzydziestych. Trzecią skargę z Carcassonne, na przykład, która niemal na pewno miała związek z procedurami wszczętymi przeciw domniemanym spiskowcom z roku 1285, ułożył notariusz Bartłomiej Vézian, również oskarżony o udział w tej zmowie. Co się tyczy Albi, to zeznanie złożone 27 stycznia 1300 roku przez Stefana Mascoti dowodzi, że choć Kościół katarski nie funkcjonował na terenie Langwedocji w żaden zorganizowany sposób, to jednak wpływowi mieszczanie gotowi byli ponieść duże ryzyko, by utrzymać kontakt z heretykami. W 1297 roku Mascoti został zatrudniony przez dwóch kupców z Albi, Bertranda z Monte Acuto i Wilhelma Golferii, by sprowadził z Lombardii *bonhomme* nazwiskiem Rajmund An-

dréa. Zapłacono mu za to trzydzieści pięć liwrów albińskich. Najwyraźniej obaj kupcy znali Rajmunda, wydaje się również, że pochodził on z tych samych stron, nie utrzymywali z nim jednak regularnych kontaktów, gdyż nie znali miejsca jego pobytu i gotowi byli w jego zastępstwie przyjąć innego *bonhomme*. Stefan Mascoti wyruszył do Genui i tam na zaaranżowanym spotkaniu nawiązał kontakt z Bernardem Fabri, krawcem z Albi. Następnie obaj udali się do uzdrowiska Acqui Terme, około siedemdziesięciu kilometrów na północny zachód od Apeninu Liguryjskiego, gdzie odnaleźli dwóch innych mężczyzn. Po ostrożnym wybadaniu nieznanym okazało się, że należą oni do wspólnoty heretyków przebywających na wygnaniu, także pochodzących z Albi. Zabrali Stefana Mascoti i Bernarda Fabri na leśne wzgórze, położone kilka kilometrów od miasteczka, gdzie znajdowały się trzy lub cztery schroniska, w których mieszkali katarzy. Tam wykonali *melioramentum* przed „panem heretyków”. Nazajutrz mężczyzna ten przedstawił im „doskonałego” nazwiskiem Wilhelm Pagani, który był Lombardczykiem. Ponieważ Stefan Mascoti i Bernard Fabri nie mogli odszukać Rajmunda Andrei, wrócili z Wilhelmem Pagani do Albi, gdzie „z radością” tego ostatniego powitał Bertrand z Monte Acuto. Po posiłku spożytym w domu Wilhelma Golferii mała grupka udała się do stodoły, w której tłoczono wino należące do Wilhelma, i tam wykonano *melioramentum*. To samo odbyło się nazajutrz rano w domu miejscowego łatacza butów, który był zaprzyjaźniony z Bertrandem z Monte Acuto. Zaraz potem

Wilhelm Pagani wyruszył z powrotem do Lombardii. Wersja Bertranda z Monte Acuto odpowiada z grubsza wersji Stefana Mascoti, choć swym zeznaniem ten pierwszy obciążył dodatkowych pięć osób. Mimo to ogółem o obecności Wilhelma Pagani wiedziało tylko czternastu ludzi. Dla uczestników tych spotkań następstwa okazały się jednak fatalne: siedem z dziewięciu osób wskazanych przez Bertranda z Monte Acuto, w tym on sam, jeszcze w 1306 roku przebywało w więzieniu w Carcassonne, jedną spalono przed rokiem 1305, a inną stracono później. Sprawa ta — sama w sobie niezbyt istotna — pokazuje rozczłonkowanie Kościoła katarskiego. Konsulowie z Albi i ich zwolennicy nie wiedzieli nic o braciach Autier, bo w 1297 roku ci dwaj wciąż przebywali w Lombardii, lecz brak świadectw, by nawet po ich powrocie istniały jakiegokolwiek więzi między kręgiem działającym w hrabstwie Foix a dwoma miastami. Wydaje się też, że sprowadzenie Wilhelma Pagani nie miało żadnego związku z kontaktami, które większość oskarżonych w śledztwie w Albi (w tym dwóch kupców) utrzymywała z miejscowymi *bonhommes*: Rajmundem del Boc i Rajmundem Desiderii.

Upadek kataryzmu w Langwedocji

Odradzanie się kataryzmu u schyłku XIII i na początku XIV wieku wspierało się na wątych podwalinach. Król pokroju Filipa IV, z jego władczym temperamentem i zapałem religijnym, nie zamierzał współdziałać z patrycjatami miejskimi, które łączyły

w sobie aspiracje polityczne i skażenie kataryzmem. Inkwizytorzy w ciągu dziesięciu z górą lat rozbili krąg Autierów. Prowadząc działalność misyjną, obaj bracia od samego początku balansowali na linie, gdyż już w 1300 roku zadenuncjowano ich dominikanom w Pamiers, a pięć lat później kolejna zdrada doprowadziła do schwytania Jakuba Autiera i Pradesa Taverniera, co wywołało panikę wśród niektórych wiernych i skłoniło ich do wyprawy do Lyonu, gdzie szukali rozgrzeszenia u papieża Klemensa V. Dwóch innych *bonhommes* z grupy Autierów, Wilhelma Bélibaste i Filipa z Alairac (z Coustaussa), schwytano wiosną 1309 roku. Choć w obu wypadkach heretykom udało się zbiec, odtąd trybunały dominikanów Bernarda Gui i Galfryda z Ablis w Tuluzie i Carcassonne stwarzały tak wielkie zagrożenie, że w dużej mierze ograniczyły skuteczność działań *bonhommes*. Piotr Autier ukrywał się przez wiele miesięcy, po czym i tak został pojmany na początku września 1309 roku. Do końca tego roku pochwycono większość pozostałych *bonhommes*, a w grudniu spalono na stosie Wilhelma Autiera. Piotra oddano władzy świeckiej i stracono 9 kwietnia 1310 roku przed bazyliką Saint-Sernin w Tuluzie. Przed śmiercią przekazał on inkwizytorom wiele informacji dotyczących poprzednich siedmiu miesięcy. Dla Bernarda Gui rozbicie grupy Autierów było przedsięwzięciem pokrewnym krucjacie: analiza wydanych przez niego wyroków w latach 1308–1323 (kiedy to przestał być inkwizytorem) dowodzi determinacji godnej krzyżowca. Wiadomo, że podczas sprawowania urzędu in-

kwizytora czterdzieści dwa razy przekazał on heretyków władzy świeckiej, z czego dwadzieścia dziewięć razy doszło do tego między marcem 1308 a wrześniem 1313 roku, a więc w okresie, kiedy poświęcił się zahamowaniu działalności Autierów. W ciągu czterech lat między marcem 1308 a kwietniem 1312 roku wydał czterysta pięćdziesiąt dziewięć wyroków, a więc blisko połowę z ogólnej liczby dziewięćuset trzydziestu wydanych w całej swojej karierze. Z jednej strony wyraźnie dążył do likwidacji *bonhommes*, z drugiej starał się zastraszyć tych, którzy im sprzyjali. James Given wykazał, że niemal trzy czwarte osób, które stanęły przed obliczem inkwizytora, zostało oskarżonych o związki z kataryzmem, a większość z nich to byli *credentes*. Wyroki nakazujące palenie domów, w których udzielano heretykom schronienia lub odprawiano *consolamentum*, wydawano wyłącznie w omawianym okresie — ogółem było ich dwadzieścia dwa. Często gościnność okazywały kobiety, nic zatem dziwnego, że stanowiły one czterdzieści procent osób, które inkwizytor przesłuchał, a czterdzieści sześć procent z nich oskarżono o wyznawanie kataryzmu — w czasach, gdy kobiety prawie w ogóle nie występowały w innych typach przewodów sądowych. Również w tym okresie doszło do czterdziestu dziewięciu z sześćdziesięciu dziewięciu nakazanych przez Bernarda Gui ekshumacji zakończonych paleniem zwłok. Ostatnie dane stanowią być może dowód jego sukcesu w dławieniu ludowego oporu, gdyż w latach trzydziestych XIII wieku to właśnie ekshumacje doprowadziły do wybuchu przemocy wobec

inkwizytorów, a wydaje się, że w czasach Bernarda Gui nie doszło do żadnych gwałtownych reakcji. Szeroko zakrojone dochodzenie Jakuba Fourniera, który zastąpił Bernarda Saisseta jako biskup Pamiers, rozpoczęte w 1318 roku, a zakończone w 1325, było zatem polowaniem na duchy, chłopów i jednego zdezorientowanego i niewykształconego *bonhomme*. Vidal poczynił obliczenia, które dowodzą, że połączone wysiłki Galfryda z Ablis, Bernarda Gui i Jakuba Fourniera zawocowały listą zawierającą sześćset pięćdziesiąt nazwisk „wierzących”, do czego należy dodać trzysta, może czterysta osób zadenuncjowanych, ale nigdy nie poddanych przesłuchaniu. Choć dane te z pewnością nie wyrażają w pełni poparcia udzielanego katarom w owym okresie, dostarczają jednak materiału do analizy społecznej. Dziewięć dziesiątych stanowili chłopci, pasterze, rzemieślnicy i wyrobnicy. Szlachciców, nawet niskiej rangi, było niewiele, podobnie jak posiadaczy i przedstawicieli wolnych zawodów. Na przykład wśród siedemdziesięciu ludzi podejrzewanych przez Fourniera o wspieranie kataryzmu znalazło się tylko dwóch szlachciców, czterech kleryków, jeden notariusz i jeden jurysta.

Wspomnianym *bonhomme* był Wilhelm Bélibaste, którego schwytano wraz z Filipem z Alairac wiosną 1309 roku, zdołali jednak obaj wydostać się z niewoli i zbiegli przez Pireneje do Katalonii. Filip wkrótce powrócił, Wilhelm natomiast, wykazując większą rozwagę, nadal się ukrywał, toteż uniknął aresztowań z jesieni 1309 roku i zagłady, która potem nastąpiła. Los braci

Autier pokazał wyraźnie, że odrodzenie kataryzmu było zadaniem ponad siły nawet ludzi wykształconych, którzy potrafili wykorzystać sprzyjające im polityczne i religijne uwarunkowania. Wilhelm Bélibaste nie miał właściwie żadnych możliwości działania na większą skalę, gdyż był zwykłym, ubogim przedstawicielem tradycji katarskiej. Jego heretykacja odbyła się w ostatnich latach pierwszej dekady XIV wieku i być może odzwierciedlała coraz rozpaczliwsze położenie kręgu Autierów, bo ani pod względem moralnym, ani pod względem wykształcenia nie nadawał się on do roli „doskonałego”. Nic nie wskazuje, by uczestniczył w działalności misyjnej notariuszy. Pochodził z wioski Cubiéres, na południe od Arques, gdzie był pasterzem. Na wygnaniu utrzymywał się z wypasu owiec oraz gręplowania wełny i tkactwa. Wiódł życie, które nie wzbudzało takiego podziwu, jaki wśród ludu zyskiwali dawniej *bonhommes*, dzięki czemu zdobywali zwolenników. Nawet najprostszy „wierzący” uświadamiali sobie, że służka Wilhelma Bélibaste, Rajmunda Marty, żona Arnolda Piquiera z Tarascon, jest w rzeczywistości jego kochanką. Stosunek Wilhelma do pieniędzy i dóbr doczesnych trudno było uznać za obojętność względem świata materialnego. Zanim przyjął *consolamentum*, był poszukiwany za zabójstwo, a w trakcie pobytu w Katalonii uczestniczył w nieudanej próbie zgładzenia córki pewnego „wierzącego”, która jakoby zamierzała zdradzić heretyków. Mimo wszystko po roku 1314, kiedy to zmarł Rajmund z Tuluzy, Wilhelm Bélibaste został jedynym znanym „doskonałym”, co miało okre-

ślony wydzźwięk. „Wierzący” nadal pragnęli otrzymywać *consolamentum* na łożu śmierci i chętnie słuchali złorzeczeń Wilhelma przeciw Kościołowi rzymskiemu i inkwizytorom. Zdołał on zatem zgromadzić wokół siebie luźną grupę wyznawców, którą tworzyli członkowie kilku rodzin z regionu Ariège, wiodąc dość ubogą egzystencję w okolicach Morella i San Mateo w północnej Walencji. Nic zatem dziwnego, że pasterz Piotr Maury z tęsknotą wspominał Autierów, którzy w przeciwieństwie do „pana z Morella” — jak nazywał Wilhelma Bélibaste — potrafili nauczać. Zdarzało się, że Wilhelm zwyczajnie zmyślał, prorokując, na przykład, że „jeden z ludzi króla Aragonii przybędzie z koniem, którego zje na ołtarzu Rzymu”, a wtedy Kościół katarski zostanie wywyższony.

Wilhelm Bélibaste ze swoją płynną grupką wiernych dotrwał do roku 1321, kiedy to nakłoniono go do wyprawy do Tirvia, na zachód od Andory. Choć miejscowość ta leży po hiszpańskiej stronie Pirenejów, wchodziła w skład hrabstwa Foix. Zdrajcą okazał się Arnold Sicre, jeden z czterech synów Sybilli den Balie z Axles-Thermes, która należała do kręgu Autierów. Arnold pochodził z rodziny poróżnionej przez odradzający się kataryzm, gdyż jego ojciec był katolikiem, który jako urzędnik hrabiowski brał udział w aresztowaniach osób podejrzanych o herezję i w konsekwencji żył w separacji z żoną. Arnold i Piotr byli najmłodszymi dziećmi, a ponieważ ich matka, Sybilla, obawiała się, że synowie mogą nieumyślnie zdradzić heretyków, pierwszego wysłała do ojca, przebywającego w Tarascon, drugiego

zaś do swej siostry Alazais, zamieszkałej w Urgel. Dwaj starsi bracia, Pons i Bernard, byli już dorośli i rozumieli sytuację, a wychowano ich w sympatii do katarów. Piotr zasugerował kiedyś, że wydanie „przyodzia- nego heretyka” mogłoby przyczynić się do odzyskania mienia matki, skonfiskowanego z powodu jej katar- skich przekonań; za pojmanie mniej znaczących osób oferowano nagrodę w wysokości pięćdziesięciu liwrów turońskich. Początkowo Arnold Sicre bez powodzenia poszukiwał Wilhelma Bélibaste w Katalonii — praw- dopodobnie zabrnął zbyt daleko na północ. W 1318 ro- ku jednak, w efekcie przypadkowego spotkania z „wie- rzącą” katarską Wilhelmetą, kuzynką Piotra Maury, który pracował w owym czasie jako szewc w San Ma- teo, dotarł wreszcie do ostatniego *bonhomme*. Mimo to przez pewien okres poczynął sobie nadzwyczaj niesto- sownie jak na kogoś, kto rzekomo od dawna wyznawał kataryzm, gdyż jednego razu, chcąc uraczyć Wilhelma Bélibaste, zaproponował mu wieczerzę złożoną z bara- niny i kapusty. Atutem Arnolda była reputacja, jaką wśród katarów cieszyła się jego matka, toteż zdołał za- domowić się w grupie, w której właściwie do końca ni- gdy mu nie ufano. Na początku 1319 roku wrócił do Pamiers, by poinformować biskupa o swoich ustale- niach oraz otrzymać zezwolenie i pieniądze na akcję, którą nazwano „pobożnym oszustwem”. Wilhelmowi Bélibaste i jego zwolennikom wmówił, że poszukuje swej ciotki Alazais i brata Bernarda. W Boże Narodze- nie 1320 roku kolejny raz przybył do heretyków z wia- domością, że jego ciotka i siostra imieniem Rajmunda

mieszkają w górskim regionie Palhars, po hiszpańskiej stronie Pirenejów. Zaaranżowano tam małżeństwo między Rajmundą i Arnoldem Maury, synem Wilhelmy, lecz ciotka nie zdoła odbyć drogi do San Mateo. Mimo obaw Wilhelm Bélibaste zgodził się poprowadzić swoich ludzi na spotkanie z Alazais. Aresztowano go w Tivria i zabrano do Castelbó. Stamtąd został odtransportowany pod eskortą do Carcassonne. Arcybiskup Narbonne potępił go jako zatwardziałego heretyka. Wilhelm Bélibaste spłonął na stosie w Villerouge-Termenès, niedaleko swego miejsca urodzenia, wiosną 1321 roku. Biskup Fournier oraz inkwizytorzy Bernard Gui i Jan z Beaune uroczyście rozgrzeszyli Arnolda Sicre 14 stycznia 1322 roku. Niełatwo jest — powiedział ów szpieg — wytropić tych, „którzy kryją się w sekretnych miejscach (...) chyba że wydadzą ich wspólnicy albo osoby znające ich przebiegłość”. Dwudziestego dziewiątego kwietnia 1321 roku, mniej więcej w tym samym czasie, gdy na stosie spalono Wilhelma Bélibaste, przed Jakubem Fournierem w Pamiers stanęła kobieta imieniem Alazais, mieszkanka Vernaux, miejscowości położonej około dziesięciu kilometrów na północny zachód od Ax-les-Thermes. Po raz drugi już zarzucono jej wyznawanie herezji, poprzednio bowiem, zeznając przed inkwizytorami w Carcassonne, zataiła prawdę. Z tego, co powiedziała Jakubowi Fournierowi, wynikało, że kontakty z katarami nawiązała w 1305 lub 1306 roku, kiedy Mengarda Alverniis z Lordat, „zbiegła heretyczka”, przyszła do jej domu i zaczęła wychwalać heretyków, bo „oni jedynie znają drogę do

Boga”. Mengarda utrzymywała, że katarzy „potrafią zbawiać dusze i odpuszczać ludziom wszelkie grzechy, a ci, którzy są do nich przyjęci, po śmierci wnet idą do Raju”. Kobiety rozprawiły o tym przez pewien czas na osobności, gdyż nie było przy tym żadnych świadków, a potem Mengarda nakłoniła Alazais do posłania miarki pszenicy i żyta Wilhelmowi Autier, który w owym czasie zatrzymał się u tej pierwszej. Później poszły na spotkanie z dwoma heretykami w domu Mengardy. Alazais rozpoznała Wilhelma Autier, drugi zaś katar był nieznanym „grubym mężczyzną o puciołowatej i okrągłej twarzy”. Alazais stwierdziła, że nie pamięta, co mówili heretycy, ale w owym czasie sądziła, że mają rację, uwierzyła, że są dobrymi i świętymi ludźmi i że Mengarda powiedziała jej samą prawdę. Po tym spotkaniu Mengarda poleciła jej „nakłonić jak najwięcej ludzi do tego, by pokładali wiarę i ufność w dobrych chrześcijanach, to jest heretykach, bo im więcej pozyska się dla wiary, tym większy będzie tytuł do nagrody”. Alazais zeznała, że jej związki z herezją trwały zaledwie około roku, niemniej oprócz tego winna była zatajenia prawdy w trakcie poprzedniego przesłuchania przed trybunałem w Carcassonne. Trafiła do więzienia, a wolność odzyskała dopiero w sierpniu 1324 roku.

Przypadek Alazais z Vernaux, sam w sobie mało istotny, ilustruje koniec kataryzmu odradzającego się pod wodzą braci Autier i smutny los pozyskanych przez nich zwolenników. Gdy Alazais stanęła przed obliczem biskupa Pamiers, w Langwedocji nie zachowali się już żadni „dobrzy chrześcijanie”, których można byłoby

otaczać szacunkiem, toteż krzewienie idei nie miało większego sensu. „Wierzący” zgrupowani dotąd wokół Wilhelma Bélibaste zostali pojmani (część wskutek działań Arnolda Sicre, który — jak się zdaje — zorientował się, że z powodzeniem może uprawiać zawód donosiciela) albo rozproszeni. Wśród tych ostatnich była Rajmunda Marty i jej córka, które uciekły do Peniscola, na wybrzeżu walenckim. Piotr Maury zbiegł aż na Majorkę. O Wilhelmezie Maury i jej krewnych słuch zaginął. W 1323 roku bracia Maury, Jan i Piotr (który powrócił z Majorki), zostali aresztowani w Katalonii i rok później stanęli przed trybunałem Jakuba Fourniera. Dwunastego sierpnia 1324 roku skazano ich na wieczne uwięzienie.

Być może jednak o istnieniu niektórych heretyków Jakub Fournier w ogóle nie wiedział. W 1325 roku papież Jan XXII wystosował list do księcia bośniackiego Stefana z prośbą o wsparcie brata Fabiana z zakonu franciszkanów, mianowanego inkwizytorem na jego terenie. „Liczna kompania heretyków — pisał papież — zebrała się z wielu różnych miejsc w księstwie Bośni, w ufnej nadziei krzewienia swych haniebnych błędów i bezpiecznego trwania.” Choć możliwe jest, że na rozmaite pogłoski Jan XXII reagował żywiej niż poprzedni papieże, zachowały się niezbite świadectwa kontaktów między katarami a dualistami bośniackimi w XII i XIII wieku, nie ulega również wątpliwości, że Kościół bogomilski funkcjonował w Bośni przynajmniej do czasu podboju Bałkanów przez imperium osmańskie w połowie XV wieku. Część katarów znalazła-

zła być może schronienie o wiele bliżej Langwedocji, gdyż obecność piśmiennictwa katarskiego przechowywanego w alpejskich wspólnotach waldensów u schyłku XIV stulecia zdaje się wskazywać na to, że niektórzy osiedli w Piemoncie, a przypuszczenie to stanie się jeszcze bardziej prawdopodobne, gdy weźmiemy pod uwagę częste podróże langwedockich heretyków przez ten region w drodze do współwyznawców pozostających na wygnaniu w Lombardii. Dwa okcytańskie teksty — *La Gleisa de Dio* oraz *Glosa Pater* — napisane niedługo przed rokiem 1376, wskazują na wierzenia w formie umiarkowanego dualizmu (odmiennego od rygorystycznych przekonań szkoły Jana z Lugio), które być może zostały wchłonięte przez heterodoksyjne społeczności końca XIV wieku do tego stopnia, że waldensi uważali te księgi za część swego własnego piśmiennictwa. Silna eschatologiczna wymowa *Kościola Bożego*, w którym katarzy ukazani są jako umęczony i prześladowany Kościół, cierpiący przed nadejściem Antychrysta i dnia Sądu Ostatecznego, współbrzmi z innymi herezjami późnego średniowiecza, pozostającymi pod wpływem idei Joachima z Fiore. Nie wiemy, czy katarzy stanowili odrębny element w alpejskich społecznościach, niemniej powstanie obu tekstów, przywodzących na myśl *Rytuał* katarski (*Glosa Pater* jest obszernym komentarzem do Modlitwy Pańskiej, która na ogół poprzedzała udzielenie *consolamentum*), rodzi intrygujące domniemanie, że u schyłku XIV stulecia w ustronnych dolinach alpejskich znalazły schronienie dwie grupy wyznawców, które nadawały swoisty cha-

rakter Kościołowi katarskiemu u szczytu jego powo-
dzenia.

Rozdział 7

KATARYZM BEZ KATARÓW

Déodat Roché, Simone Weil i Otto Rahn

Po zachodniej stronie Place de l'Eglise w Arques stoi dom Déodata Roché, który urodził się i wychował w tej miejscowości i w różnych okresach sprawował urząd jej mera. Roché zmarł w styczniu 1978 roku, przeżywszy sto lat i pozostawiwszy po sobie obszerną i kontrowersyjną spuściznę w postaci piśmiennictwa dotyczącego kataryzmu, autorstwa zarówno własnego, jak i tych, których zainspirował i którzy darzyli go podziwem. Część zbiorów stanowi periodyk pod tytułem „Cahiers d'Etudes Cathares”, założony w 1948 roku. Przez całe życie Roché związany był ze swymi rodzinnymi stronami w Hautes-Corbières. Ukończył prawo i filozofię na Uniwersytecie Tuluskim, potem piastował godność sędziego w Limoux i Carcassonne, póki z tego stanowiska nie usunęły go władze Vichy pod zarzutem, że „zbyttnio zajmuje się historią religii i spirytualizmem”. Być może był to tylko pretekst, niemniej faktem jest, że Roché żywo interesował się tymi zagadnieniami od młodości; pod wpływem ojca, miejscowego notariusza, zaczął zgłębiać misteria staroegipskie i perski mitraizm, następnie zaś badał wpływ najrozmaitszych religii i systemów moralnych na chrześcijaństwo. Kiedy go zdymisjonowano, był już człowiekiem w średnim wieku, zatem arbitralna decyzja władz Vichy pozwoliła mu poświęcić się całkowicie

tematowi, który stanowił pasję jego życia przynajmniej od końca XIX wieku, czyli „prawdziwemu obliczu katarysty, spadkobiercy manicheizmu”. Jego zdaniem katarysta został zafałszowany przez kłamstwa i oszczerstwa inkwizycji oraz nietolerancję średnio-wiecznego Kościoła. Jak napisała Lucienne Julien w notce pośmiertnej, „Déodat Roché chciał wnieść w XX stulecie światłość, którą katarysta pragnęli oświecić średnio-wieczne społeczeństwo”.

Roché traktował to zadanie jako poważne przedsię-wzięcie o charakterze intelektualnym i moralnym, któremu nie szczędził sił. W 1950 roku powołał do życia Société du Souvenir et des Etudes Cathares (Towarzystwo Pamięci i Studiów Katarskich), a dokonał tego w symbolicznym miejscu — Montségur. Instytucja ta miała niejako uzupełniać periodyk założony przez niego dwa lata wcześniej. Jeszcze przed drugą wojną światową napisał dwie prokatarskie książki: *L’Eglise romane et les Cathares albigeois* (1937) i *Le Catharisme* (1938), a wcześniej, w 1889 roku, stworzył krótko istniejące pismo „Le Réveil des Albigeois”, którego celem było rozbudzenie zainteresowania wierzeniami i moralistyką katarską. W 1922 roku poznał Rudolfa Steinera, twórcę antropozofii i wydawcę periodyku „Die Gnosis”, i odtąd usiłował nadać swemu życiu i pasji trwałe fundamenty, przejmując Steinerowską ideę, że rozwój intelektualny może doprowadzić człowieka do powtórnego odkrycia w sobie umiejętności (według Steinera — wrodzonej) postrzegania i uczestniczenia w dobrach duchowych — umiejętności częściowo za-

traconej z powodu coraz większego zatroskania sprawami materialnymi. Jak wielu w podobnej sytuacji, Roché próbował znaleźć dla propagowanej przez siebie sprawy historyczne uzasadnienie i ciągłość, toteż dopatrył się związków między gnostycyzmem, manicheizmem, kataryzmem i wolnomularstwem, wskutek czego był aktywnym członkiem loży w Carcassonne. W jego przekonaniu skarbem katarów wyniesionym potajemnie z Montségur podczas oblężenia w latach 1243–1244 nie był święty Graal z ksiąg — a więc kielich lub kamień — ani też drogocenny kruszec i pieniądze, o których opowiadał inkwizytorom żołnierz Imbert z Salles (jeden z obrońców twierdzy), lecz starożytne pisma, które katarzy — jako spadkobiercy dawnych dualistów — starali się chronić.

Działalność Déodata Roché miała wymiar zarówno intelektualny, jak i popularyzatorski, gdyż niewątpliwie uważał on siebie za poważnego badacza, zarazem jednak swym statusem „neokatarą” przyczynił się do rozpropagowania mitów, które dziś wykorzystuje masowa turystyka. Jedną z osób, które serio potraktowały jego wysiłki, była Simone Weil, młoda francuska myślicielka z okresu międzywojennego, która zmarła w 1943 roku w Ashford (Kent), mając zaledwie trzydzieści cztery lata. Nie jest prawdą — co czasem się sugeruje — że zagłodziła się na śmierć, naśladując katarską *endura*, choć jej niechęć (lub niezdolność) do właściwego odżywiania się z pewnością przyspieszyła zgon spowodowany gruźlicą. W ostatnich latach swego życia Weil żywo interesowała się kulturą dwunastowiecznej

Okcytanii oraz kataryzmem, który uważała za jedną z jej dominujących cech. Idąc za radą swej przyjaciółki, Simone Pétrement, od 1939 roku wiele czytała na temat manicheizmu, wydaje się jednak, że jej zainteresowanie kataryzmem rozbudziły dwa artykuły Déodata Roché, na które zwrócił jej uwagę Jean Ballard, wydawca pisma „Cahiers du Sud”. W styczniu 1941 roku Weil napisała do Roché, informując, że jego teksty wywarły na niej duże wrażenie, zwłaszcza wyjaśnienie, dlaczego katarzy odrzucali starotestamentowego Jahwe, którego sama postrzegała jako boga „niemiłosiernego okrucieństwa”, zupełnie odmiennego od „Ojca, który jest przywoływany w Ewangelii”. Stwierdziła, że to ogromne znaczenie przypisywane historiom pochodzącym z judaizmu i chrześcijaństwa odciągnęło ją od obu wyznań. „Wpływ Starego Testamentu i Cesarstwa Rzymskiego, którego tradycję kontynuowało papieństwo, jest moim zdaniem zasadniczym źródłem zepsucia chrześcijaństwa.” Podejmując temat, który rozwinęła potem w dwóch artykułach napisanych dla periodyku wydawanego przez Ballarda, poinformowała Déodata Roché, że katarzy znakomicie pasują do jej historycznego światopoglądu opartego na przekonaniu, że najlepsze umysły antycznego świata — z których najznamienszym był Platon — trzymały się jednej filozoficznej i religijnej tradycji. „To z tej myśli narodziło się chrześcijaństwo; lecz wydaje się, że jedynie gnostycy, manichejczycy i katarzy pozostali jej wierni. Tylko oni uniknęli intelektualnej pospolitości i niegodziwości serca, które upowszechniła na wielkich obszarach

rzymska dominacja i która wciąż, po dziś dzień, składa się na atmosferę w Europie.” Weil uważała, że katarizm nie był zwykłą filozofią uprawianą przez garstkę ludzi, lecz religią przesycającą całe społeczeństwo. Sądziła, że odrodzenie duchowe, które reprezentowali katarzy, było sprawą najwyższej wagi także w jej czasach, toteż zachęcała Déodata Roché, żeby adresował swoje teksty do szerokiego odbiorcy, bo prowadzone przez niego badania zasługiwały na powszechną uwagę.

Simone Weil napisała dwa artykuły na ten temat — oba prawdopodobnie w 1941 roku — przeznaczone do specjalnego wydania „Cahiers du Sud”, które ukazało się dwa lata później dla uhonorowania „okcytańskiego ducha” (*Le Génie d’oc*). Pierwszy z nich — *L’Agonie d’une civilisation vue à travers un poème épique* — powstał w dużej mierze pod wpływem lektury *Pieśni o wyprawie krzyżowej przeciw albigenom*, zwłaszcza drugiej, prolangwedockiej części tego utworu. Dla Weil była to epicka opowieść o zadaniu śmiertelnego ciosu „cywilizacji w rozkwicie”. Krucjata przeciw albigenom stała się wojną religijną, w której „nie było kwestii religii”; stanowiła wyraz — to jeden z głównych tematów jej pisarstwa — tryumfu „imperium siły”. Niemal „jedynym światłem, które posiadamy”, jest cywilizacja grecka, ale światło to zdusił rzymski oręż, gdyż przyniósł „jałowość basenowi Morza Śródziemnego”. W ciągu ostatnich dwudziestu dwóch stuleci tylko raz pojawiła się cywilizacja, która mogłaby — gdyby dano jej szansę — osiągnąć „wolność i twórczość duchową na miarę starożytnej Grecji”, a cywilizacją tą była Lan-

gwedocja katarów. „Choć niewiele wiemy o katarach, wydaje się jasne, że w pewien sposób byli spadkobiercami myśli platońskiej, nauk ezoterycznych i misteriów preromańskiej cywilizacji, która objęła swym zasięgiem basen Morza Śródziemnego i Bliski Wschód.” Simone Weil uważała, że rozmaite elementy kulturowe tych obszarów spajała rycerskość, tolerancja i godność. Przeważało uczucie „patriotyzmu” do kraju opiewanego w rodzimym języku. Wszystko to legło w gruzach z powodu przemocy i złej wiary Szymona z Montfort oraz krzyżowców. Kościół katolicki, usiłując wprowadzić jedność religijną i oferując „bezw warunkowe odpuśczenie grzechów tym, którzy polegną”, wziął na swoje barki wielką odpowiedzialność, stworzył bowiem okoliczności, w których wojna przemieniła się w podbój. „Tak oto nieczysty handel zbawieniem oraz zachłanność miernego człowieka wystarczyły, by zniszczyć odrębny świat.”

W drugim artykule, zatytułowanym *En quoi consiste l'inspiration occitane?*, Simone Weil szerzej ujęła temat. Powtórzyła twierdzenie, że „Rzym zniszczył wszelkie pozostałości życia duchowego w Grecji” i tylko objawienie Izraela zdołało przetrwać ten atak. Jednak prawdziwa misja chrześcijaństwa została wypaczona poprzez jego judaistyczną zawartość oraz związki z Rzymem. Obalenie Cesarstwa Rzymskiego przez ludy barbarzyńskie sprzyjało odrodzeniu i to właśnie wtedy — w X i XI stuleciu — rozkwitła cywilizacja romańska. W odróżnieniu od renesansu piętnastowiecznego to był prawdziwy renesans. Między tymi

dwiema cezurami kraina, która stanowiła centrum cywilizacji romańskiej — *langue d'oc* — została obrócona w perzynę i tym sposobem zerwano ostatnią więź z tradycjami Indii, Persji, Egiptu i Grecji. „Gotyckie średniowiecze, które nastąpiło po spustoszeniu Langwedocji, było ćwiczeniem z duchowości totalitarnej.” I znów Weil obwiniła Kościół rzymski za „zamach” na świat romański, za wybór zła, „wskutek czego teraz cierpimy zło”. Przyznała, że życie społeczne w Tuluzie było skażone jak wszędzie indziej, „lecz przynajmniej inspiracja, na którą składał się duch obywatelski i posłuszeństwo, pozostawała czysta”. Czystość ta najbardziej radykalny wyraz znalazła w kataryzmie. „Odraza wobec przemocy posunięta była do tego stopnia, że [katarzy] wyznawali zasadę *non-violence* i doktrynę, która traktuje wszystko, co wiąże się z domeną siły, jako pochodną zła; to jest wszystko, co cielesne i społeczne.”

Nic dziwnego, że osobę pokroju Simone Weil pociągał ascetyzm katarskich *perfecti*. Jej antymaterialistycznej postawie i niechęci do fizycznego kontaktu, zakorzenionym jeszcze w dzieciństwie, towarzyszył żarliwy pacyfizm spowodowany okrucieństwami pierwszej wojny światowej oraz głęboki pesymizm biorący się z przekonania, że porządek społeczny jest z gruntu zły. Ponadto zainteresowanie kataryzmem zbiegło się z próbą historiozoficznego wyjaśnienia dojścia Hitlera do władzy. W liście do swego przyjaciela, dominikanina J.-M. Perrina, napisanym na krótko przed wyjazdem z Marsylii w maju 1942 roku, za obecną sy-

tuację w Europie Weil obwinia zarówno Cesarstwo Rzymskie, jak i Kościół katolicki, który uznaje za twórcę totalitaryzmu w postaci inkwizycji. „Drzewo to — napisała — wydało wiele owoców.”

Dla Déodata Roché i Simone Weil kataryzm stał się zatem wykładnią ich osobistych przekonań filozoficznych i zasad moralnych. Ogólnikowe twierdzenie młodej filozofki, że choć o katarach niewiele wiadomo, to jednak „byli oni w pewnym sensie spadkobiercami myśli platońskiej”, stanowi wyraz lekceważenia świadectw historycznych i dowodzi zarazem, że jej postawa była ahistoryczna — dawny nauczyciel historii określił ją jako „inteligentną dziewczynkę, która wyraźnie uważa, że stoi ponad historią”. Jednak w przeciwieństwie do Déodata Roché Simone Weil w żadnym razie nie można uznać za wyznawczynię kataryzmu, mimo iż utrzymywała ona, że nie dostrzega żadnej różnicy między manicheizmem a ideami chrześcijańskimi dotyczącymi relacji dobra i zła. Wydaje się, że przez całe życie poszukiwała panaceum o charakterze duchowym na rozpacz odczuwaną z powodu kondycji świata, w którym żyła, albowiem wcześniej doszła do wniosku, że ani tradycyjne instytucje polityczne, ani ruchy rewolucyjne nie podsuwają właściwego rozwiązania. Rozwiązania tego nie znalazła jednak także w kataryzmie, gdyż silnie wierzyła w ludzką naturę Chrystusa i Ukrzyżowanie, jak również doceniała świat w jego różnych przejawach oraz wiele doczesnych osiągnięć ludzkości.

Katarzy stali się integralną częścią kodeksów moralnych wyznawanych przez Déodata Roché i Simone

Weil; w pierwszym wypadku oznaczało to niemal całkowite utożsamienie się z dawnymi heretykami, w drugim zaś przyznanie im istotnego miejsca w dziejach ludzkości. Dla trzeciej postaci z tych samych czasów — Niemca Otto Rahna — kataryzm wyznaczał etap odwiecznej walki między dwiema tradycjami religijnymi, walki, która stanowiła podstawę kosmologii. Rahn urodził się w Hesji w 1904 roku. Jako młody człowiek prowadził badania w wielu europejskich bibliotekach, po czym w 1930 roku przybył do Ariège. Przez większą część 1931 i 1932 roku podróżował po regionie ze swoim przyjacielem Antoninem Gadałem, nauczycielem z Ussat. Prowadził nawet krótko hotelik w miasteczku, lecz szybko stamtąd wyjechał, pozostawiając po sobie długi. W 1933 roku wydał książkę zatytułowaną *Kreuzzug gegen den Graal*, mając nadzieję, że zyski z niej przynajmniej po części pokryją jego zobowiązania. W książce tej zaprezentował swoją interpretację słynnego poematu Wolframa von Eschenbach pod tytułem *Parsifal*, ukończonego około 1210 roku. Na pierwszy rzut oka jest ona zgodna z większością interpretacji, ujmujących temat w kategoriach etycznych — dzięki pustelnikowi Trewricentowi Parsifal uświadamia sobie stopniowo prawdziwą naturę Boga. Różnica polega jednak na tym, że Rahn wiązał opowieść o Parsifalu z wyprawą krzyżową przeciw albigensom oraz ówczesnymi katarami, a ujęcie takie trudno uzasadnić choćby z powodu oczywistych problemów chronologicznych. I tak Repanse de Szua postrzegana jest jako Esklarmunda z Foix, a jej bracia An-

fortas, król Graala, i pustelnik Trewricent to Rajmund z Foix i (prawdopodobnie) Guilhabert z Castres, katarski biskup Tuluzy. Postać Parsifala Wolfram wzorował jakoby na Rajmundzie Rogerze Trencavelu, młodym wicehrabim Béziers, który zmarł w lochu w 1209 roku. Dwie grupy funkcjonujące w Kościele katarskim to templariusze („wierzący”) i Trewricent (*perfecti*). W całej historii poczesne miejsce zajmuje zamek Monsalwat, utożsamiany przez Rahna z Montségur. To właśnie tam przechowywany jest święty Graal — drogi cenny kamień symbolizujący dualistyczną tradycję o rodowodzie o wiele dłuższym od chrześcijaństwa.

Rahn odrzucał pogląd, że to misjonarze bogomilscy rozkrzewili kataryzm w zachodniej Europie, uważał bowiem, że zasadnicze idee zakorzeniły się w Langwedocji w epoce Celtów i Iberów, którzy jego zdaniem byli spadkobiercami Persów. Katarzy zwołali sobór w Saint-Félix-de-Caraman, aby się skon-solidować i ujednoczyć swoją doktrynę w obliczu rosnącego zagrożenia ze strony Kościoła katolickiego. Rahn przedstawił ówczesną Langwedocję jako krainę wolności intelektualnej i tolerancji religijnej, gdzie duchową i materialną dominację Kościoła katolickiego odrzucano jako niezgodną z honorem i niezależnością tamtejszych mieszkańców. Wyprawa krzyżowa przeciw albigensom była próbą zniszczenia szlachetnej (i o wiele starszej) cywilizacji, „skazanej na śmierć” przez ludzi pokroju Fulka, biskupa Tuluzy, dawnego trubadura, który przez całe życie szukał tylko bogactwa i sławy. Charakter wyprawy stał się jasny już po pierwszym ataku: „Tak

skonało Béziers, tak rozpoczęła się krucjata przeciw Graalowi.” Po zjeździe w Pamiers w 1207 roku katarzy powzięli podejrzenia, że Kościół katolicki zamierza użyć przeciw nim siły, toteż przedsięwzięli odbudowę Montségur, którym miała dowodzić Esklarmunda z Foix. Tuż przed upadkiem twierdzy w marcu 1244 roku czterech heretyków wyniosło potajemnie Graala — oto prawdziwy skarb katarów! — i ukryło go w jednej z licznych pieczar w Ormolac. Być może — jak dowodzi Jean-Louis Biget — Rahn usiłował wykorzystać tęsknoty rozczarowanych mieszkańców Weimaru. Uważał, że inspiratorem Wolframa był Guiot z Provins, poeta z północy, który miał rozległe stosunki na dworze aragońskim i tuluskim. Twierdził też, że istniał zaginiony oryginalny tekst *Parsifala*, utajniony przez inkwizycję. Miało to jednocześnie pangermańską wymowę, gdyż źródła tej historii sięgały Wizygotów, którzy w V wieku osiedli w Septymanii, czyli południowej i południowo-zachodniej części Galii rzymskiej. Rahn zaczerpnął wiele swoich idei od Joséphina Péladana, który w 1906 roku obwieścił, że Montségur to Montsalwat, a katarzy stanowili grupę wtajemniczonych adeptów. Sięgnął także po powieści Maurice’a Magre, którego poznał w Paryżu. Reszta jego książki to prosta, choć nie zawsze rzetelna opowieść o trubadurach, krzyżowcach i inkwizytorach.

Większy rozgłos przyniosła Rahnowi jego druga książka, *Luzifers Hofgesind*, wydana w 1937 roku. W niej dopasował swoje dotychczasowe teorie do rasiistowskiego klimatu panującego w hitlerowskich Niem-

czech: nadal opowiadał o konflikcie dwóch cywilizacji, lecz teraz prawdziwym Bogiem był Lucyfer, Dawca Światła, czczony przez katarów. Wokół siebie Lucyfer zebrał tytułowy „dwór”, który stanął do walki przeciw nikczemnemu Jahwe, Bogu „judaistycznego” Kościoła katolickiego:

W kataryzmie działała aż do XIII wieku moc niezależna od judaizmu i Stolicy Apostolskiej, siła, której nie trzeba było oczyszczać z żydowskiej mitologii, ponieważ ona nigdy jej nie przejęła (...). Siła ta jednoczyła ludzi, regiony i narody bardzo różne od siebie, ale należące do tej samej rasy i mające to samo pochodzenie.

Rahn — jak wielu innych w owym czasie — płynął z prądem, gdyż pracował dla Heinricha Himmlera, najpierw jako cywil, potem zaś oficer SS. Biget oskarża go o oportunizm, bo — jak wskazał René Nelli w swej przedmowie do ponownego wydania francuskiego przekładu *Kreuzzug gegen der Graal* — tylko druga książka Niemca zawiera treści propagandowe i antysemickie.

Opublikowanie *Lucifers Hofgesind* było mało istotnym wydarzeniem w historii nazistowskich Niemiec; w odróżnieniu od *Kreuzzug gegen der Graal*, przełożonej na francuski niespełna rok od wydania, książka ta ukazała się we Francji dopiero w 1974 roku. Jednak w nowszych czasach zainspirowała gatunek literacki, którego twórcy utrzymują, że znaleźli klucz do zrozumienia wydarzeń historycznych, przeoczony przez za-

wodowych historyków prezentujących „konwencjonalne podejście i metodologie”. Wielu z tych pisarzy wykorzystywało powojenną obsesję na punkcie Hitlera i nazistowskich Niemiec. Jednym z przykładów takiej literatury jest *Hitler et le tradition cathare*, książka dwóch krewnych, którzy występują wspólnie pod pseudonimem Jean-Michel Angebort. W 1974 roku wydano ją po angielsku pod tytułem *The Occult and the Third Reich*.¹¹ Pozostając pod dużym wpływem powieści *Nouveaux cathares pour Montségur* z 1969 roku, którą napisał „Saint-Loup” (Marc Augier), wspomniana spółka autorska usiłuje dowieść, że Rahn nie był oportunistą, lecz narzędziem, za pomocą którego Hitler „ziścił gnostycki rasizm”, jak to ujęto w tekście. Dowiadujemy się, że Otto Rahn został dwukrotnie — w 1931 i 1937 roku — wysłany do Francji przez Alfreda Rosenberga w celu ustalenia, czy twierdza Montségur rzeczywiście była zamkiem Graala. Autorzy nie wiedzą, czy Rahn odnalazł Graala, są jednak przekonani, że w marcu 1944 roku — a więc w siedemsetną rocznicę upadku fortecy — przetransportowała go do Niemiec grupa esesmanów działających z rozkazu Himmlera. W Niemczech Graal miał stanowić najświętszą relikwię Czarnego Zakonu, utworzonego z członków SS. Tak oto hitleryzm mógłby zostać zaprezentowany jako wyraz długiej dualistycznej tradycji — od stuleci zaangażowanej w bój z Kościołem chrześcijańskim — ciągnącej się od gnostyków przez katarów, powstałe w XV wieku bractwo różokrzyżowców, bawarskich iluminatów z XVIII wieku, aż po założone w 1914 roku Towa-

rzystwo Thule. W dualizmie pociągała Hitlera idea Słońca (Światła) jako symbolu rasy aryjskiej w przeciwieństwie do Księżyca (Ciemności), czczonego przez ludy semickie. Te historyczne związki nabrały wyrazu, gdy Rahn przejął teorie Fernanda Niela. Otóż na podstawie pomiarów dokonanych w Montségur w stosunku do pozycji Słońca w różnych okresach roku Niel dowodził, że twierdza przypominała świątynię manichejczyków, w których symbolice Słońce odgrywało główną rolę.

Być może nie wypada już dodawać — biorąc pod uwagę słynne słowa Umberta Eco z *Wahadła Foucault* o tym, że „templariusze zawsze są w to wmieszani” — iż pewni autorzy uważają zakon Świątyni, założony w 1119 roku w Jerozolimie przez garstkę rycerzy, którzy chcieli ochraniać pielgrzymów i wiedli ascetyczne, na wpół zakonne życie, za tajnego sprzymierzeńca katarów. Dowodów na to — w postaci czterech „gnostycznych idoli”, które jakoby dawniej posiadali templariusze — dostarczył w 1818 roku austriacki orientalista Josef von Hammer-Purgstall. Tak jak z górą sto lat wcześniej wyszła na jaw tajemnica katarów, a Kościół katolicki zwołał wyprawę krzyżową przeciw albigensom, by „zabić ich wszystkich” — słowa wypowiedziane ponoć przez legata Arnalda Amalryka w Béziers — podobnie w 1312 roku templariusze zostali zlikwidowani przez papieża-kolaboranta, czyli Klemensa V. Mało tego, zdaniem niektórych tajna militarystyczna struktura organizacyjna Świątyni przyczyniła się walnie do tego, że Hitler zapragnął powołać do życia elitarny zakon, który

byłby odpowiednim tłem dla jego teokratycznego wizerunku. Zwolenników takiego wyjaśniania psychologicznych uwarunkowań nazizmu nie zbija z tropu fakt, że „idole” Hammer-Purgstalla już dawno temu uznano za mistyfikację, a zachowana obecnie konstrukcja zamku Montségur pochodzi z okresu późniejszego niż epoka katarów.

Protestantyzm i kataryzm

Choć różnice w podejściu Déodata Roché, Simone Weil i Otto Rahna są oczywiste — Weil określiła Cesarstwo Rzymskie jako „totalitarny i skrajnie materialistyczny reżim, oparty wyłącznie na czci do państwa, tak samo jak nazizm” — wszyscy troje stanowią przykład, jak kataryzm wykorzystywano do uzasadnienia wyznawanego światopoglądu, który miał niewiele wspólnego ze światopoglądem dawnych heretyków. Próby tego rodzaju pojawiły się jednak o wiele wcześniej, właściwie niemal natychmiast po zniknięciu prawdziwych katarów. Zaledwie jedno pokolenie dzieliło straconego w 1321 roku Wilhelma Bélibaste od dominikanina Mikołaja Emeryka, inkwizytora i autora podręcznika na temat procedur trybunałów inkwizycyjnych, który, pisząc o herezji, dopuścił się nieścisłości typowych dla jedenastowiecznych kronikarzy. Choć znał teksty Bernarda Gui, stwierdził, że Mani żył za pontyfikatu Innocentego III i był przywódcą „nowych manichejczyków”. Jednakże główne tezy sformułowano w XVI wieku i przynajmniej w oczach Simone Weil miały one istotne znaczenie także na początku lat czter-

dziestych XX stulecia. W swej ostatniej książce, *Zakoleczenie*, Weil napisała:

Chociaż można znaleźć w historii fakty równie wielkiego okrucieństwa, trudno by jednak było o większe — z wyjątkiem zupełnie rzadkich przypadków — niż na przykład podbój przez Francuzów w początku XIII wieku terytoriów położonych na południe od Loary. Terytoria te, na których istniał wysoki poziom kultury, tolerancji, swobody i życia duchowego, ożywione były gorącym patriotyzmem wobec tego, co nazywały swoim „językiem”; *langue d’oc* był dla nich określeniem ojczyzny. Francuzi byli dla ludzi Południa cudzoziemcami i barbarzyńcami, tak jak są dla nas dzisiaj Niemcy. Rozpoczęli od ugruntowania atmosfery terroru i zniszczyli doszczętnie miasto Béziers, uzyskując przez to zamierzony efekt. Po dokonaniu podboju kraju wprowadzili inkwizycję. Głuche wrzenie trwało jednak ciągle między ludnością i popchnęło ją później do tego, że z zapalem rzuciła się w objęcia protestantyzmu, o którym d’Aubigné powiedział, że mimo poważnych różnic doktrynalnych pochodzi bezpośrednio od albigenów.

Przełomowym wydarzeniem była Reformacja protestancka w XVI wieku. Katoliccy adwersarze oskarżyli Lutera o wskrzeszanie „śpiących herezji”, choć to w gruncie rzeczy właśnie oni zwracali uwagę na dawno zapomniane konflikty z przeszłości. Posługując się ta-

kimi tekstami jak wydany w 1522 roku spis herezji autorstwa kolońskiego inkwizytora Bernarda z Luksemburga, usiłowali wykazać, że Luter należy do wielowiekowej tradycji odszczepieństwa, która przez waldensów, husytów i albigensów sięga dawnych manichejczyków. Polemiści mieli niewiele tekstów źródłowych — toteż nic nie przeczyło ich wizji przeszłości Kościoła — niemniej wszystko, czym dysponowali, wykorzystywali w jednym celu. Tak oto gdy w 1561 roku w Langwedocji szerzył się kalwinizm, Jean Gay, jurysta w parlamencie Tuluzy, opublikował fragmenty kroniki Piotra z Les Vaux-de-Cernay, by ostrzec Katarzynę Medycejską przed niebezpieczeństwami, jakie zagrażały katolikom, zwłaszcza gdyby zdecydowała się ona realizować politykę tolerancji. Sami protestanci początkowo starali się wyłącznie obalać zarzuty religijnej „nowości”, dowodząc, że prawdziwy (choć niewidzialny) Kościół istniał zawsze. Dopiero gdy w 1562 roku luteranin Mateusz Flacius Illyricus opublikował w Strasburgu *Catalogas testium veritatis*, strona protestancka również powołała się na wielowiekową ciągłość. Flacius Illyricus uwypuklił podobieństwa między waldensami i protestantami, jednocześnie odróżniając tych pierwszych od katarów, niemniej jednak obie herezje przedstawił jako ruchy przeczące apostołskiej władzy Kościoła katolickiego i odrzucające orędownictwo kapłanów. Na tej podstawie w trakcie synodu Kościołów reformowanych zwołanego do La Rochelle w 1607 roku francuscy protestanci zlecieli duchownemu nazwiskiem Jean-Paul Perrin, pastelowi z Nyons

w Delfinacie, napisanie kroniki historycznej, która pojawiła się w 1618 roku pod tytułem *Histoire des Vaudois*. Autor stwierdził w niej, że wierzenia katarów i waldensów niczym się nie różniły i że obie herezje były fałszywie oskarżane o manicheizm przez Kościół katolicki, chcący zdyskredytować i zniszczyć krzewicieli prawdziwej wiary. Tym sposobem Jean-Paul Perrin nakreślił dzieje martyrologii, w którą mogli się wpiąć protestanci. Jego błędne interpretacje miały długi żywot. Prowadzone w XVII wieku przez stronę katolicką badania, których zwieńczeniem była wydana w 1688 roku *Histoire des variations des églises protestantes* autorstwa Jacques'a Bénigne Bossueta, biskupa Meaux, dowodziły, że katarzy i waldensi nie tworzyli tej samej herezji, ale — być może z powodu bezkompromisowego stanowiska obu obozów — dociekania te wywarły wpływ na protestantów dopiero w połowie XVIII wieku. Wtedy to protestanczy pisarze zaczęli przyglądać się baczniej dawnym katarom, lecz czynili to — by użyć słów Arno Borsta — „z najwyższą niechęcią, charakterystyczną dla zawiedzionej miłości”.

Katarzy i okcytańska tożsamość

Dla Simone Weil związek między „albigensami” a protestantami był raczej dowodem na istnienie w Langwedocji wielowiekowej duchowej niezależności, nie zaś konkretnych podobieństw doktrynalnych. Nie inaczej temat ujmowała tak zwana „romantyczna historiografia okcytańskiej przeszłości”, czyli li-

teratura, która rozkwitła w porewolucyjnej atmosferze początku XIX wieku i w której do głosu dochodził jednocześnie antyklerykalizm i regionalny patriotyzm, a pojawienie się szerokiej rzeszy czytelniczej zapewniało krzewionym ideom duży oddźwięk. Pod pewnym względem grunt przygotował Wolter, który — nie zadając sobie trudu dokonania jakichkolwiek badań — uznał losy katarów za znakomity przykład fanatyzmu klerykalnego i ucisku feudalnego. Posłużyło to za fundament, na którym Jacques Augustin Thierry w 1820 roku oraz Simonde de Sismondi trzy lata później zbudowali przekonujący mit o Langwedocji jako krainie będącej u szczytu rozwoju cywilizacyjnego, w której albigensi, pionierzy wolnomyślicielstwa, mogli bez przeszkód funkcjonować. Wpływ Sismondiego wykroczył poza Francję. W 1826 roku części tomu 6 i 7 jego *Histoire des Français* przełożono na angielski i wydano jako odrębną publikację zatytułowaną *History of the Crusades against the Albigenses in the Thirteenth Century*, opatrzoną dodatkowo agresywnie antypapieskim wstępem napisanym przez tłumacza. O wymowie dzieła Sismondiego świadczyć może choćby poniższy fragment:

Aby zahamować marsz cywilizacji, aby zatrzeć ślady potężnego postępu ludzkiej myśli, nie wystarczyło poświęcić tysiący ofiar: należało zniszczyć cały naród; wszyscy, którzy uczestniczyli w rozwoju umysłowości i nauki, musieli zginąć, nikogo nie wolno było oszczędzić prócz najniżej

stojących chłopów, którzy inteligencją niewiele przewyższają zwierzęta pomagające im w pracy. Oto był cel opata Arnalda, który nie miał złudzeń, jakich środków należy użyć do jego realizacji.

Taki wizerunek trzynastowiecznej Langwedocji zaczął się krystalizować na dobre w latach 1830–1870. Podobnie jak dawniejsi pisarze katoliccy formułowali swoje stanowisko na podstawie kroniki Piotra z Les Vaux-de-Cernay, teraz sięgano po równie stare źródło przedstawiające krucjatę, a mianowicie po drugą część *Pieśni o wyprawie krzyżowej przeciw albigensom*, napisaną po okcytańsku przez anonima, którego niepochlebna opinia o Szymonie z Montfort upowszechniła się poprzez wielokrotne powtarzanie poniższego ironicznego fragmentu. Autor, odnosząc się do śmierci hrabiego w 1218 roku, przywołał epitafium z kościoła Saint-Nazaire w Carcassonne, gdzie pochowano przywódcę krucjaty. Napisano tam,

że jest świętym i męczennikiem, w którego na powrót wstąpi tchnienie życia i który w cudownej radości dziedziczyć będzie i rozkwitać, nosić koronę i zasiądzie w królestwie. I słyszałem, jak powiadają, że tak być musi — bo jeśli zabijaniem ludzi i przelewaniem krwi, skazywaniem dusz na potępienie i sprowadzaniem śmierci, dawaniem posłuchu złym doradcom, szerzeniem pożogi, niszczeniem ludu, bezczeszczeniem *parage*, grabieniem ziemi i zachęcaniem do pychy, podsycaniem zła i tłumieniem dobra, uśmiercaniem niewiast i za-

rzynaniem dzieciątek człowiek na tym padole może zaskarbić sobie łaskę Jezusa Chrystusa, to dali-bóg, hrabia Szymon nosi koronę i światłość rozta-cza w niebie ponad nami.

W 1833 roku Antoine Quatresoux de Parctelaine, a następnie liberalni protestanci Jean Bernard Mary—Lafon, bibliotekarz z Montauban, i Napoléon Peyrat, pastor Kościoła reformowanego w Saint-Germain-en-Laye, którzy publikowali kolejno w latach 1842–1845 i 1870–1872, nakreślili obraz przedstawiający wyprawę krzyżową przeciw albigensom jako napaść papistów na cywilizowany i niewinny naród, na którego czele stał bohaterski Rajmund VI, przeciwstawiający się ślepemu fanatyzmowi Szymona z Montfort. Wymownym przykładem piśmiennictwa tego rodzaju jest wydana w 1865 roku *Histoire nationale de France* Amédée Gouëta. Autor był uczonym, który zapoznał się wprawdzie z wieloma źródłami historycznymi, niemniej wy-ciągnął z nich dość dowolne wnioski. Szczególnie agre-sywne są jego diatryby przeciw Kościołowi katolickie-mu: Piotr z Castelnau był fanatykiem, „który od dawna szukał okazji do zwady”; Arnald Amalryk to „przykład moralnego potwora (...) wzór ohydy, dla którego trudno byłoby znaleźć odpowiednika pośród najbardziej krwawych złoczyńców w historii ludzkości”. Hierar-chowie uczestniczący w 1215 roku w soborze laterań-skim ucieleśniali „podłe i nikczemne barbarzyństwo prałatów tamtej epoki”. „Któż by — pyta autor — nie odwrócił się z przerażeniem i wstrętem od religii ak-

ceptującej postawy tego rodzaju?” Duchowym ojcem tych poglądów — jak wskazuje Philippe Martel — był Wolter. W opinii Gouëta wyprawa krzyżowa doprowadziła do zniszczenia cywilizacji przez barbarzyńców. Francuski historyk Charles-Olivier Carbonell nazywa go nieco na wyrost „teoretykiem ludobójstwa”.

Zazwyczaj koncentrowano się na podboju dokonanym przez krzyżowców z północy, natomiast w *Histoire des Albigeois. Les Albigeois et l’Inquisition* Napoléon Peyrat w większej mierze skupił swoją uwagę na postaciach, które uważał za przywódców Okcytanii: seniorach pokroju Rajmunda VII i Rogera Bernarda II, biskupach katarskich Guilhabercie z Castres i Bertrandzie Marty oraz trubadurach takich jak Peire Cardenal i Guilhem Figueira. Gdy w 1849 roku ukazało się przełomowe dzieło pod tytułem *Histoire et doctrine de la secte des Cathares en Albigeois*, napisane przez Charles’a Schmidta, profesora teologii praktycznej w seminarium protestanckim w Strasburgu, niepodobna było już twierdzić, że waldensi i katarzy wyznawali identyczną herezję lub że ci drudzy stanowili bezpośrednią zapowiedź protestantyzmu. Mary-Lafon i Peyrat z niechęcią przyjęli do wiadomości te niezaprzeczalne fakty, albowiem otwierały one drogę do kontrataków ze strony prawicy i historyków katolickich, którzy przedstawiali katarów jako ruch antyspołeczny, dążący do zniszczenia rodziny, rozpowszechniony w Langwedocji dlatego, że panowała tam niemoralność i rozpusta, a nie wysoko rozwinięta cywilizacja. Niemniej ich poglądy pozostawały w zgodzie z ówczesną

atmosferą intelektualną na południu Francji: w 1854 roku powstał ruch odnowy języka okcytańskiego o nazwie Félibrige, a powtórne odkrycie twórczości trubadurów zdawało się świadczyć wymownie o wyrafinowaniu dawnej kultury. Katarów i ich zwolenników uznano zatem za ofiary „srogich hord z północy”. W epilogu utrzymanym w górnolotnym stylu Peyrat ukazał upadek Montségur jako żywy symbol końca katarskiego świata — żywy po dziś dzień. Jego twierdzenie, że *la terre romane* (określenie to oznacza ziemie na południe od Loary) stanowiła krainę „wolności religijnej i nieskrępowanego ludzkiego ducha przeciwnego rzymskiej teokracji”, ugruntowało mit, który tak silnie przemawiał do Simone Weil. Dla Peyrata opowieść o wojnie wytoczonej katarom była „Iliadą ludów pirenejskich”, a takie ujęcie trafiało do przekonania grekofilce Weil, dla której w *Pieśni o wyprawie krzyżowej przeciw albigensom* Tuluza staje się Troją.

Taka interpretacja dziejów średniowiecznej Francji kontestowana była zwłaszcza przez katolickich pisarzy XVII i XVIII wieku, a w następnym stuleciu przez przedstawicieli prawicy. Dojście hitlerowców do władzy skłoniło Simone Weil do przeanalizowania procesów historycznych, w wyniku których na początku lat czterdziestych Francja znalazła się w katastrofalnej sytuacji politycznej. Podobnie zareagował historyk Pierre Belperron, doszedł jednak do całkiem odmiennych wniosków. Belperron krytykował tych, którzy jego zdaniem krzewili sentymentalny obraz odległej przeszłości. W przedmowie do swojej książki po tytule *La*

Croisade contre les Albigeois et l'union du Languedoc à la France (1209–49), wydanej w 1942 roku, stwierdził, że stronnictwo i emocjonalne podejście do tematu przekształciło krucjatę przeciw heretykom — całkiem typową kampanię zbrojną w annałach wojskowości — w wyprawę, której celem było łupiestwo i okrucieństwo. „Kościół, feudałowie i monarchia Kapetyngów ogniem i mieczem zdławiły demokratyczną, liberalną i tolerancyjną cywilizację”, która rzekomo rozkwitała na południu. Choć przyznał, że na początku podobne interpretacje były zrozumiałe, za niedopuszczalne uważał „świadome trwanie w błędzie na przekór ustaleniom historycznym i przedstawianie fałszu jako absolutnej i obowiązującej prawdy”. Ubolewał, że dzieła „pseudonaukowe” — takie jak tekst Peyrata — nadal pozostają „biblią nazbyt wielu Okcytańczyków”. A przecież Peyrat czasem „umyślnie popełniał omyłki”. Za najgorszą uznał Belperron książkę Otto Rahna, w której „wszystko, co dotyczy krucjaty, znamionuje ignorancja i zła wiara”. Głównie w reakcji na tę *méchant livre* napisał swoje opracowanie. Uważał, że z dawnych czasów można wyciągnąć lekcję dotyczącą współczesności, gdyż „klęski, które spadły na nasz kraj, nie pozostały bez wpływu na nasze osądy”. Dostrzegał uderzające podobieństwa między Langwedocją z 1209 roku a Francją z roku 1939, albowiem te same uwarunkowania spowodowały identyczne skutki. Twierdził, że jeśli Francja chce poradzić sobie z aktualnymi wyzwaniami, powinna sięgnąć po dawny przykład „męstwa i zapału”. W XIII wieku była bowiem „kagankiem dla

świata”, przodowała w umysłowości, polityce i architekturze. Obecne czasy — doszedł do wniosku Belperron — wymagają nie „subtelności i wyrafinowania dworu Rajmundów”, lecz cech „tych rycerzy z Ile-de-France, Normandii i Szampanii, którzy wiedzieli, jak walczyć, cierpieć i umierać za honor i wiarę”.

Belperron pozostawał pod silnym wpływem wydarzeń z 1940 roku; podobną reakcję wzbudził tak zwany nadmierny regionalizm po klęsce Francji w wojnie z Prusami w 1871 roku. Peyrat zręcznie uniknął tego dylematu: stwierdził mianowicie, że w jego czasach istnienie „niepodzielnego” narodu było konsekwencją zwycięstwa Rewolucji Francuskiej, która scalała „dwie Francje” w jedną: „monarchiczna Północ dała jedność, demokratyczne Południe wniosło wolność”. Z perspektywy czasu takie ujęcie może wydawać się słuszne, gdyż okazało się, że niełatwo uzyskać poparcie dla obrazu dawnej, niepodległej Okcytanii. Ani głośnie odwoływanie się do przeszłości w trakcie wielkiego kryzysu winnego w 1907 roku, ani niedawne próby przedstawiania przemysłu turystycznego jako formy eksploatawania Południa przez Północ nie znalazły większego oddźwięku wśród mieszkańców Langwedocji.

W latach siedemdziesiątych XX wieku ruchy regionalne ponownie zdobyły popularność, nie tylko we Francji, lecz w całej Europie. To po raz kolejny sprzyjało krzewieniu romantycznego obrazu Langwedocji. Jeden z efektów stanowiło dokonane w 1976 roku nagranie twórczości trzynastowiecznych trubadurów, takich jak Peire Cardenal, Guilhem Augier Novella, Gu-

ilhem Figueira, Peire Bremon Ricas Novas i Bernart Sicart de Marvejols, jak również fragmentów obu części *Pieśni o wyprawie krzyżowej przeciw albigensom*. Był to owoc współpracy okcytańskiego pieśniarza Claude'a Marti ze Studio der Frühen Musik, prowadzonego przez Thomasa Binkleya, późniejszego dyrektora wydziału muzyki dawnej na Uniwersytecie Indiana. Nawiązując do Simone Weil, opracowanie to zatytułowano wymownie *L'Agonie du Languedoc*. W tekście dołączonym do płyt Thomas Binkley napisał: „To niezwykle połączenie możliwe jest tylko dzięki wskrzeszeniu dawnego języka; warstwą słowną są oryginalne trzynastowieczne poematy, jednak śpiewając je, Claude Marti ma na myśli dzisiejszą Langwedocję, walczącą kolejny raz po upływie stuleci o zasłużoną kulturową niepodległość, utraconą w trakcie wyprawy krzyżowej przeciw albigensom”. Jest to bardzo ciekawe nagranie, niemniej zacytowane powyżej zdanie brzmi w duchu Napoleona Peyrata. Poematy są wprawdzie oryginalne, nie zachowała się jednak żadna muzyka, „lecz nie styl muzyczny, a gniew, rozpacz i bezsilność w obliczu niszczenia Langwedocji, frustracja narodu skazanego na kulturowe spustoszenie łączy poszczególne części tego nagrania; przewspaniała poezja, która przetrwała zapomnianą wojnę, wyprawę krzyżową przeciw albigensom”. Zdaniem Binkleya samą krucjatę najlepiej ilustrują słowa: „Zabijcie ich wszystkich!”, z okrucieństwem wcielone w życie przez Szymona z Montfort. Dalej nastąpił terror inkwizycji, skierowany zwłaszcza przeciw poetom, których twórczość cechował twardy

antyklerykalizm i antypapizm. Zgodnie z atmosferą lat siedemdziesiątych konflikt przedstawiony jest w kategoriach politycznych, a nie religijnych. Mało tego, katarzy określani zostali po prostu jako „nieszkodliwa, ascetyczna sekta paulicjańska”. Lecz podobnie jak wcześniej, ruch okcytański z lat siedemdziesiątych XX wieku nie miał głębi i wkrótce stracił na znaczeniu. Decentralizacja i krzewienie regionalizmów były w dużej mierze wynikiem polityki rządu w Paryżu, a nie działalności ruchów lokalnych. Jak wskazał Alain Touraine, dwa istotne elementy ruchu okcytańskiego — kulturowo—historyczny i ekonomiczny — są bardzo trudne do pogodzenia, ponieważ w pierwszym wypadku wracamy myślą do dawnych czasów, w drugim zaś skupiamy się na przyszłości i gospodarczym rozwoju regionu. Wydaje się, że tylko promocja turystyki harmonijnie łączy oba te podejścia.

W ostatnich latach na pierwszy plan wysuwa się zjawisko, które Charles-Olivier Carbonell nazwał „wulgaryzacją” tematu i które widać gołym okiem w telewizji, reklamie i turystyce. Region Hautes-Corbieres przemianowano na „kraj katarski” (*le pays cathare*); roi się tam od brązowych tablic wskazujących drogę do zamków, których nie porastają już chwasty, za to w bramach urządzono kasy biletowe i na zawołanie gra muzyka. Poszczególne miasteczka usiłują zdyskontować swoją odległą przeszłość. Być może najlepszym przykładem jest Lavaur, gdzie na Esplanade du Pio, w miejscu dawnego zamku, stoi kamień upamiętniający tragiczne wydarzenia. Tu, gdzie powieszono Emeryka

z Montréal, a jego siostrę wrzucono do studni, wspomina się o wawrzynie jako koronie męczenników. Dziś każdy może zostać katarzem. Najbujniejszym owocem wydaje się jednak odrębny gatunek sensacyjnej prozy historycznej, której autorzy twierdzą, że odkryli tajemnice ukryte przed ludzkością od wieków, choć warto pamiętać, że tekst Peladana o Graalu liczy niewiele więcej niż sto lat. We wstępie do francuskiego wydania *Kreuzzuge gegen den Graal* Otto Rahna z 1964 roku Christiane Roy stwierdziła, że oryginalność Niemca polegała na tym, iż „dokonał syntezy elementów, które z pozoru nie były ze sobą powiązane”. Rahn ma wielu naśladowców. Katarzy bowiem to temat wprost wymarzony w świecie, w którym dobrobyt nie wyeliminował przesądów i łatwowierności, w którym Graal z Montségur w sposób naturalny łączy się z Całunem Turyńskim i neo-templariuszami, tworząc święty triumwirat okultyzmu.

TABLICE CHRONOLOGICZNE

1. WYPRAWY KRZYŻOWE PRZECIWIW ALBIGENSOM

1208	14 stycznia	zabójstwo legata Piotra z Castelnaud
	28 marca	opat Citeaux Arnald Amalryk przywódcą wyprawy krzyżowej
1209	18 czerwca	pojednanie hrabiego Tuluzy Rajmunda VI z Kościołem
	22 czerwca	Rajmund VI przyłącza się do krucjaty
	koniec czerwca	krzyżowcy zbierają się w Lyonie
	22 lipca	złupienie Béziers
	1 sierpnia	krzyżowcy docierają pod Carcassonne
	15 sierpnia	kapitulacja Carcassonne
	koniec sierpnia	Szymon z Montfort zostaje wicehrabią Béziers i Carcassonne
	10 listopada	śmierć Rajmunda Rogera Trencavela
1210	początek czerwca	obłężenie i zdobycie Minerve przez krzyżowców
	22 lipca	
	lipiec-22 listopada	obłężenie i zdobycie Termes przez krzyżowców
1211	22 stycznia	zjazd w Narbonne z udziałem króla Aragonii Piotra, Rajmunda VI, Szymona z Montfort i legatów
	6 lutego	ekskomunika Rajmunda VI na synodzie w Montpellier
	marzec	Cabaret poddaje się Szymonowi z Montfort
	1 kwietnia-3 maja	obłężenie i zdobycie Lavaur przez krzyżowców
	kwiecień	pokonanie krzyżowców pod Montgey (niedaleko Puy-laurens) przez Rajmunda Rogera, hrabiego Foix
	maj	Puy-laurens poddaje się Szymonowi z Montfort. Obłężenie i zdobycie Les Cassés
	17-29 czerwca	Szymon z Montfort bez powodzenia oblega Tuluzę
	wrzesień	pokonanie hrabiego Foix przez krzyżowców pod Saint-Martin-Lalande
1212	wrzesień	nieudany atak hrabiego Tuluzy na Castelnaudry
	12 marca	Arnald Amalryk arcybiskupem Narbonne
	kwiecień	obłężenie i zdobycie Hautpoul przez krzyżowców
	20-21 maja	Szymon z Montfort zdobywa Saint-Antonin
	3 czerwca-26 lipca	obłężenie i zdobycie Penne d'Agenais przez krzyżowców
	14 sierpnia-8 września	obłężenie i zdobycie Moissac przez krzyżowców
	1 grudnia	wydanie statutów w Pamiers
1213	połowa stycznia	zjazd w Lavaur z udziałem króla Aragonii, Szymona

		z Montfort i legatów
	15 stycznia	Innocenty III nakazuje Szymonowi z Montfort zwrot ziem hrabiów Foix, Comminges i Gastona z Béarn
	21 maja	Innocenty III odwołuje decyzje ze stycznia
	12 września	bitwa pod Muret
1214	luty	schwytanie i powieszenie hrabiego Baldwina
	28 czerwca-18 sierpnia	oblężenie i zdobycie Casseneuil przez krzyżowców
	początek listopada	Szymon z Montfort zdobywa Severac
1215	styczeń	synod w Montpellier postanawia przekazać Szymonowi z Montfort hrabstwo Tuluzy
	kwiecień-czerwiec	pierwsza wyprawa przyszłego króla Francji Ludwika VIII
	listopad	czwarty sobór laterański
	30 listopada	Innocenty III uznaje Szymona z Montfort za władcę hrabstwa Tuluzy
1216	8 marca	tuluzanie składają przysięgę lenną Szymonowi
	kwiecień	Szymon z Montfort przebywa w Melun i Paryżu
	czerwiec-sierpień	oblężenie i zdobycie Beaucaire przez Rajmunda, syna Rajmunda VI
	16 lipca	śmierć Innocentego III
	wrzesień	Szymon z Montfort przejmuje kontrolę nad Tulużą
1217	6 lutego-25 marca	oblężenie i zdobycie Montgrenier przez krzyżowców
	13 września	Rajmund VI wkracza do Tuluzy. Francuzi zamykają się w Zamku Narbońskim
1218	25 czerwca	Szymon z Montfort ginie w trakcie oblegania Tuluzy
	25 lipca	krzyżowcy wycofują się spod Tuluzy
	zima	bitwa pod Baziege; młody Rajmund pokonuje krzyżowców
1219	czerwiec	druga wyprawa Ludwika VIII. Upadek Marmande
	16 czerwca-1 sierpnia	nieudane oblężenie Tuluzy przez Ludwika VIII
1221	luty	zdobycie Montréal przez wojsko młodego Rajmunda
1222	sierpień	śmierć hrabiego Tuluzy Rajmunda VI
1223	marzec	śmierć hrabiego Foix Rajmunda Rogera
	14 lipca	śmierć króla Francji Filipa II
	lato	rozejm między Rajmundem VII a Emerykiem z Montfort
1224	styczeń	Rajmund VII wkracza do Carcassonne
1225	30 listopada-grudzień	synod w Bourges odrzuca roszczenia Rajmunda VII
1226	czerwiec-wrzesień	krucjata Ludwika VIII
	10 czerwca-9 września	oblężenie Awinionu przez Ludwika VIII

	wrzesień	Ludwik VIII przejmuje kontrolę nad marchią Prowansji, większością Langwedocji na wschód od Tuluzy, Gevaudan, Rouergue i większością Quercy
	8 listopada	śmierć Ludwika VIII
1227	lato	oblężenie i zdobycie Labecede przez wojska królewskie
1228	lato	niszczenie ziem wokół Tuluzy przez Humberta z Beaujeu

2. WYPRAWY KRZYŻOWE PRZECIWIW ALBIGENSOM: KAMPANIE ZBROJNE SZYMONA Z MONTFORT

Oblężenie/bitwa	data	wynik	heretycy	źródło
Preixan (Aude)	wrzesień 1209			PVC, 120
Puisserguier (Hérault)	listopad 1209			PVC, 126
(Haute-Garonne)	marzec 1210			PVC, 141
Bram (Aude)	marzec 1210		przed 1209	PVC, 142 Roquebert, 526
Alaric (Aude)	ok. 18 kwietnia 1210	fiasko		PVC, 145
Foix (Ariège)	kwiecień 1210			PVC, 147
Bellegarde (Aude)	maj 1210			PVC, 150
Minerve (Hérault)	początek czerwca – 22 lipca 1210		przed 1209; spalono 140 perfecti, 3 kobiety nawrócone, wszyscy inni wyrzekają się herezji	PVC, 151–157; WT, 49; Roquebert, 531
Termes (Aude)	koniec lipca–22 listopada 1210			PVC, 168–189; WT, 56–57
Puivert (Aude)	23–26 listopada 1210		przed 1209	PVC, 192; Roquebert, 533
Lavaur (Tarn)	1 kwietnia –3 maja 1211		przed 1209; spalono 300–400 heretyków, powieszono 80 rycerzy	PVC, 214–216, 222–227; WT, 67–68, 71; WP, XVI; Roquebert, 530
Les Cassés (Aude)	maj 1211		przed 1209; spalono 50–60 perfecti	PVC, 233,392; WP, XVII; Roquebert, 527
Montferrand (Aude)	maj 1211			PVC, 235
Tuluza (Haute-Garonne)	17–29 czerwca 1211	fiasko	przed 1209	PVC, 239–243; WT, 80–83; Roquebert, 536
Caylus (Tarn-et-Garonne)	lipiec 1211			PVC, 247
nieznana miejscowość obok Pamiers (Ariège)	lipiec 1211			PVC, 250

Castelnaudary (Aude)	wrzesień 1211		przed 1209	PVC, 253–276; Mem. 1209; Roquebert, 527
Saint-Martin-Lalande (Aude)	wrzesień 1211		przed 1209	PVC, 270–273; WT, 94–103; WP, XVIII; Mem. 1209; Roquebert, 534
La Pomarède (Aude)	grudzień 1211			PVC, 288
Les Touelles (Tarn)	styczeń 1212			PVC, 291
Cahuzac (Tarn)	styczeń 1212		przed 1209	PVC, 292; Mem. 1209; Roquebert, 526
Saint-Marcel (Tarn)	koniec lutego –23 marca 1212		przed 1209	PVC, 294–296; WT, 113; Mem. 1209; Roque- bert, 534
Hautpoul (Tarn)	8–12 kwietnia 1212			PVC, 301–304
Saint-Antonin (Tarn-et-Garonne)	20–21 maja 1212			PVC, 314–316
Penne d'Agenais (Lot-et-Garonne)	3 czerwca–25 lipca 1212			PVC, 321–333; WT, 114–115
Biron (Dordogne)	lipiec 1212			PVC, 337; WT, 116
Moissac (Tarn-et-Garonne)	14 sierpnia –8 września 1212			PVC, 340–353; WT, 117–124
Muret (Haute Garonne)	12 września 1213			PVC, 448–483; AC, 140–141; WP, XXI
Le Mas d'Agenais (Lot-et-Garonne)	13–16 kwietnia 1214	fiasko		PVC, 505
Morlhon (Lot-et-Garonne)	początek lata 1214			PVC, 513
Marmande (Lot-et-Garonne)	początek lata 1214			PVC, 518
Casseneuil (Lot-et-Garonne)	28 czerwca–19 sierpnia 1214			PVC, 519–527
Sévèrac-le-Château (Aveyron)	październik– początek listopada 1214			PVC, 538–541
Castelnaud (Lot-et-Garonne)	koniec lata 1215			PVC, 569

Beaucaire (Gard)	6 czerwca–24 sierpnia 1216	fiasko		PVC, 579–584; AC, 156–171; WP, XXVI
Tuluza (Haute-Garonne)	listopad 1216			PVC, 585–587; AC, 171–179; WP, XXVII
Lourdes (Hautes-Pyrénées)	6 listopada 1216	fiasko		AC, 180
Montgrenier (Ariège)	6 lutego–25 marca 1217			PVC, 589–590; AC, 180
Posquières (Gard)	połowa lata 1217			PVC, 594; AC, 180
Bernis (Gard)	połowa lata 1217			PVC, 594; AC, 180
Port St Saturnin (Vaucluse)	połowa lipca 1217			PVC, 595
Crest (Drôme)	wrzesień 1217	ugoda		PVC, 598–599; AC, 180
Tuluza (Haute-Garonne)	1 października 1217–25 lipca 1218 (Szymon ginie 25 czerwca 1218)	fiasko		PVC, 600–614; AC, 187–207; WP, XXVIII

Skróty:

AC — anonimowy kontynuator *Pieśni o wyprawie krzyżowej przeciw albigensom*
Mem. 1209 — memorandum z 1209 roku w Cartulaire du Maguelonne, t. 2, wyd.

J. Roquette i A. Villemagne, Montpellier 1913, nr CCC, s. 59–60

PVC — Piotr z Les Vaux-de-Cernay

WP — Wilhelm z Puylaurens

WT — Wilhelm z Tudeli

„przed 1209” — na podstawie: M. Roquebert, *L'Épopée cathare*, t. 1, 1198–1212:
L'Invasion, Toulouse 1970, Aneks, s. 525–537

3. ODRADZANIE SIĘ KATARYZMU POD WODZĄ BRACI AUTIER

1234	Piotr i Rajmund Autier wymienieni w źródłach jako katarzy
1295	Bernard Saisset zostaje pierwszym biskupem Pamiers
1296	bracia Piotr i Wilhelm Autier wyruszają do Lombardii
1299	Piotr i Wilhelm Autier wracają do Ax-les-Thermes
ok. 1299	bracia Autier udzielają <i>consolamentum</i> Pradesowi Tavernier
1299 lub 1300	Piotr Autier udaje się do Tuluzy
1300	begin Wilhelm Déjean denuncjuje przed dominikanami braci Autier, którzy umykają dzięki ostrzeżeniu. Déjean ginie z rąk dwóch heretyków
1301	Piotr i Wilhelm udzielają <i>consolamentum</i> Jakubowi, synowi Piotra, oraz Ponsowi Bayle z Ax-les-Thermes
1302 marzec	Piotr Autier udziela <i>consolamentum</i> hrabiemu Foix Rogerowi Bernardowi III na łożu śmierci. Piotr Autier wyrusza do Cahors, by wprowadzić w herezję dwóch wiernych
ok. 1303	Galfryd z Ablis zostaje inkwizytorem w Carcassonne
1303–1305	Piotr Autier działa aktywnie w regionie Lauragais oraz w dolinie rzeki Agout i Tam
1305	Piotr Autier przebywa w Tuluzie, gdzie przewodniczy spotkaniu wiernych w kościele Św. Krzyża
1305 8 września	Jakub Autier i Prades Tavernier zostają zdradzeni i uwięzieni w Carcassonne, skąd uciekają
Boże Narodzenie	pojednanie wiernych z Arques z papieżem Klemensem V
1306 Wszystkich Świętych	Piotr Autier udziela <i>consolamentum</i> Piotrowi Sanche, byłemu nuncjuszowi
1307 16 stycznia	Bernard Gui zostaje inkwizytorem w Tuluzie
1308 wrzesień	wszyscy dorośli mieszkańcy Montaillou zostają zabrani do Carcassonne, by złożyć zeznania przeciw braciom Autier
29 września – 18 maja 1309	Piotr Autier i Piotr Sanche zmuszeni są do ukrywania się przez osiem miesięcy z powodu prześladowań ze strony inkwizycji
1309 wiosna	pojmanie Wilhelma Belibaste i Filipa z Alairac. Zostają uwięzieni w Carcassonne, lecz wkrótce wydostają się na wolność i uciekają do Katalonii. Piotr Autier udziela <i>consolamentum</i> Sancjuszowi Mercadier
23 maja	inkwizytorzy przybywają do gospodarstwa Bertranda Salas, niedaleko Verlhac-Tescon (na południowy zachód od Montauban), gdzie ukrywali się Piotr Autier i Piotr Sanche
maj–koniec sierpnia	Piotr Autier ukrywa się w Beaupuy, domu braci Maurel

10 sierpnia	Bernard Gui wydaje nakaz aresztowania Piotra Autier, Piotra Sanche i Sancjusza Mercadier
początek września	Piotr Autier wpada w ręce inkwizycji, zdradzony przez Piotra z Luzenac. Zostaje zabrany do Hiluzy, a następnie do Carcassonne
koniec grudnia	aresztowania większości współpracowników braci Autier
1310 9 kwietnia	Piotr Autier zostaje spalony na stosie
1314	śmierć <i>bonhomme</i> Rajmunda z Tuluzy
ok. 1315	Wilhelm Belibaste osiedla się w Morella w Walencji
1317 19 marca	Jakub Fournier zostaje biskupem Pamiers
1318	początek śledztw Jakuba z Fournier. Arnold Sicre nawiązuje kontakt z Wilhelmem Belibaste
1320 początek roku	Arnold Sicre wraca do Pamiers i otrzymuje od Jakuba Fourniera zadanie sprowadzenia Wilhelma Belibaste
Boże Narodzenie	Wilhelm Belibaste zgadza się na podróż do Palhars, by zobaczyć się z Alazais, ciotką Arnolda Sicre
1321 Wielki Post	pojmanie Wilhelma Belibaste w Tirvia (na zachód od Andory)
wiosna	Wilhelm Belibaste zostaje spalony na stosie w Villerouge-Termenès (na południe od Carcassonne)
1322 13 stycznia	Arnold Sicre otrzymuje rozgrzeszenie z wszelkich win wynikających z jego kontaktów z heretykami
1324 12 sierpnia	Piotr i Jan Maury zostają skazani na wieczne uwięzienie