

Marta Höffner

Instytut Religioznawstwa UJ

KATARYZM – MIĘDZY MITEM A HISTORIĄ

Kataryzm uznaje się za jedno z najważniejszych zjawisk religijnych w średniowiecznej Europie, które postawiło przed Kościołem katolickim w XII i XIII wieku niezwykle poważne wyzwanie¹. Jednocześnie, jak zauważa polska badaczka tego problemu Joanna Borkowska, „kataryzm jest prawdopodobnie jedynym ruchem dysydenckim epoki średniowiecza, który nadal prowokuje tak wiele skrajnych reakcji wśród badaczy”². Dobrym przykładem tych „skrajnych reakcji” są chociażby kwestie początków i pochodzenie kataryzmu oraz jego status. Czy pojawienie się kataryzmu w Europie Zachodniej, na terenach południowej i północnej Francji, we Włoszech (szczególnie w Lombardii), a także w Niemczech należy wiązać z wpływem bogomilizmu – dualistycznej herezji (aczkolwiek, co poświadczają źródła niejednorodnej wewnętrznie, ponieważ podzielonej na stronnictwa zwolenników dualizmu skrajnego i dualizmu umiarkowanego), która rozprzestrzeniła się w Bizancjum i na Bałkanach. Wpływowe dzieło Stevena Runcimana, który prześledził dzieje tradycji dualistycznej, poczynając od gnostycyzmu, z którym zmagало się wczesne chrześcijaństwo, przez Maniego i manicheizm, paulicjan, bogomilów, patarenów, skończywszy na zachodnioeuropejskich katarach³, przez wiele lat kształtowało i nadal oddziałuje na te stanowiska, które podkreślają ciągłość i zależność kataryzmu od istniejących wcześniej ruchów dualistycznych. Zwolennikami tej perspektywy byli Hans Söderberg, Arno Borst, Bernard Hamilton czy René Nelli⁴. Inni badacze, tacy jak Anne Brenon czy Pilar Jimenez Sanchez, związane z Centre d'Études Cathares w Carcassonne; Jean Duvernoy, a w Polsce Joanna Borkowska sugerują, że nie było związków między kataryzmem a bogomilizmem i całą tradycją dualistyczną i że kataryzm należy postrzegać jako heterodoksyjny ruch, który zrodził się w obrębie chrześcijaństwa jako odpowiedź świeckich na centralizację i klerykalizację Kościoła, które były wynikiem reformy gregoriańskiej⁵. Anne Brenon oraz Raoul Manselli twierdzą, że kataryzm należy postrzegać przede wszystkim w kontekście koncepcji powrotu do ideałów

¹ Zob. M. Lambert, *Średniowieczne herezje*, Gdańsk–Warszawa 2002, s. 155; M. Barber, *Katarzy*, Warszawa 2004, s. 13.

² J. Borkowska, *Kataryzm. Spór o dualizm średniowieczny*, Kraków 2006, s. 13.

³ S. Runciman, *Manicheizm średniowieczny*, Katowice 2007 (pierwsze wydanie angielskie 1947).

⁴ Zob. M. Dobkowski, *Katarzy – chrześcijanie czy manichejczycy [w:] Oblicza gnozy*, red. E. Przybył, Kraków 2000, s. 77.

⁵ J. Borkowska, op.cit., s. 175–177.

pierwotnego chrześcijaństwa i Kościoła; sami katarzy uznawali się za „dobrych chrześcijan” realizujących ewangeliczne wzorce⁶. W końcu niektórzy badacze postulowali, iż należy odrzucić te dwa podejścia i mówić raczej o „religii katarskiej” (*la religion cathare*) – najważniejszym przedstawicielem tego poglądu był Fernand Niel, który uznawał kataryzm za „religię całkowicie różną od chrześcijaństwa”⁷. Ten pobieżny przegląd najważniejszych teorii dotyczących pochodzenia i statusu kataryzmu dobitnie pokazuje, jak zróżnicowane stanowiska, rzutujące na interpretację źródeł oraz na samą ocenę, można spotkać w historiografii tego zjawiska. Wspomniane źródła również stawiają przed historykami liczne trudności. Badania nad kataryzmem w sporej mierze opierają się na tekstach autorstwa osób związanych z Kościołem katolickim i zaangażowanych w walkę z herezją i, co oczywiste, dalekie są od obiektywności. Pisma te powstawały przecież w określonym celu, którym było wykazanie błędności poglądów heretyckich; wyrażają one konkretne nastawienie, poglądy oraz wiedzę (lub niewiedzę) autorów. Często powstawały w specyficznych okolicznościach, które mogą mieć wpływ na treść – przykładem niech będą protokoły inkwizycyjne – informacje w nich zawarte zdobywano w czasie przesłuchań i nawet jeśli nie były wynikiem tortur⁸, powinien być uwzględniony sam kontekst sytuacyjny aresztowania i przesłuchania przed trybunałem inkwizycyjnym. Uczeni dysponują także źródłami pochodzenia katarskiego: dwoma traktatami o charakterze doktrynalnym, trzema zapisami katarskiego rytuału przekazania *consolamentum* oraz Modlitwy Pańskiej oraz dwoma tekstami apokryficznymi używanymi we wspólnotach katarskich. Także i w tym przypadku badacze muszą być świadomi pewnych ograniczeń w podejściu do źródeł – na przykład *Liber de duobus principis* Jana z Lugio faktycznie traktuje o zagadnieniach związanych z doktryną, ale jest jednocześnie pismem polemicznym wymierzonym w umiarkowanie dualistyczny Kościół w Concorezzo oraz w Kościół katolicki. Jednak tego rodzaju trudności w pracy ze źródłami doświadczają również badacze zajmujący się innymi ruchami heterodoksyjnymi. Czego wynikiem jest zatem wyjątkowa sytuacja kataryzmu i rozbieżności, które dzielą badaczy zajmujących się tym problemem? Otóż jak trafnie zauważa Malcolm Barber, „kataryzm, bardziej niż inne zjawiska historyczne, postrzegany jest dzisiaj przez pryzmat późniejszych wydarzeń”⁹. Wokół kataryzmu narosło wiele wyobrażeń, które dalekie były od tego, co skłonni bylibyśmy nazwać obiektywną historiografią; kataryzm stał się przedmiotem historiografii „wyobrażonej”, podatnej na mityzację i manipulację. Szybciej doczekał się rozbudowanego, wielowątkowego mitu i mitografii, które tworzone i wykorzystywane w bardzo różnych celach (m.in. w dyskursie religijnym i politycznym) niż uczciwej i świadomej swoich ograniczeń historiografii. Na kilka wieków mit zawłaszczył historię i w decydujący sposób wpływał na interpretację historycznych faktów, a nawet usprawiedliwiał wykraczanie poza nie w imię konstruowanego obrazu kataryzmu. Ten mityczny obraz okazał się niezwykle atrakcyjny, nośny i, co zamierzam pokazać, nadal kształtuje postrzeganie kataryzmu oraz jest tym elementem, który przyciąga uwagę ma-

⁶ A. Brenon, *Les Cathares: Bon Chrétiens et hérétiques*, „Heresis” 1990, s. 154; R. Manselli, *Evangelisme et mythe dans la foi cathare*, „Heresis” 1985, s. 10–16.

⁷ F. Niel, *Albigenski i katarzy*, Warszawa 1995, s. 5.

⁸ Wiemy, że Jakub Fournier, stojący na czele oficjum przesłuchującego m.in. mieszkańców wioski Montailou, stosunkowo rzadko odwoływał się do tortur, preferując drobiazgowo i wnikliwie przesłuchania, zob. E. Le Roy Ladurie, *Montailou, wioska heretyków 1294–1324*, Warszawa 1988, s. 8.

⁹ M. Barber, op.cit., s. 16.

sowego odbiorcy i najłatwiej daje się przełożyć na wymierne (ekonomiczne) korzyści. Historyk podejmujący problematykę kataryzmu staje nie tylko przed wyzwaniem stawianym przez historyczną materię, ale także przed rozpowszechnionymi masowo wyobrażeniami i przekonaniem na temat tego zjawiska; musi zmierzyć się z rolą mediatora między historią akademicką a historią popularną¹⁰. W niniejszym tekście postaram się przede wszystkim omówić proces tworzenia tej „wyobrażonej” czy „popularnej” historii, która nierozzerwalnie złączyła się mitem, oraz to, dlaczego i w jaki sposób wykorzystywano taki obraz kataryzmu, a także przedstawię analizę najważniejszych wątków, z których skonstruowane jest to mityczne wyobrażenie najważniejszej herezji w XIII-wiecznej Europie.

Co łączy kataryzm i protestantyzm?

Za symboliczny koniec kataryzmu uznaje się rok 1321, kiedy spalono na stosie Wilhelma Belibaste’a – ostatniego katarskiego „doskonałego”¹¹. Wraz z jego śmiercią wygasła instytucjonalna ciągłość, ponieważ Wilhelm był ostatnim „doskonałym”, który mógł udzielać *consolamentum*. Koniec ciągłości doktryny i nauczania nastąpił nawet jeszcze wcześniej wraz z schwytaniem i śmiercią „doskonałych” z grupy Autierów, co miało miejsce na początku XIV wieku¹². Jednak kataryzm „powrócił” już w XVI wieku – co prawda nie nastąpiła próba jego wskrzeszenia, ale został przywołany w kontekście polemiki między protestantami i katolikami. Ci drudzy widzieli Lutera i pozostałych reformatorów jako heretyków wpisujących się w długą tradycję odszczepieństwa; wraz z waldensami i husytami wymieniano także katarów (lub nazywając ich inaczej: albigensów); wszystkie te herezje miały sięgać do manicheizmu, który od czasów Augustyna był wręcz archetypem herezji dla ortodoksyjnych autorów. Noël Béda z Paryża czy Jean Gay z Tuluzy, który opublikował fragmenty kroniki Piotra z Les-Vaux-de-Cernay z XII wieku, opisującej albigensów, z którymi walczył patron Piotra, czyli Szymon de Montfort, nie mieli wątpliwości, że luteranizm czy kalwinizm są w swej istocie ruchami heretyckimi i stanowią dla Kościoła katolickiego taki sam niebezpieczny problem jak wcześniej waldensi i katarzy – zjawiska najczęściej utożsamiane przez katolickich polemistów (np. Jacques Gretser, historyk, który wydał zbiór dokumentów antywaldeńskich i antykatarskich, twierdził, że waldensi dali początek herezji katarskiej i że te dwa ruchy różniła jedynie nazwa¹³). Z drugiej strony protestanci również wykorzystywali i katarów, i waldensów w swojej argumentacji. W oczach protestantów oba te ruchy uległy całkowitemu przewartościowaniu – nie były postrzegane jako herezje, ale jako przejawy istnienia prawdziwej, ewangelicznej wiary, która występowała przeciwko władzy Kościoła katolickiego. Pierwszym, który przedstawił takie twierdzenie i posłużył się nim, by

¹⁰ E. McCaffrey, *Imagining the Cathars in Late-twentieth-century Languedoc*, „Contemporary European History” 2002, 11/3, s. 409.

¹¹ Zob. np. M. Dobkowski, op.cit., s. 76.

¹² Dokładny opis upadku langwedockiego kataryzmu zob. M. Barber, op.cit., s. 154–160.

¹³ Zob. E. McCaffrey, *Memory and Collective Identity in Occitane. The Cathars in History and Popular Culture*, „History and Memory” 2001, 13/1, s. 116.

wskazać na ciągłość istniejącą między autentycznym, apostołskim chrześcijaństwem a protestantyzmem, był Mateusz Flacius Illyricus. W swoim dziele *Catalogus testium veritatis* usiłował pokazać, że Kościół Rzymski odszedł od prawdziwego chrześcijańskiego nauczania, które przetrwało między innymi we wspólnotach waldensów i katarów, prześladowanych przez Kościół¹⁴. Dostrzegał on różnicę między nauczaniem jednych i drugich, jednak dominujące w protestanckiej polemice i apologetyce stało się przekonanie, że waldensi, katarzy i albigensi były zamiennymi nazwami stosowanymi dla określenia jednego ruchu, który w heroiczny sposób usiłował zachować prawdziwą wiarę i niesprawiedliwie był atakowany przez Kościół jako herezja manichejska; ci katarzy-waldensi w niewielkim stopniu różnili się od protestantów¹⁵. W ten sposób protestanci nie tylko pokazywali, że ich religijne stanowisko nie jest niczym nowym, ale wręcz przeciwnie – jest powrotem do pierwotnych chrześcijańskich ideałów, które również usiłowali realizować katarzy-waldensi wbrew zakusom Kościoła prawdziwie odszczepieńczego, czyli Kościoła katolickiego, lecz również tworzyli własną martyrologiczną tradycję walki z papieżem¹⁶. Dopiero w dziele Charlesa Schmidta – protestanckiego teologa i historyka, *Histoire et doctrine des Cathares* z 1849 roku, pojawiło się wyraźne, uczciwe i oparte na analizie źródeł stwierdzenie, że katarów nie można uznać za protoprotestantów¹⁷. Lecz to właśnie w XIX wieku historiografia kataryzmu została opanowana przez mit. Kluczową rolę w tym procesie odegrał poeta, historyk i pastor Kościoła reformowanego – Napoléon Peyrat.

Romantyczna wizja, okcytańska tożsamość i duchowe poszukiwania

W swoim wielotomowym dziele *Histoire des Albigeois* (1870–1882) Peyrat stworzył własną, romantyczną wizję historii katarów, w której połączył kilka istotnych elementów. Z jednej strony Peyrat sięgnął do koncepcji takich historyków, jak Augustin Thierry, Jules Michelet czy J.C.L. Simonde de Sismondi, którzy w swoich opracowaniach historii Francji zgodnie głosili, iż w średniowieczu południe kraju, czyli Langwedocja, było krainą wysoce cywilizowaną, o wysokiej kulturze, w której kwitły demokratyczne wartości i wolność. Wyidealizowanemu południu przeciwstawiono barbarzyńską i despotyczną północ; w starciu tych dwóch skrajnie odmiennych światów cywilizowane, tolerancyjne i wolnomyślicielskie południe (przejawem tolerancji było przede wszystkim istnienie katarów) uległo brutalnej i barbarzyńskiej sile z północy¹⁸. Z drugiej strony

¹⁴ Ibidem, s. 117.

¹⁵ Poglądy takie znajdujemy m.in. w dziele *Histoire de France* z 1581 roku autorstwa Lancelota de la Popelinière i w *Histoire des Vaudois* (1618) Jean-Paula Perrine'a.

¹⁶ E. McCaffrey, *Memory and Collective Identity in Occitane...*, s. 117.

¹⁷ B. Hamilton, *The Legacy of Charles Schmidt to the study of Christian dualism*, „Journal of Medieval History” 1998, 24/2, s. 213. Schmidt otwarcie przyznawał, że choć protestanci byli szczęśliwi, mogąc uznać, że katarzy byli ich poprzednikami, to jednak muszą uznać, iż katarskie wierzenia były sprzeczne z chrześcijaństwem; Ch. Schmidt, *Histoire de la secte des Cathares ou Albigeois*, t. 2, Paris 1949, s. 270.

¹⁸ Zob. A. Thierry, *Lettres sur l'histoire de France*, Paris 1874 (pierwsze wyd. 1827); J. Michelet, *Histoire de France*, t. 4, Paris 1933 (pierwsze wyd. dzieła złożonego z 17 tomów 1833–1867); J.C.L. Simonde de Sismondi, *Histoire des Français*, t. 6 i 7, Paris 1823 i 1826. Zob. także: A. Goüet, *Histoire nationale*

Peyrat skupił się w swoim dziele przede wszystkim na postaciach i z okcytańskich katarów uczynił bohaterów i męczenników, których porównywał z bohaterami *Iliady*¹⁹. Szczególnym symbolicznym ładunkiem obdarzył postać Esclarmonde z Foix, a dokładniej jej wyimaginowany obraz, ponieważ w postaci Esclarmonde Peyrat połączył kilka innych kobiet – katarskich bohaterek, które posiadały dla niego wymiar archetypiczny (m.in. Guiraud de Lavaur i Lobę de Pennautier)²⁰; w ten sposób stworzył symbol łączący wszystkie okcytańskie i katarskie wartości, takie jak czystość, wiedza i odwaga, który śmiało mógł konkurować z innym francuskim symbolem kobiecości – Joanną d’Arc²¹. Peyrat stworzył także drugi symbol kataryzmu, obdarzony szczególną siłą oddziaływania na wyobraźnię – było to Montségur, ostatni katarski bastion, który upadł po długim oblężeniu w 1244 roku. Peyrat opisywał Montségur jako katarskie sanktuarium, fortecę i grobowiec – ołtarz katarskiej ofiary, „którego imię dominuje nad całą tą historią [czyli historią krucjaty – uwaga M.H.]”²². Montségur było niczym góra Syjon i Nowe Jeruzalem, było tronem, na którym zasiadała czysta i dziewicza Esclarmonde strzegąca katarskich tajemnic²³. To właśnie Napoléon Peyrat jest odpowiedzialny za upowszechnienie opowieści o katarskim skarbie wyniesionym z Montségur pewnej nocy przez czterech „doskonałych”. Skarb ten miał składać się nie tylko z kosztowności i pieniędzy katarów zgromadzonych w zamku, ale także ze świętych i tajemnych katarskich ksiąg. Wątek skarbu miał się stać jednym z najtrwalszych elementów katarskiego mitu. Jednak Peyrat posunął się jeszcze dalej i opowiedział o nowym Montségur. Według niego spora grupa katarów zdołała zbiec podczas zamieszania przy zdobywaniu Montségur. Grupa ta ukryła się w grocie Ormolac i stworzyła wspólnotę „nowego Montségur”, jednak została odkryta przez francuskich rycerzy, którzy postanowili zamurować wejście, skazując katarów na pewną śmierć²⁴. Rzeczywiście w XIX wieku odkryto ludzkie kości w jednej z jaskiń w regionie Ariège, co według Peyrata potwierdzało jego opowieść o ostatniej katarskiej wspólnotce, problem jednak polegał na tym, że szczątki odkryto w grocie Lombrives. Peyrat wybrnął z tej trudności, stwierdzając, że między XIII a XIX wiekiem nazwa Ormolac przekształciła się w Lombrives²⁵. Dobrze pokazuje to, z jaką swobodą Peyrat traktował źródła oraz fakty, dopasowując je do swojej romantycznej i mitologizującej wizji dziejów kataryzmu. Mity stworzone przez Peyrata i symboliczne znaczenia, które nadał miejscom i postaciom, trwale wpłynęły na obraz kataryzmu i okazały się niezwykle atrakcyjne zarówno dla tych, którzy w świetlanej przeszłości szukali oparcia dla odrodzenia okcytańskiej tożsamości, jak i dla osób, które postrzegały kataryzm jako odpowiedź na własne duchowe poszukiwania. Zajmiemy się najpierw tą pierwszą grupą.

de France z 1865 roku, gdzie autor z wyjątkową zajadłością atakuje Kościół katolicki i podkreśla barbarzyństwo północnych najeźdźców, t. 2, Brussels 1865, s. 337, 340, 366.

¹⁹ M. Barber, op.cit., s. 173.

²⁰ Zob. szczegółowa analiza obrazu Esclarmonde i katarskiej kobiecości: K. Maurin, *Les Esclarmonde: la femme et la féminité dans l’imaginaire du catharisme*, Toulouse 1995.

²¹ S. O’Shea, *Herezja doskonała*, Poznań 2000, s. 210.

²² N. Peyrat, *Histoire des Albigeos*, t. 5, Paris 1882, epilog.

²³ K. Maurin, op.cit., s. 46.

²⁴ N. Peyrat, *Histoire des Albigeos*, t. 3, Paris 1872, s. 357.

²⁵ V. Naturel, *Existe-t-il une volonté de préservation du patrimoine cathare?*; <http://www.sciencespo-toulouse.fr/IMG/pdf/naturel.pdf>

W 1855 roku Joseph Roumanille, Frédéric Mistral, Théodore Aubanel, Anselme Mathieu, Jean Brunet, Alphonse Tavan i Paul Giéra powołali do istnienia Towarzystwo Félibrige, którego głównym celem było zachowanie kulturowego dziedzictwa południowej Francji, polegające przede wszystkim na odnowie języka prowansalskiego. Początkowo członkowie Félibrige reprezentowali stanowisko konserwatywne i prokato-lickie, jednak z ruchem odnowy języka i kultury południa zaczęły identyfikować się także osoby o nastawieniu antyklerykalnym i liberalnym, takie jak Louis-Xavier de Ricard i Auguste Fourès. Ten drugi nawiązał kontakt z Napoléonem Peyratem, a on entuzjastycznie odpowiedział na apele młodych prowansalczyków, którzy w kataryzmie ujrzeli ten składnik, wokół którego chcieli skonstruować swoją okcytańską tożsamość i odrębność²⁶. Dla Ricarda i Fourèsa oraz dla ich zwolenników i następców kataryzm w wersji przedstawionej przez Peyrata stał się symbolem okcytańskiej wolności, liberalizmu, patriotyzmu i wszystkich pozytywnych cech kultury i cywilizacji południa, które zniszczone zostały przez najazd z północy. Jednak środowisko to wyrażało swe przekonania przede wszystkim poprzez twórczość poetycką i w niewielkim stopniu było zainteresowane uczestnictwem w dyskursie politycznym. Sferą realizacji katarskiego mitu na kilka dziesięcioleci stała się przede wszystkim literatura, czerpiąca nie tylko z dziedzictwa Peyrata, ale także z nowych wątków, które pojawiły się, kiedy kataryzmem zainteresowali się ludzie zajmujący się odkrywaniem i kultywowaniem dawnej tajemnej wiedzy i wierzeń. Pierwsze ślady powiązania katarów z wątkami okultystycznymi można dostrzec już na początku XIX wieku, kiedy pojawiły się dzieła Josepha von Hammera-Purgstalla. Interesował się on przede wszystkim templariuszami, których uznał za średniowiecznych ofitów – kontynuatorów jednego z nurtów chrześcijańskiego gnostycyzmu, oraz za strażników Graala, średniowiecznymi gnostykami mieli także być katarzy oraz assasyni²⁷. W 1858 roku Eugène Aroux w książce *Les mystères des troubadours et de l'amour platonique au moyen âge* stwierdził, że trubadurzy, katarzy i templariusze przynależeli do jednego tajemnego ruchu; w 1906 roku koncepcje te powtórzył i rozwinął Josephin Péladan, przywódca Katolickiego Różanego Krzyża, który wyraźnie utożsamił zamek Graala opisany przez Wolframa von Eschenbacha w jego *Parzivalu*, czyli Montsalwat, z katarską twierdzą Montségur²⁸. W latach trzydziestych w Ariège, wokół hrabiny Murat-Pujol skupiła się grupa ludzi silnie związana z różnego rodzaju ezoterycznymi przedsięwzięciami. Sama hrabina miała związki z teozofią, a poza tym utrzymywała, że komunikuje się z Esclarmonde z Foix, która ustami hrabiny oczywiście potwierdzała, że Montségur było zamkiem Graala²⁹. W towarzystwie hrabiny znajdujemy między innymi Antonina Gadala i Otto Rahna. Ten pierwszy był uczniem Adolfa Garrigou nazywanego czasami „Patriarchą Sabarthez”. Garrigou podobnie jak Peyrat dążył do ukazania „prawdziwej” historii katarów; swoją pasją zaraził Gadala, który rozwinął teorię mistrza, że katarzy posiadali system skalnych kościołów-sanktuariów

²⁶ K. Maurin, op.cit., s. 52–53.

²⁷ B. Hamilton, *The Legacy of Charles Schmidt...*, s. 211.

²⁸ J. Péladan, *Le Secret des troubadours, de Parsifal à Don Quichotte*, Sansot 1906, s. 45. F. Zambon wskazał, że Péladan zapożyczył tę ideę od E. Aroux w swojej analizie związków między obrazem katarów a legendami o Graalu, zob. F. Zambon, *Le Catharisme et les mythes du Graal [w:] Catharisme: l'édifice imaginaire*, Actes du 7^e colloque du Centre d'Études Cathares-René Nelli, Carcassonne, 29.08.–02.09.1994, Carcassonne 1994, s. 215–243.

²⁹ K. Maurin, op.cit., s. 60.

w grotach Ussat-Ornolac w rejonie Ariège. W grotach odbywało się wtajemniczenie „doskonałych” – czteroletni proces zdobywania tajemnej wiedzy oraz surowych praktyk ascetycznych. Gadal-Galad, bo tak go nazywano, napisał historyjkę o Mateuszu, młodym katarze, który przechodzi przez ten proces wtajemniczenia w grotach Ussat-Ornolac. W opowieści pojawi się także Graal, który jest naczyniem pokazywanym podczas niedzielnych nabożeństw, ale jego prawdziwą, duchową naturę i znaczenie znają jedynie „doskonali”³⁰. Gadal wprowadził do kręgu znajomych hrabiny Murat-Pujol Otto Rahna. Rahn połączył, ale i przetworzył wiele już tu wspomnianych wątków. W książce z 1933 roku *Kreuzzug gegen den Graal* Rahn twierdził, że *Parzival* von Eschenbacha był nie tylko opowieścią, która w metaforyczny sposób mówiła o poznaniu Boga, lecz także bezpośrednio odnosiła się do krucjaty przeciw katarom. Rahn rozpoznał najważniejsze postacie związane z kataryzmem w bohaterach von Eschenbacha³¹. Montségur było oczywiście tożsame z Monsalwat i przechowywano tam Graala – *lapis exilis* (mały kamień), lub *lapis ex caelis*, czyli „kamień z nieba” – jeden z kamieni umieszczonych w koronie Lucyfera, który spadł na ziemię, kiedy ten został strącony z niebios. W oczach Rahna katarzy byli przedstawicielami wyrafinowanej kultury i cywilizacji, spadkobiercami dualistycznej tradycji, która powstała na terenie Langwedocji jeszcze w czasach, kiedy zamieszkiwali ją Celtowie i Iberowie. Jednocześnie wskazywał, że historia Graala legitymowała się wizygockimi korzeniami. W ten sposób Rahn dokonał syntezy, która z katarów uczyniła strażników Graala i dualistycznego kultu Lucyfera. Koncepcje te rozwinął w swojej drugiej książce *Luzifer Hofgesin* z 1937 roku, w której przedstawił wyraźne antysemickie i antychrześcijańskie poglądy, a z katarów uczynił symbol odwiecznej walki elementu aryjskiego i „świełistego” z „ciemnym” elementem żydowskim³². Związki Rahna z Heinrichem Himmlerem i SS zapoczątkowały całą serię domysłów i fantastycznych teorii o hitlerowskich poszukiwaniach Graala³³.

Od lat trzydziestych XX wieku coraz ważniejszą rolę w środowisku osób zainteresowanych kataryzmem w kontekście własnych duchowych poszukiwań zaczął odgrywać Déodat Roché. Z wykształcenia prawnik i filozof, przez wiele lat pełnił funkcję sędziego w Limoux i Carcassonne, kilkakrotnie był także merem swojego rodzinnego miasta Arques³⁴. Roché interesował się historią religii i mistyki, zgłębiał problemy związane z misteriami i tradycją przekazu tajemnej wiedzy o duchowym rozwoju; spotkał się z Julesem Doindele, który założył gnostycki Kościół i ogłosił się patriarchą Paryża i Montségur³⁵, korespondował z Rudolfem Steinerem – twórcą antropozofii, i popierał steinerowskie idee, zaczerpnął pewne pomysły od Papusa, czyli Gérarda Encausse’a,

³⁰ A. Gadal, *Na drodze do świętego Graala. Dawne misteria katarów*, Wieluń 2006.

³¹ M. Barber, op.cit., s. 165.

³² Ibidem, s. 166–167.

³³ Oprócz sporej liczby książek eksplorujących fascynację hitlerowców okultyzmem i pogaństwem (przykładowe pozycje dostępne w polskim tłumaczeniu: N. Goodrick-Clarke, *Okultystyczne źródła nazizmu*, Warszawa 2001; E. Guengerich, *Czarni cudotwórcy*, Warszawa 2004; F.W. Haack, *Neopoganizm w Niemczech. Powrót Wotana. Religia krwi, ziemi i rasy*, Kraków 1999; F. King, *Szatan i swastyka. Okultyzm w partii nazistowskiej*, Poznań 1996) wystarczy obejrzeć filmy *Indiana Jones i poszukiwacze zaginionej Arki*, reż. S. Spielberg (1981) oraz *Indiana Jones i ostatnia krucjata*, reż. S. Spielberg (1989). To świetny przykład tego, w jaki sposób kultura popularna przetwarza i komercjalizuje zarówno historię, jak i towarzyszące jej mity.

³⁴ M. Barber, op.cit., s. 161.

³⁵ S. O’Shea, op.cit., s. 213.

znanego okultysty, hipnotyzera, a przez pewien czas (1893–1895) także biskupa gnostyckiego Kościoła Francji powołanego do istnienia przez Doindela. Jednak wśród tych rozlicznych zainteresowań Roché postanowił skoncentrować się przede wszystkim na „badaniu” kataryzmu i przywróceniu mu jego prawdziwego oblicza, zafałszowanego przez jego katolickich przeciwników. Roché postrzegał swoje zadanie dwuwymiarowo – z jednej strony wskazywał na konieczność historycznych poszukiwań, które miały udowodnić ciągłość istnienia systemu idei i wartości, który przejawiał się w gnostycyzmie, manicheizmie, wierzeniach katarów oraz w wolnomularstwie³⁶, z drugiej strony widział on w kataryzmie odpowiedź na duchowe poszukiwania i tęsknoty człowieka współczesnego. Jednak jak zauważa Emily McCaffrey, choć sam Roché określał się jako „neokatar”, a jego sympatycy nazywali go „katarskim papieżem”, daleki był od pomysłu wskrzeszenia średniowiecznych wierzeń; chciał raczej pokazać, w jaki sposób ten system idei i wartości wyznawanych przez katarów (i nie tylko) można było przystosować do duchowości ludzi żyjących w XX wieku³⁷. Największym chyba osiągnięciem Déodata Roché była popularyzacja kataryzmu oraz stworzenie i animacja środowiska zajmującego się kataryzmem. Jeszcze w 1889 roku stworzył pismo „Les Réveil des Albigeois”, już po drugiej wojnie światowej, w 1948 roku powołał do istnienia „Cahiers d’Études Cathares”, a dwa lata później „Société du Souvenir et des Études Cathares”. A zatem dzięki jego pasji i staraniom powstało pierwsze forum wymiany myśli poświęcone kataryzmowi oraz pierwsze organizacyjne podstawy do prowadzenia badań nad tym zjawiskiem, chociaż na pierwszą poważną instytucję badawczą, która zajmuje się wyłącznie kataryzmem (mam tutaj na myśli Centre d’Études Cathares-René Nelli), trzeba było poczekać do 1981 roku. Dzisiaj osoby związane z tą instytucją pomniejszają nieco rolę Déodata Roché w rozwoju badań nad kataryzmem, twierdząc, że był on przede wszystkim zainteresowany duchowym wymiarem kataryzmu, i określając go jako pewnego rodzaju „kolekcjonera intelektualnych ciekawostek”³⁸. Jakkolwiek ocenia się osobę Déodata Roché, nie można zaprzeczyć, iż zainteresował wiele osób kataryzmem oraz że przez wiele lat nieustrudzenie propagował wiedzę o kataryzmie, nawet jeśli była to wiedza odpowiadająca jego własnej idei kataryzmu. Jedną z osób, która dzięki niemu zwróciła uwagę na kataryzm, była Simone Weil. Uznała ona kataryzm za wyraz duchowego odrodzenia bliski jej własnym filozoficznym poglądom. W dwóch artykułach poświęconych katarom opublikowanym w 1943 roku w „Cahiers du Sud” przedstawiała upadek katarskiej Langwedocji jako upadek cywilizacji, która mogła mierzyć się ze starożytną Grecją. Według Weil katarzy uosabiali najpiękniejsze humanistyczne wartości – tolerancję, godność, wolność i twórczość, zniszczone przez działania Kościoła katolickiego i krzyżowców, które miały totalitarny charakter. Kataryzm łączył w sobie myśl platońską, ezoteryczne nauki i misteria preromańskiej cywilizacji, a jego upadek oznaczał alienację Europy od tej bogatej duchowej spuścizny³⁹. Nietrudno dostrzec tutaj analogię między sytuacją katarów w XIII wieku a sytuacją Francji podczas drugiej wojny światowej

³⁶ M. Barber, op.cit., s. 162.

³⁷ E. McCaffrey, *Memory and Collective Identity...*, s. 122.

³⁸ Zob. rozmowa z Charlesem Peytavie – historykiem z CEC-René Nelli i Nicolasem Gouzy – ówczesnym bibliotekarzem, obecnie dyrektorem CEC-René Nelli, z dnia 28.08.2003; *Religioscope* (25.04.2004); http://www.religion.info/french/entretiens/article_7.shtml.

³⁹ S. Weil, *L’agonie d’une civilisation vue à travers un poème épique* oraz *En quoi consiste l’inspiration occitaniennne?* Oba teksty ukazały się w numerze „Cahiers du Sud” zatytułowanym *Le Génie d’oc*;

wej. Poza tym przez kilka lat bliskim współpracownikiem Roché był także René Nelli, jeden z założycieli CEC-René Nelli. Nelli – autor kilku poematów poświęconych katarskiej duchowości i mitowi Montségur, ostatecznie zwrócił się ku historycznym badaniom, a jednym z jego najważniejszych dzieł okazała się próba rekonstrukcji i opisu codziennego życia katarów – *La vie quotidienne des Cathares en Languedoc au XIIIe siècle* (1969)⁴⁰. Jednak mityczne wyobrażenia na temat kataryzmu pozostały nadal żywotne i funkcjonują do dzisiaj, pomimo wysiłków historyków, wywodzących się z carcassońskiego ośrodka, którzy starają się oddzielić historię od mitu, prawdziwych katarów od katarów „wyobrażonych”. Kataryzm cały czas balansuje między naukowym podejściem i oceną a mitycznym obrazem.

Południe–północ, „Pays Cathare” i poszukiwanie prawdziwej twarzy kataryzmu

O ile dla felibrystów działających pod koniec XIX i na początku XX wieku kataryzm, mimo potencjalnej roli politycznej, pełnił przede wszystkim funkcję ulubionego tematu literackiego, o tyle w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku stał się argumentem przywoływanym w politycznym dyskursie prowadzonym między południem a północą Francji. W latach sześćdziesiątych Francja była scentralizowanym administracyjnie państwem, które pod rządami prezydenta de Gaulle’a umacniało swoją pozycję w Europie i świecie poprzez rozwój gospodarczy i militarny (wtedy przeprowadzono pierwsze próby z bronią jądrową), lecz także żegnało się ze swoją kolonialną przeszłością – francuskie kolonie uzyskały niepodległość pod koniec lat pięćdziesiątych. Na fali tych wydarzeń oraz w odpowiedzi na politykę wewnętrzną prowadzoną przez rząd de Gaulle’a na południu Francji pojawiły się głosy o „wewnętrznej kolonizacji”. Południe sprzeciwiało się centralistycznej wizji V Republiki realizowanej przez paryski rząd, która w przekonaniu polityków z tej części kraju pozostawiała ich region niedorozwinięty gospodarczo i pozbawiała go politycznego znaczenia⁴¹. W próbach skonstruowania niezależnej świadomości własnej tożsamości i odrębności zwrócono się ku historii. Południe posiadało w przeszłości swój język (który felibryści usiłowali wskrzesić w swojej twórczości), swoją wysoką kulturę (opiewaną przez romantycznych historyków z XIX w.), w końcu swoją religię, która hołdowała najpiękniejszym ideałom, jak przekonywali sympatycy kataryzmu pokroju Peyrata i Roché, jednak Okcytania nigdy nie była samodzielnym, jednolitym organizmem państwowym. Dlatego też, by odeprzeć zarzuty tych, którzy odmawiali jej prawa do poczucia regionalnej odrębności, i poprzeć postulaty decentralizacji Francji, co miało przynieść południu wymierne korzyści ekonomiczne, musiano odwołać się do zasobów, które oferowała historia, i wydawało się, że XIII wiek, okres rozkwitu i upadku katarskiej Langwedocji, był najlepszym wyborem

dostępne w Internecie: <http://agora.qc.ca/mot.nsf/Dossiers/Occitanie?OpenDocument&Click=> ; http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/Occitanie--En_quoi_consiste_linspiration_occitanienne_par_Simone_Weil

⁴⁰ Polskie wydanie: R. Nelli, *Życie codzienne katarów w Langwedocji w XIII w.*, Warszawa 1979.

⁴¹ E. McCaffrey, *Imagining the Cathars...*, s. 417.

– z jednej strony uwzględniał wymienione już powyżej elementy pozytywne, z drugiej przywoływał dramatyczne wydarzenie, jakim była krucjata, które idealnie nadawało się do wyrażenia południowego resentymentu wobec północy⁴². A zatem konstruowanie regionalnej południowej tożsamości skoncentrowano wokół dziejów krucjaty i męczeństwa katarów; wielu krytycznie nastawionych historyków zauważyło, że oznaczało to przede wszystkim idealizację i zafalszowanie historii południa⁴³. Kolejny raz historia „wyobrażona” okazała się bardziej atrakcyjna i skuteczna w kontekście realizacji określonych, w tym przypadku politycznych, celów. Jednak prawdziwa zmiana w polityce wewnętrznej Francji była rezultatem decyzji Paryża, a nie nacisków i działań regionów. Francja w latach osiemdziesiątych odeszła od scentralizowanego modelu państwa, a Unia Europejska porzuciła koncepcję „Europy Ojczyzn” i zaczęła promować politykę „Europy Regionów”⁴⁴. Historia i mit kataryzmu nie straciły jednak znaczenia – siła ich oddziaływania została przesunięta do innej sfery, a mianowicie zaczęto na masową skalę wykorzystywać ją w promocji regionu. Modelowym przykładem jest tutaj program „Pays Cathare” realizowany przez departament Aude.

Departament ten przynależy do administracyjnego regionu Langwedocji–Rousillon. Trzema najważniejszymi ośrodkami miejskim są: Carcassonne, Narbonne i Limoux. Pod koniec lat osiemdziesiątych rada generalna przystąpiła do opracowania projektu promocji departamentu poprzez odwołanie się do historii katarów. Wyznaczonym celem było przede wszystkim przyciągnięcie turystów i zainteresowanie ich średniowiecznym dziedzictwem departamentu. Program „Pays Cathare” (czyli „Kraina katarów”) był regionalną odpowiedzią na wcześniejszy rządowy program dla Langwedocji–Rousillon określany mianem „Mission Racine”, który realizowano w latach sześćdziesiątych. Program rządowy miał zachęcić francuskich obywateli do wybierania południa kraju jako miejsca urlopowego, tym samym rozwinąć przemysł turystyczny w tym regionie i spowodować jego ekonomiczny rozwój. „Mission Racine” został negatywnie odebrany przez mieszkańców południa, a tłumy turystów odwiedzających wybrzeże porównywano do rycerzy antykatarskiej krucjaty; postrzegano całe przedsięwzięcie jako zagrożenie dla langwedockiej kultury i spuścizny i kolejny cios wymierzony południu przez północ⁴⁵. Natomiast program departamentu Aude spotkał się z bardzo dobrym przyjęciem. Rada generalna departamentu zachęcała lokalne społeczności do organizowania różnego rodzaju atrakcji turystycznych (wystaw, muzeów, pokazów filmowych itp.), które tematycznie wiązałyby się ze średniowieczem i katarami. Stworzono logo oraz markę „Pays Cathare”, która stała się synonimem jakości regionalnych produktów – „katarskie-go” chleba, wędlin, wina czy piwa⁴⁶. Ważnym elementem programu i turystyczną atrakcją są tak zwane *châteaux cathares*, czyli pozostałości zamków i średniowiecznych umocnień. Jednym z założeń programu jest promowanie naukowej wiedzy o kataryzmie oraz o kulturze i cywilizacji, która kwitła na tych terenach w średniowieczu, nie da się

⁴² E. McCaffrey, *Memory and Collective Identity...*, s. 123.

⁴³ Ibidem, s. 125.

⁴⁴ Dobrym wprowadzeniem do historycznej oceny koncepcji Europy regionów jest tekst Celi Applegate, *A Europe of Regions: Reflections on the Historiography of Sub-National Places in Modern Times*, „The American Historical Review”, October 1999; <http://www.historycooperative.org/journals/ahr/104.4/ah001157.html>.

⁴⁵ E. McCaffrey, *Memory and Collective Identity...*, s. 128–129.

⁴⁶ V. Naturel, *Existe-t-il une volonté...*

jednak ukryć, że oprócz realizowania tego szczytnego pedagogicznego zamierzenia następuje jednocześnie „wulgaryzacja” całego tematu⁴⁷. Odwołania do kataryzmu pojawiają się dosłownie wszędzie – od reklamy proszku do prania i wyciągu narciarskiego po wybory katarskiej miss⁴⁸. Władze departamentu usiłują zapobiec tej dewaluacji poprzez współpracę ze wspomnianym już CEC-René Nelli. Autorytet badaczy związanych z CEC-René Nelli ma wspomagać promowanie prawdziwego obrazu kataryzmu w opozycji do komercyjnego i uproszczonego ujęcia. Jak jednak zauważa McCaffrey, istnieje wyraźne napięcie między tymi szczytnymi założeniami a rzeczywistością podporządkowaną ekonomicznym regułom, podobnie jak istnieje napięcie między autorytetem i pracą badaczy a rolą popularyzatorów wiedzy, jakiej się podejmują⁴⁹.

Powróćmy jednak do samego Centre d'Études Cathares-René Nelli. Powstały w 1981 roku z inicjatywy Roberta Capdeville i René Nelliego ośrodek badawczy realizuje trzy główne cele. Pierwszy z nich to prowadzenie obiektywnych i krytycznych badań naukowych; drugi – to gromadzenie różnego rodzaju materiałów, które mają jakiś związek z kataryzmem, co oznacza, że w bibliotece ośrodka oprócz tekstów źródłowych i opracowań znajdziemy również komiksy lub filmy dotyczące katarów. Trzecim celem jest działalność wspomagająca i doradcza przy projektach publicznych lub prywatnych, które odwołują się do katarskiego dziedzictwa⁵⁰. Centrum wydaje dwa czasopisma: „Histoire du Catharisme” i „Heresis”, organizuje konferencje i wycieczki promujące odkrywanie historycznego dziedzictwa regionu⁵¹. Jednocześnie uczeni związani z CEC-René Nelli, tacy jak Anne Brenon czy Michel Roquebert, angażują się w różnego rodzaju akcje popularyzowania wiedzy o kataryzmie i są dobrze znanymi lokalnymi osobowościami. Uczonym oraz całemu ośrodkowi bardzo zależy na demystyfikacji rozpowszechnionych mitów na temat kataryzmu oraz na odkrywaniu jego „prawdziwej twarzy”. Roquebert napisał między innymi książkę *Les Cathares et le Graal* (1994), w której usiłował obalić przekonanie o związkach katarów z Graalem i przedstawił własną koncepcję zależności między kataryzmem a legendami o Graalu; według niego opowieści te upowszechniały ideał rycerza oddanego Chrystusowi i Kościołowi w odpowiedzi na niepowodzenia, które odnosiły krucjaty na Wschodzie, a także początkowe porażki odnoszone w walce z kataryzmem na południu Francji⁵². Z kolei Anne Brenon, opierając się na analizie źródeł, próbowała zdekonstruować mit katarów jako heretyków i ukazać ich „prawdziwe oblicze” jako chrześcijan, przekonanych, iż realizują ewangeliczne ideały⁵³. Naczelną zasadą tego nowego pokolenia historyków jest postrzeganie kataryzmu w szerokim kontekście społecznym, kulturowym i politycznym, skoncentrowanie się na tym, co sami katarzy mówili na swój temat, i pominięcie współczesnych, zafałszowanych wyobra-

⁴⁷ Ch.-O. Carbonnel, *Vulgarisation et récupération: le catharisme à travers les mass-media*, „Cahiers de Fanjeaux” 1979, nr 14, s. 361–380.

⁴⁸ V. Naturel, *Existe-t-il une volonté...*

⁴⁹ E. McCaffrey, *Imagining the Cathars...*, s. 421.

⁵⁰ Rozmowa z Ch. Peytavié i N. Gouzy, z dnia 28 sierpnia 2003 roku; Religioscope (25 kwietnia 2004); http://www.religion.info/french/entretiens/article_7.shtml.

⁵¹ Zob. przykładowe przedsięwzięcia opisane na stronie CEC-René Nelli: <http://cecneli.unblog.fr/tag/rendez-vous-du-cec/>.

⁵² Zob. M. Roquebert, *Les Cathares et le Graal*, Toulouse 1994, s. 66–68, 179–188.

⁵³ A. Brenon, *Le vrai visage du Catharisme*, Toulouse 1989.

zeń⁵⁴. Jednak mimo tej deklaracji odcięcia się od sfery mitologicznej i popularnej badacze ci nieustannie muszą się z nią konfrontować, kiedy przyjmują rolę popularyzatorów naukowej wiedzy. Często podkreśla się, że historycy pokroju Brenon czy Roqueberta potrafią w niezwykle barwny i atrakcyjny sposób przybliżyć historycznie prawdziwy obraz kataryzmu, lecz, jak pokazuje analiza publicznych wystąpień oraz dzieł Brenon i Roqueberta dokonana przez McCaffrey, także i oni ulegają tendencji do mityzacji przedmiotu swoich badań – szczególnie trwale okazuje się przekonanie, którego źródło należy szukać jeszcze u Napoléona Peyrata, o szlachetności, bohaterstwie, odwadze i męczeństwie katarów⁵⁵. Czy zatem w samych celach, które wyznaczili sobie uczeni z CEC-René Nelli nie tkwi pewna sprzeczność? Przedstawianie szerokiej publiczności prawdy odnośnie do kataryzmu wymaga zastosowania środków, które dla tej publiczności będą najbardziej atrakcyjne, a nie jest to z pewnością naukowy wykład, ale barwny, przemawiający do wyobraźni i emocji obraz, który w nieuchronny sposób ociera się o katarską mitologię. Spójrzmy teraz na te kilka najważniejszych elementów, wokół których skonstruowany jest mit kataryzmu. Materiałem źródłowym jest tutaj świetnie sprzedająca się literatura, którą można określić jako połączenie sensacji i odkrywania tajemnic historii z popularnym ezoteryzmem i duchowością; sięgnę także do kilku (z wielu) stron internetowych poświęconych dziejom i duchowemu przesłaniu katarów.

W ujęciu mitycznym kataryzm ukazywany jest jako spadkobierca jednej, istniejącej odwiecznie „Tradycji”, tajemnej wiedzy, dostępnej jedynie wybranym, która to „Tradycja” wielokrotnie objawiała się dziejach ludzkości w postaci misteriów czy wierzeń o gnostyckim i dualistycznym charakterze. W ten sposób kataryzm zostaje związany z misteriami egipskimi i greckimi, z mitraizmem, gnozą orientalną, żydowską, chrześcijańską, manicheizmem itd., właściwie dopuszczalne i prawdopodobne jest każde połączenie, bez względu na czasowy czy geograficzny kontekst. Treść tej wiedzy najczęściej dotyczy prawdziwej natury bóstwa, kosmosu i człowieka, relacji między wymiarem materialnym i duchowym, możliwości rozwoju naturalnego ludzkiego potencjału. Jak pisze jeden z autorów, „duch gnozy, duch „poszukiwań” nie mógł obumrzeć, jako że należy on do spuścizny gatunku ludzkiego”⁵⁶. Ta „Tradycja” i wiedza zawsze antagonizowała dwie grupy – wybrane elity oddane jej zgłębianiu i przedstawiciele oficjalnej religii, która zawsze gotowa była zastosować opresję wobec tych, którzy w imię prawdziwej wiedzy i wiary wyłamywali się spod władzy instytucji. Jednym z symboli tej odwiecznie istniejącej i przekazywanej wiedzy jest Graal. Katarzy posiadali Graala, poprzez który manifestowała się obecność Chrystusa i jego miłość transformująca katarskich „doskonałych” w istoty o niespotykanej wiedzy duchowej. Graal umożliwiał mistyczne uczestnictwo w Chrystusie, poza tym posiadał niezwykłą moc, dzięki której katarzy dokonywali rzeczy niemożliwych, na przykład wznosili swoje górskie zamki⁵⁷. Graal był zatem symbolem duchowych poszukiwań i rozwoju, a pełne zrozumienie, czym jest i jaką moc posiada, mieli tylko wtajemniczeni, co opisywał wspomniany już Antonin Gadal⁵⁸. Jednak katarski Graal równie dobrze może wskazywać na inne treści i tajemnice i od czasów

⁵⁴ Ibidem, s. 315.

⁵⁵ E. McCaffrey, *Imagining the Cathars...*, s. 422–425.

⁵⁶ Zob. J. Blum, *Katarzy. Od Graala do sekretu dobrej śmierci*, Poznań 2006, s. 45.

⁵⁷ <http://cathars.philosophi.org/mystic.htm>

⁵⁸ A. Gadal, op.cit.

ogłoszenia „odkrycia” Michaela Baigenta, Richarda Leigha i Henry’ego Lincolna, którzy stwierdzili, iż istnieje ród Chrystusa⁵⁹, katarzy, podobnie jak templariusze włączeni są w ramy wielkiego spisku, w którym jedna strona (katarzy, templariusze i wszelkiego rodzaju tajne stowarzyszenia) usiłuje przywrócić potomkom Chrystusa należne im miejsca, a druga (czyli Kościół) robi wszystko, by fakt i dowody istnienia potomków Chrystusa ukryć. W myśl tej spiskowej teorii katarzy wiedzieli, czym (kim) jest prawdziwy Graal, oraz posiadali dowody na to, że Jezus nie umarł na krzyżu i że miał dzieci z Marią Magdaleną – to właśnie miał być katarski skarb, a także bezpośrednia przyczyna ich zagłady. Katarskie wierzenia i praktyki miały ścisły związek z wiedzą przez nich posiadaną, ponieważ nie oddawali czci Chrystusowi, a dowartościowywali opiewany przez trubadurów pierwiastek żeński, otaczając kultem Marię Magdalenę i propagując równouprawnienie kobiet. Kościół Rzymski obawiający się wiedzy i dowodów, którymi dysponowali katarzy, dokonał pierwszego w Europie aktu ludobójstwa (określanym także jako „rzeź w Langwedocji”)⁶⁰. I tu natrafiamy na kolejny ważny składnik katarskiego mitu, którym jest wyobrażenie krucjaty antykatarskiej.

Mitycznie rozumiane dzieje krucjaty operują prostym schematem – katarzy są niewinnymi i bezbronnymi ofiarami, krzyżowcy – wcieleniem brutalności i bestialstwa. Padają jednoznaczne stwierdzenia, przywołane już powyżej – „ludobójstwo”, „rzeź”, „niewyobrażalne zbrodnie”, „eksterminacja katarów”, która pochłonęła ich „ponad sto tysięcy”⁶¹. Obie strony mają swoich bohaterów, przy czym negatywnie ocenianym rycerzom katolickim poświęca się o wiele więcej miejsca i uwagi, katarzy wydają się nieco bezbarwni przy opisach okrucieństwa krzyżowców, którego najlepszym przykładem jest słynne zdanie, które w Béziers wypowiedział jeden z papieskich legatów (w wersjach alternatywnych – jeden z rycerzy): „Zabijajcie wszystkich; Bóg rozpozna swoich”⁶². Jedyną rolą przypisaną katarom jest bohaterska śmierć. W czasie krucjaty ofiarami rycerzy z północy padła także kwitnąca langwedocka kultura zbudowana na poszanowaniu wiedzy, tolerancji, wolności i równości; pod ciosami krzyżowców ginęli nie tylko wyidealizowani katarzy, ale i idealny świat. Krucjata przedstawiana jest jako wydarzenie trwające bez przerwy przez czterdzieści lat i nie uwzględnia się jej faktycznego i znanego historykom przebiegu, a niektórzy autorzy po prostu dopuszczają się uproszczeń i przekłamań⁶³. Dwa najważniejsze wydarzenia, które zawsze przywołuje się w jej opisie, to wspomniana już masakra w Béziers oraz upadek Montségur. Montségur jest kolejnym ważnym elementem katarskiego mitu. Mityzacja Montségur budowana jest na bazie dwóch wyobrażeń: pierwsze wiąże się z krucjatą, obroną i upadkiem ostatniego

⁵⁹ M. Baigent, R. Leigh, H. Lincoln, *Święty Graal, święta krew*, Warszawa 1994. Na teorii angielskich dziennikarzy-tropicieli tajemnic oparł się Dan Brown, pisząc swój bestseller *Kod Leonarda da Vinci*. Baigent i Leigh wytoczyli mu proces o plagiat, który przegrali w 2006 roku (<http://www.ksiazka.net.pl/modules.php?name=News&file=article&sid=6963>).

⁶⁰ L. Gardner, *Krew z krwi Jezusa*, Warszawa 1998, s. 284–286. L. Picknett, C. Prince, *Templariusze. Tajemni strażnicy tożsamości Chrystusa*, Warszawa 2006, s. 88–96.

⁶¹ L. Picknett, C. Prince, op.cit., s. 89 i 93.

⁶² Aczkolwiek najczęściej nie pada nawet imię człowieka, któremu większość historyków przypisuje te słowa: Arnald Amalryk.

⁶³ Zob. L. Gardner, op.cit., s. 284, gdzie autor pisze, że kulminacją wyprawy Szymona de Montfort była masakra w „Montsgur”, pomijając fakt, że Szymon zmarł w 1218 roku. Nawet jeżeli przyjmie się, że określenie „wyprawa Szymona de Montfort” odnosi się ogólnie do krucjaty, to zdanie to należy ocenić jako bardzo mylące.

katarskiego bastionu oraz ze skarbem wyniesionym podczas oblężenia; drugie to teoria mówiąca, że Montségur było sanktuarium katarów o charakterze solarnym, której autorem jest Fernand Niel. Dokonał on precyzyjnych pomiarów i na ich podstawie wywnioskował, że Montségur było katarską (manichejską) świątynią, której konstrukcja i usytuowanie ściśle wiąże się z pozycją Słońca⁶⁴. Za Nielem koncepcję tę powtarzają kolejni autorzy, widząc w niej dowód, iż kataryzm był przejawem pradawnej, tajemnej wiedzy⁶⁵. Natomiast wzmianka, która pojawia się w protokołach inkwizycyjnych rejestrujących zeznania osób ocalałych z Montségur, że kilku „doskonałych” wyniosło potajemnie z fortecy kosztowności osób w niej zgromadzonych⁶⁶, otworzyła drogę różnorodnym spekulacjom na temat zawartości skarbu, który składał się ze złota i kosztowności lub świętych ksiąg kataryzmu albo był to po prostu sam Graal, największa katarska świętość. A jeżeli zgodzimy się na teorie mówiące o „królewskiej krwi” rodu Jezusa, skarbem stają się kompromitujące Kościół Rzymski dokumenty udowadniające prawdę o Jezusie i jego potomkach⁶⁷. Katarski skarb nadal pobudza wyobraźnię, ponieważ nikt tak naprawdę nie potwierdził ostatecznie jego odnalezienia. Poszukiwanie skarbu katarów, który często łączy się jeszcze z zaginionym skarbem templariuszy oraz całym zestawem innych zaginionych artefaktów⁶⁸, staje się przedsięwzięciem komercyjnym i wykorzystywane jest jako sposób promocji regionu⁶⁹.

Wskazałam tylko na najważniejsze elementy katarskiego mitu, najbardziej powszechne, które właściwie zawsze pojawiają się, jeśli poruszony zostaje ten temat. Lecz jakie wnioski można wyciągnąć z tego krótkiego ich opisu? Po pierwsze, można z łatwością dostrzec, że mit reprodukuje się sam. Kolejni autorzy powielają te same motywy, wzbogacając je własnymi wyobrażeniami lub obarczając błędami, które rzadko kiedy podlegają weryfikacji. Mityczny obraz katarów stworzony w głównej mierze w XIX i na początku XX wieku jest nadal bezkrytycznie powtarzany przez „mitografów”, którzy w swoich dziełach obiecują czytelnikom odkrycie „prawdy”. Rozwijająca się historiografia kataryzmu oraz fakt, że od czasów Peyrata pojawiły się nowe źródła i ich krytyczne wydania, skrzętnie pomijane są przez zwolenników imaginacyjnego obrazu kataryzmu. Poza tym charakterystyczny dla tego rodzaju wyobrażeń jest swoisty dualizm, operujący prostym i jednoznacznym podziałem na dobrych (katarzy) i złych (Kościół i katolicy), który przychodzi o tyle łatwiej, że mityczne wersje dziejów kataryzmu pomi-

⁶⁴ F. Niel, op.cit., s. 118. Zwolennicy tej teorii nie zwracają uwagi na fakt, że twierdza została przebudowana po 1244 roku i zachowane do dzisiaj mury mają niewiele wspólnego z katarami, zob. M. Barber, op.cit., s.168.

⁶⁵ Zob. np. J. Blum, op.cit., s. 96–102. Blum twierdzi, że Montségur było miejscem kosmicznej inicjacji i że istniały inne miejsca wykorzystywane w tym celu przez katarów, np. grotta Betlejem, czyli jedna z jaskiń w rejonie Ussat-Ormolac, o których w tym samym kontekście pisał A. Gadal.

⁶⁶ Zob. S. O'Shea, op.cit., s. 211.

⁶⁷ M. Baigent, R. Leigh, H. Lincoln, op.cit., s. 37–40. Skarb katarów miał odnaleźć proboszcz z Rennes-le-Château, Bérenger Saunière; od niego zaczynają się poszukiwania autorów.

⁶⁸ Zob. http://www.magie-arcadie.be/tresors_caches.htm, gdzie oprócz tych dwóch skarbów wymienia się jeszcze skarb Wizygotów i Arkę Przymierza. Autor tekstu przekonuje, że departament Aude jest najlepszym miejscem do rozpoczęcia przygody poszukiwania skarbu, a wszyscy ci, którzy przekonują, że żadnych ukrytych skarbów się tam nie znajdzie, tak naprawdę usiłują odstraszyć konkurencję.

⁶⁹ E. McCaffrey opisuje zorganizowaną w 1993 roku zabawę „Cathar Gold”, w której ponad 10 tys. uczestników walczyło o 1000 złotych monet. Uczestnicy musieli poprawnie uzupełnić zdanie, które na potrzeby konkursu wymyślił Michel Roquebert; *Imagining the Cathars...*, s. 422.

jają jakikolwiek kontekst społeczny, religijny, polityczny. Jedynek punktem odniesienia ma być wpisanie kataryzmu w łańcuch przekazu tajemnej wiedzy, nie wspomina się natomiast o społecznym podłożu herezji czy o dynamice między herezją i ortodoksją w średniowiecznym Kościele lub o ascetycznych tendencjach w chrześcijaństwie, które mogą stanowić odniesienie dla sposobu życia katarskich „doskonałych”. W swym mitycznym obrazie kataryzm pojawia się jako kolejne objawienie gnostyckiej, ezoterycznej tradycji, które Kościół jako instytucja skoncentrowana na zatajaniu „prawdziwej” wiedzy bezpardonowo zdławił, nie przebijając w środkach; sami katarzy jawią się jako tolerancyjni zwolennicy wolności, skupieni na duchowym rozwoju wielbiciele poezji trubadurów, odważnie idący na śmierć w imię własnych przekonań. Ich demokratyczne i humanistyczne ideały wydają się bliskie współczesnemu człowiekowi, a jeżeli zachodzi taka potrzeba, ich bohaterska śmierć może stać się przedmiotem czci i oddania (The Apostolic Gnostic Church in America (AGCA) czci katarów jako świętych męczenników wiary gnostyckiej⁷⁰). Ważną kwestią jest także tworzenie i utrzymanie wokół kataryzmu aury tajemniczości – musi istnieć tajemnica, której rozwiązanie można obiecać czytelnikom lub turystom przyjeżdżającym zwiedzać katarskie zamki. Katarski mit cały czas skutecznie przemawia do osób spragnionych duchowej wiedzy, która ich ubogaci, i do tych, którzy chcą przeżyć dreszczyk emocji i oczekują dobrej rozrywki. Historia usiłuje rozbroić mit, odbierając mu siłę oddziaływania na wyobraźnię, mit nieustannie zagraża historii i zawłaszcza ją, dlatego właśnie, że nadal z o wiele większą łatwością przemawia i dociera do odbiorcy. Dzięki temu reprodukuje się i rozpowszechnia – jest atrakcyjny i przynosi wymierne korzyści w procesie komercjalizacji, innymi słowy, dobrze się sprzedaje – jako sensacyjne powieści i pseudonaukowe rozprawy, jako wycieczki śladami katarów i ich skarbu, jako katarskie piwo czy wędlina z gwarancją jakości⁷¹. Wyraźne jest tutaj napięcie między elitarnością historii a powszechnością, masowością mitu. Historycy tacy, jak Anne Brenon czy Michel Roquebert, zaangażowani w proces wykorzystywania średniowiecznej spuścizny przez lokalne społeczności, proponują mediację między tymi dwoma przeciwieństwami, ale najczęściej wiąże się ona z jakimś kompromisem – trzeba przyciągnąć uwagę konsumenta, aby (ewentualnie) przekazać mu zasób historycznej wiedzy. W przypadku dziejów i historiografii kataryzmu szczególnie widoczne staje się to, że współcześnie opowiadanie historii musi konfrontować się z warunkami postnowoczesnej rzeczywistości i oczekiwaniami odbiorców, definiujących się poprzez konsumpcję zarówno dóbr, jak i informacji, które w formie mitu okazują się łatwiej przyswajalne.

⁷⁰ Zob. <http://www.gnostic-church.org/cathari.htm>.

⁷¹ Nie ma znaczenia to, że „doskonali” katarzy nie jedli mięsa i nie pili alkoholu.