

M. Loose

ECCLESIA ROMANA И ECCLESIA DEI

Не надеясь только на крестовые походы и суды инквизиции, римская церковь не могла недооценить такого способа борьбы с "ересью", как спор, но это требовало тщательной подготовки, поскольку катары были превосходно начитаны в Писании и искусно подбирали библейские цитаты в поддержку своих положений. Они уже давно отказались от того наивного уровня аргументации, который вызывал иронию у Жильёма де Пюилорана, описывавшего диспуты, происходившие в Лангедоке незадолго до Южного крестового похода¹. За время альбигойских войн катары стали прекрасными полемистами. Их умение заставило католические власти, ранее опиравшиеся в своей полемике только на тексты Нового Завета, обратить внимание и на некоторые ветхозаветные книги, которыми катары свободно пользовались. Это расширение репертуара признанных библейских авторитетов представляется делом католических полемистов, вышедших из рядов секты вальденсов². Мы знаем, что Дюран де Хуэска участвовал в диспутах с катарами, ещё будучи вальденсом. В начале двадцатых годов тринадцатого века, возглавив общество "Pauperes catholici" и будучи уже лучше подготовленным богословски, он вновь взялся за перо, чтобы опровергать дуалистическое учение катаров Лангедока. В это время он пользовался написанным катарами трактатом, демонстрирующим прекрасное знание Библии в аргументах, доказывающих неразрешимое противоречие двух богов и двух миров. Дюран скопировал текст, добавляя свои полемические комментарии к отдельным главам оригинала, который он иногда приводит целиком, а иногда - в сокращении³.

Остальные католические авторы упоминают только заглавия катарских сочинений, которые иной раз прямо вдохновляли их полемические работы. Известная книга "Supra Stella" была написана в 1235 году в Пьяченце, одном из оживлённейших центров движения катаров в северной Италии. Католический автор Сальво Бурци полемизировал с катарским сочинением, озаглавленным "Stella". Среди ныне утраченных сочинений катаров была работа "Perpendiculum scientarium", цитировавшаяся испанским писателем Лукой де Туи, и произведение некоего Tetricus'a, упомянутое Монетой Кремонским. Зачастую католический писатель не цитирует своего источника, но излагает содержание отдельного тезиса, который затем последовательно опровергает. Именно так построена анонимная "Summa", традиционно атрибутируемая Превостину Кремонскому⁴.

Форма суммы аргументов, то есть собрания цитат из Писания, служила практическим нуждам католических проповедников, которые старались быть готовыми ко встрече с катарами.

Иногда противостояние взглядов катаров и католиков находило своё выражение в литературной форме диалога. Один такой "Диспут между католиком и патареном-еретиком" был написан в Ломбардии, возможно, до середины XIII столетия. Автор, некий Георгий, был мирянином, как и Сальво Бурци⁵. Как мы увидим ниже, боснийские францисканцы составили аналогичный диалог в следующем столетии.

Помимо работы Георгия, производящей впечатление живой, реально имевшей место дискуссии, в Италии были написаны учёные трактаты, составленные в строгом соответствии со схоластической системой. Среди них есть важная работа, которая с большой степенью вероятности может быть атрибутирована доминиканскому "мученику", Петру Веронскому. Немного позже этот тип "суммы" достиг своей вершины в работе другого доминиканца, ин-

¹ Guill.Podiol., t.19, 200.

² *Thouzellier*, Languedoc, 381 f.; Cathares en Languedoc, 42f.

³ См. Liber contra Manichaeos. Отдельно о тексте катарского трактата см. *Thouzellier*, Un traite cathare.

⁴ Изд. *J.N.Garvin - J.A.Corbett*, The Summa contra haereticos ascribed to Prepositinus of Cremona (Mediaev. Stud., XV, Univ. de Notre Dame), Notre Dame (Indiana) 1958.

⁵ Об авторе см. *Dondain*, Manuel, 174 f.

квизитора миланской области. Современник Петра Веронского, Монета Кремонский, был сперва профессором университета в Болонье. Его "Сумма против катаров и вальденсов" основывается на глубокой теоретической эрудиции; она также опирается на хорошее знание учения катаров, почерпнутое из инквизиционной практики и изучения их сочинений⁶.

Поскольку Монета Кремонский уже провёл исчерпывающую работу, предназначенную для учёного опровержения катаров, его итальянский современник, столь же ревностный инквизитор Райнерио Саккони, взялся за перо с иными целями. "Summa" Саккони принадлежит к другому типу и посвящена скорее сбору материала о катарах, чем полемике с ними⁷. Примерно в это же время в Лангедоке была написана другая работа, дающая краткое изложение учений катаров в их многообразии. Эта "Brevis Summula" на самом деле являлась компиляцией различных элементов, включая описание учений катарских церквей в северной Италии, позаимствованное из "De heresi Catharorum in Lombardia". Этим она отличалась от полного и целостного произведения Райнерио Саккони, основывающегося на собственных знаниях автора. Сам Саккони провёл среди катаров много лет, пока не был назначен на должность их гонителя. Несомненно, что он был одним из *совершенных* и обратился в католичество (1245) только под влиянием такой сильной личности, как Пётр Веронский⁸. Этот ревностный прозелит написал свою "Сумму" уже к 1250 году; распространённая во множестве списков, она должна была находиться во всех справочниках, предназначенных для использования инквизиторами. Эти справочники включали в себя различные тексты, относящиеся как к самой инквизиции, так и к "ересям", против которых она была направлена. Со временем весь этот материал составил систематические сборники⁹. Широко известная "Practica inquisitionis" Бернара де Ги включает детально разработанные инквизиционные процедуры и предоставляет опирающийся на информацию из достоверных источников систематический и исторический обзор современных "ересей". Справочники такого рода использовались как часть собраний материалов, предназначенных для работы инквизиторов, но известны также и как отдельные книги. Ансельм Александрийский добавил некоторые тексты в свой "Трактат о еретиках", созданный между 1260 и 1270 годами, однако исторический обзор, которым он начинается, во многом совпадает с содержанием "De heresi Catharorum". Как мы уже видели, он во многом дополняет эту раннюю работу. Последующие разделы трактата Ансельма сообщают много интересных сведений об учениях, обычаях и обрядах итальянских катаров. Во многих случаях монах-доминиканец не повторяет того, что уже сказано его коллегой, Райнерио Саккони. "Сумма" Саккони была позднее механически вставлена в текст Ансельма, который обращал внимание именно на те аспекты, которых нет в сочинении Саккони.

"Сумма" против катаров, написанная бывшим "ересиархом" Саккони и значительно дополненная Ансельмом Александрийским, предоставляет нам очень точный отчёт о катарских церквях в северной Италии около середины XIII столетия. В основных чертах картина не изменилась со времени создания трактата "De heresi Catharorum". На переднем плане находились три церкви, с самого начала сосредоточенные в сельских общинах: Конкореццо около Милана, Десенцано на озере Гарда и Баньоло около Мантуи. Эти церкви обладали узнаваемыми именами; названия, образованные от имён их лидеров, содержатся уже в сочинении Сальво Бурци (1235), а также в антиеретической конституции Фридриха II, опубликованной в Кремоне и других городах северной Италии (1238). "Гаратенцы" получили свое название от Гараттуса, епископа Конкореццо, а "калояни" от Калояна, епископа Баньоло. Название "альбаненцы", применявшееся в то время к членам церкви Десенцано, также, вероятно, было образовано от личного имени¹⁰. В то время, когда Саккони писал свою "Сумму", первые две церкви были уже широко известны под названиями, образованными от их гео-

⁶ См. *Guiraud*, Inquisition I, XXI f.; ср. *Borst*, 17f.10

⁷ См. *Dondaine*, Manuel, 92 f.

⁸ О Райнерио Саккони см. *Dondaine*, Liber, 57 ff.

⁹ Об этих справочниках и "суммах" см. *Dondaine*, Manuel.

¹⁰ См. *Dondaine*, Hierarchie II, 283f.

графического положения: "конкорещенцы" и "баньоленцы", но для третьей всё ещё применялось старое название "альбаненцы".

Саккони знал Назария, епископа Конкорещо, который даже в старости оставался предан учениям, полученным в юности "за морем". Но в начале XIII столетия анонимный автор истории катаров в Ломбардии уже отмечал разногласия в церкви Конкорещо по вопросам о Деве Марии и человеческой природе Христа. Позднее, согласно Ансельму Александрийскому, эти важные вопросы раскололи церковь Конкорещо на две фракции. Одна осталась верна традиционному учению, проповедовавшемуся епископом Назарием, тогда как другая последовала за Дезидерием. Последний, *filius maior* церкви Конкорещо, не признавал болгарской Тайной Книги и не верил в таинственные истории о происхождении и природе небесных тел, разработанные Назарием на основе *Interrogatio Iohannis*¹¹. Дезидерий верил, что мать Христа была реальной женщиной, и учил, что при рождении Христос облёкся реальным человеческим телом, в котором Он пострадал и воскрес из мёртвых. Во время Своего вознесения он оставил это тело в "земном раю" (*in paradiso terrestri*), где вечно, никогда не умирая, пребывает Его мать. В последний раз Сын Божий облачится в Своё человеческое тело в день Суда. Согласно Дезидерию, Христос, пребывая на земле, обладал не только реальным человеческим телом, но и настоящей человеческой душой, а не "божеством вместо души" (*deitatem pro anima*), как учил Назарий¹².

Ещё раньше, когда Райнерио Саккони и сам был одним из катаров, альбаненцы уже были разделены на две школы, значительно различавшиеся между собой рядом фундаментальных положений учения¹³. Раскол, если верить Саккони, произошёл в 1230 году, вплоть до которого вся церковь придерживалась радикальной версии дуалистического мифа в его изначальной форме. Даже после этой даты епископ Белесманца оставался верен учению, преподаваемому ему в конце XII столетия Макарием ди Солано и Амизо. Подавляющее большинство старших членов церкви следовало за Белесманца, но молодёжь придерживалась иных взглядов. Большинство её было захвачено смелой концепцией, разработанной *filius maior* Иоанном де Люгио. Райнерио Саккони тщательно изучил его пространное сочинение и изложил важнейшие идеи нового учения в "Сумме".

В своей основе эти идеи не были столь новыми, как может показаться на первый взгляд; Иоанн де Люгио довёл до парадоксальных выводов идею двух параллельных миров, разработанную в радикально дуалистической мысли катаров. Ему показалось соблазнительным развить идею незримого мира, составленного из четырёх нематериальных и незримых элементов и освещённого незримыми солнцем, луной и звёздами. Монета удачно заметил о радикальных дуалистах, что они "удваивают все понятия" (*ponunt omnia duplicia*). Идея "Нового Иерусалима" утверждалась самим Новым Заветом; представлялось, что и пророки Ветхого Завета провозглашали свои откровения именно в нём¹⁴. Невозможно было вообразить, чтобы пророческие откровения о пришествии Сына Божия были вдохновлены злым владыкой нашего мира. Ранее Евфимий Зигабен уже отмечал радикальное изменение отношения византийских богомилов к пророческим книгам Ветхого Завета. Тем не менее, изначальная концепция продолжала сохраняться в Византии наравне с новой¹⁵, поскольку и Болгарская, и Славянская церковь сохраняли в этом вопросе консервативную позицию. В любом случае, катарам Конкорещо и Баньоло, получившим свой "ordo" от этих заморских церквей, потребовалось время, чтобы развить более благоприятное отношение к ветхозаветным пророкам и Иоанну Крестителю¹⁶. Райнерио Саккони даже отмечает у катаров тенденцию более благо-

¹¹ Tract.her., 312, 8-11. Последующие упоминания см. *Borst*, 149, n.21.

¹² Tract.her., 311.

¹³ Rain.Sacch., 71 f.

¹⁴ Moneta, 75.

¹⁵ См. главу XVI, прим.17: ссылка на послание патриарха Космы и соответствующий отрывок из болгарского Синодика.

¹⁶ De heresi 311, 18-19, 34-35; Tract.her., 311,24- 312,13; Rain.Sacch., 76.

склонно относиться к Аврааму, Исааку и Иакову¹⁷. Альбаненцы, в свою очередь, располагали источник пророческих книг, также и некоторых других книг Ветхого Завета, таких, как книги Иова и Псалмов, в "ином мире". Иоанн де Люгио пошёл ещё дальше, утверждая, что все книги Ветхого и Нового Заветов написаны в этом сверхъестественном мире и что все события, описанные в Библии, происходили именно там. Таким образом, идеи, ранее относившиеся к "новой земле", дому Отца Небесного, теперь развились в проекцию всей библейской истории на этот незримый мир.

На самом деле, конечно, Библия - это история людей со всеми её несчастьями, заблуждениями и грехами. То, что её перенесли в область Благого Бога, только обострило проблему взаимодействия добра и зла и свободы воли. У Благого Бога есть Свой собственный мир, но в этом мире живут обычные люди со всеми своими недостатками. Зло, таким образом, не вошло в этот с вторжением Сатаны (Люцифера) и его ангелов, но всегда присутствовало в нём. Благий Бог не всемогущ, ибо Его действия всегда ограничены присутствием злого начала. Конечно, если считать всю Библию, и особенно Ветхий Завет, откровением Благого Бога, следует признать, что некоторые действия и утверждения Бога могут быть объяснены только как вдохновлённые Его противником. Он не смог сотворить Свои создания совершенными, поскольку злое начало придаёт каждому из них некий элемент зла, влекущий ко греху. Единственным исключением было человеческое естество Христа, в котором склонность ко греху была нейтрализована Его благостью. Остальной "народ Доброго Бога" (*populus boni Dei*) был побеждён грехом и осуждён на смерть. Души умерших нисходят в ад, то есть в наш земной мир. Это не было полностью новой идеей. Старшее поколение церкви Десенцано считало мир злого бога местом страданий, в котором души небесных существ заключены за свои грехи. Их приговор был вынесен, когда они ниспали из вечного блаженства во тьму нашего мира. Именно поэтому в радикально-дуалистическом богословии катаров отсутствовало второе пришествие Христа, а ад был идентичен земной жизни. Это было логичным выводом из идей Иоанна де Люгио, рассматривавшего пришествие Христа на землю как *descensus ad inferos*.

Вместе с остальными альбаненцами последователи Иоанна де Люгио верили в долгое странствие реинкарнации, в конце которого все души достигают освобождения и вновь находят в своём небесном доме свои оставленные тела. Однако мрачный земной мир, в котором они были заключены, будет существовать вечно, как и мир Благого Бога. Следует напомнить, что дуалистическая метафизика гностических школ в поздней античности была основана на противопоставлении вечного незримого мира Бога Истины и видимого мира, чьё эфемерное существование предполагает, что власть создавших его низших сил (или одной падшей силы) со временем закончится. Основное содержание учений маркионитов и павликиан вошло в учения новых, средневековых дуалистических движений, но это не помешало некоторым группам катаров разработать концепцию вечного существования злого начала. Сначала даже радикальные дуалисты (альбаненцы) думали, что существование созданного "князем тьмы" материального мира продлится на определённый, ограниченный срок. Однако ко времени, когда Райнерио Саккони написал свою "Сумму", даже старшее поколение (последователи епископа Белесманцы) было убеждено, что наша земля "не узнает конца". Здесь Иоанн де Люгио вновь до конца продумал то, что уже предполагали и до него. Представление о вечном мире несовместимо с идеей его сотворения во времени, и Иоанн де Люгио принимал приоритет "двух творцов" по отношению к созданным ими мирам не в темпоральном, а исключительно в казуальном смысле. Он иллюстрировал эту идею примером солнца и его лучей.

Вернемся вновь к христологическому учению Иоанна де Люгио. Если появление Христа на земле было ничем иным, как сошествием в преисподнюю, необходимо заключить, что вся Его жизнь, описанная в Евангелиях, проходила в сверхъестественном, незримом мире. В этом другом, вышнем мире (*in alio superiori mundo*) Христос действительно родился, там Он пострадал, умер и, наконец, воскрес из мёртвых. Даже Его чудеса, такие, как возвра-

¹⁷ Rain.Sacch., 76.

щение зрения слепому и насыщение пяти тысяч, были совершены в этом ином мире. Иоанн де Люгио был не первым, кто помещал жизнь Христа в незримый мир. Мы находим сходные представления у катаров Лангедока уже в первые годы крестового похода. Неизвестный, принадлежавший к вальденсам, автор, а вслед за ним и Пьер де Во-и-Серней¹⁸, сохранили для нас отблеск экстравагантной фантазии, занимавшей умы катаров в Лангедоке в то время, когда вокруг них свирепствовали смерть и истребление. В их тайных учениях присутствовал "злой Иисус", чья жизнь была связана с "земными и видимыми" Вифлеемом и Иерусалимом, обычный грешный человек, чьей женой или сожительницей была Мария Магдалина. "Добрый Христос" пребывал в этом мире только духовно - в облике Апостола Павла. Он родился и был распят в "ином, новом и незримом мире". В этом отношении их взгляды поразительно совпадают со взглядами Иоанна де Люгио, хотя мы не можем найти свидетельства, что *filius maior* церкви Десенцано что-нибудь знал о тайных учениях своих единоверцев по ту сторону Альп. Ясно, что их концепция "незримой земли" или "земли живых" возникла из идеи двух богов и двух параллельных миров. Она принадлежала к тому же направлению мысли, что и вера церкви Десенцано в Ломбардии. Миф, проповедовавшийся в общинах Лангедока, вытекал из очень наивного толкования библейского текста, понимавшего текст буквально и в то же время искажавшего его смысл. Иначе было бы невозможно вывести из пророчества Иезекииля (23:4) парадоксальную идею о двух жёнах Благого Бога и рождённых от них сыновьях и дочерях. Это - абсурдная кульминация образа "земли живых" (*terra viventium*), то есть области Благого Бога. Это видение цветущей земли с замками и городами, зелёными пастбищами, источниками чистой воды и изобилием дичи - земли, где жизнь проходит в удовольствиях любви, пиршествах и других чисто мирских занятиях. Всё это связано с радостными тонами 149 псалма: "Да торжествую святые во славе, да радуются на ложах своих..."

Помимо этих полётов безудержной фантазии, пробуждённой текстами Ветхого Завета, наше внимание привлекает идея Христа и дьявола, как двух сыновей Бога-Отца. Здесь сходство с тайным учением византийских богомилов только кажущееся, поскольку мысль движется в совершенно ином направлении. По учению катаров Лангедока, "оба сына согрешили", но Христос и "Его люди" уже примирились с Богом. Основанием для этого рассуждения служила притча о двух братьях в винограднике (Мф.21:28-31). Ясно, что вся легенда была прямо вдохновлена евангельской историей, и что она не имела ничего общего с византийским преданием о Сатанаиле, как первородном Сыне Божьем.

Эти примеры достоверно показывают, до каких крайностей могла доходить необузданная фантазия некоторых катаров. Мы блуждаем в диких зарослях мифологии, зачастую очень далёкой от логичной в своей основе дуалистической системы.

Напротив, спекуляция школы Иоанна де Люгио была ограничена несколькими строгими аксиомами, из которых не было выхода. Их мировоззрение прерасно иллюстрируется аутентичным сочинением катаров Альбаненской церкви, "*Liber de duobus principiis*"¹⁹. Это заглавие является общим для нескольких кратких трактатов, доказывающих существование независимого от Бога источника зла. Действия каждой личности предопределены одной из противодействующих сил. С учением Иоанна де Люгио эта линия мысли связана с верой в то, что злое начало ограничивает всемогущество Благого Бога, и своеобразным взглядом на творение (*creatio*). Иоанн де Люгио отвергал идею "сотворения из ничего" (*creatio ex nihilo*) и различал три способа творения: лучшего из хорошего, худшего из плохого и хорошего из плохого. Согласно "Книге о двух началах", *tertia creatio* состоит в том, что Бог, по Своим собственным причинам, иногда позволяет злему началу или его служителям совершать действия, которые не могли бы иметь места без Его согласия. Только в таком опосредованном смысле Благий Бог может считаться источником зла. В подборе библейских текстов в поддержку своих рассуждений автор обращается как к Новому Завету, так и к историческим и

¹⁸ *Manifestatio haeresis Albigensium et Lugdunensium*, изданный согласно Реймской MS 495, ff. 135r - 137v *Dondaine*, Durand de Huesca, 268-271. Peter Sarn., I, 9 - 13. Cp. *Thouzellier*, Languedoc, 284 - 291.

¹⁹ См. *Dondaine*, *Liber*, 79 - 147; *Borst*, *Anhang III*, 254, 318.

пророческим книгам Вехого. Здесь мы также видим замечательное согласие с Иоанном де Люгио.

"Liber" была составлена скорее одним из учеников Иоанна, чем им самим; неизвестный автор, конечно, основывал свои аргументы на системе де Люгио, хотя она не изложена полностью и не применена последовательно. Интеллектуальный арсенал автора "Книги о двух началах" не слишком богат. Он использовал некоторые концепции современной ему философии, но был не слишком начитан, и прямых ссылок на светскую литературу у него мало. Доказательства расположены в обычной схоластической манере (*quaestiones, oppositiones, solutiones*), но строгий логический подход присутствует только в первой части книги.

В заключительной части автор прямо нападает на учение церкви Конкореццо, называя её последователей гаратенцами, названием, которое, как нам уже известно, было произведено от имени их епископа. Эта полемика отражает давнишний антагонизм между двумя крупнейшими катарскими церквями. Когда Райнерио Саккони писал свою "Сумму", эту враждебность ещё не удалось преодолеть, несмотря на все попытки достичь согласия. Сальво Бурци, получивший сведения от катаров, которые не были вовлечены в конфликт, говорит об огромных усилиях, предпринимавшихся обеими сторонами, чтобы преодолеть пагубный раскол, и длительных путешествиях с этой целью, ради которой не жалели ни средств, ни трудов. С обеих сторон не было недостатка в доброй воле, обе стороны были готовы пойти на уступки даже в догматических вопросах, лишь бы вновь достичь единства веры. Было очевидно, что продолжающийся конфликт отрицательно сказывался на верных и ослаблял всё движение перед лицом возрастающего внешнего давления. Затруднение, однако, вызывалось не только различиями в вероучении, но и прецедентом. Каждая из двух ломбардских церквей была убеждена, что именно она является истинной и изначальной Церковью Божьей и что вторая откололась позднее²⁰. Конфликт был укоренён слишком глубоко, восходя ко времени, когда в молодой итальянской общине возникли разделения, вызванные разногласиями в церквях-матерях "за морем". Согласно Дюрану де Хуэска (в двадцатые годы XIII столетия), в Лангедоке, также, три фракции катаров обвиняли и отлучали друг друга; при этом одни подчинялись Греческой церкви, другие Болгарской, а третьи - церкви "Драговитии", то есть Драговицкой²¹. К сожалению, мы не можем проверить, не исказил ли автор "Liber contra Manichaeos" реальных взаимоотношений между этими группами катаров в Лангедоке.

Очевидно, что католические авторы всегда с удовольствием отмечали и подчёркивали любой конфликт внутри катарской общины, бывший всегда желанным свидетельством того, что "секта" не может быть *Ecclesia Dei*, как она о себе заявляет. Объективное исследование, однако, не может не отметить чувства единства и живого стремления к интеграции, ни на миг не угасавшего в членах общины, распространённой на большом пространстве. Ни расстояния, ни догматические различия не препятствовали хорошим взаимоотношениям. Здесь у нас есть достоверное свидетельство Райнерио Саккони; в то время, когда он писал (в середине XIII столетия), раздор между катарами Конкореццо и Десенцано был единственным серьёзным расколом в катарской общине. Остальные группы катаров в северной и центральной Италии уже давно преодолели чувство отчуждения и достигли взаимопонимания. В это же время и остальные церкви на Востоке и на Западе "приняли друг друга", даже если их учения были различными, а возможно, и противоречивыми²².

Мы должны с осторожностью смотреть на раздор между альбаненцами и конкорецценцами, чтобы не подходить к нему упрощённо, как некоторые современные исследователи, переносящие его в более широкий контекст. Принято считать, что вся катарская община была разделена на "крайних" и "умеренных" дуалистов. Однако современные события источники не поддерживают этой точки зрения. Ясно, что Альбаненская и Конкореццкая

²⁰ Salvo Burci, Doell. II, 53f., Ilarino, 309, Rain.Sacch., 77.

²¹ Liber contra Manichaeos, 138 - 139; 211, 1 - 2.

²² Rain.Sacch., 77; cp. ByzSlav XXVIII (1967) 52 f.

церкви были двумя крупнейшими церквями, распространившимися по всей Ломбардии, как и церковь Баньоло, которая численно была значительно слабее. Саккони говорит о трёх основных "партиях" (*partes*) или "сектах", занимавших главенствующее положение во всей катарской общине²³. Мы знаем также, что трактат "De heresi Catharorum" уже цитировал эти три школы, как прототипы различных вариантов дуалистического учения. Составленная в Лангедоке "Brevis summula" использует заглавные буквы трёх групп (Albanenses, Bagnolenses и Concorezzenses) в своей таблице ересей, чтобы наглядно показать, каких положений придерживалась каждая из трёх групп. Свидетельство Райнерио Саккони позволяет прийти к выводу, что эти три итальянские церкви "задавали тон" для богословия остальных групп. Учение, принятое в Альбаненской церкви, было широко известно и на Востоке. Саккони подчёркивает, что "практически все" церкви "за морем" сохраняли учение абсолютного дуализма в традиционном понимании, сходном с учением епископа Белесманца. У нас нет даже намёков, что какая-нибудь церковь на Востоке или на Западе была вовлечена в конфликт между альбаненцами и конкореццами. Однако, даже в догматическом отношении катарские группы не зависели от учения той или иной "главной секты" в северной Италии. Согласно свидетельствам, собранным Райнерио Саккони, ни одна из них не принимала полностью учения церкви Конкореццо, и он называет только три группы, которые, по его мнению, соглашались с церковью Баньоло "в большем числе положений", чем с альбаненской церковью²⁴.

Несколько позже Ансельм Александрийский сообщает, что в самой церкви Баньоло часть верующих следовала учению альбаненцев²⁵. Очевидно, доктринальные различия между "радикалами" и "умеренными" сами по себе были недостаточны, чтобы породить открытый раскол. Пример Баньоло показывает, что последователи двух противостоящих школ могли сосуществовать бок о бок в рамках одной церкви. Этот аспект развития церкви Баньоло также предполагает, что их верования не оставались неизменными и что некоторые члены церкви отдалялись от её первоначального учения. Мы уже видели, как развивалась мысль конкореццев и альбаненцев. Дезидерий и Иоанн де Люгио шли каждый своим путём, заметно удаляясь от традиционной концепции.

Небезынтересно, что оба молодых человека, обращаясь к своему поколению в двух крупнейших катарских церквях, в известном смысле приближались к учению господствующей церкви. Дезидерий признавал реальность воплощения Христа, тогда как Иоанн де Люгио принимал все без исключения книги Библии. Некоторые авторитеты в наше время рассматривают это как симптом заметного отхода от изначальной дуалистической веры. Те, кто отстаивает эту точку зрения, верят, что, поскольку само движение катаров вынуждено было перейти к обороне, оно всё в большей степени отказывалось от чуждой метафизики, заимствованной из древних нехристианских источников и вызывавшей противодействие на землях Латинской цивилизации. Источники, однако, этого не подтверждают²⁶. Ничто не позволяет нам предположить, что эти новые тенденции в Ломбардской церкви каким-либо образом вытекали из осознанного желания приспособить древнее дуалистическое учение для его лучшего восприятия людьми, воспитанными в атмосфере строгого монотеизма. Нет ни малейшего намёка, что Дезидерий или Иоанн де Люгио, проповедуя свои новые и, возможно, действительно более приемлемые идеи, маневрировали, чтобы сохранить последователей. Райнерио Саккони ясно показывает нам, что верно как раз обратное: новый вариант дуалистической доктрины, предложенный альбаненским *filii maior*, был воспринят лишь относительно узким кружком *совершенных*. Иоанн де Люгио и его последователи не стремились смутить умы *верных*. Конечно, они не хотели, чтобы угроза нового конфликта в их собственных ря-

²³ Rain.Sacch., 63.

²⁴ Ibid., 77.

²⁵ Tract.her., 313,3.

²⁶ Dondaine, Hiérarchie II, 274 f.

дах не потрясла ещё больше доверия, и так уже поколебленного старым несогласием между конкореццской и альбаненской церквями²⁷.

Как мы уже видели, разработанная Иоанном де Люгио система была всего лишь логическим выводом из тех учений, которых придерживались альбаненцы. Таким образом, она возникла в русле развития богословия этой церкви, и нет необходимости объяснять её внешним давлением. Также и Дезидерий со своим реалистическим взглядом на человеческую природу Христа следовал тенденции, которую трактат "De heresi Catharorum" ранее уже отмечал среди катаров "болгарского" вероисповедания²⁸.

В этих новых смелых концепциях опасен был только элемент нестабильности, который эти учения, опираясь на свободное рассуждение над текстом Писания, вносили в традиционное учение. Уже в X столетии Косьма Пресвитер указывал на изменчивость богомильского учения, и о ней следует помнить, как о единственном неизменном элементе всех дуалистических доктрин. Мы уже видели, что взгляды общины по самым основным вопросам, таким, как происхождение зла и сотворение видимого мира, были подвержены изменениям; поиск решения этих вопросов не прекращался ни на минуту. Дуалистический миф, таким образом, претерпевал изменения не только в деталях, но даже в основных положениях, приближаясь к ортодоксальной традиции или отдаляясь от неё. Между верованиями разных групп возникали различия, которые были заметны даже для противников катаров. Католические авторы не могли не отметить, что по сравнению с альбаненским учением о двух началах даже вера катаров Конкореццо и Баньоло в единого Бога не противоречила учению официальной церкви. Была, однако, граница, которой катарская мысль на своём пути к ортодоксальной доктрине преодолеть не могла. Даже в самых "умеренных" формах вера общины оставалась для господствующей церкви абсолютно неприемлемой как на Западе, так и на Востоке. Никакие изменения в структуре дуалистического мифа не могли затронуть его сердцевину, которая была совершенно несовместима с самой сущностью ортодоксальной догмы. Этой сердцевиной было отрицание материального мира, породившее ряд фундаментальных принципов, которых придерживались все группы внутри общины. Райнерио Саккони определил эти *communes opinionis*, создававшие между ними внутреннюю связь, достаточно чётко²⁹.

Все *катары* – люди чистой жизни – были едины в своём отказе от всего, что привязывает человека к его материальному телу. Они отвергали брак и не ели животных продуктов, поскольку те произошли *ex coitu*. В западной Европе такое объяснение давалось с самых ранних дней и община не делала из него тайны³⁰. Были и более глубокие основания, проявлявшиеся только постепенно; они коренились в дуалистической метафизике. Петру Веронскому удалось дознаться о тайном учении, которое он описывал как манихейское заблуждение: это было связано с несколькими женщинами, невесть откуда взявшимися на небе в момент решающей битвы между Сатаной и архангелом Михаилом. Будучи беременными, эти женщины не смогли вынести шума и колебания небес и уронили плоды своего чрева на землю. Из этих выкидышей развились все животные и птицы. Поскольку плоть животных – человеческого происхождения, её не следует употреблять в пищу³¹. Источник этого мифологического объяснения происхождения животного мира, несомненно, манихейский, но оно было отсечено от своего первоначального значения и неуклюже вставлено в катарский миф. Община могла получить представление о манихейской мифологии из литературы, поскольку сочинения блаженного Августина³² были широко известны, а среди них находились и его

²⁷ Rain.Sacch., 76; ср. также Salvo Burci, Ilarino, 309.

²⁸ De heresi, 311, 30 – 33.

²⁹ Rain.Sacch., 64 f.

³⁰ См. главу IX, стр.****

³¹ Petrus Martyr, 330.

³² В поддержку своего утверждения, что для состоящих в браке спасение недостижимо, катары ссылались на Августина также, как и на евангелия. См. Превостина Кремонского, глава IV, издание *Garvin – Corbett*, 66. Традиционная история об обращении Петра Пустынника, как она рассказывалась среди последних уцелевших ка-

антиманихейские работы. В столь причудливой мотивации³³ нет ничего удивительного, особенно если мы вспомним, как далеко иной раз община позволяла простираться своему воображению.

Петру Веронскому было известно ещё более тайное учение катаров, связывавшее запрет мясной пищи с таинством метемпсихозиса³⁴. В своём долгом странствии к спасению душа проходит через множество тел, не только человеческих, но и животных, тех, которые "с кровью". Поэтому нельзя употреблять в пищу животных и птиц, но можно есть рыб, которые "рождены из воды"³⁵.

Конечно, не все катарские церкви разделяли веру в трансмиграцию души. Это особое тайное учение могло развиваться только в группе, верившей в два начала. И даже там оно было открыто только немногим посвящённым; если верить Петру Веронскому, лишь немногие из *совершенных* были с ним знакомы.

Существовала и другая, более простая причина не есть мяса, выражавшая центральное верование общины, но скрытая от остальных людей. Впервые на Западе мы слышим о ней от Экберта Шёнауасского, который говорит, что "эти еретики" верят, будто бы всякая плоть является творением дьявола, и поэтому нельзя есть мяса даже в крайней нужде³⁶. Эвервин Штейнфельдский, первый писавший о катарах западный автор, заявил, что не может понять, почему община отвергает брак³⁷. Немецкий премонстрат был совершенно не знаком с мифом о сотворении первых мужчины и женщины, позднее отмеченным у катаров в Ломбардии. Этот миф ясно выражает идею, что *opus carnale* является заповедью злого творца, дьявола, надеющегося таким способом навсегда привязать душу к материальному телу. Эта идея уже была выражена в болгарской Тайной Книге, где дьявол с самого начала пытался возбудить в мужчине и женщине похоть³⁸. Не может быть ни малейших сомнений, что вместе с Тайной Книгой община принесла с Востока знание как о дьявольском происхождении брака, так и о запрете употребления мяса и других животных продуктов. Первоначально и вино было включено в список запретного, чего истинные христиане не должны были даже касаться. В дальнейшем, однако, мы видим, что на Западе катары были очень сдержанны в своём употреблении вина, но не отвергали его в принципе³⁹. С другой стороны, в Восточном мире община подчёркивала свое изначально неумолимо враждебное отношение к вину. Это отмечал в первой половине XIII столетия патриарх Герман II, и в сербском тексте того же периода о богомилах также говорится, как о верящих, что "вино и женщины от дьявола"

Это "горькое учение"⁴⁰, суровый отказ от всех радостей и удовольствий земной жизни, коренилось в глубокой древности. Как мы уже видели, крайняя аскетическая тенденция существовала в византийском мире с самых ранних времён и находила своё выражение в отказе от брака и воздержании от вина и мясной пищи⁴¹. Официальная церковь боролась с та-

таров в южной Франции, является реминисценцией аналогичного происшествия в жизни Августина и может быть его нарочитым отзвуком – см. *Vidal, Derniers ministres*, 64. Об идее *Civitas Dei* см. ниже, глава XVIII.

³³ Катары могли узнать о нём из *Contra Faustum* Августина.

³⁴ *Petrus Martyr*, 331.

³⁵ Ср. *Borst*, 184, n.16; ср. тж. 186 f., n.26.

³⁶ См. главу IX, стр.****

³⁷ *Everw.Steinf.*, col.678D: "Nuptias damnant, sed causam ab eis investigare non potui..."

³⁸ См. главу XI, стр.****

³⁹ См. сообщение Гериберта о еретиках в области Перигора: "...vinum non bibunt, nisi permodicum tertia die..." (*Herib.Mon.*, PL 181, col.1721). Другие западные источники не упоминают об отказе катаров от вина, и у нас есть определённые свидетельства прямо противоположного (*Borst*, 183, n.14). См. *Moneta*, 138 f. (*Cap.V De usu ciborum, carniarum, sicut et ovorum. Pars prima, I. Probatio haereticorum, quod esus quorundam est illicitus*). Они цитировали Св.Павла, Рим.14:21. Монета возражает: *Eadem ergo ratione illicitum est vinum, et deberent ab eo abstinere. Ad hoc autem dicunt, quod secus est de vino, quia illud postea Apostolus concessit Timotheo...* (ссылка на 1Тим.5:23).

⁴⁰ Упоминание о заповедях Иоанна Хризостома; см. *Соловьёв, Сведочанства*, 33 f. (ср. выше главу XVI, стр.****).

⁴¹ См. *Atti dei Convegna* (*Acad.Naz. dei Lincei*) XII (1956), исследование: *Hönerbach*, 149; *Puech*, 156.

ким пониманием аскетической жизни как с ересью, хотя оно и не было ещё соединено с дуалистической метафизикой. Наконец, в учении богомилов тенденция полного отвержения мирской жизни соединилась с дуалистическим учением, что мир сотворён и управляется злой силой. Это учение, с его ярким противопоставлением Бога и материального мира, также было очень древним. В течение столетий оно сохранялось в византийском мире павликианами, но происходило от античных гностиков. Может показаться, что понятие материи, как зла, почти исчезло у павликиан, но оно было важнейшим элементом всех гностических систем и обладало таким же значением в системе Маркиона. В мифологии богомилов и катаров материя никогда не появляется как самостоятельный фактор. Вне зависимости от того, создана она благим Богом или злым, её существование всегда вторично. Космическая драма движется уже не к освобождению духовного Света из темницы материи, как в манихействе, но к освобождению человеческой души от власти зла, владычествующего в материальном мире. Для отношения к этому миру неважно, та или иная сила сотворила аморфную материю *ex nihilo*. Взгляды на источник материального существования могли меняться, решающим оставалось то, что именно дьявол сотворил (*fecit*) наш мир и всё, что его наполняет. Это было фундаментальным положением, известным всем ответвлениям общины⁴². Мы находим его точно определённым уже в Беседе болгарского пресвитера Косьмы: всё, что мы видим вокруг себя, является творением дьявола; он творец и владыка всех земных вещей; это он дал заповеди ложиться с женщиной, есть мясо и пить вино⁴³.

Здесь мы доходим до непреодолимого барьера. Конечно, можно было приписать Благому Богу жизнь первого человека или разделение четырёх элементов, но это не имело никакого значения для окончательного вывода. Мир оставался во власти дьявола, чьё коварство всегда извращало намерения Благого Бога в Его творческих актах. Иоанн де Люгио зашёл настолько далеко, что даже связал с Благим Богом сотворение нашего мира и Ветхий Завет, но с земной точки зрения это было ничем иным, как миражом из иного мира, и только там все эти вещи происходили в действительности. Мир, в котором мы живём, и Иоанну де Люгио представлялся владением злого начала и тюрьмой человеческой души, искупающей здесь свой сверхъестественный грех. Мироотрицание, таким образом, оставалось неприкосновенным и в этом варианте учения катаров.

Аналогичным образом, признание реальности воплощения Сына Божия не затрагивало отрицательного отношения к плоти. Даже Дезидерий не приписывал вечной жизни телу Христа – в его глазах оно было столь же эфемерным, как и тела простых людей. Во время Своего второго пришествия Спаситель в последний раз появится в человеческом образе; затем Его человеческое тело утратит своё значение, распадётся и вернётся в прах подобно телам остальных людей и животных⁴⁴. Отказ прославить тело Христа означал, что был отброшен краеугольный камень ортодоксальной догматики, догмат о воплощении. Это лишало смысла таинства крещения и евхаристии, неразрывно связанные с воплощением. На Западе отношение катаров к этим таинствам официальной церкви оставалось столь же негативным, как и на византийском Востоке. На Западе отношение катаров к крещению имело свои особенности: аргументы против крещения младенцев были заимствованы от более ранних антикатолических движений; крещение не может принести спасения младенцам, которые ещё ничего не понимают и поэтому перед крещением не могут быть наставлены в веру. Они про-

⁴² См. Rain.Sacch. (перечисление *communes opinionis*), 64: "...quod diabolus fecit hunc mundum et omnia quae in eo sunt".

⁴³ См. главу IV, стр. ****

⁴⁴ Rain.Sacch., 76; Tract.her., 311, 14-24; см. *ibid.*, 312, 11-16, о цитатах из Библии относительно брака: Назарий и его последователи, также как церкви Баньоло и Десенцано, давали им чисто духовное истолкование. Дезидерий понимал эти отрывки буквально, но с той важной оговоркой, что они относятся к *верным*, то есть тем, кто ещё не посвящён, и поэтому не связан обетом безбрачия. Монета отмечает взгляд катаров на тело как на инструмент (*organa, instrumentum animatum*); вечное воздаяние относится только к душе, но не к телу. О содержании этого представления можно было услышать в окружении Дезидерия. Монета приводит слова Дезидерия: "quod corpus nullam remunerationem haberet, quia nihil voluntarie fecit, sed coacte" (Moneta, 346 f.).

сто ещё не способны к вере, без которой нет и спасения. В отличие от членов римской церкви, катары оставались верны обычаям Церкви Христовой, которая не преподавала крещения без предварительного наставления. На Западе катары подчёркивали *бесполезность крещения младенцев*, хотя в духе своего изначального отношения к крещению отвергали его вообще, когда оно совершалось посредством материального элемента – воды⁴⁵. В связанных с крещением текстах Нового Завета воды всегда понималась в духовном смысле, как учение Христа. Допускалось, самое большее, что Ecclesia Dei использовала воду для крещения некоторое время, по тактическим соображениям, чтобы, используя "символ этого крещения", призывать людей креститься Духом Святым⁴⁶. Вопреки иногда появлявшимся тенденциям, предлагавшим признать отпределенное значение за крещением официальной церкви⁴⁷, у катаров никогда не было сомнений, что настоящим крещением является только истинное духовное крещение Христа.

Мы уже затрагивали выработанную катарами радикально новую концепцию христианской идеи греха. Различные группы по-разному рассматривали грех ангелов против Бога; не было единого мнения, действовали ли они по собственной воле или были вынуждены. Однако, не оставалось места для сомнений, что "грех" первых мужчины и женщины был не актом их свободной воли, но результатом насилия над человеческой душой, которую злобный князь мира сего заключил в её материальную темницу с помощью физической похоти. "Грехопадение", которое, как нам известно, не имело приписанного ему в ортодоксальной доктрине характера, обладало в дуалистической мысли только вторичным значением. Оно было результатом падения ангелов, и человеческая воля не могла его избежать⁴⁸. Никакой грех, совершённый на земле, не отягчал этой трагической сверхъестественной вины, никакая земная заслуга не могла уменьшить её. И невинный младенец, и отягощённый грехами преступник, оба находятся под властью дьявола. Только духовное крещение (*consolamentum*) может вызвать решительную перемену, но люди снова впадают в грех и их приходится постоянно оберегать от смертного греха. Сущностью смертного греха является подчинение установленным дьяволом законам физического бытия. С этой точки зрения *законный брак* – такой же смертный грех, как и *блуд*. Аналогично, некто, съевший мясо в крайней нужде, чтобы спасти свою жизнь, совершил столь же тяжкий грех, как тот, кто выпил смертельный яд, чтобы с нею покончить⁴⁹.

Очевидно, что здесь дуалистическая метафизика обладает бóльшим значением, чем христианская этика. Мы должны помнить также, что большинство *верных* (*credentes*) получали духовное крещение только незадолго до смерти, когда уже не могли вновь впасть в смертный грех и этим создать препятствие для своего спасения. Как грехи, совершённые верующим в течение всей его жизни, уже ничего не значили, поскольку они были изглажены духовным крещением, *consolamentum*, так и древний грех, совершённый ещё до сотворения мира, теперь был смыт. Оставалась единственная опасность, что это состояние блаженства может оказаться недостижимым из-за греха лица, совершившего *consolamentum*. Но даже в этом случае все, кто принял посвящение из его рук, пострадали бы одинаково – и отягощённый множеством грехов магнат, такой, как граф Тулузы Раймонд VI, чья жизнь прошла в мирских удовольствиях, и катарский святой, замученный за свою веру.

Вся эта концепция греха и действительности духовного крещения вызывала острую критику со стороны врагов. Католические писатели упрекали катаров за недостаточное раскаяние в грехах, совершённых до принятия *consolamentum*, и за слишком малые усилия, чтобы исправиться. Их шокировало спокойное отношение к ростовщичеству, которое катары не

⁴⁵ См. главу IX, стр. ****

⁴⁶ Moneta, 292.

⁴⁷ Латинский служебник катаров в беседе перед совершением *consolamentum* идёт ещё дальше. См. Флорентийский служебник, 163, 34.

⁴⁸ См. главу XI, стр. ****

⁴⁹ Rain.Sacch., 67 f.

считали смертным грехом и не чувствовали необходимости отказываться от незаконных доходов⁵⁰.

Невозможно отрицать, что избранная группа *совершенных* проводила безупречную аскетическую жизнь⁵¹. Слабым местом было существование и иных нравственных правил, позволявших более многочисленным *верным* проводить жизнь вне строгого воздержания, к которому они приобщались лишь на смертном одре, получив *consolamentum*. В глазах католиков вера катаров позволяла совмещать безответственное наслаждение всеми радостями жизни с уверенностью в спасении, гарантировавшимся *consolamentum*, совершённым *in articulo mortis*⁵².

Некоторые современные исследователи, разделяя эту точку зрения, пытались увидеть в общине катаров некое пассивное тело, которому спасение передавалось магической формулой в обряде посвящения. Катарский "священник", то есть *совершенный* член общины, обладавший её таинственным знанием, обретал эту магическую власть над массой *верных* ценой самоотречения. Такой взгляд, конечно, отрицает все подлинные религиозные и нравственные ценности, которыми обладала община, и сводит её веру к "космогонии и магии"⁵³.

История этого важного религиозного движения убедительно показывает односторонность такого взгляда. Жизнеспособность общины и умение выдерживать самые бесчеловечные преследования происходили прежде всего из её нравственной силы. Группы преданных *верных* были твёрдо убеждены, что только их Церковь *добрых христиан, добрых людей*, могла привести их к спасению. Это выражалось в обряде прошения, известном как *melioramentum*, совершавшемся *верными* не только при встрече с *совершенными*, но и во многих других случаях среди самих *верных*, даже при встрече с одним из *добрых людей*. Общепринятая словесная формула повторялась трижды и сопровождалась земным поклоном. Бывшие свидетелями этого действия католики ошибочно видели в нём форму преклонения и обвиняли *совершенных* катаров в том, что те требуют поклонения себе, как святым. Сами катары, напротив, подчёркивали, что поклонение воздаётся не людям, но пребывающему в них Святому Духу. *Melioramentum* было символом глубочайшего упования *верных* – что они, грешные люди, в конце жизни смогут обрести "добро", обещанное Богом всем *добрым христианам*. Через посредство *совершенных* они просили Бога защитить их от *злой смерти* и привести к *благому концу*, то есть *в руки добрых христиан*⁵⁴. Боязнь *злого конца*, то есть смерти без спасения души, была очень реальной в сердцах *верных*, даже тех, чья жизнь не была образцом благочестия. О Раймонде VI Тулузском сообщают, что, серьёзно заболев, он как можно быстрее помчался домой, поскольку по ту сторону Пиренеев, где он в тот момент находился, не было *добрых людей*, из чьих рук он мог принять *consolamentum*⁵⁵. В опасные времена, когда *добрые люди* не могли быть уверены, что успеют к постели умирающего, было установлено соглашение, необходимое в такие моменты; *верный* мог быть уверен, что ему не откажут в *consolamentum* на смертном одре, даже если болезнь или боевые раны лишат его способности говорить и ясной памяти. В последние дни Монсегюра эта *convenensa*⁵⁶ приобрела трагическое значение.

Жизнь *верных* была преданной службой *Церкви Божьей*; у Церкви были материальные нужды, которые должны были удовлетворяться дарами и наследствами состоятельных членов общины или сборами среди *верных* и покровителей. Путешествия к далёким церквям-

⁵⁰ Ibid., 66.

⁵¹ Различные объективные свидетельства по этому предмету собраны Иаковом а Капеллисом; см. *Dondaine, Nouvelles sources*, 479. О "Сумме" Иакова а Капеллиса см. id., Durand de Huesca, 265.

⁵² Peter Sarn. I, 15, №13. Cp. *Griffe*, Languedoc, 56.

⁵³ Lucie Varga, в: Rev. De sinthèse 11(1936)139.

⁵⁴ *Melioramentum: Borst*, 198 f. Об идее *злой смерти* и *благого конца* см. определение Бернара Ги, 20: "Per malam mortem dant intelligere heretici mori in fide Ecclesie Romane; per bonum autem finem et per manus fidilium christianorum dant intelligere quod recipiantur in fine suo ad sectam et ordinem ipsorum, secundum ritum eorum; et hoc dicuntesse bonum finem".

⁵⁵ Peter Sarn. I, 40 f.

⁵⁶ *Convenensa* (*convenientia*): Bern. Gui, 20. Другое свидетельство см. *Borst*, 199, n.26.

сёстрам, частые паломничества *ultra montes* и *ultra mare*, о которых упоминается в ранний период катарских церквей в Ломбардии, стоили огромных денег. Мы уже видели, что тяжёлые времена, наступившие для общины после введения новой системы инквизиции, неизбежно требовали разделения обязанностей среди верующих. Некоторым было дано исключительно важное задание заботиться о финансовых делах общины, находить и хранить деньги для Церкви, чтобы поддерживать её *добрых людей* и иногда даже спасать их жизнь⁵⁷. Бывало, что *совершенным* приходилось требовать должного. Они даже отказывались совершать *consolamentum* над наследниками, не желавшими отдавать деньги, оставленные по завещанию умершими родителями. Записи инквизиции упоминают о случае, когда община отказалась помогать одному из своих членов, попавшему в тюрьму, пока он не гарантировал, что возместит деньги, растроченные из её фондов⁵⁸. С жаром новообращённого Райнерио Саккони критикует своих бывших единоверцев за их постоянные поиски денег, но не отрицает, что репутация скряг у *совершенных* была результатом постоянно угрожавшей им опасности. Люди, дававшие им приют, рисковали, что их имущество будет конфисковано, а дом разрушен, и они не могли так рисковать без гарантий серьёзной материальной компенсации⁵⁹.

Полемисты, и католики, и вальденсы, обвиняли катаров в мздоимстве⁶⁰; записи инквизиции говорят не только о вложениях в земельную собственность, но и о ростовщичестве, и упоминают о конторских книгах⁶¹. Всё это предпринималось исключительно в интересах Церкви, и было необходимо, чтобы сохранить само её существование во враждебном мире. Катары не стремились к личному обогащению. Ниже мы увидим, что только в Боснии, где патаренская церковь развивалась в исключительных условиях, отношение членов общины к земному богатству было не столь однозначным. На Западе *совершенные* последовательно проводили жизнь в апостольской нищете; настоящие *верные* также бескорыстно служили Церкви *добрых христиан* и посвящали ей всю свою жизнь. Даже когда остатки *Ecclesia Dei*, беспомощные и беззащитные, были гонимы с места на место, мы видим маленькую группу, льнувшую к тем, кто был для неё носителями "добра".

Конечно, внутренняя связь иных *верных* с катарской церковью была свободнее⁶², хотя они помогали ей и ожидали, что она спасёт их души на пороге вечности, но основная их масса была движима глубоким религиозным чувством.

Религиозная жизнь общины правдиво отражена в её служебниках. Сохранившиеся аутентичные тексты замечательно подтверждают точность различных описаний катарских обрядов в полемических трактатах, инквизиторских справочниках и записях инквизиционных судов.

Сегодня помимо провансальской версии катарского служебника, которая была известна уже долгое время, есть латинский фрагмент в находящейся во Флоренции рукописи, которая также содержит в себе Книгу о двух началах. Этот ценный фрагмент представляет собой более развитую версию двух важнейших катарских обрядов – *traditio orationis* и *consolamentum*. Анализ языка ясно указывает на провансальский оригинал этого латинского текста⁶³. Не может, однако, быть никаких сомнений, что на Западе основные тексты и формулы с самого начала произносились по-латински. К этому выводу позволяет прийти провансальская версия, оставляющая в неприкосновенности латинские формулы, общие для

⁵⁷ См. главу XVI, стр. **** слл.

⁵⁸ *Dossat*, Les cathares d'après les documents de l'inquisition, в: Cathares en Languedoc, 90.

⁵⁹ *Rain. Sacch.*, 68. Критику свидетельства Саккони см. *Molinier*, Eglise et société I, 246.

⁶⁰ Согласно Иоахиму де Фиоре, ослеплённые деньгами люди могут вступить в секту, поскольку она предлагает материальную поддержку своим нуждающимся членам. Цитаты из его "In Apocalipsim" см. *Thouzellier*, Languedoc, 116. *Liber antiheresis* обвиняет катаров в приобретении денег торговлей.

⁶¹ Ссылки на источники см. *Borst*, 126, n.24.

⁶² Критику свидетельства Саккони о безнравственности катаров см. *Molinier*, Eglise et société II, 5.

⁶³ О провансальских языковых особенностях см. *Borst*, 281, n.7, 8. Лингвистический анализ приводит автора к выводу, что у флорентийского служебника был провансальский оригинал (см. *Borst*, 280), и, тем самым, к разногласию с Донденом, который верил, что латинская версия была оригинальной и должна быть датирована, возможно, раннехристианскими временами.

обоих служебников. Они приведены все вместе в начале Лионской рукописи⁶⁴. Помимо Paternoster и первых семнадцати стихов Евангелия от Иоанна в них включены некоторые установленные слова для употребления в различных случаях. Как мы увидим ниже, боснийская рукопись XV столетия сохранила для нас славянскую параллель ко всей вводной латинской части Лионского служебника.

Обстоятельства, при которых возникли эти латинские элементы служебника катаров, покрыты тайной; мы не знаем, следуют они греческому или славянскому образцу. Ясно, однако, что по крайней мере большая часть отмеченных на Западе обрядовых форм кристаллизовалась в восточно-христианском мире. Согласно самым ранним свидетельствам, практика частых дневных и ночных молитв зародилась в Византии и Болгарии. Это всегда была данная Христом молива "Отче наш", и Зигабен утверждает, что она последовательно повторялась несколько раз. На Западе для обозначения числа повторов использовались особые термины, и в наших текстах мы находим слова: *sembla*, *dobla*, *sezena*. Они относились не только к личным молитвам, произносившимся в различных случаях⁶⁵, но также и к общей молитве в собраниях катаров⁶⁶. *Старший* произносил формулу: "Поклонимся Отцу, и Сыну, и Святому Духу", – по-латински, иногда трижды. Остальные отвечали хором: "Достойно и праведно есть!"⁶⁷ Эта формула поклонения иногда повторялась и до, и после самой молитвы. Задолго до того, как эти *Adhoremus...* и *Dignum et iustum est* стали слышны в долинах Рейна и Луары, в Лангедоке и Ломбардии, те же слова можно было услышать по-гречески, далеко в Малой Азии, на тайных собраниях общины. Работа Евфимия Акмонеяского, отражающая очень ранний этап её развития, предоставляет нам описание общей молитвы, аналогичное тому, которое мы находим в западных источниках. Он цитирует все три формулы слово в слово⁶⁸. Странный памфлет византийского монаха предоставляет нам бесценное доказательство долгой жизни катарского обряда.

На Западе катары собирались на молитву по самым разным поводам, от совершения *consolamentum* до общей трапезы. Существовал строгий обряд, предписанный даже для этого ежедневного события, и священный акт хлебопреломления никогда не пропускаться. Перед началом трапезы старший в белой одежде брал хлеб в руки и, благословив его чтением молитвы Господней, разделял между присутствующими. Для *совершенных* это был "хлеб святой молитвы". *Верные* называли его *panis signatus* – "обозначенный хлеб", очевидно потому, что они ещё помнили католическую практику раздачи кусочков хлеба, отмеченного крестом. Катарская практика *fractio panis* была создана, несомненно, по образцу "евлогии", бывшей широко распространённым обычаем как в восточной, так и в западной церкви⁶⁹. Мы не знаем, приняла ли община этот обычай уже на Западе, или употребляла его ещё на Востоке. В византийских источниках есть только ясные указания на общую трапезу.

Молитвенные собрания катаров описаны в отчётах инквизиции⁷⁰. Они открывались чтением отрывка из Нового Завета с последующим его истолкованием в форме беседы. При этом всегда подчёркивались те положения, по которым римская церковь отошла от чистого учения Евангелия. После совершения *верными melioramentum* всё собрание прочитывало мо-

⁶⁴ Целые группы латинских предложений, как они содержатся в различных обрядах, были включены во вводную часть лионского служебника (стр. VI – VII). Группа 1: *Benedicite...*; *Fiat nobis...*; *Pater... parcat vobis...*; *Adhoremus...* III *vegadas* (т.е. трижды). Группа 2 (после молитвы Господней): *Adhoremus...* III *vegadas*; *Gracia...* Группа 3 (аналогично группе 1, но без тоекратного *Adhoremus*). Группа 1 – см. обряд совершения *consolamentum* над больным (стр. XXV); группа 2 – см. обычный обряд *consolamentum* (стр. XXI).

⁶⁵ Лионский служебник, XXI f.

⁶⁶ См. *Tract. her.* 314,40: "...Et statim faciunt duplam" (*dupla* – латинская форма вместо провансальского *dobla*). *Ibid.*, 314, 316, даёт различные варианты общей молитвы.

⁶⁷ Латинская формула "*Dignum et iustum est*" отмечена только в *Tract. her.* 314,9; 316,15,19 (аналогичная формула содержится в начальном ответе анафоры литургии восточной и западной церкви).

⁶⁸ Евф. Акм. изд. *Ficker*, 77,19-21: "Ἰσtαtαι ὁ πρὸκρίτoς τῶν ἀσεβῶν καὶ ἄρχεται λέγων: *προσκυνοῦμεν πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἄγιον πνεῦμα* καὶ ἀλοκρίνονται οἱ συνευχόμενοι: *ἄξιον καὶ δίκαιον* (выделено нами).

⁶⁹ См. *Borst*, 201, n.31.

⁷⁰ См. *Schmidt II*, 115 ff., *Guiraud*, *Inquisition I*, 152 f.

литву Господню. Старший читал *Adhoremus...*, на что остальные отвечали: "Пусть милость нашего Господа Иисуса Христа пребудет с нами", - и *melioramentum* повторялось ещё раз.

Это молитвенное собрание, проводившееся катарями регулярно раз в месяц, всегда соединялось с общей исповдью⁷¹. Происхождение этой практики относится к самому раннему периоду существования общины, поскольку уже Косьма Пресвитер отмечает, что "еретики исповедуются друг другу".

В собраниях катарских общин участвовали не только *совершенные*, но и *верные*. Этот обычай появился уже в Византии. Послание Евфимия Акмонеийского и связанный с ним текст ритуала отречения⁷² показывают, что новые приверженцы общины, даже до совершения над ними духовного крещения, были тем не менее привязаны к ней постоянным общением с её полноправными членами и общими трапезами с ними. Через некоторое время им разрешалось вместе с ними читать молитву Господню. Этот новый шаг на пути новичка к полному принятию в число *совершенных* сопровождался особым обрядом, "передачей молитвы Господней". Возможно, этот обряд сформировался ещё в Византии, но отмечен он только позднее, на Западе. Обе дошедшие до нас версии служебника катаров описывают его в деталях⁷³. Торжество начиналось *христианами* (то есть *совершенными*), которые заранее решали, что новичок уже достоин принять молитву. *Верные* также могли присутствовать. Обряд проводился либо членом катарской иерархии (*ordinatus*), либо *старшим* (*ancía, ancianus*)⁷⁴. Один из *совершенных* (в другом случае сам *старший*) поклонялся трижды, а затем выносил переносной столик или аналой для Евангелия, который был покрыт белым полотнищем. Он клал на него книгу, повторяя трижды глубокий поклон на каждую сторону, и, наконец, произносил обычную латинскую формулу: "Benedicite, parcite nobis" (Благословите, простите нас). После *melioramentum* кандидат получал книгу из рук совершающего обряд *совершенного* и выслушивал беседу о значении Господней молитвы. Оба наших текста содержали образцы этой беседы, но в латинском фрагменте от неё сохранилось только несколько предложений. Флорентийская версия также включает объяснение молитвы, которую *верный* затем повторял слово в слово. Наконец, его торжественно призывали отныне непрестанно молиться, повторяя "Отче наш" днём и ночью, наедине и вместе с другими, и никогда не есть, не прочитав молитвы. Кандидат отвечал словами: "Я принял её (то есть молитву) от Бога, от вас и от Церкви"; затем он повторял *melioramentum*, благодарил, и обряд завершался общей молитвой всех присутствующих, *совершенных* и *верных*.

Согласно катарскому служебнику, молитва передавалась кандидату, пребывавшему в воздержании (*astenezza*), которое было периодом испытания перед совершением *consolamentum*. Это *traditio orationis* было необходимым условием для совершения духовного крещения. Находившимся на смертном одре сначала передавалась молитва, а уже затем совершалось *consolamentum*.

Сочинения католических полемистов, начиная с Экберта Шёнауусского, также, как и записи инквизиционных судов, дают множество описаний этого самого торжественного обряда, отмечавшего вступление *верного* в общество исполненных Духом Святым *добрых людей*. Эти описания дополняют друг друга и содержат некоторые значимые черты, которых нет ни в Лионском, ни во Флорентийском служебниках⁷⁵. Формулировки, данные в обеих

⁷¹ Borst, 199 f., n.28. Провансальское *apparellamentum* было аналогом латинского *servitium*.

⁷² О тексте ритуала отречения см. Ficker, Phundagiagiten, 173: Τὸν φθάσαντα τοῦτοις συναναστραφῆναι καὶ προσομιλῆσαι καὶ συνεστιαθῆναι καὶ καταδέξασθαι τὴν αἴρεσιν, μήπω δὲ τὴν ἐλπίδην παθόντα (Евф.Акм. изд. Ficker, 85,10-17; 1. 15: συνηύξατο μετ' αὐτῶν τὸ πάτερ ἐκεῖνων).

⁷³ Лионский служебник, стр. XI – XV; Флорентийский служебник, стр.37 – 39.

⁷⁴ В отличие от *А.Дондена* (Liber, 43), мы верим, что *ancía* и *ancianus*, провансальская и латинская формы соответственно, обозначали в обоих служебниках *старшего* (об этом понятии см. ниже) катарской общины. С другой стороны, *ordinatus* был рукоположенным членом катарской иерархии. Служебники, таким образом, различаются не терминологией, но формой самого обряда; в провансальском служебнике роль лидера предоставлена *старшему*, а в латинском – члену иерархии. Как утверждает Р.Саккони, это было альтернативой по крайней мере при совершении *consolamentum*.

⁷⁵ Ссылки на источники по *consolamentum* см. Borst, 193-196.

версиях, в основном совпадают, но, тем не менее, можно отметить некоторые различия (мы уже отмечали, что латинский текст представляет собой более развитую версию катарского служебника). Ниже мы увидим, что в одном важном положении способ совершения *consolamentum* в альбаненской церкви отличался от принятого в других церквях. Также нет сомнений, что заимствованная с Востока форма духовного крещения была на Западе в некоторых деталях изменена. Точно проследить все эти изменения непросто, поскольку сведения об обрядах, которые можно почерпнуть из восточно-христианских источников, очень скудны. У нас есть только курьёзное описание Евфимия Акмонеяского, очень лаконичный отчёт Зигабена и несколько замечаний в антибогомильских анафемах.

Несомненно, всё богатство свидетельств в западных источниках не содержит ни одного документа, отмечающего две стадии духовного крещения⁷⁶, о которых упоминает Евфимий Зигабен. Повсюду на Западе обряд *consolamentum* был единым целостным действием. Основными его элементами оставались возложение книги на голову кандидата, призывание Святого Духа (*epiclesis*), чтение молитвы Господней и пролога Евангелия от Иоанна. Возложение рук, требовавшее присутствия по меньшей мере двух христиан⁷⁷, на Западе всегда совершалось одновременно с возложением книги на голову кандидата. Катары церкви Конкоренцо считали обязательным прикосновение рук, тогда как для альбаненцев решающим было чтение во время *consolamentum* молитвы "Отче наш". Это не требовало прикосновения рук; посвящаемому было достаточно слышать голос *совершенного*, даже если между ними была река или стена⁷⁸. Византийские тексты не упоминают о символическом поцелуе, которым на Западе *христиане*, а вслед за ними и *верные* завершали обряд; женщины принимали поцелуй символически – прикосновением книги или локтя кандидата – и затем целовали друг друга. Нам неизвестно, могла ли латинская формула *Gratia...*, повторявшаяся трижды в конце обряда, считаться эквивалентом "благодарственного гимна", о котором упоминает Зигабен. С другой стороны, о подарке – чёрном монашеском одеянии – сообщается и на Западе. На Западе *совершенных* называли *heretici vestiti, induti*. Опасности, окружавшие членов общины, впоследствии вынудили их сменить это заметное одеяние на символический шнур, носившийся под одеждой⁷⁹. Западные источники ничего не говорят о письменном поручительстве, которого, согласно Евфимию Акмонеяскому, византийские богомилы требовали от посвящаемых, и упоминают только о торжественном устном обете.

Новый член общины принимал на себя ряд очень строгих обязательств. Его общественные связи были ограничены предписанием воздерживаться от лжи или принесения клятвы. Огромная важность служения *совершенного* и угрожавшие ему опасности заставляли следовать ещё более строгим правилам; они не должны были ничего делать без молитвы, не путешествовать, не проводить ночи и не принимать пищи в отсутствие другого *брата*; если двое разделялись, каждый из них трое суток должен был воздерживаться от пищи. Они не должны были спать раздетыми и, наконец, под любой угрозой не должны были изменять своей вере. Правилами предписывался личный аскетизм, включавший запрет даже прикасаться к женщине, убивать животных, употреблять в пищу животные продукты, такие, как мясо, яйца или молоко⁸⁰.

⁷⁶ Некоторые исследователи отождествляют обряд *traditio orationis*, отмеченный на Западе, с начальным этапом духовного крещения, описанным Евфимием Зигабеном. См. *Dondaine*, *Liber*, 34, а после него *H.-C. Puech*, в *Puech-Vaillant*, *Le traité*, 257, n.1. Однако, в действительности этот начальный этап обряда крещения у византийских богомилов включал возложение книги на голову крещаемого, чтение пролога Евангелия от Иоанна, призывание Духа Святого (епиклезис) и чтение молитвы Господней – все основные элементы *consolamentum*, кроме возложения рук.

⁷⁷ *Rain.Sacc.*, 63.

⁷⁸ *Tract.her.* 313,35 – 314,2. Один из анафематизмов в послании патриарха Косьмы упоминает о богомильском обряде крещения, совершавшемся посредством одной молитвы Господней (см. текст, изданный *Gouillard*, в *Travaux et Mémoires* 4(1970) 371, 1. 40. Ср. Синодик Борила, Палауз., №47.

⁷⁹ *Schmidt II*, 127. Византийское свидетельство о возложении одежды во время обряда духовного крещения см. глава V, прим.32.

⁸⁰ *Schmidt II*, 127.

Совершенным была позволена только вегетарианская пища; единственная животная пища, которую они могли попробовать, – это "вышедшее из воды", то есть рыба и морепродукты. Но даже эта диета ужесточалась в постные дни – те же дни недели, которые соблюдали византийские богомилы, – в понедельник, среду и пятницу. В эти дни *добрые христиане* воздерживались от вина, масла и рыбы. На Западе было установлено три сорокадневных поста, один из которых был связан с обычной четырехдесятницей перед Пасхой; два других также демонстрируют замечательное совпадение с постами официальной церкви – от Троицына дня до Петрова дня и от Мартынова дня (11 ноября) до Рождества. На самом деле, эти сорокадневные посты почти соответствовали постам официальной церкви на Западе, которые были известны и в Византии. Во время трёх сорокадневных постов *совершенные* катары воздерживались от рыбы; послабления допускались лишь в случае серьёзной болезни. Первая неделя каждого из этих постов была отмечена ещё большей строгостью, также и Страстная седмица перед Пасхой; в эти "строгие" недели не употребляли ни вина, ни масла, и даже овощи были запрещены⁸¹.

Обряд посвящения не только обязывал *совершенных* членов общины к крайнему аскетизму, но также открывал некие тайны, ранее от них сокрытые. Евфимий Зигабен говорит, что византийские богомилы не начинали открывать свою "простую веру" новообращённым, пока те не примут духовного крещения, тогда как этот последний шаг открывал "жемчужины" учения. Евфимий Акмонеийский также заявляет, что постепенное раскрытие "дьявольских мистерий" не начиналось, пока новообращённый не примет духовного крещения и не поклянется хранить новую веру⁸². Тем не менее, в другом месте этот монах говорит, что посвящение в учение начиналось раньше; действительно, его молодой послушник уже был наставлен о некоторых тайнах общины, хотя и "не подпал ещё полностью под власть дьявола"; над ним ещё не была произнесена злосчастная "сатанинская" формула (то есть эпиклезис, призывающий *Святого Духа* во время духовного крещения)⁸³. Молодой человек только поверил учениям "еретиков" и участвовал в их молитвах⁸⁴.

Западные источники не оставляют сомнений, что *верные* были наставлены в системе дуалистического богословия, хотя и не в полном объёме. Некоторые предметы открывались только тем, кто был уже хорошо известен и доказал свою преданность вере. Мы уже видели, что учения Иоанна де Люгио по тактическим соображениям сохранялись в тайне от *верных* Альбаненской церкви. У общины были свои особые тайные учения (*disciplina arcana*); о некоторых из них знали даже не все *совершенные*.

Tractatus de hereticis Ансельма описывает *верных*, как людей, находящихся в церкви по вере, но не по посвящению⁸⁵. *Верные* принимали участие в различных собраниях, всегда могли услышать предварявшие обряды разъяснения и были наставлены в дуалистической метафизике.

В *traditio orationis*, аналоге древнехристианского поклонения, на первый взгляд не было ничего "еретического"⁸⁶. Тем не менее, беседа старшего с новообращёнными начиналась с ясных ссылок на дуалистический миф. "Божий народ" отвернулся от Бога, оставил Отца Небесного, когда поверил лжи злых духов и подпал их власти. Но Благой Бог был милостив к Своему народу и захотел принять их в Свой "мир и верность" в пришествии Своего Сына. Доказательством милости Бога является дарование молитвы Господней апостолам Иисуса

⁸¹ О катарских постах см. *Borst*, 183-185. Ср. *H.-C. Puech*, в *Puech – Vaillant*, Le traité, 243 f.

⁸² Евф. Акмон., изд. *Ficker*, 30,12-22.

⁸³ См. уже цитированный отрывок Евфимия Акмонеийского, изд. *Ficker*, 85,10-17; 1.15-16: καὶ ἐθάρρησαν αὐτῶ μυστήρια...

⁸⁴ *Ibid.*, 1.14: ...εἰ μὴ μόνον πεισθεῖς εἰς τὴν αὐτῶν διδασκαλ(ε)ίαν. Ср. текст обряда отречения, *Ficker*, *Phundagiagiten*, 173, 1-2: Τοῦ φθάσαντα τοῦτοις συναναστραφῆναι... καὶ καταδέξασθαι τὴν αἵρεσιν (выделено нами). Упоминания о вере в учения "еретиков" и "принятии ереси" согласуются с выделением класса "верующих" на Западе (см. ниже, прим. 85).

⁸⁵ *Tract. her.*, 312,14-16: "...illis qui sunt intra ecclesiam fide tantum sed extra sunt professione, idest credentibus suis."

⁸⁶ См. *L. Eisenhofer*, Handbuch der katholischen Liturgik II, Freiburg i.Br. 1933, 248f. Ср. *Borst*, 192, n.7.

Христа - "Церкви Божьей" – в присутствии Отца, Сына и Святого Духа. Принятие этой молитвы, переданной Иисусом Своим ученикам, позволяет молитвам человеческой души быть услышанными Богом, Отцом Небесным⁸⁷. Согласно Тайной книге церкви Конкоренцо, падшие ангелы лишились права прославлять Бога словами "Отче наш", которые ранее восходили к престолу "незримого Отца, как гимн славы"⁸⁸.

При даровании молитвы Господней каждая фраза разъяснялась в духе дуалистической веры. Латинский служебник во флорентийской рукописи даёт такое разъяснение в связи с обрядом *traditio orationis*⁸⁹. Ещё один комментарий на саму молитву есть в рукописи, хранящейся в библиотеке Тринити Колледжа в Дублине. В дублинских глоссах простое значение этой основной христианской молитвы скрыто за абстрактными символами, так что семь прошений появляются в смысле "семи сущностей"⁹⁰.

В любом случае, сами слова молитвы оставались вполне ортодоксальными⁹¹, хотя на Западе употреблялся вариант, обычный для Востока. В византийской церкви общину анафематствовали за чтение "Отче наш" без заключительной доксологии⁹², тогда как католическая церковь обвиняла её в обратном⁹³. Конечно, во всех землях, входивших в сферу влияния римской церкви, включая Боснию, катарские церкви употребляли молитву Господню с доксологией, приведённой в Евангелии от Матфея (Мф.6:13). Как мы уже видели в Византии, община не изменяла содержания библейского текста. Латинская Библия, цитировавшаяся катарами Лангедока, также как и позднейшая провансальская версия Нового Завета, сохранившаяся в лионской рукописи, точно соответствует тексту Вульгаты⁹⁴. Однако, под каждой фразой Писания подразумевался скрытый смысл, и это меняло библейскую традицию, превращая её в нечто иное в духе учения, по самой своей сути чуждого христианской ортодоксии. Подобно валентинианам и другим христианским гностикам средневековые дуалисты верили, что они раскрывают подлинный смысл христианского откровения. Они считали себя истинными христианами, единственными христианами, и называли себя этим именем и на Востоке, и на Западе.

Нельзя отвергнуть их христианские чувства, хотя их религиозные идеи оставались в рамках дуалистического мифа о душе, как пленнице земного тела. Мы читаем в образце общей исповеди, сохранившемся в лионской рукописи⁹⁵: "Мы собрались перед Богом, и перед вами, и перед собранием святой Церкви, чтобы исповедаться и принять оправдание и епитимью за все наши грехи, совершённые словом, мыслью и делом, со дня нашего рождения и поныне. Мы просим прощения у Бога и у вас, чтобы вы могли помолиться за нас нашему Святому и милостивому Отцу. Ибо многочисленны наши грехи, которыми мы неправы пред Богом ночью и днём, словом и делом и помышлением, вольно и невольно, но прежде всего по нашей собственной воле, направленной злыми духами в телах, в которые мы облечены. Благословите..." И ещё: "Суди и осуди, Господи, зло тела, рождённого в беззаконии, но по милуи души, заключённую в этой темнице..."

Это ярко демонстрирует нам духовную силу катаров и их подлинное значение в интеллектуальной истории средневековья. Несмотря на изменение своего отношения к светской учёности, община ничего не сделала для развития философской мысли даже на Западе. Так же, как и на Востоке, её мир оставался наивно-мифологичным. Хотя некоторые аспекты

⁸⁷ Лионский служебник, XII – XV.

⁸⁸ *Interrog. Ioan.*, 83.

⁸⁹ Флорентийский служебник (после гомилии, от которой сохранилось только окончание). *Dondaine, Liber*, 47.

⁹⁰ См. *Gonnet*, в: *Cathares en Languedoc*, 59-66.

⁹¹ Примеры чтения *panem nostrum supersubstantialem* (вместо *quotidianum*), присутствующие в католической традиции, см. *Borst*, 191, п.6.

⁹² См. *Tollius*, art.7, ср. антибогомильские анафемы, включённые в рецензию Синодика в Неделю Православия, предназначенную для одной из епархий Афинской митрополии (*Synodicon*, 11.336-339, p.67).

⁹³ См. *Moneta*, 445. Ср. *H.-C.Puech*, в *Puech-Vaillant, Le traité*, 248, n.1; *Borst*, 191f., n.6.

⁹⁴ См. *Thouzellier*, в: *Cathares en Languedoc*, 42f. Сохранившийся в Венской MS 1137 вместе с *Interrogatio Iohannis* новозаветный текст также идентичен тексту Вульгаты.

⁹⁵ Лионский служебник, X.

этой мифологии не лишены поэтической красоты, они никогда не достигли искусного выражения, столь часто вдохновлявшегося в поздней античности гностической драмой души. Средневековые дуалисты не оставили после себя произведений искусства и литературы, которые можно было бы сравнить с мандейскими поэтическими произведениями или манихейскими миниатюрами. Тем не менее, катарские богослужебные тексты с большой силой выражают религиозное чувство⁹⁶. Это достоверное выражение мировосприятия общины действительно опровергает представление, будто бы её члены были увлечены ритуальной магией.

Остаётся возражение, что действенность *consolamentum* постоянно находилась под угрозой "механического" нарушения извне, и, таким образом, не зависела от нравственных качеств лица, которому было преподано духовное крещение. Нам хорошо известно, какие трудности и соблазны это вызывало. Именно поэтому все катарские церкви совершали *consolamentum* не один раз, а дважды или даже трижды⁹⁷. Такое решение, хотя, конечно, и "механическое", предоставляло определённую защиту от роковых последствий нравственного падения катарского служителя, совершавшего духовное крещение. Если после совершения обряда он впадал в *смертный* грех, единственным способом получить прощение было вторичное совершение *consolamentum*. Однако, перед этим ему предстояли строгие посты, особенно длительные, если грех был совершён публично. В любом случае, согрешившему уже никогда не позволялось возлагать руки на посвящаемого во время *consolamentum*, совершавшегося над новыми членами общины, за исключением случаев крайней необходимости⁹⁸.

Как нам известно от ортодоксальных авторов и из образца исповеди в служебнике, для *minor lapses* существовали различные епитимьи. Общая исповедь (*servitium* или *apparellamentum*) совершалась каждый месяц и была связана с *minor lapses* повседневной жизни. Эта исповедь является доказательством неослабевающих усилий общины достичь совершенной христианской жизни, которая отнюдь не являлась автоматическим следствием получения *consolamentum*, но зависела от воли каждого из христиан⁹⁹.

Эта сила постоянно испытывалась на прочность опасностями и лишениями жизни *совершенного*. В конце обряда *consolamentum* новому *совершенному* напоминали, что отныне он будет "как овца среди волков", о чём и Иисус говорил Своим апостолам¹⁰⁰.

Мы знаем, что с византийского Востока община принесла восторженную веру в свою апостольскую миссию и живую убеждённость в непрерывности апостольской традиции. На Западе у катарских общин были наготове доказательства, что звание апостольской Церкви по праву принадлежит им, а не римо-католикам. Как на противоположность своей "блаженной Церкви" (*ecclesia beligna*) они указывали на *ecclesia maligna*¹⁰¹, признаки которой известны из пророческих видений Апокалипсиса Иоанна. Она приняла "образ зверя, вышедшего из бездны" и "блудницы, напоённой кровью святых" – символы великого города, который царствует над всеми царями земли – жены, чьё имя "Вавилон". Образ папы, как главы римской церкви – это "жена, сидящая на звере багряном, облечённая в порфиру и багряницу, украшенная золотом, драгоценными камнями и жемчугом и держащая в руке золотую чашу, наполненную мерзостями и нечистотою блудодействия её". Такое толкование Апокалипсиса Иоанна было общим для катаров и ломбардской ветви вальденсов.

Эти нападки отражают остро-критическое восприятие римской церкви, широко распространившееся не только в "еретических", но и во вполне ортодоксальных кругах. Частично это происходило под влиянием катарской антитезы "Церкви Божьей" и "церкви римской", свидетельства чего были собраны в Ломбардии Монетой Кремонским¹⁰². Тенденция к проти-

⁹⁶ *A. Dondaine* (Liber, 46) подчёркивает "leur tenue sobre et archaïque".

⁹⁷ *Rain. Sacch.*, 70.

⁹⁸ *Tract. her.*, 315, рубрика 6: De dispositione penitencie catarorum.

⁹⁹ Об епитимьях за обычные грехи см. *ibid.*, 11.18-20; *Rain. Sacch.*, 69.

¹⁰⁰ Et dicunt ei: "A modo eris inter nos et penitus in hoc mundo sicut ovis in medio luporum". *Tract. her.*, 314, 39-40.

¹⁰¹ См. *Borst*, 215, n.8.

¹⁰² *Moneta*, lib. V, cap.1, 389f.

вопоставлению двух церквей может быть прослежена уже у византийских богомилов в XI и XII веках. В их глазах православная церковь прочно ассоциировалась с Иродом, фарисеями, саддукеями и т.п., тогда как к себе они относили заповеди блаженств и такие обращённые к апостолам слова Христа, как "вы – соль земли" и "вы – свет миру"¹⁰³. В этом духе богомилы, а до них павликиане, понимали Евангелия и остальные признававшиеся ими книги Нового Завета.

Отрицание официальной церкви, хотя всегда было обусловлено обстоятельствами времени, продолжало традиции ранних гетеродоксальных общин в Малой Азии, прежде всего, павликиан. Именно от них богомилы заимствовали идею апостольской преемственности. На Западе эта идея развивалась дальше уже под влиянием местных гетеродоксальных групп. Итальянские катары (и ломбардские вальденсы) позаимствовали от арнальдистов (последователей Арнольда Брешианского) курьёзные представления об известном "даре Константина". Согласно этой теории, впервые появившейся во время спора об инвеституре, апостольская преемственность была утрачена римской церковью при папе Сильвестре. Этот преемник престола Св.Петра принял из рук императора Константина регалии светской власти. Однако, всемирная власть была захвачена Юлием Цезарем с помощью насилия (*per garipam*) и затем пребывала в руках римских императоров – гонителей Церкви Христовой. Принятие греховного наследия уничтожило римскую церковь. В свете этого Сильвестр становился антихристом, сыном погибели (*filius perditionis*). Он и остальные папы после него были преемниками не апостола Петра, но языческого императора Константина¹⁰⁴.

Из этого катары выводили, что утраченная римской церковью апостольская преемственность непоколебимо сохраняется в их церкви. Поэтому логично было восстановить в этой церкви, истинной Церкви Христовой, верховного главу, как преемника Св.Петра и римских епископов до-константиновской эпохи.

Существует множество свидетельств о катарском "Папе" в западных источниках, наиболее значимым из которых является уже упоминавшееся письмо Конрада да Порто (1223). Ересиарх, о приезде которого в Лангедок упоминает папский легат, был только посланцем "антипапы", пребывавшего где-то в Венгрии. Указанную в письме легата область можно идентифицировать с Боснией. Это тем более вероятно, что всего через два десятилетия письмо папы Иннокентия IV (19.08.1245) упоминает о катарском "антипапе" в Боснии. Много позднее в сообщениях боснийских францисканцев подчёркивается, что патарены считают одного из своих лидеров "викарием Христа и преемником Св.Петра"¹⁰⁵.

В Средние века Босния находилась в сфере интересов католической церкви, и патаренская община демонстрирует нам характерные черты, которые были присущи гетеродоксальным движениям в римско-католическом мире. В известной мере это было наследием более ранних движений в Западной Европе и включало в себя отношение к крещению младенцев и рассмотренную выше идею, основанную на курьёзном понимании "дара Константина" и ведущую к пересмотру апостольской преемственности. Помимо этого, западная ветвь общины отличалась от восточной способом чтения молитвы "Отче наш" (полностью, с доксологией) и отношением к употреблению вина.

Все отмеченные различия *никогда не создавали барьеров* между западными и восточными группами. Различные варианты дуалистического мифа были приняты в северной Франции, Лангедоке и Италии, как и в "Склавонии", Болгарии и "Драговитии". Как мы уже видели, Райнерио Саккони отмечал, что не только большинство катаров Лангедока, но и "почти все" церкви "за морем" (*ultra mare*) придерживались изначальной радикально-дуалистической концепции, которой следовало старшее поколение альбанцев при епископе Белесманца¹⁰⁶.

¹⁰³ Euth.Zig., ed. Ficker, 103, 13-15; 104, 24-26; 105, 31-32 = PG 130, col.1321C; 1324B; 1325A.

¹⁰⁴ О западном происхождении этой легенды см. Borst, 215, n.9; он также даёт ссылку на свидетельства в источниках о бытовании этого предания среди катаров, вальденсов и других "еретиков".

¹⁰⁵ См. ниже, главу XIX, стр..

¹⁰⁶ Rain.Sacch., 77.

Саккони отметил значительное изменение в способе поставления епископов в западных катарских церквях. Согласно первоначальному обычаю *младший сын* (filius minor) рукополагал *старшего сына* (filius maior) на епископское служение после смерти самого епископа. Затем избирался новый filius minor, которого рукополагал новый епископ. С течением времени катары "по эту сторону моря" (citra mare) разочаровались в этой системе, обладавшей тем серьёзным недостатком, что "сын" (filius minor) должен был рукополагать "отца" (епископа). Они ввели новый способ поставления; епископ при жизни рукополагал *старшего сына*, как своего преемника. Последний автоматически становился епископом, тогда как *младший сын* возводился в звание *старшего сына* и тотчас же рукополагался в сан епископа, как его преемник. Затем избирался новый filius minor. Таким образом, во времена Райнерио Саккони у катарских церквей было по два епископа, и поэтому Иоанн де Люгио подписывал свои письма "filius maior et ordinatus episcopus"¹⁰⁷.

Сообщение Саккони позволяет прийти к выводу, что в церквях "за морем" порядок поставления оставался прежним. Нет сомнения, что община выработала свою иерархическую систему ещё в ранние дни, в восточно-христианском мире. Епископ Конкоренцо Назарий в молодости встречался с епископом и *старшим сыном* Болгарской церкви¹⁰⁸. Также можно принять, что институт дьяконов, о котором есть множество свидетельств в западных источниках, был заимствован из церквей-матерей на Востоке. Эти дьяконы возглавляли местные общины (conventiculum) братьев и сестёр в каждом городе; они совершали общую исповедь и содержали дома (hospitia), предоставлявшие приют и гостеприимство путешествующим братьям¹⁰⁹.

Сан епископа и двух его *сыновей*, также как дьякона и суб-дьякона передавался рукоположением подобно таинству посвящения в официальной церкви. Таким образом, члены катарской иерархии были "поставленными" (ordinati) и по отношению к остальным братьям и сёстрам являлись praelati. Помимо praelatio в катарских общинах также были priorate, то есть лица, обладающие главенствующим положением, достигнутым благодаря возрасту или личным качествам¹¹⁰. С ними были тесно связаны *старшие* (ancianus, anciana), упомянутые в обеих версиях служебника и в различных описаниях катарских обрядов. *Старшие* занимали очень ответственное положение; они не только возглавляли общую трапезу (с обязанностью руководить молитвой и преломлять хлеб), но и наравне с ordinati обладали правом совершать обряд "передачи молитвы" и consolamentum. Именно ordinatus и ancianus возлагали Евангелие на голову кандидата, тогда как остальные *совершенные* участвовали в возложении рук. Для совершения обряда требовалось участие не менее двух христиан, но они могли и не быть членами иерархии¹¹¹.

Западные источники иногда упоминают о *пресвитерах*, есть также изолированное упоминание титула filiolus¹¹². В XIV и XV веках мы уже не находим в Боснийской церкви ни института *двух сынов* епископа, ни дьяконов; там другие иерархические титулы, возникшие в ходе развития патаренской общины в регионе.

Во времена Райнерио Саккони, как и в XII столетии, западные катарские церкви постоянно поддерживали контакты со своими церквями-матерями за морем, от которых они первоначально получили свой ordo¹¹³. Болгарская и Драговицкая церкви продолжали существовать, и западные катары сохраняли убеждение, что все их церкви "пошли от этих двух". Даже Саккони уже не выделяет Ecclesia Slavoniae. В своём трактате, написанном несколько позже и дополняющем работу Саккони, Ансельм Александрийский вполне определённо помещает эту заморскую церковь в Боснии. Во времена Саккони было две церкви в Константи-

¹⁰⁷ Ibid., 69.

¹⁰⁸ Ibid., 76.

¹⁰⁹ Moneta, 278.

¹¹⁰ Об этом см. Mandić, Bogomilska crkva, 267.

¹¹¹ Rain.Sacch., 63.

¹¹² Brevis Summula, 121.

¹¹³ Rain.Sacch., 70.

нополе, откуда приезжал "папа Никита", - одна греческая, а другая латинская. Интересно отметить, что дуалистическая церковь существовала в малоазиатской Филадельфии, одном из семи городов, упомянутых в Апокалипсисе, как местопребывания семи церквей. Вполне правдоподобно, что катарская Ecclesia Philadelpiae знаменовала собой продолжающееся существование одной из изначальных "семи церквей в Азии", поддерживая традицию семи церквей Апокалипсиса¹¹⁴.

Райнерио Саккони – единственный свидетель, оставивший нам сведения о численности катаров как на Западе, так и "за морем". Приведённые им цифры говорят только о количестве *совершенных*, поскольку сам термин "катар" или "патарен" обозначал именно их, и только они называли себя "*добрыми христианами*" или "*добрыми людьми*". Цифры, приведённые в "Сумме" Саккони, очень ценны, поскольку были предоставлены самими катарами; автор прибавляет, что в прежние времена подсчёты производились чаще. Мы можем предположить, что Саккони знал результаты последнего подсчёта, происходившего, когда он ещё был членом общины (до 1255 года). Он приводит общее число "катаров обоёго пола" около четырёх тысяч человек. Примечательно, что число *совершенных* латинской церкви в Константинополе (50) дано отдельно, тогда как численность остальных "заморских церквей" приблизительно передана округлённым числом 500. В самой Италии две церкви были намного сильнее, чем остальные; для церкви Конкореццо указано число 1500, а для альбаненской церкви – 500. В это время они всё ещё враждовали. Далеко за ними следовала церковь Баньоло с 200 катаров. Эти три важнейшие церкви, описанные Саккони как "три главные секты", были распространены на очень большом пространстве. У церкви Конкореццо были последователи по всей Ломбардии, как и у альбаненской церкви с центром в Вероне. Помимо Мантуи, у церкви Баньоло были сторонники в Брешии, Бергамо и Миланском графстве, а также небольшое число в Романьоле. В это время в Виченце в северной Италии также была церковь, уже упоминавшаяся в De heresi Catharorum. Эта ecclesia de Marchia, как её называет Саккони, была распространена в Тревизской марке вплоть до Альп и обладала сотней *совершенных* членов. Две церкви в центральной Италии, также упомянутые в De heresi, вместе обладали примерно таким же числом. Флорентийская церковь (которую Саккони называет просто de Tuscia), пределы которой были установлены документом 1227 года¹¹⁵, находилась в Тоскане. (Мы знаем, что когда катарские церкви определяли границы своих церковных областей, они следовали примеру *изначальных* церквей (ecclesiae primitivae) в Малой Азии и на Балканах). Другая центрально-итальянская церковь была названа Саккони (ecclesia) de Valle Spoletana. Представляется, что она охватывала собой область Римской Тосканы, где находились такие важные центры катарской веры, как Орвието и Витербо.

Во времена Саккони ecclesia Franciae пребывала в Вероне и различных местностях Ломбардии. Это была относительно многочисленная церковь в изгнании со ста пятьюдесятью *совершенными* членами¹¹⁶.

В отличие от французских катаров, провансальская ветвь общины сумела выжить в своей родной стране. Саккони упоминает о приблизительно двухстах катарах, составлявших церкви Тулузы, Альби (альбигойцах) и церковь Каркассона вместе с остатками церкви Агена, уже "практически истреблённой"¹¹⁷. Положение катаров в Лангедоке ухудшалось с каждым днём, но их массовый исход в Ломбардию произошёл лишь двадцатью годами позже.

¹¹⁴ Название "Филадельфия" находится у Ансельма Александрийского также в описании возникновения катаров (см. Tract. her., 308, 2-4).

¹¹⁵ Dondaine, I. c., 300, n. 65.

¹¹⁶ Об отдельных итальянских церквях и их иерархии см. Dondaine, Hiérarchie II, 278-305. Ср. Borst, Anhang I, 231-239, где перечислены катарские епископы не только в Италии, но и в Северной и Южной Франции.

¹¹⁷ Rain. Sacch., 70. О катарской церкви в Агене см. выше, глава X, прим. 2 и глава IX, прим. 1.