

УДК (449.1/.43),,12/14”

Андрій ПОГРЕБЕННИК
ОСОБЛИВОСТІ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ
РЕАЛІЙ ТА РЕЛІГІЙНОГО ТЛА У
ПІВДЕННОФРАНЦУЗЬКИХ ПРОВІНЦІЯХ
НА МЕЖІ XII-XIII ст.

У статті аналізуються ключові риси суспільно-політичних, релігійних та економічних процесів, які безпосередньо вплинули на виникнення та формування дисентерських рухів катарів та вальденсів на теренах Окситанії в період XII-XIII ст. Автор досліджує особливості політичного, а також соціального становища південнофранцузьких міст, правовий та майновий статус представників міських і сільських громад Лангедока, феодальні відносини на півдні Франції. Окремо висвітлюються історичні етапи формування духовно-релігійного дуалізму та ідеологічні витoki окситанського катаризму. Значна увага приділяється причинам й наслідкам загострення релігійної ситуації в регіоні напередодні Альбігойського хрестового походу.

Ключові слова: Південна Франція, Окситанія, Лангедок, релігійний дуалізм, катаризм, міські комуни, симонія, релігійні диспути.

Андрей ПОГРЕБЕННИК
ОСОБЕННОСТИ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ
РЕАЛИЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ФОН В
ЮЖНОФРАНЦУЗСКИХ ПРОВИНЦИЯХ
НА ГРАНИ XII-XIII вв.

В статье анализируются ключевые черты общественно-политических, религиозных и экономических процессов, которые непосредственно повлияли на возникновение и формирование дисентерских движений катаров и вальденсов на территории Окситании в период XII-XIII вв. Автор исследует особенности политического, а также социального положения южнофранцузских городов, правовой и имущественный статус представителей городских и сельских общин Лангедока, феодальные отношения на юге Франции. Отдельно освещаются исторические этапы формирования духовно-религиозного дуализма и идеологические истоки окситанского катаризма. Значительное внимание уделяется причинам и последствиям обострения религиозной ситуации в регионе накануне Альбигойского крестового похода.

Ключевые слова: Южная Франция, Окситания, Лангедок, религиозный дуализм, катаризм, городские коммуны, симония, религиозные диспуты.

Andriy POHREBENNYK

**THE PECULIARITIES OF SOCIAL AND POLITICAL
REALITIES AND RELIGIOUS BACKGROUND IN
SOUTHERN-FRENCH PROVINCES
AT THE TURN OF XII-XIII CENTURIES**

The article analyzes the key features of socio-political, religious and economic processes that have influenced directly on the emergence and formation of heterodox movements of the cathars and waldenses on the territories of Occitan in the period of the XII-XIII centuries. The author investigates the peculiarities of the political and social situation of the southern-French cities, the legal and property status of the representatives of the town and rural communities of Languedoc, and the feudal relations in the south of France. The historical stages of the formation of dualism and the ideological origins of the occitan catharism are highlighted separately. Considerable attention is paid to the causes and consequences of the aggravation of the religious situation in the region on the eve of the Albigensian crusade.

At the turn of the XII-XIII centuries, in terms of religious dissension, reinforced by regional anti-church and „patriotic” rhetoric, broad rights and freedoms of urban communities, features of occitan mentality, wealth, pessimistic impressions from unsuccessful crusades caused sharp oppositional moods among the population in the south of France. Largely they were caused by the moral lapse of the Western Church itself, which had to act as a spiritual authority and a model, and also by political and ideological contradictions in a society. The catalyst for the opposition of that time provencal society became the traditions of free civil life in the cities of Aquitaine, their economic power, legal independence and political independence.

The spread of catharism in the region at the beginning of the thirteenth century acquired uncontrollable unsafe scales for the Western Church. Numerous communities of Good People in Occitania were threatening for the spiritual and ideological domination of the Roman Catholic Church in the south of France. With the start of the pontificate of Innocent III, a new, „militaristic” stage of the struggle of the papacy with Qatari heresy begins.

The religious confrontation of Rome with the southern-French heresy passed in its development a way from the practice of „assembly-disputes”, through sending the predicant missions as a part of the papal legates, organized by the Roman curia and the french king of the crusade against the Albigenses.

Keywords: Southern France, Occitania, Languedoc, religious dualism, catharism, urban communes, simony, religious disputes.

Ключем до розуміння основних причин появи альбігойської Єресі, як зазначав російський дореволюційний дослідник М. Осокін, є вивчення політичного та соціального становища південнофранцузьких міст. Неповноправний статус міщан у феодалному суспільстві, свавілля світських і духовних сеньйорів, міського купецтва й патриціату по відношенню до міських низів, гострота соціальних протиріч, а також досить активне (порівняно із селом) суспільне життя робили міста справжніми осередками ересей [25, с. 57]. Не випадково найбільш урбанізовані регіони – Північна Італія, Південна Франція, Рейнська область, Фландрія, Північно-Східна Франція були водночас територією значного поширення єретичних рухів [19, с. 31]. В Окситанії розвиток міст розпочався раніше ніж на півночі Франції. Швидкий розквіт у XII ст. Тулузи, Бордо, Альбі, Монпельє, Марселя, як відомо, був пов’язаний з хрестовими походами. Південні міста встановили тісні торгівельні зв’язки з Левантом, де мали свої факторії; вони відігравали також роль посередників у торгівлі Сходу з країнами Північної Європи. Окситанські міста швидко стали багатими й незалежними, з широкими економічними свободами [34, с. 23].

У більшості провансальських міст існував цілий ряд особливих міських адміністративних установ, які називались муніципіями. Ідентична ситуація була в Ломбардії, – класичному регіоні функціонування комун. Ідеї запровадження громадянських прав спонукали мешканців муніципій до свободи думки й волевиявлення навіть в релігійних питаннях [25, с. 57]. Міські общини Арля, Авіньйона, Бордо, Ліможа, ряду інших міст самі обирали єпископів, оскільки цей давній звичай походив з Євангельського вчення [25, с. 58]. Це також стосувалося міст Альбі, Нарбонн і Тулуза, які згодом стали центрами ересі. Місто Тулуза, йдучи за твердженням радянського медієвіста С. Стама,

користувалося широкими політичними правами і, по суті, за багатьма ознаками було радше республіканським містом, ніж міською комуною [30, с. 112].

Соціально-економічна структура міста в Провансі мала свою специфіку. Не лише дрібні, а й середні міста зберігали тісний контакт із сільською місцевістю [23, с. 82]. Зокрема, у Лангедоці не існувало значних відмінностей між сільськими й міськими поселеннями. Тут, у порівнянні з Північною Францією, чисельнішим залишався міський дворянський прошарок, який входив до складу патриціату. Пануюче становище землевласницької та купецької верхівки, яка домінувала в керівному міському органі – консулаті, перешкоджало вільній діяльності у регіоні ремісничих організацій та створенню цехів. Професійні асоціації ремісників існували тут ще з XII ст. і розвивались у напрямку монополізації. Однак, цехи в тій формі, яка переважала у Північній Франції, на півдні так і не організувались [34, с. 24].

Звідси випливала ще одна особливість південнофранцузьких міст – прискорений розвиток т. зв. вільного ремесла, яке протистояло тенденції появи цехової монополії [26, с. 45]. Для аквітанських міст характерним залишався високий рівень ремісничого виробництва. Він був вищим ніж у більшості міст Північної Франції, за винятком Парижа. Активний розвиток провансальського ремесла, і особливо торгівлі, невдовзі призвів до поширення найбільш складних й інтенсивних форм торгівельно-кредитних операцій, та до швидкого розвитку на землях Французького королівства лихварського капіталу [26, с. 45-47].

Протягом XII-XIII ст. міста зазнали суттєвого розквіту і стали важливою економічною силою в країні, одночасно набувши відчутної політичної ваги. В Провансі, як і повсюдно у Західній Європі означеного періоду, багаті купці разом з окремими майстрами (ювелірами, м'ясниками, зброярами, теслями) утворили згуртований та впливовий прошарок – буржуазію, що почала виступати від імені усієї міської громади; головним завданням південнофранцузької буржуазії стала боротьба із сеньйорами. Цей прошарок включав у себе все повноправне населення міст, у тому числі – міську верхівку, з одного боку, і

підмайстрів – з іншого. Проте, до нього не входило плебейство, яке залишалось безправним [14, с. 54-57]. Аналіз тогочасних джерел дозволяє констатувати: серед буржуазії південних міст від самого початку існувало глибоке соціальне й майнове розшарування. Відмінності у становищі міських прошарків та груп визначали протилежність їхніх корпоративних інтересів та поглядів [17, с. 210-215].

Сеньйори підвищували цензи, ринкові мита, судові штрафи та інші платежі, утискали городян в судах, тримали їхню економічну діяльність під контролем. Протягом XI-XII ст. міста Південної Франції, внаслідок ще активнішої боротьби, ніж на півночі країни, вибороли собі широкі права і привілеї у вигляді легалізованої „комуни”; крім того – соціальну незалежність та політичну самостійність [35, с. 77]. Пасивний спротив міщан набув спочатку форми мирних грошових угод із феодалами. В обмін на сплачену значну суму коштів, місцевий барон давав обіцянку не порушувати встановлених норм (тарифів) в оподаткуванні. Однак, таку обіцянку він не вважав непорушною. У відповідь міщани змінили тактику, почавши створювати таємні об'єднання (*communio*), метою яких була підготовка до збройної боротьби [26, с. 46]. Міські громади Окситанії домоглися ліквідації на території міста усіх видів особистої залежності, втілюючи в життя тогочасне німецьке прислів'я – „Міське повітря робить вільним”. Для сервів, які залишались особисто залежними від свого господаря та вілланів, особисто вільних але прикріплених до землі, членство у міській громаді стало єдиною надією на звільнення [23, с. 80-81].

На практиці, боротьба комун саме з духовними сеньйорами виявилась найважчою, оскільки останні спирались на могутність потужної церковної інституції. Джерела свідчать, що існування комун породжувало ненависть у кліриків. Так, хроніст XII ст., абат Гвіберт Ножанський (1053-1124) писав: „Це нове бридке слово „комуна” означає, що всі кріпаки повинні виплачувати сеньйорам звичайні податки один раз на рік, а від решти повинностей серви звільняються повністю” [25, с. 61]. Папа Іннокентій III (1198-1216) взагалі вимагав від короля Франції – Филипа II Августа (1180-1223) (*мал. 1*), негайного знищення „дурних спілок” реймських



Мал. 1. Король Франції Филип II Август.
Портрет 1837-1838 рр. з колекції історичного
музею Версальського палацу

городян [22, с. 82]. Кардинал Яків Вітрійський (Жак де Вітрі) (1180-1240), який за дорученням Іннокентія III був учасником та проповідником хрестового походу проти альбігойців, вбачав безпосередній зв'язок між розквітом міст та розвитком народних ересей. У своїй проповіді „До міщан” він виголошував: „Що є найбільш огидного у цих сучасних Вавилонах, так це те, що не існує комуни, де б ересь не знайшла своїх прибічників, захисників та вірян” [25, с. 63].

Отже, комуна була неприпустимим для католицького кліру утворенням, оскільки вона зазіхала на монопольну владу Римської курії над соціальним та духовним життям суспільства, впроваджуючи нові взаємовідносини у містах. В епоху виникнення масової ересі у Лангедоці та Ломбардії починався й період

піднесення міських муніципій. Вся влада в містах переходила до виборних органів – консулатів [34, с. 102]. Консули організували міське життя, піклувались про економічний розвиток міста, чинили правосуддя [34, с. 102-105]. Цей „муніципальний” рух набув суттєвого розвитку у Гієні, Лангедоці, Провансі та більшості південних регіонів, де, природно, домінувало муніципальне міське управління з впливовим консульським елементом. Зі свого боку, єпископи та барони Півдня вели активну боротьбу з муніципіями, хоча, у більшості випадків, клірики змушені були підтримувати ідею самоврядування. Єпископи затверджували своєю „святою санкцією” посадових осіб і право обирати їх. Самих єпископів також обирала громада аквітанських міст, оскільки це була давня провансальська традиція. Наприклад, такі вибори відбувалися в Тулузі, Альбі та Нарбонні, надалі охоплених „жахливим еретизмом” [35, с. 94]. Після того, як на IV Латеранському Соборі (1215 р.) було канонічно заборонено виборче право громади, ця ліквідована історична традиція окситанців надовго стала однією з причин перманентного протесту проти централізаторської політики папського Рима [25, с. 58-59].

Центром єресі та громадянських свобод став регіон Альбіжуа. Тут, у 1035 р., вперше серед провансальських міст, з’являється згадувана вище „буржуазія”; поступово цей термін перейшов у акти південних громад. В Каркассонні буржуа відомі з 1107 р., в Кастрі – з 1150 р. [25, с. 59]. Саме в Альбіжуа найдовше зберігались дружні стосунки між громадою та єпископом, який був її захисником і представником. Спираючись на підтримку місцевого кліру, городяни підкорили власним інтересам місцевих феодалів і, таким чином, незалежне міське самоврядування утворилось без кровопролиття, на відміну від міст Північної та Центральної Франції [35, с. 95].

Географічна й політична близькість Прованса та італійської Ломбардії сприяла створенню консульських посад у південних містах. В Арлі консульство було запроваджене 1131 р., у Монпельє – 1141 р., в Німі – 1145 р., у Нарбонні – в 1148 р. [25, с. 60]. Проте, й до виникнення італійських консульств тут існували місцеві установи й відповідні чиновники, які здійснювали законодавчі, адміністративні та поліцейські функції, що згодом перейшли до

юрисдикції консулів [34, с. 27]. У виділеному контексті особливий інтерес становить Тулуза, яка ще з часів римського панування мала власний сенат і консулів (*capituli*), які обирались по два у кожному з дванадцяти міських округів. Дванадцять чиновників призначалося для бургу та дванадцять – для міста. Серед них нараховувалось шестеро капітуляріїв, четверо суддів і двоє радників. У жодному іншому місті на французькому Півдні не існувало такої кількості вищих чиновників [30, с. 43-45]. Міський нобілітет міг не визнавати місцевих графів й відсторонювати їх від влади за бажанням. Міський капітул здійснював судочинство у цивільній та кримінальній сферах. Королівські наглядачі не мали права втручатись у внутрішні справи міста [30, с. 45].

Муніципалітет керував як зовнішньополітичними справами, так і поліцейськими та судовими. Військо „належало” безпосередньо місту; очолювали його консули, які також укладали договори та мирні угоди. Місто самостійно оголошувало війну і проводило воєнні кампанії від свого імені, без згоди „сеньйоріального” графа. Тулуза мала низку привілеїв, зокрема, вона була звільнена від оподаткування та натуральних й грошових феодалських повинностей [30, с. 46]. Особливою цінністю для тулузців залишався незалежний суд присяжних, котрий являв собою інституцію громадянських вольностей [25, с. 62].

Іншим крупним політичним, культурним і торгівельним центром Прованса був Марсель. Місто володіло значними багатствами завдяки морській торгівлі, а його система внутрішнього управління слугувала взірцем для всього Лангедока. Тут також міською общиною правили консули та обирались ради. Марсель користувався неабияким авторитетом у Західній Європі й володів значними торгівельними факторіями у Палестині [34, с. 34]. Другим за значенням містом у Провансі, після Марселя, був Арль. У добу Античності місто слугувало резиденцією римських імператорів. В муніципалітеті Арля засідали дванадцять консулів, серед яких налічувалось четверо рицарів, четверо міщан, двоє купців і навіть двоє селян. Чиновники за службу не отримували платню, а за отримання хабара втрачали посаду [25, с. 67].

Верховенство графів і баронів над городянами залишалось, таким чином, номінальним. Мешканці вільних міст жорстко й

послідовно відстоювали свою свободу. Так, безьєрці у 1161 р. вбили власного віконта Тренкавеля, який почав чинити утиски та порушувати їхні „комунальні” свободи, а також побили єпископа. Марсельці, наприклад, свого віконта Тюрена ув’язнили. Періодичні страти віконтів та баронів у Лангедоці протягом XII ст. були звичною справою [25, с. 69]. Незважаючи на те, що страти знаті на півдні Франції залишались доволі поширеним явищем, кровопролиття в міських общинах суворо каралося, а



Мал. 2. Франкський король Людовик Благочестивий. Портрет Жана-Жозефа Дассі 1837 р., з колекції історичного музею Версальського палацу

вбивцю позбавляли майна та виганяли з громади. Натомість сюзерени, які не обмежували внутрішню свободу міських громад, завжди користувались підтримкою міщан [25, с. 70]. Католицьке духовенство не набуло шани з боку провансальської спільноти, а самі городяни не бажали потрапити у пряму феодалну підлеглисть духовній особі.

Однак 1113 р. Прованс зазнав підпорядкування владі Арльського архієпископа, а згодом понтифіки Целестин III (1191-1198) та Іннокентій III затвердили вже існуючий „стан речей” офіційними постановами. Такі дії, природно, викликали протест громадян Арля проти влади архієрея, й заклали передумови для зростання кількості послідовників альбігойських ересей [22, с. 98]. Підозріле ставлення до латинського духовенства існувало і в Авіньйоні, де в міській конституційній хартії декларувалося доносити на тих священників, котрі виступатимуть з кафедр із ворожими для муніципальної влади проповідями. Загалом, провансальські міщани, майбутній „третій стан”, ще з кінця XI ст. склали прошарок суспільства, який завжди мав певні протиріччя з Церквою. За таких умов клір здійснював неодноразові спроби відібрати у міських громад їхні свободи та привілеї [41, с. 213].

Варто зазначити, що в Лангедоці прошарок духовних феодалів був численним і могутнім. У IX ст. Церкві вже належало майже дві третини усіх земельних наділів. Щоправда, володіючи такими багатствами, ієрейство не могло слугувати населенню прикладом „високодуховного подвижницького життя”. Ще Людовик Благочестивий (814-840) (*мал. 2*), син Карла Великого (768-814), в роки свого правління намагався побороти це негативне явище в Аквітанії, видаючи укази й інвективи проти розпусти і аморальності „високоповажних кліриків”, – але зробити це йому не вдалося. Разом з тим, головні передумови для виникнення альбігойської ересі були створені саме за правління Людовика [43, с. 189].

Протягом XII ст. в Окситанії, на думку таких фахівців як Р. Неллі, Р. Бордес й Ж. Гаск, було закладено фундамент для формування нових духовно-світоглядних пріоритетів і етичних уподобань; в ролі підґрунтя виступили літературні твори, написані „народною” провансальською мовою, та їхні автори [24, с. 24; 38, с. 52]. Місцеві трубадури й трувери у своїх сирвентах гостро критикували моральну деградацію католицького кліру, оскільки власною розкішшю, багатством, зверхністю тогочасне вище духовенство провокувало проти себе загальне невдоволення суспільства. Маєтки, пребенда, церковна десятина, баналітети приносили „духовним володарям соціуму” величезні прибутки [10, с. 121].

З аналізу історичної пам'ятки „Альбігойської епохи” – листів Іннокентія III, можна зробити висновок, що пресвітери одночасно являли собою купців, лихварів й фальшивомонетників. „Хтивість, спокуса і гордість – ось потрійні пута грішної людини, – констатував Римський понтифік. Вони обплітають й духовних осіб. Під тягарем хтивості духівник не соромиться того, що утримує жінок, які вже були покарані за розпусту. Грішники не соромляться займатись торгівлею та лихварством (...) вони забувають, що священник, жадібний до грошей, служить не Богові, а ідолу” [5, с. 241].

Напередодні Альбігойського хрестового походу офіційна лангедокська Церква перебувала у цілковитому занепаді та приниженні – спорожнілі храми почали руйнуватись, населення не сплачувало десятину, а феодали обкладали храми та монастирі податками. Траплялись випадки, коли в церквах прихожани замість молитви танцювали, співаючи пісень еротичного змісту [25, с. 89]. У 1200 р. при дворі маркіза Монферратського, друга Раймонда VI (1194-1222), графа Тулузького, в присутності багатьох місцевих феодалів було поставлено сатиричну комедію (т. зв. фарс) „Єресь попів”, у якій духовенство звинувачувалося в лжепроповідуванні. Вистава мала значний успіх серед глядачів, що свідчило про повне відокремлення від Церкви баронів та міщан Окситанії [41, с. 217]. Схожу картину стосовно Римської Церкви змальовує південнофранцузький хроніст Гільом з П'юї-Лорана (1200-1274): „Вона [Церква] була близькою до прокляття. Грабіжники, розбійники, злодії, вбивці, перелюбники, лихварі заповнили її” [4, с. 43]. „Церква, – у свою чергу обурювався провансальський трубадур Рауль де ла Гарда, – нехтує своїми найсвятішими обов'язками. Керуючись користоловством і жадібністю, вона за низьку ціну пробачає всі злочини” [25, с. 81].

Отже, репутація провансальського духовенства суттєво компроментувала католицизм. Священники навіть не наважувались з'являтися на вулицю в будні дні, а феодальна знать не бажала мати з ними справу. У Лангедоці рицарство безперешкодно відвідувало ту чи іншу єретичну секту. Єретики мали окремі цвинтарі, а також користувалися значними громадянськими пільгами: вони сплачували менші податки своїм феодалам, які прихильно

ставились до єретичних віровчень [39, с. 131]. Нова „маніхейська” Церква та її пропаганда були настільки потужними, що Папа Іннокентій III в одному зі своїх едиктів змушений був наполягати на необхідності внутрішньої реформи духовенства, аби стримати подальше поширення єресі й тотального морального занепаду [5, с. 244]. Проте, ці спроби виявились вже надто несвоєчасними. В самому клерикальному середовищі побутувала говірка: „У Лангедоці більше послідовників Мані аніж Іісуса” [25, с. 92].

Римо-Католицька Церква швидкими темпами втрачала авторитет у суспільстві внаслідок кризового стану власних інституцій, спричиненого наявністю великих церковних володінь, збору десятини й податків на користь духовенства. Феодальні баналітети (в першу чергу – серваж та довільна талья) перетворились на джерело значного особистого збагачення кліру і, як наслідок, призводили до зловживань, розпусти та аморального способу життя частини його представників. Розпусне життя кліру яскраво висвітлювали французькі трубадури Вільгельм де ла Фабр та Вільгельм Лімозький: „Навіщо клірики так виряджаються, для чого ця розкіш, для чого ці коштовності, коли Бог жив так бідно і просто! Чому клірики так люблять брати чуже добро, якщо вони добре знають, що відбираючи крихти у бідняка, прагнучи розкоші, вони чинять не за Святим Письмом!” [25, с. 84].

Клюнійський чернець-анонім у творі, датованому 1203 р., що має назву „La Bible de Guiot Provins”, критикує вище духовенство, кардиналів і легатів, які своєю появою у Франції, й особливо в Лангедоці, породжують серед населення велике обурення: „Все зникає і змішується, коли приїздять кардинали, завжди жадібні, в пошуках здобичі. Вони приносять із собою симонію, демонструючи приклад гріховного життя; нерозумні, без віри, без релігії, вони продають Бога і його Матір” [25, с. 85]. Освічені лідери єретиків відверто проголошували, що головною причиною їхньої опозиції є моральний занепад Західної Церкви. Так, містик і аскет Йоахім Флорський (1132-1202) (*мал. 3*) називав пануючу Церкву „Вавилонською блудницею” [29, с. 182]. Селянство й біднота, у свою чергу, сповідували чисте „Євангельське життя”, оскільки воно не мало нічого спільного з показовим багатством і могутністю папства. У зв’язку з тим, що офіційна Церква

підтримувала існуючий суспільно-політичний лад, однією з основних вимог низів було усунення „посередників” між Богом та людиною [13, с. 28-30].

Саме, на межі XII-XIII ст., в умовах релігійного інакодумства, підсиленого регіональною антицерковною та „патріотичною” риторикою, широкими правами і свободами міських громад, особливостями окситанської ментальності, багатством, песимістичними враженнями від невдалих хрестових походів у Палестину, – на півдні Франції сформувалися гострі опозиційні настрої серед населення. Вони, значною мірою, були спричинені моральним занепадом самої Західної Церкви, яка на практиці відмовилась виконувати роль духовного авторитету й взірця, а також політичними та ідеологічними протиріччями у суспільстві. Каталізатором опозиційності тогочасного провансальського соціуму стали традиції вільного громадянського життя



Мал. 3. Йоакім Флорський.
Гравюра XV ст.



Мал. 4. Маркіон. Гемма IV ст.

аквітанських міст, їхня економічна потужність, правова незалежність та політична самостійність.

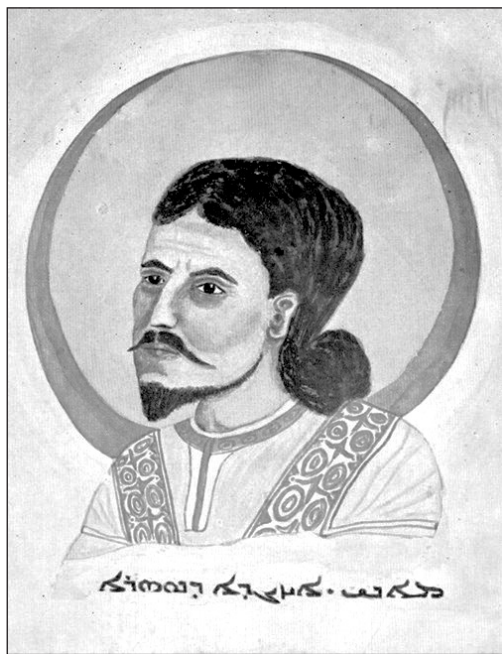
У свою чергу догматика та світогляд південнофранцузьких катарів формувалися під впливом багатьох релігійно-філософських вчень і течій; тому, для розуміння ідеологічної суті й умов походження катаризму необхідно простежити історичний розвиток дуалістичної догми в усіх її проявах. Виникнення ранніх ересей тісно пов'язано з появою самого християнства. Боротьба християнського протагонізму й

катихуменства з іудаїзмом та язичництвом протягом I-III ст. сприяла формуванню альтернативних теологічних тлумачень в межах процесу уніфікації догматики, який тривав в епоху Вселенських Соборів (IV-VIII ст.) [33, с. 116]. Розвиток альбігойського віровчення, згідно з науковими студіями відомого фахівця Р. Каратіні, бере свій початок у гностицизмі (від давньогрецького слова „гносис”, що означає „знання”), коріння якого лежить в іудаїзмі I ст. н. е. [18, с. 15].

У II ст. виникає й виокремлюється, як відомо, гностицизм у вигляді своєрідного симбіозу християнства, окремих складових античної філософії неоплатонізму (частково – стоїцизму), давньоєгипетської релігії (вчення про душу) та зороастризму, на тлі активізації апологетичного руху. В цей період межа між християнством й гностицизмом за багатьма ознаками була доволі умовною. Показово, що ініціатором цілеспрямованого збирання книг майбутнього Нового Завіту в канон став гностик Маркіон (85-160) (мал. 4). Сутнісні парадигми християнської догматики, отже, формуються саме з II ст., породжені гострою полемікою гностиків-інтелектуалів з фанатично налаштованими християнськими апологетами [16, с. 36]. Гностицизм в його розвинутих світоглядних формах був поєднанням східних та

елліністичних містико-філософських мотивів з християнською інтерпретацією історії та долі людства, що витікала з Послання апостола Павла. Загальним для гностичних систем (і в інтерпретації Татіана, і в тлумаченнях Василіда) є „концентрований” дуалізм – різке протиставлення Духу й Матерії. В основу гностичної міфології покладено уявлення, що світ перебуває у Злі, котре не могло бути сотворене всеблагим Богом [16, с. 37]. Звідси витікало, що світ виник за допомогою т. зв. Плероми (тобто „Божественної повноти”), обмеженої у своїй „сотворюючій” могутності, або народжений Злою Силою, яку гностики іменували Деміургом. Антиподом Деміурга є Бог-ремісник платонівського „Тімея”, який є, безумовно, благим і творить видимий світ відповідно до „Божественного образу” [25, с. 94-98].

Гностицизм набув виразних форм за правління римського імператора Адріана (117-138), і знайшов обґрунтування в концепції Сатурніна (100-150), учня Менандра (I ст. н. е.).



Мал. 5. Пророк Мані. Гравюра XIX ст.
Напис перською: „Мані, Посланець Світла”

Першими гностиками традиційно вважаються Валентин, Карпократ, Менандр, Керінф, Сатурнін, Кердон, Тагіан (112-185), Маркіон та Василід, які опосередковано стали ідейними натхненниками катарів XII-XIII ст. Зокрема, вже той самий Василід (кінець I – перша половина II ст.) пояснював потойбічне життя в руслі наступних альбігойських трактувань: добрі душі зі смертю тіла повертаються до Бога; злі переселяються у нижчі створіння; тіла трансформуються у первісну матерію. З іншого боку, гностики розробили цілісну самостійну космогонію, яка так само вплинула на світоглядні орієнтири катаризму [36, с. 103].

Для кращого розуміння розвитку ідей катаризму, доречно ознайомитись із вченням маніхеїв, яке зародилося в Азії, та ідеями його фундатора – перського проповідника й пророка Мані (216-276) (мал. 5). Він народився в аристократичній парфійській родині, яка жила у Вавилонії. Значний вплив на Мані здійснили релігійні доктрини зороастризму та буддизму. Саме із зороастризму майбутній пророк перейняв ідею „боротьби двох Начал” – Бога Добра і Бога Зла – Ормузда й Арімана [11, с. 44]. Мані захопився дуалістичними віруваннями іранських аріїв, які світоглядно та ідеологічно були близькі до індоарійських космологічних й теургічних тлумачень, з їхнім „розподілом” богів на „асурів” і „девів” за функціями та впливовістю. Сакралізована містика єврейської Кабали, грецька платонівська філософія й трансцендентні погляди на Божество Емпедокла (490-430) і Піфагора (570-497), також мали значний вплив на духовні образи ересіарха [11, с. 45].

Він вважав своєю сакральною „місією” очищення „затьмареного злом” християнства, – трактуючи священні книги євреїв та Євангелія з позицій власної теософії. Мані не визнавав Старий Завіт, вважаючи його творінням „другорядного божества”; критикуючи Новий Завіт, він створив власне „Євангеліє”, яке видавав за надіслане з неба. Наслідуючи гностичні уявлення Платона (427-347 рр. до н. е.) й Плотіна (205-270), Мані стверджував, що усі душі рівні між собою, а Бог присутній у кожній з них, і що не лише люди наділені душею, а навіть тварини й рослини [18, с. 16-17]. Релігійний дуалізм, який проповідував малоазійський ересіарх, містив твердження й про те, що в світі триває „вічна боротьба”



Мал. 6. Арій. Гравюра XVIII ст.

Добра і Зла, де ніколи не переможе жодна зі сторін, а примирення в принципі неможливе. Таким чином, якщо добрі та злі фізичні або духовні явища є природними антагоністами, вони походять з двох різних коренів або „Начал”: Бога та його антипода – Сатани, які незалежні один від одного і живуть у власних „Світах” [11, с. 51]. Маніхеї іноді називали себе „катарами” (з давньогрецької „катарос” – „чистий”), вважаючи, що високе покликання людини полягає в дотриманні моральної чистоти. Бог Світла у маніхеїв був Христом й Месією (Спасителем), який „вирішив” самостійно врятувати рід людський [25, с. 101].

Такому тлумаченню зазвичай вірили „невтаємничені слухачі” (тобто неофіти), як вони називалися в громаді маніхеїв. „Обраним” або „Досконалим” (втаємниченим адептам) пропонувався важчий для виконання моральний кодекс, який передбачав суворі правила ведення аскетичного способу життя. Аналогічна сакральна „стратифікація” релігійного загалу існувала й у провансальських катарів [18, с. 17]. Метою Буття

проголошувалось Очищення, звільнення від земних звичок та гріхів, моральна чистота і святість. Усі душі „достойних людей” покликані з часом зайняти своє місце в Царстві Добра, – тобто, в гностичній Плеромі (досконалій „повноті”) [11, с. 87]. Демони ж будуть ув’язнені у своїх житлах, а матерія зазнає перетворення вогнем на мертву масу під охороною душ, що не звільнились від темряви. Попри дуалістичну ідеологію, Мані „запозичив” багато дидактизованих образів з раннього християнства. З ним, зокрема, проповідувало дванадцять „апостолів”; крім того, його традиційно супроводжували єпископи, пресвітери та диякони – для „релігійного служіння” в різних місцевостях [25, с. 102]. Захоплення Прованса вестготами, які 418 р. утворили тут



Мал. 7. Візантійська монета (солід)
IX ст. із зображенням на аверсі
імператора Василя I Македонянина

самостійне королівство зі столицею в Тулузі, сприяло поширенню аріанства у регіоні, оскільки вестготи сповідували теологію Арія. Цей факт надалі сприяв розвитку релігійного інакодумства на півдні Франції [42, с. 33]. Творцем власної релігійної системи став пресвітер Александрійської Церкви Арій (256-336) (мал. 6), який у 319 р. амбітно розколов молоду християнську релігію. Він проповідував, що Христос, „Друга іпостась Святої Трійці”, не вічний як Отець, а породжений Ним, і до Свого народження не

існував. Єресіарх проголошував: „Син має початок, на відміну від Отця Небесного, Котрий є Причина усіх речей і початку немає (...) Син не тотожний Отцю, а лише подібний Йому” [28, с. 56].

М. Осокін зазначав, що з усієї маси єретичних віросповідань найбільший вплив на альбігойство мало саме маніхейство. Для підтвердження тези про визначальний вплив маніхейства на південнофранцузьких дуалістів доречно навести й свідчення середньовічних джерел. Так, Роже, єпископ Шалонський, в середині XI ст. писав про віру альбігойців у те, що „Святий Дух передається лише через Мані, а сам він – посланець Господній” [25, с. 107]. Екберт, німецький письменник-хроніст XII ст. зі свого боку писав, що „ця секта без сумніву бере початок від єретика Маніхея” [25, с. 108]. Під назвою „маніхейства” дуалізм



Мал. 8. Номізма X ст. візантійського імператора Іоанна I Цимісія.
На реверсі – імператора благословляє Богородиця, на аверсі – образ Ісуса Христа

фігурує в постановках кількох ранньосередньовічних понтифіків. Відомо про заходи, застосовані проти маніхейів Римськими первосвященниками Геласієм (492-496), Сіммахом (498-514) і Горміздом (514-523). Послідовники Мані згадуються в листуванні Григорія I Великого (590-604) з єпископами, у папських посланнях X-XI ст. до італійських архієреїв [139, с. 71].

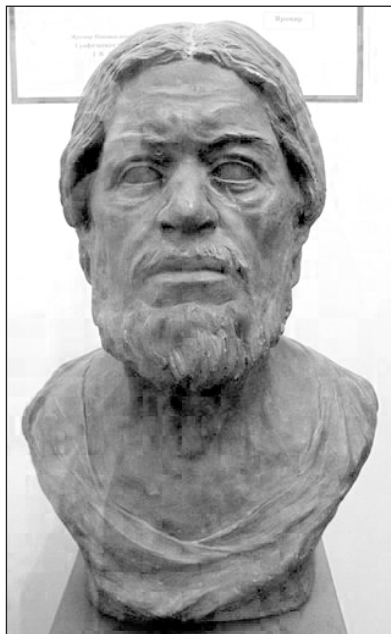
Сам Іннокентій III вважав катарів „маніхеями” [11, с. 115]. У французьких хроніках, де згадуються єретики, зокрема, в



Мал. 9. Ікона Св. князя й царя болгарського Бориса I (XIX ст.)

мемуарах абата Гвіберта Ножанського, є вказівки на „маніхеїв”. На Рейнському соборі 1157 р. за катарами це найменування було затверджено офіційно [25, с. 109]. Альбігойство, як зазначає Ж. Біже, залишалось суто провансальським терміном, що так само позначав маніхейську секту катарів [37, с. 126]. В теологію альбігойства від вчення Мані перейшло: невизнання Старого Завіту; засудження шлюбу; аскетичний спосіб життя; поділ adeptів на дві „категорії” – за ступенем більшого або меншого ознайомлення з „істинним” віровченням. З іншого боку, середньовічні катари не сприйняли міфологію маніхейства.

Наступний після „маніхейського” етап формування альбігойської дуалістичної догми – період грецьких павликіан і евхитів, та слов’янського богомільства [18, с. 33]. Третій і останній період – власне провансальське альбігойство. Маніхейство у грецькій та слов’янській формах означених ересей стало на щабель ближчим до „класичного” альбігойства.



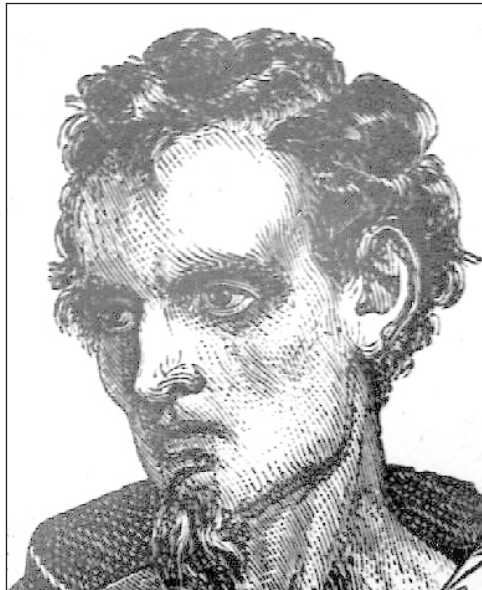
Мал. 10. Цар Болгарії Самуїл.
Антропологічна реконструкція

Представники гностичної секти павлікіан (публікан) прибули до Лангедока з Закавказзя, на зміну присцилліанам [18, с. 34]. Секта павлікіан була заснована у Вірменії (в межах Візантійської імперії) на початку VII ст. Константином Сільваном (кінець VI – перша половина VII ст.); назва течії, на думку сучасних дослідників, походить від імені апостола Павла або вірогідніше – ранньохристиянського богослова-ересіарха, єпископа Антіохійського Павла Самосатського (200-270) [15, с. 95].

В середині IX ст. еретики заснували власну державу у Західній Вірменії зі столицею у Тефриці, яка була захоплена ромеями у 872 р., – в період правління імператора Василя I Македонянина (867-886) (мал. 7) [15, с. 95]. „Послідовники” апостола Павла, як і майбутні альбігойці-вальденси, заперечували будь-які зовнішні прояви християнського культу, надаючи таїнствам Хрещення й Причастя лише обрядового значення, шляхом промовляння містичних слів [15, с. 98]; крім того, вони не визнавали Марію

як Богородицю й святість ікон, не додержувались посту і не вшановували християнських святих. Вальденси XII ст. перейняли у павликіан відсутність церковної організації та ієрархії. Як і останні, вони визнавали шлюб та вживали м'ясо. Отже, „послідовники Павла” стали прообразом майбутніх південнофранцузьких церковних реформаторів – вальденсів, проте не мали жодного впливу на катарів XII ст. [25, с. 106].

Після того, як візантійський імператор Іоанн I Цимісхій (969-976) (мал. 8) надав павликіанам для поселення землю у Фракії, поблизу Філіппополя, і зобов'язав їх охороняти кордони Імперії від скіфів, навколишні території перетворились на місце порятунку для всіх переслідуваних за релігійні переконання християн [15, с. 96]. З тих, хто шукав в ті часи релігійного прихисту, були євхити або месаліани (з давньогрецької – „молитва”), – одна з гілок павликіанства. Обґрунтовуючи богословські переконання, еретики тлумачили на свій манер окремі місця з Євангелія від Матвія. У Новому Завіті вони визнавали лише Четвероевангеліє, чотири Послання Павла, Послання Якова, Іоанна, Іуди та „Діяння



Мал. 11. Арнольд Брешіанський.
Гравюра XIX ст.



Мал. 12. П'єр Абеляр. Гравюра XIX ст.

Святих Апостолів". Переважно католики, а не дуалісти за своєю духовно-світоглядною суттю, вони все ж не цурались окремих обрядів і звичаїв маніхейства та магії [25, с. 106]. Дотримання аскетизму й чернечого подвигу у них було найбільш суворим серед усіх маніхейських течій. Догматика секти передбачала боротьбу Сатанаїла з добрим Богом, зникнення душі на „зоряних сферах” та необхідність відчуження людського буття від Злого Духу [25, с. 107].

Необхідно підкреслити, що дуалізм на Балканах у період Середньовіччя залишався поширеним явищем, оскільки ще до появи павликіан тут існувало багато еретичних „Церков”. Зокрема, богомільством була охоплена Болгарія та Західна Македонія з містами – Колонією, Кавосом, Філіппами; навіть на Пелопоннесі існували богомільські спільноти [6, с. 29]. Однак утвердилось богомільство саме в Першому Болгарському царстві, де набуло нових форм та змісту. З іншого боку, ця ересь протидіяла поширенню на Балканах ортодоксального християнства, котре, як

відомо, було запроваджене 865 р., за правління царя Бориса I (852-889) (*мал. 9*) [12, с. 42]. Необхідно підкреслити, що дуалістичні вчення користувались значною підтримкою серед болгарського населення до 30-х рр. X ст. [31, с. 22].

Реформатором маніхейства у Першому Болгарському царстві наприкінці X ст. став засновник одноіменної секти богомилів – пресвітер Василій Богомил (1063-1110) [32, с. 17]. Поширенню богомільства сприяли політичні обставини, а саме – релігійне протистояння Римо-Католицької Церкви та Константинопольського Патріархату [32, с. 46]. Папська політика щодо слов'янських (у першу чергу балканських) народів – сербів, боснійців, хорватів, жителів візантійської Фракії – полягала в організованому спротиві запровадженню богослужіння будь-якою національною мовою [6, с. 74]. Богомили називали себе також „катарами”; однією з їхніх морально-етичних вимог було утримання вірянами від „плотських втіх” [8, с. 3-4]. Для того, щоб життя стало „праведним”, на думку еретиків Дух повинен здобути повну перемогу над гріховним матеріальним світом, – тобто, перемогу над Дияволом (останній за їхнім вченням „перебував” у храмах та монастирях); з усіх молитов послідовники Богомила визнавали лише „Отче наш”.

Визнання Нового Завіту, перекладеного з літературної давньогрецької (т. зв. койне) на церковно-слов'янську мову, заперечення догматично „провокативних” Хрещення й Причастя, постулат про те, що Христос мав лише „видиме тіло”, несприйняття ікон та розп'ять, дотримання окремих втаємничених обрядів і ритуалів, – все це пов'язувало богомільство з маніхейством і павликіанством, з яких воно органічно розвинулось. Саме богомилами був започаткований обряд „покладання рук” – „*Consolamentum*”, з метою сходження Святого Духу, який згодом перейняли альбігойці. Поділ сектантів на дві теологічно регламентовані „категорії” – прихильників „суворого” дуалізму та „пом'якшеного”, також повторився в строкації історії катарів [8, с. 4-5].

Для здійснення порівняльного аналізу богомільського та альбігойського віровчень, необхідно звернутись до трактату пресвітера Козьми, який був сучасником болгарського царя Самуїла (997-1014) (*мал. 10*). Теологічні викриття Козьми найбільш

повно демонструють зв'язок між богомілами й провансальськими еретиками. Так, описуючи болгарських дуалістів, Козьма писав: „Вони наче вівця смиренні, мовчазні й таємничі настільки, що їх можна сплутати із правовірними” [2, с. 247]. Зі свого боку, послідовники Богоміла докоряли ортодоксальному духовенству: „Все ганебне роблять священики – напиваються, грабують, і немає нікого, хто б їх зупинив” [2, с. 251]. Полеміст обурюється, описуючи догмати про самостійність і могутність Диявола, який збудував світ: „Бог сотворив усе видиме й невидиме, а ваші думки і слова Диявол посіяв, звівши гніздо у ваших серцях” [3, с. 22]; „За волею Диявола, кажуть вони, існує все: небо, сонце, зірки, земля, Церква і хрести (...) Христа називають Молодшим Сином, а старший, що зрадив Отця [Небесного], Дияволом став (...) І того Диявола називають творцем земних речей, і тим, хто звелів людині мати дружину, їсти м'ясо й пити вино. Себе вважають [вони] мешканцями небесними, а мирян – слугами Маммони” [2, с. 254].

Стосовно несприйняття богомілами сакральності Старого Завіту, Козьма, ґрунтуючись на авторитеті першоапостолів, заперечував їм: „Якщо й апостолам не вірите, – то ви гірші за поганців та бісів. Чому, люблячи Христа, відкидаєте пророцтва про Нього? Адже пророки казали так, як велів їм Дух Святий” [2, с. 255]. Пресвітер критикував еретиків за невизнання ними ікон, розп'ять і мощей святих, акцентуючи: „Біси бояться хрестів, еретики ж ламають їх. Біси бояться образу Господнього, а еретики іконам не вклоняються, називаючи їх ідолами” [2, с. 248]. Богоміли не визнавали охрещення новонароджених, оскільки, на їхнє переконання, в немовлятах „усоблюється” тілесне Начало, – тобто Зло. З цього приводу Козьма констатує: „Якщо їм доводиться бачити немовлят, то вони відвертаються від них і плюються як від сморідного зла” [3, с. 23]. У його „Слові” окремо висвітлюється ставлення сектантів до Причастя: „Про святе Причастя вони кажуть, що причащаємось ми не тілом Господнім, а звичайною їжею” [2, с. 250].

Суспільно-політичні погляди богомілів були не менш радикальними. Слов'янські еретики, як підкреслює О. Лейст, усоблювали потужну „антифеодальну опозицію” в середньовічній Болгарії [21, с. 21-22]. „Республіканські”

прагнення майбутніх альбігойців (а в подальшому – і патаренів), їхні вимоги щодо запровадження міської Конституції, боротьба не лише за віру, а й за особисту свободу, – значною мірою пояснюються політичним характером ересі, яка їм передувала [21, с. 38-40]. „Вчать, – підкреслював з осудом пресвітер, – своїх прихильників не підкорятися владі, виклинають багатих, царя ненавидять, лаять старійшин, ганьбою перед Богом вважають працю тих, хто трудиться на царя і будь-якому рабу забороняють працювати на свого пана” [2, с. 257]. Наприкінці свого „Слова” полеміст безапеляційно „доводить”, що „царі та бояри Богом



Мал. 13. Папа Александр III.
Фреска в Палаццо Публіко
(м. Сієна, Італія)

поставлені” [2, с. 257]. Роль посередника між богомілами й альбігойцями, як вже згадувалось, випала північній частині Італії – Ломбардії. Проти місцевих жителів, серед яких вже у VI ст. знайшли осідок маніхеї, боролись – остготський король Теодоріх (470-526), а згодом – Папа Григорій I Великий [20, с. 18]. Населення Ломбардії тривалий час сповідувало аріанство. У X ст., в період проникнення богомільства на північ Італії, серед ломбардського духовенства панувало масове невігластво

у питаннях віри [20, с. 25]. Клірики не помічали різниці між „новим вченням” та ортодоксальною догматикою. Наприклад, більшість веронських прелатів взагалі не знала канонів Вселенських Соборів, а у Віченці окремі священники уявляли собі Бога в людському образі [19, с. 41].

Релігійний дуалізм як світогляд швидко поширювався Ломбардією, „завойовував” населення та готував проповідників для сусідньої Аквітанії. У Північній Італії присутність болгарських „дуалістів” була зафіксована навіть у географічних назвах. Місцевість поблизу Туріна на 1047 р. мала назву *Vulgaro*. Одноіменний замок існував у діоцезі Верчеллі. Відома шляхетна



Мал. 14. П'єр Вальдо. Статуя на меморіалі Мартіна Лютера (м. Вормс, Німеччина)

родина в Туріні називалась Булгарелло ще на 1116 р.; родини з прізвищами *Vulgarii*, *Vulgaro* мешкали в Болоньї, Сієні та інших великих, економічно розвинутих італійських містах [25, с. 127]. У першій чверті XI ст. в середовищі ломбардської аристократії з'явилась значна кількість прибічників релігійних дуалістичних поглядів. Замок Монтефорте поблизу Туріна став своєрідним сховищем для проповідників, серед яких лідерством виділявся Джерардо [20, с. 57].

Ломбардські дуалісти іменувались „патаренами”, однак, існували й інші назви – „арнольдисти”, „леоністи”, „публікани”, „болгари” та ін. Джерардо поширював ідеї дуалістів, прикриваючись їхньою частковою схожістю з первісною християнською етикою [7, с. 109]. Єретик стверджував, що життя – це „нескінченне покаяння”. Рай відкривається перед людиною лише шляхом земних самообмежень, „придушенням плоті та крові”. З’єднання зі Святим Духом вимагає швидшого розлучення душі з тілом; тому, мученицька смерть є „рятівним блаженством”. Найфанатичніші послідовники „пророка” Джерардо відкрито виступали проти папства та Римської курії [20, с. 84].

Тим часом італійські міста швидко набували неприхованої єретичної „забарвленості”. Наприклад, у Мілані в середині XII ст. прибічники патаренів переважали чисельністю католиків [25, с. 128]. Тут ересь спиралась на підтримку місцевої влади. У Феррарі навіть джерела зафіксували збройні сутички між єретиками та католиками. Наприкінці XII ст. більшість міст і замків Північної Італії перебували під контролем патаренів [19, с. 20-22]. Свідок епохи, Райнерій Сакконі (1203-1268) наводить перелік існуючих на той час італійських єретичних „Церков”, у яких постійно зростала кількість adeptів: „Представники патаренського відгалуження Конкореццо переважали у Ломбардії. Баньйольці, що визнавали появу людини раніше від сотворення Всесвіту, мали храми у Мантуї, Мілані, в областях Романья й Тоскана” [7, с. 17]. Таким чином, схизматичне уявлення про Бога сприяло подальшому визнанню двох, ворогуючих між собою, верховних „потойбічних істот”. В руслі середньовічних єретичних ідей, під впливом філософії й теургії гностиків, послідовно і виразно сформувалися вчення маніхеїв, аріан, павлікіан та болгарських богомолів, – тобто тих сект, які в наш час багатьма фахівцями визнаються безпосередніми родоначальниками „дуалізованих” альбігойців [25, с. 98; 24, с. 47; 9, с. 22; 18, с. 34].

Окремо, в антропологічному контексті, також доречно розглянути ментальні архетипи та суспільні особливості, що історично склались в Аквітанії й зумовили успіх єретичної ідеології серед місцевого населення. Як вже зазначалось, швидкий розвиток у XII ст. Тулузи, Бордо, Альбі, Монпельє,

Марселя та інших аквітанських міст, був пов'язаний з хрестовими походами і зростаючою прибутковою зовнішньою торгівлею. Південнофранцузькі міста встановили тісні економічні зв'язки з Левантом, де мали свої факторії; вони відігравали також роль посередників у торгівлі між державами Близького Сходу та країнами Північної Європи [23, с. 82]. Завдяки активним торгівельним відносинам провансальці постійно контактували з євреями та мусульманами, які користувались у Лангедоці широкими релігійними правами й свободами, опосередковано налаштовуючи місцевих жителів на іновірство і довільне трактування основ християнства. Зі свого боку й хрестоносці, повертаючись з Палестини, у багатьох випадках кардинально міняли власні звички та світоглядні пріоритети на суттєво відмінні від християнських [25, с. 72-73].

Загальний розвиток західноєвропейської цивілізації, безумовно, відобразився на моральних ідеалах провансальців. Розкіш і накопичення багатств відчутно підривали християнські етичні орієнтири й авторитет Римо-Католицької Церкви у аквітанському суспільстві. Провансальська поезія, яка черпала натхнення у арабських поетів-суфіїв та мислителів, у підсумку перетворилась на головного виразника критики Церкви. „Дами”, „любовні пристрасті” і „поля битв” стають у XII-XIV ст. стрижневими мотивами поезії трубадурів та труверів при феодальних дворах – „куртуазних осередках”. Почуття закоханості й тілесної насолоди в куртуазних віршах менестрелів починають перевищувати почуття релігійні [38, с. 67]. Ось приклад типових тогочасних пісень: „Сам Бог не розрадить мене, якщо втрачу даму серця свого”, або „Навіть коли я хочу молитись, то лише Ваш образ займає думки мої” [10, с. 206].

В епоху тотального релігійного екстазу й божественної екзальтації такі літературні прийоми та образи свідчили, принаймні, про небезпечну моральну легковажність населення Південної Франції й Північної Італії і, як наслідок, демонстрували вже сформоване підґрунтя для сприйняття еретичних ідей. З кінця XI ст. у Лангедоці стають популярними філософські ідеї, етика й естетика мусульман. У цей час в центрах Кордови, Толедо та Гранади, які перебували під культурним центровитльством арабських правителів, і де вивчались світські гуманітарні науки й богослів'я, зароджувались нові просвітницькі ідеї. В означених центрах провідні арабські філософи



Мал. 15. Французький король
Людовик VII Молодий. Гравюра XIX ст.

приходили до оригінальних висновків щодо основ буття, котрі легко сприймалися в Окситанії [25, с. 80].

Поряд з арабською гуманітарною наукою провансальці охоче знайомилися з духовними повчаннями іудейських раввинів. У Провансі існувало багато єврейських шкіл; отже місцеві лікарі, філософи, астрологи, алхіміки, математики були переважно євреями. Склад медичної школи в Монпельє у XII ст. репрезентували арабські та єврейські вчителі, послідовники Авіценни (Абу Алі ібн Сіні; 980-1037) й Аверроеса (Мохаммеда ібн Рушда; 1126-1198). У Нарбонні, Марселі, Монпельє, Безьє функціонували єврейські учбові „колегії”, котрі мали особливість: навчання в них для учнів з незабезпечених родин проходило безкоштовно. Значною мірою, саме розвиток освіти в регіоні дав поштовх для поширення єресі [25, с. 81].

У виокремленому контексті можна стверджувати, що катаризм у Лангедоці налічував низку сприятливих для розвитку й поширення умов. Перебуваючи під мультикультурним та „іновірним” впливом, трубадури Аквітанії, Лангедока, Оверні та Прованса у своїх сирвентах почали критикувати не лише моральні вади латинського духовенства, а й базові католицькі доктрини. Катарська дуалістична догматика, разом з тим, у своєму розвитку пройшла три етапи: гностично-маніхейський, павликянський (богомільський) та альбігойський. Період формування і становлення катарської ідеології й теології тривав, таким чином, в цілому протягом II-XII ст., звісно, зважаючи на означену тисячолітню „підготовчу” добу. Завдяки сприятливим суспільно-політичним та духовно-етичним умовам, сприйнятим окситанським населенням, а також місіонерській діяльності релігійних проповідників з Ломбардії, південь Франції швидко перетворився на головний осередок катаризму в Західній Європі. З іншого боку, для кращого розуміння витоків Альбігойського



Мал. 16. Король Англії Генріх II Короткий
Плащ, Портрет початку XX ст.

хрестового походу, необхідно розглянути історію взаємовідносин папства та еретиків Лангедока. Середньовічне суспільство, як відомо, спиралось у своїх поглядах переважно на релігію та Церкву; ось чому євреї або еретик, як противники „віри Христової”, автоматично ставали її ворогами, „помічниками” Антихриста. Таких ворогів „істинно правовірному” християнину можна було навіть вбити. Населення, таким чином, здійснювало на практиці необхідну „соціальну профілактику”, оскільки, перебуваючи в страху від стихійних лих, епідемій та війн, зумовлених „гнівом Неба”, воно вірило, що зможе стримати ці явища шляхом знищення „ворогів Бога”.

У вищих прошарків суспільства, як зазначають дослідники, фанатизму було менше; тому часто траплялось, що прелат виявляв більше терпимості ніж мирянин: духовна особа була освіченішою. У ставленні до ересей Римські понтифіки та їхнє оточення тривалий час виявляли значну віротерпимість, що не було характерним для кліриків нижчих рангів [22, с. 46]. Наприклад, 1148 р. папський легат взяв під свій захист ересіарха Арнольда Брешианського (1110-1155) (*мал. 11*), а учитель останнього – П’єр Абеляр (1079-1142) (*мал. 12*), навіть здобув прихильність Римської курії [25, с. 103]. Папа Александр III (1159-1181) (*мал. 13*) 1161 р. привселюдно обійняв П’єра Вальдо (1140-1217) (*мал. 14*) і привітав його з прийняттям обітниць бідності [22, с. 46].

Релігійна опозиція як така, до X ст. була винятком з правил або проявлялась лише в окремих регіонах. Розрізнені сектантські рухи попервах ще не загрожували основам суспільного та церковного устроїв. Небезпечнішим противником Церкви папство вважало імператорів, королів і баронів, які торгували церковними посадами й майном, та перетворювали єпископів у світських функціонерів. Симонія й інвеститура, – ось головна біда, з якою папство у XI-XII ст. намагалось вести боротьбу [25, с. 174]. Зважаючи на вказані фактори і тенденції, стає зрозумілим, чому римська церковна влада займала вичікувальну позицію та затягувала час перед загрозою прогресуючих неортодоксальних релігійних течій [22, с. 50]. Проте, вже під кінець XI ст. увага Церкви, як зазначає А. Люшер, зосередилась на Лангедоці, – регіоні, де більшість християнського населення підтримувала еретиків [22, с. 50]. 3

1119 р. низка соборів, на яких переважно головували Папи – Калікст II (1119-1124), Іннокентій II (1130-1143), Александр III, відлучила від Церкви сектантів Південної Франції та їхніх послідовників [38, с. 86]. В останньому каноні III Латеранського Собору, скликаного Александром III у 1179 р., йшлося: „Хоча Церква, як повелів їй [Папа] Святий Лев, задовольняється судом священників і не практикує страт з кровопролиттям, однак вона змушена звертатись до світських законів й просити допомоги у правителів, щоб страх перед світською карою спонукав людей вдаватись до засобів духовного зцілення (...) Отже, оскільки еретики, яких одні іменують катарами, інші – патаренами, а треті – публіканами, досягли успіху в Гасконі, Альбіжуа, Тулузькому графстві та інших [землях], навчаючи публічно власним оманам і намагаючись спокусити простаків, – ми оголошуємо їм Анафему (...) Ми забороняємо спілкуватися з ними (...) і ховати їх серед християн” [22, с. 51].

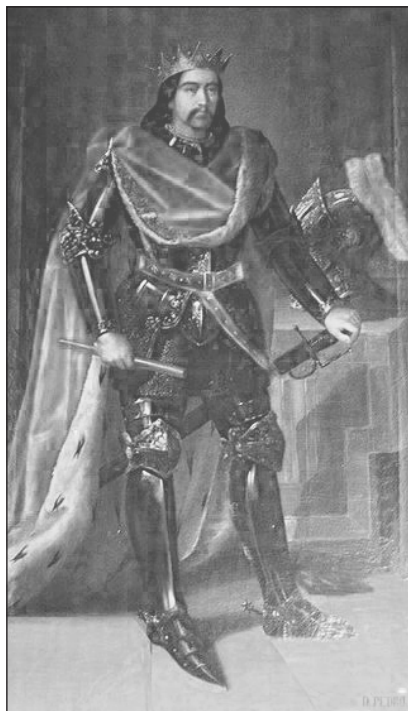
Катарське вчення вперше офіційно згадується на Реймському соборі 1049 р., за понтифікату Лева IX (1049-1054); у 1077 р. в Камбре був винесений перший смертний вирок катару, якого спалили на вогнищі [20, с. 23]. Однак у той період такі акти лишались поодинокими випадками, й тільки через століття, 1163 р. у Ломбері, в серці Окситанії, місцеві єпископи скликали окремих собор для припинення діяльності катарських „Добрих Людей” [20, с. 25]. Той самий III Латеранський Собор одностайно оголосив Анафему „еретикам, яких іменують катарами” [22, с. 57]. Цей факт констатував і А. Люшер, наводячи цитату з двадцять сьомого канону Собора: „Ми оголошуємо Анафему їм [еретикам] та усім тим, хто поділяє їхню точку зору (...) Кожен, хто повстане проти них зі зброєю в руках (...) перебуватиме, як і хрестоносці, під опікою Церкви” [22, с. 57].

Римська курія, закликаючи вірних до збройного насильства, визнавала власну безпорадність. Папа Луцій III (1181-1185), наступник Александра III, наказав лангедокським єпископам переслідувати еретиків у підвладних їм єпархіях, а сеньйорам і рицарям-католикам Лангедока надавати владикам збройну допомогу. Тим не менш, феодала у більшості випадків ухилялись від таких „почесних” обов’язків [44, с. 152]. Саме тому, в часи

Луція III катаризм активно поширювався містами й селами Прованса [44, с. 154].

В 1178 р. королі Франції та Англії, Людовик VII Молодий (1137-1180) (*мал. 15*) та Генріх II Короткий Плащ (1154-1189) (*мал. 16*) вжили перших конкретних заходів у боротьбі з ересю на Півдні Франції, домовившись з Александром III відрядити до Лангедока місію у складі представників вищого духовенства, очолюваних легатом Петром Павійським. Їм було доручено, у супроводі військового загону, проповідувати й повертати єретиків у лоно Церкви, а також розшукати керівників секти і засудити їх. У серпні 1178 р. вони прибули до Тулузи, де громада єретиків вирізнялась чисельністю та впливовістю [43, с. 241]. Городяни вороже зустріли місіонерів, – „показували на них пальцем та ображали їх на вулицях” [22, с. 53]. Легати, однак, почали діяти. Багатий тулузець П’єр Моран, якого називали „Іоанном Євангелістом”, був одним із проповідників „нового вчення”. Після привселюдного покарання різками у базиліці Сен-Сернен він зрікся своєї віри та оголосив Анафему сектантам [39, с. 187].

Досягнувши цього успіху, Петро Павійський вирушив до провінцій Альбіжуа та Каркассонн, де ересь перебувала під захистом Рожера II Тренкавеля (1167-1194), віконта Безье. Після відлучення останнього від Церкви, двоє лідерів секти – Раймонд з Боньяка та Бернар-Раймонд (катарський єпископ Тулузи), – публічно зреклися ересі. Тим не менш, вони зазнали відлучення й засудження на вигнання [39, с. 188]. Загалом, місія Петра Павійського заохотила до покаяння і зречення лише декількох єретиків; результат – „практично нульовий”, визнавав Роберт де Торіньї, абат монастиря Мон-Сен-Мішель [22, с. 57]. 1181 р. Александр III відрядив до Лангедока нову місію, очолювану кардиналом і легатом Генріхом Клервоським, у супроводі невеликого загону рицарів-католиків (переважно – з італійських земель). Це була перша воєнна кампанія, організована Римською Церквою у боротьбі з південними єретиками. Генріх силою зброї захопив одне з головних укріплень сектантів – потужну фортецю Лавор. На цьому успіхи папського „карателя” завершилися; після повернення місії до Апостольської столиці, катари відновили в регіоні свою проповідницьку діяльність [38, с. 124].



Мал. 17. Король Арагона Педро II.
Портрет XIX ст.

У 1194 р. графа Тулузького Раймонда V (1148-1194), вороже налаштованого до катарів, на престолі змінив його син Раймонд VI (1194-1222), покровитель еретиків. Новий граф, поділяючи тогочасні ідеї релігійної терпимості, що мали значне поширення у Лангедоці, толерантно поставився до катарської теології і дозволив їм оселитись у його володіннях [39, с. 118]. В перші роки правління Раймонда VI понтифіки не вживали жодних превентивних і каральних заходів щодо еретиків [24, с. 121-122]. Веронський собор 1184 р., собор у Монпельє 1195 р. вкотре лише повторювали погрози еретикам та їхнім прихильникам. Вирішити „мертвими” декретами „кризу віри” було неможливо. Папа Целестин III (1191-1198) не займався цією проблемою у зв’язку із боротьбою з германським імператором Генріхом VI Гогенштауфеном (1190-1197) [44, с. 133]. Тому, на момент приходу

до влади Іннокентія III, вона не тільки не була вирішена, а й набула надзвичайно загрозливого для Римо-Католицької Церкви характеру [22, с. 57].

З правителем Лангедока, графом Тулузьким Раймондом VI, Риму було легше мати справу. Оскільки вирішення „альбігойської проблеми” частково залежало від цієї особи, Іннокентій, перш за все, намагався залучити графа на свій бік поступками й послабленнями (Целестин III свого часу Раймонда VI відлучив за еретизм). Новий Папа наказав своєму легатові відпустити Раймонду цей гріх, якщо той підкориться вимогам курії [38, с. 179]. Граф Тулузький пішов на висунуті вимоги й відлучення було скасоване. 4 листопада 1198 р. Іннокентій написав йому листа, в якому закликав покаятись, вирушивши самому або спорядивши загін до Святої Землі на боротьбу з невірними. Раймонд скористався нагодою, але продовжив підтримувати еретиків і відмовився вступати до створеної понтифіком антикатарської ліги [22, с. 57].

У відповідь папський легат П'єр де Кастельно знов відлучив його та оголосив інтердикт на все графство. 29 травня 1207 р. архієпископи В'єнна, Нарбонна, Амбрена й Арля отримали наказ оголосити у своїх провінціях, на кафедрах, Анафему графові Раймонду [25, с. 221]. Папа більше не міг розраховувати на правителя Тулузи як на провідника власної політики. Натомість він звернув увагу на двох інших сюзеренів, які не були налаштовані вороже до Риму: сеньйора Монпельє Гільома VIII (1157-1202) та короля Арагона Педро II (1196-1213) (*мал. 17*). Проте, після смерті в 1202 р. Гільома роль „захисника віри” відводилася лише Педро II Католику, котрий залишався палким латинським вірянцем та вірним васалом Папи Римського [9, с. 64]. 1197 р. арагонський король у своєму едикті виділив вальденсам і катарам одну добу на те, щоб вони залишили межі королівства. У 1205 р. Педро почав кампанію проти альбігойців, відбивши у них замок Лескюр поблизу Альбі та оголосив його ф'єфом Римської Церкви [43, с. 311].

Таким чином, Іннокентій III цілковито міг розраховувати на короля Арагона у своїх церковних планах. Однак його ілюзія тривала недовго. Педро сам волів використати Папу. За його

допомоги він сподівався заволодіти сеньйорією Монпельє. Замість того, щоб продовжити переслідування катарів, король почав війну з католицьким бюргерством Монпельє, яке не бажало визнавати його влади. Володар Арагону не планував вступати у війну з Раймондом VI, чоловіком своєї сестри Елеонори; до того ж існували й інші матримоніальні плани, які могли зміцнити зв'язки між обома династіями [22, с. 92]. Представники Римської курії зрозуміли, що Педро II ніколи не піде війною на графство Тулузьке. Коли понтифік закликав феодалів Північної Франції рушити на Лангедок, – це означало, що він більше не розраховував на Педро Арагонського, який відмовився від участі у війні з альбігойцями [37, с. 167].

Лише з понтифікату Іннокентія III (*мал. 18*) в історії переслідувань та покарань релігійних „дисидентів” на латинському Заході розгортається новий етап. Цей Папа першим почав систематично вдаватися до допомоги „світської руки” й навіть до „внутрішнього” хрестового походу, – відкритої війни проти християнського населення за те, що воно припинило сповідувати ортодоксальний католицизм [40, с. 277-279]. Саме Іннокентій III розширив і дав новий імпульс рухові, спрямованому проти „ворогів віри”. Він виявив тверді наміри будь-якими засобами захистити латинську догматику та культ як необхідні гарантії збереження його особистої необмеженої теократичної влади [42, с. 114]. У листах понтифіка помітний широкий набір звинувачень на адресу сектантів та їхнього віровчення: „Батіг, чума, бруд, виразка, що роз’їдає тіло суспільства”, – ось що таке ересь (...) Дикий звір, вовк-грабіжник в овечій шкурі, нечесний шинкар, що торгує підробленими винами і отрує своїх відвідувачів, – ось хто такий ересіарх” [4, Col. 29-30]. Разом з тим, Папа Іннокентій III мав реальні підстави констатувати успіх проповіді еретиків. „Я дізнався, – писав він архієпископу Екса, – що еретиків у твоїй провінції так багато, що в оману потрапила незліченна кількість народу” [99, с. 132]. „В Нарбоннській провінції, стверджує він в іншому місці листа, більше маніхеїв, ніж християн” [4, Col. 789].

Понтифік розумів, що ганебна поведінка католицького духовенства на різних ступенях ієрархії – корінь усього зла і найкращий „подарунок” еретикам. Тому все життя він наполегливо

працював над реформуванням Церкви. Папа вказував, що „священик повинен привести свій спосіб життя у відповідність зі своїми проповідями, щоб не розбещувати грішника власним прикладом” [4, Col. 461]. Одночасно, Іннокентій III наводив такий приклад: „Невже, коли лікар погано себе почуває, прописані ним ліки не надають необхідного ефекту? Те саме стосується і таїнства: воно зберігає власну очищувальну силу, навіть якщо його здійснює недостойний священик” [5, с. 147]. Крім того, в листах Папи зустрічаються рядки, де він відверто засуджує поведінку і французького духовенства, і провансальського, картаючи їх за розпусту й пожадливість [5, с. 148].

Від самого початку свого понтифікату Іннокентію довелося запроваджувати суворі покарання та зобов'язувати всіх суверенів на місцях їх застосовувати. Положення майбутнього спеціального „антиеретичного” кодексу Папи, які у вигляді „проекту” містилися переважно в листах від 25 березня 1199 р. та від 22 вересня 1207 р., можна проілюструвати кількома симптоматичними цитатами: „Єретики та їхні прибічники підлягають вигнанню або ув'язненню; їхнє майно має бути конфіскованим і проданим (...) Єретик не лише позбавляється прав за життя, – йому не має [бути] спокою й після смерті. Якщо виявиться, що за життя хтось зрікся віри, його труп треба викопати та викинути” [5, с. 31-32]. В 1206 р. Іннокентій III відлучив абата Фаенци, який відмовився викопувати рештки еретика, похованого на цвинтарі абатства, і додав: „Ми не лише ненавидимо ворогів істинної віри, а й засуджуємо пам'ять про них” [5, с. 326]. Однак, кодекс понтифіка пом'якшував традиційні „вогняні” репресії проти ересі, не допускаючи поспішних розправ, жертвами яких неодноразово ставали не лише справжні єретики, а й „підозрювані”. Папа волів, щоб його підлеглі „переслідувачі” спочатку намагались повернути сектантів у лоно Церкви, проводячи ретельне розслідування щодо звинувачених в ересі. „Пробачимо тих, хто кається, писав він, і навіть будемо наполегливо спонукати винних до каяття” [4, Col. 611]. Іннокентій повідомляє, що в 1199 р. протоіерей з Верони, відлучаючи катарів, вальденсів і арнольдистів, поширив каральні методи на категорію християн, яких називали „гуміліатами” або „смиреними”. Ці люди створили достатньо згуртоване братство,

котре прийняло обітницю добровільної бідності [37, с. 113]. Папа зауважив єпископові Веронському: „Ми воліємо, щоб невинних не змішували з винними” [4, Col. 513].

Іннокентій III так само суворо ставився до судового свавілля єпископів та архієпископів. Ось як він висловлювався про їхні хиби та зловживання в одному зі своїх численних листів: „Це сліпці, безголосі пси, що нездатні гавкати, винні у симонії; які пробачають гріхи багатому і [безпідставно] звинувачують бідного (...) Вони набирають бенефіції і довіряють духовний сан негідним священикам (...) Звідси береться зухвалість єретиків і зневага сеньйорів й народу до Бога та Його Церкви” [4, Col. 462]. Перш ніж боротися з єретиками, Церква розпочала боротьбу з неконтрольованим духовенством Лангедока. Впливову посаду єпископа Тулузи Папа довірив відданому католику. 1205 р. з цього місця усунули єпископа Раймонда де Рабастана, звинуваченого у симонії, а 1206 р. на його місце було обрано абата Тороне Фолькета (Фулька) Марсельського (1150-1195), який мав амбітні плани – стати одним з духовних провідників Альбігойського хрестового походу [18, с. 152].

Отже, щодо проведення судових процесів над єретиками, Іннокентій попервах виявляв значну терпимість, яка контрастувала з радикалізмом багатьох його сучасників. Проте, ця милосердна терпимість виявлялась, перш за все, в таких „контрольованих” регіонах, як Північна Франція та Лотарингія, де єретиків було мало і вони не становили суттєвої загрози папству [22, с. 76]. Там, де ересь могла перемогти офіційну церковну владу, як, наприклад, в Ломбардії та Лангедоці, він вважав за необхідне не вагаючись демонструвати силу, адже італійські комуні традиційно підтримували єретиків, плануючи позбутися світської влади Римських первосвященників, а Прованс міг продемонструвати прецедент відходу від офіційної віри і розколу релігійної єдності католицького світу [22, с. 77].

І все ж Папа, судячи зі свідчень більшості джерел тієї епохи, надавав перевагу несилowym методам боротьби з катарською ересю. Зокрема, понтифік підтримував створення жебручих орденів, котрі дотримувались „бідності та смиренності” як ефективного засобу релігійної пропаганди. З іншого боку,



Мал. 18. Папа Іннокентій III. Фреска XIII ст. в монастирі Сакро Спеко (Італія)

Іннокентій започаткував практику масових проповідей на чолі з легатами-місіонерами; мета проповідей – навернення еретиків на „шлях істинний”. Тільки у випадках, коли така метода не давала позитивних результатів, Папа вдавався до найсуворіших заходів [38, с. 282]. „Проповідницьку” програму Іннокентія намагались втілювати в життя протягом десяти років – з 1198 по 1208 – ченці-цистерціанці, члени чернечого ордену, створеного 1098 р. в абатстві Сіто, неподалік Діжона, бенедиктинцем з Шампані Св. Робертом Модемським (1028-1111) (мал. 19). Один за одним на півдні Франції з’являлись: 1198 р. – ченці Райнерій та Гвідо; 1200 р. – кардинал-диякон Іоанн; 1203 р. – двоє ченців з абатства Фонфруад; П’єр де Кастельно, брат Рауль і абат Сіто Арнольд-Амальрік у 1204 р. [22, с. 79-80].

Ці посланці Рима мали право залучати до боротьби з ересю всю церковну та світську владу, й відлучати їхніх представників у випадку відмови від співпраці. Їм було доручено виховувати і

переконувати схизматиків бесідами та публічними диспутами, що до того не практикувалось в історії Західної Церкви [33, с. 217]. Відомий французький хроніст Гільом з Тудели (друга половина XI – перша половина XII ст.) в „Пісні про хрестовий похід проти альбігойців” описує один з таких богословських диспутів, котрий відбувся в лютому 1204 р. у Каркассонні. В присутності суду – у складі 13 католиків і 13 єретиків – катарський єпископ Бернар де Сімор сперечався (чи дискутував) з папськими легатами П’єром де Кастельно і братом Раулем. Ось як це безпосередньо репрезентує Гільом: *„Абат цистерціанців (той, кого Господь любив), // Що звався братом Арнаутом, опорою братам був // (Тим, що вирушали пішки або на мулах) запал // Почав збивати з (...) тих, хто в єресь впав). // Та хоч словами кожен брат упертюхів карав, // Цей люд свою неправоту ніяк не визнавав!”* [1, с. 121]. У джерелі, як бачимо, згадується Арнаут Аморі, який очолив хрестовий похід проти катарів у 1209 р. та помер 1225 р. [39, с. 47].

1204 р. Іннокентій III відібрав у єпископів пряму юрисдикцію в справах єресі, передавши її куріальним легатам; це стало початком процесу, що призвів до створення інституту Святої Інквізиції в Окситанії. Римські легати за папським розпорядженням одержували практично необмежену владу [346, с. 139]. Однак повсюдно в регіоні вони зустрічали настільки запеклий опір, що навіть хоробрий П’єр де Кастельно у тому ж 1204 р. писав Папі відчайдушного листа, де визнавав власну поразку і висловлював велике прагнення повернутись до спокійного життя в обителі [41, с. 140]. Публічні диспути з катарськими проповідниками, що тривали протягом 1206-1211 рр., не досягли бажаного результату. Про це повідомляв і Гільом з Тудели: *„Ось вже п’ять років чуєм ми їхній непотрібний гавкіт. // Зовсім у Господа від рук відбився вже цей край! // Чим в боротьбі лютіші дурні, тим ближче є безодня!”* [1, с. 119].

Жодні аргументи і зовнішні обставини не могли змусити Аквітанію зректися єресі самостійно: феодала, духовенство й чиновники не бажали спустошувати власні землі, здійснюючи релігійні утиски та реалізуючи папські приписи і настанови. З 1206 р. проповідники катарів й вальденсів продовжували публічно виступати в Дьйоне, Монреалі, Фанжо та інших містах Півдня. В Мірпуа єретика навіть

скликали катарський собор, на засіданнях якого обговорювали план оборони у випадку загрози. Було вирішено створити опорні пункти, котрі б одночасно слугували центрами поширення їхнього віровчення та притулками для вірян [42, с. 28]. Іннокентій III, зі свого боку, примушував легатів-місіонерів продовжувати практику активних проповідей, оскільки ще наполягав на „виправленні грішників, а не винищенні їх” [44, с. 293].

19 листопада 1206 р. він, зокрема, наказав місіонерам виконати наступне розпорядження: „Наказую вам обрати людей випробуваних чеснот. Нехай вони, взявши за взірць образ Христа, у бідному одязі вирушать до еретиків і власним прикладом та настановами переконують їх” [5, Col. 711]. Ця фраза лягла в основу ідеології першого жєбручого Ордену – домініканців. Чергова місія, очолювана двома іспанцями – Дієго де Асеведо, єпископом Осми, та молодшим пріором Домініком де Гузманом (1170-1221), до яких долучились легати – Арнольд-Амальрік, П’єр де Кастельно, брат Рауль і Гвідо, абат з Во-де-Сернея, – розпочала новий „етап” проповідей у Провансі. Виконуючи розпорядження Папи, місіонери мандрували босоніж й отримували їжу в якості подавання, відмовившись від супроводу слуг, пишного одягу та грошей, – що особливо вразило місцеве населення [22, с. 101].

Зміна методів і форм проповідування дала поштовх до початку виснажливих релігійних диспутів між прибічниками обох віросповідань. В Сервіані, поблизу Безьє, диспут між єпископом Осми та двома єресіархами – Бодуеном і Тьєрі з Невера – тривав, до прикладу, майже тиждень. За словами ченця з Сернея, місіонерам вдалося „вивести з омани” жителів Сервіана та переконати їх вигнати еретиків [25, с. 131]. У Безьє дискусії та проповіді точилися два тижні, але без будь-якого успіху: місцеве населення було надто вороже налаштоване до папських посланців. У Каркассонні бурхливі диспути продовжувалися тиждень, – також безрезультатно. Хроністи, проте, застережливо повідомляють, що коли „катарський жнець [під час дискусії] замахнувся на Св. Домініка, серп у його руці почервонів від крові” [22, с. 102]. У Верфеї католицька місія зійшла в гострій полеміці з двома відомими місцевими еретиками – Понсом Жорданом і Арнольдом Аррюфатом [40, с. 243]. Суперечка, як повідомляє –



Мал. 19. Св. Роберт Молемський.
Гравюра XVIII ст.

Гільом П'юїлоранський, стосувалась трактування одного місця з Євангелія від Іоанна: „Ніхто не сходить на небеса, крім Сина людського, Який перебуває на небесах” [4, с. 94]. Єретики розуміли цю фразу так: „Ісус називає себе Сином людини, яка перебуває на небесах”. Подиву єпископа не було меж; він продовжив цитувати Св. Ісайю: „Небо – престол Мій, а земля – підніжжя ніг Моїх” [71, с. 95] „Якщо Бог, – додав єпископ, це людина, – то довжина його ніг сягає від неба до землі. Ви так вважаєте?” – „Так, ми в це віримо”, – відповіли єретики. Місіонер не витримав: „Будьте прокляті, дурні-єретики! Я вважав, що у вас більше здорового глузду!” [4, с. 95]. Однак свідчення Гільома як хроніста не зовсім точні, оскільки альбігойська доктрина не зображувала Бога в образі людини, бо навіть не допускала людської природи Сина. В 1207 р. Монреаль став місцем чергової великої дискусії. Для участі в ній до місії приєднався П'єр де Кастельно. Протилежний „табір” представляли авторитетні проповідники: Арнольд Отон, Гілаберт

з Кастра, Понс Жордан, Бенедикт з Терма. Цей релігійний „турнір” тривав два тижні. Догматика обох віросповідань була викладена у пам’ятних „нотатках” і передана на розгляд до „арбітражного” суду, який мав визначити „переможця”. З метою об’єктивності до складу „журі” було обрано чотирьох незаангажованих „арбітрів” – двох рицарів та двох городян. Рішення суду, у підсумку, не було. „Арбітри” відмовились оголошувати вирок й навіть радитися; диспут завершився безрезультатно [44, с. 144]. „Вони побачили, писав чернець з Сернея, що справа ересі програна” [6, Col. 602].

Насправді ж мирянам було важко судити про такі складні матерії; до того ж, чотири судді, поділені на дві групи, не могли дійти до спільного рішення. Монреальський диспут ознаменувався також „чудом”, описаним в анналах Домініканського ордену. „Арбітри” не змогли домовитись і вдалися до „суду Божого” – ордалії (випробування вогнем, водою або у поєдинку). З цього приводу ще один французький хроніст – П’єр де Во-де-Серне (1185-1218), фіксує наступне: „Єретики на таємних зборах тричі кидали текст із цитатами Домініка у вогнище, проте, він не загорівся. Про це розповів один свідок, рицар, який схилився до істинної віри” [6, Col. 611-612]. Не менш „знаковий” диспут пройшов у Пам’є, володіннях графа де Фуа – Раймонда Рожера. Тут католицька місія – у складі вже згадуваного єпископа Осми, єпископа Тулузького Фулька й єпископа Кузуренського Наварра – запропонувала публічний диспут вальденсам, які становили більшість населення у цьому місті [20, с. 126-128]. Дебати судив один „арбітр”, обраний обома сторонами, – Арнольд Кампраньян, з білого духовенства. Він присудив перемогу католикам. Невелика група вальденсів, у тому числі – Дюран з Уески (1160-1224), оголосила про своє приєднання до Римської Церкви. Загалом, важкий з точки зору тогочасної богословської казуїстики диспут у Пам’є, як і інші публічні дебати, дав лише опосередковані й незначні результати [22, с. 108].

Згодом, проповідницьку місію у Лангедоці взяв на себе Домінік де Гузман, про що свідчить автентичний документ – свідоцтво про зречення ересі, видане ним 1208 р. Понсу Роже з Тревілья. Документ містить в собі жорсткі категоричні умови покаяння для еретика. Три тижні поспіль той, хто щиро розкаюється, мусив

пройти з оголеним торсом від в'їзду в село до церкви, у супроводі священика, який раз-у-раз мав переїцати його по спині різками. Винуватець так само мусив носити чернечий одяг з двома хрестиками на грудях і все життя, крім Пасхи, Трійці та Різдва, дотримуватись суворого посту [22, с. 109].

Без сумніву, такі методи та умови не спонукали до масового покаяння. Широкомасштабна місіонерська діяльність, яка понад два роки проводилась під керівництвом Іннокентія III, зазнала краху. З цим були згодні всі тогочасні хроністи. „Поборники Бога, – пише той самий Гільом з П'юї-Лорана, – визнали, що цими засобами пожежі не загасити” [4, с. 97]. Себе він лише втішає думкою, що боротьба з ересю породила славетний Домініканський орден: „Єресь в нашій країні була необхідна для того, щоб увесь світ побачив славу та користь братів-проповідників!” [4, с. 97]. „Я можу сказати тільки одне, – констатує зі свого боку Гільом Тудельський, характеризуючи південнофранцузькі еретичні спільноти, – цих людей проповідь цікавила як минулорічний сніг! Цей схиблений народ не бажає повертатись до істинної віри!” [1, с. 111].

Стратегія „зборів-диспутів” не дала очікуваних позитивних наслідків, крім одного: окситанські єпископи зрозуміли, наскільки численними й впливовими є альбігойці. Церква ж не наважувалась розпочати воєнну кампанію проти еретиків, оскільки всі лангедокські сеньйори були васалами Филипа II Августа, – а той би не допустив вторгнення іноземних військ на свої землі [18, с. 66]. Однак, привід для війни все ж знайшовся. 15 січня 1208 р. слуга Раймонда VII (1222-1249), сюзерена Тулузи, вбив папського легата П'єра де Кастельно (*мал. 20*), який ще у 1204 р. відлучив графа Тулузького від Церкви; відлучення було підтверджене папською буллою від 29 травня 1208 р. [18, с. 31-32].

Означена подія дала прямий поштовх до організації Альбігойського хрестового походу. Ось як це відображено в джерелі: „*Та графський конюх все один у темряві ходив // І серце злом заповонив, й від графа милості чекав. // Він свій-но зрадницький кинджал прелату в бік всадив. // Вбив де Кастельно, і відтак, лихих зробивши справ, // Обрав притулком він Бокер, лен графа і наділ*” [1, с. 123]. Коли Папа Іннокентій III навесні 1208 р. дізнався про вбивство свого легата, він перебував у Латеранському

палаці, де саме обговорював стан справ у Лангедоці. Понтифік та його оточення нарешті усвідомили, що війна неминуха [22, с. 29]. Через кілька днів Римський первосвященик віддав наказ Арнауту Аморі: *„Брате мій, рушай у Каркассонн і велику Тулузу, // Йди й веди військо проти відступників. // В ім'я Господа відпусти тим, хто непохитний // У вірі хрестоносцям їхні гріхи. // Хай вірні Христу мужі та жінки // Підуть війною на тих, хто схильний до брехливої віри”* [1, с. 127].

Необхідно підкреслити, що Папа використав слово „хрестоносець” для характеристики воїнів, яким належало вигнати бунтарів з Лангедока. Отже, проти еретиків починався саме „хрестовий” похід, а хрестоносцям, звісно, відпускались гріхи, як і тим рицарям, котрі боролись у Святій Землі із сарацинами [18, с. 70]. На боці відданих папських „хрестоносців” виступили усі сеньйори Лангедока, в тому числі – граф Раймонд VI Тулузький, для якого підтримка Церкви у поході була єдиним способом вберегти власні землі від вторгнення. З метою зняття із себе анафеми граф відрядив до Папи власних послів; Раймонд жадав, щоб Іннокентій III повернув його в лоно Церкви знову [41, с. 149]. 18 червня 1209 р. в Сен-Жилі, за присутності вищих церковних сановників, васалів графа і духовенства, папський легат урочисто відпустив усі гріхи Раймондові VI [42, с. 280]. П'єр де Во-де-Серне так описує цю подію у своїй „Альбігойській історії”: „Метр Мілон призначив графу зустріч у визначений день в місті Валанс (...) Граф (...) пообіцяв легату, що він в усьому буде коритися його волі (...) Легат (...) вимагав, щоб граф Тулузький віддав йому під заставу сім своїх замків (...) Він присягнув перед прелатом (...), що в усьому буде підкорятись заповідям Святої Католицької Церкви. Далі легат огорнув своєю епітрахіллою шию графа і, тримаючи цю епітрахіль у руці, відшмагав його різкими і втягнув [за волосся] до церкви (...) Потім граф повинен був спуститися в крипту й пройти голим повз усипальницю блаженного мученика, брата П'єра де Кастельно, вбитого за його наказом” [5, Col. 549]. Урочистої та вельми принизливої церемонії повернення графа Тулузького в лоно Церкви все ж виявилось недостатньо для того, щоб зупинити хрестовий похід проти еретиків. Військо хрестоносців вже зібралось у Ліоні й перебувало в „бойовій



Мал. 20. Папський легат П'єр де Кастельно. Гравюра XVIII ст.

готовності". Початок походу було призначено на день Св. Іоанна – 24 червня 1209 р. [18, с. 74].

У підсумку, в межах аналітичного узагальнення, можна виокремити наступні суспільно-релігійні тенденції, пов'язані із заходами Папи Іннокентія III, спрямованими на врегулювання релігійного конфлікту на терені Лангедока, а також передумови, котрі спровокували Альбігойський хрестовий похід. Поширення катаризму в регіоні на початок XIII ст. набуло для Західної Церкви неконтрольованих небезпечних масштабів. Численні громади Добрих Людей в Окситанії несли загрозу духовно-ідеологічному пануванню Римо-Католицької Церкви на півдні Франції. З приходом до влади Іннокентія III, у регіоні розпочинається новий, „мілітарний” етап боротьби папства з катарською ерессю. Релігійне протистояння Рима з південнофранцузьким еретизмом пройшло у своєму розвитку шлях від практики „зборів-диспутів”, через перманентне відрядження „напучувально-проповідницьких” місій у складі папських легатів, до організованого Римською

курією та французьким королем Філіпом II Августом хрестового походу проти альбігойців.

Джерела та література: **1.** Гильем Тудельский. Песнь об альбигойском крестовом походе / Гильем Тудельский. – М.: Квадрига, 2010. – 320 с.; **2.** Козьма Пресвитер. Слово о новоявленной ереси Богомила / Козьма Пресвитер // Родник златоструйный: Памятники болгарской литературы IX-XVIII веков. – М.: Художественная литература, 1990. – С. 246-265; **3.** Св. Козмы Пресвитера, Слово на еретики и поучение от божественных книг / Св. Козьма Пресвитер / Сост. М. Г. Попруженко. – СПб.: Сенатская типография, 1907. – 86 с; **4.** Guillaume de Puylaurens. Chronique 1145-1275 / Guillaume de Puylaurens. – Toulouse: Le Pérégrinateur, 1997. – 237 p.; **5.** Innocentii III, romani pontificus, opera omnia. // Migne J.-P. Cursus completus patrologiae. SL. Corpus histores: In 221 t. – P.: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem, 1855. – T. CCXVII. – Col. 9-1159.; **6.** Petri Vallis Cernaii. Historia Albigenium et sacri belli in eos anno 1209 suscepti duce et principe Simone de Monteforti / Petri Vallis Cernaii // Migne J.-P. Cursus completus patrologiae. SL. Corpus histores: In 221 t. – P.: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem, 1855. – T. CCXIII. – Col. 0543-0711; **7.** Rainerii Sachoni. Summa de Catharis et Leonistis commentatio critica / Rainerii Sachoni / J. K. L. Gieseler. – Gottingae: Typis Dieterichianis, 1834. – 23 p.; **8.** Regestum Innocentii III Papae super negotio Romani Imperii / F. S. J. Kempf // Miscellanea Historiae Pontificiae. – R.: Pontificia Universita Gregoriana, 1947. – 449 p.; **9.** Ангелов Д. Богомилството / Д. Ангелов. – София: Булвест-2000, 1993. – 495 с.; **10.** Бортник Н. А. Еретические секты Италии первой половины XIII в. / Н. А. Бортник // Средние века. – 1957. – Вып. 10. – С. 101-124; **11.** Бренон А. Богомилы: катары Востока / А. Бренон / Пер. с фр. Н. Дульневой. – [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.fatuma.net/text/brenon-bogomil.pdf>; **12.** Бренон А. Истинный образ катаризма / А. Бренон / Пер. с фр. Н. Дульневой. – [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.fatuma.net/text/annbrenon.pdf>; **13.** Брюнель-Лобришон Ж., Дюамель-Амадо К. Повседневная жизнь во времена трубадуров XII-XIII века / Ж. Брюнель-Лобришон, К. Дюамель-Амадо / Пер. с фр. Е. В. Морозовой. – М.: Молодая гвардия, 2003. – 416 с.; **14.** Виденгрэн Г. Мани и манихейство / Г. Виденгрэн. – СПб.: Евразия, 2001. – 254 с.; **15.** Гечева К. Богомилството и неговото отражение в средновековна християнска

Европа / К. Гечева. – София: Гутенберг, 2007. – 392 с.; **16.** Гутнова Е.В. Крестьянство и ереси / Е. В. Гутнова // Средние века. – 1975. – Вып. 38. – С. 28-38; **17.** Гутнова Е. В. Роль бюргерства в формировании сословных монархий в Западной Европе / Е. В. Гутнова // Социальная природа средневекового бюргерства XIII – XVII вв. – М.: Наука, 1979. – С. 51-83; **18.** Джурас В. Павликианство и тондракитство. К истории двух ересей / В. Джурас // Вестник ПСТГУ. – № 7. – С. 94-102 // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.religions.am/files/3337/library/religious>; **19.** Йонас Г. Гностицизм / Г. Йонас. – СПб.: Лань, 1998. – 383 с.; **20.** Кайпова Е.Г. Отражение изменений бюргерского мировоззрения в еретических учениях катаров и вальденсов во Франции и Германии XII – начала XIV века (по материалам католических источников) / Е. Г. Кайпова // Вестник Томского государственного педагогического университета. – Томск: Изд-во ТГПУ, 2016. – № 5. – С. 210-215; **21.** Каратини Р. Катары / Р. Каратини. – М.: ЭКСМО, 2010. – 400 с.; **22.** Карсавин Л. П. Очерки средневековой религиозности / Л. П. Карсавин // История ересей. – М.: АСТ, Хранитель, 2007. – С. 9-266; **23.** Карсавин Л. П. Очерки религиозной жизни в Италии XII-XIII вв. / Л. П. Карсавин. – М.: Высшая школа, 1992. – 191 с.; **24.** Лейст О.Э. Общественно-политические взгляды богомилов как выражение революционной оппозиции против феодализма в средневековой Болгарии / О. Э. Лейст. – М.: Зерцало, 2009. – 208 с.; **25.** Люшер А. Иннокентий III и альбигойский крестовый поход / А. Люшер. – СПб.: Евразия, 2003. – 288 с.; **26.** Манфред А.З. История Франции: В 3-х т. / А. З. Манфред. – М.: Наука, 1972. – Т.1. – 360 с.; **27.** Нелли Р. Катары. Святые еретики / Р. Нелли. – М.: Вече, 2005. – 400 с.; **28.** Осокин Н. А. История альбигойцев и их времени: В 2-х т. / Н. А. Осокин. – М.: АСТ, 2003. – Т. 1-2. – 896 с.; **29.** Очерки истории Франции с древнейших времен до окончания Первой мировой войны / Под ред. А. Д. Люблинской и др. – Л.: УЧПЕДГИЗ, 1957. – 373 с.; **30.** Примов Б. Бугрите: Книга за поп Богомил и Неговите последователи / Б. Примов. – София: Изд-во на Отечеств. Фронт, 1970. – 383 с.; **31.** Рипарелли Э. Христианские ереси: вчера и сегодня / Э. Рипарелли / Пер. с итал. – М.: Издательство „Ниола-Пресс“, 2008. – 128 с.; **32.** Соколов В.В. Средневековая философия / В. В. Соколов. – М.: Высшая школа, 1979. – 448 с.; **33.** Стам С.М. Экономическое и социальное развитие раннего города: (Тулуза XI-XIII веков) / С. М. Стам. – Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1969. – 431 с.; **34.** Стеллецкий Н. С. Болгарская

ересь богомилов // Миссионерское обозрение / Н. С. Стеллецкий. – СПб.: Типолиитография В. В. Комарова, 1902. – 46 с.; **35.** Стойнев А. Св. Иван Рилски, официалното християнство и богомилството / А. Стойнев. – София: Фар, 1991. – 146 с.; **36.** Тальберг Н. История Христианской Церкви: В 2-х ч. / Н. Тальберг. – М.: Интербук, 1991. – Ч. 1-2. – 516 с.; **37.** Тушина Г. М. Города в феодальном обществе Южной Франции / Г. М. Тушина. – М.: Изд-во МГПИ, 1985. – 67 с.; **38.** Тьерри О. Городские коммуны во Франции / О. Тьерри. – М.: Либроком, 2011. – 237 с.; **39.** Хегглунд Б. История теологии / Б. Хегглунд. – СПб.: Светоч, 2001. – 370 с.; **40.** Biget J.-L. Hérésie et inquisition dans le midi de la France / J.-L. Biget. – P.: Picard, 2007. – 247 p.; **41.** Bordes R., Gasc J.-L. Troubadours et cathares en Occitanie médiévale: organisé par Novelum section périgorde de l'Institut d'Estudis Occitans / R. Bordes, J.-L. Gasc. – Cahors: L'Hydre Éditions, 2004. – 191 p.; **42.** Brenon A. Le vrai visage du catharisme / A. Brenon. – Carbonne: Loubatieres, 1988. – 399 p.; **43.** Caratini R. Les cathares – de la gloire à la tragédie (1209–1244) / Caratini R. – P.: Archipel, 2005. – 329 p.; **44.** Déjean J.-L. Les Comtes de Toulouse (1050-1250) / J.-L. Déjean. – P.: Fayard, 1988. – 413 p.; **45.** Le Roy Ladurie E. Histoire du Languedoc / E. Le Roy Ladurie. – P.: Presses universitaires de France, 1962. – 128 p.; **46.** Lewis A. R. The Development of Southern French and Catalan Society 718-1050 / A. R. Lewis. – Austin: University of Texas Press, 1965. – 490 p.; **47.** Wakefield W. L. Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France in 1100-1250 / W. L. Wakefield. – Berkley – L. A.: University of California Press, 1974. – 288 p.