МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЧЕРНІВЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ЮРІЯ ФЕДЬКОВИЧА

На правах рукопису

УДК [94:27-876.2](449.1/.43)“12/14”

Погребенник Андрій Іванович

ДУХОВНО-СВІТОГЛЯДНІ ЗАСАДИ НАРОДНО-РЕЛІГІЙНИХ РУХІВ НА ПІВДНІ ФРАНЦІЇ У XII-XIV СТ.

07.00.02 – Всесвітня історія

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата історичних наук

Науковий керівник:
Боднарюк Богдан Михайлович
доктор історичних наук, доцент

Чернівці – 2017

ЗМІСТ

ВСТУП……4-9

РОЗДІЛ 1. ІСТОРІОГРАФІЯ, ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА І ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ……10-46

1.1. Огляд історіографії……..10-24

1.2. Характеристика джерел……...24-40

1.3. Теоретико-методологічні засади……40-46

РОЗДІЛ 2. СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНЕ І РЕЛІГІЙНЕ ТЛО ПІВДЕННИХ ПРОВІНЦІЙ ФРАНЦІЇ ТА ЙОГО ОСОБЛИВОСТІ……..47-96

2.1. Причини протестних настроїв серед нижчих верств населення……..47-56

2.2. Витоки й передумови появи нових месіансько-хіліастичних вчень у регіоні……56-68

2.3. Загострення релігійної ситуації: значення та наслідки…….68-82

2.4. Альбігойський хрестовий похід 1209-1229 рр.: мета й реалізація……...82-96

РОЗДІЛ 3. ІДЕОЛОГІЯ КАТАРСЬКИХ ТА АЛЬБІГОЙСЬКИХ СПІЛЬНОТ У ДУХОВНОМУ І СОЦІАЛЬНОМУ КОНТЕКСТІ……97-141

3.1. Космологія та космогонія катаро-альбігойського віровчення……97-105

3.2. Ціннісні орієнтири парусійних очікувань катарів і альбігойців…..105-118

3.3. Організаційна структура Церкви Добрих Християн…….118-127

3.4. Катаризм у правовому полі й соціальному вимірі XII – початку XIII ст……..127-141

РОЗДІЛ 4. АНТРОПОЛОГІЧНІ Й ЕСХАТОЛОГІЧНІ ДОКТРИНИ ВАЛЬДЕНСІВ, БЕГАРДІВ ТА ФРАНЦИСКАНСЬКИХ СПІРІТУАЛІВ……142-183

4.1.Теологія вальденсів: сутнісні засади, догматичне підґрунтя, сотеріологічний аспект……..142-149

4.2. “Євангельська бідність” та аскетична складова бегінських і бегардських общин……..149-159
4.3. Рух спірітуалів, боротьба бегардів та спірітуалів з папством……..159-173
4.4. Інквізиційні гоніння й репресії у Лангедоці в XIII-XIV ст……...173-183
ВИСНОВКИ……184-190
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ…….191-227

ВСТУП

Актуальність теми. Історія християнських народно-релігійних рухів середньовічної Франції – це переважно історія духовно-світоглядних та морально-етичних трансформацій єретичного спрямування, що мали місце у південнофранцузькому суспільстві протягом XII-XIV ст. і були орієнтовані на пошук й відтворення містичних образів первісного (апостольського) християнства в руслі нових месіанських очікувань.

Означені історичні константи цілком об'єктивно стимулюють дослідницький інтерес, спрямований на реконструкцію, рецепцію та аналіз таких складних соціо-релігійних, не до кінця катехизованих в ту епоху реалій, як: витоки формування месіансько-хіліастичних вчень на терені південнофранцузьких провінцій в умовах загострення протестних настроїв серед різних верств населення; соціальна й етична сутність цих вчень; своєрідність їхніх ціннісних орієнтирів та есхатологічного дискурсу на тлі завершення процесу феодалізації і відповідної радикалізації його владних, мілітарних, майнових й релігійних проявів; богословські засади та духовно-моральні переваги ідеології катаризму з точки зору регіональних тенденцій, пов'язаних з ескалацією масштабних конфліктів на ґрунті церковних зловживань та світського інакодумства.

Недостатність комплексної розробки антропологічних та есхатологічних доктрин катаро-альбігойського віровчення, відсутність цілісної історичної картини щодо теологічних й етичних причин зародження релігійного єретизму в Лангедоці, опозиційно налаштованого проти Римської курії та папства, підтримки такого нелегітимного вибору нижчих верств місцевими феодалами, слабкий рівень розкриття передумов появи містико-парусійних очікувань вірян Церкви Добрих Християн саме у XII ст., наявність лакун у контексті широкої цивілізаційної експлікації ментальних пріоритетів, властивих тогочасному окситанському населенню, пріоритетів,

що обумовлювали протягом XIII-XIV ст. суттєву богословську розгалуженість та організаційне розмаїття єретичних рухів, сект і вчень в межах західного (римо-католицького) аскетично-проповідницького досвіду – є вмотивованими актуалізованими чинниками, що диктують вибір дослідницької проблематики.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертаційна робота виконана на кафедрі історії стародавнього світу, середніх віків та музеєзнавства Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича і є складовою частиною кафедральної теми: "Проблеми слов'янської археології та соціально-політичної історії Європи в період давнини й Середньовіччя". Номер державної реєстрації 0116U004761.

Мета дослідження полягає у комплексному аналізі історичного тла, а також релігійних та соціальних домінант народно-релігійних рухів, поширених на території Південної Франції в епоху розвиненого Середньовіччя.

Реалізація мети передбачає вирішення наступних **завдань**:

- охарактеризувати феноменологічну складову південнофранцузьких єретичних рухів і антропологічну специфіку практичної реалізації єретичної ідеології;

- проаналізувати витоки та причини протестних настроїв серед нижчих верств населення Окситанії;

- дослідити передумови й ґенезу нових месіансько-хіліастичних вчень у регіоні, шляхи їхнього поширення і умови активізації;

- висвітлити перебіг подій, пов'язаний з Альбігойським хрестовим походом, розглянути його значення та наслідки;

- з'ясувати зміст космологічного й космогонічного концепту катаро-альбігойського віровчення, виокремити його ціннісні орієнтири та морально-етичні ідеали;

- розкрити особливості катаризму в межах юридично-правового поля й у соціальному вимірі;

- визначити духовно-світоглядні складові, сутнісні та догматичні засади есхатологічної доктрини вальденсів, бегардів і спірітуалів, піддати аналізу діяльність Святої Інквізиції в Лангедоці.

Об'єктом дослідження виступило південнофранцузьке феодальне суспільство, охоплене єретичною ідеологією, сектантством і пошуками містичних новозавітних істин.

Предметом дослідження стали релігійні, морально-етичні та соціальні пріоритети народно-релігійних рухів, які мали поширення у Південній Франції в період розвиненого Середньовіччя.

Хронологічні рамки дисертації охоплюють період XII-XIV ст. Нижня хронологічна межа (початок XII ст.) обумовлена часом появи перших катарських проповідників на землях Окситанії, початком їхньої місіонерсько-культуртрегерської діяльності й організацією переслідувань, затверджених відповідними королівськими ордонансами. Верхня межа (кінець XIV ст.) визначається припиненням широкомасштабних церковних гонінь, спрямованих на знищення у Лангедоці потужного осередку сектантських та єретичних рухів, що знайшло відображення в протоколах інквізиційних трибуналів. В окремих випадках автор виходить за межі досліджуваного хронотопу для повнішого розкриття аналізованих подій і процесів.

Географічні межі дисертації окреслені теренами формування й ареалом поширення південнофранцузьких єретичних рухів, – тобто переважно територією Південної Франції, до складу якої у виділений період входили провінції – Лангедок (головний центр катаризму), Овернь (другий центр катаро-альбігойської релігійної організації) і Прованс (у складі Французького королівства – з 1246 р.), де Церква Добрих Християн так само мала декілька своїх "будинків" та кафедр. Народно-релігійними рухами на той час, але значно меншою мірою, були охоплені й сусідні землі – Дофіне та

незначна частина Аквітанії; на них теж поширюються географічні межі роботи. Ще одним історичним регіоном виступає Брабант (Фландрія), де утворилась і звідки поширилася секта бегінок та бегардів.

Наукова новизна отриманих результатів полягає в тому, що у вітчизняній історичній науці дисертація є першим узагальнюючим дослідженням особливостей духовно-світоглядного та соціального розвитку народно-релігійних рухів і єретичних сект, організованих у Лангедоці в структуровану церковну інституцію.

Новизна роботи визначається також тим, що

уперше:

- виявлена протестна світоглядно-етична специфіка катаро-альбігойського віровчення на тлі кризових явищ антифеодального характеру;

- досліджено сутнісні складові й сотеріологічний аспект теології вальденсів у контексті соціумної і релігійної конфронтації єретичних сект Лангедока з чиновницьким апаратом Південної Франції;

- з'ясовано містичні та догматичні витоки есхатологічної доктрини спірітуалів, яка стала наслідком боротьби частини братів за "вдосконалення" орденської економічної діяльності.

уточнено:

- датування появи месіансько-хіліастичних вчень на теренах Окситанії, породжених конфліктом місцевого населення з представниками королівської влади;

- етапи утворення, становлення і розвитку Церкви Добрих Християн у регіоні;

- соціальні реалії протистояння між катарськими проповідниками та представниками Святої Інквізиції.

Набуло подальшого розвитку:

- постулат про ключову роль ціннісних орієнтирів у катаризмі, спрямованих на скасування “несправедливих” владних прерогатив пануючої Церкви;

- твердження про сакральні й дидактичні функції ритуально-обрядової практики в общинах катарів та альбігойців;

- положення про статутну регламентацію життя і побуту частково аскетизованих південнофранцузьких єретичних спільнот на рівні асоціальних пріоритетів опозиційної орієнтації.

Методи дослідження. Для досягнення визначеної мети та розв’язання окреслених завдань використано як загальнонаукові (критичний, аналітичний, проблемний, синтезний, типологічний), так і спеціальні методи дослідження – історичні (компаративний, квантитативний, синхроністичний, історичної ретроспекції, історичної реконструкції) та джерелознавчі (евристичний, археографічний, палеографічний, герменевтичний).

У методологічній основі дослідження, крім стрижневих принципів історизму, системності й наукової об’єктивності, лежить, з одного боку, проблемно-хронологічний принцип (виклад фактів з точки зору дедуктивного розкриття обґрунтованих проблем у хронологічному порядку, що дає можливість зрозуміти й осмислити факти в їхньому природному, закономірному, генетичному розвитку і допомагає визначити прагматичний причинно-наслідковий зв’язок між ними), з іншого – діахронічний принцип (підбір та групування історичних фактів, що існували в різних географічно-просторових площинах, за ознаками їхньої історичної своєчасності в рамках певної часової послідовності). Такий підхід дозволяє виявити складний процес формування історичних закономірностей у різних історико-релігійних ситуаціях, обґрунтовано довести актуальність і значимість цих закономірностей, перевести їх зі стану гіпотез та варіативних припущень у стан конкретизованих тверджень, що потребують індуктивного вирішення.

Практичне значення одержаних результатів полягає в тому, що фактологічний матеріал, теоретичні положення та висновки можуть бути використані у подальшій науковій і освітній роботі. Вони стануть у нагоді при підготовці узагальнюючих й спеціалізованих праць з історії західноєвропейського середньовічного християнства, історії єретичних рухів та сект у Західній Європі в епоху Середньовіччя, історії релігійних війн у Франції, культурологічних праць з історії західноєвропейського Середньовіччя і Римо-Католицької Церкви означеної доби.

Апробація результатів дисертації. Основні положення дисертації обговорювалися на засіданні кафедри історії стародавнього світу, середніх віків та музеєзнавства Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, і знайшли відображення у вигляді доповідей на конференціях: II Міжнародній науково-практичній конференції "Актуальні проблеми гуманітарних та природничих наук" (м. Ужгород, 8-9 квітня 2016 р.); Міжнародній науково-практичній конференції "Пріоритети розвитку суспільних наук у XXI столітті" (м. Одеса, 8-9 квітня 2016 р.); Міжнародній науково-практичній конференції (м. Київ, 19-20 серпня 2016 р.).

Публікації. Основні положення та результати дисертаційного дослідження викладено автором у 17 публікаціях, з них 13 – у наукових фахових збірниках, 1 – в іноземному виданні. Загальний обсяг публікацій становить 7,5 друкованих аркушів.

Структура роботи обумовлена змістом проблеми, поставленою метою і завданнями дослідження. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів, поділених на 15 підрозділів, висновків, списку використаних джерел та літератури. Обсяг дисертації становить 227 друкованих сторінок, з них основного тексту – 190 сторінок; список використаних джерел та літератури (410 позицій: 268 кирилицею та 142 латиною) займає 37 сторінок.

РОЗДІЛ 1. ІСТОРІОГРАФІЯ, ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА І ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Огляд історіографії

Аналіз історіографії, присвяченої проблемам історії народно-релігійних рухів на півдні Франції у XII-XIV ст., дозволяє констатувати, що на початок XXI ст. вона є достатньо обширною та різноплановою, і складається з наукових праць істориків середньовічної Церкви, джерелознавців (текстологів), медієвістів тощо. З іншого боку, варто відзначити, що європейські дослідження єретичних рухів як окремий напрямок історичної науки були започатковані ще в першій половині XIX ст. Біля витоків студій у сфері релігійних рухів у Лангедоці доби Середньовіччя стояли французькі вчені.

Першу аналітично-концептуальну роботу, присвячену катаризму, написав наприкінці 40-х рр. XIX ст. французький історик Ш. Шмідт; це була двотомна монографія “Історія та вчення секти катарів і альбігойців” [387, 388], яка вийшла друком у Парижі в 1849 р. Доробок науковця ґрунтувався на висвітленні ключових фактів та подій, цитуванні й тлумаченні джерел, але без належної їхньої інтерпретації та узагальнень. Ще одним вченим, хто звернувся до розгляду історії катарів на території Південної Франції у XII-XIII ст., був французький медієвіст першої половини XIX ст. К. Компейрі. У своїй праці “Історичні дослідження та неопубліковані документи по Альбі, Кастру й колишній єпархії Лавору” [49] вчений, на широкому джерельному матеріалі, послідовно описав особливості структурної організації Церкви Добрих Людей (катарів) в землях Прованса й догматичні аспекти альбігойського віровчення. Однак, розлога праця К. Компейрі позбавлена проблемності та науковості (з точки зору методологічних засад і дослідницьких узагальнень); тому її не можна вважати справжнім фаховим доробком.

Історіографія другої половини XIX – початку XX ст. в царині середньовічної християнської єресіології характеризується розширенням дослідницького діапазону та наукової проблематики. У більшості випадків, йдучи в наративістському руслі, автори – як західноєвропейські, так і дореволюційні російські – відтворювали й описували особливості побуту, структурну організацію церковних інституцій сектантів та суспільні відносини в середовищі релігійних громад, аналізували догматичні засади і світоглядні орієнтири єретичних доктрин, розглядали процес створення та діяльність Святої Інквізиції у Лангедоці, висвітлювали проповідницьку роль та вплив ключових постатей епохи розвинутого Середньовіччя на духовні пріоритети західного соціуму. Серед дослідників і нині заслуговують на увагу своїми публікаціями та фундаментальними монографічними роботами такі авторитетні вчені-медієвісти з Франції, Великої Британії та США, як Б. Оро [341], С. Дуе [315, 316, 317], Г. Лі [210, 211, 346], Ж. Відаль [402, 403, 404], Дж. Вайлі [409]. Загальну релігійно-політичну ситуацію у Франції XII-XIV ст. вивчали Ш. Пті-Дютайї [238] та О. Тьєррі [260]. Проблематика витоків бегінізму як релігійної течії, постать засновника руху Петра Іоанна Оліві та його богословська творчість комплексно розглядались в роботі німецького вченого кінця XIX ст. Ф. Ерле “Петро Іоанн Оліві, його життя і твори” [326].

Значний фактологічний матеріал, присвячений питанням єретичних рухів у Південній Франції XII-XIV ст., міститься в роботах російських дореволюційних науковців. Зокрема, проблематику єретичних рухів катарів і вальденсів у своїх публікаціях розглядали такі відомі історики Церкви, як М. Осокін [234], Л. Карсавін [179, 180, 181, 182, 183], Ю. Ніколаєв [232], І. Арсеньєв [113], Н. Стеллецький [253], А. Вульфіус [141], В. Гер’є [144], А. Іванов [169, 170]. Вони висвітлювали явище народно-релігійних рухів на тлі кризових ідеологічних тенденцій та суспільно-політичних трансформацій, які охопили західноєвропейське суспільство та Римо-Католицьку Церкву у

виділену епоху. Вивченням історії Ордену Братів Мінoритів (францисканців) та ролі внутрішньоорденського опозиційного руху у своїх наукових студіях займався С. Котляревський [204]. Вчений вказав на причини розколу в середовищі Францисканського ордену на дві протиборчі течії – спірітуалів та конвентуалів. Він акцентував увагу на радикальних поглядах спірітуалів, які надихалися ідеями засновника ордену Св. Франциска Ассізького, Йоахіма Флорського та Петра Іоанна Оліві [204, с. 307-319].

У царині досліджень альбігойського руху варто виокремити класичну працю вже згадуваного вище М. Осокіна "Історія альбігойців та їхньої епохи" [234]. В ній автор перетворив сухі історичні факти не просто в наукову концепцію, а й у змістовну книгу для широкого кола читачів. Його двотомна праця стала фундаментальним комплексним дослідженням, присвяченим історії альбігойської єресі та альбігойських війн. М. Осокін так само здійснив спробу всебічного висвітлення унікальних філософсько-релігійних поглядів катарів, що мали містичну основу.

Перший том книги присвячений історії альбігойців з XII ст. до смерті Папи Іннокентія III у 1216 р. [234, с. 15-414]. В ньому детально характеризуються зародження, становлення і подальший розвиток секти катарів, аналізуються стрижневі положення ідеології та догматики альбігойської єресі. У Розділі першому описуються життя та діяльність Папи, політичне становище у Західній Європі на початку XIII ст., а також міститься огляд соціально-економічної та політичної історії Лангедоку [234, с. 15-92]. Детальному вивченню моралі та догматики катарського віровчення присвячений Розділ другий [234, с. 93-203]. В Третьому автор розглядає хід альбігойських війн, зокрема – події хрестового походу 1209 р. на чолі із Сімоном де Монфором проти альбігойців [234, с. 203-290]. В останньому, четвертому Розділі М. Осокін визначає наслідки походу та висвітлює процес оволодіння територією Лангедоку військами французької корони [234, с. 291-416]. Другий том праці присвячений загальним суспільно-політичним

реаліям Південної Франції періоду альбігойських війн, переслідуванням єретиків та започаткуванню інституту Святої Інквізиції [234, с. 417-798]. Перший розділ характеризує тогочасні соціумні зміни у Лангедоці протягом 1216-1229 рр. [234, с. 417-526]. В Другому розділі російський дореволюційний медієвіст досліджує витоки нетерпимості королівських і церковних чиновників щодо єретиків, а також особливості функціонування інквізиційних трибуналів [234, с. 527-678]. В останньому розділі М. Осокін розглядає політичні й соціальні наслідки єресей та королівських завоювань [234, с. 679-798]. Крім того, в книзі подається широкий аналіз корпусу середньовічних джерел [234, с. 799-827].

Розквіт вивчення південнофранцузьких єретичних рухів і сект припадає на 20-ті – 80-ті рр. XX ст. Саме в цей період сформувались школи й напрямки, які почали спеціалізуватись на вивченні історії релігійних течій у Лангедоці в XII-XIV ст.; виникли нові наукові концепції та методологічні підходи у розробці означеної проблематики. В окресленому контексті цінним доробком слугують студії французьких медієвістів – С. Бельмонда [273], П. Бельперрона [274], Ж. Гіро [340], К. Тузельє [399, 400], Ж. Дювернуа [166, 321, 322, 323, 324, 325], Е. Ле Руа Ладюрі [208, 209, 348, 349, 350], Р. Неллі [231, 363, 364, 365, 366, 367], А. Бренон [121-131, 283-294], Ж. Мадоля [222], Ж. де Седа [246, 384], П. Брейя [282], П. Шоню [304], Н. Фернана [330, 331, 332, 333, 334]. Серед німецьких медієвістів XX ст. слабодосліджені питання катаризму, вальденства та бегінізму висвітлювали О. Ран [240, 375], А. Борст [119, 281], Е. Вернер [137]. Концептуальністю підходів та ґрунтовним джерелознавчим аналізом проблеми характеризуються праці англійця Д. Д'юї [320] та італійського історика Р. Манселлі [353, 354], присвячені догматичним засадам й світоглядним особливостям єресі бегінів (фраттічеллів). Доктрину "Євангельської бідності" й опозиційний рух спірітуалів у середовищі Францисканського ордену вивчав британський вчений М. Ламберт [345].

Власне трактування і осмислення альбігойського руху пропонує французький дослідник Р. Каратіні у своїй книзі “Катари” [176, 300]. Автор наголошує на тому, що катарська єресь могла стати причиною найдраматичнішого розколу в історії Християнської Церкви, а організований Папою та французьким королем хрестовий похід в Окситанію з метою винищення альбігойців був найбільш масштабною та кривавою міжусобною війною в середньовічній Західній Європі. Поряд із висвітленням релігійно-догматичного аспекту проблеми, Р. Каратіні приділяє значну увагу дослідженню військових кампаній періоду Альбігойських війн. Зокрема, саме цьому складному питанню присвячені розділи – “Криваве літо 1209 р. і остаточне захоплення альбігойського краю (1209-1210)” [176, с. 76-109], “Феодальна війна: перші жертви, Прованс і Тулуза (лютий 1216 р. – вересень 1217 р.)” [176, с. 209-240]; “Битва за Тулузу (жовтень 1217 р. – 25 червня 1218 р.)” [176, с. 241-280]; “Хрестовий похід короля Людовика (1218-1249)” [176, с. 281-300]; “Монсегюр (1240-1244)” [176, с. 301-322]. Доречно підкреслити: монографія містить додатки з важливими для вивчення катарського віровчення першоджерелами [176, с. 323-382].

Книга Ж. Мадоля “Альбігойська драма і долі Франції” [222] присвячена не лише Альбігойському хрестовому походу й приєднанню Лангедока до Французького королівства (1209-1249), – тобто подіям, які знаменують собою початок епохи консолідації французької національної держави, а й ідеології катаризму. У праці розглядаються проблеми моралі та етичні доктрини Добрих Християн (катарів), детально описуються релігійні ритуали, які використовувалися катарськими вірянами при здійсненні церковних обрядів.

Окремий історіографічний пласт сформували радянські історики – фахівці у сфері середньовічного західного християнства та протестних народно-релігійних рухів, поширених на французьких землях. Аналіз тематичної історіографії дозволяє стверджувати, що радянські медієвісти

ґрунтовно досліджували соціально-економічні особливості цих рухів, щоправда, трактуючи їх лише з позицій заангажованої марксистсько-ленінської методології, котра свою діалектику історії ґрунтувала виключно на теорії класової боротьби як головної рушійної сили суспільства. Разом з тим, їхні праці позначені достатньою історичною об'єктивністю й панорамністю аналізу епохи. Прикладом слугують монографії й статті В. Кєрова [185-199]. Історик в них послідовно висвітлює народно-релігійні рухи у французькому середньовічному суспільстві. Особливою ґрунтовністю виділяється його робота "Народні повстання та єретичні рухи у Франції в кінці XIII – на початку XIV ст. [193]. Окремі розділи даної публікації В. Кєров присвятив аналізу виникнення та особливостей релігійних течій катарів, вальденсів та бегінів. Значна увага в монографії приділена боротьбі бегінів та спірітуалів з папством.

Впродовж 1970-х рр. фахівець опублікував ряд статей, присвячених утворенню та діяльності секти бегінів та їхньому ідейному наставнику – Петру Іоанну Оліві [186, 192, 195, 196, 198]. Окрема увага В. Кєровим приділяється зв'язкам бегінів із опозиційною орденською течією спірітуалів [187, 188]. Крім того, історик у своїх публікаціях характеризує догматичні засади теології бегінів, основні постулати вчення Петра Іоанна Оліві, як одного з головних духовних наставників бегінів та спірітуалів. Окрема увага у його роботах присвячена соціальному складу та програмним засадам бегінських общин, а також внутрішнім ідеологічним протистоянням, які мали місце в Римо-Католицькій Церкві. Радянські медієвісти пріоритетно вивчали соціальні й політичні витоки практики "Євангельської бідності", котра висувалася представниками різних єретичних релігійних течій. Вчені відзначали, що невід'ємною частиною вчення спірітуалів та бегінів були радикальні аскетизовані погляди на життя [195, с. 8-10; 250, с. 430-432; 155, с. 30-32].

Причини виникнення та особливості поширення катарських сект у Лангедоці та Північній Італії в своїх працях досліджували Н. Бортник [120], Н. Сідорова [247, 248, 249, 250], А. Клібанов [200]. Ідеологічні засади й світоглядно-релігійні складові ментальності середньовічного соціуму висвітлювали Є. Гутнова [154, 155], В. Уколова [261], А. Гуревич [152, 153], В. Соколов [251]. Антиєретичну діяльність папства та Святої Інквізиції на південнофранцузьких теренах висвітлювали І. Григулевич [151], С. Лозинський [216], М. Заборов [168]. Суспільно-політичні процеси та комплекс економічних причин зародження протестних сектантських рухів у середовищі середньовічного французького суспільства аналізували Г. Тушина [259], З. Удальцова [171], А. Люблінська [218, 219, 220], С. Стам [252], В. Стоклицька-Терешкович [255].

В монографіях радянських істориків дослідницькою домінантою залишався соціальний зміст єресей, як одного з видів опозиції феодалізму. Н. Сідорова, наприклад, відзначала, що “сутність єресі полягала у протесті проти пануючого суспільно-політичного ладу” [249, с. 429-433]. На підтвердження цієї тези вона навела приклад єретичних рухів у Франції XI-XIII ст., зокрема – катаризму й вальденства. На думку автора, за богословською формою єресі катарів та вальденсів приховувалися антифеодальні вимоги населення [249, с. 431-433]. Зі свого боку, Є. Гутнова констатувала наявність у середньовічного західноєвропейського селянства (з початку XIV ст.) “особливої ідеології”. Вона вказувала, що найбільш надійним “союзником” селянства у повстаннях XIV-XV ст., особливо на території Західної та Центральної Європи, був міський плебс, який здійснював істотний вплив на програмні засади та ідеологію повсталих [154, с. 28-32]. Проблематику “народної культури” й “народної релігійності” аналізував А. Гуревич, який писав про міцний зв’язок між цими двома проявами середньовічного мислення з елементами архаїчних язичницьких нашарувань [152, с. 85-88]. Проте, його методологічні підходи базуються

виключно на категоріальних поняттях, без врахування усталених станових антагонізмів.

Фундаментальними дослідженнями у вивченні південнофранцузьких народно-релігійних рухів, Альбігойського хрестового походу та діяльності інквізиційних трибуналів відзначились англо-американські вчені XX ст. Класиками в цій багатовекторній проблематиці стали С. Рансімен, Р. Емері, О. Еванс, В. Вейкфілд. Характеризуючи дослідницьку спадщину С. Рансімена, варто зазначити, що концептуальні погляди на феномен катаризму та його ідеологічні витоки британський вчений-медієвіст виклав у монографії "Середньовічні маніхеї: дослідження християнської дуалістичної єресі" [383]. В ній він аналізує світоглядну специфіку цієї дуалістичної єресі та простежує процес її проникнення з Азії у Західну Європу, де вона отримала своє повне втілення у вченні катарів Південної Франції та Північної Італії.

Монографія Р. Емері "Єресь та інквізиція у Нарбонні" [327] присвячена висвітленню ролі та значення міста Нарбонн у період Альбігойського хрестового походу й діяльності Святої Інквізиції. Р. Емері визначає стрижневі причини перетворення міста у потужний центр боротьби інквізиторів й папства проти францисканських спірітуалів та бегінів. Публікації американця О. Еванса "Альбігойський хрестовий похід" [329] та "Соціальні аспекти середньовічних єресей" [328] містять критичне, позбавлене гіпотетичних припущень, оригінальне авторське бачення історичних фактів. Він розглядає ключові події, характеризує наслідки хрестового походу у Лангедок, а також економічно-побутову складову єретичних вірувань.

Тривалий час вивчення питань катаризму перебувало під впливом теологів. Це призвело до появи двох різних точок зору на проблему походження даного релігійного явища. Одні дослідники, серед них – С. Рансімен [381, 382, 383], А. Борст [119, 281], Г. Лі [211, 346], Р. Каратіні

[176, 300], М. Осокін [234], вважали катаризм “неоманіхейством”, яке потрапило до Західної Європи з нехристиянської Азії. Однак ретельне вивчення у другій половині XX ст. архівів Святої Інквізиції зумовило перегляд пануючої до того серед фахівців наукової позиції.

У сучасній західній історіографії на підставі глибокого аналізу текстів автентичного катарського походження й більш критичного та уважного вивчення антикатарських джерел і документів сформувалась думка, що катаризм є неортодоксальним християнським віровченням, яке на доктринальному рівні зазнало впливу східних теургічних уявлень, але в цілому являє собою органічну частину західної духовно-релігійної культури. До цього напрямку в першу чергу належать відомі французькі дослідники катаризму – Р. Неллі [231], Ж. Дювернуа [322], А. Бренон [285]. Ці провідні вчені виокремлюють численні спільні риси, властиві як катаризму, так і в цілому західноєвропейській церковній культурі XI-XII ст. Найбільш вагомий внесок у спростування “традиційного” бачення цієї єресі як гілки східного маніхейства здійснив Ж. Дювернуа. В його книзі “Релігія катарів” вперше, завдяки всебічному вивченню обширного зібрання різних типів документів, був проведений вичерпний аналіз історичних даних, пов’язаних із генезою та поширенням катаризму [166; 322]. Автор дійшов висновку про виключно християнський духовно-світоглядний контекст катаризу. Отже нині його точка зору є домінуючою в сучасній тематичній історіографії. Окремо доречно відзначити новаторські праці А. Бренон, яка обіймала посаду директора Дослідницького центру вивчення катарів імені Рене Неллі в Каркассонні з 1982 по 1998 рр., а також є секретарем редакції міжнародного наукового журналу, присвяченого питанням історії про середньовічних єресей – “Heresis”. Її праці, засновані на глибокому аналізі автентичних катарських текстів, висвітлюють феномен катаризму, ґрунтуючись на рисах його унікальності, містичної привабливості та культурно-історичної цінності. Автором виявлені у багатьох випадках перші, невідомі історичній науці,

катарські теологічні опуси. Одночасно А. Бренон запропонувала й нове наукове трактування соціальних реалій катарської ідеології.

Непересічне значення для дослідження альбігойської проблематики має праця Р. Неллі “Катари. Святі єретики” [231]. У розділі “Цивілізація, що народилася передчасно. Ескіз майбутнього суспільства” автор простежує взаємозв’язок між катарами та протестантськими рухами у Західній Європі XV-XVI ст., крім того, характеризує тогочасне населення Південної Франції (окситанців), як “нове прогресивне суспільство”, окрему “націю” та навіть “цивілізацію”, зі своїми ментальністю, духовністю та світоглядом. Ці цивілізаційні ознаки, на її думку, суттєво відрізнялись від подібних ознак, притаманних населенню Півночі королівства й католицької частини тогочасного європейського соціуму.

Питання соціального складу, ремісничих занять, побуту катарів, структури Церкви Добрих Християн, відносин в середині громади у своїх публікаціях піднімає А. Бренон. В працях “Істинний образ катаризму” [122, 286], “Катаризм і сім’я у Лангедоці 13-14 ст.” [126], “Катарська жінка: релігійний виняток” [127, 292] автор, поряд із теологічною складовою катарського віровчення, висвітлює суспільні аспекти життя катарів, їхні родинні відносини, проблему емансипації жінок тощо. Окрема увага дослідницею приділяється питанням локалізації катарських громад, місцезнаходженню, побутовим особливостям, притаманним жителям альбігойських фортець Окситанії, діяльності катарських проповідників після Альбігойського хрестового походу [283, 286, 293].

В сучасній історіографії катаризму так само існує кілька точок зору стосовно організаційної структури громади катарів, яка протистояла католицькій церковній спільноті – ecclesia. У збірнику статей 1998 р. “Вигадана єресь?”, де взяли участь такі відомі медієвісти, як Р. Мур, Ж.-Л. Біже, Ж.-Д. Дюбуа, була продемонстрована принципова розбіжність у наукових поглядах між двома напрямками французької “єретикознавчої”

історіографії: т. зв. школою Дювернуа-Бренон, що трактує Церкву катарів в організаційній та доктринальній єдності, і “деконструкціоністським напрямком”, очолюваним Ж.-Л. Біже, котрий репрезентує катаризм як “уявну ідеологічну структуру без реальних підстав”, і заперечує єдність та автономне існування катарських Церков [79]. Необхідно підкреслити, що “деконструкціоністський напрямок” об’єднує досить вузьке коло медієвістів, а його висновки не поділяються більшістю фахівців у сфері вивчення катаризму. Останні вважають: “деконструкціоністи” ігнорують критичний аналіз усього наявного комплексу писемних джерел по темі, й особливо – автентичні джерела самих катарів. Згідно з усталеною традицією історіографія, що ґрунтувалась на працях католицьких богословів, які, у свою чергу, до 50-х рр. XX ст. активно “викривали” катарську єресь, виводила вчення катарів зі східних релігійних течій: зороастризму та маніхейства; вважалося, катари ведуть своє походження від ідей пророка Мані й використання у подальшому “втаємничених знань” про Істину павликіан і богомілів. Розглядаючи вчення катарів як “неоманіхейство”, котре прийшло з нехристиянського Сходу, Л. Карсавін, наприклад, писав: “Сутність догми катарів є абсолютно чужою християнству” [180, с. 47]. На його думку, катаризм можна вважати нехристиянським релігійним субстратом, принесеним у Європу “ззовні”, який увібрав в себе риси європейського християнства.

На межі XX-XXI ст. у зв’язку з відкриттям, як вже згадувалося, нових джерел, означена концепція зазнала докорінного перегляду: введення в науковий обіг раніше невідомих опусів дозволило сучасним фахівцям дійти висновку про те, що вчення катарів, маніхейське за теологією (дуалізм), було глибоко християнським за формою та ідеологією: катари поклонялися виключно Христу й Діві Марії, а не Мані. Більшість дослідників початку XXI ст. (Ж. Дювернуа, А. Бренон, Ж.-Л. Гаск) вважають катарів одним з численних (хоча і з рисами унікальності) християнських рухів, котрий

з'явився одночасно у Західній (власне катари) та Східній (богомільство) Європі в період, коли на тлі кризи ортодоксального європейського християнства, посиленого Клюнійською й Цістерціанською реформами, серед населення виявились домінуючими есхатологічні й хіліастичні настрої (очікування кінця світу і настання "1000-річного царства" на землі у 1000, надалі – в 1033 році) [322, 287]. Таким чином, вчення катарів було неортодоксальним християнським світоглядом, який, вірогідно, зазнав впливу східних містизованих уявлень, в духовній основі залишався органічним сегментом саме західної, латинської культури.

В XII ст. у Франції та Німеччині склалися розвинуті міські торгівельно-ремісничі системи, в межах яких сформувався прошарок буржуа-бюргерів. Їхній менталітет мав низку особливостей, пов'язаних зі специфікою політичного та соціально-економічного життя міст. Світогляд бюргерського прошарку, зберігаючи риси, характерні для традиційного середньовічного світосприйняття (у тому числі – релігійність, етичні та естетичні пріоритети, ідеалізація раннього християнського аскетизму й бідності), поступово трансформувався, адаптуючись до умов життя, пов'язаних з розвитком міст. На думку деяких вчених (Ж. Ле Гофф, А. Гуревич, О. Душин), найважливішими процесами, що відбувалися в духовному житті городян, особливо починаючи з XIII ст., були індивідуалізація й раціоналізація свідомості, які у підсумку стали основою катарської ідеології жителів багатих провансальських міст [347, с. 100-102; 153, с. 20, 28, 84; 162, с. 57-63; 234, с. 57-67].

У 1970-х – 1980-х рр. були опубліковані роботи британського історика Р. Мура, який і в наш час залишається одним з найбільш авторитетних дослідників християнських єретичних течій. Наукові ідеї Р. Мура методологічно вплинули на вивчення катаризму і вальденства як проявів релігійного "дисидентства". На його думку, ці єресі становили локальні релігійні течії, які були змальовані (сприйняті) середньовічними

католицькими авторами-ортодоксами як організовані антицерковні рухи [359, с. 176-177]. Аналогічних позицій нині притримуються М. Пеґ, П. Хіменес-Санчес, ряд інших істориків [371; 343]. Сучасні медієвісти також розглядають катаризм і вальденство у контексті світоглядних та релігійних тенденцій, що мали місце в житті не лише південнофранцузького населення, а й усього західноєвропейського суспільства. Так, французький фахівець з історії вальденства Г. Аудісіо висловив думку, що цей рух є відображенням особливостей релігійності, характерних для середньовічного соціуму в цілому [271, с. 12]. У свою чергу, британський дослідник протестантизму П. Біллер пов'язує поширення єресей з інтелектуальним піднесенням та розвитком "академічної теології" й університетської освіти [278, с. 2]. Разом з тим, царину вивчення явища катаризму репрезентує й група західноєвропейських науковців, які притримуються наступної думки: ідеологічні концепції єретичних громад з Вірменії, Візантії та Болгарії були запозичені катарами Лангедоку та Італії механічно. Фундатором цього напрямку в історіографії є вже згадуваний професор-теолог Страсбурзького університету Ш. Шмідт, який в середині XIX ст. випустив двотомну працю про катарів [387; 388]. Саме в ній він запропонував нові підходи у трактуванні витоків походження катаризму.

Повертаючись до аналізу наукових студій сучасних (остання чверть XX – початок XXI ст.) західних медієвістів – переважно французьких, італійських, британських та американських, які у своїх статтях та монографіях узагальнюючо-аналітичного характеру розглядали питання народно-релігійних рухів у Франції, – доречно виділити найбільш змістовні й ґрунтовні. Зокрема, аспектам моральних пріоритетів, догматиці й особливостям соціальної організації катарів присвячені праці французьких вчених М. Ореля [272], Р. Бордеса [279, 280], Ж.-Л. Гаска [336], Ж. Тері [394, 395, 396, 397, 398]. Тематика Альбігойського хрестового походу 1209-1229 рр., подальше завоювання регіону королівськими військами, що тривало до

1255 р., і функціонування трибуналів Святої Інквізиції у Лангедоці досліджується у низці фундаментальних монографій, які так само належать французьким авторам. Серед них варто виокремити роботи З. Ольденбург [233, 368, 369], А. Люшера [221], Ж. Берліоза [276], М. Рокбера [243, 377, 378, 379, 380]. Мілітарну складову хрестового походу, локалізацію й оборонну систему катарських фортець, хід військового протистояння, політичні й соціальні наслідки війни широко висвітлювали британські медієвісти Дж. Сампшин [392], М. Купер [307], Р. Вайс [407, 408], американці В. Вейкфілд [405], Е. Кемерона [299], згадуваний вище австралієць М. Пеґґ [371, 372]. Свої наукові міркування стосовно вальденського руху XIII ст. в Окситанії виклали чеські історики А. Мольнар [358] і М. Лоос [352]. Болгарські історики Д. Ангелов [112], Б. Прімов [237], К. Гечева [146], В. Топенчаров [258], А. Стойнев [254], досліджуючи рух богомілів, також аналізують окремі аспекти вчення катарів, враховуючи їхню ідеологічну спорідненість з богомільством. Наукові висновки болгарських вчених мають велике значення для визначення ідейних витоків катаризму. Бегінський єретичний рух, діяльність Петра Іоанна Оліві, рух францисканських спірітуалів, питання соціальної структури, ідеологічних засад та вимог “життя у бідності” в своїх монографіях висвітлювали американські історики Л. Барнем [295], Д. Бурр [296, 297, 298], Н. Керол [301], В. Саймонс [389], Д. С. Маззей [362], Т. Стейблер Міллер [391], Л. Свон [393].

Питому вагу в наукових студіях, присвячених питанням єретичних рухів у середньовічній Західній Європі та, зокрема, у Франції, займають історичні роботи й наукові публікації сучасних російських вчених. З найбільш вдалих та цінних досліджень в галузі середньовічної єресіології необхідно виділити роботи А. Дунаєва [161], А. Доманіна [160], О. Душина [162], Н. Кадміна [173], О. Казьміна [174] та ін. [223, 265]. Українську історіографію початку XXI ст. в першу чергу репрезентує львівський історик

В. Ададуров, який у праці “Історія Франції. Королівська держава та створення нації (від початків до кінця XVIII століття)” [110] в узагальнюючому контексті дає об’єктивну характеристику значення народно-релігійних рухів у суспільно-політичному житті Французького королівства протягом XII-XIV ст. На увагу також заслуговує низка статей харківського науковця С. Лимана й київського дослідника Т. Горбача. Перший, у відповідних публікаціях [212, 213, 214], переважно в історіографічному ключі розглядає науковий доробок відомих російських медієвістів XIX ст., котрі у своїх працях, крім загальної західноєвропейської середньовічної проблематики, висвітлювали питання народно-релігійних рухів у середньовічній Франції та історію Римо-Католицької Церкви у X-XV ст. Другий дослідник у своїх наукових студіях [147, 148, 149] розглядав політико-релігійні й мілітарні питання, що були актуальні в Європі у пізньосередньовічну епоху.

Здійснений огляд тематичної історіографії дає підстави стверджувати, що в цілому проблематика, пов’язана з вивченням народно-релігійних рухів у Лангедоці в сучасній, зокрема, вітчизняній історичній науці переживає певний застій. Значною мірою це пояснюється браком нового матеріалу – археологічного й писемного. Разом з тим, протягом XX ст., й особливо – за останні три десятиліття, історіографія, пов’язана з вивченням феномену цих єретичних південнофранцузьких рухів та сект, безсумнівно, поповнилась концептуальними здобутками і склала вагомий внесок у галузі медієвістики.

1.2. Характеристика джерел

Комплексний аналіз існуючого корпусу писемних джерел із проблематики дослідження, у першу чергу, вимагає здійснення відповідної типологізації, згідно із сутнісно-жанровими ознаками, й класифікації цих джерел за принципом змістового навантаження. Такий підхід дозволяє виділити низку типів і видів використаних середньовічних джерел. Пам’ятки з історії єретичних рухів можна умовно поділити на три групи: перша група –

антиєретичні трактати XII – початку XIII ст., розроблені найбільш авторитетними теологами Західної Церкви з метою боротьби проти діяльності “спільноти” Добрих Людей; друга – теологічні та літургійні тексти єретичного походження, що дозволяють детально проаналізувати доктринальні засади їхнього вчення; третя група – архіви трибуналів Святої Інквізиції, з яких можна почерпнути інформацію про життя самих єретиків та історії їхнього руху.

На сьогоднішній день відомо понад тридцять антикатарських творів кінця XII-XIII ст. Проте, серед католицьких джерел два тексти, що являють собою фрагменти церковного листування, є найбільш важливими першими документальними свідченнями про катарів і дозволяють розкрити основні аспекти єресі, яку вони викривають. Зокрема, мова йде про циркулярний лист ченця Ербера стосовно єретиків Перігора, датований початком XI ст. [288; с. 24-25], і лист Евервіна, абата із Штайнфельда, Святому Бернару Клервоському від 1143 р. [25]. У першому документі Ербер розповідає про появу в місцевості Перігор нової єресі, яка швидко завойовує популярність серед населення. За його описом можна дізнатися про перших послідовників катаризму т. зв. Добрих Людей. Єретики, наголошує Ербер, ведуть “апостольське” життя, здійснюють сотні поклонів, дотримуються суворого посту, не приймають срібла, а якщо воно у них є – роздають його бідним. Також в листі згадується про те, що замість слів “Слава Отцю і Сину і Святому Духу!”, вони кажуть “Бо Твоє є Царство і влада над усіма творіннями на віки вічні! Амінь”. Відомо, що катари використовували подібну заміну в молитві “Отче наш”, яку посвячений неофіт повинен був вимовляти певну кількість разів на день [242, с. 68]. Ербер пише також, що єретики заперечують таїнство Причастя і замінюють його перезаломленням благословенного хліба. Поряд з реальними особливостями культу єретиків, тогочасні автори їм також приписували магічні здібності та вміння, наприклад: здатність ставати невидимими, невразливість, вчинення “багатьох

чудес” [233, с. 24-25]. Лист Евервіна із Штайнфельда як джерело характеризується виваженою позицією щодо катаризму, і адресований Св. Бернару Клервосському, – одному з визначних інтелектуальних та духовних авторитетів Римо-Католицької Церкви досліджуваного періоду. Цей документ фахівцями справедливо вважається одним із кращих католицьких опусів, де мова йде про катаризм; одночасно текст листа свідчить про високі моральні якості автора. В цьому джерелі містяться відомості про церковну організацію означеної єретичної громади, систему таїнств, про специфічний обряд хрещення єретиків через покладання рук (Consolamentum). Евервін із подробицями описує картину життя катарів, їхні ритуальні практики, виконання аскетичних обітниць – від постів і повного вегетаріанства, – до збереження мужності перед стратою [25].

До першої групи джерел так само відносяться церковні проповіді, написані видатними вченими, служителями Західної Церки, з метою викриття й спростування єресі. Екберт, майбутній абат Шенау, а на на початок 60-х рр. XII ст. – канонік Бонна, склав серію проповідей проти єретиків, котра датується 1163 р. [359, с. 88-94]. Ці проповіді зберігають додаткові подробиці про церкви Добрих Людей. Екберт першим згадує назву єретиків, під якою вони увійшли в історіографію – “катари”. Разом з тим, згадувані проповідницькі твори є носіями сумнівної етимології, за допомогою якої автор демонстрував свою обізнаність у патристиці, намагаючись поєднати грецьке “катарос”, тобто “чисті”, з латинською назвою “cati”, тобто шанувальники котів [288, с. 35]. Серед десяти пунктів, якими боннський канонік характеризує єресь катарів, виділяється відмова останніх від хрещення водою і заперечення людської природи Христа. Він вперше у Західній Європі згадує про те, що вони дуалісти, і робить своєрідний історико-теологічний екскурс в античне маніхейство для обґрунтування того, що єретики є наступниками однієї з античних маніхейських сект, отже, виступають в ролі “нових маніхеїв”. До даної групи

джерел також відносяться й богословські антикатарські “сумми” XIII ст. Більшість з них з’являється поширюється і після Латеранського собору 1215 р., – в розпал хрестового походу проти альбігойців. На той час дисентерські групи були краще відомі, й католицькі апологети добре усвідомлювали недостатність існуючих патристичних аргументів проти їхніх містизованих проповідей. Тому сумми і трактати, присвячені антикатарській полеміці, залишаються ключовими за рівнем інформативності документами, де відображена напружена релігійна атмосфера тієї епохи, а також окремі реалії катаризму. Проте, вивчаючи їх, необхідно враховувати одну важливу обставину: вони були написані з метою надати католицьким проповідникам надійні аргументи для доказу хибності катаризму. У виділеному контексті в першу чергу доречно відзначити дві праці колишнього вальденса Дюрана де Уески (1160-1224) – “Книгу проти єресі” (1200 р.) та “Книгу проти маніхеїв” (1220 р.) [11, с. 139-142; 63], складені ним на півдні Франції. Крім того, відомо кілька невеликих текстів такого ж типу, серед яких вирізняється “сповідь” ломбардського катара, який “розкаявся” – “Виявлення єресі катарів Бонакурсуса” (1290 р.) [45, Col. 777-792].

Найважливішою з домініканських праць, присвячених “катарській” полеміці, залишається об’ємна “Сумма проти катарів і вальденсів” Монети Кремонського (1180-1260), написана 1240 р. [108]. З метою спростування пункт за пунктом катарської теології, за допомогою численних аргументів, запозичених зі Святого Письма, він, через пряме цитування новозавітного тексту, катехизисно “доводить” єретизм їхнього віровчення. Подробиці біографії Монети Кремонського не збереглися. Однак, відомо, що він був одним із фундаторів Домініканського ордену та близьким другом Св. Домініка. Монета заснував ряд домініканських монастирів в Італії; у 1228 р. він оселився в Кремоні, де організував велику домініканську конгрегацію. Тоді ж авторитетний орденський теолог розпочав роботу над фундаментальним антикатарським твором. Його праця відзначається

глибоким знанням богослів'я, Біблії та канонічних книг. Монета в "Суммі" навів досить вагомі аргументи на захист утвердженої офіційно латинської (католицької) догматики. М. Осокін зазначав, що Монета був одним з найнебезпечніших ворогів єретизму [234, с. 813]. Авторський стиль викладу оригінальний; в окремих частинах праці домініканець веде полеміку у формі питань та відповідей, роблячи в кінці постульовані висновки. Монета чітко розмежовує альбігойську (катарську) і вальденську догматики, перетворюючи свій опус у своєрідний "кодекс" не лише дисентерської, а й ортодоксальної теології. Клірик наводить численні тези з єретичного вчення, підкріплені уривками з Біблії або перефразовані єресіархами, і, як дидакт, послідовно спростовує їх.

Не менш важливе значення для висвітлення та аналізу догматики катаризму має "Сумма проти катарів і Ліонських бідняків" [104, с. 20-59] й "Книга проти єретиків вальденсів" [98, с. 5-20] Райнерія Сакконі (пом. 1268), оскільки її автор – домініканець та інквізитор, був колишнім катаром. Звісно, він мав добру обізнаність у єретичному богослів'ї. Райнерій народився в Італії (Ломбардії) на початку XIII ст. Незважаючи на те, що від народження він був католиком за віросповіданням, майбутній хроніст у свідомому віці увійшов до Церкви катарів і згодом очолив провідні позиції в її ієрархії. Однак, через 17 років перебування в катарській громаді, він повернувся до католицизму (1245 р.) і вступив до лав Домініканського ордену. Невдовзі Сакконі перетворився на фанатичного переслідувача катарів і вальденсів не лише на італійських теренах, а й у Південній Франції. У складених ним (1250 р.) нотатках про альбігойців знайшли відображення його глибокі знання відносно теологічних поглядів єретиків та ортодоксальної догматики. Ряд католицьких полемічно-апологетичних трактатів був спрямований проти руху вальденсів. До них у першу чергу відноситься опус абата Бернарді "Книга проти секти вальденсів" (1190 р.) [44, Col. 793-840]. Свідчення історичних джерел щодо вальденства містяться

і в “Збірнику пам’яток з історії раннього вальденства”. У ньому надруковано оригінали латинських трактатів, присвячених догматиці вальденської віри, а також твори авторства католицьких кліриків, які критикують богословські доктрини секти “Ліонських бідняків”. Серед них необхідно виокремити “Указ єресіарха Ломбардії до Ліонських бідняків, що живуть в Алеманії” [101, с. 90-98] та “Вчення про діяльність проти єретиків” [57, с. 108-128].

Цезарій Гейстербахський (1180-1240), німецький теолог, чернець цістерціанського монастиря поблизу Кельна, в своєму трактаті “Діалоги про чудеса” [106] навів окремі свідчення про віровчення катарів та соціальну базу вальденсів у Франції та Німеччині в XIII ст. Природно, що світогляд латинських апологетів наклав відбиток на об’єктивне сприйняття феномену альбігойства, однак їхні твори залишаються важливим видом джерел з історії тогочасного південнофранцузького єретизму і зберігають багато маловідомих фактів. На думку А. Дунаєва, докладний виклад католицькими авторами інформації щодо єретичних віровчень обумовлено тим, що їхні тексти створювалися з метою організації теологічної полеміки або для безпосереднього виявлення єретичних відхилень в ході інквізиційних розслідувань [161, с. 77-79].

Можна погодитись, що “папські” джерела значною мірою були сфокусовані на виявленні суто антицерковних поглядів катарів та вальденсів, ніж на інших аспектах їхньої космології. Разом з тим, офіційні церковні джерела є необхідними для визначення морально-етичних трансформацій бюргерського світогляду, що знайшли відображення в альбігойстві. З точки зору католицьких теологів, найбільш характерною рисою віровчень катарів і вальденсів було негативне ставлення до Римо-Католицької Церкви. Єретики вважали, що вона відступила від “істинної віри” з понтифікату Сильвестра (314-335). Бонакурсус, наприклад, писав, що “катари називали Сильвестра Антихристом, з часів якого Церква втратила праведність, і засуджували Отців Церкви” [45, Col. 777]. У того ж Райнерія Сакконі сказано про

вальденсів, що вони чинять богохульство щодо Церкви, “кажучи, що вона не є Церквою Ісуса Христа, а [є] Церквою лиходіїв, і що вона відступила від віри при Сильвестрі, коли отрута утримання майна була принесена до Церкви (...) Їхні [лиходіїв] вади й гріхи притаманні Церкві, а вони [вальденси] єдині – недержавні праведники (...) Римська Церква” [97, с. 11-12].

Друга група джерел – власне єретичні тексти. У період Альбігойських війн та інквізиційних переслідувань, що тривали не одне десятиліття, майже всі вони були знищені або втрачені. З початком наукового вивчення проблеми катаризму (1939 р.), у багатьох європейських бібліотеках (переважно – завдяки наполегливим розшукам домініканського священика А. Дондена) вчені-медієвісти стали виявляти деякі фрагменти загублених рукописних книг автентичного окситанського походження. На сьогодні фактично збереглося два богословських трактати й три “ритуали” катарів: Ліонський Ритуал окситанською мовою [18; 28, с. 386-388; 51, с. 335-339]; Флорентійський Ритуал латинською мовою; опублікована А. Донденом анонімна “Книга про два Начала” XIII ст. [14, с. 139-140; 60], яка приписується Бартоломе з Каркассонна й увійшла до складу “Книги проти маніхеїв” Дюрана де Уески (Дюран частково цитує “Два Начала” з метою доктринального спростування); “Книга про два Начала” Джованні де Луджіо [8; 12, с. 142-159]; крім того – “Катарська апологія” й “Тлумачення молитви Отче наш” з рукопису “Дублінського вальденського збірника” (т. зв. Дублінський ритуал) [10; 13, с. 332-334].

Всі “ритуали” датуються серединою XIII ст. Текст Ліонського Ритуалу складається з повного перекладу Нового Завіту на мову окситан, а також молитов, ритуалу обов’язкової Сповіді, уривків з Правил аскетичного життя і опису ритуалу Хрещення або Consolamentum. Дублінський Ритуал має з 11 розділів і є своєрідним катехізисом для навчання неофітів. Катарські ритуали містять ряд приписів та вказівок для служителів катарської Церкви і “Досконалих”. Разом з тим, в них пояснюються й тлумачаться стрижневі

положення катарського віровчення на підставі уривків з Нового Завіту. Отже, ритуали є цінним джерелом із вивчення основ катаризму і дозволяють встановити їхні ключові відмінності від догматів Римо-Католицької Церкви, виявити причини, згідно з якими катари вважали свою Церкву істинною послідовницею Христа й апостолів.

Необхідно зазначити, що катари не визнавали Старий Завіт, використовуючи лише перекладений провансальською мовою з давньогрецької текст Нового Завіту, – їхнє "Святе Письмо". Вони надавали йому містичного змісту, трактуючи через образи Євангелій свою духовно-світоглядну систему. Крім Нового Завіту, катари на сакральному рівні визнавали апокрифи, які виникли під богомільським впливом. Зокрема, це – "Провидіння пророка Ісайї про прийдешні літа й про Антихриста"; даним апокрифом широко користувалися саме богоміли й радикальні дуалісти. Інший відомий катарський апокриф – "Таємна вечеря" або "Interrogatio Johannis" [35, с. 324-332, 81]. Серед небагатьох теологічних трактатів важливе місце займав і т. зв. Апокриф Іоанна ("Євангеліє Іоанна") [19, с. 323-324]. Як вже згадувалося вище, до Старого Завіту катари ставилися критично (Бог Старого Завіту – Ієгова, для них – "Зле Начало", "Бог Гніву", "Бог Цієї Доби" або "Князь Світу Цього", який змусив людей поклонятися собі, щоб відвести їх від шляху порятунку); проте ті старозавітні книги, де мова йде про Бога "доброго та духовного", Якого й повинен був явити людям Христос, у них шанувалися [234, с. 143].

Священні тексти, що належали катарам і вальденсам, не містять, однак, прямих вказівок на соціальний склад єретичних громад, особливості їхньої організації та діяльності. Певні відповіді на ці питання в альбігойських пам'ятках можна знайти лише за допомогою дотичних свідчень. Доречно звернути увагу й на ще одну обставину: середовище бегінів не породило жодних матеріалів, які б повідомляли про їхню діяльність та погляди.

Означений недолік, разом з тим, компенсується запозиченням бегінами цілої низки ідей Петра Іоанна Оліві (1248-1298), які вони широко цитували.

При висвітленні життєвого шляху Оліві, його боротьби проти Церкви та богословських поглядів, важливе значення мають актові матеріали трибуналів Святої Інквізиції, а також офіційні постанови Римо-Католицької Церкви: рішення церковних соборів, документи Римської курії, папські булли, резолюції загальних капітулів Францисканського ордену, висновки відповідних комісій, створених папством і Орденом. В цих пам'ятках відображаються точки зору папства й позиції орденського керівництва стосовно реалій, пов'язаних із боротьбою проти південнофранцузьких народно-релігійних рухів. Особливу інформаційну цінність мають документи, в яких засуджуються погляди спірітуалів та Оліві [46; 52; 53].

Високим рівнем інформативності позначений пласт джерел, де описується діяльність спірітуалів. В першу чергу це спостереження різних діячів Західної Церкви, її хроністів й історіографів, у тому числі – членів Францисканського ордену [40; 47]. Окремий джерельний корпус у питанні виникнення та дільності руху спірітуалів, а також їхнього протистояння з конвентуалами в самому францисканському середовищі, складають твори засновника корпорації – Св. Франциска Ассізького (1181-1226) [31]. Прикладом слугують його "Квіточки", які є класикою світової теологічної літератури [36]. Природно, найважливішим джерелом слугують твори самого Петра Іоанна Оліві. Серед значної кількості його великих за обсягом творів, варто відзначити праці, які містять новаторські для доби Середньовіччя ідеї, орієнтовані на критику католицької догматики. Основою для аналізу цих ідей слугує трактат Оліві "Постилла на Апокаліпсис" [80]. Бегінська періодизація історії Християнської Церкви та людства викладена саме в ній. Оліві поділяв історію Церкви на низку етапів – сім послідовних стадій або "станів" ("status"), через які повинно пройти людство; при цьому кожна наступна стадія була досконалішою за попередню. Автор Постилли підкреслював, що

шоста стадія бере свій початок із засудження “Вавилонської блудниці”, тобто Римської Церкви, котра перебувала в “царині гріхів”. Оліві також писав про розпусту, жадібність, пихатість, ненажерливість кліриків та симонію – явища, характерні для тогочасного церковного середовища. Засудженню з боку Римо-Католицької Церкви також піддався не менш відомий богословський твір Оліві – “Постилла на Євангеліє від Матвія”; суть опусу зводиться до регламентації “способу життя в бідності” [62]. Однак, всупереч очікуванням папства, після офіційного засудження трактату, вплив ідей Оліві у Лангедоці, незважаючи на певну втрату позицій у регіоні, не був остаточно ліквідований. Так само важливе значення для вивчення руху спірітуалів мають матеріали, які належать перу сучасників Петра Оліві – Убертіно де Казале (1259-1338) [107], Анджело Кларено (1247-1337) [37; 38] й Бернара Делісьйо (1260-1319) [341].

Окремий аспект дослідження катаризму становить питання витоків катарської ідеології. Творцями дуалістичної системи альбігойців фахівцями вважаються болгарські богоміли. Головні тези богомільської догматики містяться в низці творів болгарської ранньосередньовічної літератури. Найбільш повно болгарський релігійний дуалізм описано у творі відомого церковного письменника X ст. Козьми Пресвітера “Слово про новоявлену єресь Богоміла” [15, с. 246-265, 31], де автор обстоює негативну точку зору Церкви щодо богомільства. З інших писемних джерел доречно згадати ще два опуси – “Таємну книгу богомілів” [34] і “Солунську легенду” [33]. Проте необхідно підкреслити: “Слово про новоявлену єресь Богоміла” слугує головним джерелом у вивченні догматики богомілів, оскільки останній їхній теологічний трактат, авторства проповідника першої половини XII ст. Константина Хризомата, було спалено 1140 р., внаслідок постанови тогорічного Константинопольського собору.

Третя група джерел – інквізиційні архіви, – є базовими історичними документами, що характеризують релігійні репресії проти єретиків. В них,

звісно, не фігурує інформація відносно специфіки катарської догматики через те, що під час проведення слідства інквізитори зазвичай використовували стереотипні питання й відповіді, запозичені з домініканських антикатарських сумм. Проте, актовий матеріал інквізиційних трибуналів допомагає дослідити альбігойську єресь як соціокультурний феномен, визначити її морально-етичні пріоритети, територіальні та хронологічні межі, з'ясувати історичні умови розвитку неортодоксальної теології. Крім того, матеріали допитів, що велися представниками Святої Інквізиції, слугують істотним доповненням даних інших джерел щодо літургійної практики катарів.

Цікаві свідчення містять матеріали допитів інквізиторами єретиків, отримані у 1245 р. Матеріали повідомляють про постулати і догми катарського віровчення [9, с. 342-345, 61]. Документи діяльності трибуналів висвітлюють історію альбігойської єресі протягом 1185-1245 рр., і зберігають багато фактів про ситуацію з єрессю у північно-західній частині Тулузького графства наприкінці XII – початку XIII ст. Інтерес до цього виду документів був ініційований публікацією "єретичного" реєстру інквізитора з Пам'є – Жака Фурньє (1285-1342), здійсненою Ж. Дювернуа в 1965 р. Саме вона започаткувала дослідження альбігойства у соціологічному та етнологічному руслі [83, 84]. Тритомна збірка документів під назвою "Інквізиційні протоколи Жака Фурньє, єпископа Пам'єрського (1318-1325)", відредагована й прокоментована Ж. Дювернуа, присвячена діяльності протягом 1318-1325 рр. у містечку Пам'є місцевого інквізитора Жака Фурньє – майбутнього Папи Бенедикта XII. Документи містять свідчення про соціальний склад єретиків та особливості їхньої ідеології.

Серед джерел, які висвітлюють діяльність інквізиційних судів, вирізняються твори домініканця Бернара Гі (1261-1331); він очолював Святу Інквізицію в Лангедоці впродовж 1307-1323 рр. На початку 20-х рр. XIV ст. Б. Гі склав "навчальний посібник" для інквізиторів – "Практику розслідування єретичних оман" [41, 42, 43]. Цей посібник написаний на

основі допитів значної кількості представників єретичного руху бегінів, які ретельно фіксував інквізитор. Він уважно вивчав інші інквізиційні матеріали та книги, котрі користувалися популярністю у бегінів. В його “посібнику” простежується прагнення донести до керівництва Святої Інквізиції масштаб небезпеки, що загрожувала Церкві. На початку XIV ст. або ж “останнім часом”, як констатує інквізитор, районом активного поширення бегінізму стала Південна Франція – Прованс, Нарбонн, Тулуза. Бернар Гі акцентує: єретиків вже “викривали” у 1315 р. Протягом наступних кількох років рух бегінів набув неконтрольованої масовості. Він повідомляє також, що значну кількість членів секти було спалено на вогнищі у 1317 р. та наступних роках в різних містах півдня Франції (Каркассонн, Марсель та ін.) й Каталонії.

Інквізиційні матеріали, які дійшли до нас завдяки Бернару Гі, доповнюються низкою інших джерел. З їхнього переліку можна виокремити протоколи тулузьких інквізиторів, видрукувані Филиппом Лімборхом (1633-1712) як доповнення до виданої ним самим на основі першоджерел “Історії інквізиції” [94]. Значний інтерес для дисертаційної роботи становить і розповідь бегінки Пру Бонети, допитаної інквізиційним трибуналом в Каркассонні [88]. Велика підбірка документів провансальських трибуналів XIII-XIV ст. подається у двотомній праці С. Дуе [61]. Досліджувані автором документи складають протоколи інквізиційних допитів, папські постанови й розпорядження, соборні декрети. Зокрема, у праці наводяться та аналізуються судові акти тулузького трибуналу, який діяв у 40-х рр. XIII ст., інквізиційні протоколи графства Фуа 70-х – 80-х рр. XIII ст. та ін. Ці пам’ятки слугують підґрунтям для висвітлення діяльності інквізиторів в Окситанії. Окреме місце серед комплексу джерел, присвячених функціонуванню окситанського трибуналу, посідають зізнання віруючих катарів у графстві Фуа перед інквізитором Жофруа д’Аблі [86]. Матеріали допиту свідчать про продовження існування єретичних поглядів навіть через шістдесят років після падіння останньої катарської фортеці – Монсегюра.

Цей оригінальний судовий реєстр встановлює родовід сімей послідовників єресі й надає значний обсяг інформації про життя та побут пересічної людини в регіоні Ар'єж на початку XIV ст.

Фатальною подією в історії катаризму став Альбігойський хрестовий похід. За своєю мотивацією він був релігійним та політичним конфліктом, впродовж якого все Тулузьке графство та весь Лангедок з 1208 по 1255 рр. зазнали масових людських жертв і руйнувань. Сама ж сеньйорія Альбі була лише незначною територією війни, яка охопила всю Південно-Західну Францію. Даний конфлікт, як наслідок, призвів до того, що незалежні території, якими ще залишались на той час володіння графа Тулузького, васала короля Франції, 24 серпня 1271 р. перейшли до рук Филиппа Сміливого. Подробиці цієї жорстокої війни, яка проводилась під релігійним гаслом, відображені в творах двох хроністів, свідків тих подій – П'єра де Во-де-Серне (1185-1218) та Гільома де П'юїлорана (1200-1274). Перший з них був ченцем монастиря Шартрської єпархії. В 1202 р. П'єр брав участь у Четвертому Хрестовому поході. У 1206 р. він прибув до Лангедока, щоб проповідувати. П'єр провів там декілька років з армією Сімона де Монфора, який керував "альбігойською" кампанією, у своїх проповідях закликаючи "істинних" вірян до боротьби проти катарської єресі. Цей чернець написав багату на факти "Альбігойську історію", де розповідається про події, очевидцем яких був автор [91; 95]. Хроніст, природно, висвітлює події суб'єктивно, оскільки виправдовував дії хрестоносців. П'єр де Во-де-Серне почав написання своєї віршованої "Альбігойської історії" орієнтовно у 1213 р. і завершив її зі смертю Сімона де Монфора в 1218 р., згадуючи цю подію у творі.

Гільом де П'юїлоран жив в епоху придушення провансальського народно-релігійного руху і займав посаду католицького капелана при графові Раймонді VII. Перу хроніста належить твір "Історія Альбігойської війни" [4, 5, 6, 70]. Незважаючи на провансальське походження, автор залишався на

боці французького уряду й не переймався суспільними інтересами населення окситанського регіону. Він був сучасником лише останнього періоду боротьби Провансу проти Французького королівства за незалежність. Хрестові походи автор описує за спогадами інших хроністів, зокрема, того ж таки П'єра де Во-де-Серне. В альбігойських єресях Гільом вбачав покарання для католицького духовенства за його розпусне життя, про яке він розповідає в перших розділах хроніки. Однак, падіння графства де Фуа, яке стало фінальним етапом ліквідації самостійності Лангедоку, викликало у пресвітера неприховану радість.

Крім того, два окситанські клірики, – один з Наварри, інший з Тулузи, – написали хроніку про цей хрестовий похід провансальською мовою у вигляді героїчної поеми, що складалася з десяти тисяч римованих віршів, поділених на 214 лесс, й відому під назвою "Пісня про хрестовий похід проти альбігойців" [7, 72, 73, 74]. Поема увібрала в себе дві протилежні точки зору на описувані події. Вірогідно, автори "Пісні" належали до протилежних таборів: творець першої частини (131 лесса, 2772 вірша), Гільом з Тудели – палкий прибічник католицької теократії. Гільом Тудельський, оселившись у Монтобані в 1119 р., перейшов на бік хрестоносців, тобто, враховуючи його окситанське походження, виявився "зрадником" альбігойської справи і перебував під особистою опікою полководця Сімона де Монфора. Хроніст почав свій виклад з 15 січня 1208 р., від вбивства на берегах Рони тулузьким дворянином папського легата П'єра де Кастельно (цей злочин став приводом для початку воєнних дій), і завершив його розповіддю про збори в Пам'є, організовані Сімоном де Монфором 1 грудня 1212 р. Очевидно, що Гільом з Тудели, користуючись прихильністю графа Бодуена (брата графа Раймонда VI Тулузького, який зрадив альбігойців та перейшов на бік хрестоносців), був відвертим ворогом єретиків, але, ведучи подвійну гру, він шанував графа Раймонда VI, називаючи його "звитяжним графом Раймондом" [7, с. 215].

Анонімний наступник Гільома Тудельського, який продовжив написання другої частини поеми (6810 віршів, поділених на 83 лесси), за своїми політичними й конфесійними уподобаннями кардинально відрізняється від попередника – він демонструє справжній окситанський патріотизм. Автор розглядає Альбігойський хрестовий похід як громадянську війну між феодалами Французького королівства та окситанськими баронами: перші, за наказом короля Филиппа II Августа, прагнули захопити володіння других. Безіменного співавтора "Пісні про хрестовий похід проти альбігойців" турбує доля єретиків та проблема відновлення феодального права. Про це, зокрема, йдеться в лессах 143-147, де переповідаються суперечки на IV Латеранському соборі (11-30 листопада 1215 р.) з приводу заплутаних юридичних наслідків походу: учасники собору не могли дійти згоди щодо подальшої долі привласнених володінь окситанських графів, які полягли в бою або були відлучені Папою від Церкви. Найбільш складним залишалось питання спадщини для Раймонда VII, сина "єретичного" графа Тулузького Раймонда VI. Автор розмірковує над питаннями доцільності позбавлення графа спадку та збереження васалітету для дрібних феодалів, сюзерени яких теж зазнали папського відлучення або загинули. "Пісня" залишилася незавершеною. Розповідь обривається на моменті третьої облоги Тулузи (16 червня 1219 р.) під проводом принца Людовика, майбутнього короля Франції Людовика VIII.

Аналіз королівських ордонансів та інших матеріалів, що походять з королівської адміністрації, дозволяє визначити ставлення до народно-єретичних рухів представників світської влади. Ці документи виявляють різнобічні аспекти їхньої релігійної та соціальної політики, спрямованої проти єретиків. Провідне значення для вивчення феномену альбігойства мають тогочасні королівські акти. Ключову роль тут відіграють булли, декреталії [99] та листи Папи Іннокентія III, ініціатора Альбігойського хрестового походу [16]. Листи понтифіка та відповіді адресатів на них

відображають в першу чергу особливості тогочасної міжнародної ситуації геополітичні орієнтири папства. Більшість богословських творів та проповідей Іннокентія III зібрано в “Латинській патрології” абата Ж.-П. Міня [78].

Одним з найвідоміших французьких хроністів XIII ст. був Гільом де Нанжіс, який написав “Хронікон”. Твір охоплює період з 1113 по 1300 рр. [48]. Автор був бенедиктинцем, ченцем абатства Св. Діонісія та вів державні аннали Франції. Цінність його хроніки полягає у детальному висвітленні правління французьких королів Людовика IX, Филиппа II Августа, Филиппа III та Филиппа IV. Проте, як джерело для вивчення Альбігойських хрестових походів, опус відіграє другорядну роль, оскільки про завоювання Лангедоку хрестоносцями автор згадує лише дотично. Позиція хроніста стосовно анексії Окситанії французами є відверто прокатолицькою, про що свідчать рядки його твору, датовані 1215 р. Згадуючи діяльність Латеранського собору, він зверхньо називає Раймондів VI і VII “єретиками” і визнає їх гідними “меча анафеми”. Рядки, датовані 1218 р., прославляють постать Сімона де Монфора, “героя як у вірі, так і в битвах, гідного вічної слави” [48, с. 157]. Разом з тим, хроніка Гільома де Нанжіса є ключовим джерелом для висвітлення першої половини правління Филиппа IV Красивого; тому період з 1285 по 1300 рр. автор описує значно детальніше, порівняно з рештою подій французької історії кінця XIV ст.

В межах узагальнення необхідно констатувати: всі існуючі на сьогоднішній день писемні джерела, тим не менш, не дають можливості вченим до кінця розібратися у протирічній та неоднозначній (в межах трактування) проблематиці стосовно виникнення та розвитку єретичних рухів у Лангедоці в XII-XIV ст. На практиці базовий діапазон проблематики зводиться до кількох принципових питань: витоки й передумови появи дуалістичного віровчення на Півдні Франції; світоглядні особливості “нового маніхейства”, поширеного в ту епоху серед населення Провансу; в чому

полягала кінцева програмна мета окситанських сектантів; якими були інституційні й правові засади організаційної структури єретичних Церков регіону. Однак, ті самі писемні джерела, зберігають унікальну інформацію щодо ідеології катарських і альбігойських спільнот в духовному й соціальному контексті, теологічних доктрин вальденсів, бегінів і францисканських спірітуалів, ключових подій Альбігойського хрестового походу та діяльності інквізиційних трибуналів на землях Окситанії.

1.3. Теоретико-методологічні засади

Обґрунтовану спробу методологічного визначення феномену християнської єресі як теологічно відокремленого варіанту тлумачення основ або аспектів віровчення, вміщеного у Новому Завіті, здійснив наприкінці XX ст. авторитетний німецький богослов, історик і філософ релігії Хорст Бюркле в книзі “Людина у пошуках Бога” [135]. Постулізований концепт вченого, викладений в руслі католицької догматики й відповідних доктринальних засад, вдало характеризує принципи сприйняття, осмислення та органічно конструює універсалізоване пояснення витоків й причин формування у соціумі єретичних світоглядно-релігійних орієнтирів та ідеалів. Концептуальні філософсько-історичні підходи Х. Бюркле на початку XXI ст. стали методологічною базою у трактуванні багатьма сучасними дослідниками проблем, пов’язаних із вивченням особливостей зародження та поширення на Заході “єретичного світосприйняття” в епоху Середньовіччя, у тому числі й серед населення Південної Франції.

Його наукова позиція полягає у наступному. В площині трактування реалій феномену християнської єресі Х. Бюркле виділяє низку категоріальних складових, орієнтованих на духовно-етичне й певною мірою індивідуалізоване сприйняття віруючими образних архетипів християнства – “таємниці буття”, “Спасительного знання”, “вчення про Логос”, “спокути гріхів”, “Божественного Одкровення” [135, с. 24-25]. Причини відхилення від прийнятної ортодоксії та виникнення “єретичної варіативності” у пізнанні

Бога вчений бачить в тяжінні особистості, особливо екзальтованої, до езотеричного таємного знання у формі “Божого Дару”, що набувається шляхом екстазу й споглядання, і одночасно – в бажанні цієї особистості “осягнення Божественної істини” через повноту усвідомлення природи “усього сутнього” [135, с. 27]. Цей філософсько-історичний концепт, який моделює феноменологічне й антропологічне підґрунтя єресей і релігійних рухів, зокрема південнофранцузьких, також формує логіку вибору методології дослідження.

Розкриваючи аналітичну основу власного бачення виокремленої проблематики, Х. Бюркле акцентує увагу на буттєвих аспектах релігійної свідомості християнина, з її конфесійно орієнтованими духовно-світоглядними образами й усталеними морально-етичними архетипами. Ця “християнська свідомість”, як підкреслює вчений, має досить тривалу історію формування та набуття рис катехизованої ортодоксії [135, с. 24]. Її витоки сягають дохристиянських часів, а епоха Середньовіччя стала сприятливим “тереном”, на якому “розквітли” численні єретичні вчення, секти і антипапські рухи.

Саме дохристиянська філософсько-релігійна думка, вважає німецький дослідник, породила ключові поняття, пов’язані з осмисленням “надприродної” сутності – Божества, визначенням його проявів, постулізацією сакральних й теургічних “потенцій” Творця Всесвіту. Таких понять (категоріальних дефініцій) є чотири – Логос (як інструмент творення), Пізнання (як шлях і спосіб), Істина (як універсалізована мета), Спасіння (як винагорода за віру та відданість Всевишньому). Персоніфіковані підходи та антагоністичні за методами рівні їхньої інтерпретації й породили в християнстві містичні аллюзії, стихійну аскезу, світоглядний єретизм, варіативність тлумачення Святого Письма, інакодумство.

Обґрунтовуючи свою концепцію, Х. Бюркле, зокрема, відзначає: “Запозичений теологією Іоанна термін Логос, розроблений грецькою

філософською традицією, дає можливість найбільш повно говорити про Втілення. Вперше цей термін зустрічається у Геракліта, де він позначає сокровенну божественну силу, яка передає свою внутрішню потенцію всілякому космічному утворенню та процесу. Одночасно це й упорядковуюча сила, котра забезпечує закономірний розвиток цілого. Як такий, logos orthos визначає так само і закон життя індивідуума, який є супідрядним загальному цілому (…) Подальший розвиток вчення про Логос у напрямку його пізнішого христологічного тлумачення в Пролозі до Євангелія від Іоанна реалізується у гностиків, а також у неопіфагорейців та неоплатоників.

Логосу тепер приписується функція посередника між Богом та світом. Його пов'язують у першу чергу з відповіддю на питання про початок світу й виникнення людини. Через занепад світу і людського буття, поряд із космогонічною, йому ставиться за обов'язок й функція визволення. За допомогою Логоса людина може зректися цього світу та знайти захисток у неземному. Однак гностичні уявлення щодо спасіння окремої душі залишались пов'язаними з уявленням про керований Логосом та кінечний у часі процес перетворення світу. Використовуючи поняття Логоса для тлумачення таємниці Втілення, Пролог Євангелія від Іоанна робить усі ці складові вчення про нього христологічно плідними (…) Звістка про Спасителя, який втілився, ослаблює пов'язані з уявленням про Логос сотеріологічні очікування" [135, с. 24-26].

Експлікація Х. Бюркле розвитку й богословської трансформації понять "Пізнання" та "Істина" дозволяє органічно проектувати наслідки цих трансформацій на феномен середньовічного західноєвропейського єретизму з точки зору його соціумної генези, одночасно беручи за приклад південнофранцузький катаризм і низку дотичних неортодоксальних церковно-сектантських течій тієї епохи, поширених на землях Лангедоку та інтегрованих в якості духовно-ідеологічних домінант у локальні народно-релігійні рухи XII-XIV ст.

Вчений аргументовано констатує: “Поняття Пізнання Бога та Його Христа, яке часто зустрічається у Новому Завіті, містить в собі два моменти: використання терміну “Гносис” разом з його історією й одночасно відгородження від усіляких хибних зазіхань на знання, повністю протирічних факту Одкровення. В елліністичну епоху, у першу чергу завдяки трудам Філона Александрійського, іудейська думка розширила та збагатила вживане у Старому Завіті поняття Пізнання (Yadah). З розвитком гносису й різних його напрямків раціональному принципу пізнання грецьких філософів надається спокутувальний аспект. На грецьку філософську теорію пізнання мали вплив містеріальні релігії занепадаючої античності, зокрема мітраїзм. Присмерки епохи грецьких богів були ознаменовані потужним рухом до езотеричного таємного знання як спасительного знання в слові. Акт пізнання та пізнане з’єднуються разом у екстатичному баченні, котре означало звільнення.

Тепер до осягнення Істини (Aletheia) веде не лише свідомий шлях, який згідно з класичним грецьким розумінням відкривається розумом (nous) і думкою, просякнутими Логосом. Пізнання як гносис (що веде до Істини) віднині стає релігійним актом. Це божественний дар (харизма), який людина повинна відкрити для себе. При цьому вона наділяється тут не тільки розумінням. Має з’явитись “внутрішній зір” – оскільки лише просвітлений розум може пізнати Істинне й тим самим Божественне. Піднімаючись з глибин людської душі, подібне спасительне бачення виявляється (реалізується) у незвичному екстатичному та містично-споглядальному стані. Беручи свій початок повністю в людському “Я”, він (стан) переживається у той самий час і як щось чуже, стороннє.

Гностик “наділяється” чимось ззовні. “Пізнання” стає досвідом духовного (містизованого) бачення, що дарує блаженство й відкриває шлях до “Істини” (…) У поєднанні зі східними містичними вченнями та культами греки розвинули уявлення про Спасіння, котрі у двох відношеннях мали

непересічне значення для Християнської Церкви: тут були відкриті умозорові та практичні аспекти, які у абстрагованій формі надали важливий для свідчення про Христа понятійний і образний матеріал. Однак використання гностичної мови для поширення християнської звістки відразу ж вступає у природний конфлікт із сотеріологічними зазіханнями гносиса. Тому богословське трактування цієї релігії означає демонстрацію її підготовчої функції для новозавітного благовіствування й констатацію припинення цієї її тимчасової ролі. І те, і те знаходить своє відображення у Новому Завіті. Новий гносис, принесений (дарований) Христом, є гносис Спасіння. Він полягає у прощенні гріхів і, тим самим, у відновленні зв'язку людина – Бог" [135, с. 26-28].

Продовжуючи характеризувати історичні витоки й доктринальні засади християнського Спасіння, яке стало стрижневим соціальним активатором, ідейно-світоглядним рушієм та спонукуючою морально-етичною мотивацією народно-релігійних рухів і сект на території Південної Франції у період розвинутого Середньовіччя, Х. Бюркле переконливо резюмує: "Відносно певних елементів, що зустрічаються в різних релігійних проявах людства, Новий Завіт пов'язаний з дохристиянською й нехристиянською традицією. Тут так само не відбувається звичайного відкидання світоглядної та мовної структури, в якій виступав дохристиянський зміст. Тим, що вона отримує нове тлумачення, досягається подвійна мета. Вона звільняється від колишнього, властивого їй сотеріологічного та спокутувального значення і стає засобом пояснення Спасіння, принесеного Ісусом Христом.

Різні релігійні явища міняють, таким чином, "володаря", якому вони служать. Якщо вони відносилися до сфери "природної релігії" і в ній набували свого значення, то тепер вони втрачають тимчасову спасительну силу, котра приписувалася їм там. Те, що вони у попередні часи могли давати лише частково, знаходить своє вирішення у вселенській силі спасіння

Самоодкровення Божого в Сині. Так наступництво і розрив із традицією у богошануванні викликають та обумовлюють одне одного” [135, с. 31].

Розглянуті вище магістральні положення філософсько-історичної концепції Х. Бюркле стали ключовими в межах теоретико-методологічних засад, використаних у дисертаційній роботі. Поруч із базовим діалектичним підходом, у дослідженні знайшов відображення системний підхід, який передбачає пізнання історичних феноменів у контексті політико-релігійної ситуації в регіоні, що вивчається. Осмислення історичного наративу реалізується на двох рівнях – емпіричному й теоретичному. Перший передбачає використання таких методів як загальний, експлікативний, конструктивний; другий рівень орієнтований на аналітичний та синтезний методи, мета яких – отримання верифікованих результатів або нових концепцій. Виділені рівні дозволяють моделювати політичні, релігійні, соціальні реалії минулого та інтерпретувати їх в межах змістових параметрів. З точки зору опрацювання наявних писемних джерел, серед задіяних загальнонаукових методів ключову роль відіграли методи аналізу та синтезу. Їхнє використання дозволило простежити й визначити окремі аспекти південнофранцузьких народно-релігійних рухів, зокрема – мотиваційну складову, охарактеризувати духовно-світоглядні засади катаризму та спірітуалізму, висвітлити тогочасні воєнно-політичні й церковні події, розглянути їх як цілісний історичний процес.

Залучення порівняльного методу дозволило вивчити проблему катаро-альбігойського єретизму у комплексі зі схожими єретичними вченнями, поширеними на півдні Франції у XII-XIV ст. Цей метод також сприяв визначенню витоків народно-релігійних рухів, причин та умов світоглядних й етичних трансформацій, що мали місце серед різних верств населення Лангедока.

Застосування проблемно-хронологічного методу дозволило виокремити й поставити перед дослідницькими завданнями низку проблем,

зокрема – роль духовно-світоглядних засад в ідеологічних орієнтирах південнофранцузьких народно-релігійних рухів, передумови загострення релігійної та політичної ситуації в Лангедоці, особливості космології й космогонії катаро-альбігойської богословської доктрини, догматичне підґрунтя теології вальденсів і умови її поширення.

Кожна проблема в роботі, котра актуалізувалась в рамках окресленого періоду, розглядалась у хронологічній перспективі на рівні історичних процесів й тенденцій: від ґенези передумов до виникнення самої проблеми та її розв'язання. Зокрема, історико-ґенетичний метод дозволив виявлені процеси вивчити послідовно. У свою чергу історико-системний метод зумовив охоплення широкого спектру взаємин єретичних сект Південної Франції з місцевою феодальною владою, знаттю, католицьким кліром, представниками Святої Інквізиції, королівськими чиновниками.

Крім використання загальнонаукових та спеціально-історичних методів дослідження, робота ґрунтується на магістральному принципі історизму, який базується на нерозривній єдності предмета дослідження з історичною епохою, релігійно-політичним та соціальним середовищем, у якому він перебуває. Принцип об'єктивності дозволив уникнути тверджень, які логічно не витікають з наведених в роботі фактів. Зрештою, методи індукції та дидукції дозволили на підставі аналізу фактології дійти обґрунтованих узагальнюючих висновків.

Розділ 2. СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНЕ І РЕЛІГІЙНЕ ТЛО ПІВДЕННИХ ПРОВІНЦІЙ ФРАНЦІЇ ТА ЙОГО ОСОБЛИВОСТІ

2.1 Причини протестних настроїв серед нижчих верств населення

Ключем до розуміння основних причин появи альбігойської єресі, як зазначав М. Осокін, є вивчення політичного та соціального становища південнофранцузьких міст. Неповноправний статус міщан у феодальному суспільстві, свавілля світських і духовних сеньйорів, міського купецтва та патриціату по відношенню до міських низів, гострота соціальних протиріч, а також досить активне (порівняно із селом) суспільне життя робили міста справжніми осередками єресей [234, с. 57]. Не випадково найбільш урбанізовані регіони – Північна Італія, Південна Франція, Рейнська область, Фландрія, Північно-Східна Франція були водночас територією значного поширення єретичних рухів [180, с. 31]. В Окситанії розвиток міст розпочався раніше ніж на півночі Франції. Швидкий розквіт у XII ст. Тулузи, Бордо, Альбі, Монпельє, Марселя 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 [259, с. 23].

У більшості провансальських міст існував цілий ряд особливих міських адміністративних установ, які називалися муніципіями. Ідентична ситуація була в Ломбардії, – класичному регіоні функціонування комун. Ідеї запровадження громадянських прав спонукали мешканців муніципій до свободи думки навіть в релігійних питаннях [234, с. 57]. Міські общини Арля, Авіньйона, Бордо, Ліможа, ряду інших міст самі обирали єпископів, оскільки цей давній звичай походив з Євангельського вчення [234, с. 58]. Це також стосувалося міст Альбі, Нарбонни і Тулузи, які згодом стали центрами єресі. Місто Тулуза, йдучи за дослідженням С. Стама, користувалося

широкими політичними правами і, по суті, за багатьма ознаками було радше республіканським містом, ніж міською комуною [252, с. 112].

Соціально-економічна структура міста в Провансі мала свою специфіку. Не лише дрібні, а й середні міста зберігали тісний контакт із сільською місцевістю [224, с. 82]. Зокрема у Лангедоці не існувало суттєвих 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 розвивалися у напрямку монополізації. Однак, цехи в тій формі, яка домінувала у Північній Франції, на півдні так і не організувалися [259, с. 24]. Звідси випливала ще одна особливість південнофранцузьких міст – розвиток т. зв. вільного ремесла, яке протистояло тенденції появи цехової монополії [235, 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 торговельно-кредитних операцій, та до швидкого розвитку у Франції лихварського капіталу [235, с. 45-47].

Протягом XII-XIII ст. міста зазнали значного розквіту і стали важливою економічною силою в країні, одночасно набувши значної 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 залишалося безправним [155, с. 54-57]. Аналіз тогочасних джерел дозволяє констатувати: серед буржуазії південних міст існувало глибоке соціальне й майнове розшарування. Відмінності у становищі міських прошарків та груп визначали протилежність їхніх інтересів та поглядів [175, с. 210-215].

Сеньйори підвищували цензи, ринкові мита, судові штрафи та інші платежі, утискали городян у судах, тримали їхню економічну діяльність під контролем. Протягом XI-XII ст. міста Південної Франції, внаслідок ще активнішої боротьби, ніж на півночі країни, вибороли широкі права і привілеї у вигляді легалізованої "комуни", крім того – соціальну незалежність та політичну самостійність [260, с. 77]. Пасивний спротив міщан набув спочатку форми мирних грошових угод із феодалами. В обмін на сплачену значну суму коштів, місцевий барон обіцяв 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 [235, 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 були особисто залежними від свого господаря та вілланів, особисто вільних але прикріплених до землі, членство у міській громаді стало єдиною надією на звільнення [224, с. 80-81]. На практиці, боротьба комун саме з духовними сеньйорами виявилась найважчою, оскільки останні спиралися 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” [234, с. 61]. Папа Іннокентій III (1198-1216) взагалі вимагав від короля Франції негайного знищення “дурних спілок” реймських городян [221, с. 82]. Кардинал Яків Вітрійський, який за дорученням Іннокентія III був учасником та проповідником хрестового походу проти альбігойців, вбачав безпосередній зв’язок між розквітом міст та розвитком народних єресей. У своїй проповіді “До міщан” він виголошував: “Що є найбільш огидного у цих сучасних Вавилонах, так це те, що не існує комуни, де б єресь не знайшла своїх прибічників, захисників та вірян” [234, с. 63]. Отже, комуна була неприпустимим для католицького кліру утворенням, оскільки вона зазіхала на монопольну владу Римської курії над соціальним і духовним життям суспільства, впроваджуючи нові взаємовідносини у містах.

В епоху виникнення єресі у Лангедоці та Ломбардії, починався період піднесення міських муніципій. Вся влада в містах перейшла до виборних органів – консулатів [259, с. 102]. Консули організовували міське життя, піклувалися про економічний розвиток міста, чинили правосуддя [259, с. 102-105]. Цей “муніципальний” рух набув суттєвого розвитку у Гієні, Лангедоці, Провансі та більшості південних регіонів, де, природно, домінувало муніципальне міське управління з 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 єретизмом” [260, с. 94]. Після того, як на IV Латеранському соборі 1215 р. було канонічно заборонено виборче право громади, ця історична традиція окситанців надовго стала однією з причин перманентного протесту проти політики Рима [234, с. 58-59].

Центром єресі та громадянських свобод став регіон Альбіжуа. Тут в 1035 р., вперше серед провансальських міст, з'являється згадувана вище буржуазія; поступово термін "буржуазія" перейшов у акти південних громад. В Каркассонні буржуа відомі з 1107 р., в Кастрі – з 1150 р. [234, с. 59]. Саме тут найдовше зберігалися дружні відносини між громадою та єпископом, який був її захисником і представником. Спираючись на підтримку місцевого кліру, городяни підкорили власним інтересам феодалів і, таким чином, незалежне міське самоврядування утворилося без кровопролиття, на відміну від міст Північної та Центральної Франції [260, с. 95].

Географічна та політична близькість Провансу та італійської Ломбардії сприяла створенню консульських посад у південних містах. В Арлі консульство було запроваджене в 1131 р., у Монпельє – в 1141 р., в Німі – в 1145 р., у Нарбонні – в 1148 р. [234, с. 60]. Проте, й до виникнення італійських консульств тут існували місцеві установи й відповідні чиновники, які здійснювали і законодавчі, адміністративні та поліцейські функції, що згодом перейшли до юрисдикції консулів [259, с. 27]. У виділеному контексті особливий інтерес становить Тулуза, яка ще з часів римського панування мала сенат і консулів (capituli), які обиралися 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 Півдні не існувало такої кількості вищих чиновників [252, с. 43-45]. Міська влада могла не визнавати графів і відсторонювати їх від влади за бажанням. Міський капітул здійснював судочинство у цивільній та кримінальній сферах. Імператорські міністри не могли втручатися у внутрішні справи міста [252, с. 45].

Муніципалітет керував як зовнішньополітичними справами, так і поліцейськими й судовими. Військо "належало" безпосередньо місту; очолювали його консули, які також укладали договори та мирні угоди. Місто

самостійно оголошувало війну і проводило військові кампанії від свого імені, без згоди графа. Тулуза мала низку привілеїв, зокрема, вона була звільнена від оподаткування та натуральних і грошових феодальних повинностей [252, с. 46]. Особливою цінністю для тулузців був незалежний суд присяжних, котрий являв собою інституцію громадянських вольностей [234, с. 62]. Іншим крупним політичним, культурним і торгівельним центром Провансу був Марсель. Місто володіло значними багатствами завдяки морській торгівлі, а його система внутрішнього управління слугувала взірцем для всього Лангедоку. Тут також правили консули та обиралися ради. Марсель користувався неабияким авторитетом у Західній Європі й володів значними торгівельними факторіями у Палестині [259, с. 34]. Другим за значенням містом у Провансі після Марселя був Арль. У добу Античності місто сугувало 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 [234, с. 67].

Верховенство графів і баронів над городянами залишалось, таким чином, номінальним. Мешканці вільних міст жорстко відстоювали власну свободу. Так, безьєрці у 1161 р. вбили власного віконта Тренкавеля, який почав утискати їхні свободи, а також побили єпископа. Марсельці, наприклад, свого віконта Тюрена ув’язнили. Періодичні страти дворян і баронів у Лангедоці були звичною справою [234, с. 69]. Незважаючи на те, що страти знаті на півдні Франції були поширеним явищем, кровопролиття в міських общинах суворо каралося, а вбивцю позбавляли майна та виганяли з громади. Натомість сюзерени, які не обмежували внутрішню свободу міських громад, користувалися підтримкою міщан [234, с. 70]. Католицьке духовенство не користувалося шаною з боку провансальської спільноти, а самі городяни не бажали бути підлеглими духовній особі. Однак у 1113 р. Прованс було підпорядковано владі Арльського архієпископа, а згодом

понтифіки Целестин III (1191-1198) та Іннокентій III затвердили вже існуючий “стан речей” офіційними постановами. Такі дії викликали протест громадян Арля проти влади архієрея, й заклали передумови для зростання кількості послідовників альбігойських єресей [221, с. 98]. Підозріле ставлення до латинського духовенства існувало і в Авіньйоні, де в міській конституційній хартії декларувалося доносити на тих священиків, які виступатимуть з кафедр з ворожими для муніципальної влади проповідями. Загалом провансальські міщани, майбутній третій стан, складали прошарок суспільства, який завжди мав певні протиріччя з Церквою. За таких умов клір здійснював неодноразові спроби відібрати у міських громад їхні свободи [309, с. 213]. Варто зазначити, що у Лангедоці прошарок духовних феодалів був численним і могутнім. У IX ст. Церкві належало майже дві третини усіх земельних наділів. Щоправда, володіючи такими багатствами, ієрейство не могло слугувати прикладом високодуховного подвижницького життя для населення. Ще Людовик Благочестивий (781-814) в роки свого правління намагався побороти таке негативне явище в Аквітанії, але зробити це йому не вдалося. Разом з тим, головні передумови для виникнення альбігойської єресі були створені саме за правління Людовика [351, с. 189].

У XII ст. в Окситанії, на думку науковців Р. Неллі, Р. Бордеса й Ж. Гаска, було закладено фундамент формування духовно-світоглядних пріоритетів і етичних уподобань; в ролі підґрунтя виступили, літературні твори, написані народною провансальською мовою, та їхні автори [231, с. 24; 280, 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. Їхні маєтки, пребенда церковна десятина приносили їм величезні прибутки [132, 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 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 займатися торгівлею та лихварством (…) вони забувають, що священик, жадібний до грошей, служить не Богові, а ідолу” [16].

Напередодні Альбігойського хрестового походу лангедокська Церква перебувала у цілковитому занепаді та приниженні – спорожнілі храми почали руйнуватися, населення не сплачувало десятину, а феодали обкладали церкви та монастирі податками. Траплялися випадки, коли в храмах прихожани замість молитви танцювали, співаючи пісень еротичного змісту [234, с. 89]. У 1200 р. при дворі маркіза монферратського, друга Раймонда VI (1194-1222), графа Тулузького, в присутності багатьох місцевих феодалів було поставлено комедію (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 [309, с. 217]. Схожу картину стосовно Римської Церкви змальовує Гільом із П’юї-Лорана: “Вона [Церква] була близькою до прокляття. Грабіжники, розбійники, злодії, вбивці, перелюбники, лихварі заполонили її” [71, с. 43]. “Церква, – обурювався трубадур де ла Гарда, – нехтує своїми найсвятішими обов’язками. Керуючись користолюбством і жадібністю, вона за низьку ціну пробачає всі злочини” [234, с. 81]. Отже, репутація провансальського духовенства суттєво компроментувала католицизм. Священики навіть не наважувалися з’являтися на вулицю, 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 ставилися до єретичних віровчень [286, 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 [99, с. 244]. Проте, ці спроби виявились вже надто несвоєчасними. В самому клерикальному середовищі побутувала говірка: “У Лангедоці більше послідовників Мані аніж Ісуса” [234, 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) перетворились на джерело значного особистого збагачення кліру і, як наслідок, призводили до зловживань, розпусти та аморального способу життя значної 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!” [234, с. 84]. Клюнійський чернець 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 у Лангедоці, пробуджують велике обурення народу: “Все пропадає 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” [234, 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) називав пануючу Церкву “Вавилонською блудницею” [251, 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 [154, с. 28-30].

Таким чином, 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, – на півдні Франції сформувалися гострі опозиційні настрої серед населення. Вони, в першу чергу, були спричинені моральним занепадом самої Церкви, яка повинна була виконувати роль духовного авторитета й взірця, а також політичними та ідеологічними протиріччями у суспільстві. Каталізатором опозиційності тогочасного провансальського соціуму стали традиції вільного громадянського життя аквітанських міст, їхня економічна потужність та політична самостійність.

2.2 Витоки й передумови появи нових месіансько-хіліастичних вчень у регіоні

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 єресей тісно пов'язано з появою християнства. Боротьба християнського протагонізму й катихуменства з іудаїзмом та язичництвом протягом I-III ст. сприяла утворенню альтернативних тлумачень в межах єдиної догми [257, с. 116]. Розвиток альбігойського віровчення, згідно з науковими студіями Р. Каратіні, бере свій початок у гностицизмі (від давньогрецького гносис – "знання"), коріння якого лежить в іудаїзмі I ст. н. е. [176, с. 15]. У II ст. формується й виокремлюється гностицизм як симбіоз християнства, окремих складових античної філософії неоплатонізму, єгипетської релігії (вчення про

душу) та зороастризму. В цей період межа між християнством і гностицизмом за багатьма ознаками була доволі умовною. Показово, що ініціатором процесу збирання книг Нового Завіту в канон став гностик Маркіон. Сутнісні парадигми християнської догматики формуються саме з II ст., породжені полемікою гностиків з християнськими апологетами [172, с. 36].

Гностицизм в його розвинених формах був поєднанням східних та елліністичних містико-філософських мотивів з християнською інтерпретацією історії та долі людства, що витікала з Послань апостола Павла. Загальним для гностичних систем є "концентрований" дуалізм – різке протиставлення духу й матерії. В основі гностичної міфології лежить уявлення, що світ перебуває у Злі, яке не могло бути сотворене Богом [172, с. 37]. Звідси витікало, що світ виник за допомогою т. зв. Плероми, обмеженої у своїй могутності, або народжений Злою Силою, яку гностики іменували Деміургом. Протиставленням Деміургу є Бог-ремісник платонівського Тімея, який є безумовно благим і творить видимий світ відповідно до божественного образу [234, с. 94-98].

Гностицизм набув виразних форм за правління римського імператора Адріана (117-138), і знайшов обґрунтування в концепції Сатурніна, учня Менандра. Першими гностиками традиційно вважаються Симон Маг, Євфрат, Менандр, Керінф, Сатурнін, Кердон, Маркіон та Василід, які опосередковано стали ідейними натхненниками катарів XII-XIII ст. Зокрема Василід пояснює потойбічне життя в руслі 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 [263, с. 103].

Для кращого розуміння розвитку ідей катаризму, доречно ознайомитися із вченням маніхеїв, яке зародилося в Азії, та ідеями фундатора

– проповідника Мані (216-276). Він народився в аристократичній парфійській родині, яка жила у Вавилонії. Значний вплив на Мані здійснили релігійні доктрини зороастризму та буддизму. Саме із зороастризму проповідник перейняв ідею “боротьби двох Начал” – Бога Добра і Бога Зла – Ормузда й Арімана [139, с. 44]. Мані захопився дуалістичними віруваннями іранських аріїв, які ідеологічно були близькі до індоарійських космологічних тлумачень, з їхнім “розподілом” богів на “асурів” та “левів” за функціями та впливовістю. Сакралізована містика єврейської Кабали, грецька платонівська філософія й трансцендентні погляди на Божество Емпедокла і Піфагора також мали значний вплив на духовні образи єресіарха [139, с. 45].

Він вважав своєю “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, 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 і рослини [176, с. 16-17]. Релігійний дуалізм, який проповідував єресіарх, містив твердження й про те, що в світі триває “вічна боротьба” Добра і Зла, де ніколи не переможе жодна зі сторін, а примирення неможливе. Таким чином, якщо добрі та злі фізичні або духовні явища є антагоністами, вони походять з двох різних коренів або Начал: Бога та його антипода – Сатани, які є незалежними і живуть у власних Світах [139, 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 [234, с. 101].

Такому тлумаченню вірили “невтаємничені слухачі” (неофіти), як вони називалися в громаді маніхеїв. “Обраним” або “Досконалим” (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 [176, с. 17]. Метою буття проголошувалося 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 (з давньогрецького – “повнота”) [139, с. 87]. Демони ж будуть ув’язнені у своїх житлах, а матерія зазнає перетворення вогнем у мертву масу під охороною душ, що не звільнилися від темряви. Попри дуалістичну ідеологію, Мані “запозичив” багато дидактизованих образів з раннього християнства. З ним, зокрема, проповідувало дванадцять апостолів; крім того – єпископи, пресвітери та диякони, для “релігійного служіння” в різних місцевостях [234, с. 102].

Захоплення Провансу вестготами, які в 418 р. утворили тут 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 [349, с. 33]. Творцем власної релігійної системи був пресвітер Александрійської Церкви Арій (256-336), який у 319 р. 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 тотожній Отцю, а лише подібний Йому” [242, с. 56].

М. Осокін зазначав, що з усієї маси єретичних віросповідань найбільший вплив на альбігойство мало маніхейство. Для підтвердження тези про визначальний вплив маніхейства на південнофранцузьких дуалістів доречно навести й свідчення 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” [234, с. 107]. Екберт зі свого боку, писав, що “ця секта без сумніву бере початок від єретика Маніхея” [234, с. 108]. Під назвою маніхейства дуалізм фігурує в постановах кількох понтифіків. Відомо про заходи, застосовані проти маніхеїв понтифіками Геласієм (492-496), Сімахом (498-514) і Горміздом (514-523). Послідовники Мані згадуються у листуванні Григорія I Великого (590-604) з єпископами, у папських посланнях X-XI ст. до італійських єпископів [139, с. 71]. Сам Іннокентій III вважав катарів “маніхеями” [221, с. 115]. У французьких хроніках, де згадуються єретики, зокрема, в мемуарах абата Гвіберта, є вказівки на “маніхеїв”. На Рейнському соборі 1157 р. за катарами це найменування було затверджено [234, с. 109]. Альбігойство, як зазначає Ж. Біже, залишалось суто провансальським терміном, що так само позначав маніхейську секту катарів [277, с. 126]. В теологію альбігойства від вчення Мані перейшло невизнання Старого Завіту, засудження шлюбу, аскетичний спосіб життя, поділ адептів на дві “категорії” – за ступенем більшого або меншого ознайомлення з віровченням. З іншого боку, середньовічні катари не сприйняли міфологію маніхейства.

Другий після маніхейського етап формування альбігойської дуалістичної догми – період грецьких павлікіан і евхитів, та слов’янського богомільства [300, с. 33]. Третій і останній період – власне провансальське альбігойство. Маніхейство у грецькій та слов’янській формах означених єресей стало на щабель ближчим до альбігойства. Представники гностичної секти павлікіан (публікан) прибули до Лангедока з Закавказзя, на зміну присцилліанам [176, с. 19]. Секта павлікіан була заснована у Вірменії (в межах Візантійської імперії) в середині VII ст. Константином Сільваном; назва течії походить від імені апостола Павла [159, с. 95]. В IX ст. єретики заснували власну державу у Західній Вірменії зі столицею у Тефриці, яка була захоплена ромеями у 872 р., – в період правління імператора Василія I Македонянина (867-886) [159, 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 [159, с. 98]. Вальденси XII ст. перейняли у павлікіан відсутність церковної організації та ієрархії. Як і останні, вони визнавали шлюб та вживали м'ясо. Отже, "послідовники Павла" стали прообразом майбутніх південнофранцузьких реформаторів – вальденсів, проте не мали жодного впливу на катарів XII ст. [234, с. 106].

Після того, як візантійський імператор Іоанн Цимісхій (969-976) надав павлікіанам 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 [159, с. 96]. З тих, хто шукав в ті часи релігійного прихисту, були євхити або месаліани (з давньогрецької – "молитва"), – одна з гілок павлікіантсва. Обґрунтовуючи богословські переконання, єретики тлумачили на свій манер окремі місця з Євангелія від Матвія. У Новому Завіті вони визнавали лише Четвероєвангеліє, чотири Послання Павла, Послання Якова, Іоанна, Іуди та Діяння святих апостолів. Переважно католики, а не дуалісти за своєю суттю, вони все ж не цуралися окремих обрядів і звичаїв маніхейства та магії [234, с. 106]. Дотримання аскетизму й чернечого подвигу у них було найбільш суворим серед усіх маніхейських вірувань. Догматика секти передбачала боротьбу Сатанаїла з добрим Богом, зникнення душі на "зоряних сферах" та необхідність відчуження від Злого Духа [234, с. 107].

Необхідно підкреслити, що дуалізм на Балканах залишався поширеним явищем, оскільки ще до появи павлікіан тут існувало безліч єретичних церков. Зокрема, богомільством була охоплена Болгарія, Західна Македонія, з містами – Колонією, Кавосом, Філіппами; навіть на Пелопоннесі існували богомільські громади [112, с. 29]. Однак богомільство утвердилося саме в Болгарському царстві, де набуло нових форм і змісту. З іншого боку, ця єресь

протидіяла утвердженню на Балканах ортодоксального християнства, котре, як відомо, було запроваджене у 865 р., за правління царя Бориса I (852-889) [146, с. 42]. Дуалістичні вчення користувалися значною підтримкою на території Болгарії до 30-х рр. X ст. [253, с. 22].

Реформатором маніхейства у Болгарському царстві наприкінці X ст. став засновник одноіменної секти богомілів – Василій Богоміл (1063-1110) [237, с. 17]. Поширенню богомільства сприяли політичні обставини, а саме релігійне протистояння Католицької Церкви та Константинопольського Патріархату [254, с. 46]. Папська політика щодо слов'янських народів полягала в організованому спротиві запровадженню рідної мови богослужіння [112, с. 74]. Богоміли називали себе також катарами; однією з їхніх етичних вимог було утримання вірянами від "плотських втіх" [121, с. 3-4]. Для того, щоб життя було "праведним", на думку єретиків дух повинен здобути повну перемогу над гріховним матеріальним світом, тобто перемогу над Дияволом. Визнання Нового Завіту, перекладеного з давньогрецької на слов'янську мову, заперечення Хрещення й Причастя, постулат про те, що Христос мав лише "видиме тіло", несприйняття ікон та розп'ять, дотримання окремих втаємничених обрядів – все це пов'язувало богомільство з маніхейством і павлікіанством, з яких воно органічно розвинулось. Саме богомілами було започатковано обряд покладання рук – Consolamentum, з метою сходження Святого Духа, який згодом перейняли альбігойці. Поділ сектантів на дві категорії – прихильників "суворого" дуалізму та "пом'якшеного", також повторився в історії катарів [121, с. 4-5].

Для порівняльного аналізу богомільського та альбігойського віровчень, необхідно звернутися до трактату пресвітера Козьми, який був сучасником болгарського царя Самуїла (997-1014). Теологічні викриття Козьми найбільш повно демонструють зв'язок між богомілами й провансальськими єретиками. Так, описуючи болгарських дуалістів, Козьма писав: "Вони наче вівця смиренні, мовчазні й таємничі настільки, що їх можна сплутати із

правовірними” [15, с. 247]. Зі свого боку, послідовники Богоміла докоряли ортодоксальному духовенству: “Все ганебне роблять священики – напиваються, грабують, і немає нікого, хто б їх зупинив” [15, с. 251]. Полеміст обурюється, описуючи догмати про самостійність і могутність Диявола, який сотворив світ: “Бог сотворив усе видиме й невидиме, а ваші думки і слова Диявол посіяв, звівши гніздо у ваших серцях” [30, с. 22]; “За волею Диявола, кажуть вони, існує все: небо, сонце, зірки, земля, Церква і хрести (…) Христа називають Молодшим Сином, а старший, що зрадив Отцю, 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” [15, с. 254].

Стосовно несприйняття богомілами Старого Завіту, Козьма, ґрунтуючись на авторитеті апостолів, заперечує 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” [15, с. 255]. Пресвітер критикував єретиків за невизнання ними ікон, розп’ять і мощей святих, акцентуючи: “Біси бояться хрестів, єретики ж ламають їх. Біси бояться образу Господнього, а єретики іконам не кланяються, називаючи їх ідолами” [15, с. 248]. Богоміли не визнавали охрещення, оскільки в немовлятах “уособлюється” 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” [30, с. 23]. У його “Слові” окремо висвітлюється ставлення сектантів до святого Причастя: “Про святе Причастя вони кажуть, що причащаємося ми не тілом Господнім, а звичайною їжею” [15, с. 250].

Суспільно-політичні погляди богомілів були не менш радикальними. Слов’янські єретики, як декларує О. Лейст, уособлювали “антифеодальну опозицію” в середньовічній Болгарії [207, с. 21-22]. Республіканські прагнення майбутніх альбігойців, їхні вимоги запровадження міської

Конституції, боротьба не лише за віру, а й за особисту свободу, – значною мірою пояснюється політичним характером єресі, яка їм передувала [207, с. 38-40]. “Вчать, підкреслював пресвітер, своїх прихильників не підкорятися владі, проклинають багатих, царя ненавидять, критикують старійшин, ганьбою перед Богом вважають працю на царя і будь-якому рабу забороняють працювати на свого пана” [15, с. 257]. Як наслідок, полеміст доводить, що “царі та бояри Богом поставлені” [15, с. 257].

Роль посередника між богомілами й альбігойцями, як вже згадувалося, випала північній частині Італії (Ломбардії). Проти місцевих мешканців, серед яких вже у VI ст. жили маніхеї, боролися остготський король Теодоріх (470-526), а згодом – Папа Григорій Великий [183, с. 18]. Мешканці Ломбардії тривалий час залишались аріанами. У X ст., в період проникнення богомільства на північ Італії, серед ломбардського духовенства панувало масове невігластво у питаннях віри [183, с. 25]. Клірики не помічали різниці між новим вченням та ортодоксальною догматикою. Наприклад, більшість веронських прелатів не знала догматів, а у Віченці окремі священики уявляли собі Бога в людському образі [180, 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 Bulgaro. Одноіменний замок існував у діоцезі Верчеллі. Відома шляхетна родина в Туріні називалася Булгарелло ще на 1116 р.; родини з прізвищами Bulgarii, Bulgaro мешкали в Болоньї, Сієні та інших містах [234, с. 127]. У першій чверті XI ст. в середовищі ломбардської аристократії з’явилась значна кількість прибічників дуалістичного вчення. Замок Монтефорте поблизу Туріна став сховищем для проповідників, серед яких виділявся Джерардо [183, с. 57]. Ломбардські дуалісти іменувалися “патаренами”, проте існували й інші назви – “арнольдисти”, “леоністи”, “публікани”,

“болгари” та ін. Джерардо поширював ідеї дуалістів, прикриваючись їхньою зовнішньою схожістю з християнською догматикою [120, 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 Джерардо відкрито виступали проти папства і Римської курії [183, с. 84].

Архієпископ Міланський Еріберто да Канту у 70-х рр. XI ст. підбурив місцевих баронів на боротьбу проти єресі, яка ставала дедалі популярнішою серед селянства. Монтефортські єретики були прихильниками богомільських суспільно-політичних поглядів, котрі проголошували непокору державній владі та феодалам, ненависть до багатих. Така позиція налаштувала проти єресі баронів, які й зруйнували замок Монтефорте. Мешканці замку, яких змушували зректися своїх поглядів або загинути, з радістю кидалися у вогнище [234, с. 127].

Тим часом італійські міста швидко набували єретичної “забарвленості”. Наприклад у Мілані в середині XII ст. прибічники патаренів переважали чисельністю католиків [17]. Тут єресь спиралася 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 [180, с. 20-22]. Райнерій Сакконі наводить перелік існуючих на той час італійських єретичних Церков, у яких постійно зростала кількість адептів: “Представники патаренського відгалуження Конкореццо переважали у Ломбардії. Баньйольці, що визнавали появу людини раніше від сотворення Всесвіту, мали храми у Мантуї, Мілані, в областях Романьї й Тоскані” [97, с. 17]. Таким чином, схизматичне уявлення про Бога сприяло подальшому визнанню двох, ворогуючих між собою, верховних потойбічних істот. Серед середньовічних

єретичних ідей, під впливом філософії й теургії гностиків, послідовно формувалися вчення маніхеїв, аріан, павлікіан та болгарських богомолів, тобто тих сект, які багатьма фахівцями визнаються безпосередніми родоначальниками “дуалізованих” альбігойців [234, с. 98; 231, с. 47; 122, с. 22; 176, с. 34].

Окремо, в антропологічному руслі, доречно розглянути ментальні архетипи та суспільні особливості, що історично склалися в Аквітанії та зумовили успіх єретичної ідеології серед населення. Як вже зазначалося, швидкий розвиток у XII ст. Тулузи, Бордо, Альбі, Монпельє, Марселя та інших аквітанських міст, був пов’язаний з хрестовими походами й зростаючою 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 [224, с. 82]. Завдяки активним торгівельним відносинам провансальці постійно контактували з євреями та мусульманами, які користувалися у Лангедоці широкими 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 змінювали власні звичаї та світоглядні пріоритети на суттєво відмінні від християнських [234, с. 72-73].

Загальний розвиток західноєвропейської цивілізації, безумовно, відобразився на моральних ідеалах провансальців. Розкіш і накопичення багатств відчутно підривали християнські етичні ідеали й авторитет Римо-Католицької Церкви у аквітанському суспільстві. Провансальська поезія, яка черпала натхнення у арабських поетів та мислителів, у підсумку перетворилась на головного виразника критики Церкви. “Дами” і “поля битв” стають стрижневими мотивами пісень трубадурів при феодальних дворах. Почуття закоханості й тілесної насолоди у віршах трубадурів починають перевищувати почуття релігійні [280, с. 67]. Ось приклад типових тогочасних

пісень: “Сам Бог не розрадить мене, якщо втрачу даму серця свого”, або “Навіть коли я хочу молитися, то лише Ваш образ займає думки мої” [132, с. 206]. В епоху тотального релігійного екстазу такі літературні прийоми та образи свідчили, принаймні, про моральну легковажність населення Південної Франції й Північної Італії і, як наслідок, демонстрували вже сформоване підґрунтя для сприйняття єретичних ідей.

З кінця XI ст. у Лангедоці стають популярними філософські ідеї й етика мусульман. У цей час в центрах Кордови та Гранади, які перебували під покровительством арабських правителів, і де вивчались світські гуманітарні науки і богослів’я, зароджувалися нові просвітницькі ідеї. В означених центрах провідні арабські філософи приходили до оригінальних висновків щодо основ буття, котрі легко сприймалися в Окситанії [234, с. 80]. Поряд з арабською наукою провансальці знайомилися з повчаннями іудейських раввинів. У Провансі існувало багато єврейських шкіл, отже місцеві лікарі, філософи, астрологи, математики були переважно євреями. Склад медичної школи в Монпельє у XII ст. репрезентували арабські та єврейські вчителі, послідовники Авіценни (980-1037) та Аверроеса (1126-1138). У Нарбонні, Марселі, Монпельє, Безьє функціонували єврейські колегії, котрі мали особливість: навчання в них для учнів з незабезпечених родин проходило безкоштовно. Значною мірою, саме розвиток освіти дав поштовх для поширення єресі [234, с. 81].

Отже можна стверджувати, що катаризм у Лангедоці налічував низку сприятливих для розвитку умов. Перебуваючи під мультикультурним та іновірним впливом, трубадури Аквітанії, Лангедоку, Оверні та Провансу у своїх сирвентах почали критикувати не лише моральні вади латинського духовенства, а й католицькі доктрини. Катарська дуалістична догматика у своєму розвитку пройшла три етапи: гностично-маніхейський, павлікіанський (богомільський) та альбігойський. Період формування і становлення катарської ідеології й теології тривав, таким чином, протягом II-

XII ст. 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.

2.3. Загострення релігійної ситуації: значення та наслідки

Для кращого розуміння витоків Альбігойського хрестового походу, необхідно розглянути історію взаємовідносин папства та єретиків Лангедоку. Середньовічне суспільство спиралося виключно на релігію та Церкву, ось чому єврей або єретик, як противники "віри Христової", автоматично ставали її ворогами, "помічниками" Антихриста; таких ворогів можна було навіть вбити. Населення, таким чином, здійснювало своєрідну "соціальну профілактику", оскільки, перебуваючи в страху від стихійних лих, епідемій та війн, зумовлених "гнівом Небес", воно вірило, що зможе стримати ці явища шляхом знищення "ворогів Бога".

У вищих прошарків суспільства, як зазначають дослідники, фанатизму було менше; тому часто траплялося, що священик виявляв більше терпимості ніж мирянин, оскільки був освіченішим. У ставленні до єресей Римські понтифіки та їхнє оточення виявляли значну віротерпимість, що не було характерним для кліриків нижчих рангів [221, с. 46]. Наприклад, 1148 р. папський легат взяв під свій захист єресіарха Арнольда Брешіанського (1110-1155), а учитель останнього – П'єр Абеляр (1079-1142), навіть здобув прихильність Римської курії [142, с. 103]. Папа Александр III (1159-1181) 1161 р. привселюдно обійняв П'єра Вальдо (1140-1217) і привітав його з прийняттям обітниці бідності [221, с. 46]. Релігійна опозиція тривалий час була винятком з правил або проявлялася лише в окремих регіонах. Розрізнені сектантські рухи 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. намагалося вести боротьбу [266, с. 174]. Зважаючи на вказані фактори й тенденції, стає зрозумілим, чому Римська церковна влада займала вичікувальну позицію та затягувала час перед загрозою прогресуючих неортодоксальних релігійних течій [221, с. 50].

Проте, вже під кінець XI ст. увага Церкви зосередилась на Лангедоці, – регіоні, де більшість християнського населення підтримувала єретиків. З 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 [227, с. 86]. В останньому каноні III Латеранського собору, скликаного Александром III у 1179 р., як зазначає А. Люшер, йшлося: “Хоча Церква, як велів їй Святий Лев, задовольняється судом священиків і не практикує страт з кровопролиттям, проте вона змушена звертатися до світських законів і просити допомоги у правителів, щоб страх перед світською карою спонукав людей вдаватися до засобів духовного зцілення (…) Отже, оскільки єретики, яких одні іменують катарами, інші – патаренами, а треті – публіканами, досягли успіху в Гасконі, Альбіжуа, Тулузькому графстві та інших [землях], навчаючи публічно власним оманам і намагаються спокусити простаків, ми оголошуємо їм анафему (…) Ми забороняємо спілкуватися з ними (…) і ховати їх серед християн” [221, с. 51].

Катарське вчення вперше офіційно згадується на Реймському соборі 1049 р., за понтифікату Папи Лева IX (1049-1054); у 1077 р. в Камбре був винесений перший смертний вирок катару, якого спалили на вогнищі [300, с. 23]. Однак у той період такі акти лишались поодинокими випадками, й тільки через століття, в 1163 р. у Ломбері, в серці Окситанії, місцеві єпископи скликали окремий собор для припинення діяльності катарських “Добрих Людей” [300, с. 25]. Той самий III Вселенський Собор одностайно оголосив анафему “єретикам, яких іменують катарами” [221, с. 57]. З цього приводу А.

Люшер наводить цитату з двадцять сьомого канону собору: “Ми оголошуємо анафему їм [єретикам] та усім тим, хто поділяє їхню точку зору (…) Кожен, хто повстане проти них зі зброєю в руках (…) перебуватиме, як і хрестоносці, під опікою Церкви” [221, с. 57]. Римська курія, закликаючи до збройного насильства, визнавала власну безпорадність. Папа Луцій III (1181-1185), наступник Александра III, наказав лангедокським єпископам переслідувати єретиків у власних єпархіях, а сеньйорам і рицарям-католикам Лангедоку надавати їм збройну допомогу. Тим не менш, феодали у більшості випадків ухилялися від таких обов’язків [405, с. 152]. Саме тому, в часи Луція III катаризм активно поширювався містами і селами Провансу [356, с. 119].

В 1178 р. королі Франції та Англії, Людовик VII та Генріх II вжили перших конкретних заходів у боротьбі з єрессю на Півдні Франції, домовившись з Александром III відрядити до Лангедоку 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 [378, с. 241]. Городяни вороже зустріли місіонерів – “показували на них пальцем та ображали їх на вулицях” [221, с. 53]. 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 [286, с. 187].

Досягнувши цього успіху, Петро Павійський вирушив до провінцій Альбі та Каркассонна, де єресь перебувала під захистом Рожера II Транкавеля (1167-1194), віконта Безьє. Після відлучення останнього від Церкви, двоє лідерів секти – Раймонд з Боньяку та Бернар-Раймонд (катарський єпископ Тулузи) – публічно зреклися єресі. Однак у підсумку вони все ж зазнали відлучення та засудження на вигнання [284, с. 123].

Загалом, місія Петра Павійського заохотила до покаяння й зречення лише декількох єретиків; результат – “практично нульовий”, визнавав Роберт де Торіньї, абат монастиря Мон-Сен-Мішель [221, с. 57]. В 1181 р. Александр III відрядив до Лангедоку нову місію, очолювану кардиналом і легатом Генріхом Клервоським, у супроводі невеликого загону рицарів-католиків. 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 “карателя” завершилися; після повернення місії до Апостольської столиці, катари відновили свою проповідницьку діяльність [346, с. 124].

У 1194 р. графа Тулузького Раймонда V (1148-1194), вороже налаштованого до катарів, на престолі змінив його син Раймонд VI (1194-1222), покровитель єретиків. Новий граф, поділяючи тогочасні ідеї релігійної терпимості, що мали поширення у Лангедоці, толерантно поставився до катарської теології і дозволив їм поселитися в його володіннях [286, с. 118]. У перші роки правління Раймонда VI понтифіки не вживали жодних превентивних і каральних заходів щодо єретиків [222, с. 121-122]. Веронський собор 1184 р., собор у Монпельє 1195 р. лише повторювали погрози єретикам та їхнім прихильникам. Вирішити декретами “кризу віри” було неможливо. Папа Целестин III (1191-1198) не займався цією проблемою у зв’язку із боротьбою з імператором Генріхом VI (1165-1197) [405, с. 133]. Тому, на момент приходу до влади Іннокентія III вона не тільки не була вирішена, а й набула надзвичайно загрозливого для Церкви характеру [221, с. 57]. З правителем Лангедоку, графом Тулузьким Раймондом VI, Риму було легше мати справу. Оскільки вирішення альбігойської проблеми частково залежало від цієї особи, Іннокентій, перш за все, намагався залучити його на свій бік поступками й послабленнями. Целестин III свого часу відлучив графа. Новий Папа наказав своєму легатові відпустити Раймонду цей гріх, якщо той підкориться вимогам курії [286, с. 179]. Граф Тулузький пішов на ці

вимоги й відлучення було скасоване. 4 листопада 1198 р. Іннокентій написав йому листа, в якому закликав покаятися, вирушивши самому або спорядивши загін до Святої Землі на боротьбу з невірними. Раймонд скористався нагодою, але продовжив підтримувати єретиків і відмовився вступати до створеної понтифіком антикатарської ліги [221, 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, Арля отримали наказ оголосити у своїх провінціях, на кафедрах анафему графові Раймонду [234, 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). Проте, після смерті в 1202 р. Гільома роль "захисника віри" відводилася лише Педро II Католику, котрий залишався палким вірянином та вірним васалом Папи Римського [122, с. 64]. В 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 [378, с. 311].

Таким чином, Іннокентій III цілком 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 матримоністичні плани, які могли зміцнити зв'язки між обома династіями [221, 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 [274, с. 167].

Лише з понтифікату Іннокентія III в історії переслідувань та покарань релігійних “дисидентів” розгортається новий етап. Цей Папа першим почав систематично вдаватися до допомоги “світської руки” й навіть до “внутрішнього” хрестового походу, – війни проти християнського населення за те, що воно припинило сповідувати ортодоксальний католицизм [371, 277-279]. Саме Іннокентій III розширив і дав новий імпульс рухові, спрямованому проти “ворогів віри”. Він виявив тверді наміри будь-якими засобами захистити догматику і культ як необхідну гарантію збереження його особистої необмеженої влади [346, 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 єресь (...) Дикий звір, вовк-грабіжник в овечій шкурі, нечесний шинкар, що торгує підробленими винами і отруює своїх відвідувачів, – ось хто такий єресіарх” [78, Col. 29-30]. Разом з тим, у Іннокентія III існували підстави констатувати успіх проповіді єретиків. “Я дізнався, пише він архієпископу Екса, що єретиків 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” [78, Col. 789].

Понтифік визнавав, що ганебна поведінка католицького духовенства на різних ступенях ієрархії – корінь усього зла і найкращий подарунок єретикам. 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” [78, 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” [99, с. 147]. Крім того, в листах Папи зустрічаються рядки, в яких він відверто засуджує поведінку французького духовенства загалом, і провансальського зокрема: “Хтивість, спокуса і гордість, – ось потрійні пута грішної людини. Вони обплітають й духовних осіб. Під тягарем хтивості духівник не соромиться того, що утримує жінок, які вже були покарані за розпусту. Грішники не соромляться займатися торгівлею і лихварством (…) вони забувають, що священик, жадібний до грошей, служить не Богові, а ідолу” [99, с. 148].

Від самого початку свого понтифікату Іннокентію довелося запроваджувати суворі покарання та зобов’язувати всіх суверенів їх застосовувати. Положення спеціального кодексу Папи, які 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 немає спокою й після смерті. Якщо виявиться, що за життя хтось зрікся віри, його труп треба викопати та викинути” [99, с. 31-32]. В 1206 р. Іннокентій III відлучив абата Фаенци, який відмовився викопувати рештки єретика, похованого на цвинтарі абатства, і додав: “Ми не лише ненавидимо ворогів істинної віри, а й засуджуємо пам’ять про них” [99, с. 326].

Зрештою, кодекс понтифіка пом’якшував традиційні “вогняні” репресії проти єресі, не допускаючи поспішних розправ, жертвами яких ставали не лише справжні єретики, а й “підозрювані”. Папа волів, щоб його підлеглі спочатку намагалися повернути сектантів в лоно Церкви, проводячи ретельне розслідування щодо звинувачених у єресі. “ Пробачимо тих, хто кається, писав він, і навіть будемо наполегливо спонукати винних до каяття” [78, Col. 611]. Іннокентій повідомляє, що в 1199 р. протоієрей з Верони, відлучаючи катарів, вальденсів і арнольдистів, поширив каральні методи на категорію

християн, яких називали гуміліатами, або “смиренними”. Ці люди створили братство, котре прийняло обітницю добровільної бідності [211, с. 113]. Папа зауважив єпископові Веронському: “Ми бажаємо, щоб невинних не змішували з винними” [78, Col. 513].

Іннокентій III суворо ставився до судового свавілля єпископів. 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” [78, Col. 462]. Перш ніж боротися з єретиками, Церква розпочала боротьбу з духовенством Лангедоку. Впливову посаду єпископа Тулузи Папа довірив відданому католику. В 1205 р. з цього місця усунули єпископа Раймонда де Рабастана, звинуваченого у симонії, а в 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 [222, с. 152].

Таким чином, щодо здійснення судових процесів над єретиками, Іннокентій виявляв значну терпимість, яка контрастувала з радикалізмом багатьох його сучасників. Проте, як відзначає французький дослідник А. Люшер, ця терпимість виявлялася перш за все в таких регіонах, як Північна Франція та Лотарингія, де єретиків було мало і вони не становили суттєвої загрози існуючому порядку [221, с. 76]. Там, де єресь могла перемогти офіційну церковну владу, як, наприклад, в Італії та Лангедоці, він вважав за необхідне демонструвати силу, адже італійські комуни підтримували єретиків, плануючи позбавитися світської влади Пап, а Прованс міг продемонструвати прецедент відходу від офіційної віри і розколу релігійної єдності латинського світу [221, с. 77].

Папа все ж надавав перевагу несиловим методам боротьби з катарською єрессю. Зокрема, понтифік підтримував створення жебручих орденів, котрі дотримувалися бідності та смиренності як засобу релігійної пропаганди. З іншого боку, Іннокентій започаткував практику масових проповідей на чолі з легатами-місіонерами; мета проповідей – навернення єретиків на шлях істинний. Тільки у випадках, коли така метода не давала позитивних результатів, Папа вдавався до найсуворіших заходів [371, с. 282]. "Проповідницьку" програму Іннокентія намагалися втілювати в життя протягом десяти років – з 1198 по 1208 – ченці-цістерціанці, члени чернечого ордену, створеного 1100 р. в абатстві Сіто, неподалік Діжона. Один за одним на півдні Франції з'являлися: в 1198 р. – ченці Райнерій та Гвідо; в 1200 р. – кардинал-диякон Іоанн; в 1203 р. – двоє ченців з абатства Фонфруад; П'єр де Кастельно, Рауль і абат Сіто Арнольд-Амальрік у 1204 р. [221, с. 79-80]. Ці посланці Риму мали право залучати до боротьби з єрессю всю церковну та світську владу та відлучати їхніх представників у випадку відмови від співпраці. Їм було доручено виховувати і переконувати схизматиків бесідами та публічними диспутами, що до цього не практикувалося в історії Західної Церкви [261, с. 217]. Ось як Гільом з Тудели в "Пісні про хрестовий похід проти альбігойців" описує один з таких богословських диспутів, котрий відбувся в лютому 1204 р. в Каркассонні. В присутності суду у складі 13 католиків і 13 єретиків катарський єпископ Бернар де Сімор сперечався з папськими легатами П'єром де Кастельно і братом Раулем. Ось як це репрезентує Гільом: *"Абат цистерціанців (той, кого Господь любив), // Що звався брат Арнаут, опорою братам був // (Тим, що вирушили пішки або на мулах запал // Збивати з (...) тих, хто в єресь впав). // Та хоч словами кожен брат упертюхів карав, // Цей люд свою неправоту ніяк не визнавав!"* [7, с. 121]. У джерелі згадується Арнаут Аморі, який очолив хрестовий похід проти катарів у 1209 р. та помер в 1225 р. [339, с. 47].

У 1204 р. Іннокентій III відібрав у єпископів пряму юрисдикцію в справах єресі, передавши її легатам; це стало початком процесу, що призвів до створення інституту Святої Інквізиції в Окситанії. Римські легати одержували практично необмежену владу [346, с. 139]. Однак повсюдно вони зустрічали настільки запеклий опір, що навіть хоробрий П'єр де Кастельно в тому ж 1204 р. писав Папі відчайдушного листа, де визнавав власну поразку і висловлював бажання повернутися до спокійного життя в обителі [346, с. 140]. Публічні диспути з катарськими проповідниками, що тривали протягом 1206-1211 рр., не досягли жодного 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"* [7, с. 119]. Жодні аргументи і зовнішні обставини не могли змусити Аквітанію зректися єресі самостійно: феодали, духовенство й чиновники не бажали спустошувати власні землі, здійснюючи релігійні утиски. З 1206 р. проповідники катарів і вальденсів продовжували публічно виступати в Дьйоне, Монреалі, Фанжо та інших містах. В Мірпуа єретики навіть скликали катарський собор, на засіданнях якого обговорювали план оборони у випадку загрози. Було вирішено створити опорні пункти, які б одночасно слугували центрами поширення їхнього віровчення та притулками для вірян [339, с. 28].

Іннокентій III, зі свого боку, примушував легатів продовжувати практику активних проповідей, оскільки ще наполягав на "виправленні грішників, а не винищенні їх" [371, с. 293]. 19 листопада 1206 р. він наказав їм виконати наступне розпорядження: "Наказую вам обрати людей випробуваних чеснот. Нехай вони, взявши за взірець образ Христа, у бідному одязі вирушать до єретиків і власним прикладом та настановами переконують їх" [78, Col. 711]. Ця фраза лягла в основу ідеології першого жебручого Ордену – домініканців. Чергова місія, очолювана двома іспанцями – Дієго де Асеведо, єпископом Осми, та молодшим пріором Домініком де

Гузманом (1170-1221), до яких долучилися легати Арнольд-Амальрік, П'єр де Кастельно, 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 подаяння, відмовившись від супроводу слуг, пишного одягу та грошей, – що особливо вразило місцеве населення [221, с. 101].

Зміна методів і форм проповідування дала поштовх до початку релігійних диспутів між прибічниками обох віросповідань. В Сервіані, поблизу Безьє, диспут між єпископом Осми та двома єресіархами – Бодуеном і Тьєрі з Неверу – тривав майже тиждень. За словами ченця з Сернею, місіонерам вдалося "вивести з омани" мешканців Сервіану та переконати їх вигнати єретиків [277, с. 131]. У Безьє дискусії та проповіді тривали два тижні, але без будь-якого успіху: місцеве населення було надто вороже налаштоване до папських посланців. В Каркассонні диспути тривали тиждень, – також безрезультатно. Хроністи, проте, повідомляють, що коли "катарський жнець замахнувся на Св. Домініка, то серп у його руці почервонів від крові" [221, с. 102].

У Верфеї католицька місія зійшлася в дискусії з двома відомими місцевими єретиками – Понсом Жорданом і Арнольдом Аррюфатом [340, с. 243]. Суперечка, як повідомляє Гільом де П'юїлоран, стосувалася трактування одного місця з Євангелія від Іоанна: "Ніхто не сходив на небеса, крім Сина людського, Який перебуває на небесах" [71, 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!" [71, с. 95]. Однак свідчення Гільома де П'юїлорана 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 великої дискусії. Для участі в ній до місії приєднався П'єр де Кастельно. Протилежний "табір" представляли авторитетні проповідники: Арнольд Отон, Гілаберт з Кастру, Понс Жордан, Бенедикт з Терму. Релігійний "турнір" тривав два тижні. У підсумку 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 відмовилися оголошувати вирок і навіть радитися; диспут завершився безрезультатно [346, с. 144]. "Вони побачили, писав чернець з Сернея, що справа єресі програна" [91, 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 домовитися і вдалися до "суду Божого" – ордалії (випробування вогнем, водою або у поєдинку). З цього приводу П'єр де Во-де-Серне 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 схилявся до істинної віри" [91, Col. 611-612].

Ще один "знаковий" диспут пройшов у Пам'є, володіннях графа де Фуа – Раймонда Рожера. Тут католицька місія у складі єпископа Осми, єпископа Тулузького Фулька й єпископа Кузуренського Наварра запропонувала публічний диспут вальденсам, які становили більшість населення у цьому місті [56, 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 – Дуранд з Уески, оголосила про приєднання до Римської Церкви. Загалом, диспут у Пам'є, як

і інші публічні дебати, дав лише опосередковані й незначні результати [221, с. 108].

Згодом, проповідницьку місію у Лангедоці взяв на себе Домінік де Гузман, про що свідчить автентичний документ – свідоцтво про зречення від єресі, видане ним 1208 р. Понсу Роже з Тревіля. Документ містить в собі жорсткі умови покаяння для єретика. Три тижні поспіль той, хто розкаюється, повинен був пройти з оголеним торсом від в'їзду в село до церкви, у супроводі священика, який мав бити його по спині різками. Винуватець так само мусив носити чернечий одяг з двома хрестиками на грудях і все життя, окрім Пасхи, Трійці та Різдва, дотримуватися суворого посту [221, с. 109]. Без сумніву, такі методи та умови не спонукали до масового покаяння. Широкомасштабна місіонерська діяльність, яка понад два роки проводилася під керівництвом Іннокентія III, зазнала краху. З цим були згідні всі тогочасні хроністи. "Поборники Бога, пише Гільом де П'юїлоран, визнали, що цими засобами пожежі не загасити" [71, с. 97]. Він втішає себе думкою, що боротьба з єрессю породила Домініканський орден: "Єресь в нашій країні була необхідна для того, щоб увесь світ побачив славу та користь братів-проповідників" [71, с. 97]. "Я можу сказати лише одне, констатує Гільом де Тюдель, характеризуючи єретичні спільноти, – цих людей проповідь цікавила, як минулорічний сніг! Цей схиблений народ не бажає повертатися до істинної віри!" [7, с. 111].

Стратегія "зборів-диспутів" не дала позитивних наслідків, крім одного: окситанські єпископи зрозуміли, наскільки численними й впливовими є альбігойці. Церква ж не наважувалася розпочати воєнну кампанію проти єретиків, оскільки всі лангедокські сеньйори були васалами Филиппа II Августа, а той би не допустив вторгнення іноземних військ на його землі [176, с. 66]. Проте, привід для війни все ж знайшовся. 15 січня 1208 р. слуга Раймонда VII вбив папського легата П'єра де Кастельно, який ще у 1204 р. відлучив графа Тулузького від Церкви; відлучення було підтверджено

папською буллою від 29 травня 1208 р. [231, с. 31-32]. Означена подія дала поштовх до Альбігойського хрестового походу. Ось як це відображено в джерелі: *“Та графський конюх все один у темряві ходив // І серце злом заполонив, й від графа милості чекав. // Він свій зрадницький кинжал прелату в бік всадив. // Вбив де Кастельно, і відтак, лихих зробивши справ, // Обрав притулком він Бокер, лен графа і наділ”* [7, 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 неминуча [372, 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 – А. П.) їхні гріхи. // Хай вірні Христу мужі та жінки // Підуть війною на тих, хто схильний до брехливої віри”* [7, с. 127]. Необхідно підкреслити, що Папа використав слово “хрестоносець” для характеристики воїнів, яким належало вигнати бунтарів з Лангедоку. Отже, проти єретиків починався саме “хрестовий” похід, а хрестоносцям відпускалися гріхи, як і тим рицарям, котрі боролися у Святій Землі із сарацинами [176, с. 70]. На боці папських “хрестоносців” виступили усі сеньйори Лангедоку, 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 [346, 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 [329, 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 підкорятися його волі (…) Легат (…) вимагав, щоб граф Тулузький віддав йому під заставу сім своїх замків (…) Він присягнув перед прелатом (…), що в усьому буде підкорятися заповідям святої Католицької Церкви. Далі легат огорнув своєю єпітрахілью шию графа і, тримаючи цю епітрахілью в руці, відшмагав його різками і втягнув 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" [91, Col. 549]. Урочистої та принизливої церемонії повернення графа Тулузького в лоно Церкви все ж виявилося недостатньо для того, щоб зупинити хрестовий похід проти єретиків. Армія хрестоносців вже зібралася у Ліоні й перебувала в повній бойовій готовності. Початок походу було призначено на день Св. Іоанна – 24 червня 1209 р. [176, с. 74].

У підсумку можна виокремити наступні суспільно-релігійні тенденції пов'язані із заходами Папи Іннокентія III, спрямованими на врегулювання релігійного конфлікту на терені Лангедоку, а також передумови, котрі спровокували Альбігойський хрестовий похід. Поширення катаризму в регіоні на початок XIII ст. набуло для Західної Церкви загрозливих масштабів. Численні громади Добрих Людей в Окситанії несли загрозу духовно-ідеологічному пануванню Римо-Католицької Церкви на півдні Франції. З початком понтифікату Іннокентія III, у 1198 р. розпочинається новий "мілітарний" етап боротьби папства з катарською єрессю. Активна боротьба Рима з південнофранцузьким єретизмом пройшла у своєму розвитку шлях від організації "зборів-диспутів", через відрядження проповідницьких місій у складі папських легатів, до організованого Римською курією та французьким королем хрестового походу проти альбігойців. Похід почався 1209 р.

2.4. Альбігойський хрестовий похід 1209-1229 рр.: мета й реалізація

Альбігойський хрестовий похід за своєю суттю (природою) був релігійним та політичним конфліктом, впродовж якого – з 1209 по 1255 рр. –

все Тулузьке графство та Лангедок зазнали масових людських жертв і руйнувань. Сама ж сеньйорія Альбі являла собою лише незначну територію війни, яка охопила всю Південно-Західну Францію. Даний конфлікт, як наслідок, призвів до того, що незалежна земля, якою залишались на той час володіння графа Тулузького, васала короля Франції, 24 серпня 1271 р. перейшла до рук монарха Филиппа Сміливого. Усі подробиці цієї загарбницької війни, яка здійснювалась під релігійним приводом, відображені у творах трьох хроністів, свідків тих подій – Гільома Тудельського [7], П'єра де Во-де-Серне [91, 95] та Гільома де П'юїлорана [70, 71]. Отже, за великим рахунком, Альбігойський хрестовий похід на практиці виявився завойовницькою феодальною війною, котру розпочав король Франції Филипп II Август з метою приєднання багатого Тулузького графства й сусідніх територій до королівського домену. Численні та певною мірою протирічні причини цього походу дослідники Р. Каратіні та З. Ольденбург виділяють у три групи. Отже, перша, ключова причина не мала прямого відношення до релігії; хрестовий похід проти катарів був неминучим наслідком французької політики територіальної експансії, яку проводив Филипп Август і результатом котрої став Паризький договір, підписаний 12 квітня 1229 р. в соборі Паризької Богоматері Людовиком IX (1226-1270) і графом Раймондом VII Тулузьким.

Другою стрижневою причиною, яка пояснює жорстокий характер цієї війни під релігійним приводом, – було свавілля північних баронів. Вони вбачали в цьому хрестовому поході засіб для одержання у вигляді феодів земель графа Тулузького та його васалів. Це сталося тоді, коли зменшився матеріальний і територіальний зиск від хрестових походів у Святу Землю [233, с. 35]. Третьою вагомою причиною хрестового походу стало те, що назрівання війни розпочалося з поширення на південному сході Франції, починаючи з 1150 р., катарської єресі. Така ситуація породила ворожнечу між королем та лангедокськими баронами [176, с. 14]. Разом з тим, у боротьбі

з катарською єрессю Католицька Церква не володіла ні достатніми теологічними аргументами, ні кваліфікованими місіонерськими кадрами. На противагу Добрим Людям (катарам), що проповідували зі Святим Письмом в руках, Церква, зрештою ініціювала, військовий хрестовий похід, який виявився для неї та християнського рицарства звичною справою, враховуючи досвід тривалих кампаній попередніх років проти сарацин на Близькому Сході або в Іспанії [381, с. 147-148].

Армія хрестоносців, яка зібралася в Ліоні на заклик Папи, була найбільшою з часів вторгнення на території Франції германських племен [378, с. 261]. Феодальне військо нараховувало тисячі воїнів, найбагатші з яких взяли із собою навіть дружин та дітей. Рицарів супроводжувала юрба волоцюг, злодіїв, жонглерів і дрібних торговців. Сільське населення Провансу, побоюючись розправ та мародерства, тікало до сусідніх укріплених міст і замків [300, с. 83]. Хроніст Гільом з Тудели так описує цю армію: *"Двадцять тисяч рицарів, закованих у лати, // Двісті тисяч солдатів, озброєних косами та вилами // (Не кажучи вже про священиків і городян), // ринулись натовпом. Вони прибули з Бургундії, з Франції, // з Оверні і Лімузена, із Сентонжа і Руерга, // з Гасконі, з Пуату, звідусіль – і з дуже далеких країв: // з швабського королівства та з тевтонських земель"* [7, с. 137]. Чи було насправді таким численним військо хрестоносців, як описує поет, – достеменно невідомо. Варто враховувати той факт, що автор першої частини "Пісні про хрестовий похід" – наваррець, отже, він залишався на боці переможених; вочевидь, окситанська національна гордість підштовхувала його до перебільшення чисельної переваги армії хрестоносців [176, с. 75]. Тим не менш, без сумніву одна з найбільших армій свого часу, під командуванням Сімона де Монфора вже влітку 1209 р. захопила Безьє і Каркассонн, а протягом 1210-1214 рр. взяла усі фортеці довкола Тулузи, Ар'єжу, Нарбонна та заволоділа іншими територіями Південно-Західної Франції, де мав поширення катаризм [339, с. 117].

Навесні 1209 р. хрестоносне військо вирушило у Лангедок, вздовж долини р. Рони, під проводом папського легата Арнода Аморі, абата Сіто [222, с. 143]. Щоб уникнути загарбання і розорення власних земель, Раймонд VI Тулузький вирішив продемонструвати свою покірність Риму, прибувши до хрестоносців у Сен-Жиль. Там, як вже згадувалось, він публічно покаявся, спокутуючи провину за вбивство П'єра де Кастельно [392, с. 94]. Крім того, приєднавшись до походу, він присягнувся, що сам вижене єретиків зі своїх володінь. Таким чином, граф Тулузький опинився зі своїми володіннями під безпосереднім "протекторатом" Святого Престолу, як і всі лени та ф'єфи хрестоносців [329, с. 280]. У папського легата в цій ситуації не залишалося іншого вибору, і він спрямував армію проти земель Раймонда Роже Тренкавеля (1185-1209), який також був захисником єретиків [122, с. 71]. Протягом липня-серпня 1209 р., за пасивної співучасті графа Тулузького, пали вищезазначені міста Безьє та Каркассонн (15 серпня) [307, с. 22]. Безьє вважався неприступним, і завдяки міцним мурам та значній кількості веж (31) міг стати оплотом катарської єресі [176, с. 78]. Триденна облога фортеці (22-24 липня) супроводжувалась методичним винищенням місцевого населення та пограбуванням міста [276, с. 29]. П'єр де Во-де-Серне вказує на кількість нападників у "п'ятнадцять тисяч волоцюг" (цифра вочевидь, перебільшена, оскільки неспівставна з розмірами й плануванням вузьких вулиць середньовічного міста) та загиблих городян у "сім тисяч вбитих (…) в день святої Марії Магдалини" [95, с. 51].

Наступником віконта Каркассонна та керівником хрестового походу став Сімон де Монфор (1160-1218), який до кінця року захопив практично усі володіння віконта Тренкавеля, підкоривши Монреаль, Фанжо, Лаурак, Сайссак, Кастр і південь Альбіжуа [337, с. 54]. Катари втекли в Тулузу, Мірпуа, Монсегюр, Термез, ряд інших міст. Наступного літа, внаслідок тривалих облог, впали Мінерва і Термез, в яких продовжилися злочини хрестоносців – масові вбивства і вогнища для єретиків [405, с. 87]. Відомо,

що саме у Мінерві був перший випадок спалення єретиків, де на вогнищі, від рук “хрестоносних героїв” загинуло 140 катарів [176, с. 120]. Гільом Тудельський доволі цинічно описує цю страшну подію: “Сто сорок єретиків відвели до вогню (…) Лише вони згоріли, тіла кинули до великої брудної ями, тому що ця падаль страшенно смерділа” [7, с. 149]. Папа передав Монфору право на володіння “нечестивим краєм переможеного віконта; Каркассонн і Безьє, Мінерва й альбігойські землі” [316, с. 31]. Після завоювань Безьєрського та Каркассоннського віконтств, граф Монфор прагнув приєднати до своїх володінь територію найбільшого та найбагатішого феоду Окситанії – графства Тулузького [234, с. 292]. Хрестовий похід проти альбігойців, таким чином, перетворився у завойовницьку війну на користь Сімона де Монфора та його союзників [405, с. 136]. Ця війна велася без чіткої політичної мети, проти місцевих дрібних та середніх феодалів, які ніколи не об’єднувалися у “блок противників”; і саме тому альбігойська кампанія певною мірою відрізнялася від хрестових походів на Близький Схід, які були пов’язані з конкретними політичними та економічними цілями [122, с. 106].

Вирішальним у війні став 1213 р. Об’єднана коаліція графа Тулузького, графа де Фуа та графа Комінжа покладала сподівання на успіх у протистоянні з Римською Церквою на вступ у війну короля Педро II Арагонського (1196-1213), який був сюзереном віконтів Тренкавелів й прославився завдяки блискучій перемозі над сарацинами під Лас-Навас де Толоса. 27 січня 1213 р. Педро Арагонський вступив до Тулузи, де Раймонд VI, його син, консули, граф де Фуа та граф Комінж склали йому оммаж [122, с. 106]. Так, король Арагонський та граф Барселонський Педро, став сюзереном усіх північно-піренейських графств. У такий спосіб остаточно сформувалася коаліція великих феодалів, яка здатна була претендувати на перемогу у війні. Сеньйори та Добрі Християни Лангедока симпатизували Педро II через територіальну та культурну близькість Окситанії й іспанських

володінь короля. Барони Провансу також прагнули зберегти традиційну автентичну окситанську культуру, відмінну від північнофранцузької, котру принесли із собою хрестоносці [339, с. 169]. Важливою причиною підтримки іспанського монарха окситанцями було й те, що війська Монфора, котрих місцеве населення називало “французами”, поводилися як завойовники, а не союзники. Необхідно підкреслити й той факт, що в період Альбігойських війн ще не існувало політичної консолідації Франції, а мешканці Лангедока вважали себе окупованими загарбниками з Північної Франції, тобто “французами” [176, с. 186].

13 вересня 1213 р. в долині Мюре, на південь від Тулузи, військові сили хрестоносців здобули перемогу над армією коаліції, яка значно переважала їх за чисельністю [76, с. 242-248]. Один з васалів графа Монфора вказував, що його війська налічували 800 рицарів та сержантів і декілька піхотинців [176, с. 189]. За словами П’єра де Во-де-Серне, їхніх противників біля стін Мюре зібралося “більше ста тисяч” (таке твердження хроніста є абсолютно нереалістичним, зважаючи навіть на невеликий терен, де відбувалася битва) [95, с. 282]. Сам Педро Арагонський в цій битві загинув. Монфор захопив Тулузу. В листопаді 1215 р. Латеранський Собор офіційно позбавив Раймонда VI усіх його прав і оголосив Сімона де Монфора, який на той момент вже був віконтом Каркассонна, Безьє та Альбі, графом Тулузьким. У 1216 р. король Франції прийняв від Монфора оммаж за завойовані території, легітимізувавши усі його завоювання [337, с. 155]. Раймонд VI втратив практично усі свої володіння, а граф де Фуа “був обдертий до нитки”, як згадується у “Пісні про хрестовий похід” [7, с. 108-112]. Доречно навести відповідний уривок з джерела, де автор наводить слова звернення графа Тулузького до Папи, присвятивши його втратам лесси 151 і 152: *“Немає нині й містечка, де б я знайшов оплот. // Ти мені захист обіцяв, сулив і мир, і лад (...) // Верни ж мені назад хоча б Тулузу! Ні, я не зрікаюся від клятв”* [7, с. 109].

В червні 1216 р. у Лангедоці розгорнулася визвольна боротьба. Раймонд, син Раймонда VI, 24 серпня взяв Бокер; повстала Тулуза, битва за яку тривала з жовтня 1217 р. до 25 червня 1218 р. і завершилася перемогою повстанців [405, с. 207]. У вересні 1217 р. Раймонд VI увійшов до Тулузи як визволитель, з військами де Комінжів і де Фуа [329, с. 301]. "І коли граф вступив під аркові склепіння, йдеться у "Пісні про хрестовий похід", весь народ кинувся до нього, стаючи на коліна, цілуючи його руки та ноги (…) і промовляючи: "Віднині Ісус Христос з нами (…) тому, що ось наш володар, якого ми втратили" [7, с. 65]. В іншому місці джерела розповідається: "Городяни Авіньйона промовляли до графа: "Сеньйор, ми віддаємо вам наші життя (…) Тисяча істинних рицарів (…) і сто тисяч городян, відданих вам і озброєних, готові вам служити, боротися і загинути (…) Життя французам не дамо. І буде гнаний ворог " [7, с. 113]. Вказана хроністом кількість мешканців міста так само традиційно завищена: на той час у Авіньйоні мешкало не більше 20 тисяч жителів [176, с. 192]. Разом з тим, наведені рядки допомагають зрозуміти, наскільки запекло мешканці Лангедока, особливо ж тулузці, відстоювали не лише свою віру – багато з них не були катарами і залишалися вірними католиками, – а й свою незалежність, культуру та мову. З цієї точки зору, як відзначає Р. Каратіні, "альбігойське повстання було явищем, спорідненим із антиколоніальними та національно-визвольними рухами XX ст." [176, с. 32].

Апогеєм народного повстання стала смерть Сімона де Монфора 25 червня 1218 р., на десятий місяць облоги Тулузи [222, с. 171]. Почалась "Окситанська Реконкіста": один за одним замки і бурги поверталися до законних володарів, а "Досконалі" (катари) поверталися до своїх осель [399, с. 411]. В 1224 р. деморалізований Аморі де Монфор передав свої права на окситанські землі королю Франції Людовику VIII [337, с. 168]. Тим часом Церкві Добрих Людей вдалося відновитися після жорстоких переслідувань. Відкривалися оновлені релігійні будинки. У 1226 р. на соборі в Піоссі,

незважаючи на наступний, організований французькою короною, хрестовий похід було створено нову катарську Церкву, – Церкву Разес [122, с. 107].

Тогочасні політичні реалії формувалися наступним чином. Папа Гонорій III (1216-1227), який змінив Іннокентія III на апостольському престолі після смерті останнього 16 липня 1216 р., знову відлучив Раймонда VII (1222-1249) й віконта Тренкавеля [221, с. 262]. В червні 1219 р. глава Церкви розпочав черговий хрестовий похід, на чолі з французьким принцом Луї, майбутнім Людовиком VIII (1223-1226) [300, с. 239]. Військо хрестоносців нараховувало 10 тисяч лучників, 6 тисяч рицарів і міністеріалів, 20 графів та "п'ять тисяч" кліриків, як сказано в "Пісні про хрестовий похід" [7, с. 115]. Ця воєнна кампанія завершилася поразкою для хрестоносців та відведенням французьких військ від стін Тулузи. Аморі, син Сімона де Монфора, втрачав приєднані території, які поступово переходили до рук окситанських графів. У 1224 р. він остаточно капітулював і вирушив до Північної Франції [329, с. 317]. Незважаючи на військові успіхи, граф Тулузький, усвідомлюючи, наскільки виснажені його землі після двадцяти років нищівної війни з "північними хрестоносцями", врешті-решт дослухався до пропозицій про мир, з якими звернулася до нього регент – Бланка Кастільська (1223-1226) [122, с. 107].

12 квітня 1229 р. у Парижі, в соборі Нотр-Дам, Раймонд VII урочисто вручив регенту і молодому королю Людовику IX "територіальний" трактат (з юридичною силою), який він підписав в Мо у січні того ж року [338, с. 284]. Так було остаточно визначено подальшу долю "сюзереніальної" приналежності Лангедока. Природно, Раймонд VII номінально і фактично залишався графом Тулузьким. За ним зберігалися його володіння у Верхньому Лангедоці (єпархія Тулузи), Ажене, Руержі та Керсі, а французькій короні відходили його володіння у Нижньому Лангедоці: Бокер та Нім, а також сеньйорія Мірпуа. Однак політична мапа між Роною та Гасконню суттєво змінилася за двадцять років війни: якщо володіння графа

де Фуа залишались недоторканими, то обох віконтств Тренкавель більше не існувало; вони були повністю приєднані до володінь короля Франції і стали сенешальствами [122, с. 108]. Графство Тулузьке зменшилося в розмірах: Нижній Лангедок став королівським доменом, маркізат Прованс перейшов до папських володінь, а сеньйорію Мірпуа передали представникам родини де Леві, колишнім сателітам де Монфора, які залишались безпосередніми васалами короля Франції. Безумовно, за залишений йому тулузький двір, Раймонд VII змушений був принести оммаж і фуа (клятву вірності) французькій короні [309, с. 377].

Однак те, що Раймонд VII пообіцяв у Парижі, виходило далеко за рамки підготовчого документу з Мо, обумовленого заздалегідь. Обіцянками, даними в Парижі як “доповнення” до “трактату з Мо”, граф зробив невиправне: він урочисто пообіцяв королю не лише не підтримувати у подальшому єретиків на своїх землях, а й переслідувати їх, захищати майно, права та вироки Церкви, і навіть здійснити особисте паломництво до Святої Землі; до того ж Раймонд зобов’язався санкціонувати систему доносів на єретиків й підтримувати перше “жандармське” співробітництво між світською та духовною владами у цій сфері [338, с. 295]. “Ми обіцяємо, виголошував клятву граф, без зволікання здійснювати правосуддя над особами, визнаними єретиками, і що наші бальї будуть невпинно розшукувати їх, не шкодуючи своїх сил; що з тим же завзяттям буде проводитися розшук можливих єретиків, їхніх вірян, симпатиків і помічників, згідно з вказівками, даними з цього приводу сеньйором-легатом. І щоб краще й легше їх виявляти, ми обіцяємо карбувати дві марки сріблом протягом двох років, і по закінченні цього періоду давати марку кожній людині, яка допоможе заарештувати єретика” [122, с. 108].

Крім перспективи поліцейської боротьби проти єресей в межах першого етапу запровадження інквізиційних трибуналів на теренах Південної Франції, граф Тулузький також був залучений до фінансування з власних

коштів відкриття і утримання Тулузького університету, де основним предметом для вивчення стала теологія. Передбачалось, що католицька ортодоксія й випускники університету посилять пастирську діяльність римо-католицького кліру. Так почався другий етап “католицької Реконкісти” [234, с. 419]. В Парижі, ще більше ніж у Мо, Раймонд VII втягнув себе у безвихідну ситуацію, яка у підсумку призвела до поглинення графства Тулузького Французьким королівством. Він обіцяв видати свою єдину доньку Жанну за одного з братів короля і зобов’язався не передавати “тулузький спадок” жодним іншим дітям, які могли б у нього з’явитися, в будь-якому випадку зберігаючи цю спадщину за братом короля або його спадкоємцями, або ж за королем Франції, якщо Жанна та її чоловік залишаться бездітними [274, с. 396]. Жанна Тулузька дійсно вийшла заміж за Альфонса де Пуатьє, молодшого брата Людовика Святого. До кінця свого життя Раймонд VII усіма можливими засобами намагався обійти або порушити умови договорів, укладених ним в Мо і Парижі. Проте, йому так і не вдалося цього здійснити [274, с. 397].

Альбігойський хрестовий похід, таким чином, був припинений. “Священна війна” після низки військових операцій завершилася мирною угодою. Головним наслідком війни були територіальні зміни: віконтства Тренкавель та Східний Лангедок, як зазначалося, стали королівськими сенешальствами Бокер-Нім і Каркассонн; графство Тулузьке перейшло у спадок до Капетингів [176, с. 294]. Однак очікуваного релігійного результату не сталося. У 1229 р., під час підписання миру в Мо та Парижі, катарська Церква, яка пережила багаття та винищення, згуртувалась ще міцнішим союзом між вірянами й “Досконалими”, а також сім’ями адептів. Їхня віра зовсім не ослабла [122, с. 109]. Незважаючи на те, що Католицька Церква на численних вогнищах стратила понад тисячу Добрих Християн, серед яких була й частина їхньої ієрархії, динаміка зростання кількості послідовників катаризму не скоротилася [340, с. 402]. За кілька років миру в Окситанії, що

передували військовому втручанню короля Франції, біженці повернулися в міста-замки Лаураге й Альбіжуа; фаїдіти (катарські повстанці) відбудували стіни та вежі своїх укріплень, а катарська Церква знову набула рис повноцінної структурованої організації за допомогою таких відомих діячів, як Гвіберт де Кастр [122, с. 110]. Зрада й капітуляція Раймонда VII в Мо та Парижі кардинально змінили ситуацію: відтепер катарська Церква була змушена піти у підпілля [392, с. 233]. Навіть в землях, які тимчасово залишалися володіннями графа Тулузького, Католицька Церква отримала свободу дій і право на репресії, оскільки мала підтримку з боку світської влади. Нарешті, була утворена Свята Інквізиція, яка почала "вивчати" регіон на предмет виявлення єресі; інквізитори організовували слідство й заводили спеціальні реєстри, з метою "знишкодити" катаризм і його пастирів. Родини віруючих ховалися в Монсегюрі або цитаделях землі Саулт [378, с. 462]. "Досконалі" чоловіки та жінки вели підпільне життя, постійно переховуючись перед загрозою доносів. Раймонд VII продовжував пошуки коштів, розробляв плани і проекти як матримоніального, так і мілітарного змісту, щоб обійти силою або хитрістю умови Паризького трактату [338, с. 259].

Влітку 1240 р. син віконта Раймонда Роже Тренкавеля, вбитого у 1209 р. (він виріс в арагонському вигнанні, був позбавлений майна і змушений вкотре втікати), перейшов Піренеї з усіма "молодими фаїдітами" другого покоління – Олів'є де Термезом, П'єром де Мазероллем, П'єром Роже де Кабаретом, П'єром де Фенуієтом, Журденом де Сайссаком, братами Жеродо і Бернаром Від де Ніорами, Гільомом де Лаїллем та ін. [122, с. 108-109] Під їхнім проводом повстало сенешальство Каркассонн. Проте, тримаючи місто в облозі протягом двох місяців, Тренкавель не зміг ним оволодіти; Каркассонн захищав королівський сенешаль Гільом дез Орме. У жовтні 1240 р. прибуло підкріплення – великий загін під проводом Людовика Святого. Раймонду Тренкавелю та його фаїдітам довелося зняти облогу і самим відійти до

Монреаля, який у свою чергу потрапив в облогу королівського війська [405, с. 271]. Зі свого боку граф Тулузький утримувався від будь-яких дій. Він усвідомлював, що єдиним шансом перемогти короля Франції є організація широкомасштабного збройного наступу, а не спонтанний бунт позбавлених майна рицарів [392, с. 258]. Він міг розраховувати лише на власні сили, надзвичайно обмежені в результаті підписання трактату 1229 р.; фінансові положення документу спустошили його скарбницю. Саме тому граф не був готовий підтримати повстання фаїдітів. Однак вже у 1242 р. позиція Раймонда кардинально змінилася [300, с. 299].

У 1241 р. граф Тулузький вступив у союз із графом де Ла Марш, Гуго де Лузіньяном (родичем королівської династії в Англії), який обіцяв видати за нього свою доньку [338, с. 313]. Південні сеньйори також запропонували свою допомогу, зокрема – король Арагона, граф Раймонд Тренкавель і його васали у вигнанні, граф де Фуа, Бернар VI де Коменж, король Кастілії Фернандо III Святий (1217-1252) та король Наварри Тебальдо I Великий (1234-1253). Очолив цю коаліцію король Англії Генріх III (1216-1272) [274, с. 468]. Граф Тулузький розраховував на підтримку у вигляді загального народного повстання під проводом дрібної катарської знаті – в першу чергу рицарів, синів “Досконалих” з ліньяжів Фанжо, Ма-Сен-Пуель, Лауараге; до рицарів мали би приєднатися численні біженці з Монсегюра й віряни-фанатики. Останні могли стати натхненниками цього повстання. На заклик Раймонда VII наприкінці травня 1242 р. з Монсегюра виїхав загін фаїдітів, рицарів та сержантів. Свою мету вони чітко визначили в Монсегюрі за кілька днів до того. Згідно з планом Раймонда д’Альфаро, бальї Раймонда VII, цією метою було захоплення Авіньйонет в Лауараге [122, с. 110].

У Авіньйонет вже деякий час перебував інквізиційний трибунал на чолі з домініканцем Гільомом Арнодом і францисканцем Етьєном де Сен-Тьїбері. До складу трибуналу також входив архідиякон Раймонд Ескріб та ряд інших “дознавачів”, які на той час вели слідчі справи в Лауараге. Вночі в місто

увірвалися рицарі з Монсегюра із людьми Раймонда д'Альфаро; інквізитори та їхні помічники були вбиті, а реєстри, де фіксувалися імена єретиків, фальшиві зізнання, вимушені зречення, справжні доноси, що загрожували катарам в'язницею, тортурами, конфіскаціями і смертю, знищені [340, с. 361]. Цей локальний напад зробив свою справу, і Лангедок охопило масове повстання у той час, як Раймонд VII виступив проти французького сенешаля, що перебував у Каркассонні [338, с. 259]. Туди прибув і Раймонд Тренкавель з усіма фаїдітами з Каркассеса, дорогою звільнивши колишнє віконтство Мінерва, міста Корб'єр, Разес і Монтань Нуар, як і сеньйорію де Мірпуа, котру він втратив 1229 р. Завдяки підтримці населення, воєнна кампанія була блискавичною: вже 8 серпня 1244 р. граф Тулузький вступив у Нарбонн [405, с. 279]. Проте його союзники виявилися нездатними протистояти могутності французької армії. Вони атакували неорганізовано й розрізнено, надавши королівським військам достатньо часу для підготовки та передислокації. Як наслідок, армія короля швидко дісталася стратегічних територій регіонів Аквітанії й Західних Марок. Король Англії зазнав поразки у Тайєбурзі 20 липня 1244 р.; Гуго де Лузіньян і його васали капітулювали, перебуваючи в облозі у Фонтене [176, с. 293].

Поступово усі союзники графа Тулузького, деморалізовані й підкуплені королівською дипломатією, залишили його, зокрема, граф де Фуа зробив це на початку осені 1242 р. [122, с. 110]. У січні 1243 р. Раймонд VII підписав у Лорресі капітуляцію, згідно з якою відновлювалися положення Паризького трактату. До того ж, він обіцяв іспанському регенту – Бланці Кастільській знову забезпечити повну свободу інквізиційним "процедурам" на своїх землях, а також усіляко їм сприяти [274, с. 493]. Політичні реалії складалися не на користь Раймонда: Роже де Фуа був вже на боці французької корони; у Каркассонні французький сенешаль Умберто де Божо знову розташував свій гарнізон і встановив власну адміністрацію [286, с. 302]. Опинившись в остаточній ізоляції, Раймонд Тулузький не мав більше

можливості протистояти французькому війську та Римо-Католицькій Церкві на землях родинного феоду. Фортеця Монсегюр, до якої втекло багато катарів із сім'ями, стала останнім прихистком для єретиків [332, с. 311]. У Монсегюрі катарські ієрархи, котрі не втекли до Ломбардії, всі сім'ї "Досконалих" і фаїдітів, що не перебралися до Арагона, утворили останнє ядро опору, під безпосереднім сюзеренітетом графа Тулузького [331, с. 342]. В березні 1244 р., після дев'яти місяців облоги, французька армія захопила Монсегюр і відправила на вогнище 210 "Досконалих" [369, с. 419].

У 1246 р. Раймонд Тренкавель передав усі свої ленні права Людовику IX (1226-1270). Частина нащадків фаїдітів залишилась в Арагоні; окремі з них навіть намагалися просити у королівської влади повернення залишків своєї спадщини, якою заволоділи родини північнофранцузької знаті [274, с. 468]. Окремі з цих фаїдітів здобули прихильність Людовика Святого, як наприклад "Великий фаїдіт" Олів'є де Термез: він виступав на боці короля Арагонського під час завоювання Майорки, але вирушив у хрестовий похід з королем Франції і домігся його дружби [122, с. 111]. Останнім феодалом, хто чинив опір, був Шабер де Барбейра, котрий утримував катарську фортецю Керібюс ще протягом десяти років після падіння Монсегюра [333, с. 227]. Саме завдяки Керібюсу, П'єр Парейра, один з останніх духовних керівників окситанського катаризму, уникнувши багаття й відмовившись від втечі, ще деякий час міг виконувати обов'язки диякона у Фенуїдес [122, с. 111].

У 1254 р., повернувшись з хрестового походу в супроводі Олів'є де Термеза, якому повернули замок Агіяр, Людовик Святий знову зобов'язав сенешаля Каркассонна, П'єра д'Отеуя, "звільнити" Керібюс за допомогою архієпископа Нарбоннського. Після нетривалої облоги, в 1255 р. Шабер де Барбейра здав цитадель королю за нез'ясованих обставин [333, с. 231]. Невідомо, що сталося з гарнізоном і катарами, які знайшли там останній притулок [122, с. 111]. У 1249 р. Раймонд VII Тулузький помер, не залишивши іншого спадкоємця, крім доньки Жанни. Після смерті у 1271 р.

подружньої пари Альфонса де Пуатьє і “тулузької нареченої”, графство автоматично перейшло до складу королівського домену [176, с. 299]. Нелегальний, нелегітимний катаризм більше не міг користуватися ні підтримкою великих феодалів, ні вірністю дрібних сільських ліньяжів, знищених війною [286, с. 367].

Узагальнюючи викладений матеріал, можна зробити ряд висновків. Альбігойський хрестовий похід 1209-1229 рр. мав релігійний та загарбницький характер, і був спричинений кількома факторами. Головною причиною даного військового походу стало прагнення Римо-Католицької Церкви ліквідувати єретичну опозицію на теренах Окситанії. Наслідки війни для місцевого населення виявились фатальними. Організаційна структура Церкви Добрих Людей та єретична ідеологія, які протягом XII-XIII ст. визначали економічні, побутові, ментальні й духовні особливості провансальського суспільства, назавжди були знищені після падіння останніх катарських цитаделей – Монсегюра і Керібюса у 1244 й 1255 рр. відповідно. Регіон Провансу очікувано був включений до складу Французького королівства, надалі поєднавшись з ним тісними адміністративними та політичними зв’язками, закріпленими в угодах, підписаних в Мо та Парижі 1229 р. В історії Лангедоку почалася доба окатоличення, репресій, інквізиційних переслідувань та нав’язування нового, суто “французького” національного світогляду.

Розділ 3. ЄРЕТИЧНА ІДЕОЛОГІЯ КАТАРСЬКИХ ТА АЛЬБІГОЙСЬКИХ СПІЛЬНОТ У ДУХОВНОМУ І СОЦІАЛЬНОМУ КОНТЕКСТІ

3.1 Космологія та космогонія катаро-альбігойського віровчення

Доба Середньовіччя, особливо з XI ст., позначена народними рухами, які мали релігійні передумови. Селяни й міська голота наслідували "чисту" Євангельську доктрину Таншельма Фландрського, Еона Летуальського або Генріха Лозаннського, коли бідні прпоповідують бідним. Звісно, ця доктрина не мала нічого спільного з показовим багатством і могутністю прелатів. Римська Церква зі свого боку підтримувала й благословляла існуючий несправедливий суспільно-політичний лад [242, с. 19]. Натомість вимога низів залишалася незмінною – посередники між Богом і людиною зайві. Дисентерські проповідники вчили, що церковна ієрархія з її риталами й таїнствами – омана [261, с. 210]. Церква володіла всією повнотою влади у середньовічному суспільстві. Наприкінці XII ст. Римська курія заборонила переклад Святого Письма "Ліонськими бідняками" на народну провансальську мову, а також не дозволяла проповідувати мирянам, котрі не мали на це церковних повноважень. Головною чеснотою, яку клір вимагав від вірян, була покірність. Папство використовувало й зловживало уривком з Першого Послання святого Петра, який радив "коритися панам, навіть дурним" [222, с. 83].

Катари у свою чергу заперечували будь-яку легітимність офіційної Церкви. Ганебний спосіб життя прелатів, на їхню думку, був лише наслідком вад, не їхньою причиною. Церква, стверджували вони, "зійшла з праведного шляху" ще за часів Папи Сильвестра (314-335), після Медіоланського едикту 313 р., який кардинально змінив її становище й перетворив з Церкви переслідуваної у Церкву пануючу [322, с. 46]. Добрі Люди, претендуючи на відповідність першим християнам, акцентували увагу на порушенні Римською Церквою приписів ранньохристиянської доктрини. На думку Ж.

Мадоля, катаризм ніяким чином не можна змішувати з іншими антиклерикальними рухами середньовічного християнського світу [222, с. 85]. Перші катари були місіонерами, які прибули з Близького Сходу під час Другого Хрестового походу (між 1140 і 1150 рр.). Саме тоді Св. Бернар Клервоський, майбутній ініціатор хрестової виправи, мандруючи графством Тулузьким, повідомляв: "Катарів вже так багато, що церкви [стоять] порожні, а у Верфеї, поблизу Тулузи, немає жодного бажаючого послухати [мою] проповідь" [222, с. 90]. Зв'язки зі Сходом (Палестиною) були на той час надзвичайно інтенсивними і вочевидь, що болгарські, грецькі або боснійські місіонери мали змогу проповідувати "Благу вість" від берегів Гаронни до берегів Рейну [121, с. 3]. Це були чоловіки та жінки, які вели суворий аскетичний спосіб життя. Вони пересувалися парами, пішки, в чорному одязі, несучи в шкіряному футлярі Євангеліє від святого Іоана, яке цінувалося ними найбільше. Саме воно за багатьма богословськими постулатами відповідало вченню гностиків [121, с. 4]. Зокрема, в ньому розвивається стрижневе вчення про Логос: "З початку було Слово, і Слово було у Бога, і Слово було Бог" [Іоанн 1:1]. Про Христа Іоанн говорить: "Слово стало плоттю та існувало з нами" [Іоанн 1:14].

В альбігойстві виокремилося дві гілки, які М. Осокін назвав східною та західною [234, с. 142]. Перша пов'язана з традиціями гностицизму та азійських філософських дуалістичних систем (маніхейством) у поєднанні з християнством – це, власне, альбігойці, або катари (дуалісти). Друга гілка демонструвала своєрідний "Євангельський", тобто ранньохристиянський соціальний протест, представниками якої були попередники кальвінізму, вальденси [271, с. 24]. Головним центром альбігойської єресі у XII-XIII ст. стало графство Тулузьке. Крайнє, радикалізоване або "албанське" тлумачення катаризму панувало в єпархіях Тулузи, Альбі, Каркассонна, Комінга та Аженуа [231, с. 162]. Той самий Ж. Мадоль зазначав, що на початку свого існування основу провансальського катаризму становили не

пересічні миряни, а освічені люди – клірики. Для підтвердження цього факту вчений наводить приклад, як у 1022 р., за правління Роберта Благочестивого (996-1031), на вогнищі було спалено як єретиків кліриків собору Святого Хреста в Орлеані, у тому числі – особистого духівника королеви, оскільки вони проповідували визнані єретичними маніхейські погляди. Пізніше активними прибічниками катаризму стали купці та ремісники, особливо ткачі [222, с. 135]. Народ, прихильно ставлячись до катарів за їхнє праведне життя, називав останніх Добрими Людьми. Вороги називали катарів “ткачами”, за їхнім основним видом занять, а на Півночі їх часто іменували “публіканами”, помилково плутаючи катаризм з павлікіанством, про яке католики дізналися зі слів хрестоносців, котрі повернулися з Малої Азії [279, с. 91]. Загальною й найчастіше вживаною їхньою назвою для того часу було “єретики тулузькі”. Термін “альбігойці” вперше з’явився у 1181 р. в хроніці лемузенського абата Готфріда для позначення головного і найбільшого центру єресі [330, с. 55]. Назва “катари”, як зазначалось, походила від грецького “катарос” – тобто “чистий”, що підкреслювало чистоту моралі та поглядів вірян; самі катари називали себе “Істинними Християнами” (“Veri Christiani”) [356, с. 24].

Існує історіографічна традиція умовно розрізняти у Франції та Італії т. зв. абсолютних і поміркованих дуалістів. В Італії “конкоренці” (від району Конкореццо поблизу Мілана) були поміркованими дуалістами, а “альбаненці” (район Дезенцано на озері Гарда) – відповідно абсолютними [180, с. 31]. Вважається, що у Франції від часу проведення Караманського собору (1167 р.) більшість окситанських катарів стали “альбігойцями”, тобто абсолютними дуалістами [312, с. 202-203]. Поміркований дуалізм можна описати як монотеїстичну концепцію: помірковані дуалісти вірили в існування єдиного Бога, Творця світу, від Якого походить усе, – в тому числі Зло, Сатана, пекло, хвороби, страждання. Таким чином, у цій ключовій тезі поміркований дуалізм не входить у протиріччя з традиційним християнським віровченням, однак він значно відходить від основ дуалістичного світогляду

[364, с. 80]. Навіть на другому етапі концепту сотворення світу “поміркований” дуалізм залишаєтсья “відносним”. Бог сотворив Диявола, який спочатку був добрим, але згодом повстав проти Отця. Окремі теологи з поміркованих дуалістів доходили до того, що приписували Богу двох синів: Ісуса Христа й Люцифера [119, с. 339]. До цього моменту відсутні розбіжності, з поглядами ортодоксальних християн, для яких Люцифер також син Божий. Проте Люцифер, ставши Сатаною після вигнання з неба своїм Отцем, відразу почав створювати свій власний “темний” світ. І тут богословські точки зору знову розходяться. Одні вважали, що Сатана сотворив свій світ з елементів, які раніше вже сотворив Бог, інші – що він надав недосконалу форму цим божественним елементам (творінням). Люцифер завершив свою злоякісну “роботу”, створивши людські тіла з дозволу Бога Отця, Який був зацікавлений в тому, щоб “у Всесвіті існували різноманіття та антагоністичні сили” [222, с. 92].

Істинними катарами, на думку Р. Неллі, були “абсолютні” дуалісти. Для них існували два рівних Начала: бог Буття і Добра, Який сотворив усі хороші речі, невидимий та нетлінний духовний світ, і, на противагу Йому, – Корінь Зла, Злий бог або Сатана, проявом якого було усе матеріальне та хаотичне. Таким чином, існує добра, нескінченно стабільна вічність й погана, матеріальна вічність, котра постійно збурюється суперечливими змінами. Отже, “світлому” створінню протистояло створіння “без форми”, приречене на смерть і небуття [231, с. 71]. Обґрунтувати суть протистояння Доброго та Злого Начал намагалися два поважні катарські ідеологи, твори яких дійшли до нашого часу – Бартоломе з Каркассонна та Іоанн фон Луджіо з Бергамо. Трактуючи релігійну міфологію, обидва автори вважали, що окремі янголи Божі хитрістю або силою були переможені Сатаною [12, с. 145; 14, с. 139]. Це свідчить про те, що у янголів не було ні належного розуму, ні онтологічної сили, щоб протистояти сатанінській спокусі. Диявол викрав їхні “душі”, але не їхні тіла та “дух”. “Падші” янголи не володіли вже свободою

волі; вони, через власну онтологічну недосконалість, були приречені на довічне “падіння” й “прагнення небуття” [12, с. 147; 14, с. 139].

Янголи, полонені Сатаною, перебувають у “резерві” й вводяться в людські тіла по мірі того, як здійснюються статеві акти із наступним заплідненням. Вони повинні втілюватись у формі людей або іноді й тварин безліч разів. Механізм реінкарнації не зупиниться доти, доки не будуть врятовані усі душі. Для кожної людини “цикл” реінкарнацій припиняється тоді, коли її душа увійде в тіло “Досконалого” й отримає в ньому Consolamentum [12, с. 151]. В Кінці днів устрій сатанінського світу буде зруйнований, але Сатана залишиться існувати вічно, разом з усіма хаотичними стихіями. Земля, яку покинуть усі добрі істоти й врятовані душі, запалає і перетвориться на справжнє пекло, тобто природнє усталене місце існування Диявола буде залишене за ним. Він, разом з тим, не зможе більше посягнути на буття і зіпсувати його, не зможе здійснити нічого проти Бога світла і праведників [12, с. 152]. В межах аналізу цих доктринальних тез можна зрозуміти складність та багатовимірність системи катаризму.

“Біблія”, яку носили із собою мандрівні проповідники, без сумніву, була об’ємнішою за Євангеліє від Іоанна. Автентичною катарською “Біблією”, яка збереглася до нашого часу, є манускрипт під назвою Ліонський Новий Завіт; його текст доповнений Ритуалом окситанською мовою [28, с. 386-388]. Це повний текст Нового Завіту, що складається з чотирьох Євангелій, Діянь Апостолів і канонічних Послань. Рукопис датується другою половиною XIII ст. Його походження вдалося локалізувати завдяки лінгвістичному аналізу, – південь графства де Фуа (колишнє віконство Каркассонн) [231, с. 73]. Варто відзначити, що катарський євангелізм ґрунтувався на тих самих канонічних текстах Святого Письма, що й у вальденсів, оскільки досліджені на сьогодні пізніші вальденські “Біблії” (XIV – початок XV ст.), – це так само тексти Нового Завіту, написані давньопровансальською мовою. “Біблія”, яка перекладалася на “народну”

мову з кінця XII ст. до початку XV ст., текстуально відповідала виключно Новому Завіту [130, с. 4]. Духовне оновлення, котре породило народні протестні рухи у тогочасному західному християнстві, брало свій початок в Євангельській етиці. У виділеному контексті катаризм не відрізнявся від інших дисентерських рухів епохи.

Біблією альбігойці підтверджували висновки щодо верховного володаря Зла – Бога зі Старого Завіту, оскільки "Бог іудеїв [Ієгова] багато в чому суперечить Богу новозавітному, а якщо останній – добрий геній, то перший – злий" [322, с. 118]. Підтвердженням того, що Старий Завіт – творіння "володаря Зла", катари вважали його насиченість жорстокістю й надмірною увагою до матеріального аспекту буття [234, с. 151]. Р. Неллі відзначав, що земний світ для катарів був царством Зла, а "князі, барони та єпископи були носіями цього Зла" [231, с. 73]. Феодальний лад, система васальної ієрархії також ототожнювалися катарами з царством Зла і засуджувались ними. Катари заперечували феодальну, "сатанінську" як вони вважали, юриспруденцію, зокрема – "право" сеньйорів здійснювати суд над своїми підданими [231, с. 76]. Ідея боротьби бога Добра і бога Зла у радикальних катарів трансформувалася в єретичну ідею перемоги останнього над першим [12, с. 159]. Концепція світобуття "поміркованих" катарів істотно відрізнялася від концепції "абсолютних" адептів. У "поміркованих" простежується певне зближення з християнським віровченням: хоча у своєму остаточному вигляді матеріальний світ не сотворений Добрим Богом, але в основі його закладений "акт Божественного творіння" [387, с. 122]. Таким чином, така концепція свідчить про певний компроміс, моральне примирення з існуючим станом речей.

Катари заперечували воскресіння людського тіла, оскільки воно є матерією, тобто Злом. Воскреснути може лише душа. Після "звільнення" (смерті), душі залишають земні оболонки (тіла), в які вони були ув'язнені Дияволом після свого падіння, і знаходять свої небесні тіла, котрі

залишились у вищому світі на небесах [12, с. 153]. “Досконалі” катари вважали, що всі падші душі будуть звільнені, за виключенням “поганих”, приречених на засудження, тобто душі католицьких прелатів, ченців та світських феодалів [396, с. 84]. “Помірковані” катари вірили, що “в Кінці світу вода вкриє землю, небо впаде, зникнуть сонце, місяць і зорі та запанує темрява; утвориться море вогню – пекло, в якому будуть покарані демони і погані люди”, а матеріальний світ зникне, як це описано в Апокаліпсисі з “Одкровення Іоанна Богослова” [400, с. 103]. “Досконалі” катари переконували, що Кінця світу не буде, а боротьба між Добром та Злом продовжуватиметься у земному світі [222, с. 91]. З наявних джерел можна припустити, що Злом альбігойці вважали перш за все діяльність Католицької Церкви, а також утиски з боку знахабнілого духовенства та пихатих феодалів. Наприклад, в матеріалах південнофранцузької Святої Інквізиції згадується невдоволення вірян непомірною церковною десятиною та іншими церковними податками [83, с. 426]. Катари негативно ставилися до феодальної земельної власності, вважаючи її “сатанінською несправедливістю”. Вони висловлювали обурення щодо феодальних повинностей та різних форм кріпацької залежності [43, с. 59].

Альбігойці проголошували усі католицькі таїнства “марними й не потрібними”; зокрема, таїнство Хрещення вони замінювали обрядом Consolamentum [13, с. 332-334]. Висміюючи таїнство Причастя (Євхаристії), ідеологи катаризму стверджували, що “освячений шматочок хліба не є тілом Христа”, як вчила Церква [66, с. 101]. Катари заперечували й таїнство шлюбу, вважаючи гріховним тілесний зв’язок людей. Вони сповідували рівність жінок та чоловіків, на противагу пануючому у середньовічному соціумі нерівноправному становищу жінки [127, с. 5]. Заперечуючи значення таїнства Сповіді, катари переконували, що відпущення гріхів католицькими священиками й навіть самим Папою не дає можливості “Спасіння”, оскільки

істинне каяття можливе лише для членів Альбігойської Церкви, яку вони називали “Церквою Ісуса Христа” [63, с. 52].

У своїх проповідях перед мирянами Добрі Християни викривали непристойне життя кліру Римської Церкви, засуджуючи їхню “зверхність, скупість, марнославство, ганебну поведінку та інші погані діяння” [11, с. 139-140]. Вони критикували католицьку ієрархію, ордени й церковну організацію, а всіх латинян альбігойці вважали єретиками [45, Col. 778]. Зрештою, не лише теологія, а й культ і мораль катарів носили відверто антикатолицький характер. Добрі Християни сповідували абсолютну бідність, згідно з якою вони називали себе “жебраками у Христі” [289, с. 15]. В альбігойських громадах не існувало клятв і присягання Богом. Забороняючи вбивство, катари засуджували будь-яке кровопролиття та війну. Навіть під загрозою смерті “Досконалі” єретики мусили терпляче переносити смертельні рани, “не піднімаючи руки на свій захист” [231, с. 82]. Вживання м’яса, сиру, молока вважалося ними смертним гріхом. Катарські проповідники часто були присутні за столом вірян. Перед кожною трапезою – виключно вегетаріанською – старші серед Добрих Чоловіків або Добрих Жінок благословляли хліб, переламуючи його та роздаючи усім присутнім. Цей ритуал замінював для них Євхаристію і здійснювався ними в якості наслідування Таємній Вечері Спасителя [222, с. 107].

Ніщо видиме не могло, на думку Добрих Християн, свідчити про Бога чи бути священим символом, – “ні хрест, ні голубка” [12, с. 146]. Вони не будували храмів та каплиць, й практикували проведення культів і проповідей в оселях людей, у печерах, тавернах, на лісових галявинах, стверджуючи, що “єдиною Церквою Божою є серце людини” [12, с. 147]. Існували й особливі “молитовні будинки”, де не було розкоші, кафедри для проповідника, ікон, розп’ять, різьблених статуеток святих, що вважалося предметами ідолопоклонства [156, с. 86]. “Книга про два Начала” свідчить, що катари не вірили ні в первородний гріх Адама та Єви, ні в свободу волі людини [12, с.

149]. Вони заперечували, що Христос своєю смертю спокутував гріхи людства й вважали: Він лише передав апостолам вчення про Спасіння, яке зберігається у Євангеліях. Крім того, Христос для катарів не був ні Сином Божим, другою Особою Трійці, ні людиною. Для них Ісус залишався "янголом, який прийшов вказати людям шлях до Спасіння" [85, с. 37]. Адепти катаризму відмовлялися й від хрещення немовлят [97, с. 13].

3.2. Ціннісні орієнтири парусійних очікувань катарів і альбігойців

Альбігойці повчали, що Творець видимого, недосконалого світу, Деміург або Сатана, – по суті є Духом Зла. Все матеріальне походить від нього; що стосується людських душ, то вони, навпаки, – творіння Бога Доброго, "заточені" до своїх тілесних оболонок як до в'язниці. Катари розкривали таємницю їхнього звільнення, "передану їм самим Христом" [14, с. 139-140]. Проте, катарське вчення відносно життя та сутності Ісуса кардинально відрізнялося від католицької догматики. По-перше, Ісус з точки зору Добрих Християн, не спокутував, як підкреслювалось, власною жертовністю людських гріхів. Він лише виклав вчення про Спасіння, описане в Новому Завіті, найповніше – в Євангелії від Іоанна, а також Посланнях святого Павла, яким "Істинні Християни" надавали найбільшого значення [336, с. 65]. По-друге, Христос для катарів не Син Божий, не частка Трійці й не пересічна людина. Він – янгол, "Небесний Посланець", Який прийшов вказати людям шлях до Спасіння та істинної віри. Його муки й страждання – не справжні, а уявні та уособлюють, на думку окремих катарів, покарання, якого зазнав в іншому світі Творець Зла, що створив і матеріальний Всесвіт [231, с. 91]. Катари засуджували культ Святого Хреста як знаряддя для катування. Стосовно Діви Марії: вона для них теж янгол, а не звичайна жінка. Добрі Люди категорично заперечували Перевтілення й Воскресіння у плоті, які складають фундаментальну основу догматики християнської віри [66, с. 104]. Незважаючи на істотні протиріччя з християнською теологією, катаризм залишався християнським явищем, оскільки самі катари називали

себе “Істинними Християнами”; їхні ритуали повторювали ритуали ранньої Церкви, а їхня духовно-світоглядна доктрина ґрунтувалась лише на інтерпретованому (перетлумаченому) Євангелії [222, с. 116]. Наприклад, їхньою головною молитвою залишалась молитва “Отче Наш”, якої Христос навчив своїх учнів. У богослужбовій практиці катарів вона відігравала значно більшу роль, ніж в католицькій літургії [231, с. 80]. Підтвердженням цьому є катарський ритуал Consolamentum (Розрада), таїнство Хрещення та Сповіді [13, с. 332-334].

З іншого боку, як акцентувалося вище, катари відкидали значну частину Старого Завіту. Старозавітний Бог – це Деміург, Зле Начало, яке змусило людей поклонятися собі, щоб ввести їх в облуду й відвернути від того, що могло б врятувати їхні душі. Натомість катари шанували пророків, які сповіщали у Святому Письмі не про мстивого Бога Ізраїлю, а про Бога Доброго, якого Христос повинен був відкрити людям у молитві “Отче наш” [234, с. 158]. З огляду на це, виглядає дивним той факт, що Святий Престол засуджував катарів разом із євреями, а самі “Істинні Християни” користувалися значним успіхом в регіоні, який перебував під значним іудейським впливом. В окремих питаннях, особливо щодо заперечення божественності Христа, катари погоджувалися з євреями, й цілком імовірно, вони визнавали окремі каббалістичні ідеї [378, с. 163].

Катарська доктрина, як зазначалося, має постулати, схожі із вченням гностиків. Так, спасіння людина досягає, опанувавши певне знання, яке не є таємним. Щоб його пізнати, досить читати Євангелія або зрозуміти глибинний зміст молитви “Отче наш” [363, с. 77]. Однак, це дано не всім, тим більше, що Римо-Католицька Церква “спотворила” навіть очевидні поняття. Саме тому пастирі катарів власним прикладом і проповіддю повинні були “оздоровлювати” душі [11, с. 141]. Таким чином, у духовно-світоглядній доктрині катарів немає нічого таємничого. Підтвердженням цьому слугують досліджені істориками катарські тексти, зокрема – “Трактат про два Начала”

Іоанна де Луджіо, які не додали нічого істотного до того, що вже відомо з єретичних творів або протоколів допитів інквізиторів. Незважаючи на антипатію до катарів, якою характеризуються джерела даного типу, вони досить чітко описують факти й події. Отже, катарські пастирі або “Старці”, як вони себе іменували, вчили своїх прибічників тому, що люди – заручники видимого світу, сотвореного Злим Духом. І якщо вони не знають вчення та шляху Спасіння, їхні душі будуть приречені на незкінченне блукання з одного тіла в інше, наново перевтілюючись після кожної смерті [396, с. 110]. З метою виходу з цього стану необхідно пройти хрещення Духом, – Consolamentum. Катари заперечували християнське хрещення водою, бо таке хрещення – це навернення світлом [365, с. 130].

На тих, хто отримав Розраду, накладалися суворі аскетичні обов’язки. Вони повинні були уникати будь-яких інтимних зв’язків і дотримуватися жорсткого посту, що забороняв вживання тваринної їжі. Дозволена була лише риба, оскільки “в неї холодна кров і відсутній духовний жар” [222, с. 112]. У зв’язку з обмеженнями, які починали діяти для вірянина після ритуалу Розради, значна частина адептів відкладала прийняття Consolamentum до наближення смерті. У пізньому катаризмі, наприкінці XIII – початку XIV ст., траплялися випадки, коли віруючі, котрі отримували Розраду в передсмертному стані а потім одужували, свідомо вбивали себе шляхом endure – найчастіше вмирали голодною смертю (катарам заборонялося чинити насильство навіть над собою). З джерел відомо ще кілька способів самогубства, які практикували Добрі Люди: занурення в окріп, після якого вони лягали на холодні плити, отримуючи смертельне запалення легенів; перебування оголеними на морозі [222, с. 114].

Якщо пізній катаризм дозволяв подібну практику, то в епоху успішного поширення вчення по всьому Лангедоку вона не була популярною. Природно, що звичайні віряни, не схильні обтяжувати себе аскезою, до останнього моменту відкладали прийняття таїнства. Більшість адептів

укладало своєрідну угоду з пастирями – Convinanza або Convenientia, за якою вони зобов'язувалися отримати Consolamentum лише перед смертю [102, с. 208]. Джерела стверджують, що навіть графа Тулузького Раймонда VI за його розпорядженням завжди супроводжувало декілька пастирів, які були готові дати йому Розраду у випадку небезпеки [222, с. 115]. Отже, Consolamentum надавався чоловікам та жінкам дорослого віку, і цей ритуал був не тільки таїнством Хрещення: він був рівноцінним, як зазначають дослідники, католицькому ритуалу посвяти у чернечий орден. Неофіт мусив пройти дворічну підготовку й витримати низку випробувань, покликаних довести непохитність його віри та рішення. Новаціат (послушництво або іскус) проходив в монастирях, згідно встановлених статутних регламентацій [323, с. 39].

Римська Церква ще з часів Константина I Великого (306-337) неодноразово йшла на компроміси між окремими вкрай парадокальними аспектами своєї доктрини та мирським життям. На думку катарів, у цьому й полягала дволикість католицизму, з якою необхідно було вести боротьбу [231, с. 95]. Самі альбігойці, однак, періодично теж йшли на певні компроміси. Відомо, що частина катарських пастирів були водночас лікарями, а це ремесло не "пасувало" людям, які проповідували зневагу до тіла. З іншого боку "терапевтизм" залишався певним засобом пропаганди, оскільки катарські лікарі доглядали за хворими безкорисливо або ж надавали їм Розраду перед смертю [122, с. 41]. Попри демонстративну зневагу до багатства, катари не гребували харчами та матеріальними дарунками від своїх прибічників [122, с. 43]. В наукових колах існує гіпотеза про катаризм як асоціальне вчення, оскільки катари засуджували шлюб і зачаття, забороняли будь-яку клятву – найважливіший аспект життя середньовічної людини [328, с. 102-103; 330, с. 59; с. 352, с. 71-73]. Природно, що аскеза в першу чергу стосувалася пастирів; від своїх послідовників вони не вимагали

аскетичних обмежень. Наприклад, серед вірян зустрічалися м'ясники, що було нонсенсом для поглядів "Істинних Християн" [231, с. 88].

Важливою складовою катарського віровчення залишалась його обрядовість. Її аналіз дозволяє повніше зрозуміти ідеологію та догматику катаризму. Альбігойська Церква розробила кілька основних церемоній, якими послуговувалася у своїй обрядовості. Так, катарська церемонія Apparelhamentum vum servitium (Служіння), відбувалася щомісяця; одна з її головних частин – "випробування совісті", на кшталт ранньохристиянської публічної сповіді. Віряни починали з того, що зверталися до диякона, який керував церемонією: "Ми з'явилися перед Богом і вами наказом Святої Церкви, щоб відслужити службу, отримати прощення й покарання за всі гріхи, скоєні нами словом, подумки або справами" [222, с. 146]. Ці слова, загалом, нагадували католицьку молитву "Confiteor" ("Сповідуюсь"). Далі віряни продовжували: "Возлюбимо Бога [нашого] і оголосимо усі наші гріхи, в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа, Святих Євангелій і Святих Апостолів (…) Ми просимо Вас, Владико наш, пробачити нам усі наші гріхи." [222, с. 147]. Отже, катарські пастирі, для котрих власні тіла, з того часу, як вони отримали Consolamentum – були лише "храмами Святого Духа", шанувалися своїми послідовниками як святі. Дана церемонія мала усталену традиційність для катарів і носила назву "Melioramentum" ("Вдосконалення"); в ній інквізитори вбачали єретичне поклоніння вірян священикам [102, с. 119].

Прочитавши Вступ до церемонії Служіння (Servitium), віряни промовляли: "Бо численні гріхи наші, якими ми щодня, вдень і вночі ображаємо Бога словом, ділом, подумки, свідомо й мимоволі, здебільшого за настановою злих духів, яких носимо в нашому тілі" [222, с. 148]. Ця остання формула свідчить про те, що навіть ті, хто отримав Consolamentum, попри власне бажання, не могли не грішити. Вони – "здобич" злих сил, яким не можливо чинити опір. Нижче йшов перелік гріхів, що виконували дидактичну роль у контексті розуміння моралі, якої катари навчали

прихожан: “Ми, невдячні слуги, не лише не дотримуємося, як належить, волі Божої, а й поступаємося тілесним втіхам і мирським турботам (…) Ми ходимо з мирянами, стоїмо поряд з ними, їмо, розмовляємо і грішимо, наносячи шкоду нашим братам і нашим душам (…) Своїм язиком ми вимовляємо порожні слова, ведемо буденні бесіди, сміємося, жартуємо, зводимо наклепи на наших братів і сестер, яких ми не достойні судити і звинувачувати в гріхах” [222, с. 149].

Такою вербальною формулою адепти накладали на себе релігійні та моральні зобов’язання. По суті, все їхнє життя присвячувалось підготовці до Розради. Духовний ефект цього таїнства залежав від тривалої підгтовки до нього. Послушництво майбутніх священиків являло собою безперервну й посилену підготовку, в той час як пересічні миряни, особливо ті, що уклали Угоду (Convinenza), готувалися поступово і з меншою суворістю [222, с. 151]. Описана щомісячна церемонія ставила на меті оновлення в душах прагнення до вдосконалення; це стосується й церемонії Вдосконалення. Інша назва цього ритуалу – Поклоніння, що у катарів слугувало сакралізованим привітанням вірянином “Досконалого” на початку ритуальної практики [231, с. 81]. Ось як інквізитор Бернар Гі у своєму “Посібнику” описував практику, названу ним “Поклоніння”: “Віруючий ставав на коліна, тричі кланявся до землі, склавши руки, та щоразу промовляв: “Благослови нас, Пане, молися за нас”. Досконалий відповідав йому: “Бог Вас благословить, ми будемо молити Бога, щоб він зробив Вас добрим християнином (християнкою) і привів Вас до благого кінця” [43, с. 62].

Стрижень катарської “меси” становив Consolamentum. Суть таїнства Розради полягала у прийнятті Святого Духа. Згідно з катарською догматикою, при падінні кожен янгол ставав людською душею, ув’язненою в тіло, а на небі залишалось нематеріальне тіло цієї “заточеної” душі під охороною Святого Духа. Результатом Розради й було повернення “занепалій” душі Святого Духа, зобов’язаного супроводжувати її після смерті до її ж

“світлого небесного тіла” і позбавити від випробувань подальших перевтілень [222, с. 152]. Саме тому цей Дух носив ім’я Розраджуючого Духа (звідки й походить термін Consolamentum) [322, с. 179]. Новаціат, який передував прийняттю таїнства, називався “Abstinentia” (“Утримання”). Однією з його ознак було те, що претендент повинен був щонайменше протягом одного року харчуватися так само, як і “Старці”. Світоглядна основа новаціату – вивчення послушником настанов, згідно з катарською догматикою [322, с. 176]. Навчанню новіція приділялось найбільше уваги. З джерел відомо, що окремі особи не допускалися до Consolamentum, оскільки їхні знання виявлялись недостатніми. Навчання тривало за посередництва наставника і проходило переважно в усній формі, нагадуючи процес ініціації. Головним завданням Катарської Церкви при вихованні своїх священиків було зміцнення їхньої віри. Як наслідок, у період інквізиційних переслідувань лише окремі пастирі зрікалися своїх переконань на допитах і перед стратою. У переважній більшості катарські пресвітери віддавали перевагу смерті й не зрікалися своєї віри; вони мали переконання, що після смерті їхній дух поєднається з тілом [322, с. 180].

Той, хто прагнув Розради, допускався до церемонії лише тоді, коли Добрі Люди, яким була доручена його підготовка, вважали неофіта достойним цього. Церемонія відбувалася публічно, в яскраво освітленій залі, оскільки світло вважалося Добрими Християнами символом Добра. Враховуючи те, що у катарів не існувало культових споруд, для урочистої обрядовості вони вибирали будь-яке придатне для цієї мети місце; зазвичай, це була велика зала лояльного до єретиків замку [373, с. 82]. Церемонія починалася з короткої промови пастора, котрий проводив таїнство. Йому допомагало двоє осіб. Навколо стояли “Старці” та віряни. Після т. зв. вступу “Старець” промовляв Молитву Господню і послушник повторював її слова за ним. В кінці обряду “Старець” проголошував формулу Передачі, що полягало у даруванні Молитви майбутній Добрій Людині: “Вручаємо Вам цю

святу Молитву, щоб Ви прийняли її від нас, від Бога й від Церкви та отримали право промовляти її постійно впродовж життя, вдень і вночі, наодинці й гуртом, не їли, не пили, попередньо не прочитавши її. Якщо Ви знехтуєте цим, то понесете покарання" [322, с. 180]. Послушник відповідав: "Я приймаю її від Вас і від Церкви" [102, с. 274].

Далі відбувався діалог між "Старцем" та послушником. Спочатку "Старець", за свідченнями П'єра де Во-де-Серне, питав: "Чи зрікаєтеся Ви хреста, нанесеного при хрещенні священиком на ваші груди, плечі й голову олією та єлеєм?" – "Я зрікаюся його", – відповідав послушник. "Брате мій, питав "Старець", чи бажаєш ти прийняти нашу віру?" – "Так", – казав послушник. Згодом лунали урочисті обітниці: "Чи віддаєтеся Ви Богу і Євангелію? Чи обіцяєте Ви віднині не їсти м'яса, яєць, сиру, сала, а харчуватися лише від води (рибою – *А. П.*) і від лісу (олією – *А. П.*), не брехати, не присягатися, не віддаватися тілесним гріхам, ніколи не ходити наодинці, якщо є можливість взяти супровід, ніколи не спати без штанів і сорочки й ніколи не зрікатися своєї віри під загрозою води, або вогню, або іншої смерті?" [91, Col. 574-575].

Наступна обрядова фаза: послушнику повідомлялося, що він отримав відпущення усіх своїх гріхів і владу, обіцяну Христом своїм учням. Проповідь закінчувалася так: "І якщо Ви волієте отримати цю владу і могутність, то повинні виконувати, наскільки це можливо, усі заповіді Христові й Нового Завіту. (…) Також Вам належить ненавидіти цей світ і все, що від нього походить" [91, Col. 575]. Нижче джерело фіксує: "Бо каже Святий Іоанн у Посланні: "Хто любить світ, в тому немає любові Отчої. Бо все, що в світі – тілесний гріх, хтивість очей і гордість життєва – не від Отця походить, а від світу цього" [Іоанн. 1:15-17]. І Христос каже народам: "Світ ненавидить Мене, бо Я свідчу про нього, що діяння його злі" [Іоанн. 7:7]. І в книзі Соломона написано: "Я побачив все, що діється під сонцем, і все є марнотою й томлінням духу" [Екл. 2:17] (…) І дослухаючись до цих

настанов, Вам варто виконувати волю Божу та ненавидіти світ. Якщо Ви будете так чинити до скону, ми сподіваємося, що душа Ваша знайде вічне життя” [91, Col. 576]. Вищезазначена промова потребує певних пояснень. По-перше, посилання на Книгу Екклезіаста доводить, що катари не відкидали цілком Старий Завіт. По-друге, промова демонструє, що Розрада була не лише Хрещенням і вступом до спільноти, а й таїнством Покаяння. Дійсно, відразу після завершення промови послушник привселюдно каявся в усіх своїх гріхах і просив присутніх пробачити йому, промовляючи: “Помилуйте. За всі гріхи, які я міг зробити словом, подумки чи діями, я прошу пробачення у Бога, у Церкви і в усіх вас”. Тоді Добрі Люди підходили до послушника і, простягаючи руки над його головою, промовляли слова, які складали формулу відпущення гріхів: “Благословіть нас, пробачте нам. Амінь. Нехай пробачить всі наші гріхи Отець, Син і Дух Святий” [222, с. 153].

Саме тоді відбувався перехід до головної частини церемонії Consolamentum. Вона починалася прославлянням трьох небесних осіб: “Поклоняємося Отцю, Сину і Святому Духові”. Востаннє послушнику нагадували про його обітниці. Потім він, вклоняючись тричі, просив благословення у “Старця”. Ця фаза обряду називалась “Parda” (“Пощада”). Новіцій повторював свої обов’язки у формі, збереженій у свідченнях Райнерія Сакконі: “Обіцяю віддати себе Богу і Євангелію, ніколи не брехати, не присягатися, не торкатися жінок, не вбивати тварин і не їсти м’яса, яєць, молока, а харчуватися виключно рослинною їжею (…) Обіцяю не зраджувати своєї віри перед загрозою смерті” [222, с. 154]. Потім починалась остання “Parda”. “Тоді, йдеться в Ритуалі, нехай “Старець” візьме книгу і покладе її йому [неофіту] на голову, а інші Добрі Люди покладуть на неї руки і скажуть: “Отче, ось Твій слуга для Твого правосуддя; надішли йому Свою милість і дух Свій” [102, с. 175]. Після цього присутні кілька разів урочисто читали Молитву Господню та сімнадцять перших віршів з Євангелія від Іоанна. Надалі нова Добра Людина ставала на коліна перед “Старцем”, який

здійснив обряд. Церемонія завершувалась “поцілунком миру”, а якщо до спільноти приймали жінку, “Старець” дарував їй “мир”, доторкнувшись до її плеча книгою і торкнувшись ліктями. Коли Розрада надавалась помираючому, церемонію скорочували і спрощували [373, с. 84]. Після церемонії Consolamentum проводилися слідували дві інші: Apparelhamentum vum servitium і “Поцілунок миру”. Ж. Дювернуа називав Apparelhamentum vum servitium “щомісячною сповіддю Досконалих” перед своїм дияконом або єпископом, або ж одним з його двох коадьюторів (“Старшим” або “Молодшим Сином”). Кара за незначні гріхи – багаторазове читання “Отче наш” і поклони [322, с. 183].

Ален де Ліль (1114-1203) у XII ст. і Ж. Дювернуа в наш час підкреслювали відмінність між хрещенням “Досконалих” та “Втішених” (тих, що отримали Consolamentum перед смертю). Хрещення “Досконалих” означало для них вступ до громади катарів і добровільне зречення цього світу. Хрещення “Втішених”, яке надавалося лише помираючим, забезпечувало їм прощення усіх гріхів і дарувало надію на порятунок душі. Для цих вірян смерть ставала милістю, оскільки за той короткий проміжок часу, який їм був відведений, вони вже не могли згрішити [322, с. 184].

Детальний опис катарських обрядів зберігся не лише завдяки свідченням “Ліонського ритуалу” й Райнерія Сакконі, а й тому, що вони, як зазначав Ж. Гіро, певною мірою нагадують ритуали ранньої Християнської Церкви [340, с. 210]. Крім відмови від хрещення й невизнання сакральності розп’яття, в катарських ритуалах не містилося нічого, що могло образити релігійні чи етичні почуття католиків. Безумовно, одні й ті самі слова молитов трактувалися єретиками інакше, а головні доктринальні положення суттєво відрізнялися від ортодоксії, але основною відмінністю між ворогуючими “таборами” було дещо інше. Катари становили принципово іншу, не ієрархізовану Церкву, яка протистояла Римській, а катарське духовенство, зважаючи на прийняті ним обітниці, залишалось небезпечним

конкурентом для католицького кліру. Папство прагнуло знищити катаризм за будь-яку ціну, щоб теологічні підвалини християнства залишались непорушними. Таким чином, етичним підґрунтям Альбігойського хрестового походу був запеклий конфлікт духовно-світоглядних орієнтирів двох Церков.

Природно, повсякденне життя мирян контролювалося і з боку катарських прелатів: Катарська Церква постійно стежила за ними, напучувала й повчала їх. Духовенство розраховувало на виправлення вірян у подальших реінкарнаціях [343, с. 296]. Важливу роль відігравав факт наочного вдосконалення, яке мав демонструвати адепт, зміцнившись у добрих намірах і з надією на те, що його наступне перевтілення буде досконалішим. Не претендуючи на Consolamentum, він демонстрував цим, що ще не досяг необхідного очищення. Разом з тим, його прагнення бути вірянином та чесне життя доводили: він перебуває на шляху звільнення душі. Тому Добрі Люди повчали й активно спонукали симпатиків до її порятунку. Якщо адепти одружувалися, їм постійно нагадували – це небезпечно для душі і загрожує ще кількома перевтіленнями; їм переконливо радили відмовлятися від тілесних втіх, якщо вони на це здатні [231, с. 79].

Щодо молитовної практики: тут теж існували розбіжності між “Досконалими” та звичайними прихожанами. Катари, як акцентувалося вище, використовували лише одну молитву – “Отче наш”, яка одночасно була Символом Віри, “актом надії” та проханням про Милість Божу [231, с. 82]. У зв’язку з цим жоден вірянин не мав права читати цю молитву, не отримавши прощення. Пересічні миряни не могли називати Бога “Отче наш”, оскільки не звільнилися від матерії, не отримали Розраду і залишалися гріховними істотами – “дітьми Диявола”. Адепти, звісно, молилися багато, але користувалися “замінюючими” молитвами [222, с. 115]. Окремі молитви, які дійшли до нас, вочевидь, призначалися для катарського загалу. Прикладом слугує “Святий Отче”: “Святий Отче, справедливий Бог добрих духів (…) Щоб ми не пізнали смерть у світі чужого бога (диявола – *А. П.*),

тому що ми не від світу цього і світ цей не наш, дай нам пізнати те, що Ти знаєш, і любити те, що Ти любиш” [231, с. 80]. Мирянам, однак, не заборонялося думати про Бога і звертатися до Нього. Церемонія “передачі” молитви “Отче наш” від “Досокналого” до адепта, в катаризмі була символічною посвятою вірянина в цей чин [370, с. 62]. Зазвичай, після посвяти в “Отче наш” практикувалося отримання Consolamentum при посвяті в духовний сан. Читання “Отче наш” було марним для адепта, який не вступив у “конакт” зі Святим Духом завдяки духовному Хрещенню. Стан зречення навколишнього світу, в якому повинен був перебувати неофіт перед посвятою в “Отче наш”, демонструє, що він готувався таким чином до справжнього духовного життя, а не лише до молитви [373, с. 93].

При входженні в громаду одновірців, вірянина супроводжували хрещений батько і дуайєн (старійшина) загалу. Усі вмивали руки (обряд Омовіння). Єпископ, диякон або старійшина зверталися до адепта з урочистою промовою за ритуальним зразком (який священик міг змінювати). Промова являла собою заклик до “віри та розуму” неофіта, який обов’язково мав бути людиною зрілого віку [231, с. 82-83]. Сакралізоване звернення по суті, було коментарем до “Отче наш”. Коментар відображав езотеричний зміст катаризму. Його трактування молитви відрізняється від католицького тлумачення. Катари робили акцент на дуалістичному сенсі “Отче наш”. Ось уривок катарського тексту: “Отче наш, що єси на небесах нехай святиться ім’я твоє, нехай буде воля твоя, як на небі, так і на землі. Хліб наш переісточений дай нам сьогодні” [231, с. 83]. Ключове слово тут – “переісточений” хліб (перетворений в Тіло і Кров Христа в таїнстві Євхаристії); воно використовується замість загальновживаного “насущний”. Катарські коментарі стосувалися переважно формул, які піддавалися трактуванню в дуалістичному ключі. Наприклад: “Нехай прийде Царство Твоє” означало, що воно ще не прийшло; “Позбав нас від лукавого” символізувало – “Позбав нас від Злого Духа, спокусника вірян і Князя світу

цього”; “Нехай буде Воля Твоя” передбачало, що вона ще не здійснилася, бо матеріальний світ – творіння Сатани [231, с. 83]. “Досконалі” читали “Отче наш” цілодобово, перед кожною важливою справою, перед тим, як іти на ризик, наодинці та колективно, перед вживанням їжі та води. Якщо вони пропускали молитву, повинні були понести ритуальне покарання [231, с. 84].

Оскільки “абсолютні” дуалісти особливо шанували “Євангеліє від Іоанна”, це означало, що вони вбачали в ньому дуалістичну суть [130, с. 3]. Так, у віршах 3 й 4 декларується: “Усе через Нього повстало, і ніщо, що повстало, не повстало без Нього” [Іоанн. 1:3]; “І життя було в Ньому, а Життя було Світлом людей ” [Іоанн. 1:4]. Тут мається на увазі (в католицькому коментарі), що все існуюче сотворене Ісусом Христом і, відповідно, Диявол не сотворив нічого. Катари трактували наведені вірші інакше, змінюючи місцями розділові знаки: “Усе, що через Нього повстало – було Життя” [12, с. 149]. Для них це означало: лише те, що через Нього почало існувати, є Життям. Разом з тим, розумілося, що існували й інші речі, створені Дияволом, але вони були не Життя, а Смерть. Католицьке тлумачення цього рядку таке: “В Ньому було Життя усього, що існує” [12, с. 150]. Дуалістичний сенс означених слів полягав у наступному: лише сотворене Ісусом і є Життям [231, с. 84].

Катари вірили, що Зле Начало не тотожне матерії; це один з постулатів, який відрізняв катаризм від маніхейства. Однак Диявол і матерія, тим не менш, тісно пов’язані. Так, догматика дуалізму вчить, що матерія або Диявол сотворили одне одного. Серед “абсолютних” дуалістів існували дві тенденції щодо сприйняття вічності матерії. Одні, під впливом католицизму або “поміркованого” дуалізму, вірили в Кінець світу; інші вважали, що він вічний [180, с. 35]. Окремі дуалісти сприймали Кінець світу як розпад Всесвіту, де тісно змішані антагоністичні творіння двох Начал – Добра і Зла. З цієї точи зору звільнені душі опиняться у свого роду “небесному Єрусалимі”, світлому й нетлінному. Проте пекло існуватиме як природна

обитель Демона [180, с. 37]. Вище підкреслювалось: катари стверджували, що земля, після відходу чистих душ, повинна перетворитись на пекло й притулок для проклятих істот. В обох випадках катаризм відводив матерії, як і Сатані, її творцю, вічне існування [400, с. 144]. Диявол в системі "абсолютного" дуалізму сприймався, – переважно в міфах, – як янгол, котрий нагадував католицького Люцифера й архетип "темної сили" з поміркованого дуалізму [365, с. 129].

Отже, доречно наголосити на тому, що катари не розглядали Добре та Зле Начала як рівноцінні, еквівалентні по силі й значенню. Катар Бартоломе вважав усі видимі прояви Зла, включно з Дияволом, ілюзорною фантасмагорією між буттям і небуттям. Він наполягав на тому, що Бог Добра – Єдиний, Вищий, Істинний і Всемогутній, в той час як несправжній Бог цими якостями не володіє. Іоанн фон Луджіо зі свого боку стверджував, що Диявол є лише "брехнею, неістинною силою, котра здатна діяти лише у сфері Зла і не володіє істинним буттям" [14, с. 139-140]. Усі катарські твори повчають про онтологічну слабкість Зла, його нездатність творити, і оголошують Злому Началу неминучу поразку, коли настане "Кінець часів" [12, с. 158; 14, с. 140].

3.3. Організаційна структура Церкви Добрих Християн

Катари не були світськими людьми, які вирушали в дорогу з метою проповідувати Євангеліє на міських вулицях та площах, їхні проповіді були не просто реформою моралі кліру, не лише закликом до вірних дотримуватися євангельських постулатів: вони закликали повернутися до чистоти Церкви Апостолів, якою була не узурпаторська Римська Церква, а їхня власна – Церква Добрих Християн. Катарських проповідників не варто розглядати як мирян, що привласнили собі право проповідувати без понтифікального дозволу; це – справжні християнські клірики, котрі мали свої богословські школи, досконально вивчили Святе Письмо і були посвячені в таїнства, що давало їм право поширювати й проповідувати

євангельську науку в дуалістичному дусі [397, с. 375]. Завдяки високій теологічній культурі та вмінню використовувати аргументи, “засновані на Писанні”, катарські проповідники у своїх проповідях зазіхали на релігійне домінування Римської курії й папства. Католицьким прелатам було надзвичайно важко протистояти їм, не кажучи вже про парафіяльних сільських священиків. Тому, щоб протидіяти вірі Добрих Християн, латинські інтелектуали активно працювали над створенням спеціальних шкіл “антикатарської контрпропаганди” [161, с. 78]. Її основи викладені в “Суммах проти єретиків”, складених такими фахівцями, як Алан Лілльський, Монета Кремонський, Петро Веронський. Добрі Християни проповідували, подорожуючи парами по шляхах, лише після того, як отримували належну освіту й проходили через відповідну церемонію [122, с. 34]. Хроніст Гільом де П’юїлоран повідомляє, наприклад, про реакцію рицаря Понса Адемара де Рудейля після закінчення домініканської проповіді: “Ми ніколи б не повірили, що Рим може знайти численні й переконливі аргументи проти цих людей!” [71, с. 38].

Система катарських обрядів і таїнств доводить існування структурованої організації та ієрархії катарської Церкви [222, с. 99]. Вже у 1145 р. лист кафедрального капітула Льєжа до Папи описує єретиків, певну кількість яких було спалено в попередньому році, одночасно відзначаючи, що ця секта поділяється на три рівні: “слухачів”, “вірян” та “християн”, і що у них є священики та інші прелати, “як і в Римській Церкві” [99, с. 103]. Отже, Церква Добрих Християн мала чітку внутрішню структуру та регламентовану еклезіологію. Самі проповідники-катари були мандрівниками “в чорному одязі, зі шкіряною сумкою через плече й книгою Нового Завіту” [122, с. 45]. Хоча для катаризму й залишався характерним антиклерикалізм, однак катари ніколи не стверджували, що Церква та її ієрархія не потрібні взагалі. Як і у католиків, в Церкві катарів існував поділ на клір та мирян. Катарська церковна ієрархія складалася з чотирьох

ступенів (ordines); на духовні посади обиралися особи лише з середовища “Досконалих”. Главою “церкви” катарів або діоцеза був єпископ; разом з тим, існувала й окрема посада єпископа як керманича об’єднання кількох “церков” [234, с 151]. Катарський єпископ – “джерело” священства; він здійснював посвячення членів общини [322, с. 249]. Кількість проповідників (“посвячених”) за даними інквізиції XIII ст. сягала 4 тисяч осіб [222, с. 103]. Всі інші дуалісти поділялися на “віруючих” (“credentes”) та “слухачів” (“auditores”), – тобто тих, що навчаються. Основну масу становили “віруючі”. Вони могли одружуватися, носити зброю, не тримати суворий піст; загалом їм дозволялося значно більше “мирських втіх” ніж “Досконалим” [234, с. 152]. Певною мірою утворення спільноти катарів стало проявом соціального й духовного протесту проти розгалуженої ієрархії Католицької Церкви. Єретики прагнули повернутися до демократичних засад і взірців моральності раннього християнства [310, с. 151].

У 1165 р. в Ломбері, поблизу Альбі, де перебували представники духовної влади альбігойців, відбувся перший публічний диспут між католицькими й катарськими священослужителями та богословами, в присутності самого графа Тулузи Раймонда V (1134-1194). Під час дебатів катари проголосили “своє повне відокремлення від Римської Церкви, свою власну організацію та зв’язок з іншою владою” [122, с. 72]. В травні 1167 р., неподалік Тулузи, в Сен-Фелікс-де-Караман (сучас. Сен-Фелікс-Лораге) пройшов загальний “з’їзд” альбігойського духовенства, яким керував богомільський “катаризований” єпископ Константинополя і Драговіци, болгарський патріарх Никита [312, с. 202-203]. Серед учасників були: представник альбігойського діоцезу Селер’є, єпископ Ломбардії Марк, делегат італійських дуалістів Роберт Спероне, місцеве духовенство з Тулузи, Арена й Каркассонна. На цьому соборі відбулося об’єднання всіх “богомільських” Церков, а саме: грецької, македонської, болгарської, далматської, ломбардської, французької; також було офіційно затверджено

існування нової, незалежної від католицизму, Альбігойської Церкви [122, с. 73]. Крім того, патріарх Никита репрезентував, як він сам висловився, модель “Семи Церков Азії”, згідно з якою п’ять Церков Східної Європи були розмежовані лише географічно. Він закликав усіх присутніх встановити між собою мирні й добросусідські відносини. Місією Никити на соборі були проповіді й допомога в структуризації та реорганізації західноєвропейських неортодоксальних Церков [312, с. 204]. Важливим досягненням собору стало узгодження розподілу територій, що знаходилися під “юрисдикцією” Церков. Цей поділ між Церквами Альбі, й особлив – Тулузи і Каркассонна, проходив по кордонах існуючих католицьких єпископств. Під кінець своєї промови патріарх ще раз нагадав, що п’ять Східних Церков – Романії, Драговіци, Меленгії, Болгарії та Далмації – живуть в мирі, справедливо розмежувавши свої території. Окситанські Церкви теж ніколи не висували взаємних претензій; вони завжди виступали єдиним фронтом як в доктринальному плані, так і на “адміністративному” рівні [122, с. 73].

Церкви, які брали участь у зборах зі своїми “радами”, до того моменту не були структурно організовані: внаслідок досить швидкого поширення вони існували у вигляді стихійних автономних громад, колегіально керованих “радами” [334, с. 47]. Лише Церква Альбі – єдина серед окситанських Церков – керувалася справжнім єпископом, – Сікардом Селлер’є. Робер д’Епернон також був у сані єпископа для Церков Півночі сучасної Франції (Шампані та Бургундії) [286, с. 110]. Найбільше бажання досягти організаційної автономії серед окситанських церковних громад виявили Церкви Тулузи і Ажена: вони одноголосно обрали своїми керівниками Бернарда Раймона й Раймонда де Казальса. Далі Церкви Тулузи і Альбі порекомендували “радам” Церкви Каркассонна зробити те саме. Як наслідок, Жиродо Мерсьє був обраний єпископом Каркассеса. Після цього Робер д’Епернон, Сікард Селлер’є, Марк з Ломбардії, Бернард Раймон, Жиродо Мерсьє, Раймон де Казальс почергово отримали з рук Микити

Consolamentum і посвяту в єпископи, отже, вдруге здобувши таїнство Розради [122, с. 81]. Саме тому, передбачаючи в перспективі ієрархізацію й інституційну організацію катарських Церков, рішенням собору (з ініціативи Никити) тільки єпископ у подальшому одержував право на висвячування іншого єпископа [312, с. 205]. Як зазначає А. Бренон, катарський єпископ не був схожий на католицького архієрея, що мешкав у єпископському палаці великого міста: спосіб життя катарського єпископа полягав у відмові від матеріальних благ і проведенні перманентних мандрівних проповідей [122, с. 83]. До нього зверталися для реалізації урочистих церемоній; також він відігравав роль “адміністратора” й “фінансиста” Церкви-громади. Наприклад, катарський єпископ Каркассеса певний час жив у Кабареці, в Арагоні (Мінерві) й Лорі, але ніколи не мешкав у Каркассонні [122, с. 84].

Socius, – супутник у житті та подорожах єпископа, був, зазвичай, його вихованцем, молодим дияконом. Однак роль дияконів – ширша й чітко регламентована: вони керували, в богослужбовому та дисциплінарному плані, проповідями, покаяннями та розпорядком життя місцевих громад, об’єднаних у “будинки” [356, с. 133]. Без сумніву, саме диякон відвідував кожен катарський будинок для організації служби або Apararelhamentum; він організовував і проповідницькі місії Добрих Людей, і відповідав за їхню роботу та продаж продукції [343, с. 282]. В самих “будинках”, які, вірогідно, були багаточисельними навіть в межах однієї бургади, “Досконалі” та віруючі вели християнський спосіб життя, в молитвах і роботі, на чолі зі “Старшим”, котрий керував маленькою громадою, проводив Consolamentum та всі інші обряди за відсутності диякона або єпископа [170, с. 124]. Роль священика він виконував за допомогою членів громади, які йшли після нього за ієрархією. “Старший”, по суті, виконував функції “власника будинку”. В громаді Добрих Християн він приймав гостей, переважно – подорожуючих “Досконалих” з інших громад або пересічних вірян, що заходили дорогою й прагнули просвітлення [286, с. 101].

Катарська Церква структурно являла собою спільноту кількох автономних Церков, котрі зазвичай підтримували – за виключенням дуалістичних сект Італії – тісні дружні відносини. Якщо місцева громада ставала досить чисельною і впливовою, вона організовувалася в Церкву, – тобто обирала єпископа, який призначав певну кількість дияконів. У другій половині XII ст. єпископ був главою Церкви. Його найближче оточення – двоє "коадьюторів": "Старший Син", з часом його заміняв, і "Молодший Син", котрий у такій ситуації ставав "Старшим Сином" [234, с. 411]. У жодної катарської Церкви чи єпископства не існувало посади архієпископа або "папи". Разом з тим, широка "церковна" автономія іноді обумовлювала певні організаційні відмінності. Наприклад, у Північній Італії поняття "церква" відповідало поняттю катарської "школи" [180, с. 67].

В Окситанії та у Французькому королівстві, після собору в Сан-Фелікс-Лораге (достеменно не відомо, якою була ситуація до його скликання), катарські Церкви жили в повній злагоді й не проводили публічних дебатів на предмет доктринальних розбіжностей [312, с. 210]. Такий богословський "нейтралітет" зберігався до початку епохи переслідувань, –коли з'явились проповідники, релігійна освіта котрих вже мала відмінності; внаслідок цього їхні аргументи й новозавітні інтерпретації у багатьох випадках носили надто суб'єктивний характер [328, с. 95]. Церквам Північної Італії, навпаки, на початку XIII ст. були притаманні не стільки географічна локалізація та соціально-економічна відокремленість, скільки відмінності саме в теологічних вченнях [120, с.114-115]. Наприклад, в Ломбардії існували вже згадувані дві великі конкуруючі Церкви: Церква Конкореццо, яка називалася "Garatenses" або "гаратисти" (функціонувала в селищах і містечках навколо Мілана), й Церква Децензано, що іменувалася "Albanenses" або "альбаністами" (її спільноти жили на берегах озера Гарда). Третя, менша за чисельністю, Церква "Bagnolenses" або "баньолісти" (з територій неподалік Мантуї), проголошувала свою догматичну незалежність

і від Церкви Конкореццо, і від Церкви Децензано. До “баньолістів” належали Церкви Тоскани, Віченци й долини Сполето [180, с. 38-40]. “Книга про два Начала”, що походить зі школи Іоанна фон Луджіо, “Старшого Сина” єпископа Децензано – Беллесманци та головного духовного теоретика альбаністів, докладно описує, як вони дорікали гаратистам. Суперечки італійських катарів зводилися до полеміки з приводу інтерпретації Книги Буття, походження (іпостасної сутності) Ісуса Христа, Діви Марії та Іоанна Євангеліста [87, с. 345].

В 1180 р. папський легат Анрі де Марсі з невеликим загоном взяв в облогу Лавор, який майже без опору здала віконтеса Азалаїс. Ця подія похитнула фундамент організаційної структури катарської Церкви в Тулузені. Катарський єпископ Тулузи Бернард Раймон, висвячений в сан у Сан-Феліс-де-Лауараге Никитою, та його “Старший Син” Раймонд де Байміяк публічно зреклися катарської віри [340, с. 183]. За це вони отримали компенсацію в якості прибуткових місць церковних каноніків: один отримав кафедру в Сен-Етьєні, інший – у Сен-Сернені в Тулузі. Легкість їхнього переходу з катарської до католицької ієрархії для сучасників стала приголомшливою. Мотиви “сенсаційного” переходу залишилися невідомими (джерела про це мовчать). Видовищне зречення, виголошене ними публічно, дезорганізувало на кілька років катарську Церкву в Тулузі. Зрештою, було обрано нового єпископа – Госельма, який жив у Сен-Поль-Кап-де-Жу [286, с. 104].

Церква Добрих Людей зосереджувалася переважно в Окситанії, хоча її вплив поширювався й на інші французькі та сусідні території. Наприклад, в графстві Невер община Везеле погрожувала повним інституційним відокремленням від католицизму. Туди потрапили вихідці з Півдня, досвідчені “підбурювачі”, очолювані Гуго де Сен-П’єром [248, с. 79]. Попри значну кількість прихильників, єретики були викриті й знищені в 1167 р. Подібна ситуація склалася у Фландрії, в Арасі, де живцем спалили єретиків у

1182 р., а також у Боні та Кельні 1163 р. [346, с. 193] З Кельна й Фландрії альбігойство потрапило до Англії – в Лондон та Йорк [352, с. 254]. На 1200 р. Тулузька Церква займала частину сучасного департаменту Тарн. Вона керувала так само громадами Добрих Людей графства Фуа, де не було свого єпископства, й Каталонією, куди окремо призначила диякона. Завдяки свідченням протоколів Святої Інквізиції відомо, де саме існували осідки дияконів: Ланта, Караман, Ле Касі, Сан-Феліс, Мірпуа, Верфей, Віллемур, Тараскон, Фуа і Дюн. Сам єпископ іноді мешкав у Тулузі, але частіше резиденцією йому слугував Сен-Поль-Кап-де-Жу. "Старший Син" єпископа Госельма, Гвіберт де Кастр, був дияконом у Фанжо, а його брат Ізарн де Кастр, – дияконом в Лораку. Обидва брати були талановитими проповідниками і майстерно вели публічні релігійні диспути [122, с. 76].

До сьогодення збереглося не так багато відомостей про внутрішню історію Церков Альбі й Каркассонна кінця XII – початку XIII ст. Джерела повідомляють про Жирода Мерсьє, який був обраний єпископом в Сан-Фелікс громадами Каркассеса. Згодом його змінив Бернард де Сімор, який жив переважно в Арагоні, між Каркассес та Кабардес. Він часто мандрував, як і будь-який катарський єпископ. Його місіонерська діяльність полягала у проповідуванні, хрещенні, участі в диспутах у Каркассонні та Сервіані, неподалік Безьє [330, с. 68]. Відомо, що диякони цієї Церкви мешкали в Кабардесі (Арнод Від), у Монреалі (П'єр Дюран), в Терменезі й Термезі (Бенуа де Термез, диякон, який був братом місцевого сеньйора Раймонда) [122, с. 91]. Поряд з відомостями про окремих катарських дияконів Каркассеса і місця, де вони жили, документи повідомляють про будинки "Досконалих" у багатьох місцевостях, здебільшого розташованих на околицях єпархії, поблизу Лаураге, в Кабардесі, Терменезі, у західній частині Мінерви (Азілль, Лор) [336, с. 128]. Відносно ієрархії катарської Церкви Альбіжуа відомо ще менше: Сікард Селлер'є обіймав цю посаду до початку XIII ст., але ім'я його наступника невідоме. Головною резиденцією Сікарда

залишався Ломбер [234, с. 477]. Під 1230 р. джерела згадують дияконів у Лотреці, Фіаці та неподалік Альбі [63, с. 102]. У цей період, напередодні репресій, територія Церкви Альбіжуа охоплювала землі віконтів Тренкавелів (Ломбер, Пенне д'Альбіжуа й весь регіон Кастру), і землі графа Тулузького Раймонда VI (Гайллак, Ларок-д'Аріфа, Грайє) [288, с. 63]. Сікарду Селлер'є як єпископу Альбіжуа доводилося навіть, згідно з інформацією хроніста Гільома де П'юїлорана, публічно дискутувати в Ломбері з католицьким єпископом Альбі між 1185 та 1200 рр. [70, с. 154] В той "толерантний" час проповідникам з катарського кліру вже не потрібно було приховувати свої аргументи. Дискусія, ймовірно, була досить цікавою, оскільки католицькому єпископу, як повідомляє хроніст, довелося завершити її жартом про те, що Сікард Селлер'є читає свої книги, вочевидь, навиворіт [70, с. 155].

Динаміку та духовну експансію цієї молодої Церкви не змогли зупинити ні хрестовий похід проти альбігойців, ні війни, ні багаття, ні систематичне переслідування сеньйорів і рицарів – "захисників єресі". У 1226 р., коли воєнні перемоги схилились на користь графа Тулузького, коли хрестоносці залишили Окситанію, настав час для реорганізації катарських Церков, які вийшли з підпілля. Красномовною ознакою й безсумнівним свідченням розвитку цієї динаміки, незважаючи на наслідки війни, став катарський собор у Піоссі [310, с. 239]. Найбільша на початку XIII ст., Тулузька Церква, охоплювала межі католицького єпископства Пам'є. Однак не рівень щільності місцевого населення, – католицька необхідна умова для утворення діоцезу, визначав принципи формування катарської Церкви: вони у першу чергу суттєво залежали від існуючої політичної влади – сеньйора, позитивно налаштованого або, принаймні, терпимого чи толерантного до проповідей Добрих Людей [285, с. 123]. У 20-х рр. XIII ст. катарська Церква охоплювала землі трьох великих територіальних утворень, володарі яких були захисниками єресі, це – граф де Фуа, граф Тулузький і віконти Тренкавелі, котрі володіли Каркассонном, Безьє, Альбі та Разесом. На

практиці не існувало катарських громад в Окситанії поза цими автономними феодальними анклавами [279, с. 73].

Цікавою особливістю було те, що на самих територіях вищеназваних державних утворень катаризм поширювався нерівномірно. Основним ареалом катаризму стала територія між річками Гаронною на заході, й Роною на сході. Східні кордони віконтства Тренкавель були слабо охоплені єретизмом, не зважаючи на масові вбивства сектантів у Безьє і спалення дуалістів у Мінерві. На півдні вплив катаризму поступово слабнув, починаючи від Корб'єра, хоча й там існували досить потужні осередки катаризму [122, с. 94]. Натомість на півночі він поширювався до кордонів політичного впливу Тулузи, тобто – до Керсі, але поступово "згасав" у районі Кагора і Гурдона. Варто відзначити, що в тих місцях, де катари становили меншість, мали прихильність інші течії: вальденси в Керсі, Гасконі й Провансі; спірітуали та бегіни – в Нижньому Лангедоці, Безьє, Нарбонні [282, с. 68].

Отже, можна констатувати, що катарська Церква Добрих Людей мала розгалужену організаційну структуру. В період становлення альбігойського руху катари розвинули власні церковні інституції, створили ієрархію, яка відокремлювала "Досконалих" та вірян (прихожан Церкви). собор у Сан-Фелікс-Лораге 1167 р. став визначальною подією для остаточного структурного та клерикального оформлення Альбігойської Церкви, а також розподілу катарських церковних діоцезів у Лангедоці. З іншого боку, поширення катаризму залежало як від політичної підтримки місцевих феодалів, так і від ряду суб'єктивних чинників, зокрема – географічного розташування й ментальних особливостей населення різних областей регіону.

3.4. Катаризм у правовому полі й соціальному вимірі XII – початку XIII ст.

Для того щоб зрозуміти суть катаризму, необхідно проаналізувати ті риси, які відрізняли його від інших антиклерикальних рухів Середньовіччя. Катарська Церква, незважаючи на своє східне походження, глибоко укорінилася в Окситанії, про що свідчать окситанські назви катарських церемоній. Сам ритуал також здійснювався на окситанському діалекті, за виключенням кількох латинсьих формул. У зв'язку з цим Церква Добрих Людей була значно наближенішою до народу, ніж Західна Церква з її потужною римською централізацією й папацентризмом. Безумовно, саме цей факт забезпечував альбігойцям підтримку населення напередодні хрестового походу.

На сьогодні важко сформувати до кінця чітке уявлення про масштаб поширення катаризму в Окситанії. Однак, певні констатації залишив граф Тулузький Раймонд V: "Вона (єресь – *А. П.*) проникла всюди, вона поширила розбрат в усіх сім'ях (…) Самі священики потрапили під вплив цієї отрути, церкви спустошені і руйнуються (…) Найбільш знатні люди моєї землі піддалися гріху. Натовп наслідує їхній приклад. Я вже не можу придушити це зло" [234, с. 152]. Скарга графа підкріплена свідченнями представників Святої Інквізиції про становище католицизму у Лангедоці в перші роки XIII ст., тобто, безпосередньо перед хрестовим походом [277, с. 46]. Практично в усьому Провансі катарський культ проводився публічно. Центром єресі була Тулуза, де ще 1178 р. натовп освистав легатів Папи Александра III (1159-1181). Раймонд дю Фога, який належав до однієї з найбагатших родин міста і став пізніше єпископом Тулузьким, писав, згадуючи ці події: "Звісно, сповнене Божої мудрості Провидіння, яке завжди втручається вчасно, спрямувало до Тулузи свого слугу, блаженного Домініка, заклавши основи славетного Ордену домініканців; оскільки це місто і майже весь край були настільки отруєні єрессю, що, здавалося, Церква Христова зникне, а

католицька віра загине” [277, с. 163]. Наприклад, у Кастельнодарі катари навіть спільно з католиками використовували для богослужінь головну церкву міста. В Лораку катари і вальденси влаштовували публічний диспут на площі. У Фанжо до обряду Consolamentum рідної сестри графа де Фуа, Есклармонди, долучилася вся знать регіону. Схожі події відбувалися в Монреалі, Мірпуа, Сессаку, Кабарде, в околицях Лавора. У випадку, якщо певне місто, як, наприклад, Нарбонн або Монпельє, залишалося вірним католицизму, воно зіштовхувалося з ворожнечею усіх сусідніх селищ [286, с. 231].

Соціальною базою катаризму були такі верстви феодального суспільства, як середня та дрібна знать, міський патриціат й окремі ремісничі цехи, зокрема ткачів. Приналежність останніх до громади Добрих Людей свідчить про значне поширення текстильного виробництва у Лангедоці, де протягом тривалого часу слово “ткач” залишалось синонімом слова “катар” [234, с. 375]. В документах XIII ст. також згадуються пекарі, м’ясники, чинбарі, теслі, бондарі, ремісники, котрі займалися виготовленням пасків, сит та ін. Серед катарів було багато торговців, власників невеликих заїзджих дворів й таверн, лихварів та інших заможних осіб. Тим не менш, значна частина альбігойців, що жили у 70-х рр. XIII ст. в Тулузі та на її околицях, залишались бідними ремісниками. До секти катарів входило й чимало сільських мешканців, переважно – бідних пастухів [321, с. 53].

Можна стверджувати, що майже усі представники провансальської інтелігенції, адміністративної верхівки, ерудованої частини суспільства були прибічниками катарів, яким симпатизували навіть окремі клірики та ченці. Низка пресвітерів фігурує в інквізиційних протоколах серед осіб, котрі були присутні при обряді Consolamentum. Представниці однієї з наймогутніших феодальних сімей Південної Франції – Бланка де Лорак та її донька Мабілія, власним коштом утримували “будинок” для жінок-катарок. На їхньому прикладі можна скласти уявлення, – скільки палких прихильників катарів

налічувалось серед заможної частини суспільства. Політична верхівка регіону – Раймонд VI Тулузький, Раймонд-Роже, віконт Безьє і Каркассонна, граф де Фуа – відкрито висловлювали свої симпатії до альбігойців [286, с. 138].

Приналежність самих провансальських вельмож до катарів достеменно невідома. Папа Іннокентій III, нацьковуючи на графа Тулузького Филиппа Августа, наказав, тим не менш, прийняти до відома, що факт єресі Раймонда VI достовірно не встановлений. Сам граф завжди переконував Папу у своїй відданості католицькій вірі, а вивчення його публічних акцій не дозвоює скласти однозначний висновок стосовно істинних релігійних настроїв графа. З одного боку, він керував пограбуванням єпархій та абатств, підтримував катарських проповідників, з іншого – обдаровував окремі католицькі обителі [221, с. 117]. В політичному сенсі підтримка катарської Церкви могла мотивуватися графом Тулузьким з кількох причин. По-перше, Церква катарів у Лангедоці за масштабом та впливом охоплювала практично всі верстви населення й істотно підривала позиції Римської курії у регіоні, що давало змогу світським сеньйорам безперешкодно захоплювати великі церковні володіння. По-друге, жоден з попередників Раймонда VI не був настільки могутнім як він на початку свого правління. Тулуза перетворилась на потужний політичний і релігійний центр регіону, а формування нової релігії з власною церковною структурою сприяло зміцненню незалежності Провансу від Рима [315, с. 135].

Унікальність земель Окситанії у XII-XIV ст. полягала в тому, що тут катаризм поступово увійшов в усі сфери суспільства за допомогою феодальної знаті. Про це свідчать протоколи інквізиційних трибуналів, повідомлення про події у Верфеї та Альбі, колоквіуми у Ломбері, відомий лист Раймонда V Тулузького й загалом усі тематичні документи другої половини XII ст. Катаризм фігурує в текстах джерел як феномен, що користується підтримкою південнофранцузької знаті, як дрібної – рицарів

Верфея, Альбі, Ломбера, так і великих сеньйорів, таких як Раймонд VI Тулузький, Роже Тренкавель та його дружина Азалаїс Тулузька, графська родина де Фуа та ін. [283, с. 67].

Особливістю політичної ситуації в Лангедоці було те, що консули великих міст – Тулузи, Каркассонна, Безьє становили опозицію владі вищої знаті, зокрема – графа Тулузького й віконта Тренкавеля. Васали цього регіону були незаможними. До зубожіння призвела відсутність права старшинства у звичаєвому романському праві, яке діяло на цих теренах; його суть полягала в тому, що сеньйорії ділилися між декількома спадкоємцями, серед яких могли бути навіть доньки [349, с. 88]. Ця бідна й чисельна дрібна знать, включно з рицарством, створила найбільш сприятливе середовище для поширення віри Добрих Людей [277, с. 65]. Широке залучення до "нового християнства", отже, було характерним переважно для дрібної знаті, а не для великих магнатів (за винятком їхніх дружин). Духовно-світоглядні причини, які залучали до катаризму представників феодальних кланів, не є цілком очевидними, адже Добрі Люди проповідували, що Злий Дух, захопивши добрі божественні створіння, викликав у них перш за все прагнення до влади, а вже потім – до тілесних втіх [336, с. 370]. Наприклад, катар Гільом Белібаст розповідав інквізитору Жаку Фурньє наступне: "Злий Бог сказав їм (…) що вони зможуть полювати з однією пташкою на іншу, з однією твариною на іншу, і що одні з них стануть королями, інші графами, інші імператорами та панами над рештою, і що він [Злий бог] допоможе їм пізнати Добро і Зло, якщо вони підуть за ним" [83, с. 75]. Для дослідників, проте, залишається відкритим питання: яким чином катаризм, котрий принципово засуджував світську ієрархію, особливо феодальну, й називав таку популярну аристократичну розвагу як полювання, "диявольським задоволенням", міг забезпечити собі прихильність знаті [122, с. 86].

Немає сумнівів, що виходячи з бачення катарами світу як суто "диявольського", розкіш, феодальна ієрархія та влада також не мали для них

іншої сутності, крім “диявольської”. Правосуддя, яке у Середньовіччі було невід’ємно пов’язане із втіленням й уособленням монархічної влади, так само заборонялося Євангелієм: “Не осуджуйте, щоб і вас не було осуджено” (Лука. 6:37). Саме з цих причин “Досконалі” високого рангу іноді виступали арбітрами у вирішенні суперечок між вірянами та дрібною знаттю. Так, у Монсегюрі, катарський єпископ Бертран Марті виступив посередником у вирішенні судової тяганини між П’єром Роже де Мірпуа і представниками міста Ларок д’Ольм [122, с. 87]. Відмова катарської Церкви від насилля, війни і страт, відраза до світської ієрархії й заперечення права світського правосуддя, природно не сприяли успіху проповіді Добрих Людей серед південнофранцузької знаті. Фактично відносини, що встановилися між Церквою Добрих Людей та дрібними окситанськими феодалами на XIII ст., ніколи не були діловими, однак являли собою міцні зв’язки вірян з їхньою Церквою [396, с. 109].

Доречно підкреслити, що катаризм мав поширення в регіонах західноєвропейських шляхів торгівлі та обміну; разом з тим, в Окситанії він залишався насамперед привілейованою релігією як магнатів та сеньйорів, так і небагатих рицарів. Прошарок міської буржуазії в епоху свого виникнення відразу ж спробував пристосувати власні смаки та звичаї до моди вищого світу, й навіть зробити перші кроки у сфері економічного та політичного розвитку [349, с. 118]. Прикладом слугує соціально-культурний феномен трубадурів, – вихідців не лише з середовища знаті, а й буржуазії, особливо в регіоні Тулузи. Християнство Добрих Людей так само стало своєрідним модним віянням, проявом “снобізму” заможних верств, яким бракувало “благородності” походження й вродженого аристократизму [280, с. 54]. Окситанський міський патриціат намагався використовувати соціально-економічне піднесення, яке сталось завдяки успішній міжнародній торгівлі Тулузи з державами середземноморського регіону, з метою зміцнення особистої політичної влади й соціального статусу. Південні “рицарські”

родини зі свого боку не були вороже налаштовані до соціальної мотивізації міської буржуазії всупереч презирству, яке через два століття вже відкрито демонструвала військова знать по відношенню до світської. В Окситанії, Шампані та Північній Італії саме міській патриціат перебував на вістрі цієї нової інтелектуальної моди з релігійним “забарвленням” [183, с. 345].

Доречно підкреслити, що на відміну від кліру Римо-Католицької Церкви, Добрі Християни брали участь у трудових відносинах. Правила й приписи зобов’язували їх заробляти собі на життя за прикладом апостолів, які володіли різними ремеслами. Ле Терм, вірянин з Акса, пояснював Жаку Фурньє послання катарського проповідника до населення міст і сіл: “Він говорив (...) що пресвітери й клірики тому були злими людьми, що вимагали та брали у людей десятину і податки, а не заробляли власними руками ” [84, с. 582]. Натомість катарська Церква не обкладала віруючих поборами для підтримки свого існування; у неї не було ані Статуту, ані необхідного юридичного та адміністративного апарату для стягнення подібного типу податків, які до того ж суперечили її євангельській доктрині [222, с. 102]. “Досконалі” жінки та чоловіки працювали власноруч; прибуток від цієї роботи становив значну частину фінансових надходжень до їхньої Церкви, яка отримувала також різноманітні дари і спадщину, особливо після Consolamentum помираючих [286, с. 124]. Катарські “будинки”, – будинки “Досконалих”, – що відкривалися в містах та містечках, одночасно слугували центрами проповіді й молитви, а також ткацькими, швейними майстернями з виробництва різних ремісничих предметів, необхідних для повсякденного вжитку: від дерев’яного посуду до рогових гребенів для волосся. Наприклад, у Фанжо, до такого “будинку” – ткацької майстерні П’єра Бельома і Арнота Клавеля, приходила дівчинка Гільєльма Ломбард; вона приносила мотки вовни й отримувала в обмін “горіхи та добре слово”. Про це, вже у зрілому віці, вона розповіла інквізиторам [122, с. 89].

Симптоматично, що завдяки своїй дуалістичній метафізиці та Правилам євангельського життя, катарська Церква була пов'язана з економічним світом буржуазії та обміну більше, ніж з традиційними земельними й сільськими відносинами феодальної сеньйоріальної системи. На відміну від Католицької Церкви, катарська Церква не мала можливості засновувати нові монастирі, не володіла землями та маєтками. У неї не було ні орендарів, ні тим більше кріпаків, які б працювали на її полях та виноградниках. Вона являла собою громаду християн, котрі працювали й одночасно проповідували [338, с. 301]. Природно, що Добрі Люди ставали одночасно проповідниками-місіонерами та роздрібними торговцями, які продавали продукцію катарських майстерень. Відвідуючи велелюдні мандрівні ярмарки, катари доволі легко адаптувалися до навколишнього середовища і здобували прихильність інших продавців та покупців. Згідно з джерелами, "Досконалі" займалися різними ремеслами, однак, переважно "мобільними", наприклад, були лікарями або теслями. У період між пастирськими місіями, повертаючись до свого рідного "будинку", Добрі Люди займалися ткацтвом, шкіряним виробництвом, лозоплетінням, шили та виготовляли нову продукцію, яку потім збували [122, с. 64-65]. Характерно, що ставши Добрими Християнами, колишні рицарі не соромилися "принижуватися" працею. Ось типовий приклад: "Гільом д'Ельвес казав (...) що коли він жив потім у Кордесі, то бачив, як вони ["Досконалі"] публічно тримали там швейну майстерню. Він бачив Гільома де Вірака, рицаря з Кордеса (…) який ткав разом з ними" [122, с. 66].

Тісний зв'язок торгової буржуазії з катарською Церквою не можна відносити ні до соціального "снобізму", у порівнянні з аристократичним суспільством, ні до духовної євангелізації, яку "Досконалим" – роздрібним торговцям – легше було проводити серед купців. Причина насамперед полягала в частоті соціальних контактів і симпатіях купців та ремісників до кліру "з їхнього середовища". Для прошарку буржуазії значно

привабливішою залишалась релігійна інституція, яка не вважала лихварством отримання прибутку і, на відміну від Римської Церкви, не загрожувала відлученням тим, хто отримував цей прибуток [221, с. 164]. З цього приводу хроніст Деллінгер фіксував наступне: “Понад те, вони кажуть, що не є гріхом отримувати прибуток, принаймні, якщо це не шахрайство, оскільки шахрайство є гріхом” [297, с. 411].

Катарська Церква не мала ні метафізичних, ні практичних причин зневажати отримання прибутку, і купецтво залюбки схилялося до тієї християнської Церкви, яка дозволяла йому процвітати. Разом з тим, катарські “Досконалі” не практикували лихварство. Звісно, Церква Добрих Християн мала певний статок завдяки наполегливій праці тих самих “Досконалих”, дарчим актам і спадщинам, проте, незважаючи на бідне життя своїх служителів, вона потребувала грошей [323, с. 34]. У період переслідувань були необхідні фінанси, щоб оплачувати підпільних провідників, які доправляли катарів у безпечні місця, або солдатів та рицарів, які їх захищали. В мирний час кошти вимагались для утримання “будинків”-майстерень, закупівлі сировини чи видання книг [286, с. 173]. Гроші катарської Церкви ніколи не вкладалися у земельну власність, а завжди залишалися у ринковому обігу. Негоціанти Лангедоку й Ломбардії довіряли їм чималі грошові суми на зберігання, оскільки всім була відома чесність та порядність Добрих Християн, і Церква використовувала ці фінанси разом з власними коштами, можливо, примножуючи їх. “Катарський банк” працював ретельно й сумлінно, завжди дбаючи про те, щоб повернути вклади навіть у період діяльності Святої Інквізиції, оскільки шахрайство вважалося ними гріхом [286, с. 176]. Саме тому “банк” не лише надавав різного роду послуги місцевим ремісникам і торговій буржуазії, – він так само органічно вписувався у загальне економічне піднесення епохи. Особливо це відчувалось у Північній Італії, де великі “банкірські” родини ломбардців, зокрема флорентійські, були переважно катарськими за віросповіданням

[183, с. 138]. Отже, катарська Церква швидко вписалася у процес створення “фінансової економіки” у Південній Франції та Північній Італії.

Джерела свідчать, що Окситанія у XII-XIII ст. була західноєвропейським регіоном з найбільш сприятливими для укорінення “катарського християнства” соціально-культурними та економічними умовами. Цей варіант християнства достатньо відчутно й органічно інкорпорувався в усі соціальні верстви, поширюючись в руслі новаторських економічних змін та духовно-світоглядних віянь [272, с. 334]. Проте, в інших великих регіонах історичної експансії катаризму, – в Шампані та Ломбардії-Тоскані, цей процес був обмеженішим: ярмарки Шампані теж відігравали певну роль у пропаганді єретичних доктрин й поширенні проповідей, але тут буржуазію та знать катарське вчення не цікавило і, як відомо, основною соціальною базою місцевого катаризму залишались переважно дрібні клірики та селяни [272, с. 334]. В Північній Італії, навпаки, патриціанська верхівка підтримувала катарську Церкву. Разом з тим, її схильність до “дуалістичного” християнства ніколи не досягала рівня масштабної соціальної реалізації, притаманної окситанському суспільству. В Італії катаризм на ментальному рівні позначався рисами елітаризму, тобто був патриціанським інтелектуальним явищем [233, с. 155].

В окситанській “зоні впливу” катаризм, як початкове релігійне уособлення представників панівних верств, незабаром перетворився на “масовий” феномен цілого суспільства [231, с. 34]. Документи Святої Інквізиції, які є головними джерелами соціально-економічних досліджень і демографічної “статистики” єретичного середньовічного світу, достатньо численні та інформативні. Вони дозволяють здійснити певні підрахунки. Залежно від територій впливу тієї чи іншої великої “катарської сім’ї”, регіонів, охоплених проповідями відомого “Досконалого”, економічних або політичних інтересів, а також від епохи, – пропорція катарських вірян по відношенню до решти місцевого населення коливалась у відсотковому

відношенні від 30 до 50 % [286, с. 175]. Звісно, ці підрахунки є відносними. У великих містах французького Півдня катаризм попервах був менш поширений і з'явився там пізніше, ніж, наприклад, у малолюдних ремісничих бургадах Лаураге. Повільно, але планомірно він завойовував й селянські верстви, які виявились найбільш сприятливими до нових ідей, і лише вони у підсумку залишились єдиними, хто наприкінці історії катаризму, за часів окситанської "реконкісти" кінця XIII – початку XIV ст., захищали його [227, с. 373].

У досліджуваний період залучення селян значною мірою залежало від позиції сеньйоріальних родин, котрі володіли обширними феодами. До епохи репресій провансальський катаризм, як вже згадувалось, переважно залишався релігією знатних людей, політичної та культурної еліти регіону. Цим він був дещо схожий з італійським катаризмом, проте, окситанська аристократія була менш урбанізована, ніж італійська. У Ломбардії й Тоскані катаризм, наприклад, являв собою одну з форм втілення "колективного" гібелінського "гонору" вільних міст, а в Окситанії він знайшов підтримку серед бідних рицарських родин, мешкаючих у сільській місцевості [180, с. 52]. В означеному контексті показовим є той факт, що резиденцією катарського єпископа Альбі переважно слугував Ломбер, Тулузького єпископа – Лавор або Сен-Поль-Кап-де-Жу, єпископа Каркассона – Кабарец чи Арагон. Окситанський катаризм, як підкреслюють фахівці, значною мірою був феноменом бургів, де дрібні торговці та ремісники жили разом з пастухами і фермерами, а також – пліч-о-пліч зі збіднілими сім'ями рицарів [122, с. 74]. Немає сумнівів, що толерантне та мирне ставлення вищої окситанської знаті до нової проповіді – визначальний фактор поширення "катарського християнства" серед місцевих громад. Зокрема, віконта Тренкавеля, графа Тулузького і графа де Фуа, пов'заних з підтримкою катаризму, католицький клір з обуренням називав "захисниками єретиків"; і

саме ця обставина відіграла роль одного з ключових приводів для організації папством хрестового походу проти них [329, с. 297].

У самому серці володінь Тренкавелів, в Альбіжуа, згідно з історичними джерелами, сформувався головний центр “катарського християнства” [330, с. 38]. Початковий етап пов’язаний з місіонерською експедицією Св. Бернара Клервоського, другий став наслідком диспуту в Ломбері. Особливе значення має те, що перші катарські єпископи Тулузи і, зрозуміло, Альбі й Каркассонна, для яких це було природно, вважали за краще жити на території володінь Раймонда Тренкавеля, у Сен-Поль-Кап-де-Жу, а не на землях графа Раймонда V Тулузького, який вороже ставився до катаризму [122, с. 77]. Наприкінці XII ст. на терені віконтства Тренкавель існували дві повноцінні катарські Церкви: Каркассес і Альбіжуа, а також мешкала частина ієрархії Тулузи. У 1226 р., згідно з актом собору в Піоссі, у володіннях Тренкавелів було створене ще одне єпископство, – Разес. На землях графа Тулузького функціонувала частина Тулузької Церкви, і структурно менш розвинута Церква Аженуа. На території графства Фуа зосередилось лише кілька дияконств Тулузької Церкви [315, с. 164]. Згодом, після смерті Раймонда V у 1194 р., графи Тулузькі більше не були ворогами Добрих Людей. Віротерпимий в релігійних питаннях Раймонд VI особисто виявляв прихильність до “катарського християнства” [315, с. 165]. Хроніст П’єр де Во-де-Серне прямо звинувачував його в тому, що він оточив себе “Досконалими” та слухав їхні проповіді [91, Col. 575]. Разом з тим, це не заважало йому методично розкрадати церковне добро, як і більшості великих та дрібних окситанських сеньйорів того часу, які залишались у переважній більшості антиклерикалами. Як і Тренкавель, Раймонд VI, однак, робив щедрі пожертвування катарській Церкві й дійсно слухав натхненні проповіді “Досконалих” [234, с. 171].

Під кінець XII ст. налагодився стійкий зв’язок з катаризмом графської родини де Фуа. Граф Раймонд-Роже став найбільш радикальним

антиклерикалом серед великих феодалів Окситанії. Його дружина Філіппа отримала Consolamentum і заклала “будинок” для “Досконалих” в Дюні. Його сестра Ексклармонда була посвячена, як зазначалось, на урочистій церемонії у Фанжо 1204 р. та відкрила власний катарський “будинок” [305, с. 49]. Католицькі хроністи повідомляють подробиці про те, як граф де Фуа власноруч відкрив перший катарський “будинок” у Пам’є. Раймонд-Роже очолив облогу абатства Сен-Антонен, як пише П’єр де Во-де-Серне, зі своїми рицарями і рутьєрами, під час якої вбили місцевого каноніка [91, Col. 582].

В контексті соціального виміру катаризму, А. Бренон відзначала, що ключова роль у підтримці та пропаганді ідей альбігойців залишалась за жінками, які були найбільш активними пасіонаріями Церкви Добрих Людей. Науковець висунула наступне пояснення цього феномену: “В такому замкнутому релігійному світі, яким було західноєвропейське середньовічне суспільство, позбавлені будь-яких прав жінки не мали іншого способу самовираження, крім сфери релігії, а залучення до єретичного руху дозволяло їм робити це масово” [122, с. 77]. У свою чергу тогочасні “Євангельські” єресі відповідали інтересам жінок: останні стояли біля витоків руху вальденсів і самі проповідували Євангеліє на дорогах, разом зі своїми “браттями”. Катаризм у певному сенсі виявився чинником, що на побутовому рівні сприяв особистісному звільненню жінки порівняно з традиційними ментальними, соціальними, культурними, сімейними структурами Середньовіччя [191, с. 35]. Катаризм під свій “взірець” десакралізував шлюб саме в той період, коли Католицька Церква, навпаки, намагалася зробити з нього “ярмо” за допомогою таїнства шлюбу. Для катарських “Досконалих” статевий акт у шлюбі або поза шлюбом був гріхом. Проте, цей постулат вимагає правильного розуміння, оскільки для пересічних вірян статеві відносини не були гріхом, а статевий акт поза шлюбом не являв собою більший гріх, ніж аналогічний акт у шлюбі [153, с. 149]. Специфічною залишалась й катарська інтерпретація питання народження та вагітності.

Добрі Люди вважали, що народження є необхідністю, незважаючи на тілесний гріх, оскільки кожна з занепалих душ отримує тоді можливість переселятися з тіла в тіло “у світі чужого Бога”, щоб, нарешті, знайти Благодать і Порятунок. Тому, народження дітей не засуджувалося Альбігойською Церквою [261, с. 291]. Реєстри Святої Інквізиції свідчать: “Досконалі” привселюдно заявляли вагітним жінкам, що ті у своєму лоні носять демона. Згідно з вченням катарів, зародок дитини ще не має душі; вона вселяється в нього з його першим криком. До народження немовля є “сотворінням зла”, “шматком плоті”, “простим одягом зі шкір”, зрештою, воно є “порожньою тілесною в’язницею”. З цього теологічного трактування можна зробити висновок про вседозволеність, яка актуалізувалася для віруючих жінок-катарок у сфері контрацепції й практики аборту [227, с. 101].

В Кассеней, у Керсі, під час Альбігойського хрестового походу відбулася перша страта єретиків на вогнищі (1209 р.), що привернуло увагу Гільома де Туделя. Особливо хроніста здивувала присутність серед єретиків “чудових дам”, тобто жінок, які належали до знаті й вищого світу Окситанії; таких високородних дам зазвичай було “важко обдурити” [17, с. 121]. В структурі катарської Церкви “Досконала” залишалася на рівні пересічного “Втішеного”: вона могла стати керівником “будинку”, де жили “Досконалі”, і це прирівнювало її до “Старшого” громади, але жінка ніколи не висвячувалась на диякона або вищий сан. “Ролі” розподілялися наступним чином: Добрі Чоловіки вели більш мандрівний спосіб життя, в руслі широкої проповідницької практики та богослужіння, а Добрі Християнки – більш осілий, в “будинках”, у молитвах й роботі, регулярно приймаючи візити ієрархів, які сповідували і охрещували послушниць [232, с. 61].

Доречно зазначити, що кількість жінок-катарок в Окситанії з кінця XII ст. стрімко зростала. На середину XIII ст. 27 % жінок, які свідчили перед Бернаром де Ко і Жаном де Сен-П’єром, зізналися в тому, що вони підтримують єретиків. Інквізиційні реєстри кінця XIII – початку XIV ст.

фіксують одночасно збільшення відсоткового співвідношення вірянок й стрімку динаміку їхнього залучення до віри [286, с. 204]. Коли настали важкі часи і маховик репресій почав працювати на повну потужність, активні та ревні віряни практично замінили собою “Досконалих” жінок, які більше не могли виконувати своїх функцій. Реєстри Бернара Гі, складені протягом 1307-1323 рр., містять вироки, 45 % яких було винесено жінкам; 58 % усіх посмертно ексгумованих – теж були жінки [292, с. 193]. У прихильних до катаризму ліньяжах саме жінки, зазвичай, активніше долучалися до нової віри. Найбільш яскравим прикладом слугує неодноразово згадувана графська сім’я де Фуа, скомпрометована “катарським християнством” перед Римо-Католицькою Церквою. Кожне її покоління давало щонайменше двох “Досконалих” жінок: за графа Раймонда Роже (1188-1223) – його сестра Ексклармонда і дружина Філіппа, при графі Роже Бернарді (1223-1241) – його сестра Кларміна, чоловік якої, Бернард д’Айї, був спалений на вогнищі, та його дружина Ермессенда де Кастельбон, котра стала жертвою посмертної ексгумації; за правління графа Роже IV (1241-1265) – його сестра Ексклармонда де Кардон і його дружина Бруніссенда [292, с. 194].

В межах узагальнення необхідно констатувати: сутність катаризму як соціального явища була зумовлена рядом чинників. Невід’ємна комунікація представників катарських громад з різними верствами окситанського населення споріднювала єресь з тогочасним соціумом та успішно інкорпорувала її у церковну інституцію. Підтримка катарськими проповідниками емансипації жінок, критика насилля й порушення свобод, встановлених королівським законодавством, робили катаризм новаторською релігійною та суспільною течією. Існування розгалуженої структури і наявність адептів в усіх феодальних прошарках Лангедока сприяли поширенню та розвитку єретичної ідеології. Завдяки означеним чинникам катарська Церква становила конкуренцію й суттєву загрозу домінуванню Римської курії й папства в духовному житті населення Південної Франції.

Розділ 4. АНТРОПОЛОГІЧНІ Й ЕСХАЛОТОЛОГІЧНІ ДОКТРИНИ ВАЛЬДЕНСІВ, БЕГАРДІВ ТА ФРАНЦИСКАНСЬКИХ СПІРІТУАЛІВ

4.1. Теологія вальденсів: сутнісні засади, догматичне підґрунтя, сотеріологічний аспект

На межі XIII-XIV ст. вальденство було вже більш розвинутим рухом, ніж катаризм. Релігія вальденсів так само, як і віровчення катарів, не являла собою цілісну та самостійну систему. Вона також залишалась загальною назвою для багатьох сект раціоналістичного або дисентерського спрямування. Засновником секти вальденсів або "Ліонських бідняків" був багатий ліонський купець П'єр Вальдо (Вальдес) (1140-1217). Просякнувшись первісною "Євангельською" теологією, він віддав своє майно бідним і почав проповідувати [409, с. 28].

Самі себе вальденси іменували "братами", які, не виділяючись із загальної маси віруючих католиків, вважали себе "істинними хранителями" християнської віри [199, с. 216]. П'єр активно проповідував людям Євангеліє на вулицях рідного міста. Він вважав, що в питаннях релігії потрібно підкорятися лише Богу, а не "особам в сані", що Римська Церква відмовилася від істинної віри та від вчення Христового і стала "Вавилонською блудницею" [85, с. 39]. Він вчив, що не потрібно коритися ні Папі, ні єпископам, що католицькі ченці ведуть "диявольське життя", а "латинські священики мають всі ознаки Звіра, згадуваного в Апокаліпсисі" [98, с. 7]. Лідер сектантів заперечував Чистилище, святих, молитву за померлих, називаючи все це "винаходами Сатани" [44, Col. 795]. Після вигнання з Ліону і накладеної на Вальдо та його прибічників Папою Луцієм III (1181-1185) у 1184 р. анафеми, вчення вальденсів набуло особливої популярності на Півдні Франції та в Ломбардії. 1188 р. Вальдо переїхав до Фландрії. Значний успіх він мав також у Пікардії серед місцевих торговців і багатіїв [141, с. 15].

Внаслідок соціальної диференційованості руху вальденсів, серед його учасників існували розбіжності між радикальними прибічниками та вірянами, схильними до компромісу з Римською курією. Подальшому посиленню ідеологічного розмежування сприяв хрестовий похід проти альбігойців [399, с. 265]. Папство вдало використало ці розбіжності в середовищі єретиків, і в 1208-1209 рр. від руху вальденсів відокремилася радикальна група на чолі з Дюраном де Уеска, що отримала назву "Католицькі бідняки", та яких курія марно намагалася підкорити своєму впливові. У кінцевому підсумку папство посприяло злиттю "Католицьких бідняків" з одним із чернечих орденів [271, с. 53]. Протягом 1210-1211 рр. від загальної організації вальденсів відкололась ще одна велика група єретиків з Північної Італії, –"Ломбардські бідняки" на чолі з Іоанном де Ронко [279, с. 64].

Хрестовий похід проти альбігойців завдав значних втрат вальденсам, як і катарам. Попри це кількість вальденсів на межі XIII-XIV ст. залишалась стабільною та істотно перевищувала кількість катарів [321, с. 130]. Стосовно соціального складу секти вальденсів, Райнерій Сакконі в середині XIII ст. писав у своїй "Книзі проти єретиків-вальденсів", що члени секти – "переважно бідняки, ремісники, жінки та невігласи" [98, с. 7]. "Ремісниками" він вважав заможних цехових ремісників, яких протиставляв бідноті. "Бідняками", скоріш за все, могли бути звичайні ремісники, підмайстри та учні, слуги, а також бідняки-селяни. "Невігласами" вважалася міська та сільська голота, яка не мала змоги здобути навіть початкову освіту при монастирі [193, с. 91]. Окремі вальденси, як виключення, належали до заможних верств, у першу чергу – міського населення. Однак, в цілому у вальденстві переважали селяни і ремісники, а не заможні прошарки населення. Його адепти використовували у богослужінні Євангелія та інші "священні тексти", написані "народною" провансальською мовою й латиною [193, с. 92].

Проповідники ходили з одного міста або села до іншого, вербуючи прибічників. У секті було багато жінок, але менше ніж чоловіків. Початкова рівноправність згодом між ними зникла [279, с. 111]. У перші роки свого існування вальденси залишались несформованою групою послідовників Вальдо, але з часом, на середину XIII ст., у них утворилась організація, яка копіювала побудову ранньої Християнської Церкви. На своїх таємних зборах вони обирали "Старшого" (старійшину), якому підкорялися так само, як католики понтифіку. "Старший" призначав дияконів і пресвітерів; єпископи обиралися на зборах. Свою організацію "Ліонські бідняки" часто називали "братством" [193, с. 94]. На початку діяльності вони вважали себе правовірними католиками, які лише прагнули дотримуватися усіх вимог євангельського вдосконалення. Пізніше, коли з'явилися розбіжності між ними й Церквою та почалися переслідування з боку Римської курії, керівники секти почали вчити вірян приховувати свої погляди. Ця таємничість і непоказовість врятувала основні сили вальденсів у період після Альбігойських війн. Папу вони називали "причиною всіх оман", а ченців – "фарисеями" [234, с. 383]. Обурення у них викликала моральна деградація прелатів і "орденських братів", прагнення кліру до збагачення та симонія. Тому вальденси називали Католицьку Церкву "блудницею Апокаліпсису" [118]. Цим вони заперечували святість Церкви, її роль посередника між Богом та людьми. Єретики стверджували, що "Страшний суд" буде грунтуватися на діяннях людей, а не на фатальному Передвизначенні. В даному постулаті простежувалась їхня віра у здатність людини змінити свою долю, та, разом з тим, своєрідна критика лицемірства Західної Церкви. Світ, на думку вальденсів, був вічний, а не сотворений Богом [409, с. 42].

"Ліонські бідняки", як і катари, заперечували всі католицькі церковні таїнства, в той час як виконання актів таїнств і обрядова практика були для Церкви істотним джерелом прибутку. Вальденси проголошували, що Католицька Церква помилково вимагає целібату від кліру, посилаючись на

шлюби духовенства у Православній Церкві [400, с. 65]. Вони вважали гріхом прикрашання церков, проголошуючи: “Краще було б одягнути бідних, а не стіни”; ікони вважали ідолами; висміювали використання в церкві свічок, стверджуючи, що “Бог є істинним світлом і не потребує освітлення”; глузували над курінням ладану й освяченням води; ніколи не хрестилися і не дотримувалися постів [98, с. 8-9].

Віра вальденсів забороняла мати приватну власність і накопичувати багатства. Члени секти давали обітницю бідності й жили за рахунок милостині. Дотримуючись принципу жебрацького життя, вальденси мали відповідний зовнішній вигляд: носили простий бавовняний одяг, ходили переважно босоніж і не носили із собою жодних речей. В основі заклику вальденсів до бідності був їхній соціальний та духовний протест проти накопичення багатств Церквою і світськими феодалами, проти церковної власності кліру та орденів [271, с. 58]. Єретики також виступали проти політичної влади феодалів. Вони стверджували, що Дракон, який згадується в Апокаліпсисі, символізує “римського імператора”, оскільки Ліонське архієпископство входило до складу Священної Римської імперії [193, с. 94]. Вальденси не визнавали рішень феодального суду, зокрема, вироків щодо тілесного покарання, стверджуючи, що “будь-який людський суд заборонений Богом” [57, с. 123]. Такий протест надходив із середовища переважно міської голоти, яка не мала можливості сплачувати грошові штрафи [199, с. 217]. Нечисленні заможні торгово-ремісничі кола вальденсів, міські ремісники й торговці та заможне селянство були зацікавлені у реформуванні Церкви й перерозподілі церковного майна і володінь великих феодалів [141, с. 169]. У вальденсів існували безпосередні зв’язки з членами інших сект, особливо – з катарами. В джерелах згадується також певне зближення у другій половині XIII ст. заможних вальденсів із францисканськими спірітуалами [321, с. 78].

Головними релігійними книгами вальденсів були: “Сповідування віри”; “Катехізис”; “Книга чеснот”, що містила пояснення заповідей; “Скарб віри” – тлумачення молитви Господньої; “Духовний альманах” – морально-практичний кодекс вальденства; “Книга про дисципліну”; дидактико-історична поема “Благородне повчання” (“La Nobla leycon”); “Книга про таїнства” та багато інших [234, с. 96]. “Сповідування віри” найкраще висвітлює релігію, якої дотримувалися “Ліонські бідняки”. Джерело вказує й на відмінності між вченнями катарів та вальденсів. Перші вірили у двох Богів, Доброго і Злого; натомість вальденси визнавали лише одного, який сотворив Всесвіт. Катари заперечували Святу Трійцю, а “Благородне повчання” прославляє її вже з перших рядків. Однак головною відмінністю вальденства від катаризму залишалось заперечення вальденсами катарського твердження про сотворення світу Богом Зла (Сатаною) [234, с. 97].

Догматика вальденсів з перелічених питань залишалась, безумовно, католицькою і вони підтримували ідею про триєдиність сутності Бога як Отця, Сина та Святого Духа. Катари заперечували волю людини, а “Nobla leycon” говорить про Адама: “Бог надав йому волю чинити добре чи погано” [97, с. 14]. Тим більше, вальденси не поділяли вчення катарів про природу людини, про небесні та земні тіла, про кількість душ та їх переселення. В них не було такої сильної антипатії до Старого Завіту; вони не сприймали лише ті книги Старого Завіту; достовірність яких була сумнівною навіть для пануючої Церкви. Вальденси визнавали воскресіння Спасителя і формулювали догмати так само, як і католики [234, с. 98]. Церква вальденсів згідно зі своїм віровченням, заперечувала будь-які зовнішні соціальні інститути. В ній не було встановлених обрядів, прелатів, ченців, десятин, пребенд, церковних маєтків та привілеїв. Священики вальденсів, яких іменували “барбами” (від лат. “barba” – тобто борода, бородань), присвячували весь свій час проповіді [193, с. 84].

Догматика та основні канони релігії вальденсів найкраще висвітлені у “Сповідуванні віри”: “Ми віруємо в Бога Отця, Сина та Святого Духа. Ми вважаємо канонічним Святим Письмом книги Святої Біблії (…) Христос для нас Істина, Життя, Правда і Мир, Пастир, Заступник, Жертва і Спаситель; Він помер за всіх вірних і воскрес заради нашого виправдання (…) Також ми віруємо, що після цього життя є лише два місця – одне для врятованих, яке називаємо Раєм, та інше для засуджених, яке іменуємо Пеклом; не визнаємо ми Чистилище, вигадане Дияволом наперекір Істині. Також ми не припинемо вірувати, що грішно говорити перед Господом про речі, вигадані людьми, такі як: свята, вечері святих і вода, що іменується благословенною, а також утримання у певні дні від плотських втіх, від м’яса і подібних речей (…) Ми повинні шанувати світську владу і підкорятися їй з усією відповідальністю” [57, с. 121].

Кодекс морального життя вальденсів і обов’язки їхнього духовенства змістовно описані в “Nobla leycon”: “Пастирі церковні не повинні проклинати і вбивати кращих людей, і залишати злих і брехунів жити у мирі; цим вони засвідчуватимуть лише те, що вони пастирі недобрі, що вони люблять овець лише для того, щоб їх стригти. Святе Письмо свідчить, та й зараз всюди можна побачити, що є добрі люди, які люблять Бога і Христа і не хотять злословити, присягатися, брехати, чинити розпусту, вбивати, красти, мстити своїм ворогам: це і є вальденси, і саме за це їх засуджують до страти. Ті злі пастирі здійснюють багато гріхів, за сто, за двісті, триста ліврів вони дають дозвіл (індульгенцію – *А. П.*), а довірлива паства не знає, що цим чинить смертний гріх, бо всі Папи, всі кардинали, єпископи і абати, всі разом не можуть дати жодного відкуплення і пробачити смертний гріх жодній людині. Оскільки лише Бог пробачає, а істинні пастирі повинні проповідувати народу Його Божественне вчення, очищувати його [народ] добрим прикладом і так змусити його покаятися, щоб йти слідами Ісуса Христа, виконуючи Його волю” [98, с. 14]. Особисте життя сектантів було бездоганним і нагадувало

англійських пуритан XVII ст. Як і пуритани, вальденси часто наближалися до ригоризму у своїх “діяннях”. Спільною для вальденсів та пуритан була ненависть до світських розваг. Танці вважалися “ходою диявола” [193, с. 94]. Танцям, загалом, приділяється особлива увага в моральному кодексі вальденсів, де зафіксовано: “На цю ганьбу Диявол з’являється з усією пишністю, так само як і католики на месу” [57, с. 125]

Зовсім не революційними і не радикальними були погляди “Ліонських бідняків” на державну владу. Використовуючи тексти Старого і Нового Завітів, “євангелісти” XII-XIII ст. вчили населення коритися державній владі. Усі шкідливі для суспільства люди повинні бути викорінені, особливо – брехуни, шахраї, фальшивомонетники; як викрадачі суспільного блага, вони приречені, згідно зі Святим Письмом, “на муки в киплячій олії”. Засуджувалися також азартні гравці, оскільки гра є “гробницею живої людини” [193, с. 95]. В 1197 р. Вальдо зі своїми учнями вирушив до Германії та Богемії; тут вальденсів прозвали “пікардами”. Згодом вони розсіялися долинами П’ємонту [137, с. 126]. Подальша доля вальденського керівника залишається невідомою через брак джерел.

Розглядаючи соціальний склад “Ліонських бідняків”, потрібно зазначити, що до них належали різноманітні соціальні верстви – від незаможних людей до найбагатшої знаті Півдня Франції. Наприкінці XII ст. центром єресі у Лангедоці, як відомо, була Тулуза. Тут теологічний дуалізм відкрито сповідувався дворянством, муніципалітетом, рицарством; багаті купці та численні цехові ремісники залишались основними носіями єресі. Католицькі храми в регіоні занепадали [279, с. 53]. В окремих селах і замках, які відійшли від католицизму, церкви просто знищували. Щоправда, граф Раймонд V (1134-1194) з політичних міркувань вважав за необхідне підтримувати папські інтереси і Римську Церкву. Проте, в основній масі знать підтримувала єретиків. Зокрема, в самій Тулузі покровителем єресі став купець П’єр Моран, який організовував у своєму будинку публічні зібрання

та моління “Досконалих” і вальденсів [271, с. 67]. Віконт Безьє, Альбі, Каркассонна і Разеса Роже II, Бернар Німський, Луп, барон Рабатський, Роже Таррагонський також підтримували єретиків [409, с. 182].

Після переселення з Лангедоку і Провансу, вальденси осіли в долинах Дофіне, Швейцарії та П’ємонту, де вони співіснували із сім’ями альбігойців до 1387 р., коли інквізитор Антоній де Савільяно знищив залишки альбігойства на Півдні. Провансальські релігійні “емігранти” зайняли такі фортеці, як Салюццо , Піньєроль, Суза (у П’ємонті), Барселонета, Кейрас, Фрейзін’єр (у Дофіне); притулком для прибічників духовних ідей П’єра Вальдо стали, крім того, й альпійські долини – Сан-Мартіно, Люцерн, Валь-Жирон та ін. [299, с. 45].

Отже, теологічну основу вчення вальденсів – “Ліонських бідняків”, послідовників теології Вальдо, складала есхатологічна доктрина. Її духовно-світоглядні пріоритети, сутнісні та догматичні засади зберігали усталене, канонічно уніфіковане підґрунтя – ідею про недосконалість (гріховність), мінливість й кінцевість цього земного світу і Друге пришестя Спасителя (явище парусії); супутні месіанські ознаки “Кінця світу” – поява Антихриста й Страшний суд. Об’єднуючою, містично універсалізованою ланкою для означених духовно-релігійних вчень та сектантських течій слугував хіліазм, визнаний Християнською Церквою “єретичним сподіванням”. Саме хіліазм у середньовічних народно-релігійних рухах слугував доказом існування Спасіння й одночасно передвіщував есхатологічне майбуття для зневіреного соціуму.

4.2. “Євангельська бідність” та аскетична складова бегінських і бегардських общин

З другої чверті XIV ст. бегіни та вальденси змінили на історичній арені катарів-альбігойців. У XIV ст. свідчення про останніх істотно скоротилися. В цей же час почалися переслідування в середовищі францисканців: частина орденських братів сповідувала вчення Оліві та звинувачувалася у

лжеапостольстві [195, с. 6]. Одночасно гонінь зазнали французькі євреї, разом з чаклунами та відьмами. Як відомо, у середньовічній Європі євреї залишались єдиною релігійною меншиною, якій, принаймні офіційно, дозволяли сповідувати нехристиянську релігію. Проте, на практиці, ставлення влади й населення до євреїв різко відрізнялося від прийнятої правової норми [193, с. 102]. Євреї, за родом своєї діяльності, переважно були купцями, фінансистами, лихварями, а в інтелектуальному плані – освіченими людьми. Починаючи з XII ст. економічний розвиток Західної Європи та підвищення ремісничої кваліфікації майстрів дозволили християнам перейняти певні посередницькі функції євреїв у суспільстві; самі ж іудеї в торгівельній сфері почали сприйматися як ненависні конкуренти християн. Ці антисемітські настрої співпали з поширенням нових релігійних течій та сект, і євреї опинились в ролі головних ворогів Христа. У тому ж XII ст. були висунуті й перші звинувачення іудеїв у ритуальних вбивствах та інших важких злочинах на релігійному ґрунті. Крім того, євреям заборонялося володіти землею [193, с. 103].

Християнські королі Західної Європи своїми указами встановлювали право приватної власності на євреїв: вони використовували, гнобили, але й захищали їх. У XIII ст. члени жебручих орденів вважали існування іудеїв, цих “вбивць” Христа, образою для християнської Віри. Филипп IV Красивий (1285-1314) вперше вигнав євреїв з Франції у 1306 р., а остаточно це сталося 1394 р. – за врядування короля Карла VI Безумного (1380-1422). На початку XIV ст., згідно наказів Филиппа V (1316-1322), у Франції відбувалися масові спалення євреїв на вогнищах. У період з березня 1308 р. до жовтня 1319 р. лише в одній Тулузі мали місце шість великих інквізиторських з’їздів з відповідними каральними “акціями”. У Кабестені, Лодеві, Люнелі, Безьєрі, й особливо – у Нарбонні, страти здійснювалися постійно до 1324 р. [184, с. 245-247].

З другої половини 20-х рр. XIV ст. основні переслідування інквізиторів зосередилися на бегінах, оскільки на межі XIII-XIV ст. єресь бегінів набула найбільшого розмаху серед усіх тогочасних єретичних рухів Заходу [301, с. 322]. Необхідно також зазначити, що різноманітні релігійні групи та секти, члени яких іменувались “бегінами” або “бегардами” (жінок називали “бегінками”), “фраттічеллами”, а іноді – “лоллардами”, з’являлися протягом XIV-XV ст. у багатьох країнах Західної Європи: в Південних Нідерландах, у Франції, Англії, на землях Італії, обширних теренах Священної Римської імперії [195, с. 24]. Однак соціальний склад цих спільнот і характер діяльності відрізнялися у залежності від часу та місця їхнього поширення. На початку XIV ст. районом значного розселення бегінів стала Південна Франція – Прованс, Нарбонн, Тулуза. Протягом 30-х – 40-х рр. XIV ст. рух бегінів істотно розширився. В тогочасних документах Святої Інквізиції найчастіше фігурують такі міста, як Безьє, Каркассонн, Пам’є, Марсель [320, с. 193].

Згідно з джерелами, бегіни вперше з’явилися в Південних Нідерландах – провінції Намюр та ряді інших, – наприкінці XII ст. Існують різні точки зору науковців щодо походження термінів “бегіни” та “бегінаж”. Одні вчені пов’язують виникнення обох термінів з ім’ям організатора перших общин бегінів у Льєжі – Ламбера ле Бега [357, с. 24]. Іншу точку зору висловив бельгійський історик А. Менс. На його думку, бегіни південнонідерландських провінцій отримали таку назву через одяг, пошитий з грубої вовняної тканини сірувато-коричневого кольору. Цей відтінок називався “bege”, і французькою перекладався як колір “beige”, – тобто бежевий. А. Менс, зокрема, акцентує, що синонімом слова “бегін” на Півдні Франції у той період був термін “bis”, який, власне, й позначав сірувато-коричневий відтінок [195, с. 19]. В Італії термін “бегін” лунав як “bizocco” (від “bizo” або “bigie” – колір сірий або бежевий). Існують й відмінні підходи відносно походження слова “бізокки”. Деякі дослідники, наприклад,

виводять його від “bisaccia” – тобто “сумка”. Отже, “бізокки” – це найвірогідніше “люди з сумкою жебрака” [357, с. 34]. В наш час дослідники констатують, що усі теорії походження слова “бегіни” мають право на існування.

“Бегардами”, стверджують історики П. Альфандері та Й. Л. фон Мосхайм, вважали єретиків, які з’явилися в Бельгії, Прирейнській Німеччині та Північній Франції на початку другої чверті XIII ст. [269, с. 351]. Той самий А. Менс відзначає, що “бегінами” називалися єретики південних районів Франції, а “бегардами” – єретики Північної Франції та сусідніх регіонів. За його концепцією, “бегіни Півдня”, на відміну від “бегардів Півночі”, наслідували “ідеї йоахімізму та апокаліптичних очікувань” [362, с. 41]. Карл Каутський підтримував, як найбільш вірогідну, точку зору Й. Л. фон Мосхайма, згідно з якою назва “бегарди” походить від старосаксонського поняття “beg” – “просити милостиню”. Дана теорія обґрунтовує, що “бегарди” – це бідняки або жебраки, які просять подаяння. Їх називали також “лоллардами”, від старофранцузького слова “lollen” – тобто “співати”, “бурмотіти” [195, с. 21]. Що стосується “фраттічеллів”, – то походження їхньої назви, як і витоки, дещо відрізнялися від бегардів. Фраттічеллами в першу чергу називали францисканців-спірітуалів Італії. Дослівно “фраттічелли” означає “браття” (“fratres”), у переносному розумінні – “браття по життю у бідності” (“fratres de paupere vita”) [320, с. 152]. На практиці італійські бегіни називалися і “бізокками”, і “фраттічеллами”. Наприкінці XIV ст. терміни “фраттічелли”, “бегіни” та “бегарди” почали ототожнюватися зі словом “єретик”[193, с. 65].

Бегіни, за даними джерел, активно діяли переважно в містах. Інквізитор Південної Франції Бернар Гі відзначав, що одні бегіни “публічно просять милостиню”, інші ж не займаються жебрацтвом, а “заробляють собі на життя власними руками, живучи бідно” [43, с. 235]. У другому випадку мова йшла про селян і міщан, оскільки бегіни мешкали в “селах та бургах”, – тобто

невеликих поселеннях міського типу. Основними місцями проживання єретиків, отже, залишались великі міста. Побиралися переважно міські ремісники – підмайстри. Про це свідчить той факт, що Папа Климент V (1305-1314) заборонив бегінам жебракувати, оскільки вони “можуть трудитися і добувати їжу за допомогою ремесла”, значною мірою – у містах. Разом з тим, кількість бегінів-жебраків зростала саме за рахунок міського плебсу [186, с. 130].

Стосовно соціального складу міських бегінів: акти Святої Інквізиції, наприклад, зафіксували групу з 49 єретиків-бегінів, яких судили в Нарбонні у 1315 р., на момент найбільшого піднесення їхнього руху [43, с. 237]. Ця група складала орієнтовно дві третини від усіх бегінів, засуджених в період між 1315-1328 рр. Вона нараховувала 36 чоловіків і 13 жінок. Частина ув’язнених бегінів належала до ремісничого “прошарку”: 3 ткачів, 2 свічників, тесля, чинбар, чоботар і кравець. Серед них були як заможні, так і бідні люди. В числі засуджених чоловіків фігурувало 3 колишніх міських консулів, а серед жінок – донька консула. В інквізиційних документах згадуються також бегін-корчмар, купці та інші особи, яких можна вважати представниками міських заможних верств [43, с. 238]. У деяких тогочасних джерелах окремих феодалів Окситанії так само називали “бегінами”; іноді це були особи, наближені до Ордену францисканців, але не пов’язані з радикально налаштованими членами південнофранцузьких бегінських общин. Ряд представників аристократичних сімей з політичних міркувань і з надією на перерозподіл церковних земель, відкрито підтримували діяльність бегінів [362, с. 54]. Тут очевидною є паралель з участю феодалів у Альбігойських війнах: так, володарі Безьє віконти Тренкавелі були відомими покровителями катарів. Разом з тим, документи Святої Інквізиції згадують про П’єра Тренкавеля з Безьє, який на початку XIV ст. мав тісні зв’язки з бегінами [43, с. 239].

Бегарди проживали або разом у малих будинках, які називалися “будинками бідності”, або окремо у своїх власних оселях. Судячи з назви, мешканці “будинків бідності” належали до найбіднішої частини бегінів; саме вони займалися жебракуванням і давали обітниці бідності та цноти (останнє стосувалося в першу чергу жінок) [393, с. 77]. У власних будинках могли жити сімейні бегіни, оскільки шлюбні відносини у них не заборонялися. В бегінських общинах – бегінажах, існували й “посадові” особи: “пресвітер”, який був власником будинку, та “міністр”, котрий обіймав посаду голови общини або “церкви” бегінів [195, с. 27]. Бегарди, зі свого боку, називали Римо-Католицьку Церкву “Вавилонською блудницею”, служителі якої – прелати і ченці, погрузли в “тілесних насолодах, розкоші та симонії” [193, с. 85]. Папа викликав особливу ненависть у бегінів; його вони порівнювали з іудейським царем Іродом та Антихристом [186, с. 131]. Проте, основне їхнє невдоволення спрямовувалось проти архієреїв, кліру і верхівки чернечих орденів, що займалися накопиченням багатств [186, с. 132].

Відкрито засуджуючи збагачення кліру, бегіни проголошували, що “ніщо не має бути у приватній власності – ні будинки, ні земельні ділянки, ні будь-які інші речі”, з певним уточненням, що “в разі потреби у грошах або в речах, це має бути невелика сума (…) або нерухоме майно” [43, с. 264]. Обґрунтування власних релігійних поглядів, що залишалось характерним для усіх єретичних рухів західноєвропейського Середньовіччя, бегіни шукали в ідеях раннього християнства [270, с. 183]. “Христос і Апостоли, проповідували вони, нічим не володіли ні особисто, ні спільно”; тому наявність у ченців певного майна означало, що вони “виступають проти Христа” [43, с. 265]. Заперечуючи право на особисте або колективне нагромадження багатств, бегіни закликали усіх повернутися до принципів “Євангельської бідності”, відкидаючи тезу церковних теоретиків про те, що матеріальні статки й накопичення чернечих орденів, зокрема жебручих, не є особистою власністю прелатів або ченців, а рахуються колективною

власністю ордену, оскільки слугують на користь Католицької Церкви [345, с. 67]. В означеному руслі бегіни гостро критикували декреталію Папи Іоанна XXII (1316-1334) від 7 жовтня 1317 р., який дозволяв членам Ордену братів-мінoритів створювати запаси зерна й вина, та зберігати їх у льохах [345, с. 68]. Критикуючи Папу за порушення принципу "Євангельської бідності", бегіни посилалися на ідеї Св. Франциска Ассізького (1181-1226), а також постулати ідеолога францисканців-спірітуалів Петра Іоанна Оліві [335, с. 147].

Критика жадібності й користолюбства служителів Католицької Церкви відображала інтереси різних соціальних груп, які входили до спільноти бегінів. Позиція заможних кіл, наприклад, ґрунтувалася на вимозі "дешевої Церкви", що була характерною для середньовічного бюргерства. Частина бегінів зі значними статками, природно, не відмовлялася від володіння майном і не давала обітниці бідності [306, с. 159]. Позиція бегінів-бідняків, навпаки, полягала у прагненні втілити на практиці принцип "Євангельської бідності", наслідуючи аскетичний спосіб життя східних ченців-аскетів IV-V ст. Саме тому вони залюбки "присягали на бідність" й шукали засоби для існування шляхом збору милостині [270, с. 204]. Зближенню бегінів зі спірітуалами сприяв зв'язок перших з Третім орденом францисканців – терціаріями, у якому ключову роль відігравали прибічники Петра Іоанна Оліві. Бегіни вважали себе членами Третього ордену Св. Франциска й активно підтримували діяльність Оліві. Твори останнього мали значне поширення серед бегардів [335, с. 144].

Бегіни проповідували, що "Римська Церква буде знищена до появи Антихриста" [297, с. 309]. Знищити "Вавилонську блудницю" повинні "обрані", тобто самі бегіни й спірітуали [193, с. 98]. Пророцтва бегінів носили фантасмагоричний та міфологічний характер. Вони вважали, що після перемоги "духів під знаменами Бога" над Антихристом, зникнуть усі християни крім бегінів, і у світі з'явиться "нова Церква на кшталт

ранньохристиянської” [193, с. 99]. Після цього на землі запанує ідеальне суспільство, оскільки “весь світ буде благим і добрим, не буде ні злості, ні гріхів” [353, с. 107]. Це суспільство існуватиме протягом тисячі років; однак згодом “Любов згасне, а Зло досягне такої ваги, що Христос змушений буде прийти знову, щоб здійснити над усіма загальний Суд” [193, с. 114]. Варто наголосити, що в догматиці та ідеології бегінів чітко простежується вплив більш ранніх єресей Півдня Франції, у першу чергу – катарів і вальденсів. Під впливом ідей Оліві бегіни протиставляли Католицькій Церкві власну релігійну організацію [354, с. 143]. Бернар Гі з цього приводу писав: “Також вони розрізняють дві Церкви: “Церкву Тілесну”, Церкву – скупчення гріхів, якою вважають Римську Церкву, та “Церкву Духовну”, – людей, яких іменують “людьми духовними і євангельськими”, що наслідують приклад Христа і Апостолів; такою вважають вони власну Церкву” [43, с. 277]. Бегіни, звичайно, усвідомлювали себе частиною “Духовної Церкви”, оскільки дотримувались принципу “Євангельської бідності”, “захищаючи Його і страждаючи за Нього” [345, с. 76].

Твори Оліві були популярні і серед бегардів, і серед бегінів. Книга про його життя та чесноти постійно перечитувалась останніми на їхніх зібраннях. Крім цієї книги, члени кожного бегінажу читали твори, написані самим Оліві: “Постиллу на Апокаліпсис” (коментар на “Одкровення Іоанна Богослова”), трактати про бідність, жебрацтво, опус про “Сім злих духів” та ін. [193, с. 84]. Найбільш шанованим твором Оліві залишалась саме “Постилла на Апокаліпсис” [80]. Вона перебувала в обігу серед бегінів як латиною, так і провансальською мовою. Освічені єретики, зазвичай, читали провансальською крамольні тексти для неписемних. Зміст творів ідеолога руху часто передавався усно – від однієї громади до іншої [357, с. 243].

З догматики бегінського віровчення випливали соціальні вимоги єретиків, у першу чергу – ідея соціальної рівності усіх членів суспільства й заклики до зміни існуючого несправедливого суспільного устрою. Такі

вимоги відображали погляди бідних ремісників, дрібних торговців та незаможного селянства, які складали соціальну основу бегардизму [320, с. 136]. В'єнський собор 1311-1312 рр. засудив цих єретиків, зважаючи на небезпеку, яку вони становили для Церкви та світських феодалів [357, с. 151]. Догматика бегінів, за даними одного з інквізиційних протоколів, ґрунтувалася на симптоматичній тезі. "Ці люди, фіксує документ, виходили з того, що Христос був бідним, а Апостоли не мали нічого" [43, с. 272]. Вони вважали Св. Франциска головним подвижником, який "повертає Церкву до її основ", а його богословські погляди складали для них істинне Євангельське вчення; і "жоден Папа не може змінити його настанов", – тобто обітниць бідності, послуху і цноти. Бегіни так само з відвертою ненавистю ставилися до Католицької Церкви [362, с. 58]. Вони в містичному руслі пророкували, що остання буде зруйнована, як колись Єрусалимський храм Соломона [80, с. 35]. Покровителем бегінів на початку XIV ст. став сіцилійський король Федеріго II (1295-1337), якого вони вважали союзником у "руйнуванні Римської Церкви" [195, с. 89].

Римського первосвященика бегіни-францисканці зазвичай називали "Лжепророком, Іродом, Каїафою, який засудив Христа, Антихристом, котрий підготує Пришестя другого, істинного головного Антихриста", що повинен загинути протягом 1325-1335 рр. [43, с. 279]. Місія "боротьби з антихристами", за знищення "Тілесної" та проголошення "Духовної Церкви" відводилася бегінам та спірітуалам, – тобто "людям обраним, духовним і євангельським", втаємниченим серед західного чернецтва. Бегіни стверджували, що після боротьби виживе лише Орден Св. Франциска [362, с. 37]. Залишаться тільки "духовні браття" (спірітуали – *А. П.*), що дотримуються настанов Св. Франциска, та браття, їхні послідовники з Третього ордену (бегіни – *А. П.*)" [345, с. 47]. Після загибелі Антихриста "духовні люди" повернуть всіх до "віри Христової" і буде встановлена "Духовна Церква". Після цього на землі започаткується "досконале

суспільство” [80, с. 64]. “І весь світ, передбачалося у “Постиллі на Апокаліпсис”, буде благим та добрим (…), не існуватиме Зла й гріхів, за виключенням незначних гріхів у окремих людей” [80, с. 65]. Таке суспільство функціонуватиме протягом 100 років. Проте надалі “Любов зменшиться і поступово почне поширюватися Зло, яке досягне такого рівня, що Христос змушений буде прийти знову, аби влаштувати над усіма загальний Суд” [193, с. 78].

Як зазначає В. Кєров, бегіни перебували під ідеологічним впливом інших єресей, що були поширені в Окситанії у XIII-XIV ст., в першу чергу – катарів та вальденсів [193, с. 79]. Г. Лі, аналізуючи ідеологічні витоки догматики бегінів, вважав, що їхня боротьба проти “Папи-Антихриста” за встановлення нового, “справедливого світу”, свідчить про взаємозв’язок у поглядах єретиків соціальних ідей Оліві з апокаліптичними доктринами катаризму [346, с. 182]. Описуючи боротьбу “захисників Добра проти прибічників Зла”, вчений акцентував, що “переважали (в бегінському русі – *А. П.*) старі уявлення катарів, які глибоко пустили коріння на французькому Півдні” [346, с. 183].

Радикалізація ідейної платформи бегінства у другому десятиріччі XIV ст. була пов’язана – хоча й опосередковано, як відзначав В. Кєров, – із загостренням у цей час суспільно-політичного становища у Франції, передусім – на теренах Лангедоку [193, с. 79]. Від попереджень щодо необхідності утримання від накопичення багатства, від протесту проти зловживань ним, бегіни перейшли до пропагування успільненого майна. Бегінську тезу про “Добрий Світ” можна трактувати як прямий заклик до соціальної рівності членів майбутнього “справедливого суспільства” [357, с. 141]. Загалом, в ідеології бегінів у релігійній формі знайшов своє відображення протест різних соціальних прошарків і верств проти існуючих феодальних інституцій, які освячувала й захищала Католицька Церква. Одним із символів цього несправедливого суспільного устрою, звісно, був

“Папа-Антихрист”, у боротьбі з яким, на думку бегінів, необхідні радикальні насильницькі дії [196, с. 369].

“Брати-бідняки” впізнавали одне одного, як повідомляють документи Святої Інквізиції, не лише за розмовою, а й шляхом взаємного привітання – “Нехай буде благословенним ім’я господа Ісуса Христа!” [43, с. 57]. Бернард Гі розповідає, що протягом сніданку, після благословіння їжі ті з бегінів, хто знав молитву “Gloria in exellensis Deo”, читали її на колінах, а інші слухали. Під час обіду останні читали молитву “Salve Begina” [43, с. 58]. Вони не відмовлялися від відвідування католицьких храмів та загалом від католицької обрядовості (меси), однак виконували ці обряди так, як вважали за необхідне. Наприклад, упродовж молитви в церкві або іншому місці вони присідали навколішки, повернувшись обличчям до стіни або дивлячись у землю, і накинувши на голову каптур. “Їх рідко можна було побачити, підкреслює інквізитор, стоячи на колінах зі складеними руками, як це робили інші люди” [43, с. 58].

4.3. Рух спірітуалів, боротьба бегардів та спірітуалів з папством

Разом з тим, опозиція політиці папства у Франції розвивалась не лише ззовні, а й в інституціях самої Римо-Католицької Церкви. Найнебезпечнішою для Церкви і папства, радикально налаштованою течією у другій половині XIII – на початку XIV ст. виявились спірітуали, очолювані вже згадуваним Петром Іоанном Оліві, котрі сформувались в середовищі Ордену францисканців [298, с. 23]. За духом соціального протесту рання францисканська громада початку XIII ст. була наближеною до поширених на той час єретичних сект і народно-релігійних рухів, що викликало істотне занепокоєння Римської курії. Характерна риса, яка відрізняла францисканців від інших чернечих орденів (августинців, цістерціанців), – це відмова від будь-якого майна, як особистого, так і спільного [345, с. 13]. Церква, природно, не поділяла таку точку зору, тим більше, що Статути старих католицьких орденів, починаючи з Бенедиктинського, санкціонували

існування колективної власності [345, с. 20]. Петро Іоанн Оліві гостро засуджував “розпусту”, яка поширилась в Ордені, зокрема, вишуканість та пишність будівель, де проживали “вбогі ченці”. Він піддавав осуду також тих, хто таємно накопичував гроші, хто надто піклувався про збільшення прибутків і забезпечував себе великими припасами харчів “на майбутнє” [192, с. 209]. Основою власної концепції щодо “способу життя у бідності” Оліві вважав відповідну вказівку в Євангелії від Матвія [193, с. 81]. Коментуючи Главу X, Оліві наголошував на заклику, який забороняв володіння навіть рухомим майном – золотом, сріблом, грішми та великою кількістю вбрання (Матв. 10:9-10) [62, с. 66].

Відомий дослідник францисканства С. Котляревський писав, що у 60-х рр. XIII ст. члени Ордену, які були незадоволені негативними тенденціями його розвитку, почали іменуватися “спірітуалами”, що походило від слів “Spiritus Sanctus” (“Святий Дух”), – тобто, задекларували себе прихильниками ідей встановлення “Царства Святого Духа” на землі, згідно з доктриною теолога та містика Йоахіма Флорського (1132-1202) [204, с. 27]. До невдоволених папством членів Ордену використовувався також термін “zelatores” (“поборники”), що означало суворе дотримання “борцями” настанов Св. Франциска і, перш за все, – обітниці бідності [211, с. 179]. Однак, як підкреслював В. Кєров, немає підстав вважати, що всі невдоволені станом справ в Ордені були опозиційно налаштовані до Церкви загалом [193, с. 84]. По мірі збагачення Ордену та зростання його могутності, серед братів почали виникати ідеологічні розбіжності; розвинулась схильність до містицизму й духовного символізму. Францисканці нового покоління, які продовжували поділяти погляди засновника Ордену на необхідність дотримання абсолютної бідності, відкидали софізми, котрими керівництво намагалося примирити наявний матеріальний добробут чернечої спільноти зі статутним “зреченням” від мирського майна [345, с. 69].

Другою за впливом постаттю після Св. Франциска у заснованому ним Ордені був Ілія Кортонський (1180-1253). Саме він головував на першому Генеральному капітулі 1221 р. у зв'язку з хворобою фундатора. Відчувши себе нездатним підтримувати власний авторитет і дисципліну, Франциск відмовився від звання "Генерала", добровільно відійшов від справ, й Ілія став вікарним Генералом Ордену [204, с. 11]. 3 жовтня 1226 р. Франциск помер. У лютому 1227 р. новим Генералом був обраний Джованні Паренті (1191-1250) з Флоренції, але на практиці саме Ілія й надалі продовжував залишатись фактичним орденським главою. Ілія відрізнявся світським і честолюбним характером; він вважався одним з найталановитіших політиків сучасного йому італійського суспільства. На капітулі 1232 р. бездіяльного Джованні брати змістили, а Ілію вже офіційно обрали Генералом [204, с. 15].

Необхідно відзначити, що майже від самого заснування в Ордені виникли суперечки з приводу вимоги Статуту дотримання братами-міноритами практики "абсолютної бідності" [240, с. 2]. У першій біографії Св. Франциска, складеної його улюбленим учнем, братом Леоном близько 1227 р., констатується, що фундатор не був задоволений першим орденським Статутом і розробив другий, який з невідомих причин було втрачено; при цьому Св. Бонавентура (1221-1274), майбутній сьомий Генерал Ордену і його другий організатор, у зникненні документу звинувачував саме Ілію. В ситуації, що склалась (інтриги Ілії), Франциск написав третій Статут, де вимога "абсолютної бідності" залишалась ключовою. Багато ченців Ордену, незадоволених суворістю регламентації Правил, на чолі з Ілією просили хворого святителя (у нього відкрились стигмати), щоб той не обтяжував їхній побут цим надто "важким" пунктом [144, с. 50]. Однак він рішуче відмовився послабити статутні вимоги.

Як наслідок, "світська" партія в Ордені почала прагнути звільнення від "жебрацьких" обмежень, які накладалися Правилами засновника. Навесні 1230 р. капітул звернувся до Папи Григорія IX (1227-1241) з питанням, чи

має Заповіт Франциска обов'язкову силу для Ордену. Папа відповів негативно, оскільки, на його думку, Франциск не мав права обмежувати своїх послідовників у прийнятті нових рішень. Брати поцікавилися також, чи має правову силу статутна заборона володіти грішми або землями. 28 вересня того ж року Папа, в буллі "Quo elongati" надав перше тлумачення Статуту й Заповіту Св. Франциска Ассізького, відзначивши, що Заповіт має лише духовне, а не юридичне значення [143, с. 108]. За даних обставин понтифік наказував використовувати у майнових справах послуги терціаріїв, яким він дозволив зберігати орденські гроші й виплачувати борги братів-мінoритів. Відповідальними за фінансово-економічну діяльність Ордену Григорій IX призначив спеціальних "прокураторів" з числа тих самих терціаріїв. Ці папські "доповнення", що спотворювали аскетичний сенс Статуту Св. Франциска, були прийняті лише після запеклих суперечок, котрі загрожували остаточним розколом францисканської спільноти [240, с. 3-4]. Однак, як виявили наступні події, розколу уникнути все ж вдалося.

У 1237 р. Ілія відрядив у різні провінції місіонерів, поведінка яких (тяжіння до розкоші та розпуста) викликала загальне обурення. У 1239 р. францисканці скликали Генеральний капітул, на якому були присутні Григорій IX і дев'ять кардиналів. Римський первосвященик повідомив Ілії, що готовий прийняти його відставку. Проте останній заручився підтримкою німецького імператора Фрідріха II Штауфена (1220-1250), ставши на той час близьким другом монарха, і відмовився виконувати волю понтифіка. Почалась боротьба Папи з норовливим й владолюбним Генералом францисканців, який зухвало проігнорував власну відставку. Григорій IX у відповідь звинуватив Ілію в тому, що той, без дозволу первосвященика, відвідав у Кортоні "з невідомою метою" кількох вбогих жінок [240, с. 2]. Понтифік зажадав появи Генерала в Латеранському палаці з поясненнями щодо своєї "сумнівної" поведінки, і навіть віддав наказ про його затримання. За перекірливого францисканця, прибічника "чернечої світськості",

“полегшеної аскези” та “орденського добробуту” очікувано заступився Фрідріх II, але імператорське заступництво не допомогло. Оскільки Генерал не з’явився до Папи за викликом, його позбавили посади керівника Ордену та відлучили від Церкви; Ілія так і помер відлученим. Через декілька місяців настоятель монастиря Сакро-Конвенто в Ассізі наказав вирити й кинути на шкуродерню його рештки [298, с. 44]. Орденський хроніст, брат Салімбене де Адам, у свою чергу зафіксував багато подробиць ганебної поведінки Ілії Кортонського, зокрема тиранії, яку той запровадив у керівництві Орденом [2, с. 106-118].

Означені події, зрештою, призвели до утворення у Францисканському ордені двох протилежних течій, відомих як “обсерванти” (від лат. “observantio”, тобто “дотримання”) та “конвентуали” (від лат. “conventum”, тобто “монастир”) [346, с. 192]. Перші, від яких невдовзі відокремились “спірітуали”, суворо дотримувалися всіх пунктів третього орденського Статуту й вимоги “досконалої бідності”, – тобто відмови від будь-якого майна; другі уникали виконання низки базових приписів фундатора, й у першу чергу – перебування в стані “Євангельської бідності”, посилаючись на потреби “людської природи” та умови оточуючого мирського життя. Після вимушеного зречення Ілії керівні позиції у францисканській спільноті перейшли до спірітуалів. 1242 р. вони здійснили спробу узгодити Статут із вищезгадуваною буллою Григорія IX. Чотири найбільш авторитетних у той період теологів-францисканців оприлюднили т. зв. Висловлювання чотирьох Магістрів, де обґрунтували для Ордену доречність володіння майном на “тимчасових” умовах [240, с. 5]. У 1244 р. перемогу здобули конвентуали шляхом обрання Генералом Крещенціо Гріцці з Ієзі (1244-1247), який виявився прибічником методів врядування Ілії Кортонського. Тоді ж, на капітулі, незважаючи на опозицію майже усього собору, спірітуали, разом з обсервантами, домоглися скасування “суперечливої” папської булли від 1230 р. За цих обставин Генерал Крещенціо й конвентуали звернулися по

допомогу до Папи Іннокентія III. У 1245 р. понтифік підтвердив рішення Григорія IX і оголосив, що нерухомість та земельна власність, якими було заборонено володіти францисканцям, повинні належати Святому Престолу й перебувати у розпорядженні жебручих ченців “тимчасово” [240, с. 6].

Рух спірітуалів, як окреме церковно-релігійне угрупування, остаточно сформувався в середині 80-х рр. XIII ст. Соціальне походження його членів було різним. Керівники руху значною мірою залишались вихідцями з міського нобілітету. “Рядові” спірітуали у свою чергу належали до всіх прошарків населення міст, за виключенням плебсу, а також до різних категорій селянства, з яких чернечі Ордени, зазвичай, набирали учнів для монастирських шкіл. Одним з головних шляхів поширення впливу францисканців на населення стало створення ними вже згадуваного Третього ордену (тобто “терціаріїв”), котрий об’єднував мирян. “Другим орденом” була жіноча частина францисканства, яка носила назву Ордену Св. Клари (або кларисинок) [245, с. 10]. Вагомим досягненням Ордену Св. Франциска виявилось зростання його авторитету серед більшості терціаріїв, ідейно близьких до бегінів. Незважаючи на соціальне розмаїття прибічників спірітуалізму, основу руху становили саме ремісники та єретично налаштоване селянство [362, с. 47].

Відчуваючи небезпеку від зближення спірітуалів та єретиків-бегінів, Папа Миколай IV (1288-1292) в одному з листів до Генерала Ордену братів-мінoритів наказував вжити заходів “проти бегінів, які об’єдналися у провінції Прованс із сектою брата Петра Іоанна” [338, с. 101]. З подібним проханням до Генерала звернувся й король Франції Филипп IV. Іоанн де Муро (1296-1304), який згідно волі Папи, очолив Францисканський орден, посилив переслідування провансальських спірітуалів. Обрання Боніфація VIII (1294-1303) новим понтифіком співпало з активізацією репресій проти спірітуалів; вони стосувалися й цивільного населення регіону [193, с. 87]. Значне занепокоєння у Оліві викликали гоніння на його прибічників, але він не міг

вжити жодних заходів, щоб допомогти їм, оскільки залишався ізольованим у монастирі в Нарбонні, де і помер 14 березня 1298 р.

На церковному соборі у В'єнні 1311 р. були засуджені три найнебезпечніші, на думку Церкви, богословські тези Оліві: заперечення таїнства Хрещення дітей, таїнства шлюбу і таїнства Причастя [193, с. 88]. Очевидною є схожість цих тез Оліві з поглядами єретичних сект, що діяли протягом XIII-XIV ст. у Південній Франції. Ідеї Оліві та спірітуалів щодо історії людства та Церкви зокрема, значною мірою визначалися їхнім ставленням до існуючого суспільства, політичних відносин та формувалися відповідними філософсько-історичними концепціями. Основним джерелом для аналізу цих ідей є опус Петра Іоана Оліві "Постилла на Апокаліпсис". Бегінська періодизація історії Християнської Церкви та людства викладена саме в ній. Оліві поділяв історію Церкви на низку етапів – сім послідовних стадій або "станів" ("status"), через які повинне пройти людство; при цьому кожна наступна стадія була досконалішою за попередню [195, с. 92].

Перша стадія, за твердженням Оліві, починалась від заснування ранньої Церкви, а шоста – від часів проповідницької діяльності Св. Франциска Ассізького. Отже, шостий період відкривався із сучасної для Оліві епохи та мав продовжуватися надалі. Автор Постилли підкреслював, що шоста стадія бере свій початок із засудження "Вавилонської блудниці", тобто Римської Церкви, котра, як вже акцентувалось, перебувала в "царині гріхів". Оліві також писав про розпусту, жадібність, пихатість, ненажерливість кліриків та "огидну симонію", – явища, характерні для тогочасного церковного середовища [193, с. 89]. Разом з тим, він вважав, що шостий "стан" є підсумком попередніх та водночас початком ліквідації старої, гріховної Церкви, яка буде замінена новою "Духовною Церквою". Заключний етап людської історії почнеться зі знищення Антихриста та настання Страшного Суду [193, с. 89].

Прелатам існуючої Церкви Оліві протиставляв Св. Францика Ассізького та його послідовників – спірітуалів, на початковому етапі їхньої діяльності, коли ідеологія спільноти Франциска була близькою до секти бегінів і дотримувалась морально-етичних принципів раннього християнства. Обурення теологів та керівництва Ордену викликали й філософсько-теологічні концепції Оліві. Бог, на його думку, – це лише "Вищий Координатор" всієї діяльності сотвореної ним "істоти" (тобто людини). Остання отримує, таким чином, певну свободу дій. "Хоча наше бажання, констатував Оліві, залежить від Божої волі, однак воно перебуває в наших руках" [238, с. 89]. Теза Оліві про те, що Католицька Церква – це "не Христова Церква", а "обитель демонів", прослідковується в його постулаті про антихристів, котрий використовували бегіни [243, с. 373]. Антихристом Петро вважав і Папу Римського [332, с. 16]. Аналіз філософсько-історичних поглядів Оліві демонструє їхній відверто єретичний та антицерковний характер з точки зору католицької догматики. Ідеї єресіарха, які стосувалися не просто вдосконалення, а навіть заміни Католицької Церкви, й рішучої боротьби з прелатами, ченцями і самим понтифіком, аж до їхнього фізичного знищення, – виявились радикальніші ніж у катарів. Разом з тим, простежується й певна схожість його концепції з поглядами бегінів. Отже, можна констатувати взаємовплив релігійних поглядів єретиків-бегінів та спірітуалів на чолі з Оліві. Рух спірітуалів, як відомо, не припинився після смерті Петра Іоанна Оліві. Навпаки, його послідовники розширили цей рух та зміцнили зв'язки з бегінами. Продовжувачами справи Оліві стали італійські та французькі спірітуали й відомі світські діячі – Убертіно де Казале (1259-1338), Анджело Кларено (1247-1337), Арнольд із Віланови (1240-1312) та Бернар Делісьйо (1260-1319) [338, с. 98].

На межі XIII-XIV ст. на півдні Франції розгорнулась справжня війна проти Святої Інквізиції, в якій об'єдналися різні соціальні верстви, переважно – міського населення. Активний спротив Святій Інквізиції чинили

мешканці Безьє. В Каркассонні міщани вигнали з міста інквізитора, спалили всі документи трибуналу та розгромили абатство, де засідав інквізиційний суд. Спірітуали, за підтримки городян, вигнали з тамтешніх обителів представників Францисканського ордену, зокрема у Нарбонні й Безьє, які в 1314-1316 рр. стали оплотом організації переслідувань єретиків з усього Провансу та сусідніх провінцій [338, с. 102]. Становище Церкви ускладнювалося конфліктом папства з королівською владою і частиною галліканського духовенства, яке підтримувало французького монарха. Королівські чиновники стежили та опікувались тим, щоб завадити надмірному зростанню впливу папства й Святої Інквізиції, і одночасно зміцнити централізовану владу в країні. У зв'язку з цим, у розпал переслідування єретиків на Півдні, 27 квітня 1287 р. Филипп IV заздалегідь попередив сенешаля Каркассонна про те, щоб той утримувався від надмірної підтримки місцевих інквізиторів. У подальшому король використав спірітуалів у боротьбі проти Папи Боніфація VIII: останні повинні були виступити свідками на організованому проти понтифіка процесі. Однак невдоволення королівської влади політикою Римської курії не заважало самому монарху так само переслідувати єретиків [38, с. 103].

Бегіни та спірітуали, як вже підкреслювалось, у різних формах вели послідовну боротьбу з Католицькою Церквою. Діяльність спірітуалів після смерті Оліві викликала велике занепокоєння у папства та королівської влади. Церква і держава використовували усі можливі засоби для придушення релігійної опозиції. Разом з тим, Церква не могла знищити спірітуалів, не скомпроментувавши Орден францисканців у цілому, оскільки це нашкодило б політиці Римської курії та авторитету понтифіка на Заході. Тому папство змушене було лавіювати. Папа Климент V не наважився відкрито засудити спірітуалів. Однак, очевидним виявився той факт, що ні папство, ні керівництво Ордену не могли миритися з існуванням потужної опозиційної сили, пов'язаної з єретичним рухом [353, с. 265]. У 1311 р. Папа вирішив

винести на обговорення питання про необхідність боротьби проти ідей Оліві на черговий собор у В'єнні. Постанови собору щодо бегінів й бегардів стали сигналом до початку їхніх переслідувань по всій Західній Європі. Одночасно, період підготовки до відкриття собору виявився новим етапом у боротьбі з бегінами та спірітуалами [345, с. 111]. Тоді ж діяльність Святої Інквізиції сконцентрувалась на "бегінському полюванні"; почалися арешти й допити єретиків та їхніх прибічників. Місцевий клір й інквізитори спиралися на підтримку королівської влади. Значна кількість єретиків зазнала спалення на вогнищі (т. зв. акт аутодафе) напередодні відкриття собору. Серед них були й катари, зокрема, один з відомих їхніх лідерів – П'єр Отьє [293, с. 184]. У 1312 р. лише в Тулузі Свята Інквізиція засудила понад тисячу осіб, звинувачених у єретизмі [378, с. 244].

Обраний у червні 1313 р. Генералом Францисканського ордену Александр з Александрії (1313-1314), за підтримки Климента V відразу ж розпочав активні дії проти спірітуалів. Проте, у 1314 р. і Генерал, і Папа померли, а вибори наступників відбулися значно пізніше. В цій ситуації спірітуали вирішили скористатися послабленням позицій Ордену і папства для посилення власних дій у боротьбі з ворогами. Активізувалося єднання послідовників Петра Іоанна Оліві з опозиційно налаштованими мешканцями південнофранцузьких міст. Так, у 1314 р., спірітуали Нарбонна і Безьє, за підтримки городян, вигнали з домініканських й францисканських монастирів насельників-папістів. Упродовж 1315-1316 рр. абатства Безьє та Каркассонна перетворились на осередки опозиційного руху проти Церкви; навколо них концентрувалось усе невдоволене політикою папства населення сусідніх провінцій. У підсумку повстання було придушене, однак цей радикальний епізод викликав неоднозначну реакцію з боку французького духовенства. Становище Римської Церкви у Південній Франції в даний період ускладнилося цілим рядом великих антифеодальних повстань; окремі з них мали й релігійну спрямованість, зокрема, згадуване вище повстання

“пастушків” 1320 р., яке охопило Фландрію, Шампань, Бургундію, Лангедок та сусідні регіони [338, с. 171].

Позиції ворогів спірітуалів зміцнилися у червні 1316 р., коли Мікеле Чезенський (1316-1328) був обраний новим Генералом Францисканського ордену, а в серпні того ж року кардинал Жак Дюез став Папою під ім’ям Іоанна XXII. Вони відразу посилили тиск на спірітуалів. Головна мета папства і францисканства співпадала – перешкодити налагодженню зв’язків між спірітуалами та єретиками, а також не дозволити спірітуалам виділитися в окрему релігійну організацію; це загрожувало б внутрішній стабільності Римо-Католицької Церкви і цілісності Ордену. Акцент боротьби з внутрішньоорденськими реформаторами був зроблений на нейтралізацію керівників спірітуалів. Папа добре усвідомлював небезпеку, яку несла в собі діяльність Убертіно де Казале, послідовного проповідника теології Оліві. Тому Убертіно змусили, по-перше, залишити лави Ордену, по-друге – ізолювали його від активної місіонерської діяльності. Одним з лідерів спірітуалів на той час став також Анджело Кларено, якого Римська курія відлучила від Церкви і, зрештою, ув’язнила [362, с. 67]. Навесні 1317 р. до активного протистояння папству долучився один з найвпливовіших спірітуалів епохи – Бернар Делісьйо, котрий перебував у монастирі в Безьє. У підсумку він так само зазнав арешту та ув’язнення. Після тривалого розслідування і суду Б. Делісьйо, як “ворог Святої Інквізиції та короля Франції”, у 1319 р. був засуджений на довічне ув’язнення та помер навесні 1320 р. [341, с. 118].

Ставлення Римської курії до руху спірітуалів було вкотре зафіксоване у папській буллі від 7 жовтня 1317 р., де містилася повна відмова керівництва Церкви від виконання вимог і прохань спірітуалів, зокрема – про їхнє виділення з Ордену в окрему чернечу аскетизовану общину. У загрозливій формі понтифік закликав спірітуалів до суворого виконання усіх настанов Римської курії та Генерала Францисканського ордену. Буллою Іоанна XXII

від 30 грудня 1317 р. були засуджені спірітуали та їхні численні симпатики – миряни, які входили до Третього ордену францисканців, – тобто фраттічелли, бізокки, бегіни й інші єретики, котрі діяли в Італії, на Сіциліїї, у Нарбонні, Тулузі та інших провінціях, що перебували під інквізиційною юрисдикцією францисканців. До заборонених єретичних сект входила також конгрегація "Бідних єремітів", яка діяла в Італії під керівництвом Анджело Кларено [320, с. 250]. Таким чином, папською буллою засуджувалися не лише спірітуали та їхні прибічники з лав терціаріїв, а й "небезпечні" єретики – миряни, які підтримували спірітуалів та додержувались поглядів Оліві.

Булла Римського первосвященика від 23 січня 1318 р. засудила й відлучила від Церкви спірітуалів з Тоскани, котрі переховувалися на Сіцилії. Характерним є той факт, що в буллі так само згадуються вальденси; це є підтвердженням продовження їхнього існування як сили, ворожої Римському Апостолату [195, с. 104]. Окрема булла засудила "Постиллу на Апокаліпсис", що дало початок кампанії інквізиційного переслідування цього твору. Офіційна заборона Постилли стала частиною загальної боротьби папства проти ідей та "культу" Петра Іоанна Оліві. У 1318 р. відбулася ексгумація та спалення Святою Інквізицією його тіла. Буллою від 18 серпня 1318 р. понтифік наказував єпископам Магелона і Безьє посилити боротьбу проти "бегінів та інших єретиків" [402, с. 158]. У 1319 р. спалення зазнала група бегінів, які дотримувались теології Оліві. Однак переслідування не змогли знищити спірітуалів та бегінів, яких сучасники вважали ідентичними рухами. Один з тогочасних католицьких хроністів, після спалення в травні 1318 р. 4 спірітуалів, повідомляє: "Ця єресь настільки зміцнилася в провінції Нарбонн, що мінорити і бегарди з Третього ордену францисканців публічно називали Папу та усіх його мирян (католиків – *А. П.*) єретиками, що належать до секти Антихриста, не до Христової Церкви, а до синагоги Сатани, які служать Великій блудниці, Вавилону" [193, с. 103]. Римську курію також турбувала поведінка терціаріїв, тісно пов'язаних з бегінами. 26 лютого 1322 р. Іоанн

XXII видав бреве архієпископам і єпископам півдня Франції й Арагона, де прелатам рекомендувалося ретельно вивчати спосіб життя та світогляд “братів і сестер Третього ордену Святого Франциска”, які мешкали у їхніх діоцезах [362, с. 42]. Буллою від 1 серпня 1322 р. Папа віддав наказ кліру та інквізиторам Сіцилії, Італії, Провансу, Нарбонна і Тулузи здійснювати суворі каральні заходи в рамках дотримання виконання булли, виданої ще 30 грудня 1317 р., яка засуджувала бегінів, фраттічеллів та інших єретиків [346, с. 182].

На початку 20-х рр. XIV ст. діяльність різних єретичних угрупувань залишалася досить інтенсивною; з іншого боку, у південнофранцузького населення зростали антифеодальні та антицерковні настрої. За підтримки королівської влади, природно, активізувалась і діяльність Святої Інквізиції з її судочинством. Наприклад, у 1323 р. в Лангедоці було спалено 114 фраттічеллів [193, с. 110]. В межах означених реалій з’явилась необхідність збільшення кількості інквізиторів, які б займалися розслідуванням справ єретиків. Одним з найбільш “активних” інквізиторів того часу став Мене де Робекур, відомий своєю жорстокістю. “Наполегливістю” й “принциповістю” на інквізиційній службі так само відзначився Жак Фурньє, який протягом 1334-1342 рр. обіймав Папський престол під ім’ям Бенедикта XII (1334-1342). Разом з тим, необхідно констатувати, що у першій третині XIV ст. папство систематично заохочувало інквізиторів до масштабної боротьби з єретичними проявами серед місцевого населення. Наприклад, окремою буллою Іоанна XXII від 20 вересня 1325 р. відзначалися “заслуги” інквізитора Тулузи П’єра Брюна у боротьбі з південнофранцузькими єретиками та народно-релігійними рухами [378, с. 250].

Папство, як вже акцентувалось, надавало особливого значення засудженню “Постилли на Апокаліпсис”. Іоанн XXII уважно вивчив цей опус і в 1317 р. доручив спеціальній комісії теологів проаналізувати його з точки зору відповідності до фундаментальних доктрин католицизму. У висновку цієї поважної комісії наголошувалось на “єретичному” та “ворожому”

католицькому віровченню змісті твору й відзначалося: “Єресь [брата Петра Іоанна] небезпечна і для багатьох простих людей приваблива внаслідок своєї лицемірної святості, яка проявляється у словах, їжі та одязі” [193, с. 101]. 8 лютого 1326 р. понтифік знову (вже вдруге) засудив відповідною буллою цю Постиллу Оліві, що містила “єретичну догматику, спрямовану проти єдності Церкви” [193, с. 102]. Очевидно, Папу найбільше непокоїв той факт, що твір Оліві відігравав роль ідейної та світоглядної основи для бегінів, яким Свята Інквізиція приписувала приналежність до Третього ордену Св. Франциска.

Засудженню також піддався не менш відомий твір Оліві “Постилла на Євангеліє від Матвія”, суть якої зводилася до регламентації “способу життя в бідності” [62, с. 66-68]. Проте, всупереч очікуванням Папи і прелатів, після офіційного засудження опусу, вплив ідей Оліві у Лангедоці, незважаючи на певну втрату позицій у регіоні, не був остаточно ліквідований. У 1327 р. інквізиційний вирок отримав один з керівників секти бегінів П’єр Тренкавель з Безьє та його донька, а також учень Тренкавеля Бернар Мартен з Нарбонна, який відверто оголосив, що є прихильником Оліві [345, с. 302]. Упродовж 1332-1334 рр. папство, разом з інквізиційними судами організували процес проти руссильонського дворянина Адемара де Моссе, звинуваченого в бегінізмі. Руссильон, як відомо, входив до володінь короля Майорки Хайме III Сміливого (1324-1344), але підтримував тісні релігійні зв’язки з Лангедоком. Тому діяльність місцевої антипапської опозиції “суміщувалась” з антицерковною боротьбою в Окситанії. Процес проти Адемара де Моссе став черговим підтвердженням глибокого впливу поглядів Оліві на тогочасне суспільство Південної Франції [193, с. 104].

Підсумовуючи викладений матеріал, варто наголосити на окремих визначальних чинниках і тенденціях. Незважаючи на те, що апогей діяльності спірітуалів та бегінів припадає на кінець XIII – початок XIV ст., ці рухи продовжували загрожувати домінуванню Церкви на терені Південної Франції й протягом першої третини XIV ст. У другій половині XIV ст. в

актах інквізиційних трибуналів так само мали місце згадки про членів низки єретичних сект – катарів, вальденсів і особливо бегінів. Лише наприкінці XV ст. папство дозволило студентству (майбутнім теологам) частково ознайомлюватися з окремими творами авторитетного духовного лідера спірітуалів – Петра Іоанна Оліві. Всупереч твердженням тогочасних представників Римо-Католицької Церкви й Святої Інквізиції, поширення ідей Оліві та діяльність єретиків не були придушені остаточно. Одночасно, боротьба бегінів й спірітуалів з латинською ортодоксією відіграла суттєву роль у подальшому розвитку ідеологічних та суспільно-політичних процесів на території Західної Європи.

4.4. Інквізиційні гоніння й репресії у Лангедоці в XIII-XIV ст.

Кінець XII ст. ознаменувався послідовними етапами організації репресій і примусу при співпраці духовної та світської влади. Вже в 1179 р. на Латеранському соборі Александр III (1159-1181) закликав “вірних Христу” підняти зброю проти єретиків. Веронські декреталії 1184 р. – угоди між папством та імператором Фрідріхом Барбароссою (1155-1190) – створили попередні юридичні підстави для здійснення примусу проти єретиків. Луцій III (1181-1185) і Фрідріх домовилися, що: єретики повинні бути віддані в руки світської влади; єпископи мусять проводити ретельну інспекцію своїх єпархій і регулярно вислуховувати доноси; світська влада повинна підтримувати й приводити у виконання церковні вироки [211, с. 32]. Таким чином, виникли усі церковно-релігійні та духовно-ментальні передумови, які зробили можливим не лише хрестовий похід в християнські землі, а й виникнення бюрократично-каральної інституції – Святої Інквізиції.

Латеранський Собор 1215 р., присвячений позбавленню феодальних та імунітетних прав династій Тренкавеля і Раймонда де Сен-Жілля у Лангедоці на користь Сімона де Монфора та його спадкоємців, фактично ознаменував появу нового напрямку у житті Римської Церкви, а саме: створення двох перших жебручих орденів, заснованих кастільцем Домініком де Гузманом

(1170-1221) і тосканцем Франциском Ассізьким [227, с. 169]. Необхідність ідеологічної боротьби з єрессю альбігойців та вальденсів примусила Папу Гонорія III (1216-1227) затвердити Домініканський орден 22 грудня 1216 р., а в 1222 р. – і Францисканський орден. Невдовзі найпопулярнішим у населення стало "братство францисканців" [338, с. 54]. Як відомо, Св. Франциск Ассізький, син багатого купця, відмовився від усього майна і обрав бідне та смиренне життя проповідника, живучи на подаяння. Діяльність Св. Франциска, схвалена у 1210 р. Папою Іннокентієм III, незважаючи на опозицію більш консервативно налаштованих кардиналів, від самого початку викликала багато нарікань, оскільки брати-францисканці жили, – "в миру", тобто серед людей, вели жебручий спосіб життя, збираючи серед людей милостиню, на відміну від інших орденських ченців, які мешкали в монастирях [117, с. 240-241].

Щойно з'явившись (1208 р.), рух францисканців здобув значну кількість прибічників і народне визнання. Миряни критикували прихильність вищого духовенства й настоятелів монастирів (особливо бенедиктинських) до показової пишноти та розкоші. Заклик повернутися до бідності, простоти і чистої духовності ранньої Церкви отримав широку підтримку з боку населення. У францисканські конгрегації об'єднувалися як чоловіки, так і жінки: наприклад, жіночий Орден "жебручих кларис" заснувала Св. Клара з Ассізі (1194-1253), палка прихильниця Франциска і його колишня наречена. За свідченнями сучасників, у Франциска під кінець життя (він дуже цього жадав) з'явилися стігмати, – криваві рани на тих місцях, куди були забиті цвяхи Спасителю при розп'ятті. Св. Бонавентура, Генерал Ордену з 1257 по 1274 рр., писав про це: "Він [Франциск] уподібнився Христові, розп'ятому не тілесними муками, а настроєм розуму і серця" [117, с. 242]. У 1215 р. fraternitas – спільнота Франциска і його однодумців, ще не була по-справжньому релігійним Орденом, але поступово набувала стрижневих організаційних ознак чернечого братства під юрисдикцією Святого Престолу,

і в середині XIII ст. остаточно клерикалізувалась. Рух францисканців швидко розрісся і поширився за допомогою аскетів-“ентузіастів” в Італії, Франції, Англії та Німеччині.

Засновником “Ордену проповідників” – “домініканців” або “чорних братів”, був іспанець Св. Домінік де Гузман. Кожний брат Домініканського ордену був покликаний проповідувати, тому їх і називали Орденом братів-проповідників (fratres praedicatori), так само, як “францисканців” називали братами-міноритами (fratres minoriti) в сенсі – найбідніші й найсмиренніші серед служителів Христових [113, с. 128]. Домініканське братство попервах мало мирну, а не войовничу мету. Його основним завданням залишалась проповідь. Як і францисканці, домініканці були жебручим Орденом, а члени братства так само давали три обітниці – бідності, цноти та послуху. Свою діяльність братство зосередило на проповіді й боротьбі з єресями. На середину XIII ст. представники обидвох жебручих Орденів – францисканців і домініканців, – вже займали кафедри теології у більшості західноєвропейських університетів. Папство, якому безпосередньо підпорядковувалися Ордени, здобуло, таким чином, нову дієву зброю у боротьбі з єретиками [141, с. 130]. На відміну від “братів Франциска”, кліриків або мирян, домініканці, “пси Господні”, згуртовані навколо Домініка на основі необхідності ведення ідеологічної й теологічної боротьби, від самого початку були організовані в Орден з метою протистояння південнофранцузьким єресям і народно-релігійним рухам, маючи повноваження від Папи і підтримку влади – місцевих єпископів та цивільної адміністрації регіону.

З перших років місіонерства Домініканський орден відточував теологічні аргументи своєї пастирської діяльності в університетах Парижа і Болоньї. Як вже згадувалось, створення Тулузького університету відповідало потребам теологічної підготовки молодих домініканців. У рік смерті Св. Домініка Папа Гонорій заявив, що “брати Ордену проповідників повністю

присвячені євангелізації Словом Божим” [270, с. 149]. До 1230 р. Домініканський орден проповідував, маючи лише два місіонерські осередки – монастирі Прюїлль та Сен-Ромен в Тулузі (в цих обителях відбулась фундація братства) [99, с. 306].

Проте ідеал життя в бідності, який Домінік прийняв і звів у ранг догми, не набував у братів-проповідників абсолютного, незмінного й непорушного характеру, як у вальденсів або францисканців. Св. Франциск зі свого боку надавав перевагу цінності молитви і аскези перед виключно теологічними аргументами, до яких він завжди мав певну пересторогу. Звісно, францисканці так само могли ставати проповідниками. Через кілька років після смерті фундатора перші монастирі мінoритів почали з’являтися в Окситанії: в Арлі, Монпельє, Мірпуа, Тулузі, Лаворі, Кастрі, згодом у Нарбонні, Агді, Безьє, Каркассонні. Теологи Паризького університету (Сорбонни) почали вступати до Ордену, остаточно його клерикалізувавши і, разом з тим, підвищивши інтелектуальний рівень братства; мирян вони витіснили в “терціарії”. Саме ці нові орденські богослови, переважно – вихідці з Лангедоку (від П’єра Дежана-Олею до Убертіна Казальского), невдовзі утворили ядро внутрішнього інтелектуального опору [312, с. 341].

Протягом XIII ст. католицьке духовенство ставало на Заході провідною суспільною верствою, з потужним економічним потенціалом, який забезпечувався відновленими імунітетними правами та привілеями, забороною оподаткування кліру, обов’язковою для населення сплатою десятини на користь Церкви. 1223 р. тулузький граф Раймонд VII змушений був підписати Статут для місцевої Інквізиції: домініканцям офіційно дозволялось заарештовувати й карати єретиків, позбавляти їх майна та житла [259, с. 67].

У листопаді 1229 р. в Тулузі відбувся помісний собор, мета якого – затвердження заходів для винищення альбігойців. На ньому були присутні й покровителі єретиків – графи Раймонд VII і Роже Бернар. Цей з’їзд на

практиці започаткував інститут Святої Інквізиції на Півдні Франції і став організатором церковного трибуналу [259, с. 65]. В кожній парафії започатковувалася комісія у складі парафіяльного священика і двох або трьох виборних прихожан, які присягалися в тому, що будуть ретельно розшукувати єретиків та їхніх однодумців. Здійснювалися й запобіжні антиєретичні заходи: у першу чергу в усіх парафіях проводився перепис. Крім того, кожен юнак, який досягав чотирнадцятирічного віку, і дівчина – дванадцятирічного, мусили присягати "на вірність" католицькій вірі та Церкві, повідомляти про єретиків й переслідувати їх. Кожен вірянин повинен був сповідуватися і причащатися тричі на рік: на Різдво, Пасху й Трійцю; хто цього не дотримувався, той підозрювався у єресі. Мирянам вперше заборонялося мати вдома книги Старого й Нового Завітів, за виключенням богослужбових книг та Псалтірі, й то – лише латиною [156, с. 66].

Активна діяльність Святої Інквізиції (сам термін означає "розслідування") у Західній Європі, як відомо, розгорнулась 1231 р. на землях Фрісландіїї, коли папство довірило знищення рейнських катарів-штедінгерів домініканцю Конраду Марбурзькому [156, с. 387]. У 1233 р. в Окситанії "Inquisitio heretice pravitatis" ("Слідча діяльність у сфері єретичних ухилів") була започаткована Григорієм IX (1227-1241), а її функції покладені на домініканців та францисканців [239, с. 278]. Процедура "дознавання" проводилася із суддею, обізнаним в кожній справі; допитувалися свідки, змушені під присягою говорити необхідні (очікувані) зізнання про себе та інших. Однак "дознавання" було значно прогресивнішою юридичною нормою порівняно з практикою старовинного звичаєвого права германського походження, що складалося з "судів Божих" на підставі доказів, отриманих за допомогою розпеченого заліза й занурення обвинуваченого у воду, чи внаслідок колективної неконтрольованої істерії натовпу, коли у вогонь кидали жертву взагалі без суду й слідства. З іншого боку, "дознавання" надавало менше гарантій підсудному, ніж традиційна процедура римського

права accusatio, за якою “злочинця” карали, якщо він не міг довести своєї правоти.

Мета інквізиційних слідчих дій зводилась до наступного: виявити, шляхом зіставлення показів, усіх “Досконалих” чоловіків і жінок катарського “підпілля”, усіх служителів і пастирів “дисидентської” Церкви. Реєстри допитів й свідчень, таким чином, ставали справжніми “досьє”, де були зібрані імена єретиків, відомості про родини та їхній склад, назви місцевостей, де переховувались сектанти. Будь-який виявлений “Досконалий” затримувався, проходив через допити й катування, а далі передавався для виконання вироку до рук світської влади, – тобто, йшов на багаття, якщо відмовлявся зректися власних духовно-світоглядних переконань. Якщо ж він зрікався, кара була меншою: “Досконалого” засуджували до ув’язнення на визначений термін або на довічне заґратування. У випадку, якщо обвинувачений зрікався і вирішував співпрацювати зі Святою Інквізицією, його звільняли, але він жив під озброєною охороною, як у випадку з альбігойським єретиком Арнодом Прадо, який зрікся і на роки опинився під вартою [122, с. 83]. Природно, переважна більшість “Досконалих” не зрекалася; отже, Лангедок поступово втратив свою катарську Церкву. Окремі катари втекли до Ломбардії або Каталонії. Джерела фіксують: багаття залишалось головним покаранням для “heretic perfecti”, – тобто “Досконалих” [270, с. 126].

Завдання Святої Інквізиції не полягали у тотальному знищенні всіх віруючих: для слідчих віряни залишались насамперед основним джерелом показів свідків; їхні свідчення – стрижневий механізм виявлення “підпільних” Добрих Людей. Покарання, яким піддавали пересічних вірян, були м’якішими: носіння хрестів з жовтої тканини, нашитих на верхній одяг, штрафи, пости. У випадку “рецидиву” кара ставала важчою: ув’язнення або навіть страта “упертюха” [312, с. 292].

Свята Інквізиція, в межах слідства заснована на показах свідків, потребувала постійних доносів [151, с. 208]. Її кінцеве завдання: повне знищення єретичної Церкви, її пастирів і руйнація духовних зв'язків між вірянами. Разом з тим, інквізиційний інститут залишався інструментом захисту існуючої релігійної ортодоксії. Збереглася доволі значна кількість реєстрів вироків Святої Інквізиції, а також реєстрів допитів за майже сто років діяльності (1234-1325 рр.) [112, с. 277]. Вони, сукупно з хроніками й полемічними трактатами, в інформаційній площині дозволяють стверджувати: вибіркові й масові інквізиційні репресії, конфесійний терор, система доносів завжди підтримувались Церквою. Орденські жебручі брати мали замінити собою Добрих Людей, про яких у Південній Франції ще довго пам'ятали. Забігаючи наперед необхідно відзначити: починаючи з середини XIII ст., з падіння Монсегюра, з останніх "аутодафе", на котрих загинули майже всі, хто ще репрезентував катарську Церкву, – в Окситанії вже не було потреби застосовувати зброю. На початок XIV ст. Свята Інквізиція і жебручі ордени без особливих зусиль, самостійно могли подолати народно-релігійну опозицію, позбавлену пастирів, й підтримувану лише звичайним благочестям селян, оскільки і влада в регіоні перейшла на бік переможців [270, с. 129].

Дві перші спроби папства відрядити своїх уповноважених слідчих у "єретичні області" закінчилися схожим результатом: місія домініканців Конрада Марбурзького в Німеччині та Робера ле Горба в Шампані 1233 р. супроводжувалася такими сценами жаху і насильства, що перший інквізитор був убитий, а другий позбавлений сану. В Окситанії, території звичаєвого права романського походження, справи пішли інакше [270, с. 143].

У квітні 1233 р. Григорій IX звернувся до місцевих прелатів та провінціала домініканців у Тулузі з листами, в яких надавав братам-проповідникам право вести слідство і вершити суд у справах єресі; місцева світська влада мусила здійснювати всебічну підтримку інквізиторів. В Тулузі домініканський єпископ Раймон дю Фога підтримав проповідників та їхні

нові університети, і навіть заручився частковою допомогою графа Раймонда VII, який, з метою особистої вигоди, через кілька років після підписання Паризького трактату, демонстрував неабияке завзяття у боротьбі з єрессю. Єпископ і граф ініціювали показовий процес проти родини Ніор-Лаурак й організували "полювання на єретиків" у горах, що закінчилося арештом 19 "Досконалих", серед яких був Паган, колишній сеньйор Лабесед [156, с. 412].

Першими інквізиторами Півдня стали П'єр Сейя з Тулузи, сподвижник Св. Домініка, і Гільом Арнод, юрист з Монпельє. Невдовзі з'явився і третій домініканець – Арнод Катала з Альбі. Акції Святої Інквізиції почалися з жахливих проявів: викопувалися для спалення трупи єретиків; вмираючу стару жінку, прив'язану до ліжка, кинули живцем у вогонь [122, с. 78]. 15 жовтня 1235 р. тулузці, об'єднавшись і здобувши підтримку консулів, вигнали з міста усіх домініканців, на чолі з єпископом. Такі виступи проти орденських братів відбулися майже повсюдно: в Нарбонні, Альбі, Безьє. Особливе значення для населення Півдня мала страта двох фанатичних інквізиторів – домініканського і францисканського, – разом з їхнім почтом в Авіньйонеті у 1242 р. [186, с. 176].

Свята Інквізиція "прочісувала" Прованс настільки ретельно, що кожен окситанець відчував себе підозрюваним. Інквізитори швидко перетворили Церкву Добрих Християн у підпільну організацію, а їхня каральна установа розросталась й поступово реорганізовувалась. Вона набувала бюрократичних рис, а її слідчі дії та трибунальні "процедури" ставали узгодженішими і "професійнішими". Інквізиційне судочинство, намагаючись обґрунтувати усі свої дії та звинувачення, кодифікувало кожну процедуру "викриття" та вирок задовго до остаточної редакції "Посібника" інквізитора Бернарда Гі. Доречно підкреслити, що на початок XIV ст. залишалося вже не так багато істинних катарів. Тому окситанська Іквізиція "природним чином" поступово припинила свою діяльність після завершення останнього "великого розслідування", організованого Жаком Фурньє (1318-1325) [239, с. 131].

Повертаючись до висвітлення інквізиційних реалій виділеної епохи, потрібно відзначити, що вигнані з Тулузи і ледь не піддані самосуду в Альбі та Нарбонні, перші інквізитори-домініканці підсилили й “упорядкували” свої дії за підтримки францисканців. Наприклад, перше велике слідство 1240 р. згодом “зачистило” все Лауараге, де єресь давно “звила гніздо”. Відомий “мисливець” за єретиками брат Фер’є осів у Конес Мінерва ще з 1237 р., й звідти відправляв до в’язниць Каркассонна єретичних вірян. Однак його трибунал не залишався на місці, а “кочував”: спочатку він діяв з Брама, потім – із Сайссака. Коли ж колеги Фер’є були вбиті у Лауараге в травні 1242 р., а їхні архіви знищені, йому довелося прийти їм на зміну, і до кінця 1244 р. він терпляче готував ґрунт для обширного розслідування, реалізованого Бернаром де Ко і Жаном де Сен-П’єр протягом 1245-1246 рр. [141, с. 204].

Під час цього широкомасштабного слідства в Лауараге, Бернар де Ко і Жан де Сен-П’єр допитували підозрюваних у “проявах єретизму” з Тулузи, Ажене і навіть Керсі. Реєстри брата Фер’є і Бернара де Ко, копії яких і навіть оригінали збереглися до сьогодення, свідчать про початкову (найбільш ранню) практику інквізиційних процесів, які надалі ставали витонченішими й багатшими на подробиці, відображеними в “Practica Inquisitionis” Бернарда Гі. Покази записувалися невеликою групою писарів (3-5), у присутності свідків й власне членів трибуналу (5-7). Слідство неухильно розгорталося за встановленим порядком: ім’я та прихід, звідки походив той, хто давав покази; клятва казати всю правду стосовно єресей, про себе і про інших. Існував і заготовлений перелік питань: Чи зустрічали Ви єретиків? Яких? Коли? Де? З ким? Чи слухали Ви їхні проповіді? Чи поклонялися їм згідно з ритуалом Melhoramentum? Чи ділили Ви з ними трапезу та їли хліб, благословенний ними? Чи сиділи Ви з ними за одним столом? Чи брали участь в Consolamentum? І якщо так, то опишіть цей обряд. Чи супроводжували Ви єретика? Чи намагалися його захистити, відвести в безпечне місце? Чи робили Ви йому підношення або давали їжу? [270, с. 152]

Потрібно підкреслити, що в Окситанії інквізиційні судові процеси на початку своєї діяльності відрізнялися від практики пізнішої іспанської Інквізиції. Страти відбувалися порівняно рідко, оскільки віра альбігойців не передбачала мучеництва, а самі єретики добровільно приймали обряд зречення і покаяння на суді. Значно суворішим було ставлення інквізиторів до тих, хто вперто зберігав вірність єресі або лише під тортурами й катуваннями зізнавався в ній. У першому випадку єретика спалювали, в другому – його очікувало пожиттєве заґратування в державній в'язниці з повною конфіскацією майна. Королівська влада відігравала роль знаряддя для виконання вироку; в якості винагороди вона отримувала значну частину (до 40 %) майна кожного засудженого [299, с. 322].

Свята Інквізиція, якою традиційно керували єпископи, складалася з "найповажніших" та "найдостойніших" прелатів, які користувалися особливою довірою з боку Римської курії. Фундаторами інституту стали вже згадуваний Папа Григорій IX і домініканець Раймон де Пеньяфорте [385, с. 95]. Понтифік довірив впливовому й авторитетному Домініканському ордену здійснювати судочинство над єретиками, фактично уповноваживши "псів Господніх" реалізовувати прямі інквізиційні функції, з огляду на їхню успішну боротьбу з єретиками. Ці функції та обов'язки закріплювала за домініканцями булла Григорія IX від 8 листопада 1235 р. [385, с. 96] Постійний трибунал у Лангедоці було започатковано 26 травня 1237 р. підписанням відповідного протоколу тулузьким інквізиційним судом [156, с. 72]. Свята Інквізиція очікувано принесла свої плоди. Наприкінці 30-х рр. XIII ст. єресь знову активізувалась, але вона вже не була потужним виразником соціальної опозиції. Хрестовий похід проти альбігойців та подальша діяльність інквізиційних трибуналів майже цілковито знищили політичну та культурно-релігійну ідентичність населення Південної Франції. В середині XIII ст., особливо після смерті Раймонда VII, прискорився процес зміцнення адміністративних та політичних зв'язків Лангедока з Північною Францією,

що характеризувалося ліквідацією в Окситанії усіх місцевих політичних та соціальних особливостей адміністративного устрою [299, с. 319].

Соціальну основу альбігойства наприкінці XIII ст. складали середні та незаможні верстви населення – дрібні ремісники та купці, міська біднота, які чинили лише пасивний опір Римо-Католицькій Церкві. Поодинокі єретики переховувалися у лісах або тікали від Святої Інквізиції до Ломбардії. В роки правління Филиппа III Сміливого (1270-1285) особливо активізувалися переслідування єретиків. Під впливом переслідувань та суворого інквізиційного нагляду, відсутності постійних керівників та вчителів, релігія альбігойців на початку XIV ст. набула фантастичних образів. “Досконалі” змінили дуалізм на віру в три, а іноді – у шість Богів, які на їхню думку “походили з пшеничного зерна”. Як наслідок – альбігойське віровчення почало остаточно занепадати. Догматика вальденсів, натомість, ґрунтувалася на значно міцнішій теологічній основі, хоча й їхні ключові доктрини у XIV ст. частково поєднались із міфологічними уявленнями пізніх катарів [299, с. 396].

У підсумку можна стверджувати наступне. Південнофранцузькі народно-релігійні рухи, згідно з джерелами, не залишились поза “духовною” увагою Римського Апостольського престолу: Свята Інквізиція, в особі ченців Домініканського та Францисканського орденів, протягом XIII-XIV ст. послідовно здійснювала гоніння проти інакодумства, єретизму та сектантства, розпочавши свою офіційну діяльність з тотального очищення у 1233-1255 рр. Лангедоку від катаро-альбігойської єресі й вальденського проповідництва. Інквізитори змусили Церкву Добрих Християн перейти на підпільне становище, а їхня установа розросталася, удосконалювалася і поступово реорганізовувалася. Як наслідок, інквізиційний інститут суттєво бюрократизувався на тлі широкої церковної легітимації й боротьби з народно-релігійними рухами. Практика проведення в регіоні інквізиційних трибуналів остаточно завершилася наприкінці XIV ст.

ВИСНОВКИ

Опрацьовані писемні джерела і аналіз фахової літератури дозволяють зробити ряд узагальнюючих висновків. Феномен південнофранцузьких єретичних рухів та сект, як і організація Церкви Добрих Християн, з точки зору їх інституційних функцій, соціалізованих духовно-світоглядних й морально-етичних ідеологем, сакралізованої містичної практики не може бути визначений і охарактеризований на рівні цивілізаційних універсалій, культурно-антропологічних категорій або релігійного відображення світоглядних конструктів в усій реальній повноті однозна й вичерпно з цілком об'єктивних причин.

Кожний дослідницький зріз має свою мету, свої прийоми, своє бачення, сприйняття і осмислення виділеної та актуалізованої проблематики, котра ґрунтується на відповідній методології й варіанті індивідуалізованого дискурсу, запропонованого автором. Таким чином, будь-яка рецепція, з одного боку, значною мірою залишається суб'єктивною, з іншого – в концептуальному плані не може претендувати на константу чи винятковість, оскільки мінливою залишається сама дослідницька парадигма, залежна від часового фактору, дисонансів суспільної думки, вектору політичних уподобань, мотиваційної рестрикції, інтелектуального ригоризму тощо. Тим не менш, лабільність наукових поглядів завжди стимулює актуальність і перспективи вивчення окресленого кола питань.

В межах названої інтенції історичний контекст є одним з домінуючих, маючи переваги аксіологічного і конвергентного характеру. Отже, ракурс наступних висновків, пов'язаних з узагальнюючою оцінкою релігійних та соціальних пріоритетів єретичних рухів, поширених у стратифікованому середовищі селянства, корпораційно обмеженому міському ремісництві й буржуазії, а також серед бідного дрібного рицарства, частково – великих феодалів і переважно низового духовенства Південної Франції, ґрунтується на усталеному судженні, що середньовічний західноєвропейський єретизм у

своїй ментальній та світоглядній основі завжди тяжів до первісних, ранньохристиянських ідеалів, образів, традицій і практик містичного (втаємниченого) спрямування.

В руслі вищезазначеного можна констатувати наступне.

1. Феноменологічна складова середньовічних південнофранцузьких народно-релігійних рухів єретичного спрямування базувалась на новозавітній сотеріології. Нові, суто католицькі єресі XII-XIV ст. в духовно-онтологічній площині не були позбавлені консекутивності, характерної для дохристиянських релігійних течій. Етика єретичних релігійних рухів формувала свої взірці в лоні Західної Церкви, черпаючи приклади зі стародавніх езотеричних вчень і сакральних ритуалів для втаємничених адептів. Антропологічна специфіка практичної реалізації єретичної ідеології у тогочасному південнофранцузькому соціумі була позначена стрижневими рисами сублімаційних переваг задекларованої моралі, спрямованої через Consolamentum на очищення гріховної душі вірянина й досягнення ним вищого ступеня духовної досконалості.

2. Витоки та причини протестних настроїв серед нижчих верств населення Окситанії були пов’язані переважно з трьома визначальними чинниками – релігійним, економічним та соціальним. Домінування Римо-Католицької Церкви в усіх сферах життя феодального суспільства, на пропедевтичному рівні відіграло роль своєрідного каталізатора: населення багатих південнофранцузьких міст почало формувати й поширювати опозиційні настрої, а також шукати форму та привід для відкритого виступу. В цій ситуації катарська проповідь виявилась очікуваною і своєчасною. Економічний чинник мотивувався посиленням феодального визиску, сеньйоральними утисками, жорсткою податковою політикою місцевої влади, хабарництвом королівських чиновників, різким зубожінням у першу чергу сільського населення. Постійні порушення, утиски й безправ’я селян та городян у соціальній сфері, регламентованої юридично-правовими

кодексами, статутами, законами й указами короля, єпископськими та папськими постановами, стимулювали акти непокори, поступово трансформовані в народно-релігійні рухи й секти єретичного характеру.

3. Передумови й ґенеза нових месіансько-хіліастичних вчень стали похідною загального суспільно-політичного та релігійного тла, притаманного на той час землям Окситанії, зокрема – Лангедоку, а особливо – графству Тулузькому, Оверні, частково – Провансу, сусіднім Дофіне й Аквітанії, економічно розвинутому Брабанту. Це тло характеризується, з одного боку, політичною роздробленістю Французького королівства, децентралізацією, династичними чварами та суперечками, постійною зміною державних кордонів і територіально-адміністративного устрою, низьким рівнем контролю й функціонування інституцій влади, порівняно слабкими економічними зв'язками, з іншого – наявністю значної кількості релігійних сект, активізацією процесу майнової диференціації покріпаченого населення в бік зубожіння останнього, розквітом симонії серед католицького кліру, невпинним збагаченням прелатів, падінням авторитету орденських корпорацій, незавершеністю двох церковних реформ – клюнійської та цістерціанської, зростанням політичної та фінансової могутності папства. Означене тло і зумовило появу вже очікуваної нової месіанської проповіді з елементами екзальтованих містичних пророцтв.

4. Альбігойський хрестовий похід, ініційований Папою Іннокентієм III у 1209 р., мав на меті викорінення катаризму в Лангедоці. Проти французьких хрестоносців, очолюваних королем Людовиком VIII, Симоном де Монфором і Аморі VI, виступило альбігойське військо, кероване графами Тулузькими й правителем Арагону Педро II. Військова кампанія з перервами тривала 20 років і завершилась повною поразкою альбігойців та підписанням Раймондом VII принизливого мирного договору в Мо. Як наслідок – згасання Тулузької династії призвело до переходу Лангедока під владу французької корони. Нове гоніння проти катаро-альбігойської єресі розпочав Римський

понтифік Григорій IX. Протягом 1233-1235 рр. Свята Інквізиція знищила рештки альбігойців у Альбі, Нарбонні й Тулузі. Катарський Монсегюр упав у 1244 р., остання фортеця катарів, замок Керібюс – 1255 р.

5. Космологічний та космогонічний концепт катаро-альбігойського віровчення ґрунтується на низці знакових етичних і символічних уявлень. Зокрема, катари виходили з дуалістичного протиставлення "Божого світу" "світові диявольському", під яким розумілось усе земне життя й весь матеріальний світ. Саме Зло вважалось породженням Сатани. Такий стрижневий "аргумент" давав можливість катарським проповідникам у богословському доктринальному ключі засуджувати все, що викликало гостре обурення і у селян, і у міської буржуазії. Оскільки Римо-Католицька Церква освячувала "породження диявола" – феодальні повинності, податки, війни, усобиці, нерівність, багатства, владу, – катарські теологи і її оголошували "диявольською силою", заперечували християнську (західну) догматику, церковну канонічну обрядовість, клір; не визнавали вони й офіційної мови богослужіння – латини. Найбільш радикально катари виступали проти папської влади. Євангелія також піддавалися ними критиці в окремих аспектах – обставини народження, хресна смерть і воскресіння Спасителя, апостольська благодать, природа святості.

В контексті того ж світоглядного дуалізму катари вірили, що у Всесвіті існують дві полярні конфліктні сили: одна добра, яку вони "ідентифікували" із духовною стороною буття, і друга лиха, ототожнювана їхніми проповідниками з матеріальним світом, включаючи сюди й людське тіло та сексуальність. Прихильники катарського віровчення прагнули втекти з лихого "матеріального царства" у добре "царство духовності". Ті, кому це не вдавалося, мали народитися знову – можливо, в подобі "нижчого створіння" – і продовжити боротьбу за визволення від матерії. Ціннісні орієнтири катаризму декларували аскезу, бідність, усуспільнення майна, чесноти милосердя, духовну чистоту, моральну досконалість, працелюбність та навіть

самогубство. Останній ціннісний вибір адепта катаризму був втіленням його найвищої духовної й світоглядної “досконалості”, несумісної з католицькою еклезіологією.

6. Особливості катаризму в межах юридично-правового поля проявлялись на рівнях: економічному – свідома відмова від землі, спадку, будь-яких статків і майна; владному – нехтування кар’єрою, чинами, посадами, привілеями; соціальному – втеча від родини й родинних зв’язків, суспільних обов’язків, привселюдних веселощів та розваг; культурно-естетичному – ігнорування світських мистецьких явищ й наукових знань. Суто соціальний вимір катаризму характеризується моделлю внутрішнього устрою Церкви Добрих Християн. Реалізуючи її постулати, своїх проповідників катари називали “Досконалими”, оскільки останні в усій повноті виконували поширені в громаді аскетичні приписи, до яких входило постування, утримання від скоромної їжі й статевих відносин. “Досконалі” бідно вдягалися і практикували подвижницький спосіб життя; завдяки цьому вони видавалися надзвичайно ревними послідовниками принципу “апостольської вбогості”.

Однак теологія, яка становила теоретичне підґрунтя такої соціальної поведінки, не мала майже нічого спільного з наслідуванням апостолів. Більшість членів катарської Церкви називали себе “Вірними”. Вони підтримували “Досконалих”, проте не в усьому дотримувалися приписів аскези. Свої духовні сподівання вони покладали на те, що, помираючи, встигнуть покликати когось з “Досконалих”, який здійснить особливу таємну посвяту – обряд Consolamentum, і це зробить їх теж “Досконалими”. Consolamentum вважався єдиним шляхом (засобом) Спасіння. Декотрі тяжко хворі “Вірні” добровільно вмирали голодною смертю (акт endura), після того як ставали “Досконалими”. Endura мала на меті запобігання їхньому поверненню в матеріальний світ.

7. Теологічну основу вчення вальденсів – “Ліонських бідняків”, послідовників релігійних ідей Петра Вальдо, бегардів та спірітуалів, при певних відмінностях у трактуванні ними умов спокути, посмертного воздаяння й воскресіння мертвих, – складала есхатологічна доктрина. Її духовно-світоглядні пріоритети, сутнісні та догматичні засади зберігали усталене, канонічно уніфіковане підґрунтя – ідею про недосконалість (гріховність), мінливість й кінцевість цього земного світу і Друге пришестя Спасителя (явище парусії); супутні месіанські ознаки “кінця світу” – поява Антихриста й Страшний суд. Об’єднуючою, містично універсалізованою ланкою для означених духовно-релігійних вчень та сектантських течій слугував хіліазм, визнаний Християнською Церквою “єретичним сподіванням”. Саме хіліазм у середньовічних народно-релігійних рухах слугував доказом існування Спасіння й одночасно передвіщував есхатологічне майбуття для зневіреного людства.

Вчення вальденсів значною мірою орієнтувалось на східні аскетичні традиції та приписи. Послідовники Петра Вальдо не визнавали догмат про втілення Христа, вимагали від Римо-Католицької Церкви відмови від десятини, заперечували таїнства, не шанували хрест – символ розп’яття, не поклонялися іконам, вимагали ліквідації кліру в межах сотеріологічного протиборства, засуджували хрестові походи та інквізиційні переслідування. Бегінки й бегарди, крім вальденсів, маючи зв’язки з амальриканами та лоллардами і проповідуючи “євангельську вбогість” й спільність майна, разом з тим, відкидали будь-яку світську та церковну владу, особливо – папські вселенські прерогативи. На світоглядному рівні їх підтримували прибічники ранньохристиянського містицизму – францисканські спірітуали, відмовляючи папству в праві на інвеституру й світську владу.

Природно, південнофранцузькі народно-релігійні рухи не залишились поза увагою Римського Апостольського престолу: Свята Інквізиція протягом XIII-XIV ст. послідовно здійснювала гоніння проти інакодумства, єретизму

та сектантства, розпочавши свою офіційну діяльність з тотального очищення у 1233-1255 рр. Лангедоку від катаро-альбігойської єресі й вальденського проповідництва. Останнього катара вона спалила 1321 р., а практика проведення в регіоні інквізиційних трибуналів завершилася наприкінці XIV століття.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ:

А. Джерела

1. Адемар Шабаннский. Хроникон / Адемар Шабаннский. – СПб.: Евразия; М.: Клио, 2015. – 384 с.
2. Блаж. Иоанн. Катары: Церковь Любви. Грааль против Рима / Блаж. Иоанн. – М.: Мир Софии, 2006. – 472 с.
3. Блаж. Иоанн. Школа Марии Магдалины / Блаж. Иоанн. – М.: Местная религиозная организация Община Православной Церкви Божией Матери Державная г. Москвы, 2008. – 140 с.
4. Гильем де Пьюилоран. История альбигоской войны. Сражение при Мюре (1213 г.) / Гильем де Пьюилоран // Каратини Р. Катары. – М.: ЭКСМО, 2010. – С. 368-373.
5. Гильем де Пьюилоран. История альбигоской войны. Мятеж Тренкавеля (1240 г.) / Гильем де Пьюилоран // Каратини Р. Катары. – М.: ЭКСМО, 2010. – С. 377-381.
6. Гильем де Пьюилоран. История альбигоской войны. Падение Монсегюра (1244 г.) / Гильем де Пьюилоран // Каратини Р. Катары. – М.: ЭКСМО, 2010. – С. 382-383.
7. Гильем Тудельский. Песнь об альбигойском крестовом походе / Гильем Тудельский. – М.: Квадрига, 2010. – 320 с.
8. Джованни де Луджио. Книга о двух началах / Джованни де Луджио // Библиотека Якова Кротова // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.krotov.info/acts/13/2/dva_nach.html
9. Дуэ С. Еретики графства Тулузского в первой половине XIII века, по материалам расследования 1245 года / С. Дуэ // Каратини Р. Катары. – М.: ЭКСМО, 2010. – С. 342-345.
10. Дублинский ритуал катаров // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.fatuma.net/text/dr

11. Дуранд из Уэски. Книга против манихеев / Дуранд из Уэски // Нелли Р. Катары. Святые еретики. – М.: Вече, 2005. – С. 139-142.
12. Иоанн фон Луджио. Книга о двух началах / Иоанн фон Луджио // Нелли Р. Катары. Святые еретики. – М.: Вече, 2005. – С. 142-159.
13. Истинная Божия церковь и Consolamentum или Духовное крещение (Окситанский Дублинский ритуал) // Каратини Р. Катары. – М.: Эксмо, 2010. – С. 332-334.
14. Катарский трактат Бартоломе (тезисы) // Нелли Р. Катары. Святые еретики. – М.: Вече, 2005. – С.139-140.
15. Козьма Пресвитер. Слово о новоявленной ереси Богомила / Козьма Пресвитер // Родник златоструйный: Памятники болгарской литературы IX-XVIII веков. – М.: Художественная литература, 1990. – С. 246-265.
16. Корреспонденция Иннокентия III / Пер. с фр. И. Л. Лащука [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.globalfolio.net.htm
17. Ландульф Старший. Миланская история / Ландульф Старший // Восточная литература. Средневековые исторические источники Востока и Запада [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.vostlit.info/Texts/rus17/Landulf_Mediolan_2/frametext3.htm
18. Лионский Ритуал Катаров [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://credentes.livejournal.com/tag/Источники
19. Начало Евангелия от Иоанна // Каратини Р. Катары. – М.: Эксмо, 2010. – С. 323-324.
20. Новий Заповіт і Книга Псалмів. – К.: Нове життя, 1992. – 461 с.
21. Об антибогомильском соборе Борила // Родник златоструйный: Памятники болгарской литературы IX-XVIII веков. – М.: Художественная литература, 1990. – С. 272-273.

22. Пассауский аноним. De occasionibus errorum hereticorum. // Сборник памятников по истории раннего вальденства / Под ред. Д. Егорова. – М.: Тип-ия Императорского Московского ун-та, 1910. – С. 60-63.
23. Песни трубадуров / Пер. со старопрованс. А. Наймана. – М.: Наука, 1979. – 264 с.
24. Песнь о крестовом походе против альбигойцев. – М.: Ладомир; Наука, 2011. – 484 с.
25. Письмо Эвервина, аббата Штайнфельда, святому Бернару. 1143 год / пер. Н. В. Дульневой // Дельфис. Культурно-просветительский журнал, 2011. – № 68 // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.delphis.ru/journal/article/katary-reinskikh-zemel
26. Пьер де Во-де-Серне. Переписка арагонского короля с прелатами, участниками Лаворского собора / Пьер де Во-де-Серне // Каратини Р. Катары. – М.: ЭКСМО, 2010. – С. 360-367.
27. Пьер де Во-де-Серне. Как поступили с еретиками в Кастре в сентябре 1209 года / Пьер де Во-де-Серне // Доманин А. Крестовые походы. Под сенью креста – М.: Центрполиграф, 2003. – С. 419-421.
28. Просьба о прощении и обязательство покаяния (Окситанский Лионский ритуал) // Ж. Брюнель-Лабришон, К. Дюамель-Амадо. Повседневная жизнь во времена трубадуров. XII-XIII века. – М.: Молодая гвардия, Палимпсест, 2003. – С. 386-388.
29. Салимбене де Адам. Хроника / Салимбене де Адам. – М.: РОССПЭН, 2004. – 984 с.
30. Св. Козмы Пресвитера, Слово на еретики и поучение от божественных книг / Св. Козьма Пресвитер / Сост. М. Г. Попруженко. – СПб.: Сенатская типография, 1907. – 86 с.
31. Св. Франциск Ассизский. Сочинения / Под ред. В. Л. Задворного. – М.: Изд-во Францисканцев – Братьев Меньших Конвентуальных, 1995. – 202 с.

32. Сказание пророка Исайи о грядущих летах и об Антихристе // Родник златоструйный: Памятники болгарской литературы IX-XVIII веков. – М.: Художественная литература, 1990. – С. 267-271.
33. Солунская легенда // Родник златоструйный: Памятники болгарской литературы IX-XVIII веков. – М.: Художественная литература, 1990. – С. 266.
34. Тайная книга богомилов // Родник златоструйный: Памятники болгарской литературы IX-XVIII веков. – М.: Художественная литература, 1990. – С. 240-245.
35. Тайная вечеря // Каратини Р. Катары. – М.: ЭКСМО, 2010. – С. 324-332.
36. Цветочки святого Франциска Ассизского / Пер. с лат. А. Печковский. – М.: Азбука, 2012. – 222 с.
37. Angelus Clareno. Epistola excusatoria ad papam de falso impositis et fratrum calumniis / Angelus Clareno // ALKG. – Berlin, 1885. – Bd. I. – S. 521-533.
38. Angelus Clareno. Historia septem tribulationum Ordinis Minorum / Angelus Clareno // ALKG. – Berlin, 1886. – Bd. II. – S. 106-164.
39. Annales ecclesiastici ab anno 1198 ubi desint cardinalis Baronius auctore Odorico Raynaldo congregationis oratorii presbytero / Ed. Joanne Dominico Mansi Lucensi: In 15 t. – Lucae: Typis Leonardi Venturini, 1749. – T. IV. – 656 p.
40. Annales minorum seu trium ordinum a S. Francisco Institutorum / Auctore A. R. P. Luca Waddingo Hiberno: In 17 t. – R.: Typis Rochi Bernabo, 1735. – T. XIII. – 621 p.
41. Bernard Gui. Manuel de l'Inquisiteur / Bernard Gui / Ed. par G. Mollat, G. Drioux. – P.: Champion, 1926. – T. I. – 197 p.
42. Bernard Gui. Manuel de l'Inquisiteur / Bernard Gui / Ed. par G. Mollat, G. Drioux. – P.: Champion, 1927. – T. II. – 170 p.

43. Bernardo Guidonis. Practica Inquisitionis heretice pravitatis / Bernardo Guidonis. – P.: Alphonse Picard, 1886. – 371 p.
44. Bernardi abbatis Fontis Calidi ordinis Praemonstratensis. Adversus Waldensium satam liber: Circa Annum Domini 1190 / Bernardi abbatis Fontis Calidi ordinis Praemonstratensis // Migne J.-P. Cursus completus patrologiae. SL. Corpus histoires: In 221 t. – P.: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem, 1855. – T. CCIV. – Col. 793-840.
45. Bonacursus ex Haeretico Catholicus. Vita Haereticorum quam patefecit Bonacursus, quondam Haereticus, nunc autem Catholicus / Bonacursus ex Haeretico Catholicus // Migne J.-P. Cursus completus patrologiae. SL. Corpus histoires: In 221 t. – P.: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem, 1855. – T. CCIV. – Col. 777-792.
46. Bullarium Franciscanum sive Romanorum Pontificum Constitutiones, Epistolas, Ac Diplomata Continens Tribus Ordinibus Minorum, Clarissarum, Et Poenitentium: Benedicti XI, Clementis V, Ioannis XXII Monumenta / A C. Eubel digesta: In 24 t. – R.: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1898. – T. V. – 643 p.
47. Chronica XXIV generalium ordinis Minorum / Ed. Patribus collegii Bonaventurae // Analecta Franciscana: In 27 t. – Florentiae: Typographia collegii S. Bonaventurae, 1897. – T. III. – 774 p.
48. Chronique latine de Guillaume de Nangis de 1113 à 1300 / Ed. par H. Geraud. – P.: Julez Renouard et C., 1843. – 459 p.
49. Compayré C. Études historiques et documents inédits sur l'Albigeois, le Castrais et l'ancien diocèse de Lavaur / C. Compayré: In 3 t. – Albi: M. Papailhiau, 1841. – T. III. – 570 p.
50. Confessio Guilelmi Agassa clerici Leprosi commendatoris leprosie de Stagno super facto heresis // J. M. Vidal. La poursuite des lepreux en 1321, d'apres des documents nouveaux. – R. – P.: St. Louis des Français, 1899. – P. 419-478.

51. Consolamentum или Духовное крещение (Окситанский Лионский ритуал) // Каратини Р. Катары. – М.: ЭКСМО, 2010. – С. 335-339.
52. Corpus Juris Canonici: Editio lipsiensis secunda: In 2 vol. – Graz: Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, 1959. – Vol. 2. – 1346 p.
53. Denzinger H. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / H. Denzinger. – Friburgi Brisgoviae: B. Herder Typographus editor pontificius, 1957. – 692 p.
54. Histoire générale de Languedoc: avec des notes et les pièces justificatives, composée sur les auteurs et les titres originaux / Par dom Cl. de Vic, dom J. Vaissète, A. Du Mège: In 10 vol. – Toulouse: J.-B. Paya, Proprietaire-editeur, 1885. – T. 5. – 219 p.
55. Dictionaire des heresies / Par F. A. A. Pluquet / Publiee par J.-Jh. Claris, J. P. Migne: In 2 vol. – P.: Ateliers catholiques du Petit-Monrouge, 1847. – T. II. – 1420 p.
56. Dispute de Pamiers (entre catholiques et vaudois): 1207 // Enchiridion fontium Valdensium: recueil critique des sources concernant les Vaudois au moyen âge du IIIe Concile de Latran au Synode de Chanforan, 1179-1532 / Ed. par G. Gonnet. – Torino: Claudiana, 1958. – P. 126-128.
57. Doctrina de modo procedendi contra Haereticos. // Сборник памятников по истории раннего вальденства / Под ред. Д. Егорова. – М.: Тип-ия Императорского Московского ун-та, 1910. – С. 108-128.
58. Documents de l’historie du Languedoc, publiee sous la direction de P. Wolff / Ed. par P. Wolff. – Toulouse: Privat, 1969. – 376 p.
59. Documents relatifs a l’historie de Flandre pendant la premiere moitie du XIVe siècle / Ed. par H. Pirenne // Compte rendu des séances de la commission royale d’histoire ou recueil de ses bulletins: In 17 t. – Bruxelles: Librairie Kiessling, 1897 – T. VIII. – P. 477-493.

60. Dondaine A. O. P. Un traite neo-manicheen du XIIIe siècle. Le Liber de duobus principiis, suivi d'un fragment derituel cathare / Dondaine A. O. P. – R.: Istituto storico dominicana S. Sabina, 1939. – 172 p.
61. Douais C. Documents pour servir a l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc au XIIIe et au XIVe siecles / C. Douais: In 2 vol. – P.: Librairie Renouard, 1900. – T. 1. – 416 p.
62. Douie D. L. Olivi's Postilla super Matthaeum / D. L. Douie. // Franciscan Studies. – N. Y.: Franciscan Institute Publications, 1975. – Vol. 35. – P. 66-92.
63. Durand de Huesca. Une somme anti-cathare. Le Liber contra Manicheos / Durand de Huesca / Ed. par C. Thouzellier. – Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense Administration, 1964. – 376 p.
64. Durand de Huesca. Un traite cathare inedit du debut du XIIIe siecle, d'apres de Liber contra Manicheos / Durand de Huesca / Ed. par Christine Thouzellier. Louvain: Bureau de la Revue d'Historie Ecclesiastique, 1961. – 118 p.
65. Ein unedirter Brief des P. Olivi / Jeiler I. // Historicher Jahrbuch. – Munster: Drud und Commissions-Berlag, 1882. – Bd. III. – S. 648-659.
66. Ebrardus. Liber Antihaeresis. Contra eos, quidicuntur Xabatati / Ebrardus // Сборник памятников по истории раннего вальденства / Под ред. Д. Егорова. – М.: Тип-ия Императорского Московского ун-та, 1910. – С. 99-107.
67. Ermengaudus. Liber contra haereticos / Ermengaudus // Migne J.-P. Cursus completus patrologiae. SL. Corpus histoires: In 221 t. – P.: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem, 1855. – T. CCIV. – Col. 1235-1273.
68. Fagniez G. Documents relatifs a l'historie de l'industrie et du commerce en France / G. Fagniez: In 2 t. – P.: Picard, 1898. – T. I. – 349 p.

69. Guibal G. Le poème de la croisade contre les Albigeois, ou l'Épopée nationale de la France du sud au XIIIe siècle / G. Guibal. – Toulouse: A. Chauvin, 1863. – 616 p.
70. Guillaume de Puylaurens. Chronique sur la guerre des Albigeois (1202-1272) / Guillaume de Puylaurens / Ed. par Charles Lagarde. – Beziers: Imprimerie de J. Delpech, 1864. – 354 p.
71. Guillaume de Puylaurens. Chronique 1145-1275 / Guillaume de Puylaurens. – Toulouse: Le Pérégrinateur, 1997. – 237 p.
72. Guillaume de Tudèle. [Chanson de la croisade contre les Albigeois (provençal ancien-français modern). 1973] La chanson de la croisade albigeoise. Le Poème de l'auteur anonyme / Ed. E. Martin-Chabot. –P.: Les Belles lettres, 1973. – 428 p.
73. Guillaume de Tudèle. La chanson de la croisade albigeoise. La chanson de Guillaume de Tudèle / Guillaume de Tudèle / Ed. E. Martin-Chabot. – P.: Les Belles lettres, 1976. – 304 p.
74. Guillaume de Tudèle.La chanson de la croisade albigeoise. Le Poème de l'auteur anonyme / Guillaume de Tudèle / Ed. E. Martin-Chabot. – P.: Les Belles lettres, 1989. – 325 p.
75. Guillaume Pelhisson. Chronique: 1229-1244 / Guillaume Pelhisson / Ed. par J. Duvernoy. – P.: CNRS, 1994. – 136 p.
76. Histoire de la guerre des Albigeois. Chronique de Guillaume de Puylaurens. Des gestes glorieux des français de l'an 1200 à l'année 1311 / Ed. par F. Guizot. – P.: J.-L.-J. Brière, 1824. – 416 p.
77. Incipit tractatus Fratris David de inquisicione hereticorum. // Сборник памятников по истории раннего вальденства / Под ред. Д. Егорова. – М.: Тип-ия Императорского Московского ун-та, 1910. – С. 66-89.
78. Innocentii III, romani pontificus, opera omnia. // Migne J.-P. Cursus completus patrologiae. SL. Corpus histoires: In 221 t. – P.: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem, 1855. – T. CCXVII. – Col. 9-1159.

79. Inventer l'heresie?: Discours polemiques et pouvoirs avant l'Inquisition / Collection du Centre d'etudes medievales de Nice. – Nice: Diffusion, C.I.D, 1998. – 283 p.
80. La "Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi: Ricerche sull'escatologismo medioevale / Di R. Manselli. – R.: Istit. stor. ital. per il medio evo, 1955. – 243 s.
81. Le livre secret des cathares. Interrogatio Iohannis / Edition critique, traduction, commentaire par E. Bozoky. – P.: Éditions Beauchesne, 2009. – 259 p.
82. Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui 1308-1323 / Introduction et traduction J. Théry. – P.: CNRS Editions, 2002. – 271 p.
83. Le Registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325) / Ed. par J. Duvernoy: 3 tomes. – P., N. Y.: Mouton Editeur, 1965. –T. 1. – 1340 p.
84. Le Registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325) / Ed. par J. Duvemoy: 3 tomes. – P.: La Haye, 1978. – T. 1. – 1346 p.
85. Liber antiheresis // Enchiridion fontium Valdensium: recueil critique des sources concernant les Vaudois au moyen âge du IIIe Concile de Latran au Synode de Chanforan, 1179-1532 / Ed. par G. Gonnet. – Torino: Claudiana, 1958. – P. 36-45.
86. L'inquisiteur Geoffroy d'Ablys et les cathares du comte de Foix (1308-1309) / Ed. A. Pales-Gobillard. – P.: CNRS Editions, 1984. – 436 p.
87. Livre des deux principes / Introduction, texte critique, traduction, notes et index de C. Thouzellier – P.: Cerf, 1973. – 504 p.
88. May W. H. The Confession of Prous Boneta, Heretic and Heresiarch / W. H. May // Essays in medieval life and thought / Ed. by J. H. Mundy, R. W. Emery, B. N. Nelson. – N. Y.: Biblo and Tannen, 1965. – P. 3-30.

89. Monachi G. Contre Henri schismatique et hérétique suivi de Contre les hérétiques et les schismatiques (anonyme) / G. Monachi. // Sources chrétiennes. – P.: Editions du Cerf , 2011. – № 541. – 352 p.
90. Nelli R. Écritures cathares / R. Nelli. – P.: Éditions Le Rocher, 1995. – 350 p.
91. Petri Vallis Cernaii. Historia Albigensium 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 histoires: In 221 t. – P.: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem, 1855. – T. CCXIII. – Col. 0543-0711.
92. Petrus Cella. Sententiae (1241, 1242) / Petrus Cella // Сборник памятников по истории раннего вальденства / Под ред. Д. Егорова. – М.: Тип-ия Императорского Московского ун-та, 1910. – С. 129-133.
93. Petrus Johannis Olivi. Questiones in secundum librum Sententiarum quas primum ad fidem codd. mss. / Petrus Johannis Olivi / Ed. Bernardus Jansen: In 2 t. – Florentiam: Typographia collegii S. Bonaventurae, 1924. – T. 2. – 644 p.
94. Philippi a Limborch. Historia inquisitionis: cui subjungitur Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae. Ab anno Christi 1307 ad annum 1323 / Philippi a Limborch. – Amstelodami: Apud Henricum Wetstenium, 1692. – 419 p.
95. Pierre des Vaux de Cernay. Histoire de l'hérésie des Albigeois et de la sainte guerre entreprise contre eux (de l'an 1203 à l'an 1218) / Pierre des Vaux de Cernay / Ed. M. Guizot. – P.: J.-L.-J. Brière, 1824. – 399 p.
96. Profession de Foi de Durand d'Huesca et de Bernard Prim, (Lettre d'Innocent III de 1208-1210) // Enchiridion fontium Valdensium: recueil critique des sources concernant les Vaudois au moyen âge du IIIe Concile de Latran au Synode de Chanforan, 1179-1532 / Ed. par G. Gonnet. – Torino: Claudiana, 1958. – P. 129-140.

97. Rainerii Sachoni. Summa de Catharis et Leonistis commentatio critica / Rainerii Sachoni / J. K. L. Gieseler. – Gottingae: Typis Dieterichianis, 1834. – 23 p.
98. Reineri ordinis praedicatorum contra Waldenses Haereticos Liber // Сборник памятников по истории раннего вальденства / Под ред. Д. Егорова. – М.: Тип-ия Императорского Московского ун-та, 1910. – С. 5-20.
99. Regestum Innocentii III Papae super negotio Romani Imperii / F. S. J. Kempf // Miscellanea Historiae Pontificiae. – R.: Pontificia Universita Gregoriana, 1947. – 449 p.
100. Regula fratrum minorum. Textus originalis. Bulla papae Honorii III super regulam fratrum minorum // Seraphicae legaskationis textus originales. – Claras Aquas (Quaracchi): Typografia Collegii S. Bonaventurae, 1897. – P. 35-47.
101. Rescriptum heresiarchum Lombardie ad pauperes de Lugduno, qui sunt in Alamania // Сборник памятников по истории раннего вальденства / Под ред. Д. Егорова. – М.: Тип-ия Императорского Московского ун-та, 1910. – С. 90-98.
102. Rituel cathare / Ed. par C. Thouzellier. – P.: Editions du Cerf, 1977. – 344 p.
103. Roger P. Archives historiques de l'Albigeois et du Pays Castrais / P. Roger. – Albi: S. Rodière, 1841. – 181 p.
104. Summa Fratris Renerii de Ordine Fratrum Praedicatorum, de Catharis et Leonistis seu Pauperibus de Lugduno // Сборник памятников по истории раннего вальденства / Под ред. Д. Егорова. – М.: Тип-ия Императорского Московского ун-та, 1910. – С. 20-59.
105. The chronicle of William of Puylaurens: the Albigensian crusade and its aftermath / William of Puylaurens / Ed. by W. A. Sibly, M. D. Sibly. – Woodbridge: The Boydell Press, 2003. – 162 p.

106. The dialogue on miracles: Caesarius of Heisterbach (1220-1235) / Caesarius of Heisterbach / Trans. by H. von E. Scott, C.C. Swinton Bland. – L.: George Routledge & Sons, 1929. – 546 p.
107. Ubertinus de Casali. Arbor vitae crucifixae Jesu / Ubertinus de Casali / C. T. Davis. – Torino: Bottega d'Erasmo, 1961. – 498 p.
108. Venerabilis patris Monetae Cremonensis ordinis praedicatorum S.P. Dominico Aequalis Adversus Catharos et Valdenses / Monetae Cremonensis / Ed. T. A. Ricchini, G. B. Sintes. – R.: Ex typographia Palladis, 1743. – 648 p.
109. William of Tudela. The song of the Cathar wars: a history of the Albigensian Crusade / William of Tudela / Transl. and ed. by J. Shirley. – Aldershot: Scolar press, 1996. – 210 p.

Б. Література

110. Ададуров В. Історія Франції. Королівська держава та створення нації (від початків до кінця XVIII століття) / В. Ададуров. – Л.: Вид-во УКУ, 2002. – 412 с.
111. Азимов А. История Франции. От Карла Великого до Жанны д'Арк / А. Азимов. – М.: Центрполиграф, 2007. – 272 с.
112. Ангелов Д. Богомилството / Д. Ангелов. – София: Булвест-2000, 1993. – 495 с.
113. Арсеньев И. В. От Карла Великого до Реформации / И. В. Арсеньев. – М.: Типолитогр. тов-ва И.Н. Кушнерев и К, 1913. – 683 с.
114. Басовская Н. И. Столетняя война: леопард против лилии / Н. И. Басовская. – М.: Астрель, АСТ, 2007. – 446 с.
115. Батыр К. И. История феодального государства во Франци / К. И. Батыр. – М.: Наука, 1975. – 50 с.
116. Белая А. С. Источники по истории ереси катаров и историография вопроса // Матэрыялы міжнароднай навуковай канферэнцыі «Лістападаўскія сустрэчы – X» (14-15 лістапада 2013 г., Мінск, БДУ). –

Мн.: БДУ, 2013. – [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://www.hist.bsu.by/images/stories/files/nauka/konf/L-2013/Belaja.pdf

117. Болье М.-А. де. Средневековая Франция / М.-А. де Болье. – М.: Вече, 2009. – 384 с.
118. Боргош Ю. Фома Аквинский / Ю. Боргош. – М.: Мысль, 1966. – 212 с.
119. Борст А. Катарская вера / А. Борст // Нелли Р. Катары. Святые еретики. – М.: Вече, 2005. – С. 337-395.
120. Бортник Н. А. Еретические секты Италии первой половины XIII в. / Н. А. Бортник // Средние века. – 1957. – Вып. 10. – С. 101-124.
121. Бренон А. Богомилы: катары Востока / А. Бренон / Пер. с фр. Н. Дульневой. – [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://www.fatuma.net/text/brenon-bogomil.pdf
122. Бренон А. Истинный образ катаризма / А. Бренон / Пер. с фр. Н. Дульневой. – [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://www.fatuma.net/text/annbrenon.pdf
123. Бренон А. Жизнь и смерть христианской Церкви / А. Бренон / Пер. с фр. Н. Дульневой. – [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://www.fatuma.net/text/brennon-l-d.pdf
124. Бренон А. Катары: бедняки Христовы или апостолы Сатаны? / А. Бренон / Пер. с фр. Н. Дульневой. – [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://www.fatuma.net/text/brennon-9.pdf
125. Бренон А. Катаризм и отказ от телесности: проблема-ловушка? / А. Бренон / Пер. с фр. Н. Дульневой. – [Електронний ресурс] // http://www.fatuma.net/text/brenon-telesn.pdf
126. Бренон А. Катаризм и семья в Лангедоке 13-14 вв. / А. Бренон / Пер. с фр. Н. Дульневой. – [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://www.fatuma.net/text/f-cathares

127. Бренон А. Катарская женщина: религиозное исключение / А. Бренон / Пер. с фр. Н. Дульневой. – [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://www.fatuma.net/text/brenon-fem.pdf
128. Бренон А. Крестовый поход словом / А. Бренон / Пер. с фр. Н. Дульневой. – [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://ru-middle-ages.livejournal.com/356993.html
129. Бренон А. Монсегюр / А. Бренон / Пер. с фр. Н. Дульневой. [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://www.fatuma.net/text/.pdf
130. Бренон А. Писания катаров / А. Бренон / Пер. с фр. Н. Дульневой. [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://www.fatuma.net/text/n
131. Бренон А. Le choix heretique / А. Бренон / Пер. с фр. Н. Дульневой. [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://www.fatuma.net/text/choix
132. 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.
133. Быховский Б. Э. Сигер Брабантский / Б. Э. Быховский. – М.: Мысль, 1979. – 184 с.
134. Бычков В. В. Эстетика Аврелия Августина / В. В. Бычков. – М.: Искусство, 1984. – 264 с.
135. Бюркле Х. Человек в поисках Бога / Х. Бюркле. – М.: Христианская Россия, 2001. – 232 с.
136. Вайнштейн О. Л. Западноевропейская средневековая историография / О. Л. Вайнштейн. – М.-Л.: Наука, 1964. – 483 с.
137. Вернер Э. Идеология немецко-австрийского вальденства в XIV в. / Э. Вернер // Средние века. – 1964. – Вып. 25. – С. 113-127.
138. Веселовский А. Литературное значение ересей / А. Веселовский // История ересей. – М.: АСТ, Хранитель, 2007. – С. 461-538.

139. Виденгрен Г. Мани и манихейство / Г. Виденгрен. – СПб: Евразия, 2001. – 254 с.
140. Всеобщая история с IV столетия до нашего времени / Под ред. Э. Лависса и А. Рамбо / Пер. с фр. В. Неведомского, М. Гершензона: В 8-ми т. – СПб.: Альфарет, 2011. – Т. III. – 1024 с.
141. Вульфиус А. Г. Вальденское движение в развитии религиозного индивидуализма / А. Г. Вульфиус. – Пг.: Тип-ия А. Ф. Коллинс, 1916. – 279 с.
142. Гаусрат А. Средневековые реформаторы: Пьер Абеляр, Арнольд Брешианский / А. Гаусрат. – М.: ЛИБРОКОМ, 2012. – 392 с.
143. Гергей Е. История папства / Е. Гергей. – М.: Республика, 1996. – 463 с.
144. Герье В. И. Франциск. Апостол нищеты и любви. Биография Святого Франциска Ассизского / В. И. Герье. – М.: Либроком, 2011. – 352 с.
145. Гекерторн Ч. У. Тайные общества всех веков и всех стран: Сборник исторических материалов / Ч. У. Гекерторн. – М.: Терра, 1995. – 480 с.
146. Гечева К. Богомилството и неговото отражение в средневековна християнска Европа / К. Гечева. – София: Гутенберг, 2007. – 392 с.
147. Горбач Т. С. Прусский вопрос во внутренней и внешней политике Польши первой трети XIII в. / Т. С. Горбач // Материалы VII и VIII Всероссийских научных конференций «Чтения памяти профессора В. Ф. Семенова» («Семеновские чтения»). – М.: Прометей, 2012. – С. 86-92.
148. Горбач Т. С. Взаємовідносини Польського Королівства з Тевтонським Орденом у першій третині XIV ст. / Т. С. Горбач // Гілея: науковий вісник. – К., 2012. – Вип. 58 (№ 3). – С. 210-218.
149. Горбач Т. С. Участь польського рицарства у райзах Німецького ордену на Литву в останній третині XIV ст. / Т. С. Горбач // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнографії. – Чернівці, 2017. – Т. 2 (42). – С. 208-220.

150. Григулевич И. Р. Инквизиция / И. Р. Григулевич. – М.: Политиздат, 1976. – 448 с.
151. Григулевич И. Р. Папство: Век XX / И. Р. Григулевич. – М.: Политиздат, 1981. – 532 с.
152. Гуревич А. Я. Популярное богословие и народная религиозность средних веков / А. Я. Гуревич // Из истории культуры средних веков и Возрождения. – М.: Наука, 1976. – С. 85-91.
153. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1990. – 396 с.
154. Гутнова Е. В. Крестьянство и ереси / Е. В. Гутнова // Средние века. – 1975. – Вып. 38. – С. 28-38.
155. 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.
156. Денисова Н. А. Из истории политической борьбы во Франции в начале XIV в.: (Трактаты легиста Дюбуа об уничтожении Ордена тамплиеров) / Н. А. Денисова // Средние века. – 1962. – Вып. 20. – С. 209-224.
157. Джеджула К. О. Історія Франції / К. О. Джеджула. – К.: Радянська школа, 1954. – 654 с.
158. Джонсон П. История христианства / П. Джонсон. – М.: Вече, 2010. – 480 с.
159. Джурас В. Павликианство и тондракитство. К истории двух ересей / В. Джурас // Вестник ПСТГУ. – № 7. – С. 94-102 // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.religions.am/files/3337/library/religious
160. Доманин А. Крестовые походы. Под сенью креста / А. Доманин. – М.: Центрполиграф, 2003. – 431 с.
161. Дунаев А. Л. Основные этапы идеологической борьбы с ересью в XII–XIII вв. / А. Л. Дунаев // Вестник Московского университета, 2008. – № 1. – С. 76-91.

162. Душин О. Э. Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII – XVI веков / О. Э. Душин // Санкт-Петербургское философское общество. – [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.spho.ru/library/59
163. Дюби Ж. История Франции. Средние века. От Гуго Капета до Жанны д'Арк. 987-1460 / Ж. Дюби. – М.: Международные отношения, 1997. – 418 с.
164. Дюби Ж. Европа в средние века / Ж. Дюби. – Смоленск: Полиграмма, 1994. – 320 с.
165. Дюби Ж. Средние века (987-1460) / Ж. Дюби. – М.: Международные отношения, 2001. – 415 с.
166. Дювернуа Ж. Религия катаров [Електронний ресурс] / Ж. Дювернуа – Режим доступу: http://credentes.livejournal.com/16515.html
167. Жизнеописания трубадуров / Под ред. М. Б. Мейлаха. – М.: Наука, 1993. – 735 с.
168. Заборов М. А. Папство и крестовые походы / М. А. Заборов. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – 264 с.
169. Иванов К. А. Трубадуры, труверы и миннезингеры / К. А. Иванов. – М.: Алетейя, 2001. – 360 с.
170. Иванов А. М. Катары. Тамплиеры. Масоны / А. М. Иванов. – М.: Профит Стайл, 2009. – 192 с.
171. История крестьянства в Европе / Под ред. З. В. Удальцовой: В 3-х т. – М.: Наука, 1985. – Т. 2. – 694 с.
172. Йонас Г. Гностицизм / Г. Йонас. – СПб.: Лань, 1998. – 383 с.
173. Кадмин Н. Философия убийства. Очерки средневековья Италии и Лангедока / Н. Кадмин // Нелли Р. Катары. Святые еретики / Р. Нелли. – М.: Вече, 2005. – С. 220-329.

174. Казьмина О. Е., Пучков П. И. Религиозные организации современного мира / О. Е. Казьмина, П. И. Пучков. – М.: Изд-во Московского университета, 2010. – 368 с.
175. 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.
176. Каратини Р. Катары / Р. Каратини. – М.: Эксмо, 2010. – 400 с.
177. Кароли Э. Истоки францисканства / Э. Кароли / Пер. с ит. О. Седакова, А. Топорова, Л. Сумм. – М.: Духовная Библиотека, 1996. – 1060 с.
178. Карпантье Ж., Лебрен Ф. История Франции / Ж. Карпантье, Ф. Лебрен. – СПб.: Евразия, 2008. – 607 с.
179. Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви: (Раскрытие Православия в их творениях) / Л. П. Карсавин. – М.: Издательство МГУ, 1994. – 177 с.
180. Карсавин Л. П. Очерки средневековой религиозности / Л. П. Карсавин // История ересей. – М.: АСТ, Хранитель, 2007. – С. 9-266.
181. Карсавин Л. П. Монашество в средние века / Л. П. Карсавин. – М.: Типия В. Красина, 1912. – 187 с.
182. Карсавин Л. П. Очерки средневековой религиозности в XII-XIII вв., преимущественно в Италии / Л. П. Карсавин. – Пг.: Императорская Типография, 1915. – 545 с.
183. Карсавин Л. П. Очерки религиозной жизни в Италии XII-XIII вв. / Л. П. Карсавин. – М.: Высшая школа, 1992. – 191 с.
184. Кенигсбергер Г. Г. Средневековая Европа 400-1500 годы / Г. Г. Кенигсбергер / Пер. с англ. Д. Э. Харитонович. – М.: Весь мир, 2001. – 384 с.

185. Керов В. Л. Арнольд из Виллановы и его роль в развитии культуры и свободомыслия в Южной Франции (конец XIII – начало XIV ст.) / В. Л. Керов // Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1980. – Вып. 3. – С. 117-141.
186. Керов В. Л. Бегины и папство (некоторые проблемы классовой борьбы в эпоху феодализма) / В. Л. Керов // Проблемы классовой борьбы, 1971. – Вып. 1. – С. 128-140.
187. Керов В. Л. Борьба папства и спиритуалов после Вьеннского собора / В. Л. Керов // Вопросы истории феодализма. – М.: Изд-во УДН, 1974. – Вып. 4. – С. 257-319.
188. Керов В. Л. Борьба народных масс против католической церкви во Франции в конце XIII – начале XIV в. (бегины и спиритуалы) / В. Л. Керов. – М.: УДН, 1977. – 81 с.
189. Керов В. Л. Восстание “пастушков” в Южных Нидерландах и во Франции в 1251 г. / В. Л. Керов // Вопросы истории. – 1956. – № 6. – С. 115-123.
190. Керов В. Л. Из истории борьбы народных масс против католической церкви в эпоху феодализма / В. Л. Керов. – М.: УДН, 1970. – 85 с.
191. Керов В. Л. Католицизм на рубеже XIII-XIV вв. и буржуазная историография / В. Л. Керов // Вопросы истории. – 1969. – № 6. – С. 199-205.
192. Керов В. Л. Мыслитель-еретик Петр Иоанн Оливи / В. Л. Керов // Вопросы истории. – 1970. – № 6. – С. 208-210.
193. Керов В. Л. Народные восстания и еретические движения во Франции в конце XIII – начале XIV века / В. Л. Керов. – М.: Изд-во УДН, 1986. – 138 с.
194. Керов В. Л. Народные движения во Фландрии в начале XIV века / В. Л. Керов. – М.: Изд-во УДН, 1979. – 79 с.

195. Керов В. Л. Народное еретическое движение бегинов Юга Франции и Петр Иоанн Оливи / В. Л. Керов // Французский ежегодник, 1968. – М.: Наука, 1970. – С. 5-33.
196. Керов В. Л. Оливи и папство / В. Л. Керов // Европа в средние века: экономика, политика, культура. – М.: Наука, 1972. – С. 365-378.
197. Керов В. Л. Социальный состав вальденских общин Южной Франции и их отношение к феодальному строю и государству (конец XIII – начало XIV вв.) / В. Л. Керов // Страны Средиземноморья в эпоху феодализма. – Горький: Из-во Горьковского государственного университета им. Н. И. Лобачевского, 1973. – Вып. 1. – С. 67-81.
198. Керов В. Л. Философские концепции Петра Иоанна Оливи и идеологическая борьба / В. Л. Керов // Философские науки. Научные доклады высшей школы. – 1971. – № 6. – С. 57-65.
199. Керов В. Л. Южнофранцузские вальденсы / В. Л. Керов // Вопросы истории. – 1974. – № 5. – С. 216-219.
200. Клибанов А. И. Религиозное сектанство в прошлом и настоящем / А. И. Клибанов. – М.: Наука, 1973. – 256 с.
201. Колесницкий И. Ф. Французское государство (VI-XV вв.) / И. Ф. Колесницкий – М.: Просвещение, 1967. – 271 с.
202. Комбо И. История Парижа / И. Комбо. – М.: Весь мир, 2002. – 176 с.
203. Контамин Ф. Война в Средние века / Ф. Контамин. – СПб.: Ювента, 2001. – 409 с.
204. Котляревский С. А. Францисканский орден и римская курия в XIII-XIV веках / С. А. Котляревский. – М.: Скоропечатня А. А. Левенсона, 1901. – 389 с.
205. Ле Гофф Ж. Другое Средневековье. Время, труд и культура Запада / Ж. Ле Гофф. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. – 328 с.
206. Ле Гофф Ж. Рождение Европы / Ж. Ле Гофф. – М.: Александрия, 2007. – 400 с.

207. Лейст О. Э. Общественно-политические взгляды богомилов как выражение революционной оппозиции против феодализма в средневековой Болгарии / О. Э. Лейст. – М.: Зерцало, 2009. – 208 с.
208. Ле Руа Ладюри Э. Королевская Франция / Э. Ле Руа Ладюри. – М.: Международные отношения, 2004. – 416 с.
209. Ле Руа Ладюри Э. Монтайю, Окситанская деревня (1294-1324) / Э. Ле Руа Ладюри. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2001. – 541 с.
210. Ли Г. Ч. История инквизиции: В 3-х т. / Г. Ч. Ли. – М.: Эксмо, 2007. – Т. 3. – 117 с.
211. Ли Г. Ч. История инквизиции в средние века / Г. Ч. Ли. // История инквизиции: В 3-х т. – М.: Ладомир, 1994. – Т. 2. – 657 с.
212. Лиман С. И. История средневековой Церкви в творчестве профессора императорського Харьковского университета А. С. Лебедева (1833-1910) // Кондаковские чтения – V. Античность – Византия – Древняя Русь / Отв. ред.-сост. Н. Н. Болгов. – Белгород: НИУ «БелГУ», 2016. – С. 193-204.
213. Лиман С. І. Історія середньовічної Франції в працях учених Харківського університету (XIX – початок XX ст.) // Проблеми історії країн Центральної та Східної Європи. – Вип. 5. – Кам’янець-Подільський, 2016. – С. 211-225.
214. Лиман С. И. Церковь и антикатолические движения в средневековой Чехии: опыт исследований учеными украинских земель Российской империи (XIX – начало XX вв.) // Дриновський збірник. – Х.: Софія, 2015. – Т. 8. – С. 10-21.
215. Литтлвуд Й. История Франции от древнейших времен до наших дней / Й. Литтлвуд. – М.: АСТ, Астрель, 2008. – 224 с.
216. Лозинский С. Г. История папства / С. Г. Лозинский. – М.: Политиздат, 1986 . – 382 с.

217. Льоренте Х. А. История испанской иквизиции: В 2-х т. / Х. А. Льоренте. – М.: Ладомир; АСТ, 1999. – 1424 с.
218. Люблинская А. Д. Источниковедение истории средних веков / А. Д. Люблинская. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1955. – 369 с.
219. Люблинская А. Д. Расцвет феодализма (X-XIII века), Столетняя война и народные восстания XIV-XV веков / А. Д. Люблинская // История Франции: В 3-х т. – М.: Наука, 1972 – Т. 1. – С. 69-114.
220. Люблинская А. Д. Столетняя война и народные восстания XIV-XV веков / А. Д. Люблинская // История Франции: В 3-х т. – М.: Наука, 1972. – Т. 1. – С. 115-150.
221. Люшер А. Иннокентий III и альбигойский крестовый поход / А. Люшер. – СПб.: Евразия, 2003. – 288 с.
222. Мадоль Ж. Альбигойская драма и судьбы Франции / Ж. Мадоль. – СПб.: Евразия, 2000. – 332 с.
223. Малинин Ю. П. Франция в эпоху позднего средневековья. Материалы научного наследия / Ю. П. Малинин. – СПб.: Изд-во С-Петербургского ун-та, 2008. – 452 с.
224. Манфред А. З. История Франции: В 3-х т. / А. З. Манфред. – М.: Наука, 1972. – Т.1. – 360 с.
225. Мартино Ф. Два антагонистических принципа и Спасение: итальянские катары XIII столетия и Книга о двух началах / Ф. Мартино // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.fatuma.net/text/
226. Мелвиль М. История ордена тамплиеров / М. Мелвиль. – СПб.: Евразия, 2000. – 415 с.
227. Мейкок А. История инквизиции / А. Мейкок. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002. – 386 с.
228. Михайлов А. Д. Французский героический эпос: Вопросы поэтики и стилистики / А. Д. Михайлов. – М.: Наследие, 1995. – 360 с.

229. Моруа А. История Франции / А. Моруа. – СПб.: Гуманитарная Академия, 2008. – 352 с.
230. Мулен Л. Повседневная жизнь средневековых монахов Западной Европы (X-XV вв.) / Л. Мулен. – М.: Молодая гвардия, 2002. – 333 с.
231. Нелли Р. Катары. Святые еретики / Р. Нелли. – М.: Вече, 2005. – 400 с.
232. Николаев Ю. Н. В поисках за Божеством. Очерки из истории гностицизма / Ю. Н. Николаев. – СПб.: Тип-ия Тов-ва А. С. Суворина – Новое время, 1913. – 523 с.
233. Ольденбург З. Костер Монсегюра. История альбигойских крестовых походов / З. Ольденбург / Пер. с фр. О. И. Егоровой. – СПб.: Алетейя, 2001. – 380 с.
234. Осокин Н. А. История альбигойцев и их времени: В 2-х т. / Н. А. Осокин. – М.: АСТ, 2003. — Т. 1-2. – 896 с.
235. Очерки истории Франции с древнейших времен до окончания Первой мировой войны / Под ред. А. Д. Люблинской и др. – Л.: УЧПЕДГИЗ, 1957. – 373 с.
236. Петрушевский Д. М. Очерки из истории средневекового общества и государства / Д. М. Петрушевский. – М.: Академия фундаментальных исследований, 2011. – 304 с.
237. Примов Б. Бугрите: Книга за поп Богомил и Неговите последователи / Б. Примов. – София: Изд-во на Отечеств. Фронт, 1970. – 383 с.
238. Пти-Дютайи Ш. Феодальная монархия в Англии и Франции X-XIII веков / Ш. Пти-Дютайи. – СПб.: Евразия, 2002. – 446 с.
239. Ранович А. Б. О раннем христианстве / А. Б. Ранович. – М.: Изд-во АН СССР, 1959. – 524 с.
240. Ран О. Крестовый поход против Грааля /О. Ран. – М.: АСТ, 2004.–301 с.
241. Рик Б. Б. де. Средние века и религиозные диссиденты: катары и бегины, XI-XIV ст. / Б. Б. де Рик // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://krotov.info/history/14/3/rick.htm

242. Рипарелли Э. Христианские ереси: вчера и сегодня / Э. Рипарелли / Пер. с итал. – М.: Издательство «Ниола-Пресс», 2008. – 128 с.
243. Рокберт М. Религия катаров / М. Рокберт / Пер. с фр. Н. Дульневой. – [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://www.fatuma.net/text/
244. Самаркин В. В. Историческая география Западной Европы в средние века / В. В. Самаркин. – М.: Высшая школа, 1976. – 248 с.
245. Сапожникова Т., Зандберг Д. Св. Клара / Т. Сапожникова, Д. Зандберг. – М.: Изд-во МДА, 1916. – 181 с.
246. Сед Ж. де. Тайна катаров / Ж. де. Сед. – М.: Крон-Пресс, 1998. – 268 с.
247. Сидорова Н. А. Антифеодальные движения в городах Франции во второй половине XIV – начале XV века / Н. А. Сидорова. – М.: Изд-во МГУ, 1960. – 61 с.
248. Сидорова Н. А. Народные еретические движения во Франции в XI и XII веках / Н. А. Сидорова // Средние века. – 1953. – Вып. 4. – С. 74-102.
249. Сидорова Н. А. Народные еретические движения во Франции в XII-XIII веках / Н. А. Сидорова // Французский ежегодник, 1961. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – С. 429-433.
250. Сидорова Н. А. Основные проблемы истории университетов в средние века в освещении современной буржуазной историографии / Н. А. Сидорова // Средние века. – 1963. – Вып. 23. – С. 229-237.
251. Соколов В. В. Средневековая философия / В. В. Соколов. – М.: Высшая школа, 1979. – 448 с.
252. 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.
253. Стеллецкий Н. С. Болгарская ересь богомилов // Миссионерское обозрение / Н. С. Стеллецкий. – СПб.: Типолитография В. В. Комарова, 1902. – 46 с.

254. Стойнев А. Св. Иван Рилски, официалното християнство и богомилството / А. Стойнев. – София: Фар, 1991. – 146 с.
255. Стоклицкая-Терешкович В. В. Основные проблемы истории средневекового города X-XV веков / В. В. Стоклицкая-Терешкович. – М.: СОЦЭКГИЗ, 1960 – 351 с.
256. Социальная история средневековья / Под ред. Е. А. Косминского, А. Д. Удальцова: В 3-х т. – М.: Госиздат, 1927. – Т. II. – 439 с.
257. Тальберг Н. История Христианской Церкви: В 2-х ч. / Н. Тальберг. – М.: Интербук, 1991. – Ч. 1-2. – 516 с.
258. Топенчаров В. Две жарави. Един пламък. Бугри и катари. Есе / В. Топенчаров – София: Наука и изкуство, 1974. – 333 с.
259. Тушина Г. М. Города в феодальном обществе Южной Франции / Г. М. Тушина. – М.: Изд-во МГПИ, 1985. – 67 с.
260. Тьерри О. Городские коммуны во Франции / О. Тьерри. – М.: Либроком, 2011. –237 с.
261. Уколова В. И. Церковь и ереси в Западной Европе: V-XV вв. / В. И. Уколова // Научный атеизм, религия и современность. – Новосибирск: Наука, 1987. – С. 207-238.
262. Фавтье Р. Капетинги и Франция / Р. Фавтье. – СПб.: Евразия, 2001. – 320 с.
263. Хегглунд Б. История теологии / Б. Хегглунд. – СПб.: Светоч, 2001. – 370 с.
264. Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади / А. Л. Хосроев. – М.: Наука, 1991. – 276 с.
265. Черняк Е. Б. Средневековая история Франции / Е. Б. Черняк. – М.: Мысль, 1992. – 540 с.
266. Шафф Ф. История христианской Церкви: В 8-ми т.: Средневековое христианство. 1049-1294 г. по Р. Х. / Ф. Шафф. – СПб.: Библия для всех, 2008. – Т. 5. – 574 с.

267. Шишмарев В. Ф. Фредери Мистраль // В. Ф. Шишмарев. Избранные статьи / В. Ф. Шишмарев. – Л.: Наука, 1972. – С. 267-283.
268. Яковелли А. Святой Франциск Ассизский / А. Яковелли. – М.: Изд-во Францисканцев, 2003. – 176 с.
269. Alphandery P., Dupront A. La chretiente et l'idee de croisade / P. Alphandery, A. Dupront. – P.: Editions Albin Michel, 1995. – 597 p.
270. Alverny M-Th. d'. Un adversaire de Saint Thomas: Petrus Johannis Olivi / M-Th. d'Alverny. // St. Thomas Aquinas. 1274-1974. Commemorative Studies: In 2 vol. – Toronto: Pontifical institute of mediaeval studies, 1974. – Vol. 2 – P. 179-218.
271. Audisio G. The Waldensian Dissent, Persecution and Survival / G. Audisio. – Cambr.: Cambridge University Press (Virtual Publishing), 2003. – 236 p.
272. Aurell M. Les Cathares devant l'histoire / M. Aurell. – Cahors: L'Hydre Éditions, 2005. – 458 p.
273. Belmond S. Deux penseurs francicains: Pierre-Jean Olivi et Guillaume Occam / S. Belmond // Etudes franciscaines. – P.: Librairie Saint-François, 1923. – N 35. – P. 188-197.
274. Belperron P. La Croisade contre les Albigeois et l'union du Languedoc a la France / P. Belperron. – P.: Plon, 1942. – 496 p.
275. Beme-Lagarde Pierre de. Bibliographie du catharisme languedocien / Pierre de Beme-Lagarde. – Toulouse: Institut des études cathares, 1957. – 86 p.
276. Berlioz J. Tuez-les tous Dieu reconnaîtra les siens: le massacre de Béziers et la croisade des Albigeois vus par Césaire de Heisterbach / Berlioz J. – Portet-sur-Garonne: Loubatières, 1994. – 133 p.
277. Biget J.-L. Hérésie et inquisition dans le midi de la France / J.-L. Biget. – P.: Picard, 2007. – 247 p.
278. Biller P., Hudson A. Heresy and Literacy, 1000–1530 / P. Biller, A. Hudson. – Cambr.: Cambridge University Press, 1994. – 313 p.

279. Bordes R. Cathares et Vaudois en Périgord, Quercy et Agenais / R. Bordes. – Cahors: L'Hydre Éditions, 2005. – 195 p.
280. 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.
281. Borst A. Die Katharer / A. Borst. – Stuttgart: Hiersemann Verlag, 1953. – 372 p.
282. Breillat P. Recherches albigeoises / P. Breillat. – Albi: Edition Du Languedoc, 1948. – 118 p.
283. Brenon A. Les Archipels Cathares: Dissidence chrétienne dans l'Europe médiévale / A. Brenon. – Cahors: L'Hydre Éditions, 2003. – 412 p.
284. Brenon A., Tonnac J.-P. de. Cathares: La contre-enquête / A. Brenon, J.-P. de Tonnac. – P.: Éditions Albin Michel, 2008. – 423 p.
285. Brenon A. Les Cathares / A. Brenon. – P.: Éditions Albin Michel, 2007. – 292 p.
286. Brenon A. Le vrai visage du catharisme / A. Brenon. – Carbonne: Loubatieres, 1988. – 399 p.
287. Brenon A. Les cathares: une église chrétienne au bûcher / A. Brenon. – Toulouse: Éditions Milan, 2003. – 64 p.
288. Brenon A. Les Cathares: vie et mort d'une Eglise chretienne / A. Brenon. – P.: Éditions Gallimard, 1996. – 365 p.
289. Brenon A. Les Cathares: pauvres du Christ ou apôtres de Satan / A. Brenon. – P.: Éditions Gallimard, 1997. – 128 p.
290. Brenon A., Ruff P.-J. Le christianisme des bons hommes: message des cathares pour aujourd'hui / A. Brenon, P.-J. Ruff. – P.: Éditions Le Foyer de l'Âme, 1995. – 104 p.
291. Brenon A. Le Dico des cathares / A. Brenon – P.: Editions Milan, 2000. – 223 p.

292. Brenon A. Les Femmes cathares / A. Brenon. – P.: Éditions Perrin, 2004. – 412 p.
293. Brenon A. Pèire Autier (1245-1310): Le dernier des cathares / A. Brenon. – P.: Éditions Perrin, 2006. – 484 p.
294. Brenon A. 1209-2009, cathares: une histoire à pacifier? / A. Brenon. – Carbonne: Nouvelles Éditions Loubatières, 2010. – 336 p.
295. Burnham L. A. So Great a Light, So Great a Smoke. The Beguin Heretics of Languedoc / Burnham L. A. – Ithaca: Cornell University Press, 2008. – 234 p.
296. Burr D. Olivi on Marriage: the Conservative as Prophet / D. Burr. // The Journal of Medieval and Renaissance Studies. – Turnhout: Brepols Publishers NV, 1972. – Vol. II. – P. 183-204.
297. Burr D. The Apocaliptic Element in Olivi's Critique of Aristotle / D. Burr. // Church History. – Cambr.: Cambridge University Press, 1971. – Vol. 40. – P. 15-29.
298. Burr D. The Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis / D. Burr. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001. – 440 p.
299. Cameron E. K. The Reformation of the Heretics: The Waldenses of the Alps, 1480-1580 / E. K. Cameron. – N.Y.: Clarendon Press, 1984. – 291 p.
300. Caratini R. Les cathares – de la gloire à la tragédie (1209–1244) / Caratini R. – P.: Archipel, 2005. – 329 p.
301. Carol N. The Origins of the Beguines / N. Carol. // Signs. – Chicago: The University of Chicago Press, 1989. – Vol. 14. – P. 321-341.
302. Carozzi C. Une bequine joachimite: Douceline, soeur d'Hugues de Digne / C. Carozzi. // Cahiers de Fanjeaux. – Toulouse: Privat, 1975. – T. 10. – P. 169-201.
303. Castaing-Sicard M. Les contrats dans le tres ancient droit toulousain (X-XIII siècle) / M. Castaing-Sicard. – Toulouse: Espic, 1959. – P. 131-132.

304. Chaunu P. Le temps des Reformes. Historie religieuse et systeme de civilisation. La crise de la chretiente. L'Eclatement (1250-1550) / Chaunu P. – P.: Fayard, 1975. – 570 p.
305. Coincy-Saint-Palais S. Esclarmonde de Foix, princesse cathare / S. Coincy-Saint-Palais. – Cazilhac: Bélisane, 2007. – 195 p.
306. Congar Y. Les positions ecclésiologiques de Pierre Jean-Olivi / Y. Congar // Cahiers de Fanjeaux. Francicains d'Oc. Les Spirituels c a 1280-1324. – Toulouse: Privat, 1975. – T. 10. – P. 155-165.
307. Cowper M. Cathar Castles: Fortresses of the Albigensian Crusade 1209-1300 / M. Cowper. – N. Y.: Osprey Publishing, 2006. – 64 p.
308. De Cant G. A World of Independent Women: From the 12-th Century to the Present Day: the Flemish Beguinages / G. De Cant. – Riverside: Hervé van Caloen Foundation, 2003. – 160 p.
309. Déjean J.-L. Les Comtes de Toulouse (1050-1250) / J.-L. Déjean. – P.: Fayard, 1988. – 413 p.
310. Delmas É. Catharisme d'aujourd'hui / É. Delmas. – Carcassonne: Editions Catharisme d'aujourd'hui, 2015. – 350 p.
311. De Porcellet P., Jeay M., Garay K. E. The Life of Saint Douceline, a Beguine of Provence / P. De Porcellet, M. Jeay, K. E. Garay. – Woodbridge: Boydell & Brewer, 2001. – 188 p.
312. Dossat Y. À propos du concile cathare de Saint-Félix: les Milingues / Y. Dossat. // Cahiers de Fanjeaux. – Toulouse: Privat, 1968. – T. 3. – P. 201-214.
313. Dossat Y. De Vaudes a Saint Francois a Montauban / Y. Dossat. // Cahiers de Fanjeaux. – Toulouse: Privat, 1973. – T. 8. – P. 403-413.
314. Dossat Y. Les cathares d'apres les documents de l'inquisition / Y. Dossat. // Cahiers de Fanjeaux. – Toulouse: Privat, 1968. – T. 3. – P. 71-104.
315. Douais C. Les Albigeois, leur origines, action de l'Eglise au XIIIe siècle / C. Douais. – P.: Didier, 1879. – 691 p.

316. Douais C. Soumission de la vicomte de Carcassonne par Simon de Montfort, et la croisade contre Raymond VI comte de Toulouse / C. Douais. – P.: A. Picard, 1884. – 70 p.
317. Douais C. L'Inquisition, ses origines, sa procedure / C. Douais. – P.: Plon-Nourrit. 1906. – 366 p.
318. Duby G. Les pauvers des campagnes dans l'Occident medieval, jusqu'au XIIIe siècle. / G. Duby. // Revue d'Historie de Eglise de France. – T. 3. – N 149. – P.: Societe d'historie ecclesiastique de la France, 1966. – P. 25-32.
319. Duby G. Recherches recentes sur la vie rurale en Provence au XIVe siècle / G. Duby. // Hommes et structures du moyen age. – P.: La Haye, 1973. – P. 97-111.
320. Douie D. L. The nature and the effect of the heresy of the fraticelli / D. L. Douie. – Manchester: University Press, 1932. – 295 p.
321. Duvernoy J. Cathares, Vaudois et beguines: dissidents du pays d'Oc / J. Duvernoy. – Toulouse: Privat, 1994. – 272 p.
322. Duvernoy J. Le Catharisme: La religion des cathares / J. Duvernoy. – Toulouse: Éd. Privat, 2000. – 404 p.
323. Duvernoy J. Le catharisme en Languedoc au début du XIVe siècle / Duvernoy J. // Cahiers de Fanjeaux. – Toulouse: Privat, 1985. – T. 20. – P. 27-56.
324. Duvernoy J. Le Dossier de Montségur. Interrogatoires d'inquisition, 1242-1247 / J. Duvernoy. – Toulouse: Le Pérégrinateur, 1998. – 205 p.
325. Duvernoy J. Inquisition a Pamiers. Interrogatoires de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325) / J. Duvernoy. – Toulouse: Privat. 1966. – 237 p.
326. Ehrle F. Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften / F. Ehrle. // Archiv fur Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters. – Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1887. – Vol. 3. – P. 409-552.

327. Emery R. W. Heresy and inquisition in Narbonne / R. W. Emery. – N. Y.: Columbia University Press, 1941. – 184 p.
328. Evans Au. P. Social Aspects of Medieval Heresy // Persecution and Libery. Essays in honor of George Lincoln Burr. – N.Y.: Columbia University Press, 1931. – P. 93-116.
329. Evans Au. P. The Albigensian crusade / Au. P. Evans // A History of the Crusades: The later crusades, 1189-1311 / Ed. by K. M. Setton, R. L. Wolf, H. W. Hazard: In 6 vol. – Madison: University of Wisconsin Press, 1969. – Vol. II. – P. 276-324.
330. Fernand N. Albigeois et cathares / N. Fernand. – P.: Presses Universitaires de France, 2010. – 128 p.
331. Fernand N. Les cathares de Montsegur / N. Fernand. – P.: Seghers. 1973. – 353 p.
332. Fernand N. Montsegur: temple et forteresse des Cathares d'Occitanie / N. Fernand. – Grenoble: Impr. Allier, 1967. – 402 p.
333. Fernand N. Quéribus: La dernière forteresse cathare / N. Fernand. – P.: Laffont, 1988. – 240 p.
334. Fernand N. Terres cathares / N. Fernand. – P.: Le temps, 1977. – 136 p.
335. Flood D. Pierre Jean-Olivi et la règle franciscaine / D. Flood. // Cahiers de Fanjeaux. Francicains d'Oc. Les Spirituels c a 1280-1324. – Toulouse: Privat, 1975. – T. 10. – P. 139-154.
336. Gasc J.-L. Les cathares / J.-L. Gasc. – Escalquens: Éditions Trajectoires, 2006. – 468 p.
337. Girou J. Simon de Montfort, du catharisme a la conquete / J. Girou. – P.: La Colombe, 1953. – 206 p.
338. Griffe E. Le Languedoc cathare et l'inquisition (1229-1329) / E. Griffe. – P.: Letouzey et Ane, 1983. – 323 p.
339. Griffe E. Le Languedoc cathare au temps de la croisade (1209-1229) / E. Griffe. – P.: Letouzey & Ané, 1973. – 254 p.

340. Guiraud J. Histoire de la Inquisition au Moyen Age: Origines de l'Inquisition dans le midi de la France. Catares et Vaudois / J. Guiraud. – P.: Picard, 1935. – Vol. 1. – 428 p.
341. Haureau B. Bernard Delicieux et l'Inquisition albigeoise (1300-1320) / B. Haureau. – P.: Librairie Hachette et Cie, 1877. – 218 p.
342. Hill H. J., Hill H. L. Raymond IV, Count of Toulouse / H. J. Hill, H. L. Hill. – Syracuse: Syracuse University Press, 1962. – 177 p.
343. Jiménez-Sanchez P. Les Catharismes: Modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe siècle-XIIIe siècles) / P. Jiménez-Sanchez – Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008. – 454 p.
344. Kolpacoff D. J. A History of Medieval Heresy and Inquisition / D. J. Kolpacoff. – Lanham: Rowman & Littlefi edition, 2011. – 328 p.
345. Lambert M. D. Franciscan poverty. The doctrine of the absolute poverty of Christ and the apostels in the franciscan order 1210-1323 / M. D. Lambert. – L.: SPCK, 1961. – 311 p.
346. Lea H. C. The Inquisition of the Middle Ages / H. C. Lea: In 3 vol. – N. Y.: Harper and brothers, 1887. – Vol. 1. – 612 p.
347. Le Goff J. La civilization de l'Occident medieval / J. Le Goff. – P.: Arthaud, 1964. – 693 p.
348. Le Roy Ladurie E. Montaillou: The Promised Land of Error / E. Le Roy Ladurie. – N. Y.: George Braziller Inc., 1978. – 384 p.
349. Le Roy Ladurie E. Historie du Languedoc / E. Le Roy Ladurie. – P.: Presses universitaires de France, 1962. – 128 p.
350. Le Roy Ladurie E. Montaillou, village Occitan de 1294 a 1324 / E. Le Roy Ladurie. – P.: Folio, 2008. – 656 p.
351. Lewis A. R. The Development of Southern French and Catalan Society 718-1050 / A. R. Lewis. – Austin: University of Texas Press, 1965. – 490 p.
352. Loos M. Dualist Heresy in the Middle Ages / M. Loos. – Prague: Academia, 1974. – 397 p.

353. Manselli R. L'idéal du Spirituel selon Pierre Jean-Olivi / R. Manselli // Cahiers de Fanjeaux. Francicains d'Oc. Les Spirituels c a 1280-1324. – Toulouse: Privat, 1975. – T. 10. – P. 99-126.
354. Manselli R. Spirituali e beghini in Provenza / R. Manselli. – R.: Istituto storico per il medio evo, 1959. – 358 p.
355. Maris Y. La Résurgence cathare. Le Manifeste / Y. Maris. – Grenoble: Éditions Le Mercure Dauphinois, 2007. – 126 p.
356. Martin S. The Cathars: The Rise and Fall of the Great Heresy / S. Martin. – Harpenden: Pocket Essentials, 2014. – 192 p.
357. McDonnell E. W., The Beguines and Beghards in Medieval Culture: With Special Emphasis on the Belgian Scene / E. W. McDonnell. – New Brunswick: Rutgers University Press, 1954. – 643 p.
358. Molnar A. Die Waldenser. Geschichte und europäisches Ausmaß einer Ketzerbewegung / A. Molnar. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985. – 456 s.
359. Moore R. I. The Birth of Popular Heresy / R. I. Moore. – Toronto: University of Toronto Press, 1995. – 167 p.
360. Moore R. I. The formation of the persecuting society: authority and deviance in Western Europe, 950–1250 / R. I. Moore. – Oxf.: Blackwell Publishing, 2007. – 222 p.
361. Morghen R. Problemes sur l'origine de l'heresie au Moyen Age / R. Morghen // "Revue historique". – P.: Presses universitaires de France, 1966. – T. 336. – P. 1-16.
362. Muzzey D. S. The spiritual Franciscans / D. S. Muzzey. – Charleston: BiblioBazaar, 2009. – 78 p.
363. Nelli R. La Philosophie du catharisme / R. Nelli. – P.: Payot, 1975. – 204 p.
364. Nelli R. Les Cathares, ou L'eternel combat / R. Nelli. – P.: Grasset, 1972. – 285 p.

365. Nelli R. Le Phenomene cathare. Perspectives philosophiques, morales et iconographiques / R. Nelli. – Toulouse – P.: Privat – PUF, 1964. – 198 p.
366. Nelli R. La poesie occitane des origines a nos jours / R. Nelli. – P.: Seghers. 1972. – 366 p.
367. Nelli R. La vie quotidienne des Cathares du Languedoc au XIIIe siècle / R. Nelli. – P.: Hachette. 1969. – 299 p.
368. Oldenbourg Z. Le Bucher de Montsegur: (16 mars 1244) / Z. Oldenbourg. – P.: Folio, 1989. – 608 p.
369. Oldenburg Z. Massacre at Montsegur: A History of the Albigensian Crusade / Z. Oldenburg. – L.: Phoenix, 2006. – 432 p.
370. O'Shea S. The Perfect Heresy: The Life and Death of the Cathars / S. O'Shea. – N. Y.: Profile Books Ltd., 2000. – 272 p.
371. Pegg M. G. Innocent III, les "Pestilentiels Provençaux" et le paradigme épuisé du catharisme / M. G. Pegg // Cahiers de Fanjeaux: Innocent III et le Midi. – Toulouse: Privat, 2015. – T. 50. – P. 277-307.
372. Pegg M. G. A Most Holy War. The Albigensian Crusade and the Battle for Christendom / M. G. Pegg. – Oxf.: Oxford University Press, 2008. – 354 p.
373. Phillips Smith A. Lost Teachings of the Cathars: Their Beliefs and Practices / A. Phillips Smith. – L.: Watkins Publishing, 2015. – 256 p.
374. Pirenne H. A History of Europe: From the Invasions to the XVI Century / H. Pirenne. – L.: George Allen and Unwin Ltd., 2010. – 624 p.
375. Rahn O. Crusade Against the Grail: The Struggle between the Cathars, the Templars, and the Church of Rome / O. Rahn. – Rochester: Inner Traditions, 2006. – 234 p.
376. Reznikov R. Cathares et Templiers / R. Reznikov. – Carbonne: Loubatieres, 2009. – 192 p.
377. Roquebert M. Citadelles du vertige / M. Roquebert. – Toulouse: Privat, 1972. – 184 p.

378. Roquebert M. Histoire des Cathares. Hérésie, Croisade, Inquisition du XIe au XIVe siècle / M. Roquebert. – P.: Perrin, 1999. – 538 p.
379. Roquebert M. Les cathares et le Graal / M. Roquebert. – Toulouse: Privat, 1994. – 218 p.
380. Roquebert M. Montségur, les Cendres de la liberté / M. Roquebert. – Toulouse: Privat, 1992. – 207 p.
381. Runciman S. A History of the Crusades / S. Runciman: In 3 vol. – Cambr.: Cambridge University Press, 1987. – Vol. 3. – 542 p.
382. Runciman S. The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches During the XI-th and XII-th Centuries / S. Runciman. – Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2005. – 189 p.
383. Runciman S. The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy / S. Runciman. – Cambr.: Cambridge University Press, 2003. – 218 p.
384. Sede G. de. Le Secret des Cathares / G. de. Sede. – P.: J'ai lu, 1974. – 307 p.
385. Settipani C. La Noblesse du Midi Carolingien: Etudes sur quelques grandes familles d'Aquitaine et de Languedoc du IX au XI siècle (Toulousain, Perigord, Limousin, Poitou, Auvergne) / C. Settipani. – Oxf.: Unit for Prosopographical Research, 2004. – 388 p.
386. Setton K. M., Wolff R. L., Hazard H. W. A Histore of the Crusade: The Later Crusades 1189-1311 / K. M. Setton, R. L. Wolff, H. W. Hazard. – Madison: The University of Wisconsin Press, 1969. – 875 p.
387. Schmidt C. Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois / C. Schmidt: In 2 t. – P.: Cherbuliez, 1849. – T. 1. – 392 p.
388. Schmidt C. Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois / C. Schmidt: In 2 t. – P.: Cherbuliez, 1849. – T. 2. – 320 p.
389. Simons W. Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565 / W. Simons. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001. – 335 p.

390. Spencer S. Mysticism in world religion / S. Spencer. – Sydney: George Allen & Unwin, 1966. – 363 p.
391. Stabler Miller T. The Bequines of Medieval Paris: Gender, Patronage, and Spiritual Authority / T. Stabler Miller. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014. – 304 p.
392. Sumption J. The Albigensian Crusade / J. Sumption. – L., N. Y.: Faber and Faber, 2000. – 272 p.
393. Swan L. The Wisdom of the Beguines: the Forgotten Story of a Medieval Women's Movement / L. Swan. – N. Y.: BlueBridge, 2014. – 208 p.
394. Théry J. Les albigeois étaient-ils cathares? / J. Théry // Midi-Pyrénées Patrimoine. – Portet sur Garrone: Editions Midi-Pyrénéennes, 2005. – Vol. 3. – P. 48-52.
395. Théry J. Les "Cathares", une histoire qui blesse / J. Théry // Midi-Pyrénées Patrimoine. – Portet sur Garrone: Editions Midi-Pyrénéennes, 2005. – Vol. 3. – P. 84-85.
396. Théry J. L'Hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc (XIIe siècle-début du XIVe siècle)? / J. Théry. // Heresis: revue d'hérésiologie médiévale. – Carcassone: Centre National d'Études Cathares, 2002. – № 36-37. – P. 75-117.
397. Théry J. Les hérésies, du XIIe au début du XIVe siècle, dans Structures et dynamiques de la vie religieuse en Occident (1179-1449) / J. Théry / Ed. par M.-M. de Cevins, J.-M. Matz. – Rennes: PUR, 2010. – P. 373-386.
398. Théry J. Vie et mort d'une résistance. Le dernier siècle de l'hérésie des bons hommes en albigeois (1229-v. 1330) / J. Théry // Midi-Pyrénées Patrimoine. – Portet sur Garrone: Editions Midi-Pyrénéennes, 2005. – Vol. 3. – P. 44-53.
399. Thouzellier Ch. Catharisme et valdeisme en Languedoc a la fin du XIIe et au debut du XIIIe siècle / Ch. Thouzellier. – P.: PUF, 1966. – 525 p.

400. Thouzellier Ch. Heresie et heretiques: Vaudois, Cathares, Patarins, Albigeois / Ch. Thouzellier. – R.: Edizioni di storia e letteratura, 1969. – 275 p.
401. Vauchez A. La spiritualite du Moyen Age occidental. VIIIe-XIIe siecles / A. Vauchez. – P.: PUF, 1975. – 176 p.
402. Vidal J. M. Menet de Robecourt, commissaire de l'Inquisition de Carcassone (1320-1340) / J. Vidal // Le Moyen Age. – P.: Bouillon, 1903. – T. XVI. – P. 425-449.
403. Vidal J. M. Le tribunal d'Inquisition de Pamiers. Notice sur le register de l'eveque Jacques Fournier / J. M. Vidal // Annales de Saint-Louis-des Français: In 10 t. –Toulouse: Privat, 1906. – T. 8. – P. 377-435.
404. Vidal J. M. Bullaire de l'Inqusition francaise au XIVe siècle et jusqu'a la fin du grand schism / J. M. Vidal. – P.: Letouzey, 1913. – 558 p.
405. 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.
406. Walker Bynum C. Holy Feast and Holy Fast; the religious significance of food to medieval women / C. Walker Bynum. – Oakland: University of California Press, 1987. – 444 p.
407. Weiss R. Les Derniers Cathares: 1290-1329 / R. Weiss. – P.: Éditions Fayard, 2002. – 546 p.
408. Weis R. The Yellow Cross: The Story of the Last Cathars' Rebellion Against the Inquisition, 1290-1329 / R. Weis. – N. Y.: Vintage books, 2002. – 468 p.
409. Wylie J. A History of the Waldenses / J. Wylie. – L.; N. Y.: TEACH Services, 2001. – 206 p.
410. Zerner M. L'Histoire du catharisme en discussion: le "concile" de Saint-Félix (1167) / M. Zerner. – Nice: Centre d'études médiévales, 2001. – 309 p.