

# Антикатарская полемика и *Liber de Duobus Principiis*

Гедальяху Г. Струмза

## I. Катары и их противники

Описывая опасность катаров как более угрожающую христианству, чем опасность сарацинов, Иннокентий III высказал мнение, широко распространенное в Западной Европе начала тринадцатого столетия[1]. Для клириков-интеллектуалов, взявшихся записать и опровергнуть взгляды катаров, они были первыми и главнейшими еретиками, то есть, согласно классическому определению Исидора Севильского, «qui de ecclesia recesserunt»[2]. Таким образом, катары были одновременно своими и чужими в обществе, которое не могло представить для себя иного определения, нежели «христианское», и уровень терпимости которого допускал лишь евреев, и то как «внутренних чужаков». Нам известны печальные факты: когда оружие полемики не смогло убедить катаров, против них было поднято иное оружие. Совместными усилиями церкви и дворянства северной Франции был предпринят крестовый поход против Альбигойцев, как их называли в Лангедоке, продолжавшийся с 1208 по 1228 год. Там, где полемика оказывалась безуспешной, начиналась настоящая война. От проповеди церковь перешла к крестовому походу, методу, уже опробованному с известным успехом на Востоке. Как следствие, на рубеже четырнадцатого столетия ересь, завезенная миссионерами из Болгарии и достигшая наибольшего распространения к шестидесятым годам двенадцатого столетия, была практически [уничтожена]. Стоит упомянуть здесь предмет, к которому мы еще вернемся, а именно огромные суммы против катаров, написанные около середины тринадцатого века, то есть после крестового похода, когда общины, сосредоточившиеся к тому времени в Северной Италии, постепенно приходили в упадок. Сам по себе этот факт поднимает вопрос о функции полемической литературы.

Здесь я хотел бы привлечь внимание к различным аспектам сложной ситуации, сложившейся в Лангедоке и Ломбардии, где ересь достигла наибольшего успеха, в конце двенадцатого и первой половине тринадцатого столетия.

Хотя и события, и тексты уже становились объектом интенсивного исследования, дальнейшее изучение еще может пролить свет на параметры полемики вокруг дуалистической ереси и ее взаимоотношения с интеллектуальными течениями того времени. Конечно, в период наиболее интенсивной полемики против катаров засвидетельствована и радикальная трансформация католической теологии, связанная с введением концепций Аристотеля. Хотя первый католический полемист, Экберт Шёнауусский, уже в 1163 году написал тринадцать поучений против катаров, а Алэн де Лилль предпринял огромные усилия, чтобы опровергнуть катаров в своих богословских сочинениях, написанных между 1179 и 1202 годами, решительное интеллектуальное опровержение дуализма появилось лишь в суммах Жильема Оверньского (1231 — 1236), Петра Мученика (1235 — 1238), Монеты Кремонского (1241) и Райнера Саккони (1250)[3]. Я утверждаю, что полемика носила активный, или изменяющийся характер. Как правило, решение спорить с оппонентом не оставляет веру незатронутой. Несмотря на частые утомительные повторы, полемические аргументы не проходят даром. Не будучи просто «шумом», они всегда предполагали вести — хотя и необязательно приводили — к убеждению противника. Как следствие, полемические сочинения должны принимать общий знаменатель и соглашаться войти в мир рассуждений, общих для обеих сторон. Этот факт, в свою очередь, имеет прямое отношение к самовосприятию и самоопределению. Polemica не означает диалога, но может заметно приспособлять одну позицию к другой, превращая ничего не подозревающих противников в отражения друг друга. Этот курьезный феномен мимесиса можно наблюдать и в полемических баталиях, кипевших вокруг катаров.

Катары изначально воспринимались как дуалистическая ересь. Для историка религии дуализм является не столько даже системой *suī generis*, сколько радикальным видоизменением существующего монотеизма, вызванного восстанием против некоторых присущих монотеизму особенностей, обычно связанных с проблемой происхождения зла и отрицанием традиционной теодицеи. Дуализм, таким образом, полемичен по своей природе. Первые упоминания о катарах описывают новых еретиков как «манхеев». Для Жубера Ноганского, например, учение, проповедовавшееся в 1125 году Климентом Буйским (около Суассона), вне всякого сомнения совпадает с учением манхеев, описанным Святым Августином. Архиепископ Самсон Реймский в 1157 году жалуется, что странствующие ткачи распространяют манхейство в его епархии[4]. Уже в 1018 году Хроника Адемара обнаруживает их в Аквитании, где герцог Жильем созывает против них собор, и упоминает об их появлении в Тулузе[5]. В 1157 собор в Реймсе решает принять суровые меры против «манхейской» церкви, которая кажется появившейся повсюду[6]. Вероятно, дуалистические идеи проникли в Западную Европу с Востока благодаря контактам, вызванным крестовыми походами. Два региона были затронуты особенно сильно: Лангедок, от Тулузы до Альби, и Ломбардия, от Милана до Вероны, включая Бергамо и Брешию. Несмотря на ранние проявления ереси, моментом наибольшего распространения катаров (самоназвание, основывающееся на требовании оставаться чистыми, по-гречески *katharos*[7]) является период с конца двенадцатого столетия до середины тридцатых годов тринадцатого. Хотя привести точные цифры очень трудно, количество катаров около 1200 года исчислялось сотнями и тысячами[8].

По вопросу о глубинных корнях дуализма катаров, который мы не станем здесь обсуждать, мнения исследователей разделились. Некоторые придерживаются представлений о дуалистическом учении, тянущемся, временами скрытно, от ранних гностиков через всю историю христианства, тогда как другие предпочитают подчеркивать социальные и экономические причины возникновения средневековой ереси и не обращают внимания на исчезающе малые величины. Трудность, однако, очевидно имеет отношение к настоящему исследованию, поскольку нам прекрасно известны аргументы и критерии антидуалистической полемики со второго по восьмое столетие, высказанные и языческими, и христианскими авторами по-гречески, по-сирийски и на латыни, а затем по-арабски, в основном мусульманскими, но также и христианскими, и даже иудейскими богословами. Дальнейшее исследование могло бы с большой пользой сопоставить эту полемику с той, которая была направлена против средневековых катаров[9].

Впрочем, непосредственный источник учения катаров уже не создает проблем. Нам известно, например, что катары, заживо сожженные в Кёльне в 1143 году, заявили, что придерживаются традиции, скрытой со времен мучеников в Греции и других местах[10]. Это с очевидностью указывает на богомилов. Но до середины двенадцатого столетия большинство ересей носило реформистский характер и не разделяло строго дуалистических взглядов[11]. Все драматически изменилось в 1167 году, на соборе альбигойцев в Сен-Феликс де Караман, на котором лидер богомилов из Константинополя, священник Никита, склонил катаров к Драговицкому (от Драговитии около Фессалоник) уставу, придерживавшемуся радикального дуализма[12]. Таким образом, еретики усилились за счет дуалистов[13].

Представляется, что болгарские богомилы (отсюда полученное катарами Лангедока прозвище *bougres*) появились в первой трети десятого столетия, возможно, благодаря влиянию переселенных армянских павликиан, которые могли выступить в роли катализатора и дать толчок мощному антицерковному движению[14]. Но эти учения были не более чем воплощениями единого и чистого дуализма, непосредственно восходящими к известным Августину манхеев, как представлял это еще гугенот Исаак де Бособр, первый исследователь манхейства в Новое время[15]. Оригинальные павликианские учения, например, демонстрируют большую близость к учению Маркиона, чем Мани. Для автора Слова, важного полемического текста против учений богомилов, написанного в конце десятого столетия и

приписываемого священнику Козьме, главной хулой богомилов был их докетизм; их учение в ряде положений повторяет учение Маркиона[16]. Более того, мы можем рассмотреть у павликиан и богомилов примеры развития учения. Этот факт непосредственно связан с нашей темой, поскольку в обоих случаях дуализму предшествовали мифологические концепции сатаны, его падения и его воинств, концепции, позаимствованные из апокрифических писаний, которые так ценили манихеи[17]. Следует отметить, что в рамках христианства дуалистический этос может быть и не связан с апокрифическими сказками. Как мы увидим, катарские богословы, будучи вовлечены в полемику с католиками, могли игнорировать эти мифы ради практических целей. Но вопрос, можем ли мы заключить из этого, что они перестали верить в них, остается спорным[18].

Джованни де Люгио, родившийся в конце двадцатых годов двенадцатого столетия в области Бергамо, был наиболее интересным богословом катарского движения. Нам известно о нем от ересиолога Райнера Саккони (бывшего катара, превратившегося в инквизитора), около 1250 года написавшего свою *Summa de Catharis et pauperibus de Lugduno*, самое полное описание радикальных катаров[19]. Если верить Саккони, в Ломбардии было две школы, возглавлявшиеся Белесманцей, с 1210 года лидером церкви в Десенцано, и его *filius major*, Джованни де Люгио. И те, и другие называли себя альбаненцами по имени епископа Альбана. Джованни написал свою сумму в десяти книгах, "*volumen magnum decent quatemorum*", – говорит Саккони, работу, пытавшуюся рационализировать и систематизировать учения катаров. Чтобы полемизировать с католическими интеллектуалами, Джованни, кажется, высказывал несколько более гибкий дуализм и приблизился к христианскому учению. (Не он один поступал так; писавший после 1230 года катарский богослов Дезидерий был очень близок к католикам). К сожалению, его работа не сохранилась, но *Liber de Duobus Principiis* (LDP), написанная в кружке Джованни, предлагает компендиум его учений.

Открытая и опубликованная пятьдесят лет назад, LDP является одним из всего лишь двух сохранившихся трактатов, принадлежавших катарам[20]. Другой, весьма отличный по своей природе, так называемый *Traité cathare inédit*, является скорее исповеданием веры, изложенным по требованию властей, чем изложением учения. Написанный в Лангедоке в первой четверти тринадцатого столетия, он исповедует единого Бога, чтобы избежать подозрений. Текст был изъят из *Liber contra Manichaeos* Дюрана де Хуэски, обратившегося в католицизм полемиста-вальденса[21].

Впрочем, в одном центральном положении эти трактаты вполне сравнимы. В обоих самоидентификация катаров тесно связана с полемикой. Этот факт влечет за собой и отказ от мифологии, поскольку богословская аргументация перенесена на уровень использования библейских цитат.

Подобно книге Джованни де Люгио, первые теоретические трактаты катаров появились в Италии около 1230 года и были во многом полемичны. Они полемизировали не только с католическими богословами, но и с отличающимися учениями в среде самих катаров. К сожалению, нам эти трактаты известны только по цитатам у католических ересиологов. Этот факт наделяет LDP особой значимостью. Написанные около 1230 – 1240 года, ее шесть отдельных частей свидетельствуют о полемике среди катаров в Ломбардии после раскола Джованни де Люгио и вплоть до публикации в 1241 году *Adversus Catharos et Valdenses*, наиболее впечатляющего интеллектуального опровержения катаризма, написанного доминиканцем Монетой Кремонским[22]. В частности, один из трактатов в составе LDP направлен против гаратенцев, группы катаров, смягчившей первоначальный дуализм церкви катаров и утверждавшей, что мир был творением благого Бога, а восстание злого начала произошло позднее.

Однако важнейшей частью LDP является ее первый трактат, *De Libero Arbitrio*, в котором автор оспаривает католическую концепцию, согласно которой люди (и ангелы) сотворены

свободными. При этом он пытается, следует отметить, без большого успеха, поднять уровень полемики до философской аргументации, цитируя известные в двенадцатом столетии неоплатонические сочинения, а именно *Liber de Causis* псевдо-Аристотеля и *Fons Vitae* Авицебронна (Ибн Габироля). Могло бы показаться, однако, что неоплатонический этос, утверждающий иерархическое восхождение бытия к единому началу, лучше подошел бы монотеистам, чем дуалистам. Как следствие, эти цитаты отражают, скорее, «вторичное использование» в полемике. Литературная структура и само словоупотребление трактата подтверждают это предположение. Учения катаров противопоставлены католическим концепциям. Приведем несколько примеров. Трактат начинается так: «*De duobus autem principiis ad honorem patris sanctissimi volui inchoare, sententiam unius principii reprobando, quamvis hoc sit fere contra omnes religiosos...*» В следующем параграфе мы читаем: «*...de plano enim nostri adversari hoc affirmant...*» И далее: «*Ad reprobationem vero falsissimi exempli dicendum est...*» (9) Даже беглое чтение демонстрирует, что весь трактат, по своему жанру и по своему содержанию является полемическим. Второй трактат, о творении, начинается с утверждения «*oppositio adversariorum*», различая при этом три разных вида творения в Писании. В четвертом трактате, *Compendium*, обзоре учения катаров для необразованных последователей, автор представляет дуализм, как полемичный по самой своей природе: если бы было только одно начало, а не два, мы не были бы свидетелями ежедневной борьбы между добром и злом (46). Раздел «Против гаратенцев» начинается с упоминания о яростной полемике между монотеистами; их общая вера в одно единственное начало не удерживает «*Saracinos et baptizatos et Iudeos et Tartaros et inter alios de hoc mundo religiosos*» от борьбы друг с другом. Полемичное существование катаров, как таковое, отражает структуру вселенной. Это экзистенциальная ситуация эхом отзывается в последнем разделе, о преследованиях, почти полностью состоящем из библейских цитат и стремящемся показать, что страдания святых сегодня аналогичны по природе страданиям пророков и Иисуса в прошлом. Примечательно, что здесь не осталось и следа от присущего учению катаров докетизма, против которого боролись ересиологи от Алена де Лилля до Иоахима Флорского.

## II. От мифа к полемике

Как можно объяснить этот, казалось бы, загадочный, феномен? Некоторые положения LDP кажутся утверждающими решительно антидокетистскую позицию. Автор утверждает, например, что Бог (так же, как и Его Сын), согласно свидетельству Писания, нуждается. Богу чего-то недостает, иначе Он не мог бы сказать: «Я был голоден». Нужда Бога это удача для человека: она позволяет ему прийти на помощь Богу, исполнить волю Бога до конца и этим обеспечить себе спасение. Это было бы невозможно, если бы существовало только одно начало (11). Ограничение Бога происходит от иного, злого начала. Аналогичным образом, единственное начало не позволило бы обращения, а следовательно и спасения, поскольку не было бы выбора между двумя началами (45).

Конечно же, эти положения не отрицают докетического понимания Христа, но их эффект не менее радикален, чем отрицание. Для читателя подобных отрывков возможен только один вывод: автор этого текста просто игнорирует докетизм.

Другие предания катаров выражают докетические взгляды более определенно. *Christus in propria venit*, ясно утверждают другие сочинения катаров[23], то есть Христос воплотился духовно. Точно так же собор катаров в ле-Пюи в 1181 году оговорил, что Христос не знал жажды, голода, телесных нужд, страданий, распятия и даже воскресения. В этом отношении Евангелия просто ошиблись. Конечно, это чистый докетизм[24]. Утверждая подобные взгляды, катары были наследниками павликиан и богомилов, для которых докетизм был центральным положением учения[25].

В своей *Liber Antiheresis* Дюран де Хуэска утверждает, вопреки катарам, что Христос ел и пил (I, ch. 7). Катрин Тузелье отмечает, что эта глава должна была обладать огромным воздействием,

поскольку позднее католические ересиологи цитировали ее первый раздел *in extenso*[26]. Ален де Лилль, например, переносит всю главу в свою аргументацию против катаров, для которых Христос не обладал подлинной человечностью: будучи Сыном Бога, Он не мог воспринять тело из дьявольской по своей природе плоти. Споря с ними, Ален утверждает и божественность Христа, и Его человечность.

Точно так же Иоахим Флорский борется с калабрийскими патаренами, абсолютными дуалистами, отвергавшими воплощение: «... (hereticorum) dicentium omnia corpora esse creata a Dyabolo, ac per hoc nec venisse Christum in carne confitentur»[27].

В своей *Summa quadripartita*, написанной в Монпелье около 1190 – 1194 года, Ален старается рационально обосновать бессодержательность учения катаров. В отличие от Дюрана, он не пытается связать новую ересь с гностическими учениями. Но через тридцать лет после *Liber Antiheresis*, написанной, когда он был вальденсом, Дюран, теперь уже католик, опубликовал *Liber contra Manichaeos*, призванную опровергнуть тайные принципы дуалистов. В ней он тщательно следует в своем употреблении слов чемпиону диалектики Абеяру и экзегетическим принципам Гуго Сент-Викторского. В этом контексте можно указать, что ересиологи спорили и друг с другом. Так Дюран отвергает объяснение *nihil*, данное Аленом[28].

Попытка поднять спор на рациональный уровень была общей для обеих сторон. Хотя Борст, лучший исследователь катаров в последнем поколении, мог утверждать: «*Philosophen sind die Katharer nicht*», само это суждение признает их старание казаться философами, использование ими если не философских аргументов, то, по крайней мере, философского словаря[29].

Как уже отмечалось, полемика не является риторическим жанром с определенной, ограниченной функцией, которая может быть изучена в изоляции от других направлений религиозной традиции. Например, попытка катаров философствовать, которая может показаться слабой в сравнении с мощными течениями тринадцатого века, подразумевала не только полезное полемическое оружие, но и была направлена, как полагает Шмитц-Валькенберг, на расширение круга верующих[30]. Наиболее впечатляющим изменением учения, достигнутым благодаря полемической аргументации, является, вероятно, отмеченный выше почти полный отказ от докетизма. Это изменение отмечено в кружке Джованни де Люгио, в котором была написана *LDP*. В ней катары около 1230 составили схоластическое богословие на латинском языке и приняли католическую христологию[31]. Эта тенденция возникла уже в двенадцатом столетии и, кажется, озадачила католиков, противостоявших еретикам, то внезапно заявлявшим о вере в единого Бога, то принимавшим таинства. Так было и в Ломбере в 1165 году, и в Тулузе в 1178[32].

С католической стороны дискуссия вскоре переместилась на уровень *rationes naturales*, поскольку эти правила аргументации признаются любым разумным человеком и не зависят от богословских представлений. Например, Петр Мученик, доминиканец, получивший это прозвище потому, что был убит в Северной Италии, в 1235 — 1238 годах написал *Summa contra Patarenes*, в которой цитировал *Liber de Causis* и пытался установить свои вполне академические рассуждения на *rationes naturales*[33]. Эта же приверженность рациональным принципам аргументации особенно ярко представлена у Алена де Лилля («*un nouvel Irénée*», как называет его Жильсон), обновившего богословие, придав ему точность, присущую другим наукам[34]. В этом вопросе богословские сочинения невозможно изолировать от полемических.

Утверждение антикатарской полемики на *rationes naturales* напоминает место *koinai ennoiai* в антиманихейских полемических сочинениях поздней античности. Тогда также – в противоположность аргументации более ранней антигностической полемики – и языческие философы, и христианские богословы строили свои рассуждения против дуализма на стоическом представлении, подчеркивая универсальность человеческого разума. Подобный подход имеет в качестве дополнительного доказательства *époshè*, пользуясь термином в его

гусслерианском значении, определенных концепций, их нейтрализацию. Этим полемическим путем следовали те писавшие против манихейства по-арабски мусульманские богословы, которые в своей аргументации опирались на *al-ma'qul* и *tariq al-qias*[35].

Подчеркивание явного изоморфизма между позднеантичной и средневековой полемикой против дуализма не означает, что мы можем проследить линию преемственности от одной к другой. Напротив, они представляются вполне независимыми друг от друга. Можно задать законный вопрос, были ли средневековые полемисты знакомы хотя бы с сочинениями Святого Августина против манихеев. Хотя о существовании его полемических работ было известно, трудно поверить, что средневековые ересиологи – или катары – их читали. Нам известно, например, что Дюран читал обобщающую работу *De haeresibus*, но мы не можем утверждать наверняка, знал ли он антиманихейские трактаты Августина. В любом случае, тот факт, что он их не цитирует, говорит сам за себя[36]. Несмотря на быстрое определение катаров как «манихеев», проблема изменилась настолько, насколько изменился культурный и религиозный контекст, и аргументацию, переплетенную с быстрым развитием богословия и философии в конце двенадцатого – начале тринадцатого столетий, пришлось выстраивать заново. Этот контекст помогает объяснить глубокие перемены в оформлении, эссе и учении, выразившиеся в нейтрализации мифологии, проявившейся сначала в полемике, а затем охватившей и все богословие. Пример этого процесса представляет LDP.

### III. Конфликты полемик

В конце двенадцатого столетия Ален де Лилль в своей работе *De fide catholica contra haereticos* планирует одолеть все «ереси»: дуалистов, вальденсов, иудеев и сарацин. Выше уже указывалось на сложность ситуации, в которой развивалась полемика. Катары и католики боролись вовсе не «один на один». Как мы уже видели, катары были расколоты и спорили друг с другом, а у католиков были и другие противники. Более того, полемика представляется, *prima facie*, как-то связанной с распространением новой философии. Посвятим этим сложным связям несколько замечаний.

В первой половине тринадцатого столетия Жильем де Пюилоран писал: «Множество ариан, манихеев, вальденсов лионских. Хотя и отличные друг от друга, они согласны в замыслах против католической веры, к повреждению душ. Ученики Вальдо наиболее упрямы в их спорах с другими»[37]. Первые образцы католической полемике, еще в конце двенадцатого столетия, обычно были направлены не только против катаров, но и против «ариан» и особенно против вальденсов, одного из мощнейших средневековых еретических движений, и определенно самого упорного, поскольку Церковь Вальденсов с центром в северной Италии существует и поныне. Иоахим также боролся против вальденсов и катаров одновременно, тогда как Бернар де Фонкод (ум. 1193), аббат к северу от Нарбонна, опубликовал работу *Contra Valdenses et contra Arianos*. Подобно Бернару, Ален де Лилль во второй книге своей Суммы нападает на вальденсов, прежде всего и более всего на их отрицательное отношение к таинствам, и поднимает тему *non missus*, которые, будучи младшими, узурпируют функции, предоставленные *maiores*[38].

В действительности последователи Пьера Вальдо, богатого купца из Лиона, проповедовавшего нищету и следование евангельскому призыву, были скорее раскольниками, чем еретиками. Они отвергли католическую иерархию, преследовавшую их по различным причинам, но их учение было фундаментально ортодоксальным, и поэтому они жестко боролись с катарами. Написанная в 1190 – 1194 годах *Liber Antiheresis* Дюрана де Хуэска (особенно ее вторая книга) является единственным сохранившимся документом ересиологии вальденсов и их полемике против катаров. Дюран нападает на катаров, как на опасных дуалистов и духовных наследников Маркиона и Кердона. Их *Deus alienus, sine inicio*, он противопоставляет Троице, Творца вселенной. Он защищает Закон Моисея и понимает *lex peccati et mortis* (Рим. 8:2) как ярмо плотского закона. Воскресение, христология, критика иерархии катаров: католическая иерархия оказалась под угрозой в одной из своих важнейших функций.

В то же время, протестуя против катаров, вальденсы различными путями попадали под их влияние. Во-первых, в структуре общины и культе: вскоре они скопировали катарское разделение на *perfecti* и *credentes* (двойственная схема, отражающая первоначальную структуру манихейской общины), их возложение рук и их преломление хлеба. Более того, итальянские вальденсы приняли догму современных им катаров, а именно дуалистическое разделение духа и тела, а следовательно, и отвращение к браку.

Этот феномен осмосиса среди противников не ограничен вальденсами и катарами, но может быть отмечен в различных еретических группах, повсюду перенимавших католические догмы и обряды, обличая при этом поведение католического духовенства[39].

Предпринимались различные попытки проследить возможные связи между катарами и иудеями. Безусловно, развитие учения катаров приблизительно совпадает по времени с появлением средневековой каббалы и в особенности с публикацией в конце двенадцатого века в Провансе *Sefer ha-Bahir*; более того, оба учения распространялись в одних и тех же областях[40]. Однако скудные свидетельства в поддержку тезиса о связях между двумя учениями позволяют прийти к весьма скептическим выводам. Призванные усилить этот тезис доктринальные и мифологические параллели очень слабы, и остаются лишь немногие аллюзии. Например, в своей работе *Adversus Albigensum errores* епископ Лука де Туи (ум. 1249) обличает катаров за их контакты с иудеями, главными врагами христиан. Нам также известно, что в 1175 в Кокореццо в Ломбардии был епископ катаров, названный *Johannes Judaicus*. Борст, пытаясь собрать и интерпретировать немногие доступные подробности, не может определенно высказаться даже об этническом происхождении Иоанна, поскольку в средневековом мире прозвище *Judaicus* не обязательно означало еврея[41]. Вопрос обладает не только анекдотическим интересом, поскольку LDP, например, в различных случаях цитирует *Fons Vitae* Авицеброна. Могло ли это быть признаком иудейского влияния, как предполагает (без каких-либо свидетельств) Тузелье в своем издании? Если могут быть указаны непосредственные иудейские пути, по которым этот текст мог достигнуть катаров, это могло бы измерить наши представления о мире средневековой ереси и интеллектуальных и еретических группах. К сожалению, выявить эти пути невозможно, и ссылки на *Fons Vitae*, по всей вероятности, исходят из того факта, что эта работа, вместе с *Liber de Causis*, была одним из немногих неоплатонических текстов, известных в двенадцатом столетии.

Другой малозначительной, но интересной связью между антикатарской полемикой и современным ей иудаизмом является тот факт, что одни из первых цитат Руководителя сомневающихся Маймонида появляются в Сумме доминиканца Монеты Кремонского, написанной в 1240 году. "*Quidam Judaeus dictus Rabbi Moyses*", — говорит Монета, впервые в северной Италии используя доказательства Маймонида против мнения Аристотеля о вечности мира[42]. Хотя катары не были последователями Аристотеля, и их концепция вечности мира исходила из другого источника и была сформулирована на другом уровне, ломбардские доминиканцы Петр Мученик Веронский, Роланд и Монета Кремонские открыли для нужд своей полемики идеологическое измерение учения Аристотеля. Монета был *magister artium* и полемика была его хлебом. Там, где апостольский проповедник Дюран пользовался библейской аргументацией, он применял оружие Аристотеля. В начале тринадцатого столетия богословие не было статичным, оно живо обсуждалось в университетах. Катары внесли в эти обсуждения, — по крайней мере, в рассуждения доминиканцев, сформировавшихся в университетах и призванных бороться с катарами, — радикально новый интеллектуальный элемент[43].

В любом случае, нет нужды подозревать в скрытых иудейских симпатиях тех, для кого катары были хуже иудеев. У Монеты, например, известная терпимость к евреям связана с его борьбой против катаров. Их присутствие в христианском мире воспринимается, как доказательство историчности земного Иерусалима, города, который они оплакивают[44]. Этот же аргумент в пользу существования земного Иерусалима Дюран де Хуэска приводит в своей *Liber contra Manichaeos*, где он пишет:

Possunt auditores, nisi pecuales sint, cognoscere eos a fide Christi excisos et in corpus diaboli pertransisse. Non enim Iudei modérai a fide discesserunt, quia nunquam aliter fidem Christi habuerunt. Similiter possumus dicere de Agare nis[45].

Это отзвук слов Иннокентия III, для которого катары были страшнее сарацин. Подобно иудеям, мусульмане были известным врагом, остававшимся вне церкви, а не губительной опасностью внутри. Более того, дуалистов даже подозревали, возможно, не без оснований, что они представляют собой пятую колонну внутри христианского мира, пытающуюся установить контакты с мусульманами. В своем Комментарии на Апокалипсис Иоахим Флорский пишет, что, согласно заслуживающему доверия свидетельству бывшего пленника в Александрии, которое он слышал в Мессине в 1195 году, патарены, то есть калабрийские катары, не боялись объединиться с сарацинами и в 1194 году посылали к ним послов, чтобы обсудить условия мирного договора[46].

В любом случае, хотя антикатарская и антиисламская полемики не были непосредственно связаны, они не были и вполне изолированы одна от другой. Например, такой прекрасно начитанный человек как Петр Мученик в своей книге не только ссылается на *rationes naturales* и *Liber de Causis*, но и цитирует Коран, заставляя катаров отвечать на более высоком уровне интеллектуального рассуждения.

Как уже упоминалось, LDP в различных случаях цитирует и *Liber de Causis*, и *Fons Vitae*. Обе работы были переведены на латинский язык ранее конца двенадцатого столетия. Жерар Кремонский (ум. 1187) перевел *Liber de Causis*[47], тогда как *opus* ибн Габироля был переведен Гундисаллином в Толедо[48]. Хотя Жильем Оверньский уже цитировал работу, первая ссылка на *Liber de Causis* как таковую вышла из-под пера Монеты. Борст указывает, что *Vorlage* LDP, использовавший эту работу, мог повлиять на Монету, но добавляет, что общим источником для обоих является Сумма Роланда Кремонского, написанная около 1230 года[49].

Ссылки ересиологов на эти неоплатонические сочинения отнюдь не случайны. Благодаря эманации из высшего мира низший мир разделяет духовные свойства высшего. Это отражение высшего в низшем мире должно было стать для католических богословов готовым и полезным оружием. Конечно, эти богословы стремились искоренить дуалистическое мировоззрение, для которого высший и низший миры были полностью антагонистичны. Таким образом, в ересиологических работах цитаты из неоплатонических текстов играют намного более ясную роль, чем в LDP. Если так, следует признать, что впервые они были использованы католическими интеллектуалами в полемике против катаров, а их появление в катарских текстах отражает вторичное использование[50].

Могло бы показаться, что аргументация против еретиков сформировала фон, на котором в первой половине тринадцатого века возникли новые богословие и философия. Тем более, что эти богословие и философия в значительной степени были разработаны учеными доминиканцами, особенно теми из них, кому была поручена борьба против ереси средствами интеллектуальной полемики и более радикальными средствами Инквизиции. Помимо прочего, аналогичное влияние полемика против дуализма оказала в прошлом на развитие раннехристианского и раннемусульманского богословия. Так, во втором и третьем столетиях развитие христианского философского богословия в немалой степени было связано с гностическим вызовом, а истоки Калама в восьмом столетии были тесно связаны с ощутимым давлением со стороны манихеев[51].

Не удивительно, поэтому, что Борст и Шмитц-Валленберг по его стопам заявляют о явном влиянии дуализма на кристаллизацию схоластического богословия[52]. Но остается фактом, что ни Альберт Великий, ни Фома Аквинат не обратили серьезного внимания на духовный и интеллектуальный вызов катаров. Это молчание представляет собой главное опровержение подобных представлений. Проблема требует особого рассмотрения. Здесь мы можем только



рассуждать, что та же среда, которая боролась против катаров, используя "moens du bord", вскоре была ошеломлена "embarras de richesses", предоставленными новыми философскими инструментами и всей областью новых вопросов и проблем, которые они, в свою очередь, подняли. Для нового поколения доминиканцев проблема катаров была "dépassé". Конечно, природа новых ересей была философской, и их опровержение привлекло все внимание и все интеллектуальные силы духовенства.

*Перевод с английского выполнен Дмитрием Алексеевым. Источник: Guy G. Stroumsa. Anti-Cathar Polemics and the 'Liber de Duobus Principiis' // Lewis, Bernard and Niewöhner, Friedrich (hrsg.). Religionsgespräche im Mittelalter. Wiesbaden, 1992.*

[1] Ссылка на Petrus Vallium Sarnai monachus, Historia Albigensis, I, 64 ff., предложена в А. Borst, Die Katharer (Monumenta Germaniae Historica; Deutsches Institut für Erforschung des Mittelalters, 12; Stuttgart: Hiersemann, 1953), 117, n.29.

[2] Etymologia VIII.5.1.

[3] См. F. Stegmüller, "Der Liber contra Manichaeos", Mélanges offerts à Etienne Gilson (Toronto — Paris: Pontifical Institute, Vrin, 1959), 563-611, esp. 563-65.

[4] S. Runciman, The Medieval Manichee: a Study of the Christian Dualist Heresy (Cambridge: Cambridge Univ., 1947), 119-122.

[5] M. Loos, Dualist Heresy in the Middle Ages (Prague: Academia, 1974), 103. Последней обобщающей работой о средневековых дуалистических ересьях и гностической традиции является P. Couliano, / miti dei dualismi occidentali (Milan: Jaca, 1989). Работа есть также во французской и английской версиях. См. особенно Главу 10: "le due religioni dei Catari". Убийство П. Кулиано в Чикагском Университете в мае 1991 года нанесло исследованиям тяжелый удар.

[6] Loos, op. cit., 117.

[7] "Catharos, id est mundos", — пишет Экберт Шенаусский. Cathari: а термин появляется уже в канонах Никейского собора, где обозначает новатиан. Августин, со своей стороны, упоминает о Catharistae, как подгруппе манихеев.

[8] См. Stegmüller, art. cit., 563 ff.

[9] См. S. Stroumsa and G.G. Stroumsa, "Aspects of Anti-Manichaean Polemics in Late Antiquity and under Early Islam", H.T.R. 81 (1988), 37 — 58.

[10] См. письмо Эвервина Штейнфельдского Бернарду Клервосскому в Bernard, Epistle 472,6 (P.L. 182, 679 D), процитированное в Н.-С. Puech, "Catharisme médiéval et Bogomilisme", в его Sur le Manichéisme et autres essais (Paris: Flammarion, 1979), 394-427.

[11] См., например, прекрасный обзор J. B. Russell, Dissent and Reform in the Early Middle Ages (Berkeley: University of California, 1965) 224-227.

[12] Важность даты подчеркивает V. Murdoch, "Medieval Heresy: Gleanings and Reflections", в V. Murdoch and G. S. Coose, eds., Essais on the Reconstruction of Medieval History (Montreal — London, McGill-Queen's, 1974), 146-170, ср. 165. Общепринятой монографией о богомилах является Д. Obolensky, The Bogomils: a Study in Balkan Neo-Manichaeism (Hall, Twickenham, 1972).

[13] См. Puech, art. cit., 426 и Russell, op. cit., 277. И изменение природы ереси под влиянием Никиты впервые отмечено в А. Dondaine, "La hiérarchie cathare en Italie", Arch. Fratrum Praedicatorum 20 (1950), см. особенно 267.

[14] По мнению D. Obolensky, Ecclesiae Dugunthiae была, по всей вероятности, учреждена среди павликианских общин на Балканах. См. Accademia Nazionale dei Lincei, Fondazione Alessandro Volta; Atti dei Convegni, 12, Oriente ed Occidente nel Media Evo (Roma, 1957), 147.

[15] См. его Histoire de Manichée et du Manichéisme (Two vols., Amsterdam, 1734-1739).

[16] Текст издан, переведен и замечательно откомментирован в Н.-С. Puech and A. Vaillant, Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre (Travaux de l'Institut d'Études Slaves, 21; Paris: Imprimerie Nationale, 1945). [Лучшим изданием является изданная в Софии работа нашего соотечественника Юрия Константиновича Бегунова Козьма пресвитер в славянских литературах, 1973. – прим. переводчика.]

[17] См. G.G. Stroumsa, Another Seed: Studies in Gnostic Mythology (Nag Hammadi Studies, 24; Leiden: Brill, 1984), part III. О сатане и его истории см. Neil Forsyth, The Old Enemy: Satan and the Combat Myth (Princeton: Princeton University Press, 1987).

[18] Преследования при императоре Михаиле (811-813) и патриархе Никифоре заставили огромные массы павликиан искать убежища в Тефрике, под властью эмира Мелитены, гарантировавшего им свободу исповедания. В 869 – 870 годах Петр Сицилийский провел среди них девять месяцев и сообщил все, что узнал об их вере, в своей Historia Manichaeorum. Возможно, но только возможно, что в Тефрике павликиане могли познакомиться с апокрифическими писаниями благодаря контактам с манихеями, присутствие которых в Исламском Халифате доказано. Через армянские общины в Болгарии эти писания могли дойти до богомилов. Сам Петр слышал от павликиан, что они готовились послать в Болгарию миссионеров.

[19] В Северной Италии вальденсов называли «лионскими бедняками». Многие полемические работы конца двенадцатого и начала тринадцатого столетия сочетают в себе нападки на учения катаров и вальденсов.

[20] Первое издание А. Dondaine (1939) замещено изданием С. Thouzellier, ed., trans l., Livre des deux principes (Sources Chrétiennes, 198; Paris: Cerf, 1973).

[21] Текст был опубликован в С. Thouzellier, Un traité cathare inédit du début du 13<sup>e</sup> siècle, d'après le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca (Louvain; Bibliothèque de la R.H.E., 37; 1967); см. особенно стр. 67-68.

[22] Об этом тексте см. важную монографию G. Schmitz- Valkenberg, Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, 11; München, Paderborn, Wien: Schöningh, 1971).

[23] Traité cathare médit, VII. Cf. Alain de Lille, P.L. 210, 312 D.

[24] Thouzellier, Catharisme et Valdésisme en Languedoc à la fin du 12<sup>e</sup> et au début du 13<sup>e</sup> siècle: Politique pontificale — Controverses (Thèse, Paris, 1965), 39.

[25] Loos, op. cit., 91; Puech on the Slovo, op. cit., esp. 206-207.

[26] Thouzellier, Catharisme et Valdésisme, 63-65 and n. 67.

- [27] Joachim de Fiore, In Apocalypsin III.9.L, цит. в: Thouzellier, Catharisme et Valdéisme, 117.
- [28] Thouzellier, Catharisme et Valdéisme, 316, 340.
- [29] Borst, Die Katharer, 225. Ср. Verbeke, "Philosophy and Heresy: some Conflicts between Reason and Faith", в W. Lourdaux and D. Verhelst, eds., The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th – 13th century (Mediaevalia Lovanensia; Leuven Univ. Press, Martinus Nijhoff, 1976), 185, где отмечена бедность философской аргументации в поддержку учения о двух началах. Этот подход представляется более разумным, чем подход Р. Alphandéry, для которого катаризм является "une foi philosophique"; см. Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du 13<sup>e</sup> siècle, (Paris: Leroux, 1903), 34-35.
- [30] Schmitz-Valkenberg, Grundlehren, 17.
- [31] Borst, "La transmission de l'hérésie au Moyen Age", в J. Le Goff, ed., Hérésie et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11<sup>e</sup> – 18<sup>e</sup> siècle (Civilisations et sociétés, 10; É.P.H.É., 6<sup>e</sup> section; Paris, la Haye: Mouton, 1968), 274.
- [32] См. W.L. Wakefiels, Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France, 1100 – 1250 (London: Allen and Unwin, 1974), 36.
- [33] Borst, Die Katharer, 15.
- [34] É. Gilson, La philosophie du Moyen Age (reprint Paris: Payot, 1962), 309.
- [35] См. Stroumsa and Stroumsa, "Aspects of anti-Manichaean Polemics".
- [36] См. Thouzellier, "Controverses vaudoises-cathares à la fin du 12<sup>e</sup> siècle", в ee Hérésie et hérétiques: Vaudois, Cathares, Patarins, Albigeois (Storia e letteratura, 116; Roma: ed. di storia e let., 1969), 103. Для периода Средних веков у нас нет никакого документа, ценность которого была бы сравнима с полемическими работами Августина, особенно с его Contra Faustum, which would permit a serious comparison of the two mental worlds. О Contra Faustum см. G. Stroumsa, "The Words and the Works: Religious Knowledge and Salvation in Augustine and Faustus of Milevia", в S. N. Eisenstadt and I. Silber, eds. Cultural Traditions and Worlds of Knowledge, (Philadelphia: JAI Press, 1988), 73-84. Дондэн признает, что нам неизвестно, в какой степени католические ересиологи – или катары – были знакомы с антиманихейскими трактатами Августина.
- [37] Цитируется Thouzellier, Traité cathare, 20.
- [38] Thouzellier, Catharisme, 50.
- [39] Borst, "Transmission", 274.
- [40] См. E. Werner, "Die Entstehung der Kabbala und die südfranzösischen Katharer", в Forschungen und Fortschritte 37 (1963), 86-89, и Sh. Shahar, "Catharism and the Beginnings of Kabbala in Languedoc", Tarbiz 40 (1981), 484-507 (иврит); французская версия статьи появилась в Annales E.S.C..
- [41] См. Borst, Die Katharer, 99 и 235.
- [42] Kluxen, "Littératuregeschichtliches", цитируется в Schmitz-Valkenberg, Grundlehren 108, n. 97. Borst, Katharer, 370, утверждает, что это первое упоминание на латинском Западе, но это утверждение не кажется точным. На самом деле, Александр Гальский и Жильем Оверньский уже ссылались на Руководитель в тридцатых годах тринадцатого века. См. Sermoneta, "Moses ben

Solomon of Salerno and Nicholaus of Giovinazo on Maimonides' the Guide of the Perplexed", *Iyyun* 20 (1969), 212-240 (иврит). Первое упоминание о "Rabbi Moyses, phi losophus Hebraeorum", авторе книги "contra antiquitatem mundi", содержится в сочинениях Роланда Кремонского, первого доминиканского магистра в Париже.

Иудейская литература того времени не демонстрирует интереса к дуалистам. Краткое упоминание в *Sefer Malmad ha-Talmidim* рабби Якоба Анатоли представляется единственным; я хотел бы поблагодарить профессора Г. Сермонета, привлечшего к нему мое внимание.

[43] Schmitz-Valkenberg, *Grundlehren*, 112, цитирует R. Kalivada, "Zur Genesis der natürlichen Naturphilosophie", 403.

[44] Moneta, *Summa* 257 A, цитируется в Schmitz-Valkenberg, *Grundlehren*, 214-216.

[45] *Liber contra Manichaeos*, VII, в Thouzellier, *Une somme anti-cathare*, 165. См. также CM. VI (p. 151-152) and XIV (p. 236-237). Cp. Schmitz-Valkenberg, *Grundlehren*, 122, n. 138.

[46] См. Thouzelher, *Catharisme et Valdéisme*, 118.

[47] Книга появилась под названием *Liber Aristotelis De expositione bonitatis purae*. Фома Аквинат первым распознал ее истинное происхождение благодаря выполненному Вильгельмом Мербекским переводу *Institutio Theologien* Прокла. См. F. van Steenberghen, *Aristotle in the West: the Origins of Latin Scholasticism* (Louvain: Nauwelaerts, 1970), 64.

[48] Gilson, *Philosophie médiévale*, 377.

[49] Borst, *Die Katharer*, 18, n. 20.

[50] С позволения Д. Ангелова, по мнению которого средневековые катары исповедовали "неоплатонический оригенизм" (sic); см. его *Le Bogomilisme en Bulgarie* (Toulouse: Privat, 1972), 14.

[51] Одной из первых работ Калама является *Двести вопросов против манихеев* Ибн Атта. См. Stroumsa, "Aspects".

[52] Borst, *Die Katharer*, 224; Schmitz-Valkenberg, *Grundlehren*, 2.