

Piotr Czarnecki

EWOLUCJA DOKTRYNY RADYKALNEGO DUALIZMU W ŚREDNIOWIECZU (VII–XIII WIEK)

Dualizm radykalny był jedną z poważniejszych i najlepiej dopracowanych doktryn heretyckich w średniowiecznej Europie. Siła jego przyciągania była na tyle duża, że z czasem rosnąca liczba jego wyznawców zaczęła stanowić poważne zagrożenie dla Kościoła katolickiego, co doprowadziło do krwawej krucjaty przeciwko katarom w południowej Francji w latach 1209–1229. Ogólne zasady radykalnej doktryny dualistycznej są powszechnie znane, niemniej jednak rzadko kto zagłębia się w jej zawłości na tyle, by zbadać ewolucję, jakiej podlegała na przestrzeni kilkuset lat swojego istnienia. Co więcej – wielu badaczy reprezentujących alternatywną interpretację średniowiecznego dualizmu, jak A. Brennon, J. Duvernoy, E. Werner czy R. Manselli, wbrew ustaleniom wcześniejszej historiografii, jednoznacznie neguje rolę doktryny w kataryzmie i bogomilizmie, uważając, że jej znaczenie zostało sztucznie wyolbrzymione przez przedstawicieli ortodoksji usiłujących przedstawić heretyków w jak najgorszym świetle. Negują oni również związki pomiędzy kataryzmem i wcześniejszymi formami dualizmu średniowiecznego – paulicjanizmem i bogomilizmem¹. Dlatego też celem niniejszej analizy będzie ustosunkowanie się do tych alternatywnych interpretacji, prześledzenie zmian, jakim podlegał radykalny dualizm średniowieczny, znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy można w jego przypadku mówić o ciągłości i ewolucji, a jeśli tak, to jakie były przyczyny tej ewolucji i jej główne kierunki.

¹ A. Brennon, *Le faux problème du dualisme absolu*, „Heresis”, 21 (1993), s. 61–74; J. Duvernoy, *Religia katarów*, Kraków 2000, s. 375–376; E. Werner, *L'évangile de Jean et le dualisme medieval*, „Heresis”, 12 (1989), s. 15–24; R. Manselli, *Evangelisme et mythe dans la foi cathare*, „Heresis”, 5 (1985), s. 10.

Dualizm radykalny pojawił się po raz pierwszy w średniowieczu w Armenii, gdzie w połowie VII wieku powstała wspólnota religijna, założona przez byłego manichejczyka, a właściwie synkretycznego gnostyka – Konstantyna z Mananalis². Jedynym kompetentnym źródłem informacji na temat zarówno historii, jak i doktryny tej wspólnoty jest Piotr z Sycylii – urzędnik na dworze bizantyjskiego cesarza, Bazylego I – który w 869 roku został wysłany do znajdującego się pod arabskim protektoratem państewka paulicjan w Tefrike w celu wynegocjowania warunków pokoju i wymiany jeńców. W ciągu trwającej aż 9 miesięcy misji w samej centrali heretyków Piotr zgromadził mnóstwo bezcennych informacji z pierwszej ręki, które potem posłużyły mu do napisania fundamentalnych dla poznania paulicjanizmu dzieł: *Historia Manichaeorum* oraz *Sermones contra manichaeos*. Wszyscy późniejsi herezjologowie włącznie ze słynnym Euthymusem Zigabenussem nie byli w stanie wiele dodać do kompletnych informacji Piotra³.

Jak dowiadujemy się z nich, paulicjanie wierzyli w dwóch odwiecznych i równie potężnych bogów – dobrego, który stworzył wszystko, co niewidzialne, a więc świat duchowy, oraz złego – stwórcę tego, co widzialne, czyli materii. To założenie, będące podstawą ontologicznego dualizmu dzielącego świat na dwa całkowicie rozdzielne – bo mające odmienne źródła – byty, nie jest niczym nowym i istniało już w starożytności chociażby w doktrynie manichejskiej. Oryginalna jest natomiast proponowana przez paulicjan charakterystyka tych bytów. Mówią oni bowiem, że zły bóg jest władcą czasów teraźniejszych, zaś dobry czasów przyszłych⁴. Ta specyficz-

² D. Obolensky, *The Bogomils*, Cambridge 1948, s. 32–33; 142; Petrus Siculus, *Historia utilis et refutatio atque eversio haeresos Manichaeorum qui et Pauliciani dicuntur*, ed. J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, (dalej PG), t. 104, Parisiis 1860, col. 1274. Temat paulicjan jest rzadko poruszany w literaturze naukowej. Spośród badaczy dualizmu średniowiecznego uwagę w swoich dziełach poświęcili mu: S. Runciman, *Manicheizm średniowieczny*, tłum. J. Prokopiuk, B. Zborski, Gdańsk 1996, s. 32–65; D. Obolensky, op. cit., s. 28–58; J. Hamilton, B. Hamilton, *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c. 650–c. 1450*, Manchester–New York 1998, s. 5–25. W całości paulicjanom poświęciła swoją książkę Nina Garsoian, lecz zawarte w niej poglądy dotyczące genezy i charakteru tej herezji są bardzo kontrowersyjne i nie znajdują uznania w nauce, zob. N. Garsoian, *The Paulician Heresy*, Hague–Paris 1967.

³ W kwestii znaczenia dzieła Piotra zob. J. Hamilton, B. Hamilton, op. cit., s. 5–7, 65–67. O okolicznościach powstania swojego dzieła i pobycie u paulicjan w Tefrike mówi w swoim dziele Piotr, zob. Petrus Siculus, *Historia...*, op. cit., col. 1242; Euthymius Zigabenus, *Panoplia Dogmatica*, ed. J. P. Migne, PG, t. 130, Parisiis 1886, col. 1190–1246.

⁴ Petrus Siculus, *Historia...*, op. cit., col. 1254: „Primum est apud illos axioma principia; duo confiteri, malum scilicet Deum et bonum; et alterum quidem esse mundi huius factorem ac Dominum, alterum futuri; [...] alium affirmant esse Deum mundi Con-

na koncepcja dualizmu czasowego oparta została na paulicjańskiej interpretacji 2 Listu św. Pawła do Koryntian, w którym Szatan określony został mianem Boga tego wieku – *Deus huius saeculi*⁵. Oczywiście pierwsza myśl, jaka nasuwa się przy interpretacji tego fragmentu doktryny, prowadzi do wniosku, że paulicjanie chcieli w ten sposób podkreślić, iż dobry bóg zwycięży złego i to właśnie do niego będzie należała przyszłość. Jeżeli jednak przyjrzymy się dokładnie doktrynie paulicjan, to zauważymy, że eschatologia nie była w niej w ogóle eksponowana, przynajmniej sam Piotr z Sycylii nie wspomina o niej ani słowem. Nic w tym zresztą dziwnego – skoro dwaj opozycyjni bogowie są z założenia równie odwieczni i równie potężni, nie może być mowy o jakimkolwiek ostatecznym zwycięstwie jednego nad drugim. Biorąc to pod uwagę, wydaje się, że paulicjański dualizm czasowy miał głębsze znaczenie i to bynajmniej nie odnoszące się do eschatologii. Armeńscy heretycy chcieli, jak się zdaje, podkreślić w ten sposób radykalną odmiennność przeciwstawnych sobie bytów, a właściwie dwóch różnych sposobów ich istnienia, dając do zrozumienia, że cechą bytu materialnego jest jego zanurzenie w czasie, podczas gdy stworzenie duchowe bytuje w zupełnie inny sposób w beczasowości. Stwierdzenie, że dobry bóg będzie rządził w czasach przyszłych, odnosiło się zapewne do oczekiwanego w przyszłości oddzielenia bytów duchowych od zatopionej w czasie materii.

Reszta paulicjańskiej doktryny była już bardziej standardową ekspresją chrześcijańskiego radykalnego dualizmu. Zły bóg czasu, identyfikowany jednoznacznie z Bogiem Jahwe ze Starego Testamentu, był stwórcą wszystkiego, co materialne, w tym ciał ludzkich⁶. Niestety w kluczowej dla radykalnych doktryn kwestii przyczyny zniewolenia w materialnym ciele ducha pochodzącego od dobrego boga źródła milczą. Możliwe, że wynikało to z niedopatrzenia Piotra z Sycylii, który mógł ominąć ten fragment, niemniej jednak biorąc pod uwagę jego skrupulatność w dążeniu do dokładnej rekonstrukcji doktryny paulicjańskiej, wydaje się to mało prawdopodobne, tym bardziej że nie omijał on żadnej okazji, by w oparciu o Pismo Święte obalać heterodoksyjne poglądy swoich adwersarzy. Najwidoczniej paulicjanie w kwestii antropologii ograniczyli się tylko do stwierdzenia faktu –

ditorem, alium vero, quem coelestem vocant Deum, qui nullam huius mundi, sed saeculi tantum futuri potestatem habet”; por. Euthymius Zigabenus, op. cit., col. 1194.

⁵ Petrus Siculus, *Sermones adversus Manichaeos*, ed. J. P. Migne, PG, t. 104, Parisiis 1860, col. 1307; „Nos ex Evangelio et ex Apostolo didicimus existimare et dicere, alium esse Deum mundi huius creatorem ac dominum, et alium futuri; juxta illud Apostoli effatum: Deus huius saeculi excaecavit mentes infidelium, ut non fulgeat illis illuminatio gloriae Evangelii Christi”; por. 2 Kor 4; 3-4.

⁶ Petrus Siculus, *Historia...*, op. cit., col. 1254-55; Euthymius Zigabenus, op. cit., col. 1211.

zniewolenia duszy w materialnym ciele, nie wglębiając się w przyczyny takiego stanu rzeczy. Zdecydowanie bardziej interesowały ich perspektywy wyzwolenia prawdziwego, duchowego ja człowieka, a w więc soteriologia. Jej centralną postacią, jak na chrześcijańskich dualistów przystało, był oczywiście Jezus Chrystus. Chociaż źródła nie wspominają nigdzie, że był on synem dobrego boga, to jednak na pewno był jego wysłannikiem. Jako byt czysto duchowy na ziemię przybył w ciele pozornym, pozornie również rodząc się z Marii, która w doktrynie paulicjańskiej była tylko zwykłą kobietą, w dodatku nie dziewicą, bowiem później miała urodzić Józefowi kolejne dzieci⁷. W związku z pozornym ciałem pozorne było również cierpienie Chrystusa i jego śmierć na krzyżu. Sednem jego misji nie było bowiem odkupieńcze cierpienie, ale zgodnie z klasycznym gnostyckim schematem, przekazanie zbawczej nauki, zawartej w Ewangeliach. Paulicjanie bardzo konsekwentnie podkreślali wyłączną rolę zbawczej wiedzy w dziele zbawienia, zdecydowanie odrzucając wszelkie inne elementy mogące się do niego przyczyniać, w tym przede wszystkim sakramenty. Ich rozumienie było alegoryczne i zawsze odnosiło się do dającej zbawienie nauki. Odrzucając jednoznacznie chrzest wody, paulicjanie podkreślali, że to siebie samego Chrystus nazywał wodą żywą, tak więc chrzest w ich interpretacji oznaczał zanurzenie się w tej właśnie wodzie, czyli w nauce Chrystusa. Podobnie było z jego ciałem i krwią. Skoro były one pozorne, należało rozumieć je alegorycznie jako przyjmowanie słów Zbawiciela⁸.

Tym, co wyróżniało doktrynę paulicjan na tle innych średniowiecznych wspólnot dualistycznych, była niewątpliwie ich koncepcja eklezjologiczna. Prawdziwym Kościołem byli w niej oczywiście paulicjanie, którzy – co oczywiste – tylko siebie nazywali chrześcijanami. Jak podkreślali, prawdziwego, a więc dualistycznego, sensu nauki ewangelicznej mieli nauczyć się z pism św. Pawła i św. Jana. Od imion tych apostołów pochodzi zresztą sama nazwa paulicjanie⁹. W opozycji do nich znajdowali się „Rzymianie”,

⁷ Petrus Siculus, *Sermones...*, op. cit., col. 1334: „Aiunt Dominum corpus suum de coelo apparenter tantum et phantasticum detulisse et per Deiparam quasi fistulam permeasse”; Euthymius Zigabenus, op. cit., col. 1194.

⁸ Petrus Siculus, *Historia...*, op. cit., col. 1255: „[...] haud panem ac vinum a Domino discipulis suis in coena propositum, sed symbolice verba sua tantummodo, panis vini que loco, dedisse”; Petrus Siculus, *Sermones...*, op. cit., col. 1347: „[...] dictum fuisse symbolice a Domino: Sumite, manducate et bibite ex eo omnes; ipse sua videlicet verba denotante, quoniam nihil ibi reapse erat panis et vini”. Euthymius Zigabenus, op. cit., col. 1195: „Quin etiam cum baptismum aspernentur, illud tamen se fingunt suscipere; nam Evangelii verba baptismum existimant; quoniam Dominus Ego sum – inquit- aqua viva”.

⁹ Photius Patriarcha, *Narratio de Manichaeis recens repullulantibus*, ed. J. P Migne, PG, t. 102, Parisiis 1860, col. 17; Euthymius Zigabenus, op. cit., 1190.

czyli duchowi spadkobiercy św. Piotra i pozostałych apostołów, uważanych za zdrajców. Mieli oni bowiem dokonać zafałszowania prawdziwej nauki Chrystusa poprzez identyfikację dobrego boga świata duchowego z Jahwe ze Starego Testamentu. W myśl tej spiskowej teorii dopiero św. Paweł miał przedstawić od nowa tę zbawczą naukę we właściwym świetle¹⁰. Ta specyficzna eklezjologia paulicjańska przywodzi bardzo na myśl wcześniejszą koncepcję marcjonicką i nie wykluczone jest, że to właśnie z tego źródła wyrasta¹¹. Nigdy jednak nie pojawia się w późniejszym dualizmie średniowiecznym.

Jak dowiedział się podczas swojej misji Piotr z Sycylii, paulicjanie, którzy wcześniej rozpowszechnili swoje nauki na ziemiach bizantyjskich w czasach sporu ikonoklastycznego (726-843), w IX wieku planowali skierować swoich misjonarzy na zachód, konkretnie do Bułgarii¹². To właśnie w tym kraju doszło w X wieku do powstania słynnej herezji bogomilskiej. Trudno jednak powiedzieć, by bogomilizm był jakąś kontynuacją czy też rozwinięciem herezji paulicjańskiej, przede wszystkim dlatego, że w warstwie doktrynalnej propagował on dualizm umiarkowany. Według najpopularniejszej chyba wersji bogomilskiej doktryny przekazanej dla Bułgarii przez Jana Egzarchę, zaś dla Bizancjum przez Euthymiusa Zigabenus, stwórcą wszelkiego bytu, zarówno duchowego, jak i materialnego, był jedyny istniejący Bóg. Jego pierwotnym synem był Satanael, który powodowany pychą postanowił zbuntować się przeciwko swojemu ojcu, za co wraz z popierającymi go aniołami został strącony na nieukształtowaną jeszcze ziemię. Tutaj uformował stworzoną przez ojca materię, oddzielając morza od lądów i tworząc wszystkie formy życia, od roślin, poprzez zwierzęta, aż po ciało ludzkie, dlatego też utożsamiany był przez bogomilów z Bogiem Jahwe ze Starego Testamentu¹³. Druga, nie mniej popularna wer-

¹⁰ Euthymius Zigabenus, op. cit., col. 1195; Petrus Siculus, *Sermones...*, op. cit., col. 1307.

¹¹ Zob. Tertulian, *Preskrypcja przeciw Heretykom*, tłum. W. Myszor, E. Stanula, [w:] idem, *Wybór pism*, wstęp E. Stanula, tłum. E. Stanula, W. Kania, W. Myszor, Warszawa 1970, s. 61.

¹² Petrus Siculus, *Historia...*, op. cit., col. 1241–1244.

¹³ Euthymius Zigabenus, op. cit., col. 1294: „Dicunt daemonem, qui a Salvatore appellatus est Satanas, filium esse ipsum quoque Dei Patris, et vocari Satanael, et Filo Verbo, natu maiorem esse praestantiorumque, utopote primogenitum”; ibidem, col. 1295: (Satanael) „[...] de defectione cogitasse, arreptaque quondam occasione ministras tentasse potestates, ut excusso ministerii iugo se sequerentur et secum in Patrem consurgerent”; ibidem, col. 1299: „Nec illud negligendum est quod ex Moysis libro quem improbant, testimonium illud proferunt: In principio fecit Deus coelum et terram. Nam quod Satanael firmamentum fecisse dicunt, et aquas in loca ipsis parata congregasse, ornassequae firmamentum, et tarram et quae sequuntur omnia, usque ad hominis formationem et in-

sja bogomilskiej doktryny zawarta w apokryficznym dziele znanym jako *Interrogatio Iohannis* oparta była dokładnie na tym samym schemacie, z tym że zły demiurg, twórca świata materialnego, nie był w niej synem Bożym, ale już tylko zbuntowanym aniołem – zarządcą zastępów niebieskich¹⁴. W doktrynie bogomilskiej dualizm przeszedł więc ze sfery ontologicznej do kosmologicznej, a kluczowe założenie o rozdzielności dwóch rodzajów bytu zostało tutaj odrzucone. Chociaż istnieją dowody na działalność paulicjańskich misjonarzy w Bułgarii w okresie kształtowania się bogomilizmu, to jednak jego geneza jest dużo bardziej skomplikowana i obejmuje również wpływy innych herezji, w tym przede wszystkim mesalianizmu¹⁵. Prawdopodobnie gdyby nie Jan I Tzimices (969-976), paulicjański radykalny dualizm mógłby nie przetrwać do późniejszych czasów. Ten bizantyjski cesarz w 975 roku przesiedlił znanych ze swej waleczności paulicjańskich żołnierzy znajdujących się na jego służbie do twierdzy Philippopolis (dzisiaj Płowdiw) na terenach świeżo odebranych Bułgarom¹⁶. W krótkim czasie miasto to stało się znanym powszechnie gniazdem heretyków, pełnym zarówno paulicjan, jak i bogomilów, o czym wspomina w *Aleksjademie* Anna Komnena¹⁷. Oczywiście w tak sprzyjających warunkach musiało dojść do przepływu idei pomiędzy obydwoma wspólnotami i w ten sposób na początku XII wieku powstał na tych terenach radykalnie dualistyczny kościół dragowicki (*ecclesia Drugonthiae*), łączący radykalny paulicjański dualizm z bogomilizmem¹⁸.

sufflationem in eum, ex Moysis libro, in quo mundi procreationem enarrant surrepta sunt a Bogomilis”. Zob. też: I. Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, Sofija 1925, s. 20.

¹⁴ *Liber S. Iohannis Apocryphus*, ed. J. C. Thilo, [w:] *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, Lipsiae 1832, s. 885–886: w tym apokryficznym dziele Chrystus miał powiedzieć św. Janowi o Szatanie: „In tali gloria erat, quod ordinabat virtutes coelorum, ego autem sedebam apud Patrem meum”; „Et observabat gloriam, quae erat moventis coelos, et cogitavit sedem ponere super nubes coelorum et volebat altissimo similis esse”.

¹⁵ M. Loos, *Dualist Heresies in the Middle Ages*, Praha 1974, s. 59; D. Obolensky, op. cit., s. 81–94.

¹⁶ J. Hamilton, B. Hamilton, op. cit., s. 23, 114.

¹⁷ A. Komnena, *Aleksjada*, t. 2, tłum. O. Jurewicz, Wrocław–Warszawa–Kraków 1972, s. 222.

¹⁸ W kwestii kościoła dragowickiego, jego genezy oraz doktryny zob. B. Hamilton, *The Origins of the Dualist Church of Drugunthia*, „Eastern Churches Review”, 5 (1973), s. 115–124; B. Hamilton, *The Cathars and the Seven Churches of Asia*, [w:] *Byzantium and the West c. 850–c. 1200*, ed. J. Howard-Johnston, Amsterdam 1988, s. 282–283; J. Dujčev, *Dravitsa-Dravovitia*, „Revue des études byzantines” 22 (1964), s. 218–219; D. Obolensky, op. cit., s. 161; F. Šanjek, *Le rassemblement hérétique de Saint-Félix-de-Caraman (1167) et les églises cathares au XIIIe siècle*, „Revue d’Histoire Ecclesiastique”, 67 (1972), s. 790–791.

Zanim jednak do tego doszło, umiarkowanie dualistyczni misjonarze bogomilscy zdążyli zaszczepić swoje idee na zachodzie Europy. W 1143 roku schwytni w Kolonii katarzy twierdzili, że prawdziwa chrześcijańska wiara zachowała się od czasów apostołów w Grecji (czyli w Bizancjum) i to właśnie od tamtejszych wyznawców ją przejęli¹⁹. Dwadzieścia lat później, w roku 1163, niemiecki opat benedyktynów z Schönau – Eckbert po raz pierwszy opisał w swoim dziele radykalnie dualistyczne wierzenia niemieckich katarów²⁰. W kwestii doktryny wyznawanej wówczas przez ich francuskich współwyznawców możemy snuć jedynie przypuszczenia na podstawie poszlak źródłowych. Wszystko wskazuje jednak na to, że wyznawali oni umiarkowany dualizm heretyckiego kościoła bułgarskiego – *ecclesia Bulgariae*²¹.

Obydwa bogomilskie kościoły nie darzyły się jednak, ogólnie mówiąc, sympatią, o czym najlepiej świadczy misja na Zachód radykalnego bogomilskiego biskupa Konstantynopola – Niketasa w 1167 roku. Kiedy udając się na katarski synod w Saint-Félix-de-Caraman we Francji, przechodził przez Włochy, robił wszystko, aby tylko odwieść tamtejszych świeżo upieczonych katarów od umiarkowanej wiary bułgarskiej (*ordo Bulgariae*) i nawrócić ich na radykalną doktrynę dragowicką – *ordo Drugonthiae*²². O ile we Francji na synodzie zmiana ta przeszła lekko i bezboleśnie, a zdecydowana większość Francuzów przyjęła wiarę radykalną, o tyle we Włoszech doprowadziła do rozczłonkowania tamtejszego kataryzmu na sześć zwalczających się kościołów²³.

¹⁹ Evervinus Stainfeldensis, *Epistola CDXXXII, ad. S. Bernardum, De haereticis sui temporis*, ed. J. P. Migne, *Patrologia Latina* (dalej PL), t. 182, Parisii 1879, col. 679: „Illi vero, qui combusti sunt dixerut nobis in defensione sua, hanc heresim usque ad haec tempora occultatam fuisse a temporibus martyrum, et permansisse in Graecia, et quibusdam aliis terris. [...] Et hi sunt illi haeretici, qui se dicunt apostolos, et suum papam habent”. zob. też: M. Barber, *Katarzy*, tłum. R. Sudół, Warszawa 2004, s. 29–30.

²⁰ Eckbertus Abbas Schonauensis, *Sermones contra catharos*, ed. J. P. Migne, PL. t. 195, Parisii 1855, col. 13–102.

²¹ I. da Milano, *Il dualismo cataro in Umbria al tempo di San Francesco*, [w:] *Filosofia e cultura in Umbria tra medioevo e rinascimento. Atti del IV Convegno di Studi Umbri, Gubbio, 22-26 maggio 1966*, Perugia 1967, s. 179; A. Borst, *Die Katharer*, Stuttgart 1953, s. 93; B. Hamilton, *Wisdom from the East: the reception by the Cathars of eastern dualist texts*, [w:] *Heresy and Literacy, 1000–1530*, eds. P. Biller, A. Hudson, Cambridge 1994, s. 46–52, 58.

²² *De Heresi Catharorum in Lombardia*, ed. A. Dondaine, „Archivum Fratrum Praedicatorum”, 19 (1949), s. 306, „Et iste marcus habebat ordinem suum de bulgaria. Adveniens quidem papas nicheta nomine, de constantinopolitanis patibus in lombardiam, cepit causari ordinem bilgarie, quem marcus habebat. Unde marcus episcopus cum suis subditis hesitare incipiens, relicto ordine bulgariae, suscepit ab ipso nicheta ordinem drugonthie”.

²³ *De heresi*, op. cit., s. 307–308; *Tractatus de Hereticis*, ed. A. Dondaine, „Archivum Fratrum Praedicatorum”, 20 (1950), s. 309–310; M. Dobkowski, *Kataryzm. Historia i sys-*

Ponieważ nie istnieje żadne źródło bezpośrednio dokumentujące wiarę radykalnego bogomilskiego kościoła z Dragowicy, dlatego chcąc zrekonstruować jego doktrynę, musimy odwołać się do źródeł dotyczących wierzeń katarów w Europie Zachodniej, którzy właśnie stamtąd przejęli swoje nauki. Jak zostało wspomniane wyżej, po raz pierwszy radykalny dualizm na gruncie zachodnioeuropejskim został udokumentowany przez Eckberta z Schönau. Jak podkreśla benedyktyński opat, istniało wówczas wiele różnych wersji doktryny heretyckiej i nie było jednej wspólnej, w którą by wszyscy wierzyli²⁴. To wewnętrzne zróżnicowanie doktrynalne wczesnego kataryzmu może świadczyć o tym, że już w owym czasie w zachodniej Europie działały konkurencyjne grupy misjonarzy umiarkowanego *ordo Bulgariae* i radykalnego *ordo Drugonthiae*, powodując zamęt i rozłamy wśród wiernych.

Opisani przez Eckberta katarzy wierzyli w istnienie dwóch odwiecznych zasad – boga dobrego, stwórcę świata duchowego, i złego stwórcę wszystkiego, co materialne²⁵. W przeciwieństwie do Piotra z Sycylii Eckbert wspomina o genezie upadku człowieka i przyczynach zniewolenia elementów duchowych w świecie materialnym. Mówi on bowiem, że według katarów ludzie są aniołami – apostatami, którzy na początku czasów zostali wyrzuceni z nieba i teraz na ziemi odbywają swoją pokutę. Tutaj, poprzez dobre uczynki mogą sobie zasłużyć na zbawienie i powrót do niebiańskiej ojczyzny²⁶. Lakoniczna wzmianka Eckberta, choć rzuca pewne światło na bardzo

tem religijny, Kraków 2007, s. 120–124. Kwestia zmiany doktrynalnej, jaka dokonała się na synodzie w Saint-Félix, budzi do dziś w nauce kontrowersje. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest brak bezpośrednich świadectw źródłowych, które by ją potwierdzały. Dlatego też część badaczy uważa, że doszło wówczas do zmiany doktrynalnej, zob. A. Borst, op. cit., 96–98; A. Dondaine, *La hiérarchie cathare en Italie I*, „Archivum Fratrum Praedicatorum”, 19 (1949), s. 284–285; D. Obolensky, op. cit., s. 162–164; F. Šanjek, op. cit., s. 770; J. Hamilton, B. Hamilton, op. cit., s. 43, 250; M. Lambert, *The Cathars*, Oxford 1998, s. 56–57; do tej interpretacji skłania się również dzisiaj M. Dobkowski (M. Dobkowski, op. cit., s. 55–56), a część badaczy jej przeczy: P. Jimenez, *Relire de la Charte de Niquinta II. Etude et portée de la charte*, „Heresis”, 23 (1994), s. 18. Cel misji Niketasa i samego synodu staje się jasny dopiero wtedy, gdy zestawimy ze sobą źródła mówiące o doktrynie wyznawanej przez katarów przed tymi wydarzeniami i po nich, a także te, które mówią o misji Niketasa we Włoszech.

²⁴ Eckbertus Abbas Schonaugensis, op. cit., col. 16: „Multa tamen permista habent doctrinae magistri sui, quae inter haereses illius non inveniuntur. Divisi sunt etiam contra semetipsos, quia nonnulla quae ab aliquibus eorum dicuntur, ab aliis negantur”.

²⁵ Ibidem, col. 17. „Illi vero duos creatores esse docent: unum bonum et alterum malum, videlicet Deum, et quemdam immanem principem tenebrarum, quem nescio quomodo rectius vocare possumus diabolium. Duas naturas fuisse dicunt ab aeterno contrarias sibi invicem, unam bonam, et alteram malam et ex eis, dicunt create esse universa”.

²⁶ Ibidem, col. 16: „Dicebant enim animas humanas non aliud esse, nisi illos apostas spiritus, qui in principio mundi de regno coelorum eieci sunt, et eos in humanis corporibus posse per bona opera promereri salutem”.

istotną kwestię upadku aniołów, dając jednocześnie pewne pojęcie o pierwotnej katarskiej antropologii tożsamej z angelologią, nie pozwala niestety określić, na czym polegał grzech aniołów ani kto był zań odpowiedzialny.

Druga w kolejności relacja dotycząca pierwotnej formy katarskiego radykalnego dualizmu pochodzi z terytorium Francji i wyszła spod pióra słynnego teologa i filozofa Alana z Lille. W swojej *summie* przeciwko heretykom spisanej na przełomie XII i XIII wieku przekazuje on nieco dokładniejsze informacje na temat radykalnej teologii. Podkreśla, że katarzy, z jakimi miał do czynienia, wierzą w dwie odwieczne, równie potężne zasady światła i ciemności, z których każda ma swoje własne stworzenie. Co ważniejsze jednak, u Alana po raz pierwszy znajdujemy echo paulicjańskiego dualizmu czasowego. Jak mówi francuski teolog, katarzy wierzą, że bóg ciemności, zwany tutaj Lucyferem, stworzył wszystko to, co czasowe i zmienne, zaś dobry – to, co nie zmienia się w czasie, a więc – jak można się domyślać – pozostaje poza jego zasięgiem²⁷. Opisywani przez Alana katarzy na uzasadnienie swojej koncepcji dualizmu czasowego powoływali się jednak nie na List św. Pawła do Koryntian, ale na prolog Ewangelii św. Jana. Słowa „bez niego nic się nie stało” (*sine ipso factum est nihil*) rozumieli w ten sposób, że bez dobrego boga powstał świat materialny, który jest nicością, dlatego że materia poprzez swoje zanurzenie w czasie i ciągle podleganie zmianom dąży do nicości²⁸.

Nie wiadomo, na ile ta specyficzna charakterystyka obydwu bytów odwołująca się do czasu była oryginalnym dziełem zachodnich dualistów i czy w związku z tym można mówić tu o jakiejś ewolucji doktryny. Równie dobrze koncepcja ta mogła pojawić się w paulicjanizmie po czasach Piotra z Scycylii albo też mogli ją stworzyć przywódcy bogomilskiego kościoła z Dragowicy, o którym również bardzo mało wiadomo.

W kwestii upadku człowieka i zniewolenia ducha w materii Alan nie mówi wiele więcej niż Eckbert. Oprócz tego, że ludzie są upadłymi z nieba aniołami odbywającymi na ziemi pokutę, dowiadujemy się od niego, że za zamknięcie ich w ciałach odpowiada Szatan i że po upadku nie pozostał w niebie ani jeden anioł²⁹. Dokładne wytłumaczenie przyczyn upadku

²⁷ Alanus de Insulis, *De fide catholica contra Haereticos sui temporis*, ed. J. P. Migne, PL, t. 210, Parisii 1855, col. 508: „Aiunt heretici temporis nostri, quod duo sunt principia rerum, et principium lucis et principium tenebrarum. Principium lucis dicunt esse Deum, a quo sunt spiritalia, videlicet animae et angeli, principium tenebrarum Luciferum, a quo sunt temporalia”.

²⁸ *Ibidem*, col. 308–312: „Fortasse dicent haeretici, quod hoc nomine, nihil, designatur res corporalis quae corrumpitur et ad nihilum tendit”.

²⁹ *Ibidem*, col. 316–317: „[Haeretici] negant singulis diebus animas creari et corporibus infundi; asserentes solos angelos apostatas, qui de celo ceciderunt corporibus humanis

znajduje się dopiero w pochodzącym z tego samego okresu dziele byłego waldensa, później nawróconego na katolicyzm i walczącego z katarami, Duranda z Huesca. Mówi on, że osobą odpowiedzialną za upadek dobrych aniołów jest zły bóg, który wstąpił do nieba i tam nakłonił aniołów dobrego boga do grzechu cielesnego. Za karę dobry bóg wyrzucił winowajców z nieba, ale przy okazji w powstałym tumulcie upadło też trochę aniołów, które nie zgrzeszyły. W ten sposób na ziemi znaleźli się aniołowie, którzy zgrzeszyli z własnej woli, jak i ci, którzy byli niewinni. I jednych, i drugich zły bóg zamknął w ciałach, ale tylko ci drudzy będą mogli się zbawić³⁰.

Również tutaj z powodu braku odpowiedniego materiału źródłowego trudno jest określić, czy mamy do czynienia z pewną ewolucją doktryny i doprecyzowaniem kwestii upadku, czy też raczej z opinią mniejszościowej grupy katarów. Pewne jest jednak to, że poświadczona przez Duranda koncepcja razi niespójnością i brakiem logiki. Po pierwsze bowiem nasuwa się pytanie – jak byty czysto duchowe, jakimi byli aniołowie dobrego boga, mogły zgrzeszyć cielesnie, a po drugie – po co tworzyć dualistyczną teologię, skoro kwestia genezy zła w stworzeniu dobrego boga pozostaje nadal nierozwiązana. Wszak otwartym pozostaje wciąż fundamentalne pytanie – dlaczego dobre stworzenie uległo podszeptom złego. Tego typu rażące mankamenty nie mogły zapewne ująć uwadze przenikliwych katolickich adwersarzy, którzy na wszelkie sposoby próbowali podważać słuszność katarskich doktryn w dysputach³¹. Na reakcję ze strony katarów nie trzeba było długo czekać. Pochodzące z początków XIII wieku antyheretyckie włoskie źródło – *De Heresi Catharorum in Lombardia* – poświadcza nieco zmodyfikowaną wersję radykalnej doktryny o upadku. Według niej Lucyfer przybrał postać anioła świata i udał się do nieba. Tam po pewnym czasie zdobył zaufanie i sympatię aniołów dobrego boga do tego stopnia, że wstawiły się one za nim u swojego ojca, a ten uczynił go zarządcą zastępów niebieskich. Sprawując tę funkcję, Lucyfer zwiódł anioły dobrego boga, tym razem jednak nie nakłaniając ich

infundi Dei permissione, ut ibi valeant poenitentiam agree [...] Praeterea dicunt quod nullus alius est spiritus hominis, nisi angelus apostate, et quod in coelo non sunt spiritus, quia omnes spiritus, qui in cello errant cum Lucifero ceciderunt”.

³⁰ Durandus de Huesca, *Liber antiheresis*, ed. Ch. Thouzellier, „Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge”, 35 (1960), s. 215–216. „Et ipsum «principem tenebrarum» dicunt esse ingressum curiam Patris Celestis ad decipiendos angelos, et quosdam fecisse fornicari credunt. Et ob hanc causam Patrem dicunt surrexisse contra eum, et eum de patria Celesti depulisse et angelos, quos seduxerat; et inter tumultum illum quosdam, qui non peccaverant corruisse, quos predicant salvandos” (ibidem, s. 215).

³¹ Niespójności zawarte w tym elemencie doktryny katarskiej wytyka swoim adwersarzom dominikanin Moneta z Cremony, zob. Moneta de Cremona, *Adversus Catharos et Valdenses libri quinque*, ed. T. A. Ricchini, Roma 1743, s. 39–44.

już do grzechu cielesnego, ale jak mówi źródło – słowami przekonał ich do siebie i wyprowadził z niebiańskiej ojczyzny. Ponieważ nie wszystkie anioły dały się zwieść, Lucyfer po jakimś czasie, nie kryjąc swoich zamiarów, wrócił do nieba tym razem pod postacią smoka apokaliptycznego i strącił ogonem jedną trzecią pozostających tam aniołów³².

Trudno nie zauważyć, że również i ta wersja dotycząca upadku nie jest wolna od słabych punktów. O tym, że dostrzegali je już współcześni, przekonuje nas Moneta z Cremony – dominikański teolog i inkwizytor, który w swojej summie antyheretyckiej naśmiewa się z niespójności doktryny swoich adwersarzy, wytykając im, że dobry bóg nie mógł nie wiedzieć, kim jest Lucyfer, wpuszczając go do nieba, a jeśli wiedział i mimo to go wpuścił, wówczas oznacza to, że jest odpowiedzialny za upadek swojego stworzenia³³. Faktycznie – niedopracowana katarska doktryna dotycząca upadku nie tylko pozostawiała niewytłumaczoną winę za grzech po stronie dobrego stworzenia, ale także czyniła dobrego boga w jakimś stopniu odpowiedzialnym za niedolę swoich stworzeń w świecie materialnym. Wszakże to on nałożył na swoich aniołów karę polegającą na wyrzuceniu z nieba, a jego odwieczny przeciwnik – zły bóg niejako pomógł mu ją wykonać, zamykając upadłych aniołów w ludzkich ciałach.

Pragnąc zbadać genezę tej pierwotnej, nieporadnej wersji katarskiej doktryny radykalnej, musimy sięgnąć wstecz do umiarkowanych doktryn bogomilskich. To właśnie tutaj, we wspomnianym już wyżej *Interrogatio Iohannis* znajduje się mit, w którym Lucyfer, będący stworzonym przez jedyne Boga aniołem, pełniąc funkcję zarządcy zastępów niebieskich, rozpoczyna swą buntowniczą działalność i zwodzi inne anioły. To właśnie do niego odnosiły się, jak wierzyli bogomili, słowa przypowieści o nieuczciwym rządcy z Ewangelii św. Łukasza (Łk 16, 1-8). Kiedy został on zdemaskowany i wyrzucony z nieba, zamienił się w apokaliptycznego smoka, który ogonem strącił jedną trzecią dobrych aniołów Boga³⁴.

³² *De Heresi...*, op. cit., s. 308–309. „Marchisius de Soiano episcopus illorum de descenzano et amezo eius filius maior, prelati unius partis Catharorum, qui habent ordinem suum de drugonthia, credunt et predicant duos deos sive dominos sine principio et sine fine, unum bonum et alterum malum penitus [...] Et dicunt, quod Lucifer est filius dei tenebrarum [...] Et dicunt, quod hic Lucifer ex hoc suo regno ascendit superius in celum [...] Et tunc transfiguravit se in angelum lucis. Angelis vero admirantibus propter formam euis et intercedentibus pro eo ad Dominum, susceptus est in celo, et ibi villicus angelorum effectus est. Unde in Evangelio Luce dicitur: «Homo quidam erat dives qui habebat villicum». Et in tali villicatione seduxit angelos. Et tunc dicunt factum esse prelium magnum in celo et proiectus est draco ille serpens antiquus”. Ibidem, s. 308. Por. *Brevis Summula*, ed. A. Molinier, „Annales du Midi”, 22 (1910), s. 201.

³³ Moneta de Cremona, op. cit., s. 39–44.

³⁴ *Liber S. Iohannis Apocryphus*, op. cit., s. 886–887.

Tak samo z umiarkowanych doktryn bogomilskich zaczerpnięty został kolejny motyw, który nijak nie pasował do mitu radykalnego, a mianowicie przekonanie, że przyczyną upadku był grzech cielesny. W wersji przekazanej przez Zigabenusu Satanael, chcąc zniewolić ludzi, tak by ich dusze nigdy już nie wróciły do Boga, przyjmuje postać węża, po czym cielesnie współżyje z Ewą, a ta z kolei uczy najgorszego ze wszystkich grzechów Adama. Podobny schemat występuje w *Interrogatio*³⁵. O ile jednak w doktrynach umiarkowanych ma on sens – ludzie są tu bowiem tworam materialno-duchowymi, o tyle w radykalnym dualizmie w odniesieniu do bezcielesnych aniołów jest rażąco niespójny i sztuczny. To samo tyczy się zresztą motywu z nieuczciwym rządcą, który może być odniesiony do Szatana tylko wtedy, jeśli ten jest zależny od Boga, jako jego stworzenie. Wydaje się więc, że pierwotni katarzy, którzy początkowo wyznawali umiarkowany bogomilizm *ordo Bulgariae*, po nawróceniu na wiarę radykalną przez misjonarzy *ordo Drugonthiae* nie byli w stanie od razu porzucić wszystkich kluczowych dla umiarkowanego mitu motywów, stąd nieco na siłę przenieśli je do – być może nie do końca ukształtowanej jeszcze wówczas – teologii radykalnej. Jak pozwalają nam przypuszczać źródła, pierwszy etap ewolucji doktryny, polegający na jej logicznym uspojnieniu i wyeliminowaniu elementów niepasujących, dokonał się paradoksalnie za sprawą katolickich adwersarzy katarów, którzy dążąc do ich zdyskredytowania w oczach wiernych, skrupulatnie wytykali im wszelkiego rodzaju błędy i niedopatrzenia.

Krytyka inkwizytorów, takich jak Moneta z Cremony, szybko przyniosła rezultaty, doprowadzając do ostatecznego dopracowania doktryny katarskiej w kwestii upadku.

Prawdopodobnie już około 1200 roku, jak informuje nas inkwizytor Rainer Sacchoni, włoscy radykalni katarzy wyeliminowali ze swojej doktryny problematyczny motyw nieuczciwego rządcy³⁶. Według nowej wersji, przekazanej przez wiele niezależnych źródeł, upadek aniołów odbył się wbrew woli zarówno ich, jak i dobrego boga, kiedy to zły bóg w postaci smoka apokaliptycznego napadł na niebo i przemocą uprowadził stamtąd jedną trzecią zastępów niebieskich³⁷. Ta zmiana doktrynalna nie miała jednak

³⁵ Euthymius Zigabenus, op. cit., col. 1298: „Caeterum cum Satanael impudice cum Eva per serpentem corrumperetur, divinum fuisse statim privatum forma ac vestimento et creandi facultate, et Dei appellatione”, por. *Liber S. Iohannis Apocryphus*, op. cit., s. 888–890.

³⁶ *Summa Fratris Raineri de ordine fratrum praedicatorum, de Catharis et Pauperibus de Lugduno*, ed. A. Dondaine [w:] A. Dondaine, *Un Traité Néo-Manichéen du 13 siècle, Le Liber de duobus principiis suivi d'un fragment de Rituel Cathare*, Roma 1939, s. 71; opisując tę wersję doktryny, Rainer zaznacza, że jest to wiara wyznawana przez radykalnych katarów z Desenzano między 1200 a 1230 rokiem.

³⁷ *Ibidem*, s. 71: „[...] diabolus cum suis angelis ascendit in caelum et facto ibi

tylko kosmetycznego charakteru. Jej konsekwencje dla katarskiej teologii radykalnej szły bardzo daleko. Po pierwsze wszelka odpowiedzialność za zło została zdjęta ze stworzenia dobrego boga, które w tej wersji mitu stawało się w zupełności niewinną ofiarą złej zasady. Po drugie jednoznacznie dobry stawał się ojciec niebieski, który w żaden sposób nie przyczyniał się do sukcesu złego, jak również nie powierzał jego władzy swoich stworzeń celem odbycia pokuty, tak jak miało to miejsce w wersjach wcześniejszych. Można więc powiedzieć, że dopracowanie kwestii upadku w doktrynie dualistycznej, które było dziełem włoskich katarów, przyczyniło się do wypracowania teologii absolutnie dobrego boga i absolutnie dobrego stworzenia, nie pozostawiając jednocześnie żadnych otwartych pytań w kwestii genezy zła. Na poziomie ontologicznym zło było tłumaczone przez istnienie odwiecznej, złej zasady, na poziomie kosmologicznym przez jej działanie, które zgodnie ze złą naturą musiało prowadzić do krzywdy stworzenia dobrego, zaś na poziomie antropologicznym do wytłumaczenia zła idealnie nadawało się ciało, stworzone według zamysłu złego boga i z jego substancji.

Ta tendencja do uspoźnienia i dopracowania doktryny tak wyraźnie widoczna w przypadku genezy zła i kwestii upadku była też widoczna w innych częściach doktryny katarskiej. Bardzo szybko została dopracowana antropologia tożsama w radykalnym kataryzmie z angelologią. Już na początku XIII wieku, jak dowiadujemy się ze wspomnianego wyżej dzieła *De Heresi Catharorum in Lombardia*, włoscy katarzy bardzo dokładnie określili budowę każdego anioła i relacje pomiędzy poszczególnymi jego częściami. Twierdzili oni, że aniołowie składali się z trzech części: ducha (*spiritus*), duszy (*anima*) oraz ciała niebiańskiego (*corpus celeste*). W wyniku ataku smoka apokaliptycznego na ziemię stracone zostały tylko dusze aniołów, a więc jedna trzecia każdego anioła, podczas gdy ich duchy i ciała niebieskie pozostały w niebie³⁸. Duch każdego anioła nazywany był duchem świętym, ponieważ był dobry, niezmienny i niepodatny na zepsucie poprzez grzech. W stosunku do swojej duszy pełnił rolę opiekuna i przewodnika (*custos et rector*)³⁹. Ta przemyślana, trójdzielna koncepcja

proelio cum Michaele archangel et angelis boni dei extraxit inde tertiam partem creaturarum dei, et infundit eas quotidie in humanis corporibus et in brutis³⁸. O różnych wersjach doktryny o upadku u radykalnych katarów mówi też w swojej summie inkwizytor Piotr z Werony, zob. Petrus Martyr, *Summa contra haereticos*, ed. T. Kaepelli, „Archivum Fratrum Praedicatorum”, 17 (1947), s. 325; por. *Brevis Summula*, op. cit., s. 208.

³⁸ *De Heresi...*, op. cit., s. 309: „Et illi angeli constabat ex tribus: ex corpore et anima et spiritu. Et dicunt, quod corpora remanserunt in celo ociosa, que dicuntur «ossa arida» in Ezechiel. Et spiritus remanserunt ibi. Anime vero recepte sunt ab ipso Lucifero et in hoc mundo incorporantur³⁹.”

³⁹ Moneta de Cremona, op. cit., s. 3: „Anima intra corpus exstitit, spiritus vero, qui

angelologiczna znajdowała swoje rozwinięcie również w soteriologii. Jak podkreślali katarscy nauczyciele, celem każdego ducha jest odnalezienie swojej duszy, nakłonienie jej do tego, by przyłączyła się do wspólnoty katarskiej i przyjęła praktykowany w niej jedyny dający zbawienie sakrament, czyli chrzest duchem świętym⁴⁰. W doktrynie radykalnej chrzest ten nie miał jednak nic wspólnego z trzecią osobą Trójcy Świętej, ale polegał właśnie na połączeniu ducha świętego każdego anioła z jego własną duszą (*anima*)⁴¹. Ten pierwszy etap odzyskiwania przez anioła swojej utraconej integralności oznaczał w rzeczywistości zbawienie przez wiedzę (*gnosis*), bowiem duch święty był tutaj źródłem prawdziwej świadomości każdego anioła, której dusza jako część niższa nie posiadała. Końcowy etap integracji każdego anioła odbywał się już po śmierci, w niebie, kiedy to duch święty połączony z duszą odzyskiwał swoje niebiańskie ciało. Sama koncepcja ludzi jako aniołów nie była oryginalną inwencją katarów. Zaczepnięta została z tradycji bogomilskiej, gdzie po raz pierwszy pojawia się w *Interrogatio Iohannis*. Tam jednak aniołami byli tylko pierwsi ludzie – Adam i Ewa, którzy zamknięci zostali w ciałach przez Szatana. Wszystkie inne dusze ludzkie miały powstać według tej wersji w wyniku rozmnażania pierwszej pary rodziców, tak jak ciało powstaje z ciała⁴². Katarzy przejęli tę koncepcję, ale wprowadzili do niej istotną zmianę, rezygnując zupełnie z traducjonizmu. Według ich nauki, Szatan codziennie zamykał w nowopowstających ciałach kolejnych aniołów z puli, jaką zdobył podczas swojego napadu na niebo. Żadna dusza w tej wersji doktryny nie powstawała w grzesznym procesie rozmnażania. Tak samo koncepcja trójdzielnego anioła – jak podkreślają badacze – chociaż w jakimś stopniu oparta była na bogomilskim apokryfie znanym jako *Wizja Izajasza*, to

custos est animae et rector ipsius, intra corpus non est et quod unaquaeque anima a Deo bono creata proprium habet spiritum ad suam custodiam”. Ibidem, s. 4: „Isti distinctionem faciunt inter [...] Spiritum Sanctum et Spiritum Paraclitum et Spiritum principalem. Spiritum Sanctum apellant unumquemque illorum spiritum, quod secundum intellectum eorum Deus Pater dedit istis animabus ad custodiam. Illos autem spiritus ideo sanctos dicunt, idest firmos, quia firmi steterunt, nec decepti bec seducti fuerunt a Diabolo”. Por. Petrus Martyr, op. cit., s. 325.

⁴⁰ Ibidem, 326; Moneta de Cremona, op. cit., s. 4.

⁴¹ Jak podaje Salvo Burci, po połączeniu ze swoim duchem (świętym) dusza przypomina sobie o swojej prawdziwej naturze, zob. Salvo Burci, *Liber Supra Stella*, ed. I. Döllinger, [w:] I. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. 2, München 1890, s. 58: „[...] et spiritus descendunt, unusquisque petendo suam animam, quando autem invenit eam, loquitur ei et anima respondet. Et statim cum anima cognoscit spiritum, cum quo fuit in celo, tunc recordatur, quod in celo peccavit, et tunc incipit facere bonum, de peccato, quod fecit?”. Moneta de Cremona, op. cit., s. 65; *Brevis Summula*, op. cit., s. 200.

⁴² *Liber S. Iohannis Apocryphus*, op. cit., s. 889–890.

jednak znaczenia, jakie ze sobą niosła, w tym przede wszystkim jej konsekwencje dla soteriologii, były już ewidentną inwencją katarów⁴³. Sam fundament soteriologii, w której zbawienie zyskiwało się przez wiedzę, istniał już od czasów starożytnych, a w średniowieczu został przypomniany przez paulicjan. W toku doktrynalnej ewolucji został jednak przez katarów bardzo umiejętnie połączony z bogomilską koncepcją jedyne prawdziwego sakramentu dającego zbawienie, jakim był chrzest duchem świętym.

Ze wszystkich elementów doktryny zdecydowanie najmniej zmian wprowadzonych zostało do chrystologii. Podstawowe, istniejące już w paulicjanizmie, założenie o bezcielesności Chrystusa, jego pozornym cierpieniu, śmierci i zbawczym dziele polegającym na przekazaniu nauki zostało zachowane. Chociaż wśród radykalnych katarów pojawiały się dalsze próby doprecyzowania chrystologii, to jednak nie doprowadziły one do żadnych konkretnych wniosków. Włoscy teologowie radykalni zgadzali się tylko co do kwestii, że Chrystus był tożsamy z Ojcem przez wolę, a nie substancjalnie. Zdania co do jego statusu były jednak mocno podzielone. Jedni uważali że był odwieczny, drudzy, że został stworzony, jeszcze inni upatrywali w nim archanioła, podczas gdy ich adwersarze stali na stanowisku, że był zwykłym, szeregowym aniołem⁴⁴.

Wyraźną tendencję ewolucyjną można zaobserwować w doktrynie radykalnej w kwestii stosunku do Starego Testamentu. O ile początkowo był on w całości uważany za dzieło złego boga, tak jak u paulicjan i bogomilów, o tyle z czasem zaczęto robić od tego coraz większe wyjątki. Była to zresztą tendencja właściwa obydwóm zasadniczym odłamom kataryzmu, których przedstawiciele zgodnie podkreślali, że księgi Salomona, Psalmów, Izajasza, Jeremiasza, Ezechiela, Daniela oraz 12 proroków mniejszych pochodziły od boga dobrego⁴⁵. Radykałowie z Desenzano, dostrzegając niektóre, zgodne ze swoją doktryną, nauki Starego Testamentu, tłumaczyli, że zły bóg specjalnie umieścił w nim pewne pozytywne elementy pochodzące od dobrego boga, takie jak chociażby 10 przykazań, po czym pomieszał je z elementami złymi po to, aby jeszcze skuteczniej zwodzić ludzi⁴⁶.

⁴³ Zob. *The Vision of Isaiah*, trans. W. L. Wakefield, A. P. Evans, [w:] W. L. Wakefield, A. P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages*, New York–London 1969, s. 454.

⁴⁴ W kwestii rozmaitych koncepcji chrystologicznych radykalnych katarów zob. Petrus Martyr, op. cit., s. 321; Moneta de Cremona, op. cit., s. 234, 237; Salvo Burci, op. cit., s. 67; Jacobus de Capellis, *Disputationes nonnullae adversus haereticos*, [w:] *L'eresia catara. Appendice*, ed. D. Bazzocchi, Bologna 1920, s. XVIII.

⁴⁵ *Brevis Summula*, op. cit., s. 199.

⁴⁶ Salvo Burci, op. cit., s. 59: „Ita et Deus Veteris Testamenti, qui quidem malus est, ut homines facilius destruere posset, aliqua bona in Veteri Testamento jactavit, scilicet precepta moralia, ut: non occides etc”. Zob. też: Moneta de Cremona, op. cit., s. 75.

Pierwszy etap ewolucji doktryny dualistycznej dokonujący się od początków katarystyki w Europie, a więc od około połowy XII wieku do pierwszych dziesięcioleci wieku XIII, odbywał się pod znakiem dopracowania i uspołnienienia doktryny. Radykalnie dualistyczne nauki bogomilskiego kościoła z Dragowicy zostały przez katarów zrewidowane i oczyszczone z rażących sprzeczności. Szczególnie precyzyjnie dopracowana została fundamentalna dla radykalnego dualizmu kwestia genezy zła w stworzeniu dobrego boga, co zaowocowało stworzeniem koncepcji absolutnie dobrego boga i absolutnie dobrego stworzenia. W dalszej kolejności usystematyzowana i zmodyfikowana została antropologia i soteriologia, w których gnostyckie koncepcje o starożytnym rodowodzie umiejętnie zostały połączone z naukami bogomilskimi. Wprowadzone na tym polu zmiany świadczą jednoznacznie o tym, że przywódcy radykalnych katarów doskonale rozumieli istotę dualistycznego przesłania zarówno w kwestii genezy zła, jak również gnostyckiej soteriologii.

O ile pierwszy etap ewolucji doktryny dotyczył głównie uspołnienienia mitu, o tyle drugi odbywał się już na zdecydowanie wyższym poziomie teologicznym. Zmieniały się czasy, rosła presja ze strony świetnie wykształconych adwersarzy katolickich i katarzy, nie chcąc pozostawać w tyle, musieli się do tego przystosować. Jak dowiadujemy się z listu katolickiego duchownego – Iwona z Narbonne, który w drugim dziesięcioleciu XIII wieku zinfiltrował środowisko włoskich katarów, zaczęli oni wysyłać swoich co zdolniejszych adeptów na studia uniwersyteckie – filozofii i teologii, głównie do Paryża⁴⁷. Na efekty takich działań nie trzeba było długo czekać. Już w latach 1218–1222 powstał pierwszy teologiczny traktat katarski, tzw. traktat manichejski, spisany przez anonimowego francuskiego katarę. Do dzisiejszych czasów zachował się on we fragmencie w polemicznym dziele byłego waldensa – Duranda z Huesca⁴⁸. Traktat ten rozwija istniejącą już wcześniej i opisaną przez Alana z Lille koncepcję dualizmu ontologicznego opartą na specyficznej interpretacji prologu Ewangelii św. Jana. Autor zaczyna od przewrotnego, jak na radykalnego dualistę, stwierdzenia, że istnieje tylko jeden Bóg, który stworzył wszystko, co istnieje. Dopiero potem w oparciu o wspomniany fragment Ewangelii tłumaczy swój prawdziwy zamysł. Argumentuje, że tylko o bycie duchowym można powiedzieć, że naprawdę istnieje, ponieważ jest on wieczny i niezmienny w czasie. Był materialny utożsamiany jest z nicością z dwóch powodów. Po pierwsze

⁴⁷ Matthaeus Parisiensis, *Chronica Maiora*, ed. F. Liebermann, MGH. SS, t. 28, Hannoverae 1888, s. 231.

⁴⁸ Ch. Thouzellier, *Une Somme anti-cathare, Le liber contra manicheos de Durand de Huesca*, „Spicilegium Sacrum Lovaniense, Etudes et documents”, 32 (1964), s. 38.

dlatego, że poprzez swoje zanurzenie w czasie ciągle podlega zmianom, a więc dąży do nicości, a po drugie dlatego, że jego istota, pozbawiona miłości i dobra, jest w rzeczywistości pusta⁴⁹.

Chociaż niektórzy badacze, jak chociażby René Nelli, doszukują się tutaj inspiracji augustyńską koncepcją zła jako *privatio boni*, to jednak bardziej prawdopodobne jest, że ten specyficzny dualizm ontologiczny czerpał bezpośrednio z wcześniejszych doktryn dualistycznych, przede wszystkim z paulicjańskiej koncepcji dualizmu czasowego⁵⁰. Trzeba jednak przyznać, że w porównaniu z pierwowzorem katarscy teologowie dokonali znaczących modyfikacji, precyzując pomysł swoich poprzedników i znajdując mu odpowiednią podbudowę w Piśmie Świętym. Dwa opozycyjne do siebie byty, istniejące w odmienny sposób, nie miały ze sobą żadnych wspólnych punktów, dlatego też autor traktatu manichejskiego podkreśla, że nie należy w ogóle stosować w odniesieniu do nich obu słowa *omnia*. *Omnia* może być albo tylko materialne, albo tylko duchowe; używanie tego słowa na określenie wszystkich bytów, tak duchowych, jak i materialnych, jest nadużyciem stanowiącym fundament fałszywego rozumienia rzeczywistości⁵¹. Wydaje się, że katarski autor traktatu chciał przez to powiedzieć, że duch i materia tak dogłębnie się od siebie różnią, że w ogóle nie można określać ich wspólnym słowem byt. Traktat manichejski nadał więc istniejącej od czasów paulicjan koncepcji dualizmu ontologicznego ostateczną, przemyślaną i dopracowaną formę.

Nie tylko jednak francuscy heretycy budowali teologię radykalnego dualizmu. Większe nawet osiągnięcia na tym polu mieli radykalni katarzy włoscy z kościoła z Desenzano nad jeziorem Garda. Jak poświadcza świetnie poinformowany inkwizytor Rainer Sacchoni, były katar, w kościele tym doszło w 1230 roku do schizmy za sprawą katarskiego biskupa Jana z Lugio, który pociągnął za sobą młodszych i zapewne bardziej wykształconych wiernych. Jak utrzymuje Rainer, był on autorem poważnego traktatu teologicznego o objętości 10 libr, który niestety nie zachował się do naszych czasów⁵². W 1939 roku jednak francuski badacz kataryzmu Antoine Don-daine odnalazł w Biblioteca Nazionale we Florencji katarski traktat – *Liber de duobus principiis*, który najprawdopodobniej był częścią dzieła Jana

⁴⁹ *Manichean Treatise*, trans. W. L. Wakefield, A. P. Evans, [w:] W. L. Wakefield, A. P. Evans, *Heresies of the high Middle Ages*, op. cit., s. 497–505; Ch. Thouzellier, *Un somme...*, op. cit., s. 87–113.

⁵⁰ R. Nelli, *La Philosophie du Catharisme. Le dualisme radical au XIIIe siècle*, Paris 1978, s. 29–41.

⁵¹ *Manichean Treatise*, op. cit., s. 503–504.

⁵² *Summa Fratris Raineri...*, op. cit., s. 76.

z Lugio albo przynajmniej jego wczesną wersją⁵³. To dzięki niemu właśnie możemy poznać teologię włoskich katarów.

Autor *Liber de duobus principiis* był człowiekiem posiadającym wyższe wykształcenie – znał Arystotelesa, Augustyna i Awicebra, a konstrukcję dzieła oparł na scholastycznej metodzie pro, contra i solutio⁵⁴. Traktat rozpoczyna on od udowodnienia istnienia dwóch zasad. Zapewne nauczony doświadczeniem zdobytym podczas dysput z teologami katolickimi, punktem wyjścia czyni ich założenia, że Bóg jest jeden i że jest wszechmogący. Opierając się na przypisywanym wówczas Arystotelesowi dziele *Liber de causis*, przyjmuje, że owa wszechmoc boża polega na tym, że Bóg jest przyczyną wszystkich przyczyn. Jak dalej argumentuje, skoro Bóg jest jeden i jest przyczyną wszystkich przyczyn, a stworzone przez niego anioły zgrzeszyły, to wynika z tego w sposób konieczny, że zostały stworzone w taki sposób, aby nie mogły nie zgrzeszyć. Innymi słowy, przyczyna ich złego wyboru została stworzona przez wszechmocnego Boga, a to, jak podkreśla autor *Liber de duobus principiis*, niegodnie jest twierdzić. Pewien, że zapędził swoich przeciwników w kozi róg, stwierdza dalej triumfalnie, że wynika z tego, iż musi istnieć druga zasada, która odpowiedzialna jest za zło aniołów⁵⁵.

Ta przydatna w dysputach z katolikami argumentacja jest tylko preludium do właściwych rozważań teologicznych, w których autor opiera się na Arystotelesie, a konkretnie na stworzonych przez niego kategoriach aktu i potencji. Fundamentalne jest tutaj założenie, że skoro coś zaistniało, a więc zaktualizowało się, musiało najpierw istnieć w potencji. Aby coś zaistniało, musiało być poprzedzone koniecznością istnienia i niemożnością nieistnienia⁵⁶. Takie postawienie sprawy powoduje, że autor w całym swoim

⁵³ A. Dondaine, *Un Traité...*, op. cit., s. 10–15.

⁵⁴ A. Dondaine, *Un Traité...*, op. cit., s. 14; A. Borst, op. cit., s. 261–263; Ch. Thozellier, *Livre de Deux Principes*, Paris 1973, s. 37–44.

⁵⁵ *Liber de duobus principiis*, ed. A. Dondaine, [w:] A. Dondaine, *Un Traité...*, op. cit., s. 81–85. Sedno wywodu autora najlepiej oddaje następujący fragment: Dico enim: si Deus, qui bonus est et iustus et sanctus [...] qui etiam omnipotens est et omnia scit antequam fiant [...] creavit et disposuit suos angelos ab initio sicut ipse voluit per se ipsum, sine ullo impedimento ab aliquo existente, cognoscendo etiam finem suorum omnium angelorum antequam fierent, existentibus causis omnibus apud eius providentiam, pro quibus illos angelos oportebat deficere in futuro et malos et demones coram ipso toto tempore remanere, sicut aiunt fere nostri adversarii universii, sine dubio hoc necessario sequeretur, quod illi angeli nunquam boni neque sancti, neque humiles potuerunt cum suo domino permanere” (ibidem, s. 83); „Et sic manifeste videtur, quod deus suos angelos ab initio perficere non curavit. Sed scienter et cognoscendo omnes causas attribuit illis deus, pro quibus oportebat ipsos angelos demones fieri in futuro, et necessario penes deum, apud quem fiunt omnia ex necessitate ab eterno” (ibidem, s. 85).

⁵⁶ Ibidem, s. 141: „Dico enim, quod in omnibus que fuerunt, et sunt et erunt, ista

dziele, w tym przede wszystkim w polemice z koncepcjami katolickimi, stosuje zasadę wnioskowania o przyczynach na podstawie skutków, czego najlepszym przykładem jest opisany wyżej dowód na istnienie dwóch zasad. W dalszej części dzieła autor używa tej metody, aby obalić augustyńską koncepcję genezy zła. Zgodnie z nią, aniołowie jako byty stworzone, a więc niedoskonałe, odwróciły się od najwyższego dobra, czyli Boga, pożądamy dobra niższego. Autor *Liber de duobus principiis*, stosując swoje założenia, pyta jednak, co było przyczyną takiego wyboru, i tym samym dochodzi ponownie do wniosku, że chcąc zachować dobro Boga, należy przyjąć istnienie drugiej, niestworzonej przez niego zasady odpowiedzialnej za zło⁵⁷. Zdaje on sobie jednak doskonale sprawę z tego, że oznacza to poświęcenie jednego z kluczowych atrybutów Boga, czyli wszechmocy, i na nowo definiuje to pojęcie, dostosowując je do swojej dualistycznej teologii. Mówi, że wszechmoc polega na czynieniu tego, co się chce, a nie tego, czego się nie chce. Ponieważ dobry bóg chce tylko i wyłącznie dobra i je czyni, więc jest wszechmocny. Niemożność czynienia zła wynika z niechęci do jego dokonywania, ale to w żaden sposób tej wszechmocy nie umniejsza⁵⁸. To z kolei prowadzi do kolejnego kluczowego dla *Liber* założenia dotyczącego wolnej woli. Przez analogię do wszechmocy boga, idąc za myślą autora, można powiedzieć, że w jego ujęciu wola polega na możliwości czynienia tego, co się chce, a nie tego, czego się nie chce. W związku z tym wybory woli zawsze definiowane są przez naturę, która zaś musiała być w konkretny sposób określona przez stwórcę. Obalając w swym dziele istnienie wolnej, a więc niezależnej od natury woli, autor uderza przede wszystkim w katolicką koncepcję genezy zła, w myśl której stworzenia jedyne go dobrego Boga dobre ze swej natury wybrały zło⁵⁹.

duo fuerunt necessaria antequam essent, scilicet necessitas essendi, et impossibilitas non essendi"; zob. też: *ibidem*, s. 94: „homines ignorantes [...] dicunt, illud quod nunquam fiet, quod potest esse”.

⁵⁷ Powołując się na Syr 13, 15-16: „Każdą istotą żyjącą lubi podobną do siebie, a każdy człowiek, tego, kto jest mu równy”; Syr, 27, 9: „Ptaki trzymają się razem z podobnymi sobie”. Autor mówi: „Et sic videtur manifeste, quod boni angeli magis debuissent eligere bonum simile sibi, quod erat ab eterno, quam reprobare illud et malum eligere, quod non erat, nec eius causa”. Zob. *Liber de duobus principiis*, op. cit., s. 92-93

⁵⁸ *Ibidem*, s. 117-118: „Unde firmiter est credendum quod bonus deus non dicitur omnipotens ideo quia possit facere, et faciat cuncta mala que fiunt et facta sunt et erunt adhuc, sed quia omnipotens est de omnibus bonis que fuerunt et sunt et erunt et precipue cum ipse sit prorsus causa et principium omnis boni et non ullius mali proprie et principaliter per se ullo modo. Sequitur ergo, quod deus verus dicatur omnipotens esse apud sapientes, de omnibus que fecit, facit et faciet in futuro, et non dicitur omnipotens penes illos qui recte sentiunt ideo quia possit facere illud quod non fecit nec facit nec faciet unquam”.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 90-95.

Jako alternatywę autor proponuje tutaj koncepcję absolutnie dobrego boga i absolutnie dobrego stworzenia. Obalając koncepcję stworzenia *ex nihilo*, mówi, że stworzenie polega zawsze na tworzeniu z czegoś (*ex preiacenti materia*). W związku z tym w jego doktrynie stworzenia są współwieczne i współistotne ze swoimi stwórcami – dobre z dobrym, a złe ze złym – i mają się do nich jak promienie do słońca. Aby wytłumaczyć, jak w takim razie w idealnym stworzeniu dobrego boga pojawił się grzech, autor wprowadza, opierając się na argumentach z Pisma Świętego, koncepcję stworzenia, która polega – jak mówi – na dodawaniu „czegoś” (*aliquid*) do wcześniej ukształtowanych istot stworzeń⁶⁰. Znając te założenia, można się pokusić o próbę rekonstrukcji kwestii genezy zła według *Liber de duobus principiis*. Samo dzieło niestety jest niekompletne i nie zawiera odpowiedniego fragmentu.

Wiemy jednak, że autor przyjmuje, iż stworzenie boże jest współwieczne i współistotne ze stwórcą, a więc jednoznacznie dobre; mówiąc inaczej, jego językiem, dobry bóg jest przyczyną tylko tych przyczyn, czy też potencjalności, które mogą się zaktualizować jako dobre uczynki jego stworzeń. W rzeczywistości jednak stworzenia dobrego boga zgrzeszyły, a więc musiały istnieć przyczyny (potencjalności), które zaktualizowały się w postaci zła. Przyczyny te jednak nie mogły być zawarte w ich dobrej naturze, a więc musiały im zostać dodane – niejako nałożone na ich naturę przez złego boga, co zgadza się z przedstawioną przez autora koncepcją stwarzania. Z potwierdzeniem słuszności takiej rekonstrukcji przychodzi Rainer Sacchoni, utrzymujący, że przeczytał całe dzieło Jana z Lugio. Twierdzi on, że według Jana z Lugio dobre stworzenie zostało odwiecznie zepsute przez złego boga⁶¹. We wcześniejszych wersjach doktryny katarskiej to zepsucie tłumaczone było przez mit mówiący o tym, że jednoznacznie dobrzy aniołowie strąceni z nieba zostali uwięzieni przez Szatana w ciałach, złych z samej swojej natury. W powstałej w wyniku ewolucji teologii katarskiej to samo zostało wyjaśnione przy użyciu kategorii arystotelesowskich, gdzie dobre z natury stworzenia dobrego boga zostały uwięzione w złych potencjalnościach, odwiecznie dodanych im przez złego boga.

⁶⁰ Ibidem, s. 99–109; *Summa Fratris Raineri...*, op. cit., s. 73: „Creare secundum eum est ex aliqua preiacenti materia aliquid facere et sic semper sumitur et non ex nihilo”.

⁶¹ *Summa Fratris Raineri...*, op. cit., s. 74: „Iohannes dicit [...] quod deus vult et potest omnia bona quantum in ipso est et in suis creaturis, quae sibi necessario obtemperant; sed impeditur haec dei voluntas et potentia ab hoste suo. [...] nihil est quod habeat liberum arbitrium., etiam deus summus, qui etiam non potuit perficere suam voluntatem propter resistentiam hostis sui. [...] bonus deus, non potuit perfectas facere creaturas suas quamvis hoc voluerit, et hoc sibi et creaturis suis accidit propter resistentiam mali dei qui actum suum, sive quamdam malitiam ab eterno inseruit in ea, ex qua malitia creaturae habuerunt posse peccare”.

Jak słusznie podkreślają badacze, teologia katarska stanowiła kolejne ewolucyjne stadium rozwoju doktryny, w którym mitologiczne wytłumaczenia zaczerpnięte od bogomilów zostały zarzucone na rzecz tez racjonalnych, opartych na logicznym rozumowaniu i zgodnych z duchem epoki⁶². Jeśli jednak wierzyć Rainerowi Sacchoniemu, mit nie został do końca wyeliminowany, stał się jednak bardziej racjonalny i mniej sprzeczny z informacjami zawartymi w Piśmie Świętym. Jak przekazuje włoski inkwizytor, Jan z Lugio głosił koncepcję dwóch analogicznych światów – dobrego i złego boga. W świecie dobrego boga miał się odbyć pierwszy akt dramatu jego stworzenia – to tam zostało ono zepsute przez złego boga i tam stało się śmiertelne poprzez grzech. To w tym właśnie świecie realnie cierpiał i umarł za nie Chrystus. Po śmierci w świecie dobrego boga przedstawiciele ludu bożego trafiali do piekła, a więc do świata materialnego, w którym obecnie się znajdujemy. Również i tutaj przyszedł za nimi Chrystus, ale już w ciele pozornym i tylko po to, aby nauczać⁶³.

W tym momencie nasuwa się w naturalny sposób pytanie – po co w ogóle została wprowadzona ta bezprecedensowa i sztuczna do granic możliwości koncepcja. Otóż była ona wyrazem opisanej przez Anne Reltgen tendencji do chrystianizacji katarysty, nasilającej się w drugiej ćwierci XIII wieku⁶⁴. Do tego czasu katarysta dość mocno odbiegał od chrześcijaństwa i to w kluczowych punktach. Po pierwsze negował to, co jest istotą chrześcijańskiej soteriologii, a więc ofiarę Chrystusa, a po drugie odrzucał w całości jedno ze świętych pism, jakim jest Stary Testament. Na dodatek podstawowe założenia katarskiego mitu z ludźmi-aniołami i wojną w niebie nie miały silnego umocowania w Piśmie Świętym. Trudno też przypuszczać, że katolicycy adwersarze tych rażących rozbieżności z chrześcijaństwem nie zauważali i nie wytykali ich katarom. Koncepcja dwóch światów, stanowiąca ostatni poziom ewolucji doktryny, rozwiązywała te problemy, zbliżając radykalny katarysta

⁶² B. Hamilton, *Wisdom...*, op. cit., s. 76; M. Loos, op. cit., s. 250; L. Paolini, *Italian Catharism and Written Culture*, [w:] *Heresy and Litteracy. 1000–1530*, ed. P. Biller, Cambridge 1994, s. 83–103; F. Martineau, *Deux principes antagonistes et un sauveur: Les cathares italiens du XIIIe siècle et le Liber de duobus principiis*, „Heresis”, 29 (1999), s. 10–15; R. Nelli, op. cit., s. 73, 76; A. Reltgen, *Dissidences et contradictions en Italie*, „Heresis” 13–14 (1989), s. 102.

⁶³ *Summa Fratris Raineri...*, op. cit., s. 74–75: „Item quod Christus natus est ex patribus secundum carnem antiquis supra nominatis, et quod vere assumpsit carnem ex Beata Virgine et vere passus est, crucifixus mortuus et sepultus et resurrexit tertia die, sed putat, quod omnia predicta erunt in alio superiori mundo et non in isto. Item quod in predicto mundo, totum humanum genus incurrit mortem propter peccatum, qui obedivit [...] et corporibus eorum ibidem sepultis, animae descenderunt necessario in infernum, id est in hunc mundum, et ad hunc infernum descendit Christus ut auxiliaretur eis”.

⁶⁴ A. Reltgen, op. cit., s. 100–101.

do chrześcijaństwa. Przede wszystkim dlatego, że przywrócone zostało znaczenie ofiary krzyżowej Chrystusa, a także z tej przyczyny, że zrehabilitowany został w całości Stry Testament. Według doktryny Jana z Lugio wszystkie wydarzenia opisane w Starym Testamencie odbyły się w rzeczywistości najpierw w świecie dobrego boga, który pragnąc zbawienia dla swojego ludu, musiał być dla niego surowy i stosować kary. Drugi raz wydarzenia te zostały powtórzone w piekle, czyli w tym świecie, z tym że głównym ich motorem był dla odmiany zły bóg – władca materii⁶⁵. Koncepcja dwóch światów pozwalała więc na zachowanie podstawowych założeń radykalnego dualizmu, a jednocześnie dawała katarom przepustkę do świata chrześcijańskiego. Co jednak należy podkreślić, nie zdążyła się ona upowszechnić przed upadkiem kataryzmu. Jej wyznawcami byli tylko nieliczni młodzi, wykształceni katarzy. Zdecydowana większość pozostała przy dotychczasowej wersji mitologicznej.

Jak widać z powyższej analizy, średniowieczna doktryna radykalna przeszła znaczącą ewolucję od swojego powstania w połowie VII wieku do upadku kataryzmu pod koniec wieku XIII. Stworzona przez paulicjan z elementów zaczerpniętych od starożytnych manichejczyków i najpewniej również marcjonitów trafiła na podatny grunt w Bułgarii, gdzie zmieszała się z wpływami mesaliano-bogomilskimi, a następnie wraz z bogomilskimi misjonarzami dotarła w XII wieku do Europy Zachodniej, gdzie była rozwijana przez katarów. Stosunkowo najmniej wiadomo o pierwszej radykalnej doktrynie bogomilskiego kościoła Dragowicy, którego naukę można zrekonstruować tylko pośrednio, opierając się na źródłach katarskich. Wydaje się jednak, że z jednej strony zderzenie idei bogomilskich z paulicjańskimi doprowadziło do rozbicia pierwotnie spójnej doktryny ormiańskich heretyków, która wchłonęła wiele zupełnie niepasujących elementów z umiarkowanego mitu bułgarskiego. Z drugiej jednak strony zastrzyk nowych idei doprowadził do wzbogacenia pierwotnie lakonicznej doktryny paulicjańskiej i rozbudowania jej niektórych elementów, znajdujących się dopiero w fazie początkowej. Pierwszy etap ewolucji tej doktryny złożonej z połączonych elementów paulicjańskich i bogomilskich dokonał się za sprawą zachodnioeuropejskich katarów z Francji i Włoch i polegał na jej uspojnieniu oraz wyeliminowaniu pewnych uświęconych przez bogomilską tradycję, ale zupełnie sprzecznych z logiką elementów. Ten pierwszy etap ewolucji, który trwał do początku XIII wieku, doprowadził do dopracowania przede wszystkim kwestii genezy zła, antropologii oraz soteriologii, co przyczyniło się do stworzenia teologii absolutnie dobrego boga i absolutnie dobrego stworzenia stanowiącej sedno gnostyckiej nauki katarskiej. Wydaje się, że zachodni adepci radykalnego dualizmu dobrze zrozumieli, że jego

⁶⁵ *Liber de duobus principiis*, op. cit. s. 110–115; *Summa Fratris Raineri...*, op. cit., s. 75.

celem jest udzielenie wyczerpującej odpowiedzi na pytanie: „unde malum?”, w której nie ma miejsca na jakąkolwiek odpowiedzialność za zło po stronie dobrego stworzenia. Zdecydowanie największe zasługi na tym etapie ewolucji mieli katarzy włoscy, których doktryna kształtowała się w ogniu polemiki i krytyki nie tylko z przedstawicielami Kościoła katolickiego, ale także innych, konkurencyjnych wspólnot katarskich.

Po uspojnieniu mitu przyszedł czas na kolejny etap ewolucji, który doprowadził do stworzenia radykalnie dualistycznej teologii, zgodnej z akademickimi trendami epoki. Francuscy katarzy dopracowali wówczas do perfekcji radykalny dualizm ontologiczny, znajdując dla niego odpowiednie oparcie w Piśmie Świętym. Świadomi tego, co stanowi sedno radykalnego dualizmu, zdecydowanie podkreślili odmienną naturę dwóch rodzajów bytu, które istnieją na zupełnie inne sposoby. Zdecydowanie bardziej rozbudowaną teologię udało się jednak stworzyć włoskim katarom z kościoła z Desenzano pod wodzą biskupa Jana z Lugio. Wykształceni na uniwersytetach katarscy doskonali wyłożyli radykalny dualizm w przejrzysty i logiczny sposób, bez odwoływania się do mitu, w oparciu o Pismo Święte i filozofię Arystotelesa.

Motorem tych ewolucyjnych zmian, co może wydawać się paradoksalne, byli przede wszystkim przedstawiciele Kościoła. To właśnie oni byli najbardziej surowymi krytykami, wytykającymi katarom w dysputach najmniejsze nawet błędy, również te logiczne. Chcąc dotrzymać im kroku, katarzy podjęli studia uniwersyteckie i wnieśli swoją naukę na wyższy poziom. Bez wątpienia to właśnie pod wpływem ich krytyki zmodyfikowali swoją naukę tak, aby bliżej było jej do prawdziwego chrześcijaństwa.

Jak więc widać, wszystkie przytoczone wyżej relacje źródłowe – zarówno te świadczące o kontaktach pomiędzy dualistami średniowiecznymi: paulicjanami, bogomilami i katarami, jak również te, które poświadczają przepływ pewnych kluczowych motywów doktrynalnych pomiędzy VII a XIII wiekiem, a także ich ewolucję – przemawiają jednoznacznie przeciwko przedstawionym we wstępie alternatywnym koncepcjom interpretacyjnym.

THE EVOLUTION OF THE DOCTRINE OF MEDIEVAL DUALISM (7TH–13TH CENTURIES)

The aim of this article is to analyse the evolution of the radically dualistic medieval doctrine between the 7th and 13th century in order to find reasons for this evolution and its main directions.

The starting point for the discussion is the opinion of some French scholars such as Anne Brennon, Jean Duvernoy, and Raoul Manselli, who depreciate the significance of doctrine in medieval dualism, claiming that its importance was artificially exaggerated by the orthodox clergymen. Such an opinion however, cannot be sustained when confronted with medieval sources, which reveal the development of a radically dualistic doctrine, from

its beginnings to its advanced, theological form. A precise analysis of the sources shows that there were three main directions of development: 1. specification of the doctrine, 2. emphasis on those elements common with orthodox Christianity, and 3. confirmation of the fundamental idea of two principles and ontological dualism. The analysis shows clearly that doctrinal issues were treated seriously by the medieval dualists, who understood very well the core of their beliefs, and thus rejects the revisionist claims of the French scholars.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

1. Allanus de Insulis, *De fide catholica contra Haereticos sui temporis*, ed. J. P. Migne, PL 210, Parisiis 1855.
2. *Brevis Summula*, ed. A. Molinier, „Annales du Midi”, 22 (1910).
3. *De Heresi Catharorum in Lombardia*, ed. A. Dondaine, „Archivum Fratrum Praedicatorum”, 19 (1949).
4. Durandus de Huesca, *Liber antiheresis*, ed. Ch. Thouzellier, „Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge”, 35 (1960).
5. Eckbertus Abbas Schonaugensis, *Sermones contra catharos*, ed. J. P. Migne, PL. t. 195, Parisiis 1855.
6. Euthymius Zigabenus, *Panoplia Dogmatica*, ed. J. P. Migne, PG 130, Parisiis 1886.
7. *Evervinus Stainfeldensis, Epistola CDXXXII, ad S. Bernardum, De haereticis sui temporis*, ed. J. P. Migne, PL, t. 182, Parisiis 1879.
8. Jacobus de Capellis, *Disputationes nonnullae adversus haereticos*, [w:] *L’eresia cathara. Appendice*, ed. D. Bazzocchi, Bologna 1920.
9. Komnena A., *Aleksjada*, t. 2, tłum. O. Jurewicz, Wrocław–Warszawa–Kraków 1972.
10. *Manichean Treatise*, trans. W. L. Wakefield, A. P. Evans, [w:] W. L. Wakefield, A. P. Evans, *Heresies of the high Middle Ages*, New York–London 1969.
11. Matthaues Parisiensis, *Chronica Maiora*, ed. F. Liebermann, MGH. SS, t. 28, Hannoverae 1888.
12. Moneta de Cremona, *Adversus Catharos et Valdenses libri quinque*, ed. T. A. Ricchini, Roma 1743.
13. Petrus Martyr, *Summa contra haereticos*, ed. T. Kaepelli, „Archivum Fratrum Praedicatorum”, 17 (1947).
14. Petrus Siculus, *Historia utilis et refutatio atque eversio haeresos Manichaeorum qui et Pauliciani dicuntur*, ed. J. P. Migne, Patrologia Graeca, (dalej PG), t. 104, Parisiis 1860.
15. Petrus Siculus, *Sermones adversus Manichaeos*, ed. J. P. Migne, PG, t. 104, Parisiis 1860.
16. Photius Patriarcha, *Narratio de Manichaeis recens repullulantibus*, ed. J. P. Migne, PG, t. 102, Parisiis 1860.
17. Salvo Burci, *Liber Supra Stella*, ed. I. Döllinger, [w:] I. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. 2, München 1890.
18. *Summa Fratris Raineri de ordine fratrum praedicatorum, de Catharis et Pauperibus de Lugduno*, ed. A. Dondaine [w:] A. Dondaine, *Un Traité Néo-Manichéen du 13 siècle, Le Liber de duobus principiis suivi d’un fragment de Rituel Cathare*, Roma 1939.
19. Tertulian, *Preskrypcja przeciw Heretykom*, tłum. W. Myszor, E. Stanula, [w:] idem,

- Wybór pism*, wstęp E. Stanula, tłum. E. Stanula, W. Kania, W. Myszor, Warszawa 1970.
20. *The Vision of Isaiah*, trans. W. L. Wakefield, A. P. Evans, [w:] W. L. Wakefield, A. P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages*, New York–London 1969.
21. *Tractatus de Hereticis*, ed. A. Dondaine, „Archivum Fratrum Praedicatorum”, 20 (1950).

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

1. Barber M., *Katarzy*, tłum. R. Sudół, Warszawa 2004.
2. Brennon A., *Le faux problème du dualisme absolu*, „Heresis”, 21 (1993).
3. Dobkowski M., *Kataryzm. Historia i system religijny*, Kraków 2007.
4. Dondaine A., *Un Traité Néo-Manichéen du 13 siècle. Le Liber de duobus principiis suivi d'un fragment de Rituel Cathare*, Roma 1939.
5. Dujčev J., *Dravitsa-Dragovitia*, „Revue des études byzantines” 22 (1964).
6. Duvernoy J., *Religia katarów*, Kraków 2000.
7. Garsoian N., *The paulician heresy*, Hague–Paris 1967.
8. Hamilton B., Hamilton J., *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c. 650–c. 1450*, Manchester–New York 1998.
9. Hamilton B., *The Cathars and the Seven Churches of Asia*, [w:] *Byzantium and the West c. 850-c. 1200*, ed. J. Howard-Johnston, Amsterdam 1988.
10. Hamilton B., *The Origins of the Dualist Church of Drugunthia*, „Eastern churches Review”, 5 (1973).
11. Hamilton B., *Wisdom from the East: the reception by the Cathars of eastern dualist texts*, [w:] *Heresy and Literacy, 1000–1530*, eds. P. Biller, A. Hudson, Cambridge 1994.
12. Ivanov I., *Bogomilski knigi i legendi*, Sofija 1925.
13. Jimenez P., *Relire de la Charte de Niquinta II. Etude et portée de la charte*, „Heresis”, 23 (1994).
14. Lambert M., *The Cathars*, Oxford 1998.
15. Loos M., *Dualist Heresies in the Middle Ages*, Praha 1974.
16. Manselli R., *Evangélisme et mythe dans la foi cathare*, „Heresis”, 5 (1985).
17. Martineau F., *Deux principes antagonistes et un sauveur: Les cathares italiens du XIIIe siècle et le Liber de duobus principiis*, „Heresis”, 29 (1999).
18. da Milano I., *Il dualismo cataro in Umbria al tempo di San Francesco*, [w:] *Filosofia e cultura in Umbria tra medioevo e rinascimento. Atti del IV Convegno di Studi Umbri, Gubbio, 22-26 maggio 1966*, Perugia 1967.
19. Nelli R., *La Philosophie du Catharisme. Le dualisme radical au XIIIe siècle*, Paris 1978.
20. Obolensky D., *The Bogomils*, Cambridge 1948.
21. Paolini L., *Italian Catharism and Written Culture*, [w:] *Heresy and Literacy. 1000-1530*, eds. P. Biller, A. Hudson, Cambridge 1994.
22. Reltgen A., *Dissidences et contradictions en Italie*, „Heresis” 13–14 (1989).
23. Runciman S., *Manicheizm średniowieczny*, tłum. J. Prokopiuk, B. Zborski, Gdańsk 1996.
24. Šanjek F., *Le rassemblement hérétique de Saint-Félix-de-Caraman (1167) et les églises cathares au XIIIe siècle*, „Revue d'Histoire Ecclesiastique”, 67 (1972).
25. Thouzellier Ch., *Livre de Deux Principes*, Paris 1973
26. Thouzellier Ch., *Une Somme anti-cathare, Le liber contra manicheos de Durand de Huesca*, „Spicilegium Sacrum Lovaniense, Etudes et documents”, 32 (1964).
27. Werner E., *L'évangélie de Jean et le dualisme medieval*, „Heresis”, 12 (1989).

