

УДК 271.2(477) "09/11":27-876.45

## БОГОМІЛЬСТВО У КИЇВСЬКІЙ МИТРОПОЛІЇ: ГІПОТЕЗИ І КОМЕНТАРІ

**Вікторія ЛЮБАЩЕНКО**

*Український католицький університет,  
вул. Свенціцького, 17, Львів, 79011  
Кафедра церковної історії  
e-mail: doc\_lub@ukr.net*

У статті узагальнено джерела, що можуть засвідчити існування богомилів у середньовічній Русі, та наукові студії, в яких визнається або спростовується цей факт. Аналізуючи джерельний корпус і нові дослідження, автор доводить сумнівність існування богомилів на Русі, спростовує генетичний зв'язок богомільства з іншими поширеними тут антицерковними та еретичними течіями. Водночас у статті підтверджується популярність апокрифічної літератури, пов'язаної з богомільством, її вплив на релігійну культуру Русі.

*Ключові слова:* Київська митрополія, богомільство, апокрифічна література.

У славістичних студіях неодноразово порушувалось питання про існування богомилів на землях Київської митрополії. Намагаючись відшукати тут їхні сліди, дослідники зверталися до літописів і полемічних текстів, церковної й апокрифічної літератури – оригінальних і ще більшою мірою запозичених джерел, адже богомільство було загальноєвропейським антицерковним рухом. При цьому воно розглядалось не стільки у вузькому значенні – як певна конфесійна спільнота, скільки у широкому – як релігійно-етичне вчення<sup>1</sup>, яке і Східна, і Західна церкви визнали еретичним. У першому значенні наукові пошуки зводились переважно до кількох гіпотез і спроб побачити зв'язок богомилів з іншими еретиками, виявленими на Русі. У широкому значенні богомільство пов'язувалось не лише з апокрифічними творами, а й народними легендами, прозаїчними і поетичними, сповненими дуалістичної космології, текстами, що ними надзвичайно багата писемна й усна творчість східних слов'ян.

Сучасні наукові студії особливу увагу приділяють ідейно-світоглядним особливостям богомільства в контексті релігійних процесів Середньовіччя. В історичному аспекті богомільство цікаве як широкий, споріднений з маніхейством\* і павликіянством\*\* антицерков-

---

<sup>1</sup> Історія, доктрина і практика богомільства широко висвітлені у світовій історіографії, див.: *Stouanos Y. The Hidden Tradition in Europe: the Secret History of Medieval Christian Heresy. London, 1994; Гечева К. Богомільство: Библиография. Софія, 1997; Orlov A.A. From Apocalypticism to Merkabah Mysticism. Studies in the Slavonic Pseudepigrapha. Boston, 2007.*

\* Вчення іранського пророка Мані (216–277) про двох богів: творця духовного світу істинного бога Ормузда і творця матеріального світу неістинного бога (диявола) Ахрімана, що уособлюють споконвічну боротьбу світла і п'ятми, добра і зла. Втлене у деяких ересях Середньовіччя (маніхеї, павликіяни, богомили, патерени, катари, альбігойці). Також це релігійно-філософська система, поширена на Сході і Заході, приховано присутня у деяких місцевих ученнях (Еммануїла Сведенборга, Олени Блаватської та ін.).

\*\* Еретичний рух, що виник VII ст. у Вірменії, у VIII–IX ст. набув поширення у Малій Азії та Візантійській імперії. Прагнув поєднати дуалістичну систему маніхейства з "чистим" християнським ученням апостольських часів, що ґрунтувалося на посланнях апостола Павла.

ний рух, що у X–XV ст. охопив майже всю Південну Європу (залишки ересі зберігались і пізніше<sup>2</sup>). У богословському сенсі це явище трактовано як християнська<sup>3</sup> чи антихристиянська<sup>4</sup> ересь, що відтворила релігійно-міфологічну систему дуалістичного гностицизму і деяких герметичних учень давнього Сходу<sup>5</sup>. Чимало дослідників пов'язують виникнення богомільства з церковною кризою у Східній і Західній Європі, вважаючи його антиклерикальним і навіть передреформаційним рухом. Надалі поширеним залишається погляд на богомільство як на прояв антифеодальної і національної (через панування Священної римської імперії німецької нації) боротьби та духовної (внаслідок культурного універсалізму Візантії на сході та Риму – на заході) опозиції.

Попри величезну історіографію, відкритим залишається питання присутності богомільських громад на Русі. Деякі дослідники сумніваються у цьому факті<sup>6</sup>, інші – схильні його визнати<sup>7</sup>. Слідом за російським візантиністом Ф.Успенським<sup>8</sup> та істори-

© Любашенко В., 2013

<sup>2</sup> Існує припущення, що деякі неорелігії XX–XXI ст. також можна віднести до богомільської традиції, яка своїми сучасними моделями (наприклад, рух New Age) засвідчує тяглість гностично-дуалістичного світогляду. Див.: *Грозев І.* Богомільство като мистично движение върху фона на историята // Хиперион. Софія, 1925, №9–10; *Баркер А.* Новые религиозные движения. Санкт-Петербург, 1997; *Димитрова Н.* Дебати около българския гностицизм – XX век. Велико Търново, 2008.

<sup>3</sup> *Филитов Н.* Богомільство (происход и същност). Софія, 1946; *Bauer W.* Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity. Oxford, 1971; *Табов Й.* Когда крестилась Киевская Русь? Санкт-Петербург, 2003; *Иванова И.И.* Рационалистические ереси в истории христианства. Бишкек, 2003. Наприклад: “Д.Ангелов допустив переоцінку ролі “язичницького способу думок” у зародженні богомільства. Це була все-таки середньовічна християнська ересь” (*Соколова Т.М.* Ангелов Д. Богомільство в Болгарии // *Византийский временник* (далі – ВВ). Москва, 1956. Т.10. С.198). Або: богомільство є “одним із численних різновидів християнського сектантства” (*Мутафчиев П.* Изток и Запад в европейского Средновековие. Избрано. Софія, 1993. С.174)

<sup>4</sup> “Богомільство... як і маніхейство, було спотворенням самої сутності християнства... Богомільство тому... варто вважати радше особливою релігією, ніж християнською ересю чи сектою і при тому релігією глибоко ворожою християнству” (*Левіцкий В.* Богомільство, болгарская ересь // *Христианское чтение*. Санкт-Петербург, 1870. №1. С.28–29). Або: богомільство – це “лише новий ступінь у розвитку східних догматів, що утворилось зі змішання сирійських, перських і грецьких язичницьких уявлень, з християнськими елементами” (*Иречек К.* История болгар. Одесса, 1878. С.228). Див. також: *Стоянов А.* Иван Рилски, официалното християнство и богомільство. Софія, 1991; *Стоянов Ю.* Другият Бог. Дуалистичните религии от Античността до катарската ерес. Софія, 2006.

<sup>5</sup> *Благоев Н. П.* Правни и социални възгледи на богомилите. Софія, 1912; *Ангелов Д.* Богомільство в Болгарии. Москва, 1954; *Его же.* Богомільството. Софія, 1993, 2000; *Runciman St.* The Medieval Manichee. A Study of the Chritian Dualist Heresy. Cambridge, 1947; *Obolensky D.* The Bogomils: A Study in Balkan Neomanichaeism. Cambridge, 1948, 1998; *Lambert M.D.* Medieval heresy. Popular movements from Bogomil to Hus. London, 1977. Про езотеричні елементи богомільства див.: *Райнов Н.* Богомільски легенди: страници из летописъта на света / Аноним. Софія, 1912.

<sup>6</sup> Див.: *Кузнецова В.С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998. С.52, 125–126; *Буданов М.А.* К вопросу о влиянии еретических воззрений на христианство Древней Руси // <http://apokrif.fullweb.ru/study/budanov.shtml>); *Берман А.* Религиозные движения в Византии и на Руси в Средние века и генезис русского мистического сектантства (<http://baznica.info/article/religioznye-dvizheniya-v-vizantii-i-na-rus>). Наприклад: “... Літописні свідчення хоча й не стверджують про існування на Русі організованої секти богомілів, все ж дають підстави припустити, що богомільські уявлення, можливо, проникали сюди і монахи-книжники були знайомі з антибогомільською літературою візантійського походження” (*Подскальський Г.* Християнство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). Санкт-Петербург, 1996. С.73–74).

<sup>7</sup> Див.: *Попруженко М. Г.* Козьма Пресвитер и новгородские еретики XV в. (К вопросу о болгарских литературных произведениях древнейшей эпохи на русской почве) // Сборник в чест. на проф. Л.Милетич. Софія, 1936. С.27–42; *Беунов Ю.К.* Козьма Пресвитер в славянских литературах. Софія, 1973; *Ангелов Д.* Богомільство в Киевской Руси (<http://gnosticism.info/articles/art18.htm>). Спираючись на кілька літописних свідчень і один полемічний твір, доводив цю тезу російський етнограф і письменник П.Мельников: “...В Росію прийшло чимало православних духовних осіб [...] переважно [...] болгар. Між ними легко могли потрапити на Руську землю послідовники [...] секти богомілів. Саме вони, звісно, і були першими насаджувачами на руському ґрунті таємних сект” (*Мельников П.И.* Тайные секты // Полное собрание сочинений П.И.Мельникова (Андрея Печерскаго). Санкт-Петербург, 1909. Т.6. С.255).

ком Ф.Льїнським<sup>9</sup>, деякі вчені вважають: навіть якщо богомільство у Київській митрополії не було представлено своєю балканською “матрицею”, тут її розвинули оригінальні моделі – громади стригольників і “пожидовлених”. Однак і ця гіпотеза сприймається неоднозначно через недостатність автентичних даних, заангажованість церковної полеміки, суперечливі історичні свідчення. Надзвичайна розгалуженість і строкатість самого єретичного руху зумовила також різні, інколи протилежні наукові оцінки його учення, культу, обштинного життя. Відтак, пошуки слідів богомільства на Русі надалі залишаються актуальними.

Отже, на чому ґрунтується твердження про існування богомільців у Київській митрополії? Передусім, на свідченнях компілятивного Никоновського (від XVI ст.) літопису, що розповідає про двох єретиків у Києві. Першим був монах-скопєць Андріян, який “укаряше церковныя законы, и епископы, и презвитеры, и иноки” і котрого у 1004 р. київський “митрополить Леонть посади вь темницу”<sup>10</sup>. Хоча історичні джерела фіксують наявність серед богомільців скопців – з огляду на аскетичну мораль цього антицерковного руху, скопчество Андріяна не обов'язково є свідченням богомільства. Така форма радикальної аскези, про яку є згадка в Біблії (“Бо бувають скопці, що з утроби ще матерньої народилися;.. і є скопці, які самі оскопили себе ради Царства Небесного”, Мф.19:12), здавна відома християнству, попри її офіційне неприйняття Церквою. Так, скопцем був ранній християнський письменник Ориген, деякі ченці в Сирії, Єгипті, Палестині. Збереглися дані про діяльність скопців на Русі – серед монахів і навіть серед архієреїв (зокрема, наприкінці XI ст. – це київський митрополит Іоан II і переяславський владика Єфрем, у XII–XIV ст. – єпископи смоленський Мануїл, володимиро-волинський Федор, луцький Феодосій<sup>11</sup>).

Цікавою є згадка про критику Андріяном церковних законів і кліру, але характер її не розкрито. Натомість, літописи і церковні джерела (Києво-Печерський Патерик або рішення перших церковних соборів на Русі) оповідають про сумнівні, з погляду архієреїв, висловлювання і вчинки деяких ченців, конфлікти між ними й ігуменами та різні за це церковні покарання<sup>12</sup>. І навіть якщо Андріянове “укаряше” церкви та ієрархії дійсно було єретичного штибу (хоча у записі про його відступ від християнської віри не йдеться), така критика властива не лише богомільству, а й всім без винятку церковно-опозиційним течіям.

У літописному записі за 1123 р. стверджується: “... Пресвященный Никита митрополить Киевский и всеа Руси в своемъ градѣ вь Синелицѣ затвори вь темницѣ злаго еретика Дмитра”<sup>13</sup>. В чому полягає ересь Дмитра, не вказано. Одним із перших дум-

<sup>8</sup> На думку Ф.Успенського, антицерковний рух, який проявився у 70-х роках XIV ст. у Пскові і Новгороді та відомий під назвою стригольництва, можна вважати “богомільським нащадком” (*Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. Санкт-Петербург, 1891. С.388*).

<sup>9</sup> “А чи не можна встановити зв'язок між богомільством і “жидовством”, і чи не є останнє давно вкоріненею течією серед руських і, внаслідок збігу сприятливих обставин, лише такою, що проявилася наприкінці XV ст.?” (*Ильинский Ф. Русские Богомилы XV века (“жидовствующие”) // Богословский вестник. Москва, 1905. №7/8. С.449*).

<sup>10</sup> *Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью // Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археологическою Комиссиею (далі – ПСРЛ). Санкт-Петербург, 1862. Т.9. С.68.*

<sup>11</sup> *О.Ш. Скопцы // Энциклопедический словарь Ф.А.Брокгауза и И.А.Эфрона. Санкт-Петербург, 1900. Т.30. С.223–227.*

<sup>12</sup> Цей чинник у появі різних форм релігійного вільнодумства допускає Є. Голубінський: “... уявні або дійсні зловживання у церкві і крайнощі у суспільстві викликають проти себе протест, який не завжди тримається у належних межах” (*Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. Санкт-Петербург, 1882. Т.1, вторая половина тома. С.686*).

<sup>13</sup> *Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. С.152.*

ку про його богомільство висловив французький історик Леон Боссард: позаяк у згаданий період руська Церква мала зв'язки з болгарською, а на Балканах тоді набуло популярності богомільство, то Дмитро міг бути богомілом<sup>14</sup>. Поділяв цю думку російський історик Є.Голубінський, щоправда, він зазначав, що в давній Русі еретиком зазвичай називали не лише людину, котра чимось провинилась перед Церквою, а й волхва, чаклуна, віщуна. За Є.Голубінським, Андріян був радше одним із прибульців, які у XI–XII ст. часто приходили з Візантії і Болгарії<sup>15</sup>, де Православна Церква вже рішуче виступила проти богомілів<sup>16</sup>.

Історики, зокрема М.Грушевський<sup>17</sup>, неодноразово вказували на зв'язок між болгарськими еретиками і руськими паломниками, які у середні віки мандрували у Святу Землю, в Константинополь та на Афон. Історик літератури О.Веселовський спільну ознаку руських паломників і богомілів вбачав навіть у визначенні їх як “убогих” (що відмовлялись від життєвих благ), “калік перехожих” і “странників”<sup>18</sup>. А странництво – важливий елемент середньовічної аскези, шанований на Русі як форма святості, котрий практикували також різні еретики, переслідувані Церквою і владою. Та у цих аналогіях дослідники опирались не на конкретні факти присутності богомілів чи їхніх спільнот у межах Київської митрополії<sup>19</sup>, а на поширену тут апокрифічну літературу<sup>20</sup>.

Деякі автори звернули увагу на літописне свідчення 1071 р.<sup>21</sup> про повстання смердів у Ростовській землі, спричинене неврожаєм і голодом та очоловане двома “волхвами” або “чарівниками”. У поглядах, яких, за літописом, дотримувались волхви, очевидні дуалістичні елементи: насамперед у твердженні про створення дияволом людського тіла, в котре Господь вдихнув душу<sup>22</sup>. За однією версією, ці волхви (можливо, й ті, що прилучились до

<sup>14</sup> Boissard L. L'Eglise de Russie. Paris, 1867 (репринт: 2011). Т.1. Р.467.

<sup>15</sup> Болгарське походження Дмитра визнають інші автори, зокрема: *Obolensky D. The Bogomils*. P.277.

<sup>16</sup> Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. С.686.

<sup>17</sup> “Свідомо і несвідомо як рід аскетизму воно [богомільство] могло переноситись і тими балканськими емігрантами, що пішли в тім часі на Русь як правовірні православні, і різними народними проповідниками, слабые або й ніяк не зв'язаними з офіційною церквою, а часом і виразно їй ворожими. Нарешті, набиралась його й ті “русини”, що пробували для кращих успіхів у науці і в аскетизмі по різних афонських і царгородських монастирях” (*Грушевський М.С. Історія української літератури*. Київ, 1995. Т.5. Кн.1. С.29). Водночас український історик не виключав того, що богомільські впливи могли поширюватись і пізніше: “...турецькі завоювання 1380–1390-х рр. і серед богомілів мусили викликати певне розпорошення, і от чому я вважаю кінець XIV в. і особливо першу половину XV за той момент, котрий головню треба мати на увазі при виясненні процесу поширення дуалістичних богомільських мотивів у нас на Україні” (Там само. С.28).

<sup>18</sup> *Веселовский А. Калики перехожие и богомільские странники // Вестник Европы*. Санкт-Петербург, 1872. Кн.№4. С.682–722.

<sup>19</sup> Зрештою, Никоновське літописне зведення не дає інших даних про Андріяна і Дмитра, тим більше їх симпатиків. Цей факт відзначено в історіографії. “Який успіх мали обидва еретики... – зовсім ніякого, бо інакше з учителями мали би потрапити до в'язниці й учні... на існування у нас цих останніх в період домонгольський немає жодних вказівок і натяків” (*Голубинский Е.Е. История Русской Церкви*. С.687). Але Никоновський літопис – взагалі єдине джерело, котре згадує про двох еретиків. Російський історик М.Карамзін при написанні “Історії держави Російської” на це джерело не спирався – він звернувся до нього лише у примітках задля багатьох уточнень у тексті літопису. Недостовірність низки повідомлень у ньому відзначають сучасні історики (наприклад: *Шенников А.А. Червлёный Яр. Исследование по истории и географии Среднего Подонья в XIV–XVI вв.* Ленинград, 1987). Никоновське зведення складалось у канцелярії московського митрополита Даниїла на основі попередніх (вибіркових) літописних текстів, має доповнення, які відсутні у більш ранніх літописах, і чимало змін до початкового тексту “Повісті врем'яних літ”. Тому до зведення зберігається неоднозначне ставлення в історіографії. Про його тривале вивчення і різні оцінки, див.: *Клосс Б.М. Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков*. Москва, 1980.

<sup>20</sup> Це зумовлює обережну оцінку “богомільського прочитання” літописів (див.: *Fine J.V. A. Were There Bogomils in Kievan Rus'?* // *Russian History/ Histoire russe*. Pittsburgh, 1980. Vol.7. P.23–24, 26–28).

<sup>21</sup> На думку російського археолога й історика Б.Рибаківа, ці події відбувались у 1060-х роках (див.: *Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв.* Москва, 1982. С.438).

<sup>22</sup> *Лаврентьевская летопись // ПСРЛ*. Ленинград, 1926. Т.1. Вып.1: Повесть временных лет. Стб.176–177.

народних хвилювань у Суздалі 1024 р., Новгороді 1209 і 1223 рр., Київській землі 1068–1071 рр. і 1113 р.) перебували під впливом богомільських ідей; це дає підстави провести аналогію між суспільним радикалізмом балканського еретичного руху й антифеодальними настроями на Русі<sup>23</sup>. За іншою оцінкою, літописні волхви представляли язичництво<sup>24</sup>, котре доволі довго і непоступливо опонувало тут православ'ю. Та язичницький світогляд у своїх антропології й космології дуже близький до ересів, має спільні з ними антихристиянські засади<sup>25</sup>. Не випадково церковний історик Н.Руднев свій огляд еретичних учень на Русі розпочав саме з волхвів<sup>26</sup>, не побачивши їх зв'язку з богомільством. А ще у літописі згадуються “іновірні болгари” – це також зауважили прихильники богомільства волхвів. М.Буданов, натомість, нагадує, що болгарами у літописах називали населення волзької Булгарії, що сповідувало іслам<sup>27</sup>. Церковні історики вказують також на протистояння православних і болгар-мусульман<sup>28</sup>.

Через непевність наведених прикладів, спричинену скупістю історичного матеріалу, вчені в пошуках богомільського сліду у Київській митрополії змушені звертатися до церковних текстів<sup>29</sup>. Дані про ересь містилися в історичних хроніках<sup>30</sup>, ще біль-

<sup>23</sup> Див., напр.: *Жужунадзе О. Г.* К истории классовой борьбы в Киевской Руси конца XI в. // Вестник Отделения общественных наук АН ГССР. Тбилиси, 1963. №3. С.135; *Його ж.* З історії класової боротьби в Київській Русі кінця XI ст. // Український історичний журнал (Київ). 1963. №6. С.74–79; *Казачкова Д.А.* Към вопроса за богомільската ерес в древна Русия през XI в. // Исторически преглед. София, 1957. Т.13. №4. С.45–78; *Ее же.* Зарождение и развитие антицерковной идеологии в Древней Руси XI в. // Вопросы истории религии и атеизма. Москва, 1958. Кн.5. С.283–314.

<sup>24</sup> Богомільський світогляд літописних волхвів заперечив російський історик І.Фроянов, зазначивши його типово язичницький зміст. Див.: *Фроянов И.Я.* Советская историография о формировании классов и классовой борьбе в Древней Руси // Советская историография классовой борьбы и революционного движения в России. Ленинград, 1967. Т.1. С.51. Така оцінка непоодинокі: *Греков Б. Д.* Крестьяне на Руси с древнейших времен до XVII века. Москва–Ленинград, 1946. С.233–245; *Подскальский Г.* Христианство. С.74 та ін. Болгарський історик Дімітр Ангелов особливо наголошує на тому, що волхви не лише проповідували про два творчі начала у світі, а й наповняли на цілому пантеоні добрих і злих богів (*Ангелов Д.* Богомільство. С.2). Дехто вважає богомільську транскрипцію літописних оповідань пізнішою вставкою, взятою з антиеретичних текстів (див.: *Медынцева А.А.* Религиозно-философские течения в древнерусском христианстве XI в. и ересь богомилы (по материалам новгородских граффити) // Древнерусская культура в мировом контексте: археология и междисциплинарные исследования. Материалы конференции. Москва, 1999. С.109).

<sup>25</sup> Деякі автори пов'язують волхвування на Русі з фінсько-угорською язичницькою традицією (див.: *Третьяков П.Н.* У источников древнерусской народности. Ленинград, 1970. С.141) або її мордовською підгрупою (*Zguta R.* The Pagan Priests of Early Russia: Some New Insights // Slavic Review. Urbana-Champaign, 1974. N33. P.259–266). Східнослов'янське язичництво має чимало концептуальних паралелей з іранськими та індійськими ведичними текстами, скандинавськими, меланезійськими, індіанськими та ін. міфами. Див.: *Frazer J.G.* Creation and Evolution in Primitive Cosmogonies and Other Pieces. London, 2003; *Токарев С. А.* Ранние формы религии и их развитие. Москва, 1964, 1990; *Иванов В.В.* Антропологические мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. Москва, 1980. С.87–89; *Leeming D.A., Leeming M.A.* A Dictionary of Creation Myths. Oxford, 1994; *Петрухин В.Я.* Антропологические мифы // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Москва, 2002. С.34–35 та ін.

<sup>26</sup> Див.: *Руднев Н.* Рассуждение о ересь и расколах, бывших в русской церкви со времени Владимира Великого до Иоанна Грозного. Москва, 1838. С.4–28.

<sup>27</sup> *Буданов М.А.* К вопросу о влиянии еретических воззрений (<http://apokrif.fullweb.ru/study/budanov.shtml>)

<sup>28</sup> Наприклад: *Филарет (Гумилев).* История Русской Церкви. Харьков, 1849. Т.1: Период первый. От начала христианства в России до нашествия монголов (988–1237 г.). С.41–42.

<sup>29</sup> До церковних джерел про богомільство, що були відомі на Русі, відносять також “Лист патріарха Феоділакта до болгарського царя Петра”, “Житіє Феодосія Тирновського”, “Житіє святого Іларіона, єпископа меглинського” (скорочений варіант якого увійшов до поемічної збірки “Просвітитель литовський”, складеної у XVII ст. московським книжником Іваном Наседкою), а ще “Преніє з маніхеями” та “Преніє з вірменами” Іларіона Меглинського, включені до Хронографа руської редакції за 1512 р. (звідти – до Никоновського літопису), та ін.

шою мірою – у полемічних творах, серед яких нема жодного оригінального, який би міг свідчити про місцевих богомилів. Зважаючи на це, уявлення про ересь на Русі дослідники брали лише з перекладної, переважно візантійської та балканської, літератури.

Богословську критику вчення і практики багатьох ересів, у тому числі богомилів, подав візантійський богослов початку XII ст. Євфимій Зігабен, автор (?) компілятивного трактату “Паноплія догматика”<sup>31</sup>. Повідомлення про богомилів вміщено у пам’ятці літератури епохи Другого Болгарського царства “Синодик царя Бориса” (болгарська редакція початку XIII ст. слов’янського перекладу патріаршого, у Константинополі, Синодика в Неділю Православ’я 843 р.<sup>32</sup>). Найпоширенішим у протибогомільському писемному корпусі є полемічний твір кінця X ст. “Слово про еретиків”, авторство якого приписують болгарському (?) письменнику Козьмі-пресвітеру, в якому згадується про засновника ересі – попа Богоміла, або Богумила, який жив “в лета правверного царя Петра болгарского”<sup>33</sup>. Козьма викриває не лише богомилів<sup>34</sup>, а й православне духовенство, яке занедбало євангельську мораль, спровокувавши цим виступи проти Церкви. Своїми етичними інвективами твір набув особливої популярності на Русі у розпал боротьби з ересю “пожидовлених”. До нас дійшли його пізніші списки. Російський історик М.Попруженко, який описав вісім повних кодексів “Слова” руської редакції, датує перший з них XV ст. Нині ці дані доповнено новими списками<sup>35</sup>. У рукописному фонді Львівської національної наукової бібліотеки ім. Стефаніка зберігається подвійний аркуш з пам’ятки, переписаної “церковнослов’янською мовою

<sup>30</sup> Наприклад, в історичній праці візантійської царівни Анни Комніної. Публікація пам’ятки: *Анна Комнина*. Алесиада / Вст., пер., комент. Я.Н.Любарского. Москва, 1965, Санкт-Петербург, 1996. Критичне вивчення твору: *Dalven R. Anna Comnena*. New York, 1972; *Бибиков М. В.* Историческая литература Византии. Санкт-Петербург, 1998. С.146–151.

<sup>31</sup> Публікація пам’ятки: *Euthymius Zigabenus*. De haeresi Bogomilorum narratio // *Die Phundagiagiten* /Ed. G.Ficker. Leipzig, 1908. S.37–135. Її критичне вивчення: *Киприанович Г.* Жизнь и учение богомилы по паноплии Евфимия Зигабена и другим источникам // *Православное обозрение*. Москва, 1895. Ч.2. С.533–575; *Loos M.* Dualist Heresy in the Middle Ages. Praha, 1974.

<sup>32</sup> Публікація твору: *Попруженко М.Г.* Синодик царя Бориса. Одесса, 1899, 1928. Його критичне вивчення: *Лавров П.А.* К вопросу о Синодике царя Бориса. Одесса, 1899; *Тончева Е.* Die Neumentexte in der Palasow-Abschrift des Synodiks des Zaren Boril und ihre Stellung in der Geschichte der bulgarischen mittelalterlichen Musik // *Ier Congrès international des études balkaniques et Sud-Est européennes. Resumés des communications. Ethnographie et artes*. Sofia, 1966. P.159–174; *Ангелов Б.Ст.* Бориловия синодик // *Прослава на Велико Търново*. София, 1978. С.182–186.

<sup>33</sup> Публікація пам’ятки: *Козьма Пресвитер*. Беседы на новоявившуюся ересь Богумилову // *Православный собеседник* (далі – ПС). Москва, 1864. Ч.1–2, кн.4–8; *Попруженко М.Г.* Козьма Пресвитер – болгарский писатель X века. София, 1938. С.ХХVI–ХХХIII. Її критичне вивчення: *Попруженко М.Г.* Козьмы Пресвитера слово на еретики. Санкт-Петербург, 1907; *Трифонов Ю.* Беседата на Козма Пресвитера и нейният автор // *Списание на Българската академия на науките*. София, 1924. №29. С.39–41; *Ангелов Б.* Стари славянски текстове. Среднобългарски откъс из “Беседа против богомилите” // *Известия на Института за българска литература*. София, 1958. Кн.6. С.269–274; *Безунов Ю.К.* Болгарский писатель X в. Козма Пресвитер в русской письменности конца XV–начала XVI в. // *Труды Отдела древнерусской литературы* (далі – ТОДРЛ). Москва–Ленинград, 1963. Т.19. С.289–302.

<sup>34</sup> Деякі свідчення з твору потрапили у давньоруську пам’ятку XIII ст. “Моління Данила Заточника”, канонічний текст “Заповід святих отец ко исповедающим ся сыном и дочерем”, приписуваний київському митрополиту Георгію, Устюжську Кормчу у списку XIV ст. та ін. Див.: *Безунов Ю.К.* Козьма Пресвитер. С.38–41; *Смирнов С.И.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. Тексты и заметки. Москва, 1912. С.112–132.

<sup>35</sup> Вже відомо про 25 повних кодексів руської редакції. Їх докладний аналіз див.: *Безунов Ю.К.* К изучению истории текста “Беседы на новоявившуюся ересь” болгарского писателя X в. Козьмы пресвитера // *ВВ*. 1969. Т.30. С.166–189.

української редакції<sup>36</sup>, що датується серединою–другою чвертю XIII ст. Це очевидний доказ ще більш раннього ознайомлення з твором на Русі.

Важливим у вивченні богомільської спадщини є також список заборонених Церквою до читання апокрифів, відомий під назвою “О книгах истинных и ложных”. Його перша відома у киево-руському регіоні редакція ввійшла до Ізборника Святослава 1073 р.<sup>37</sup>, зокрема до його статті “Богословца от словес”, де перелічено двадцять дев’ять апокрифічних текстів, що потрапили до південних Балкан з Візантії. Які з них найбільше побутували на Русі – невідомо, адже з усього списку збереглося лише дев’ять апокрифів<sup>38</sup>. І позаяк Ізборник переписано тут<sup>39</sup> з протографа, що належав, найімовірніше, болгарському царю Симеону Великому, деякі дослідники пов’язують апокрифи з богомільством<sup>40</sup>.

Найдавнішим індексом заборонених книг південнослов’янського походження є текст зі збірки уставного характеру, відомої як Погодінський Номоканон XIV ст. У ній вперше згадані компілятивні апокрифічні повісті “О господе нашем Иисусе Христе, како в попы ставлен” та “О древе креста”, які прямо названі богомільськими – “яко басни Єремії, поп болгарський”<sup>41</sup> (це ім’я, на думку більшості істориків, отримав при хрещенні імовірний засновник єреси Богомил). У деяких пізніших редакціях індексу, перепис якого на Русі тривав до початку XVIII ст., є згадка про інші апокрифи, віднесені в історіографії до богомилів, зокрема “О прении господни с диаволом”.

Важливе уточнення: більшість заборонених Церквою книг у різних редакціях індексу походить з до- і ранньохристиянських часів. Відтак, ті з них, що містять дуалістичні мотиви, відображають ще давнішу – зороастрійську, маніхейську і гностичну (через докетизм\* і пошуки таємного, що відсутні у канонічній Біблії, знання<sup>42</sup>) – єре-

<sup>36</sup> Кириличні рукописні книги у фондах Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України: Каталог. Львів, 2007. Т.1: XI–XVI ст. С.6.

<sup>37</sup> Публікація пам’ятки: Ізборник Святослава 1073 года: Факсимильное издание. У 2-х т. Москва, 1983.

<sup>38</sup> Пытин А. Н. Ложные и отреченные книги русской старины // Русское слово. Москва, 1862. Вып.1. Отд.2. С.86–88; Кобяк Н.А. Индексы “ложных” и “запрещенных” книг и славянские апокрифические евангелия // Из истории культуры и общественной мысли народов СССР. Москва, 1984. С.19–30; *Ее же*. Индексы отреченных и запрещенных книг в русской письменности // Древнерусская литература: Источниковедение. Сб. научных трудов. Ленинград, 1984. С.45–54.

<sup>39</sup> Цей перепис тривав до XVII ст., виявлено 24 його списки. Див.: Розов Н. Н. Старейший болгарский “Изборник” и его русская рукописная традиция // Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка. Москва, 1969. Т.28, вып.1. С.75–78; Левочкин И.В. Византийский энциклопедический Сборник в Болгарии и на Руси // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев, 1983. С.35–41; Камчатнов А.М. Текстологический анализ списков Изборника Святослава 1073 г. // Древнерусская литература. Источниковедение. Сб. науч. трудов. Ленинград, 1984. С.5–17.

<sup>40</sup> Чи не найповніший перелік апокрифів з богомільськими мотивами представлено в болгарській історіографії (див.: Ангелов Б., Генов М. Стара българска литература (IX–XVIII в.) в примери, преводи и библиография. София, 1922, Божилков, 1983; Стара българска литература. Апокрифи / Съст. и ред. Донка Петканова. София, 1982). Йордан Иванов у богомільському апокрифічному корпусі виокремлює головні (“Видіння Ісаєве”) і другорядні пам’ятки (“Книга Сноха”, “Одрокровення Варуха”, “Житіє Адама і Єви”, “Рукописання Адамове”, “Євангеліє дитинства Ісуса”, “Розумник”, “Про Тиверіадське море”, “Преніє Христа з дияволом”) та низку грецьких, боснійських і болгарських народних легенд про створення світу (див.: Иванов Й. Богомилски книги и легенди / Под ред. на проф. Д.Ангелов. София, 1925, 1970).

<sup>41</sup> Пытин А. Для объяснения статьи о ложных книгах // Летопись занятий Археологической Комиссии. 1861. Санкт-Петербург, 1862. Вып.1. С.25–27.

\* Від давньогрец. δοκέω – уявляюся. Єретичне вчення (виникло у I ст.), за яким Ісус Христос не мав фізичного тіла, лише уявлявся людиною. Звідси – заперечення реальності страждань Христа на хресті та Його воскресіння.

<sup>42</sup> Не випадково чи не головний автентичний твір богомилів названо (за однією з версій, альбігойцями) “Іоанновим Євангелієм, або Таємною книгою”. Публікація пам’ятки: Тайная книга богомилів // Гностики или о “лжеименном знании”. Киев, 1997. С.299–305. Ї критичне вивчення: *Donndaine A. La hiérarchie cathare*

тичну традицію. Й насправді, можемо вести мову лише про використання цих текстів та їх популяризацію богомілами.

Цікавим в контексті еретичних впливів на Русі є характер її ставлення до апокрифів. Попри офіційну заборону, останні набули тут значного поширення, вони увійшли у світську і церковну писемність, навіть стали “авторитетним жанром”<sup>43</sup>. Мотиви, сповнені дуалістично-аскетичних ремінісценцій, представлені в літописах (“Повість минулих літ”, зокрема диспут Яна Вишатича з волхвами), перекладних (“Хроніка Георгія Амартола”) та оригінальних пам’яток (“Ходіння Даниїла Руської землі ігумена”), в житійних, які “нагадували античний роман”<sup>44</sup>, і церковних текстах (творах Кирила Туровського чи Києво-Печерському Патерику, зокрема у розповіді про Микиту Затворника)<sup>45</sup>. Джерельну базу Тлумачної та Історичної Палей<sup>46</sup> (у руських списках – “Книга бытия небеси и земли”), крім біблійних і святоотцівських текстів, становлять також деякі апокрифи (наприклад розповідь про Сатанаїла).

Така популярність зрозуміла. В епоху християнізації Русь не знала ні біблійного канону (перший повний кодекс Біблії укладений лише 1499 р. новгородським архієпископом Геннадієм), ні багатьох церковних творів. Апокрифи, сповнені біблійних сюжетів і понять, заповнювали цю прогалину. І не завжди апокрифічні тексти суперечили церковному вченню\*: образ сатани, ідея боротьби добра і зла зовсім не чужі християнству<sup>47</sup>. Навіть міфічні образи, що вплітались у релігійні оповідання, не викликали подиву з огляду на двовір’я, котре довго трималось у народному середовищі. Цей синтез – біблійно-етичного матеріалу, християнських притч і пророцтв – легко увійшов у масову свідомість і звичаї, наповнивши їх нових духовним змістом. Більше того: якщо для інших народів “апокрифічна традиція становила лише компонент (і не найважливіший) релігійної свідомості та національного художнього чуття”, то в давній Русі вона відігравала “вирішальну роль”, одухотворяючи молоду цивілізацію, тільки-но приєднану до християнської Європи<sup>48</sup>.

До апокрифічних текстів звернулась і книжна культура, на цей факт звернули увагу історики літератури. “Слово про зачаття неба і землі”, “Про створення ангелів і

en Italie // Archivum Fratrum Praedicatorum. Roma, 1949. Vol.19. P.280–312. 1950. Vol.20. P.234–324; *Biller P., Hundson A.* Heresy and Literacy 1000-1530. Cambridge, 1994.

<sup>43</sup> *Творогов О. В.* Литература Древней Руси. Пособие для учителей. Москва, 1981. С.14.

<sup>44</sup> Там само.

<sup>45</sup> На що тему див.: *Тихонравов Н.* Памятники отреченной русской литературы. Санкт-Петербург, 1863. Т.1–2 (репринт: London, 1972); *Апокрифы Древней Руси / Сост., предисл. М.Рожественской.* Санкт-Петербург, 2002; *Пиккио Р.* История древнерусской литературы. Москва, 2002.

<sup>46</sup> Пам’ятка давньоруської літератури, що викладає старозавітну історію, доповнену апокрифічними оповіданнями. Написана у Візантії, вірогідно у IX ст., впродовж XII–першої половині XIII ст., вона була перекладена з грецької у південнослов’янському регіоні. Публікація пам’ятки Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. / Труд учеников Н.С.Тихонравова. Москва, 1892–1896. Вып.1–2; Палея толковая / Под ред. Н.Л.Панкратова. Москва, 2002. Її критичне вивчення: *Вереvский Ф.* Русская Историческая Палея // Филологические записки. Воронеж, 1888. Т.2. С.1–18; *Сперанский М.Н.* Истори́ка Палея, њени пре-води и редакцие у старој словенској книжеvности // Споменик. Београд, 1892. Т.16. С.1–15; *Его же.* Из истории русско-славянских литературных связей. Москва, 1960. С.77–85, 104–147.

\* Церквою прийняті, зокрема, “Протоєвангеліє Якова”, “Страсті Христові” (“Євангеліє від Никодима”), “Пам’ять Святої Дросіди”, “Житіє пророка Мойсея” та ін., які увійшли до слов’янських Прологів і Великих Четій Міней, укладених новгородським архієпископом, згодом митрополитом московським і всієї Русі Макарієм.

<sup>47</sup> Деякі автори припускають, що Церква змушена була відмовитись від багатьох ранньохристиянських текстів саме тому, що їх почали використовувати і переробляти на свій лад різні еретичні течії (див.: *Порфирьев И.* История русской словесности. Казань. 1870. Ч.1. С.9).

<sup>48</sup> *Пиккио Р.* История. С.37.

архангелів”, “Про Адама і Єву”, “Бесіду трьох святителів” та інші пам’ятки, що оповідають про створення і кінець світу, походження добра і зла, боротьбу людини з сатанинськими силами, зацікавили Івана Франка<sup>49</sup>. Він стверджував: апокрифи, позначені дуалістичною космологією, близькі до маніхейсько-богомільської традиції. До неї вчений відніс і тексти есхатологічного змісту: “Одкровення Мефодія Патарського”, тлумачення на “Книгу Даниїла”, “Книгу Єноха”, псевдо-Іполитове “Слово про антихриста”. “Відзвук боротьби з богомільством” І.Франко вбачав і в деяких новозавітних апокрифах (євангелія від Варнави і Хоми, “Преніє диявола з Христом”, “Як Ісус плугом орав”, “О дереві хреснім”). Під впливом богомільських ідей написаний “обширний круг дуалістичних легенд”, з яких “пішли пізніші старослов’янські оповідання”<sup>50</sup>.

Захоплений цими текстами, І.Франко мав намір виявити сліди богомилів на Волині і в Галичині. Його увагу привернув лист князя Андрія Курбського, датований кінцем XVI ст., в якому руський емігрант (мешкав тоді на Волині) скаржився на популярність “болгарських басень” серед місцевого православного населення: “Али не слышал еси, какову бѣду от таковых в литовской земли церков божія приемент? Апостольскіе слова превращаются, развращеніе толкуют, на святых хулу полагают. И от книг русских емлючи словеса развращенные, от Еремеи попа болгарскаго сложены... яко щиты себѣ носят и из-за них на закон Христов поруганіи и хулами стрѣляют”<sup>51</sup>. Безперечно, йдеться про еретиків, але ідентифікація їх з богомілами помилкова, навіть попри згадку про попа Єремію, яка супроводжувала більшість церковно-полемічних творів. Адже достеменно відомо, що у цей час на Волині діяли радикально налаштовані протестанти, які пішли далі поміркованої реформи лютеран і кальвіністів, – антитринітарії (деякі з них, наприклад полеміст Мотовило, перебували у маєтках київського воеводи Костянтина Острозького) і “пожидовлені” (гурток Феодосія Косого)<sup>52</sup>. Без сумніву, саме цих вільнодумців і мав на увазі Андрій Курбський. Коментуючи його інвективи, І. Франко зазначав: “Хоча історичні свідоцтва про богомільську пропаганду на Русі дуже слабкі і сумнівні, сам факт великої популярності апокрифів, їх називання “болгарськими книгами”, а врешті богомільська закраска релігійних вірувань нашого народу свідчать про величезний вплив тої секти на нашу країну”<sup>53</sup>.

“Богомільські” апокрифи цікавили також Михайла Драгоманова<sup>54</sup>, який одним із перших в українській історично-етнографічній науці спробував простежити їх типологічний і навіть генетичний зв’язок з азійською міфологічною системою<sup>55</sup>, висуну-

<sup>49</sup> Див.: Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. Львів, 1896–1910. Т.1–5 (репринт: 2006).

<sup>50</sup> Франко І. Із старих рукописів Зібрання творів. У 50-ти т. Київ, 1981. Т.29. С.389.

<sup>51</sup> Цит. за: Памятники древне-русской духовной письменности. Три, доселе неизданные, послания князя Андрея Курбского // Православный собеседник (Казань). 1863. Кн.2. С.556–557.

<sup>52</sup> Див.: Любащенко В.І. Історія протестантизму в Україні. Київ, 1996.

<sup>53</sup> Франко І. Передмова (до видання “Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т.1. Апокрифи старозавітні”. Львів, 1896) // *Його ж.* Зібрання. 1983. Т.38. С.7–79.

<sup>54</sup> “Богумільський вплив на південноруську народну словесність не підлягає сумніву: багато колядок... прямо сходять до пісень попа Богумила, “Як Христа в попи ставили” і “Як Христос плугом орав” (Драгоманов М. П. Ученая экспедиция в Западнорусский край // *Його ж.* Вибране. Київ, 1991. С.265).

<sup>55</sup> “Але взагалі християнські легенди, яких основа розповсюдилася в славянському світі через Болгарію, відбивають ідеї богумилів, які через вірменських Павлікіян, переселених у Болгарію, привязують ся до Маніхейців і інших гностичних сирійсько-іранських сект. Отся обставина, та розсіяне оповідань ... від Болгарії аж до Сибіри, обов’язує тим більше шукати батьківщини сих оповідань далеко швидше в околицях Ірану, ніж у славянських країнах... І дійсно, ми знаходимо в священній літературі індійських брамінів космогонічні перекази, що нагадують нам основу наших космогонічних легенд” (Драгоманов М.П. Побожні легенди Болгар // Розвідки Михайла Драгоманова про українську народну словесність і письменство. Львів,

вши гіпотезу про проникнення маніхейських ідей у києво-руський регіон не лише через Балкани, а й через Іран, Вавилонію і Середню Азію<sup>56</sup>. Ця гіпотеза представлена і в сучасних наукових студіях<sup>57</sup>.

Обширна церковно-полемічна й апокрифічна література, прямо чи опосередковано пов'язана з ідейною системою маніхейства, павликіанства, богомільства, зробила Русь обізнаною з цими ересями. Обізнаною навіть за відсутності тут вказаних ересів. Факт впливу єретичних ідей не стільки через самі єретичні спільноти, скільки критичну літературу про них і тексти, котрі не лише безпосередньо, а й опосередковано пов'язані з ересями, видається дивним. Адже у багатьох історичних джерелах, з яких довідуємося про релігійне життя Русі XI–XVI ст., образ єретика асоціюється з богомілом, у літературних джерелах єретичні книги ототожнюються з “болгарськими баснями”.

Не випадково відсутність достатніх історичних даних про існування богомільства у межах Київської митрополії підштовхує до аналогії між ним та іншими антицерковними рухами на Русі. Проведення такої паралелі небезпідставне: адже ці рухи мають чимало спільних ідей і релігійних практик.

За однією з версій, своєрідним продовженням богомільства на Русі є стригольництво<sup>58</sup>. Дослідники виокремлюють головні елементи, властиві богомілам і стригольникам: їх заперечення Церкви, її таїнств і кліру. Однак чи мало це заперечення спільну концептуальну основу?

У церковній історії феномен стригольництва отримав здебільшого негативну оцінку<sup>59</sup>, спричинену тривалою полемікою проти цієї течії, її засудженням на Новгородському соборі 1490 р. У світській, особливо атеїстичній, літературі стригольництво набуло позитивного трактування як антифеодальний та антиклерикальний виступ з елементами вільнодумного гуманізму<sup>60</sup>. Але в сучасній історіографії погляд на стригольництво

1906. Т.3. С.136, 137). Або: “... Оповіді про створення світу з участю чорта... являють напрочуд цікаву аналогію з богумильськими і маніхейськими і через ці останні з зендськими, що викладені у Бундегеші” (*Драгоманов М.П.* Ученая экспедиция. С. 256). Бундегеш – остання частина давньоіранської пам'ятки Авести, в якій розкриті легендарна історія засновника зороастризму Заратуштри і пророцтва про кінець світу. Зендавеста – священна книга персів.

<sup>56</sup> *Драгоманов М.П.* Побожні легенди Болгар. С.138.

<sup>57</sup> *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Москва, 2002. Т.2: От Гаутамы Будды до триумфа христианства; *Виденгрэн Г.* Мани и манихейство. Санкт-Петербург, 2001; *Яковенко И.Г.* Манихейская компонента русской культуры: истоки и обусловленность // *Общественные науки и современность.* Москва, 2007. №3. С.55–67; *Его же.* Гностическая компонента в цивилизационном пограничье // Там само. 2008. №4. С.100–113; *Яковенко И.Г., Музыкантский А.И.* Манихейство и гностицизм: культурные коды русской цивилизации. Москва, 2011.

<sup>58</sup> Цю думку поділяють такі дослідники: *Радченко К.Ф.* Религиозное и культурное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898; *Hösch E.* Orthodoxie und Haresie im alten Russland. Wiesbaden, 1975; *Stökl G.* Religiös-soziale Bewegungen in der Geschichte Ost- und Südosteuropas. Ein Beitrag zur Lösung des historischen Ost-Westproblems // *Ostdeutsche Wissenschaft. Jahrbuch des ostdeutschen Kulturrates.* München, 1955. Т.2. С.257–275; *Бегунов Ю.К.* Болгарские богомилы и русские стригольники // *Byzantinobulgarica.* Sofia, 1980. Т.6. С.63–72; *Ангелов Д.* Българското богомилство и руското стригольничество // *Из средновековното българско минало.* София, 1987. №5. С.337–355.

<sup>59</sup> Див.: *Игнатий (Семенов), архиеп.* История о расколах в Церкви Российской. Воронеж, 1849. С.36–46; *Мальшевский И.И.* О зарождении религиозных сект в России с рационалистическим направлением // *ТКДА.* 1883. Т.12. С.644–684; *Титов Ф.* Секта стригольников // *Миссионерское обозрение.* Киев, 1896. Март. С.18–27. Апрель. С.11–24.

<sup>60</sup> Див.: *Боцяновский В.Ф.* Русские вольнодумцы XIV–XV вв. // *Новое слово.* Санкт-Петербург, 1896. №12, сентябрь. С.153–173; *Покровский М. Н.* Очерк истории русской культуры. Петроград, 1923. Ч.2. С.38–49; *Казакова Н.А.* Идеология стригольничества – первого еретического движения на Руси // *ТОДРЛ.* 1955. Т.11. С.103–117; *Никольский Н.М.* История Русской Церкви. Москва, 1930, 1985, 2004; *Рыбаков Б.А.* Стригольники (Русские гуманисты XIV столетия). Москва, 1993; *Клибанов А.И.* Духовная культура средневековой Руси. Москва, 1996.

заснав суттєвої корекції, зумовленої об'єктивним вивченням більш і менш відомих джерел. У нових дослідженнях головною причиною руху визнано неприйняття податку (симонії або "мзди"<sup>61</sup>) при висвяченні священства, зловживання кліру, що спричинили різку критику Церкви, породили сумнів у чинності її таїнств, а відтак – вихід з неї і вимушене самоучительство<sup>62</sup>. Зрештою, саме у такому "відпаданні від Церкви", що уподібнює до еретиків, 1382 р. звинувачував стригольників у своєму посланні константинопольський патріарх Ніл Керамій<sup>63</sup>. Російський історик О.Алексєєв особливо підкреслює: навіть у тезі стригольників про відсутність на землі правдивої Церкви патріарх "не угледів павликіянства, богомільства чи відгомону хіліастичних учень. Як впливає з Послання, повсталим псковичам достатньо примиритися з церковною владою... щоби стати повноцінними членами церковної спільноти... ніякі спеціальні обряди, які церковними правилами висувались... до розкаяних еретиків..., для цього не потрібні. Даний факт свідчить проти трактування ересі стригольників як варіанта богомільських учень"<sup>64</sup>.

Отже, в сучасній історіографії появу стригольництва пов'язують зі зловживаннями у Церкві, стягательством архієреїв та ігуменів, ускладненням і дорожчею обрядовою практики, падінням морального авторитету кліру. Як наслідок – спроби стригольників повернутися до ідеалу праведної, побудованої на євангельських принципах Церкви, а отже, і до текстів Святого Письма, що розкривають цей ідеал<sup>65</sup>. Таке прочитання сутності стригольництва робить його звинувачення у еретизмі сумнівним<sup>66</sup>. Тому проблематичним виглядає його порівняння з богомільством, котре своїм двобожжям, запереченням самого інституту Церкви як осідка диявола, докетичним уявленням про Спасителя прямо суперечило християнському вченню.

<sup>61</sup> Що, власне, зазначав уже митрополит московський і коломенський Макарій: "... Вихідним пунктом, або основою, свого вчення стригольники вважали поставлення духовних осіб на мзді...". Див.: *Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви*. Москва, 1995. Кн.3. Т.4. С.97.

<sup>62</sup> "Стригольники прагнули строгого виконання канонів, за якими всякий, поставлений на "мзді", є відлученим від церкви разом із тим, хто поставив його". Та позаяк практика Церкви ввійшла у протиріччя з правилами Кормчої Книги, "стригольники не могли не зробити висновків, що вся церковна ієрархія – від вищих ієреїв до причетників, а також усі миряни, що перебувають у спілкуванні з ними, є відлученими від церкви" (*Печников М.В. Доктрина стригольников: опыт реконструкции // Russia mediaevalis* (далі – RM). Munchen, 2001. Т.10. С.110–111).

<sup>63</sup> "... Иже отлучишася нѣщи отъ соборныа церкви и христіанскаго общенія отступиша, дѣйством лукаваго бѣса". Цит. за: Грамота константинопольского патриарха Нила в Псков о пошлинах, взимаемых с церковных ставленников (против стригольников) // Памятники древнерусского канонического права. Ч.1 (памятники XI–XV в.) // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою Комиссиею. Санкт-Петербург, 1880. Т.6. С.191.

<sup>64</sup> *Алексєєв А.И.* Стригольники: обзор источников // Материалы для публикации в журнале "Вестник церковной истории", 14 октября 2012 г. (<http://www.sedmitza.ru/text/3242052.html3>).

<sup>65</sup> Див.: *Лурье Я.С. Б.А.Рыбаков.* Стригольники: Русские гуманисты XIV столетия: [рецензия] // RM. 1995. Т.8. С.138–144; *Алексєєв А. И.* Ересь стригольников: вольнодумцы или колдуны? (этимологический аспект) // Исследования по русской истории. Сборник статей к 65-летию профессора И.Я.Фроянова. Санкт-Петербург–Ижевск, 2001. С.184–195; *Его же.* К изучению ереси стригольников // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. Москва, 2004. №4(18). С.22–34; *Печников М.В.* К вопросу о религиозной практике стригольников // Ad fontem / У источника: Сборник статей в честь Сергея Михайловича Каштанова. Москва, 2005. С.224–236.

<sup>66</sup> "Стригольники не мали доктрини, яка протистояла церковному вченню... але оформили... протестні настрої в середовищі віруючих у певну систему поглядів... з нею справились особи, позбавлені... сану... Усупереч забороні, вони продовжували носити знак приналежності до кліру – тонзуру (гуменце, папалітру, "плешь"), здійснювали учительну і проповідницьку діяльність, позбавлені можливості служити у храмах... Їх продовжували вважати християнами навіть представники офіційного кліру, які вступали з ними у спілкування... Виправдання своїм діям ці... вигнані з церков священнослужителі знаходили в Євангелії" (*Алексєєв А.И.* Религиозные движения на Руси последней трети XIV–начала XVI вв.: стригольники и жидовствующие. Автореф. дис. докт. ист. наук. Санкт-Петербург, 2012. С.19–20).

Чи були ближчими до богомилів “пожидовлені”<sup>67</sup>? Ігумен підмосковного Волоколамського монастиря Йосиф Волоцький назвав останніх “найзлішими єретиками і відступниками з усіх, що жили під небесами”<sup>67</sup>. Вони також сповідували антицерковні ідеї та у XIV ст. діяли на Балканах<sup>68</sup>. В своєму вченні ця ересь, по суті, відтворила погляди александрійського пресвітера Арія, засуджені на Першому Вселенському соборі (Нікея, 325 р.). Арій дотримувався монотейстичного погляду на Бога як Абсолютну Єдність, взявши на озброєння тезу Арістотеля про Бога як самозакінчену повноту всіх ідеальних сутностей. За Арієм, діяльність Бога полягає, насамперед, в акті творення. Ще до світу Бог з нічого створив Сина, Який має початок, тому за Своєю природою відмінний від Бога-Отця, інакше було би два боги. Оскільки Син не вічний, Його дії і знання недосконалі, Він не повинен бути шанований, як Бог. Однак Син, маючи свободу волі, назавжди вибрав добро – благочестивим життям Він отримав від Бога особливу благодать й уподібнився Отцю. Святого Духа Арій вважав силою, створеною Сином і підпорядкованою Йому. Заперечуючи таємничість Святої Трійці, єдиносутність і божественну природу Бога-Сина, Арій, фактично, прирівнював до Нього людину: якщо Христос зміг піднятися до уподібнення, то це під силу й іншому створінню<sup>69</sup>. Погляди Арія, з одного боку, продовжили христологію іудео-християнських сект I–II ст., а з другого – певною мірою вплинули на пізніших монотейстів (громади “пожидовлених” у XIV–XVI ст. й антитринітаріїв у XVI–XVII ст., унітаріанські церкви і сектантські відгалуження в сучасному протестантизмі<sup>70</sup>). Своєю монотейстичною ревізією головного християнського догмату ці течії репрезентують раціоналістично-єретичну гілку в християнстві<sup>71</sup>, групуючись за низкою ознак.

У головному зазначені ознаки властиві руху “пожидовлених” на землях Московського та Литовсько-руського князівств, що засвідчує, насамперед, православна полемічна література<sup>72</sup> і частково тексти, пов’язані з ерессю<sup>73</sup>. Ці ознаки полягають у за-

\* Християнська ересь, що у XV–XVI ст. з’явилась на Русі – спершу в Києві, потім у Новгороді і Москві (тому ще новгород-московська ересь, засуджена на соборах 1490 і 1504 рр.); внаслідок переслідувань, частина її прихильників емігрувала у Велике князівство Литовське, зокрема на Волинь і в Галичину. Назва ересі вийшла з православної полемічної літератури. Подібні єретичні течії відомі в історіографії як “іудействующі”, зафіксовані у XIV–XVI ст. на землях Східної Європи.

<sup>67</sup> Творения святого преподобного Иосифа Волоцкого. Просветитель. Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. С. 16.

<sup>68</sup> “Житіє” Феодосія Тирновського, зокрема, повідомляє про собори проти “пожидовлених” у Болгарії, що відбулися XIV ст. за царя Йоана-Александра. Рішенням Тирновського собору 1360 р. кілька лідерів ересі страчено.

<sup>69</sup> Грунтований богословський аналіз аріанства див.: *Гарнак А.* История догматов // Общая история европейской культуры / Под ред. И.М.Гревса. Т.6. Санкт-Петербург, 1910; *Снасский А.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Сергиев Посад, 1915; *Bauer W.* Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity. Philadelphia, 1971; *Arianism: Historical and Theological Reassessments* / Ed. R.C.Gregg. Cambridge, 1985; *St. Augustine, Arianism and Other Heresies.* New York, 1996.

<sup>70</sup> Про еволюцію аріанства див.: *Копецек Th.A.* History of Neo-Arianism: 2 vol. Philadelphia, 1979.

<sup>71</sup> Аріанство є “раціоналізацією” християнства, за якої “віра висушується логічним аналізом і перетворюється на абстрактну конструкцію”, аріанство було “співзвучне” епосі: суворим монотейзмом і разом з тим відсіканням усього “іраціонального”, незрозумілого, пошуками “розумної” віри (*Шмеман А.* Исторический путь православия. Москва, 2006. С.46–47).

<sup>72</sup> Йдеться, передусім, про твори ченця новгородського Отенського монастиря Зиновія “Истины показание к вопрошавшим о новом учении”, “Похвальное слово на открытие мощей епископа Никиты” і “Послание многословное к вопрошавшим о известии благочестия на зломудрие Косого и иже с ним” (авторство пам’ятки дискутується); полемічний трактат Йосифа Волоцького “Просветитель”; низку послань (єпископам Прохору Сарському, Нифонту Суздальському, Йоасафу Ростовському, митрополиту Зосімі, собору єпископів 1490 р.) новгородського архієпископа Геннадія та ін.

переченні Святої Трійці (послідовний монотеїзм, усупереч богомільському дуалізму) і божественної сутності Христа, який не є обіцяним у Слові Месією, а лише досконалою людиною, котра зазнала фізичних страждань на хресті і померла (всупереч розумінню богомілами Христа як примарної істоти, що уособлює невидимий світ); раціоналістичному перегляді християнських догматів, зокрема про безсмертя душі, що не відповідають доводам розуму (погляди різних дуалістичних течій щодо цього суперечливі); шануванні Мойсеєвого Закону (на відміну від богомилів), увазі до текстів Старого Завіту (який категорично, за винятком деяких Псалмів, заперечували богоміли). Гностично-маніхейські ересі X–XV ст. не просто сповідували двобожжя, а фактично відвели дияволу (Сатанайлу, Люциферу) головну роль у світових процесах. “Диявол визнається не лише могутньою і рівною богові силою, а й його діалектичною протилежністю, необхідною для самого існування Всесвіту”<sup>74</sup>.

В історіографії все ще дискутується близькість “пожидовлених” до ортодоксального іудаїзму чи караїзму<sup>75</sup>. Натомість, проповідувані ними антицерковні ідеї не викликають сумніву: еретики заперечували офіційну Церкву, яка своїм обмирщенням втратила святість, а спотворенням Біблії – божественну істину. Тому її атрибути (поклоніння хресту, мощам, іконам) є ідолопоклонницькими, її Передання – наругою над Одкровенням, її клір – знаряддям першого і другого. Дійсно, це заперечення формально уподібнює “пожидовлених” з богомілами<sup>76</sup> і водночас – з більшістю інших антицерковних течій Середньовіччя і Нового часу<sup>77</sup>.

<sup>73</sup> Перекладені переважно у другій половині XV ст. з іврити слов'яно-руською мовою наукові тексти – астрономічні трактати Іммануеля бен Якоба Бонфуса “Шестокрыл” та Йоана де Сакробоско “Про сферу” – важливі для вирахування можливих дат кінця світу. Це також “Логіка” єврейського філософа Мойсея Маймоніда і “Тайная Тайних” Псевдо-Арістотеля (“Арістотелеві врата”), складені на основі учень арабських парипатетиків Аль Газалі та Аль Харізі. В цих творах здійснено спробу пов'язати богословські знання з астрологією й античною філософією, раціоналізм Арістотеля – з релігійною вірою та обґрунтувати право людського розуму на перевірку християнських істин. До джерел, пов'язаних з ересю, відносять також “Псалтир” Федора Жидовина (адаптація іудейського святкового молитовника “Махзор”), переклади зі Старого Завіту (Книги царів, Естер, пророка Даниїла, П'ятикнижжя Мойсеєве) та ін.

<sup>74</sup> Парнов Е. Трон Люцифера. Москва, 1985. С.64

<sup>75</sup> Сьогоднію припущення про істотний вплив іудаїзму на ересь набуває нових доказів (див.: *Taube M.* The “Poem on the Soul” in the Laodicean Epistle and the Literature of the Judaizers // *Harvard Ukrainian Studies.* Cambridge, 1995. Vol.19. P.671–685; *Его же.* Послесловие к логическим терминам Маймониды и ересь жидовствующих // *In memoriam.* Сборник памяти Я.С.Лурье. Санкт-Петербург, 1997. С.239–246; Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / Под ред. М.В.Дмитриева. Москва, 2011).

<sup>76</sup> Будучи обмеженим у текстах, спрямованих саме проти еретиків-монотеїстів, архієпископ Геннадій у боротьбі з “пожидовленими” звертався передусім до “Слова” Козьми-пресвітера. Цей факт також міг сприяти їх ототожненню з богомілами у православній книжності.

<sup>77</sup> Не випадково, крім ересей дуалістичного типу, до кола близьких богомільству течій Східної і Західної Європи часто включають флагелантів (бичувальників), прихильників Йоахима Флорського, вальденсів, гуситів та ін., навіть люциферіян (що поклонялись дияволу). Див.: *Радченко К.Ф.* Религиозное и литературное движение. С.271–305. Порівняймо: “На ґрунті богомільського “революціонізму” склалась яскрава ересь Йоахима дель Фьоре”, а також Герардо Сагареллі і Томаса Мюнцера. Див.: *Замалеєв А.Ф., Зоц В.А.* Отечественные мыслители позднего средневековья (конец XIV–первая треть XVII в. Киев, 1990. С.94. Але чи є ці постаті еретиками навіть у богословському сенсі? Йоахим Флорський визначав (далеко не першим) дату кінця світу і проповідував еру оновленої Церкви; Сагареллі виступав проти її обмирщення, закликаючи до апостольської простоти у душі жєбручих орденів; вальденство, гусизм і анабаптизм були спробами церковної реформи “знизу”, що їх не сприйняла Католицька Церква, призвівши цим до радикалізації подібних спроб. Містико-екстатичні елементи у богомільстві дали підстави пов'язати з ним ще і руське хлистіцтво XVIII ст. (*Мельников П.И.* Тайные секты. С.251–299; *Киприанович Г.* Жизнь. С.555), релігійно-фантазійні учення і практика яких нагадує багатьом історикам пізньє язичництво та езотеризм, бичувальництво та ісіхазм. А учення про злого бога, який панує на землі і в Церкві, зумовлює аналогію між богомільством і розкольніцт-

Своїм корінням таке розуміння сягає ще учення донатистів\*, які, вважаючи офіційну Церкву зрадницею християнських принципів, набули багатьох послідовників. Однак гусити прагнули реформи католицизму на засадах давньої нерозділеної Церкви. Вальденси, таборити, анабаптисти наполягали на поверненні Церкви до братерства апостольських часів, вбачаючи її святість у святості простих віруючих. Стригольники вимагали від Церкви відновлення канонічних засад православ'я. “Пожиждовлені” актуалізували іудейську та антично-філософську матрицю християнства в період пожвавлення іудео-християнської полеміки. Натомість, гностично-маніхейські ересі взагалі заперечували ідею земної Церкви як творіння сатани. Звідси – радикальна ревізія богомілами православних (на заході Європи – католицьких) учення і практики, їх дуалістично-міфологічна система, замішана на синкретизмі християнських і язичницьких уявлень та східних вірувань, їх етична максима і крайній аскетизм. Це означає, що порівняння “пожиждовлених” і богомілів можливе лише за типологічними, а не сутнісними ознаками. Теза про їх генетичну спільність викликає серйозний сумнів<sup>78</sup>.

Отже, твердження про існування богомільських громад у межах Київської митрополії не має достатньо переконливих доказів, тобто, наразі залишається гіпотезою. При цьому безсумнівим є той факт, що богомільські ідеї, які поширювались у різних кутках середньовічної Європи, опосередковано – через міжкультурні зв'язки і окремих паломників, а ще більше – через полемічну й апокрифічно-легендарну літературу глибоко увійшли в духовний простір Русі і цим, безперечно, заклали ідейний ґрунт для інших еретичних (“пожиждовлені”), радикально-протестантських (антитринітарії) та оригінальних опозиційних (стригольники) течій. Будучи багатьма своїми концептами близькими до богомільства (і цим задовольнили запит на релігійно-критичну думку в самій Русі), вони склали розмаїтий антицерковний потік, що об'єднав Західну і Східну Європу. Кожна з течій пропонувала свої моделі більш чи менш рішучого онов-

---

вом (*Веселовский А.* Калики. С.686). Дійсно, вважаючи патріарха московського і всієї Русі Никона антихристом, ідеологи розколу оголосили Російську Церкву його осідком. Однак у своєму критичному пафосі старообрядці залишились вірними православному вченню. Дослідники відзначають ще один спільний елемент для більшості еретиків і розкольників: проповідь близького кінця світу. Натомість, за пізнього Середньовіччя очікуванням цього жила уся церковно-християнська Європа – як на заході, так і сході; його можлива дата, що мала припасти на кінець XV ст., хвилювала і Русь (Див.: *Алексеев А.И.* Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности. Санкт-Петербург, 2002). Як бачимо, численні антицерковні течії мають багато спільного, однак вони репрезентують різні, часом дуже відмінні, ідейно-релігійні системи.

\* Релігійний рух у римській Північній Африці IV–V ст. (визнаний церковним розколом) спричинений відмовою від віри деяких єпископів і мирян через жорстокі переслідування їх римською владою. На думку донатистів (від імені карфагенського єпископа Доната), ознакою істинної Церкви є святість, що виражається в особистій духовній досконалості її служителів. Ті, що зрадили Христа, втратили святість, тому вони і чинені ними таїнства не мають благодаті. Водночас християнська спільнота, яка зберігає зв'язок з ними, також втрачає благодать. Звідси – вимоги донатистів перехрещувати віруючих, охрещених безблагодатними священиками або вихідців з їхніх церков.

<sup>78</sup> Так, Ф. Ільїнський, висунувши припущення про спільність гностично-маніхейського і християнсько-раціоналістичного еретичних потоків, дійшов усе ж такого висновку: “... Дані, що їх ми маємо, не свідчать з бажаною для нас очевидністю про дуалізм ересі пожиждовлених” (*Ильинский Ф.* Русские Богомилы. С.450). Заперечення ідейного зв'язку богомілів і “пожиждовлених” див. також: *Радченко К.Ф.* Религиозное и литературное движение. С.299; *Прохоров Г.М.* Прения Григория Паламы “с хионы и турки” и проблема “жидовская мудрствующих” // ТОДРЛ. 1972. Т.17. С.339–369; *Seebohm T.M.* Ratio- und Charisma. Ansätze und Ausbildung eines philosophischen und wissenschaftlichen Weltverständnisses im Moskauer Russland. Bohn, 1977; *Топоров В. Н.* “Спор” или “дружба” // AEQUINOX. Сб. Памяти о. А.Меня. Москва, 1991. С.139–140. Більше того, ці ересі є “принципово відмінними” (*Мильков В.В.* Жидовствующие // *Громов М.Н., Мильков В.В.* Идейные течения древнерусской мысли. Санкт-Петербург, 2001. С.319), або: “... вчення “пожиждовлених” ... не мало паралелей в жодній християнській ересі” (*Алексеев А. И.* Религиозные движения на Руси. С. 36).

лення церковного життя, підготувавши цим духовне піднесення у переддень Нового часу.

## **BOGOMILISM IN THE KIEVAN METROPOLIS: HYPOTHESES AND COMMENTS**

**Viktoriya LYUBASHCHENKO**

*Ukrainian Catholic University  
17, Sventsitskoho Str., L'viv, 79011  
Department of Church History  
e-mail: doc\_lub@ukr.net*

The article summarizes the sources that can attest to the existence of the Bogomils in medieval Rus' and scientific studies in which recognizing or refuted this fact. Analyzing this sources and some of new research, author proves the doubtful existence of the Bogomils in Rus', denied genetic relationship between Bogomilism and other anty-Church and heretical currents. At the same time, the article proved popularity of the apocryphal literature which related to Bogomilism and influenced the religious culture of Rus'.

*Keywords:* Kievan Metropolis, Bogomilism, apocryphal literature.

## **БОГОМИЛЬСТВО В КИЕВСКОЙ МИТРОПОЛИИ: ГИПОТЕЗЫ И КОММЕНТАРИИ**

**Виктория ЛЮБАЩЕНКО**

*Украинский католический университет,  
ул. Свенцицкого, 17, Львов, 79011  
Кафедра церковной истории  
e-mail: doc\_lub@ukr.net*

В статье обобщены источники, которые могут засвидетельствовать существование богомилов в средневековой Руси, и научные исследования, в которых признается или опровергается этот факт. Анализируя исходный корпус и новые исследования, автор доказывает сомнительность существования богомилов на Руси, опровергает генетическую связь богомилства с другими распространенными здесь антицерковными и еретическими течениями. Одновременно в статье подтверждается популярность апокрифической литературы, связанной с богомилством, ее влияние на религиозную культуру Руси.

*Ключевые слова:* Киевская митрополия, богомилство, апокрифическая литература.

Стаття надійшла до редколегії 27.12.12.  
Прийнята до друку 23.01.13.