

агіографія належить до сакральної (навколо-богослужбової) літератури, другою за важливістю функцією можна назвати її роль як релігійного читання (творів, що мали пояснювати, вчити, наставляти). Саме це, зрештою, спричинило розмежування сучасної агіографії на тексти сакральні та релігійно-повчальні.

- ¹ Живов В. Святость. Краткий словарь агіографических терминов / В. Живов – М.: Гнозис, 1994. – С. 8.
- ² Ключевский В. Древнерусские жития святых как исторический источник / Василь Ключевский. – М.: Наука, 1988. – С. 391.
- ³ Delehaye H. The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography [Електронний ресурс] / Hippolytus Delehaye. – Режим доступу: <http://www.fordham.edu/halsall/basis/delehaye-legends.html>
- ⁴ Александров О. Старокиївська агіографічна проза XI – першої третини XIII ст. / О. Александров. – Одеса: Астропринт, 1999. – С. 11-12.
- ⁵ Там само.
- ⁶ Москалець В. Психологія релігії / В. Москалець. – К.: Академвидав, 2004. – С. 61.
- ⁷ Там само. – С. 112-116.
- ⁸ Живов В. Святость... – С. 10.
- ⁹ Полякова С. Византийские жития как литературное явление / С. Полякова / Жития византийских святых. – СПб.: Изд-во «Terra Fantastica» Издательского дома «Корвус», 1995. – С. 34.
- ¹⁰ Федотов Г. Святые древней Руси (X–XVII ст.) / Г. Федотов. – Париж: YMCA-PRESS, 1989. – С. 217.

SUMMARY

Catherine Usachova

The evolution of hagiography: between cult and literature

In the article is investigated an evolution of hagiographical texts in West and East Christianity, explores borrowed and native peculiarities of Kyivan Rus hagiography, examines functioning of hagiography in modern world.

Keywords: hagiography, cult, Christianity, story, structure.

Вікторія ЛЮБАЩЕНКО

Свідчення про ранні єресі в літературних джерелах середньовічної Русі

Проаналізовано джерельний корпус, визнаний в історіографії як свідчення раннього – вже від XI ст. – існування релігійних єресей на землях Київської митрополії, а також запропоновано більш критичне вивчення цих джерел. Ключові слова: давня Русь, єресі, апокрифи.

У комплексі питань, пов'язаних з історією Реформації, зберігає свою актуальність вивчення антицерковних ересей. Особливий дослідницький інтерес становить богомилство. Генетично пов'язане з попередніми гностично-дуалістичними ученнями, воно у X–XV ст. охопило на сході і заході майже всю Південну Європу (його прихильники відомі ще як патерени, катари, альбігойці), дійшовши берегів Британії. За однією з версій, що побутує в історіографії, цей еретичний потік був спричинений церковною кризою у Східній і Західній Європі. Відтак, його можна кваліфікувати як антиклерикальний і передреформаційний рух, який підготував новочасне релігійне вільнодумство і навіть протестантизм¹.

Ранній раціоналістично-еретичний вплив на Русь заклав ідейний ґрунт пізнішим антицерковним течіям, що виникли XV–XVI ст. у Великому князівстві Литовському і Московії. Деякі автори² навіть стверджують про присутність богомилів у киево-руському регіоні, звертаючись до літописів, церковних і позацерковних джерел. Водночас, традиційне потрактування деяких джерел, прийняте ще дореволюційною історіографією, набуває критичнішого погляду в сучасних наукових студіях. Відтак, проблема нового прочитання джерельної бази стосовно ранніх еретичних течій на Русі стає все більш актуальною.

Отже, на чому ґрунтується твердження про існування богомилів на землях Київської митрополії? Переважно, на свідченнях компілятивного Никоновського (від XVI ст.) літопису, що оповідає про двох еретиків у Києві. Першим був монах-скопць Андріян, який «укаряше церковныя законы, и епископы, и презвитеры, и иноки» і котрого у 1004 р. київський «митрополить Леонтъ посади въ темницу»³. Попри те, що історичні джерела фіксують наявність серед богомилів скопців, – з огляду на аскетичну мораль цього антицерковного руху, скопчество Андріяна не обов'язково є свідченням богомилства. Така форма радикальної аскези, ґрунтована на 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. Скопцем був ранній християнський письменник Оріген, деякі ченці в Сирії, Єгипті, Палестині. Русь також знала скопців – як серед монахів, так і архієреїв, зокрема в кінці XI ст. – київського митрополита Іоана II і переяславського владику Єфрема, у XII–XIV ст. – єпископів смоленського Мануїла, володимиро-волинського

Федора, луцького Феодосія⁴. Цікавішою є згадка про критику Андріяном церковних законів і кліру, але її характер не розкрито. Натомість літописи і церковні джерела (звернімось до Києво-Печерського Патерика або рішень перших церковних соборів на Русі) оповідають про часті конфлікти між старшим і нижчим духовенством, ігуменами і ченцями та різні за це церковні покарання⁵. І навіть якщо Андріянове «укаряше» церкви та ієрархії дійсно було еретичного стибу (хоча у запису не йдеться про його відступ від християнської віри), така критика властива не лише богомільству, а й всім без винятку церковно-опозиційним течіям.

Другий літописний запис за 1123 р. стверджує: «... пресвященный Никита митрополить Киевский и всеа Руси в своемъ градвѣ Синелици затвори въ темниц злаго еретика Дмитра»⁶. В чому ересь Дмитра, не вказано.

Одним із перших думку про його богомільство висунув Леон Боссард. Обійшовши увагою погляди еретика, автор зауважив: позаяк у згаданий період руська Церква мала зв'язки з болгарською, а на Балканах тоді розповсюдилось богомільство, то Дмитро міг бути богомилем⁷. Пристав до цієї думки Євгеній Голубінський, який, щоправда, нагадав: у давній Русі еретиком називали не лише людину, котра чимось завинила перед Церквою, а й волхва, чаклуна, віщуна. А ось Андріян, на думку Є. Голубінського, був радше одним з прибульців, які у XI–XII ст. часто приходили з Греції і Болгарії⁸, де Православна Церква вже рішуче виступила проти богомилів⁹.

Зв'язок між болгарськими еретиками і руськими паломниками, які у середні віки мандрували у Святу Землю, Константинополь та на Афон, неодноразово доводився в історіографії¹⁰. Олександр Веселовський побачив спільну ознаку руських паломників і богомилів навіть у їхньому визначенні як «убогих» (що відмовлялись від життєвих благ), «калік перехожих» і «странників»¹¹. А странництво – важливий елемент середньовічної аскези, шанований на Русі як форма святості, котрий практикували також різні еретики, переслідуваними Церквою і владою. Та у цих аналогіях дослідники спирались не на конкретні факти присутності богомилів чи їхніх спільнот у межах Київської митрополії¹², а на поширену тут апокрифічну літературу¹³.

Деякі автори звернули увагу на літописне свідчення за 1071 р.¹⁴ про повстання смердів у Ростовській землі, спричинене неврожаєм і голодом та очолюване двома «волхвами» або «чарівниками». У

поглядах, яких дотримувались, за літописом, волхви, очевидні дуалістичні елементи: насамперед, у твердженні про створення дияволом людського тіла, в котре Господь вдихнув душу¹⁵. За однією версією, ці волхви (можливо й ті, що прилучились до народних хвилювань у Суздалі 1024 р., Новгороді 1209 і 1223 рр., Київській землі 1068–1071 рр. і 1113 р.) перебували під впливом богомільських ідей; тож можна провести аналогію між суспільним радикалізмом балканського еретичного руху з антифеодальними настроями на Русі¹⁶. За іншою оцінкою, літописні волхви представляли язичництво¹⁷, котре досить тривало і непоступливо опонувало тут православ'ю. Водночас язичницький світогляд у своїх антропології та космології напрочуд близький ересям, маючи з ними спільні антихристиянські засади¹⁸. Не випадково Ніколай Руднев розпочав свій огляд еретичних учень на Русі саме з волхвів, не завбачивши їхнього зв'язку з богомільством¹⁹. А ще у літописі згадувані «іновірні болгари» – й на це також зауважують прихильники богомільства волхвів. Однак «таке тлумачення безпідставне», бо поняття «болгарів» у літописах стосувалось «населення волзької Булгарії, що сповідувало іслам»²⁰. Церковні історики вказують на протистояння православних і болгар-мусульман²¹.

Непевність наведених прикладів, спричинена скупістю історичного матеріалу, змушує в пошуках богомільського сліду у Київській митрополії звертатись до літературних джерел²². Дані про ересь вміщені в історичних²³, ще більшою мірою – у церковно-полемічних творах, з-поміж яких немає жодного оригінального, який би міг свідчити про місцевих богомилів. Відтак, уявлення про ересь на Русі брались винятково з перекладної, переважно візантійської та балканської, літератури.

Богословську критику вчення і практики багатьох ересів, зокрема і богомилів, подав візантійський екзегет початку XII ст. Євфимій Зігабен, автор (?) компілятивного трактату «Паноплія догматика»²⁴. 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.²⁵). Та найпоширенішим у протибогомільському писемному корпусі є полемічний твір «Слово на еретики», датований кінцем X ст. та атрибутований болгарському (?) письменнику Козьмі-пресвітеру, зі згадкою про засновника ересі – попа Богомила, або Богумила,

який жив «в лета правоверного царя Петра болгарского»²⁶. Козьма викриває не лише богомилів²⁷, а й православне духовенство, яке занедбало євангельську мораль, підштовхнувши цим виступи проти Церкви. Своїми етичними інвективами твір набув особливої популярності на Русі у розпал боротьби з ересю «жидовствуючих». До нас дійшли його пізніші списки. Михайло Попруженко, який описав вісім повних кодексів «Слова» руської редакції, датує перший з них XV ст. Нині ці данні доповнено новими списками²⁸. А ось у рукописному фондї Львівської національної наукової бібліотеки ім. Стефаника збережено подвійний аркуш з пам'ятки, датований серединою – другою чвертю XIII ст.²⁹ Це очевидний доказ ще більш раннього знайомства з твором на Русі.

Важливим у вивченні богомилівської спадщини є також список апокрифів, заборонених Церквою до читання, відомий під назвою «О книгах истинных и ложных». Його перша відома у киево-руському регіоні редакція ввійшла до Ізборника Святослава 1073 р.³⁰, зокрема до його статті «Богословца от словес», де перераховано двадцять дев'ять апокрифічних текстів, що потрапили до південних Балкан з Візантії. Які з них найбільше побутували на Русі, невідомо, адже з переліку збереглося лише дев'ять апокрифів³¹. І позаяк Ізборник переписано тут³² з протографу, що належав, найімовірніше, болгарському царю Симеону Великому, деякі апокрифи пов'язують з богомилством³³.

А найдавнішим індексом заборонених книг південнослов'янського походження є текст зі збірки уставного характеру, відомої як Погодінський Номоканон XIV ст. У ній вперше зазначено компілятивні апокрифічні повісті «О господе нашем Иисусе Христе, како в попы ставлен» та «О древе креста», які тут прямо названі богомилівськими – «яко басни Єремиі, поп болгарьскыи»³⁴ (це ім'я, на думку більшості істориків, отримав при хрещенні можливий засновник ересі 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».

Та зауважимо: більшість заборонених Церквою книг у різних редакціях індексу походять з до- і ранньохристиянських часів. Відтак, ті з них, що містять дуалістичні мотиви, відображають ще давнішу – зороастрійську, маніхейську і гностичну (через докетизм³⁵ і пошуки таємного, що відсутні у канонічній Біблії, знання³⁶) –

еретичну традицію. Й насправді можемо вести мову лише про використання цих текстів та їх популяризацію богомилами.

Цікавим в контексті еретичних впливів на Русі є характер її ставлення до апокрифів. Попри офіційну заборону, останні набули тут широкого розголосу, увійшовши у світську і церковну писемність, ставши навіть «авторитетним жанром»³⁷. Мотиви, сповнені дуалістично-аскетичних ремінісценцій, представлені в літописах («Повість врем'яних 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»³⁸, і церковних текстах (творах Кирила Туровського чи Києво-Печерському Патерику, зокрема у розповіді про Микиту Затворника)³⁹. Джерельну базу Тлумачної та Історичної Палей⁴⁰ (у руських списках – «Книга бытия небеси и земли»), крім біблійних і святоотцівських текстів, також складають деякі апокрифи (наприклад, розповідь про Сатанаїла).

Така популярність зрозуміла. В епоху християнізації Русь не знала ні біблійного канону (перший повний кодекс Біблії був укладений лише 1499 р. новгородським архієпископом Геннадієм), ні багатьох церковних творів. Апокрифи, сповнені біблійних сюжетів і понять, задовольняли цю прогалину. І не завжди апокрифічні тексти суперечили церковному вченню⁴¹: образ сатани, ідея боротьби добра і зла далеко не чужі християнству⁴². 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 ввійшов у масову свідомість і звичаї, наповнивши їх нових духовним змістом. Більше того: коли для інших народів «апокрифічна традиція була лише компонентом (і не найважливішим) релігійної свідомості та національного художнього чуття», для давньої Русі вона набула «вирішальної ролі», одухотворяючи молоду цивілізацію, тільки що приєднану до християнської Європи⁴³.

Чутливою до апокрифів виявилась не лише народна, а й книжна культура. «Слово про зачаття неба і землі», «Про створення ангелів і 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 із сатанинськими силами, зацікавили Івана Франка⁴⁴. Він переконаний: апокрифи, позначені дуалістичною

космологією, близькі до маніхейсько-богомильської 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» завбачив І. Франко у 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»⁴⁵.

Захоплений цими текстами, І. Франко хотів знайти 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 місцевих православних: «Али не слышал еси, какову бѣду от таковых в литовской земли церков божія приѣмлет? 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»⁴⁶. Тобто, безперечно, йдеться про єретиків, але їх ідентифікація з богомилами помилкова, навіть попри згадку про попа Єремію, яка супроводжувала більшість церковно-полемічних творів. Бо 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 «жидовствуючі» (гурток Феодосія Косого)⁴⁷. Поза сумнівом, саме цих вільнодумців і мав на увазі Андрій Курбський. Та 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 закрутка релігійних вірувань нашого народу свідчать про величезний вплив тої секти на нашу країну»⁴⁸.

«Богомільські» апокрифи цікавили також Михайла Драгоманова⁴⁹, який одним із перших в українській історично-етнографічній науці спробував прослідкувати їх типологічний і навіть генетичний зв'язок з азійською міфологічною системою⁵⁰, висунувши гіпотезу щодо проникнення маніхейських ідей у киево-руський

регіон не лише через Балкани, а також Іран, Вавилонію і Середню Азію⁵¹. Ця гіпотеза представлена в сучасних наукових студіях⁵².

Багатство церковно-полемічної та апокрифічної літератури, прямо чи опосередковано пов'язаної з ідейною системою маніхейства, павликіянства, богомільства, зробила Русь широко обізнаною з цими ересеями. Обізнаною навіть за відсутності тут вказаних ересів. Цей факт – вплив єретичних ідей не через самі єретичні спільноти, а критичну літературу про них і тексти, котрі не так безпосередньо, як опосередковано пов'язані з ересеями, видається дивним. Адже у багатьох історичних джерелах, що розкривають релігійне життя Русі XI–XVI ст., образ єретика асоціюється з богомилом, в 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 пізнішими антицерковними рухами на Русі – насамперед, стригольників і «жидовствующих». Така паралель, дійсно, напрошується: адже ці рухи мають деякі спільні ідеї та релігійні практики. Однак це вже тема окремого дослідження.

¹ Див., наприклад: Благовє Н. П. Правни и социални възгледи на богомилите. – София, 1912; Филипов Н. Богомилство (произход и същност). – София, 1946; Bauer W. Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity. – Oxford, 1971; Runciman St. The Medieval Manichee. A Study of the Chritian Dualist Heresy. – Cambridge, 1947; Lambert M. D. Medieval heresy. Popular movements from Bogomil to Hus. – London, 1977; Ангелов Д. Богомилството. – София, 1993, 2000; Иванова И. И. Рационалистические ереси в истории христианства. – Бишкек, 2003 та ін.

² Див., зокрема: Мельников П. И. Тайные секты // Полное собрание сочинений П. И. Мельникова (Андрея Печерскаго). – Санкт-Петербург, 1909. – Т. 6. – С. 255; 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. – София, 1936. – С. 27–42; Бегунов Ю. К. Козьма Пресвитер в славянских литературах. – София, 1973. – С.33–34; Ангелов Д. Богомилство в Киевской Руси // Режим доступу: <http://gnosticism.info/articles/art18.htm>

³ Цит. за: Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью // Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографическою Комиссиею (далі – ПСРЛ). – Санкт-Петербург, 1862. – Т. 9. – С. 68.

⁴ О. Ш. Скопцы // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Эфрона. – Санкт-Петербург, 1900. – Т. 30. – С. 223–227.

⁵ Цей чинник у появі різних форм релігійного вільнодумства не виключає

Євгеній 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).

⁶ Цит. за: Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. – С.152.

⁷ Boissard L. L'Eglise de Russie. – Paris, 1867. – Т. 1. – Р. 467 (репринт: 2011).

⁸ Болгарське походження Дмитра визнають інші автори, напр.: Obolensky D. The Bogomils: A Study in Balkan Neo-manichaeism. – Cambridge, 1948. – Р. 277.

⁹ Голубинский Е. Е. История... – С. 686.

¹⁰ «Свідомо і несвідомо, як рід аскетизму, воно (богомільство – В.Л.) могло переноситись і тими балканськими емігрантами, що пішли в тім часі на Русь, як правовірні православні, і різними народними проповідниками, слабше або й ніяк не звязаними з офіційною церквою, а часом і виразно їй ворожими. Нарешті – набирались його й ті «Русини», що пробували для кращих успіхів в науці і в аскетизмі по ріжних атонських і царгородських монастирях» (Грушевський М. С. Історія української літератури. – Київ, 1995. – Т. 5, кн. 1. – С. 29).

¹¹ Веселовский А. Калики переходящие и богомилские странники // Вестник Европы. – Санкт-Петербург, 1872. – Кн. №4. – С. 682–722.

¹² Зрештою, Никоновське зведення не подає 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... – С.687). Але Никоновський літопис взагалі єдине джерело, котре згадує про двох еретиків. Російський історик Ніколай Карамзін при написанні «Історії держави Російської» не спирався на це джерело, звернувшись до нього лише у примітках задля багатьох уточнень у тексті літопису. Недостовірність низки повідомлень у ньому відзначають сучасні історики. Див., напр.: 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, 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.

¹³ Це зумовлює обережну оцінку «богомільського прочитання» літописів, зокрема: Fine J. V. A. Were There Bogomils in Kievan Rus'? // Russian History/ Histoire russe. – Pittsburgh, 1980. – Vol. 7. – Р. 23–24, 26–28.

¹⁴ На думку російського археолога та історика Бориса Рибаківа, ці події відбувались у 1060-х роках. Див.: Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. – Москва, 1982. – С. 438.

- ¹⁵ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. – Ленинград, 1926. – Т. 1, вып. 1: Повесть временных лет. – Стб.176–177.
- ¹⁶ Див., наприклад: 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 богомильската 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.
- ¹⁷ Заперечив богомильський світогляд літописних волхвів російський історик Ігор 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 непоодинокa: 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. Дослідники зауважують також, що волхви проповідували не лише про два творчі начала у світі, а наповняли на цілому пантеоні добрих і злих богів. Див., зокрема: Ангелов Д. Богомильство в Киевской Руси // Режим доступу: <http://gnosticism.info/articles/art18.htm>. Дехто вважає богомильську транскрипцію літописних оповідань пізнішою вставкою, взятою з антиеретичних текстів. Напр.: Мединцева А. А. Религиозно-философские течения в древнерусском христианство XI в. и ересь богомилов (по материалам новгородских граффити) // Древнерусская культура в мировом контексте: археология и междисциплинарные исследования. Материалы конференции. – Москва, 1999. – С. 109.
- ¹⁸ 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 // Slavica Review. – Urbana-Champaign, 1974. – N 33. – 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. Антропogонические 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. Антропogонические мифы / / Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – Москва, 2002. – С. 34–35 та ін.
- ¹⁹ Див.: Руднев Н. Рассуждение о ересьях и расколах, бывших в русской церкви со времени Владимира Великого до Иоанна Грозного. – Москва, 1838. – С. 4–28.

- ²⁰ Буданов М. А. К вопросу о влиянии еретических воззрений // Режим доступу: <http://apokrif.fullweb.ru/study/budanov.shtml>
- ²¹ 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.
- ²² До церковних джерел про богомільство, що були відомі на Русі, відносять також «Лист патріарха Феофілакта до болгарського царя Петра», «Житіє Феодосія Тирновського», «Житіє святого Іларіона, єпископа меглинського» (скорочений варіант якого увійшов до поемічної збірки «Просвітителі литовський», складеної у XVII ст. московським книжником Іваном Наседкою), а також «Преніє з маніхеями» та «Преніє з вірменами» Іларіона Меглинського, включені до Хронографа руської редакції за 1512 р. (звідті – до Никоновського літопису), та ін.
- ²³ Напр., в історичній праці візантійської царівни Анни Комніної. Публікація пам'ятки: Анна Комнина. Алексиада / Вст., пер., комент. Я. Н. Любарського. – Москва, 1965; Санкт-Петербург, 1996. Критичне вивчення твору: Dalven R. Anna Comnena. – New York, 1972; Библиков М. В. Историческая литература Византии. – Санкт-Петербург, 1998. – С. 146–151.
- ²⁴ Публікація пам'ятки: Euthymius Zigabenus. De haeresi Bogomilorum narratio // Die Phundagiagiten /Ld. G. Ficker. – Leipzig, 1908. – S. 37–135. Її критичне вивчення: Киприанович Г. Жизнь и учение богомилов 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.
- ²⁵ 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; Tončeva E. Die Neumentexte in der Palausow-Abschrift des Synodiks des Zaren Boril und ihre Stellung in der Geschichte der bulgarischen mittelalterlichen Musik // 1er 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.
- ²⁶ 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. XXVI–XXXIII. 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 славянском текстове. Среднобългарски откъс из «Беседа против богомилите» // Известия на Института за българска литература. – София, 1958. – Кн. 6. – С. 269–274; Бегунов 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.

- ²⁷ 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.: Бегунов Ю. К. Козьма Пресвітер в славянских литературах. – София, 1973. – С. 38–41; Смирнов С. И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. Тексты и заметки. – Москва, 1912. – С. 112–132.
- ²⁸ Вже відомо про 25 повних кодексів руської редакції. Їх докладний аналіз див.: Бегунов Ю. К. К изучению истории текста «Беседы на новоявившуюся ересь» болгарского писателя X в. Козмы пресвитера // Византийский временник. – Москва, 1969. – Т. 30. – С. 166–189.
- ²⁹ Кириличні рукописні книги у фондах Львівської наукової бібліотеки імені В. Стефаніка НАН України: Каталог. – Львів, 2007. – Т. 1. XI–XVI ст. – С. 21–22.
- ³⁰ Публікація пам'ятки: Изборник Святослава 1073 года: Факсимильное издание: в 2 т. – Москва, 1983.
- ³¹ Пыпин 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.
- ³² Цей перепис тривав до XVII ст., знайдено 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.
- ³³ Чи не найповніший перелік апокрифів з богомільськими мотивами представлено в болгарській історіографії. Див.: Ангелов Б., Генев М. Стара българска литература (IX–XVIII в.) в примери, преводи и библиография. – София, 1922; Божилов, 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 Єноха», «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.
- ³⁴ Пыпин А. Для объяснения статьи о ложных книгах // Летопись занятий Археографической Комиссии. 1861. – Санкт-Петербург, 1862. – Вып. 1. –

С. 25–27.

- ³⁵ Від давньогрец. *δῆκ*Эщ – уявляюсь. 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.
- ³⁶ Не випадково чи не головний автентичний твір богомилів названо (за однією з версій, альбігойцями) «Іоанновим Євангелієм, або Таємною книгою». Публікація пам'ятки: Тайная книга богомилов // Гностики или о «лжеименном знании». – Киев, 1997. – С. 299–305. Її критичне вивчення: Dondaine A. La hiiarchie cathare 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.
- ³⁷ Творогов О. В. Литература Древней Руси. Пособие для учителей. – Москва, 1981. – С. 14.
- ³⁸ Там само.
- ³⁹ На цю тему див.: Тихонравов Н. Памятники отреченной русской литературы. – Санкт-Петербург, 1863. – Т. 1–2 (репринт: London, 1972); Апокрифы Древней Руси / Сост., предисл. М. Рождественской. – Санкт-Петербург, 2002; Пиккио Р. История древнерусской литературы. – Москва, 2002.
- ⁴⁰ Пам'ятка давньоруської літератури, що викладає старозавітну історію з доповненням апокрифічних оповідань. Написана у Візантії, вірогідно IX ст., впродовж XII – першої половині XIII ст. перекладена з грецької у південнослов'янському регіоні. Публікація пам'ятки: Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. / Труд ученых Н. С. Тихонравова. – Москва, 1892–1896. – Вып. 1–2; Палея толковая / Под ред. Н. Л. Панкратова. Москва, 2002. Її критичне вивчення: Веревский Ф. Русская Историческая Палея // Филологические записки. – Воронеж, 1888. – Т. 2. – С. 1–18; Сперанский М. Н. Исторіяка Палея, њени преводи и редакције у старој словенској книжевности // Споменик. – Београд, 1892. – Т. 16. – С. 1–15; Его же. Из истории русско-славянских литературных связей. – Москва, 1960. – С. 77–85, 104–147.
- ⁴¹ Церковним Переданням прийняті, зокрема, «Протоєвангеліє Якова», «Страсті Христові» («Євангеліє від Никодима»), «Пам'ять Святої Дросіди», «Житіє пророка Мойсея» та ін., які ввійшли до слов'янських Прологів і Великих Четій Міней, укладених новгородським архієпископом, пізніше митрополитом московським і всієї Русі Макарієм.
- ⁴² Деякі автори припускають, що Церква змушена була відмовитись від багатьох ранньохристиянських текстів саме тому, що їх почали використовувати і переробляти на свій лад різні єретичні течії. Див.: Порфирьев И. История русской словесности. – Казань. 1870. – Ч. 1. – С. 9.
- ⁴³ Пиккио Р. История... – С. 37.
- ⁴⁴ Див., насамперед: Апокріфи і легєнди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. – Львів, 1896–1910. – Т. 1–5 (репринт: 2006).
- ⁴⁵ Франко І. Із старих рукописів // Його ж. Зібрання творів: 50 т. – Київ, 1981. – Т. 29. – С. 389.
- ⁴⁶ Цит. за: Памятники древне-русской духовной письменности. Три, доселе

- неизданные, послания князя Андрея Курбского // ПС. – 1863. – Кн. 2. – С. 556–557.
- ⁴⁷ Див. про це: Любашенко В. І. Історія протестантизму в Україні. – Київ, 1996.
- ⁴⁸ Франко І. Передмова (до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Том І. Апокрифи старозавітні». Львів, 1896) // Його ж. Зібрання. – 1983. – Т. 38. – С. 7–79.
- ⁴⁹ «Богумильський 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).
- ⁵⁰ «Але взагалі християнські легенди, яких основа розповсюднила ся в славянському світі через Болгарію, відбивають ідеї богумилів, які через вірменських Павликіян, переселених у Болгарію, прив'язують 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, 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.
- ⁵¹ Драгоманов М. П. Побожні легенди... – С. 138.
- ⁵² 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.

SUMMARY

Viktoriya Lyubashchenko

Evidence about Early Heresies in the Literary Sources of Medieval Rus

The article analyzes the sources which recognized in the historiography as evidence of earlier – even from the 11th century – the existence of religious heresies in the lands of the Metropolis of Kiev. The author has proposed a more critical study of these sources.

Keywords: Old Rus, heresies, apocrypha.