

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего
образования
«Новосибирский национальный исследовательский государственный
университет»

На правах рукописи

Егоров Станислав Олегович
**«ВОПРОСЫ ИОАННА» КАК ИСТОЧНИК ПО МИРОВОЗЗРЕНИЮ
БОЛГАРСКИХ БОГОМИЛОВ (X В.)**

07.00.09 – Историография, источниковедение и методы исторического
исследования

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель:
доктор культурологии,
доктор исторических наук
доцент Г. Г. Пиков

Новосибирск – 2017

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. «Вопросы Иоанна» как исторический источник	19
1.1. Общая характеристика «Вопросов Иоанна» как исторического источника.....	19
1.2. Проблема соотношения редакций «Вопросов Иоанна».....	30
1.3. Структура «Вопросов Иоанна»: жанровая специфика текста.....	39
1.4. Цитаты в «Вопросах Иоанна»: литературный контекст и характер его использования в источнике.....	47
Глава 2. Представления богомилов об окружающем мире согласно «Вопросам Иоанна»	56
2.1. Представления богомилов о пространстве.....	56
2.2. Представления богомилов о времени.....	73
Глава 3. Представления богомилов о социуме согласно «Вопросам Иоанна»	83
3.1. Дуалистические взгляды богомилов и характер власти в средневековом обществе.....	83
3.2. Утопический идеал богомилов.....	94
Глава 4. Место «Вопросов Иоанна» в культуре Первого Болгарского царства	110
4.1. «Вопросы Иоанна» и устная коммуникация.....	110
4.2. «Вопросы Иоанна» и визуальные и перформативные практики.....	131
4.3. Соотношение мифологического и иудеохристианского мировоззрения в «Вопросах Иоанна»	143
Заключение	151
Список литературы	154
Приложение	165

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. В гуманитарных науках последних нескольких десятилетий сохраняется устойчивый интерес к исследованию различных периферийных и маргинальных явлений культуры, знание о которых значительно расширяет, но в то же время и углубляет, наши представления о соответствующей эпохе, цивилизации, общественной группе и так далее. Не является исключением и медиэвистика, где на смену масштабным исследованиям, презентовавшим монументальную картину единой, специфически «средневековой» культуры, а так же представлениям о не менее гомогенных «элитарной» и «народной» культурах средневековой Европы, приходит более сложная, «мозаичная» картина множества этнических, религиозных, социальных культур, находившимися в не менее сложных и многоплановых отношениях с другими. В рамках такого представления о средневековой культуре весьма продуктивным будет изучение различных сообществ, заметно выбивающихся даже из такой многосоставной общей картины. Первоочередным здесь является изучение неортодоксальных религиозных сообществ, то есть – средневековых христианских ересей. Из их числа выделяется ересь богомилов, характеризовавшаяся дуалистическим религиозным мировоззрением, то есть – представлением о двух творцах: Бога, сотворившего духовный мир и человеческую душу, и Сатаны – демиурга материального мира и человеческого тела. Это религиозное сообщество возникло и сформировалось на территории Первого Болгарского царства в X в., испытав влияние распространённых там неоманихейских сект ближневосточного происхождения, и позже распространилось за пределы Балкан, дав начало другим дуалистическим ересям средневековой Европы, в частности – французским катарам. Таким образом, богомильство было первой значимой дуалистической ересью европейского происхождения, к тому же оставившей заметный след в истории Средних веков. Помимо этого в распоряжении потенциального исследователя истории богомилов имеется уникальная по своим характеристикам база источников: до нас дошли,

пусть и в очень ограниченном количестве, как оригинальные тексты богомильского происхождения, так и полемические сочинения их современников. Наличие этих источников и позволяет изучать богомильскую ересь как специфическое религиозное сообщество, существовавшее в рамках средневековой культуры, но по многим мировоззренческим вопросам с ним расходившееся. Стоит отметить, что для такого рода реконструкций мировоззрения тех или иных средневековых сообществ необходимы письменные источники, подобные «Вопросам Иоанна», то есть – тексты, созданные в рамках самого этого сообщества.

Основным источником для изучения мировоззрения богомилов является текст, известный как «Вопросы Иоанна» – религиозное сочинение болгарских еретиков, дошедшее до нас в латинских переводах, которое предназначались западноевропейским катарам. Данный текст является единственным источником по истории болгарской ереси, открыто выражающим религиозные представления богомилов, в отличие от множества апокрифических текстов, в которых исследователи лишь предполагают богомильское влияние. Помимо этого «Вопросы Иоанна» являются сами по себе уникальным источником, содержащим ценные сведения о таком оригинальном явлении культуры Первого Болгарского царства, как и средневековой культуры в целом.

Однако в изучении «Вопросов Иоанна» до сих пор остаются нерешённые источниковедческие проблемы, а имеющиеся немногочисленные исследования данного текста, на наш взгляд, далеко не исчерпали его потенциал. Несмотря на свою важность для истории богомильской ереси, «Вопросы» ещё не удостоились самостоятельного изучения в качестве источника сведений по мировоззрению болгарских богомилов, проведённого с привлечением литературного контекста эпохи и рассмотрением способов функционирования данного текста в культуре.

Таким образом, в перспективе данное исследование направлено на изучение роли рассматриваемого текста в истории культуры Первого Болгарского царства. Учитывая основную цель диссертационного исследования (анализ «Вопросов Иоанна» как источника по мировоззрению болгарских богомилов), раскрытие

более широкой темы роли «Вопросов» в болгарской культуре соответствующей эпохи осуществляется лишь попутно, насколько это является возможным в рамках нашей работы. Постановка данного источника в более широкий культурно-исторический контекст – перспективная тема для научного исследования, но значительно более масштабного и сложного, чем наше. В данной диссертационной работе скорее намечены лишь некоторые выходы на дальнейшие исследования в обозначенном направлении.

Степень изученности темы. «Вопросам Иоанна», при всей значимости этого источника, посвящено не так много исследований в сравнении с общей историографией богомилской ереси, о чём даёт представление даже анализ библиографических изданий¹. Как было сказано выше, исследования текста «Вопросов» не решили некоторых проблем источниковедческого характера, и с нашей точки зрения это может быть связано и с проведением этих исследований в контексте изучения ереси богомилов в целом. Потенциал «Вопросов Иоанна» как исторического источника в рамках такого подхода уже во многом исчерпан, наиболее же результативными, по нашему мнению, являются современные исследования (начиная с 1990–х годов, правда, берущие начало в некоторых дореволюционных работах российских учёных), в которых данный источник рассматривается в общем литературном и культурном контексте Первого Болгарского царства.

Одной из школ, которые можно выделить в историографии темы, является русская дореволюционная школа. Российское славяноведение этого периода отличалось активным введением в научный оборот источников, относящихся к истории богомилства, в их числе внимания удостоились и «Вопросы Иоанна»². То, что научное изучение богомилской ереси, как и связанных с ней источников, началось в Российской империи, не случайно – именно в российских собраниях

¹ См. например, раздел, посвящённый богомилским источникам в Гечева К. Богомилството и неговото отражение в средновековна християнска Европа. Библиография. София: Гутенберг, 2007. С. 71 – 89. Также библиография славянских апокрифов приведена в Orlov A. A. From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha. (Supplements to the Journal for the study of Judaism, v. 114). Leiden, Boston: Brill, 2007. P. 1 – 99.

² Лаптева Л. П. Изучение источников по истории богомилства в Болгарии в русской историографии XIX – начала XX в. // Историография и источниковедение стран Центральной и Юго-Восточной Европы. М.: Наука, 1986. С. 140 – 165.

были обнаружены списки большинства этих источников. Рассматриваемый источник не достаивался упоминаний в различных обобщающих работах, где на основе западноевропейских публикаций текста кратко описывались космогонические взгляды богомилов, указывались их отличия от догматического богословия. Здесь можно указать раздел М. Покровского в коллективной работе по истории Средних веков³ и статью Г. Киприановича, который использует «Вопросы» для пояснения некоторых мест «Паноплии» Евфимия Зигабена⁴, описывавшего взгляды поздних византийских богомилов (хотя такая их идентификация и является сомнительной).

В работах русской дореволюционной школы можно выделить направленность на текстологические исследования «Вопросов», поиск источников этого текста и в особенности – определение его связей с славянскими народными легендами дуалистического характера. Эта линия начинается с А. А. Веселовского, который первым обратился к «Вопросам Иоанна» в своём исследовании европейского фольклора, характеризуя источник как «еретический катехизис» и утверждая его происхождение от апокрифа «Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской» и «Голубиной книги», а также славянской мифологии в целом⁵. А. Н. Пыпин и А. Д. Спасович в своей работе об истории славянских литератур поддерживают гипотезу Веселовского, а также утверждают схожесть мотивов «Вопросов» и некоторых славянских легенд⁶.

Обратную концепцию выдвигает в К. Ф. Радченко в своей серии статей «Этюды о богомильстве», где он утверждает, напротив, влияние богомильской литературы на славянские народные представления, отразившиеся в фольклоре⁷. Помимо этого Радченко на основе текстологического анализа «Вопросов», приходит к выводу о компилятивном характере текста, противоречия которого

³ Покровский М. Средневековые ереси и инквизиция // Книга для чтения по истории Средних веков. Под ред. П. В. Виноградова. Вып. 2. М., 1897. С. 644 – 687.

⁴ Киприанович Гр. Жизнь и учение богомилов по Паноплии Евфимия Зигабена и другим источникам // Православное обозрение. 1875. №6. С. 378 – 407.

⁵ Веселовский А. А. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. С-Пб., 1872. С. 151 – 155.

⁶ Пыпин А. Н. Спасович А. Д. История славянских литератур. Т. I. С-Пб., 1879. С. 75 – 78.

⁷ См. Радченко К. Ф. Этюды по богомильству. Народные космогонические легенды славян в их отношении к богомильству. СПб. Типография императорской академии наук, 1911. С. 1.

отражают борьбу умеренных и крайних дуалистов в богомильской ереси⁸, а также исследует влияние «Вопросов Иоанна» на апокрифы западноевропейских катаров и доказывает преемственность текста от апокрифа «Видение Исаяи»⁹.

Другой источник «Вопросов» был выявлен М. И. Соколовым: в своём очерке истории болгарской литературы он определяет в качестве такового славянский вариант «Книги Еноха»¹⁰. Подробный анализ сюжетных параллелей «Еноха» и «Вопросов Иоанна» помещён в посмертно изданном сборнике работ Соколова, посвящённых славянской «Книге Еноха»¹¹. Помимо этого в данном сборнике находится и издание Соколовым текста одного из списков «Вопросов» (по публикации И. Дёллингера) – первого в отечественной литературе. Именно здесь впервые на основе сходств славянской версии «Еноха» и «Вопросов» было выдвинуто аргументированное предположение о существовании славянского оригинала последних.

Другая научная школа, сложившаяся в исследованиях этого текста – болгарская. Болгарские исследователи богомильства, по понятным причинам проявляющие большой интерес к истории этой средневековой ереси, на начальном этапе использовали наработки источниковедческих исследований российских учёных и по сей день продолжают исследования «Вопросов Иоанна» наравне с другими источниками по богомильству.

Источниковедческую базу для этих исследований заложил Й. Иванов своим фундаментальным изданием «Богомильские книги и легенды», где публиковались (по большей части – дипломатическим способом) все тексты, в которых издатель предполагал наличие богомильского влияния. Публикация «Вопросов Иоанна» в данном издании предваряется источниковедческим обзором манускриптов и публикаций, кратким обзором содержания текста и

⁸ Радченко К. Ф. Замечания относительно отдельных мест книги Иоанна Богослова по списку, изданному Дёллингером // Статьи по славяноведению. Под. ред. В. И. Ламанского. Вып. I. С-Пб., 1904. С. 64 – 71.

⁹ Радченко К. Ф. Этюды о богомильстве. Видение пророка Исаяи в пересказах катаров-богомилев. // Eranos. Сборник статей по литературе и истории в честь Н. П. Дашкевича. Киев, 1906. С. 229 – 234.

¹⁰ Соколов М. И. Болгарская письменность // Книга для чтения по истории Средних веков. Под. ред. П. В. Виноградова. Вып. 2. М., 1897. С. 927 – 928.

¹¹ Соколов М. И. Славянская книга Еноха праведного. Тексты, латинский перевод и исследование. Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Вып. VII. (Издание Императорского общества истории и древностей российских при Московском университете.) М., 1910. С. 148 – 151.

текстологическим анализом текста с указанием его новых возможных источников¹². Здесь надо отметить статью французского исследователя Э. Турдеану (в двух частях), вступившего в полемику с Ивановым по поводу круга богомилской литературы¹³. Турдеану занимает критическую позицию по поводу «богомилских влияний» на славянскую апокрифическую литературу, разделяя её на «псевдо-богомилские» (принятые, но не адаптированные) и «богомилские», к которым он относит «Видение Исайи» и «Вопросы Иоанна», которые являются оригинальным произведением болгарских дуалистов¹⁴. Эта позиция, однако, не получила широкого распространения и в частности не была принята в болгарской историографической традиции.

Марксистский период болгарской исторической науки не отмечен значимыми историографическими поворотами – в это время продолжают исследования возможных богомилских влияний в славянских и западноевропейских литературах, общий же акцент в работах на тему богомилства делается на конкретно-исторические исследования. Из крупных работ можно отметить монографию Д. Ангелова, до сих пор являющуюся наиболее фундаментальной работой по истории богомилской ереси в плане собранного там фактического материала. «Вопросы Иоанна» упоминаются в обзоре источников и используются в разделах монографии, посвящённых учению богомилов. В соответствии с доминирующей марксистской исторической теорией, исследование акцентировалось на социальной проблематике, интерпретируя некоторые фрагменты «Вопросов» как метафоры реальной классовой борьбы, в которой участвовали богомилы¹⁵. Данная интерпретация, впрочем, слабо аргументирована, что продемонстрировали позднейшие работы.

Нередко исследования «Вопросов Иоанна» носили сравнительный характер: в них прослеживаются связи между богомилской литературой и

¹² Иванов Й. Богомилски книги и легенди. София: Наука и изкуство, 1970 (фототипно издание 1925). С. 60 – 72.

¹³ Turdeanu E. Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles (premier article) // Revue de l'histoire des religions. T. 138. No. 1. 1950. pp. 22 – 52; Turdeanu E. Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles (second et dernier article) // Revue de l'histoire des religions. T. 138. No. 2. 1950. pp. 176 – 218.

¹⁴ Turdeanu E. Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles (second et dernier article) // Revue de l'histoire des religions. T. 138. No. 2. 1950. P. 204.

¹⁵ Ангелов Д. Богомилството в България. София: «Наука и изкуство», 1961. С. 34 – 36, 101 – 112.

западноевропейской¹⁶, в том числе богомильские влияния в различных реформационных произведениях и даже сюжетные параллели «Вопросов» и «Потерянного рая» Мильтона¹⁷.

Крупным современным исследователем «Вопросов Иоанна» является Д. Димитрова-Маринова, посвятившая несколько статей роли текста в славянской литературной традиции, в которых она разрабатывает темы функционирования источника в культуре. Из значимых выводов Димитровой-Мариновой можно отметить следующие: «элитарный» характер «Вопросов»¹⁸, что показано автором при сравнении способов использования литературного материала в «Вопросах Иоанна» и других апокрифах¹⁹; творческий способ использования литературного материала; противопоставление мировоззрения «Вопросов» не только ортодоксальному христианству, но и всей иудеохристианской традиции, в том числе апокрифической²⁰;

В качестве развития споров о границах богомильской литературы можно рассматривать статью В. Панайотова, где исходя из тезиса о размытости границ «еретического» и «народного» христианства, автор утверждает несостоятельность разговора о какой-либо системе текстов в богомильстве, но лишь о «системности», имевшей различные локальные варианты. Общей особенностью этой богомильской «системности» является наличие одного текста – «Вопросов Иоанна», который, по мнению автора, существовал устно²¹.

В целом к болгарской историографической традиции примыкает и македонская исследовательница М. Ангеловска-Панова, доказывающая в своих статьях уникальность «Вопросов» для средневековой письменной культуры, так

¹⁶ Божилов И. Българското богомилство и неговите европейски измерения // Fenomen «krstjani» u srednjovjekovnoj Bosni i Hercegovini: zbornik radova. Sarajevo: Institut za istoriju; Zagreb: Hrvatski institut za povijest, 2005. P. 105 – 128.

¹⁷ Василев Г. Българската «ерес» и английската Реформация: Богомилско-катарски влияния върху Уиклиф, Лагланд, Тиндейл, Милтън и Блейк. София: Изток-Запад, 2011. С. 86 – 141.

¹⁸ Димитрова-Маринова Д. Богомилството и богомилската литература в културната традиция на X век // Преславска книжовна школа. Т. 7. 2003. С. 331 – 342.

¹⁹ Димитрова-Маринова Д. Богомилската космогония в древнеславянската литературна традиция // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. Сб. ст. Академическая серия. Вып. 2. М.: ГЕОС, 1998. С. 38 – 58.

²⁰ Димитрова-Маринова Д. «Тайната книга на богомилите» в системата на старобългарската литературна традиция // 1100 години Велики Преслав. Т. 2. Шумен: ВПИ «Константин Преславски», 1995. С. 118 – 130.

²¹ Панайотов В. Системността в славянските богомилски текстове // Преславска книжовна школа. Т. 7. 2003. С. 323 – 329.

как это был первый текст, основанный на философском переосмыслении канонических произведений и их литературной обработке²².

Если говорить о работах, не принадлежащих к указанным выше историографическим традициям, то можно констатировать, что рассматриваемый источник часто упоминался в различных монографиях и статьях на богомильскую тематику, но эти упоминания в основном ограничивались кратким пересказом основных положений текста. В качестве исключений, однако, можно выделить несколько значимых работ. Значимой вехой в историографии богомильской ереси стала работа Э. Бозоки «Тайная книга катар»²³, в которой были помещены первое критическое издание текста «Вопросов» (один из списков Каркассонской редакции был опубликован впервые) с соответствующим научным аппаратом, перевод на французский, а также анализ содержания текста. Вскоре за этой работой последовало критическое издание списка другой редакции (Венской) Ф. Шаньеком, снабжённое переводом на хорватский и источниковедческим (в том числе – археографическим) введением.

К «Вопросам Иоанна» обращался российский учёный В. Н. Топоров в своём исследовании, посвящённом средневековому русскому святому Авраамию Смоленскому²⁴. Через тему «глубинных книг» (апокрифов) Топоров выходит на «Вопросы», проводит структурный анализ текста и сравнительное исследование его сюжетов в широком культурном контексте, хотя и весьма бегло.

Отдельно стоит отметить чешского религиоведа Д. Збирала, занимающегося историей катарской ереси в культурной перспективе. Несколько статей Збирала посвящено богомильско-катарским связям, в том числе и «Вопросам» – надо отметить, что эти статьи представляют собой классические источниковедческие исследования, посвящённые отношениям редакций источника, истории

²² Ангеловска-Панова М. Историко-культуролошкиот контекст на богомилството // Филолошки студии. Вып. 2007. Ч. 1. С. 91 – 100; Angelovska M., Cacanaska R. Historical and Cultural Implications of Bogomilism // Occasional Papers on Religion in Eastern Europe. Vol. 36. Iss. 4. 2016. P. 37 – 52.

²³ Bozoky E. Le livre secret des Cathares: Interrogatio Iohannis, apocryphe d'origine bogomile. Paris: Beauchesne, 1980.

²⁴ Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. II. Три века христианства на Руси (XII – XIV вв.). М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. С. 49 – 202.

публикаций, интерпретации «трудных мест» текста²⁵. Эти исследования основаны на всех предшествующих работах, посвящённых источнику, и показывают, что эти аспекты ещё не получили достаточного освещения в историографии.

Как можно увидеть из данного обзора, в изучении источника остаётся ещё немало проблем. Так, до сих пор не предложено аргументированных предположений о старшинстве той или иной редакции текста. Не до конца ясным остаётся и вопрос о способах использования источника в богомильском сообществе, равно как и формы восприятия его содержания различными группами еретиков, например – неграмотными. Исследования мировоззрения богомилов по большей части носили описательный характер, в лучшем случае – сравнительный, но какие-то реконструкции основных мировоззренческих принципов на основе «Вопросов» (с обязательным привлечением литературного контекста) не проводились. На наш взгляд, решение указанных выше проблем является первоочередным условием для дальнейшего полноценного использования источника в исследованиях.

Также в ходе исследования мы регулярно обращались и к фундаментальным исследованиям по истории богомильской ереси, таким как работы Н. С. Стеллецкого²⁶, В. Левитского²⁷, М. С. Дринова²⁸, Й. М. Гагова²⁹. Л. П. Броккетта³⁰, Б. Петрановича³¹, Ф. Рачки³², С. Рансимана³³, Д. Оболенского³⁴ и другим.

Объектом диссертационного исследования является текст латинского перевода «Вопросов Иоанна» во всех известных списках.

²⁵ Zbiral D. Bogomilsko-katarsky apokryf «Otazky Jana Evangelisty» // Religio. Vol. XI. № 1. 2003. P. 109 – 130; Zbiral D. Bogomilsko-katarsky apokryf Otazky Jana Evangelisty. 28 p. Режим доступа: <http://mujweb.cz/www/david.zbiral/interrogatio.pdf>

²⁶ Стеллецкий Н. С. Болгарская ересь богомилов. С-Пб. 1902.

²⁷ Левитский В. Богомильство – болгарская ересь X – XIV вв. Христианское чтение. 1870. № 1. С. 26 – 62; № 3. С. 368 – 431; № 4. С. 645 – 683.

²⁸ Дринов М. С. Южные славяне и Византия в X веке. М.: Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1876.

²⁹ Gagov J. M. Theologia Antibogomilistica Cosmae Presbyteri Bulgari (Saec. X). Pontificium Institutum Orientalium Studiorum. Romae: Officium Libri Catholici. MCMXLII. (1942).

³⁰ Brockett L. P. Bogomils of Bulgaria and Bosnia: The Early Protestants of the East. Philadelphia: American Baptist Publication Society. 1879.

³¹ Петранович Б. Богомили. Црква Босаньска и крстьяни. Задар. 1867.

³² Racki Fr. Bogomili I patareni // Rad Jugoslavenske Akademije. Znanosti I umjetnosti. Knjiga VII. Zagreb. 1869.

³³ Runciman S. The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy. Cambridge: Cambridge University Press. 1947.

³⁴ Obolensky D. Bogumili. Studija o balkanskom neomaniheizmu. Translated by Z. Filippi. Zagreb: Misl. 2009; Obolensky D. The Bogomils // Byzantium and the Slavs: collected studies. London: Variorum reprints. 1971.

Предметом исследования являются содержащиеся в тексте сведения о мировоззрении богомилов.

Цель диссертационного исследования заключается в определении возможностей «Вопросов Иоанна» как исторического источника по мировоззрению последователей богомильской ереси.

Для достижения этой цели необходимо решить следующие **задачи**:

- охарактеризовать «Вопросы Иоанна» как исторический источник
- решить проблему старшинства редакций источника
- определить функции «Вопросов» в контексте интеллектуальной культуры соответствующей эпохи
- реконструировать пространственно-временную структуру картины мира богомилов, включая её семиотическую составляющую
- проанализировать представления богомилов об общественном устройстве
- выявить способы трансляции содержания текста в современном ему обществе
- определить принадлежность «Вопросов Иоанна» к христианской или мифологической традиции

Хронологические рамки исследования ограничиваются второй половиной X века: время формирования богомильской ереси на территории Болгарии и вероятного создания «Вопросов Иоанна». При необходимости исследование иногда выходит за эти рамки, обращаясь как к источникам, появившимся ранее X века, но в это время распространённым в Болгарии, так и к появившимся позже произведениям, содержащим ценные сведения об истории богомильства. Также выход за указанные хронологические рамки производится при обзоре истории источника, в частности – судьбы списков его латинского перевода.

Методология и методы исследования. Данная работа выполнена в рамках источниковедческого исследования, предполагающего этапы источниковедческого анализа и синтеза³⁵. Главы 1 – 3 представляют собой

³⁵ Источниковедение: Учебное пособие. Отв. ред. М. Ф. Румянцева. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015. С. 564 – 591.

изложение результатов анализа как происхождения источника (гл. 1), так и его содержания, включая интерпретацию (гл. 2 – 3). Итоги источниковедческого синтеза, целью которого является конструирование исторического источника как культурного феномена, изложены в главе 4.

Необходимо отметить, что для адекватного понимания текста «Вопросов Иоанна» исследование этого исторического источника необходимо проводить на стыке нескольких гуманитарных наук. Помимо собственно исторической науки (в том числе – источниковедения) в их числе можно отметить филологию, социологию, культурологию. Реконструкция смыслов текста возможна лишь при обращении к историческому и социокультурному контексту возникновения источника и его функционирования в культуре.

Теоретической базой данного исследования является разработанная Ю. М. Лотманом концепция семиосферы, в которой любое культурное явление является знаковой (семиотической) системой, имеющей сложные связи с другими. Работа историка, с точки зрения Ю. М. Лотмана, заключается в анализе текстов, которые так же понимаются как знаковые системы, и помимо этих текстов историк не имеет в своём распоряжении ничего. В таком случае исследование, по мнению Лотмана, заключается не в поиске фактов, якобы «зафиксированных» в текстах, но в дешифровке текстов: реконструкции тех семиотических кодов, которыми пользовались их создатели и читатели, и совокупность которых составляла семиотическую систему, в рамках которой данные тексты создавались и читались³⁶. Таким образом, лишь через дешифровку текстов в рамках семиотического подхода нам представляется возможным реконструировать искомую картину мира. Конечно, под «текстом» понимаются не только письменные источники, но и вообще любые знаковые системы, в том числе – разнообразные социальные и культурные практики.

Непосредственно для чтения и понимания источников применяются методы герменевтики, интертекстуального и дискурсивного анализа.

³⁶ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. СПб.: Азбука, 2014. С. 319 – 324.

При исследовании социальных и культурных механизмов функционирования источника в обществе за основу была взята концепция «текстуальных сообществ» Б. Стока³⁷, а также некоторые социологические теории (теория социального конструктивизма Б. Андерсона³⁸, концепции «микрофизик власти» М. Фуко³⁹, «стратегий и тактик» М. де Серто⁴⁰). В последнем параграфе анализ принадлежности «Вопросов Иоанна» в большей степени к иудеохристианской или мифологической традиции проводился с привлечением теории «миметического насилия» Р.Жирара⁴¹.

Степень достоверности полученных результатов обусловлена применением совокупности актуальных научных методов, критическим анализом и обобщением историографии по теме исследования, использованием широкого круга опубликованных источников.

Источниковая база исследования обусловлена его предметом и поставленными целями и задачами. Основным источником нашего исследования является апокрифический текст «Вопросы Иоанна» – оригинальное богомилское произведение X в., содержащее изложение основных богословских идей болгарской ереси. Подробной источниковедческой характеристике текста посвящена первая глава настоящей работы. Надо отметить, что адекватное понимание содержания этого источника невозможно без привлечения широкого культурно-исторического и литературного контекста, поэтому далее мы охарактеризуем другие источники, использовавшиеся нами в ходе исследования.

1. Для реконструкции этого культурного контекста привлекаются тексты, находившиеся в литературном обращении на территории Первого Болгарского царства во второй половине X в., как ортодоксальные, так и «апокрифические» (недогматического содержания), принадлежащие к различным жанрам.

³⁷ См. Stock B. The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries. Princeton: Princeton University Press, 1983.

³⁸ См. Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London, New York: Verso, 2006.

³⁹ См. Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.

⁴⁰ См. Серто М. де. Изобретение повседневности. Ч. 1. Искусство делать. СПб: Изд-во ЕУСПб, 2015.

⁴¹ Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. М.: Изд-во ББИ. 2015.

Так, при интертекстуальном анализе «Вопросов Иоанна» для нахождения цитат и отсылок использовался текст Библии, как и при сравнительном анализе описаний одних и тех же событий в двух текстах. Аналогичным образом использовались различные апокрифические тексты библейской тематики: «Видение Исайи», «Книга Еноха», «Видение Варуха» и другие.

Также при необходимости в каждом конкретном случае привлекались произведения различных жанров: жития святых, слова (поучения), богослужебные тексты, правила соборов, богословские сочинения и так далее.

2. Способы трансляции содержания «Вопросов Иоанна» различным социальным, культурным и религиозным группам возможно реконструировать при использовании источников различного происхождения, объединённых тем, что они были созданы современниками появления богомильской ереси и содержат описания религиозных и социальных практик богомилов. Одним из таких источников является так называемый «Катарский требник» – богослужебный текст, содержащий правила проведения ритуалов и молитвы, описание организации религиозной жизни богомильского сообщества.

Из числа источников данного типа стоит отметить и «Беседу против еретиков» Пресвитера Козьмы. Наш выбор обусловлен тем, что это единственный полемический источник, автор которого являлся современником распространения ереси богомилов. Принимая во внимание полемичность, а значит – предвзятость данного источника, мы проверяли подлинность свидетельств автора о религиозных взглядах богомилов путём сравнения содержащихся там сведений с содержанием религиозных сочинений самих богомилов, в частности – с «Вопросами Иоанна».

3. Помимо указанных выше источников, нами использовались и произведения, созданные значительно позже второй половины X века, но содержащие ценные сведения по истории богомильской ереси и историческому контексту в целом. В эту группу входят: «Синодик царя Борила», содержащий формулы анафемы последователям богомильской ереси; сочинение Анны Комниной «Алексиада», в котором приводятся некоторые факты из истории

зарождения богомильской ереси, а так же ценные свидетельства автора, современника позднего этапа истории богомильства; «Сумма о катарах» Райнера Саккони – инквизитора, сообщающего, в том числе, сведения о деятельности богомильских общин и их контактах с западноевропейскими катарами.

Научная новизна исследования заключается в том, что «Вопросы Иоанна» впервые подверглись полноценному источниковедческому исследованию. В данной работе предлагается гипотеза о старшинстве Венской редакции «Вопросов». Помимо этого в исследовании подробно проанализированы представления богомилов об окружающем мире и обществе, в предыдущих работах в основном изложенные описательно, что стало возможным при привлечении широкого культурно-исторического контекста. Также в работе проведена реконструкция способов функционирования источника в культуре, а именно варианты трансляции его содержания различным общественным группам.

Теоретическая значимость работы состоит в том, что её материалы могут быть использованы в дальнейших исследованиях истории богомильской ереси, особенностей мировоззрения средневековых неортодоксальных религиозных групп. Полученные результаты могут найти применение при разработке методологии источниковедческих исследований в области истории средневековых ересей.

Практическая значимость исследования заключается в возможности использования его материалов при разработке курсов по истории Средних веков, истории славянских стран, религиоведению, источниковедению средневековой Европы, специальных курсов. Также результаты исследования, касающиеся источниковедческих аспектов текста, могут быть использованы при подготовке учебных хрестоматий по указанным выше курсам.

Положения, выносимые на защиту:

– «Вопросы Иоанна» являются источником, содержащим уникальные сведения о мировоззрении болгарских богомилов, которые невозможно извлечь из других имеющихся в нашем распоряжении источников.

– Полноценная работа с источником возможна лишь при использовании всех имеющихся публикаций его списков, а также переводов текста на основные языки историографии данной темы.

– Венская редакция текста является более близкой к славянскому оригиналу

– В силу особенностей текста, в частности его элитарного характера, для адекватного понимания его содержания необходимо привлечение широкого культурного-исторического и литературного контекста.

– «Вопросы Иоанна» предлагают оригинальную картину мира, основанную на дуалистическом мировоззрении, основными чертами которого являются «разделённость» пространства, исторического времени, человека на антагонистичные дух и материю, а также мотив «пленения» человека в физическом мире, подобно душе в человеческом теле.

– В «Вопросах Иоанна» выдвигается проект социальной утопии, который последователи богомильской ереси пытались реализовать; он подразумевал социальную изоляцию, отказ от «человеческой» природы с присущими ей идентичностями в пользу конструирования нового «ангельского» индивида, принадлежавшего духовному миру, находящемуся за пределами видимого.

– Содержание текста «Вопросов» транслировалось элитарными группами богомильского сообщества его малограмотной части, а также потенциальным членам. Эта передача смыслов, отрицающих многие базовые идеи ортодоксального христианства, осуществлялась при активном использовании его дискурсивных и символических структур.

Апробация результатов исследования. На основе материалов диссертационного исследования были подготовлены и представлены доклады на международной научной студенческой конференции «Студент и научно-технический прогресс/МНСК» (Новосибирск, 2012 – 2015 гг.), III и IV всероссийских молодёжных научных конференциях «Актуальные проблемы исторических исследований: взгляд молодых учёных» (Новосибирск, 2013 г., 2015 г.), IV всероссийской конференции студентов, аспирантов и молодых учёных «Древность и Средневековье: вопросы истории и историографии» (Омск, 2016 г.).

Основные результаты исследования были опубликованы в научных журналах, сборниках материалов и тезисов конференций. Всего опубликовано 10 научных работ общим объёмом 3,9 п.л., в том числе 3 статьи в журналах из списка, рекомендованного ВАК.

Также материалы работы были использованы при разработке и проведении автором учебных курсов для учащихся магистратуры по специальности «Всеобщая история» ГИ НГУ «История западных и южных славян» и «Анализ текста в гуманитарных науках» в 2015 – 2017 гг., а так же при подготовке и проведении фрагментов спецкурса «Религия: история и современность» для учащихся СУНЦ НГУ в 2016 – 2017 учебном году.

Структура диссертационного исследования включает в себя введение, четыре главы, заключение, список литературы и приложение.

ГЛАВА 1. «ВОПРОСЫ ИОАННА» КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

1.1. Общая характеристика «Вопросов Иоанна» как исторического источника

«Вопросы Иоанна» – это апокрифический религиозный текст, созданный в среде богомильской ереси и сыгравший заметную роль в религиозной и культурной жизни средневековой Европы. Богомилство – первая известная дуалистическая христианская ересь европейского происхождения, возникшая в Первом Болгарском царстве в середине X в. и позднее распространившаяся на всей территории Балкан, дав начало различным дуалистическим «еретическим» сообществам Западной Европы, известным под обобщающим названием «катары». Для общей характеристики «Вопросов Иоанна» как исторического источника обратимся к истории текста, его текстологическим характеристикам (списки и редакции), особенностям имеющих на сегодняшний день публикаций и переводов.

Текст «Вопросы Иоанна» известен лишь в латинском переводе, существующем в двух редакциях, об особенностях которых подробно будет сказано ниже. На то, что этот текст является переводным, указывает приписка инквизитора в конце одного из манускриптов (издание Бенуа): «Explicit secretum haereticorum de Concoressio portatum de Bulgaria Nazario suo episcopo plenum erroribus»⁴² (Здесь заканчивается тайная книга еретиков из Конкорессо, переданная из Болгарии их епископом Назарием, полная ошибок). Упоминание богомильского епископа Назария, передавшего данный текст западноевропейским единоверцам-дуалистам, имеется в сочинении доминиканца Райнера Саккони – бывшего катара, присоединившегося к католической церкви и ставшего инквизитором. В сочинении *Summa de Catharis*, написанном в 1250 году, Саккони упоминает о епископе «катаров» Назарии, которого он встретил в том же

⁴² Benoist J. Histoire des Albigeois et des Vaudois ou Barbets. T. I. Paris, 1691. P. 296.

Конкореццо примерно 60 лет назад (то есть около 1190 г.)⁴³. В этом же месте своей работы инквизитор упоминает о еретических высказываниях Назария, полностью соответствующих тексту «Вопросов Иоанна»: «Назарий, который был их епископом... много неправильного говорил: что Пресвятая Дева была ангелом, и что Христос не принял человеческую природу, но ангельскую, или небесное тело»⁴⁴. Можно предположить, однако, что путешествие Назария, в результате которого он привёз болгарский апокриф в Ломбардию, произошла значительно ранее 1190 г., так как Саккони, вероятно, встретил еретического епископа (!), когда тот находился уже в солидном возрасте. По крайней мере, появление латинского перевода «Вопросов Иоанна» можно датировать временем не позднее XII в.

Средневековая Европа уже давно известна, благодаря многочисленным исследованиям, как весьма динамичный и открытый культурный регион. Не приходится удивляться и таким фактам связей европейских дуалистических сообществ, сформировавших нечто вроде имевшей сетевое устройство религиозной структуры, альтернативной «официальной». Так, Саккони упоминает 16 церквей еретиков-дуалистов, как видно из биографических сведений о Назарии, находившихся в тесном контакте между собой. В их числе указываются «... церковь Болгарии и церковь Дугуниции, и все получили происхождение от последних двух»⁴⁵. Рассмотрим далее проблемы самого источника, в частности – его происхождения.

Само название «Вопросы Иоанна» (*Interrogatio Johannis*) является принятым сокращением от вводного фрагмента Венского манускрипта: «*Interrogatio Johannis*⁴⁶ et apostoli et evangelistae...» (Вопрошание Иоанна, апостола и евангелиста...)⁴⁷. В болгарской историографической традиции этот текст чаще упоминается как «Тайная книга» (или «Тайная книга богомилов»), что является

⁴³ Summa Fratris Renerii de ordine Fratrum Praedicatorum de Catharis et Leonistis seu Pauperibus de Lugduno // Durand U. Marten E. Thesaurus novus anecdotorum. T. V. Paris: 1717. P. 1774.

⁴⁴ Summa Fratris Renerii... P. 1773 – 1774. Ср. В.И. VIII:1: «Когда задумал Отец мой послать меня в этот мир, послал передо мной ангела своего... чтобы [тот] принял меня, который звался Мария, мать моя».

⁴⁵ Ibid. P. 1767.

⁴⁶ Здесь и далее во всех цитатах курсив – наш.

⁴⁷ В.И. I:2.

перефразированной записью инквизитора в конце Каркассонского манускрипта: «Explicit [liber]⁴⁸ secretum...» (Конец тайной [книги] еретиков)⁴⁹.

Если говорить о некоей общей характеристике текста, то его можно отнести к кругу средневековой апокрифической литературы⁵⁰. Надо заметить, что в рамках библеистики термин «апокриф» является обобщающим: под определение апокрифических (от греч. «скрытый») попадают все библейские тексты, не вошедшие в канон. Идейное же содержание этих книг может сильно различаться, включая в себя как вполне «ортодоксальные» по содержанию тексты, не запрещённые для чтения, так и расходящиеся с церковными догматами сочинения, влиятельные в среде так называемого «народного христианства». Встречаются среди апокрифов и книги откровенно «еретического» характера, то есть отчётливо идентифицируемые с тем или иным неортодоксальным христианским течением («ересью»)⁵¹. Большая часть апокрифов написана в рамках того или иного библейского жанра: евангелия других учеников Христа, Деяния апостолов, апокалипсисы и так далее. «Вопросы Иоанна» же являются уникальным текстом, с трудом подходящим под какой-либо привычный тип библейских апокрифов⁵².

Оригинал текста «Вопросы Иоанна» не обнаружен, равно как и переводы на другие языки. Славянское «происхождение» текста утверждалось ещё представителями русской дореволюционной историографии, и этот вывод делался на основе текстологического анализа «Вопросов Иоанна»⁵³. Версия о славянском оригинале «Вопросов Иоанна» принималась большинством исследователей, в особенности – болгарской историографией, где данный тезис практически не

⁴⁸ Вероятно, имелось в виду explicit liber («конец книги») – стандартная формула окончания книги или тома в средневековой литературе.

⁴⁹ В.И. XI:8.

⁵⁰ Turdeanu E. Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles (premier article) // *Revue de l'histoire des religions*. T. 138. No. 1. 1950. P. 22 – 25; Димитрова-Маринова Д. Богомильская космогония в древнеславянской литературной традиции // *От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре*. Сб. ст. Академическая серия. Вып. 2. М.: ГЕОС, 1998. С. 38.

⁵¹ О границах понятия «апокриф» см. *Apocrypha of the New Testament* // *New Catholic Encyclopedia*. 2nd ed. Vol. 1. P. 558. Статья в данной энциклопедии содержит наиболее подробную классификацию апокрифической литературы, используемую нами в рамках данного исследования.

⁵² Подробнее о жанровой принадлежности и структуре «Вопросов Иоанна» см. параграф 3 настоящей главы.

⁵³ См. напр. Соколов М. И. «Славянский» Енох и отношения его к другим памятникам византийским, восточным и западным // *Он же. Славянская книга Еноха праведного. Тексты, латинский перевод и исследование*. М.: Издание Императорского общества истории и древностей российских при Московском университете, 1910. С. 150 – 151.

подвергался сомнению. Французский учёный Э. Турдеану допускал возможность перевода «Вопросов Иоанна» с греческого, так как связанные с этим сочинением тексты, число которых Турдеану сильно ограничивал, существовали и на греческом языке⁵⁴. Эдина Бозоки – публикатор и переводчик «Вопросов», отмечает, что ни славянский, ни греческий варианты текста неизвестны, но даже возможность существования «Вопросов Иоанна» на греческом не означает, что латинский перевод не мог быть сделан со славянского оригинала⁵⁵, хотя бы по причине всё тех же фактов, полученных в ходе текстологических исследований⁵⁶.

Таким образом, в современных работах, посвящённых тексту «Вопросы Иоанна», в целом принята версия о его славянском оригинале, создание которого относят к середине X в. – времени формирования богомильской ереси⁵⁷. Однако, даже если этот текст появился позже (но не позднее XI в.), так или иначе он является важнейшим из имеющихся источников для изучения мировоззрения болгарских богомилов на раннем этапе истории ереси⁵⁸.

Отсутствие славянского текста «Вопросов», вероятно, вызвано очень ограниченным числом существовавших копий, что объясняется социальными функциями текста: это произведение было доступно лишь для «элитарного» круга богомильского сообщества, как, собственно, и вся немногочисленная богомильская литература⁵⁹. Проповедь болгарских дуалистов была направлена на максимально широкий круг слушателей, большинство из которых были малограмотны: к тому же непосредственный доступ к книге имели лишь представители богомильской «элиты»⁶⁰, по аналогии с катарами называемые «совершенными»⁶¹, принимавшие особые аскетические обеты и занимавшиеся

⁵⁴ Turdeanu E. Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles (second et dernier article) // *Revue de l'histoire des religions*. Т. 138. No. 2. 1950. P. 212.

⁵⁵ Bozoky E. *Le livre secret des Cathares: Interrogatio Iohannis, apocryphe d'origine bogomile*, Paris: Beauchesne, 1980. P. 184 – 185.

⁵⁶ Связи исследуемого нами источника с другими текстами подробнее рассматриваются в параграфе 4 настоящей главы.

⁵⁷ Димитрова-Маринова Д. «Тайната книга на богомилите» в системата на старобългарската литературна традиция // 1100 години Велики Преслав. Т. 2. Шумен: ВПИ «Константин Преславски», 1995. С. 118.

⁵⁸ Латински извори за българската история. Т. IV. София: БАН, 1981. С. 107.

⁵⁹ Димитрова-Маринова Д. Богомилството и богомилската литература в културната традиция на X век // Преславска книжовна школа. Т. 7. 2003. С. 337.

⁶⁰ Димитрова-Маринова Д. Богомилството и богомилската литература... С. 342.

⁶¹ От лат. perfecti.

проповедью учения и проведением обрядов. Вызывает вопрос и отсутствие списков «Вопросов Иоанна» в русских средневековых сборниках, в крайнем случае – каких-то более-менее ясных текстологических параллелей. Этот вопрос закономерен, ведь неслучайно именно русские историки и филологи первыми начали изучение истории богомильской ереси на основе источников, ведь именно в древнерусских рукописных собраниях были обнаружены и опубликованы в XIX – начале XX в. важнейшие из них: прежде всего – «Беседа Козьмы Пресвитера», а также различные болгарские апокрифы. Убедительное объяснение отсутствия русских изводов славянского текста «Вопросов» предлагает Д. Димитрова-Маринова, развивая свою гипотезу об «элитарном характере» этого произведения: «Наличие богомильских текстов в древнерусской литературе и их отсутствие в западноевропейской можно объяснить тем, что на Руси не было богомильских проповедников – туда проникали тексты с богомильским влиянием в рамках «первого южнославянского влияния», в Западную Европу же отправлялись богомильские проповедники, которые приносили с собой лишь тексты для ограниченного круга «посвящённых»⁶². Этот аргумент, в то же время, объясняет и сохранность латинского перевода «Вопросов», существовавшего, видимо, в относительно небольшом количестве рукописей, но хранившихся и циркулировавших в рамках небольшого закрытого сообщества «посвящённых».

На сегодняшний день известно четыре манускрипта «Вопросов Иоанна»⁶³, один из которых, правда, был утерян после публикации. Этот манускрипт получил название «Каркассонского», так как был обнаружен Й. Бенуа в архиве инквизиции города Каркассон и опубликован в 1691 г. в первом томе его «Истории альбигойцев» под названием «Ложное Евангелие»⁶⁴. Впоследствии данная рукопись была утеряна, но были обнаружены другие: одна хранится в библиотеке города Доль (Dole, Bibliothèque municipale, ms. 109, fol. 44r – 46r), датируемая 1455 г., другая – в Париже (Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds Doat, vol. 36, fol. 26v – 35r), датируемая примерно 1665 – 1670 гг. Все эти

⁶² Димитрова-Маринова Д. «Тайната книга на богомилите»... С. 122.

⁶³ Zbiral D. Bogomilsko-katarsky apokryf «Otazky Jana Evangelisty» // Religio. Vol. XI. № 1. 2003. S. 116 – 117.

⁶⁴ Faux Evangile // Benoist J. Histoire des Albigeois et des Vaudois ou Barbets. T. I. Paris, 1691. P. 283 – 296.

манускрипты отличаются друг от друга стилистически, в них содержатся различные орфографические ошибки переписчиков, но содержательно они представляют один и тот же текст. Данные манускрипты, таким образом, определяются как три списка одной редакции, обозначаемой как «Каркассонская редакция»⁶⁵.

Последний манускрипт, хранящийся в Вене (Wien, Osterreichische Nationalbibliothek, Cod. Lat. 1137, fol. 158v –160r), является наиболее ранним по времени создания и датирован 1264 годом⁶⁶. Этот манускрипт, несомненно, является текстом «Вопросов Иоанна», однако представляет собой другую его редакцию («Венскую»), содержащую более подробное описание некоторых событий богомильского варианта библейской истории, а также значимые смысловые различия со списками Каркассонской редакции в некоторых фрагментах текста.

Для дальнейшего удобства обозначим эти списки по месту их нахождения как С. (Каркассон), D. (Доль), P. (Париж) и W. (Вена), при этом первые три списка относятся к так называемой Каркассонской редакции, а последний является единственным списком, представляющим Венскую редакцию.

Некоторые из текстов этих списков неоднократно публиковались и переводились. Так, уже упоминавшееся издание Бенуа текста С. – утраченного списка Каркассонской редакции являлось первым для «Вопросов Иоанна» (1691 г.). Данную публикацию трудно отнести к какому-либо современному способу передачи текста: не приведены исправления ошибок писца, однако текст передан в современной публикатору орфографии (например, & вместо et) и пунктуации, отсутствует справочный аппарат. Только в 1832 г. издание текста того же манускрипта было предпринято И. Тило под названием «Книга св. Иоанна» в первом томе «Собрания апокрифов Нового Завета»⁶⁷. Как указывает сам издатель,

⁶⁵ Zbiral D. Bogomilsko-katarsky apokryf... S. 117.

⁶⁶ Sanjek F. «Interrogatio Iohannis» (Ivanova Pitanaja), katarski apokrif slavenske provenijencije, i dualisticko poimanje stvaranja svijeta u srednjem vijeku // Croatica Christiana Periodica. Vol. 5. № 7. 1981. S. 45.

⁶⁷ Liber S. Ioannis Apocryphus // Thilo I. C. Codex Apocryphus Novi Testamenti. T. I. Leipzig, 1832. P. 884 – 896.

его целью было «научное» издание манускрипта⁶⁸, то есть устранение недостатков предыдущего издания Бенуа. Тило передаёт текст в современной ему орфографии и пунктации (с новой разбивкой слов), сопровождая его справочным аппаратом: конъектуры, исправления грамматических ошибок, возможные чтения, а также комментарии издателя исторического характера (в основном – сравнение с идеями катаров).

Текст единственного списка Венской редакции W. был впервые издан И. Дёллингером в 1890 г. во втором томе «Исследований по истории сект в Средневековье»⁶⁹. В данном издании текст передан в соответствии с правилами современной орфографии и пунктуации, а также снабжён примечаниями, указывающими исправленные публикатором грамматические ошибки писца. Вместе с текстом Дёллингером изданы и глоссы, представляющие собой своего рода толкования некоторых фрагментов «Вопросов Иоанна».

Указанные издания «Вопросов» позднее переиздавались в нескольких сборниках с некоторыми редакторскими правками параллельно. Так, в 1910 году М. Н. Сперанским были посмертно изданы работы известного слависта М. И. Соколова о славянском варианте «Книги Еноха», и в приложения к этому сборнику была включена параллельная публикация текстов С. и W. «Вопросов Иоанна» по изданиям Тило и Дёллингера соответственно⁷⁰. Далее необходимо отметить фундаментальный сборник Й. Иванова 1925 года «Богомильские книги и легенды», включающий, по большому счёту, все апокрифические тексты, находившиеся в литературном обращении в Первом Болгарском царстве. Тексты передаются Ивановым в основном дипломатическим способом, то есть максимально воспроизводящим рукописи (в основном – написанные на старославянском языке). Одним из исключений является и публикация «Вопросов», включающая параллельные тексты по изданиям Бенуа с правками Тило и Дёллингера с правками самого Иванова, а также впервые сделанной

⁶⁸ Thilo I. C. Codex Apocryphus Novi Testamenti... P. 884.

⁶⁹ Joannis et Apostoli et Evangelistae Interrogatio in coena sancta regni coelorum de ordinatione mundi et de principe et de Adam // Dollinger I. Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. T. II. Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer. München, 1890. P. 85 – 92.

⁷⁰ Liber s. Joannis (Приложение I). Соколов М. И. Славянская книга Еноха праведного... С. 165 – 175.

разбивкой по главам⁷¹. Тексты в издании Иванова были переизданы в четвёртом томе «Латинских источников по болгарской истории» в 1981 г. с поясняющими комментариями⁷². В 1929 г. подобную публикацию, но со своими правками текста W., изданного Дёллингером, выпускает Р. Райценштайн⁷³.

Критическое издание текстов обеих редакций (D. и W.) было предпринято французской исследовательницей Э. Бозоки только в 1980 г. (до этого исследователями, в основном, использовалось издание Иванова), в книгу были включены перевод на французский язык и исследование некоторых проблем текста⁷⁴. Необходимо отметить, что Каркассонская редакция представлена в этом издании текстом манускрипта, хранящегося в Доле – таким образом, помимо подготовки критического издания в научный оборот был введён новый список источника.

Последним по времени создания и наиболее корректным является издание Ф. Шаньека: это критическое издание текста манускрипта W. из Вены, исправленного и дополненного по тексту Каркассонского списка D., изданного Бозоки, снабжённое примечаниями с указанием библейских цитат⁷⁵.

Таким образом, на сегодняшний день имеется две редакции латинского перевода несохранившегося текста «Вопросов Иоанна». Надо отметить, что Иванов высказывал предположение о происхождении списков двух редакций от двух разных славянских оригиналов. Эта гипотеза основывается на глоссе в манускрипте Венской редакции, где содержится фраза: «место это в действительности есть Босния и Ломбардия и Тусция»⁷⁶. Из этого Иванов делает предположение о том, что текст Венской редакции переведён с гипотетического боснийского извода, а текст Каркассонской – с болгарского (на основании приписки инквизитора о передаче этой книги из Болгарии)⁷⁷. Как верно отмечает

⁷¹ Тайната книга // Иванов Й. Богомилски книги и легенди. София: Наука и изкуство, 1970 (фототипно издание 1925). С. 73 – 87.

⁷² Liber sancti Johannis // Латински извори за българската история. Т. IV. София: БАН, 1981. С. 107 – 125.

⁷³ Interrogatio Johannis // Reitzenstein R. Die Vorgeschichte der christlichen Taufe. Leipzig; Berlin, 1929. P. 297 – 311.

⁷⁴ Bozoky E. Le livre secret des Cathares... P. 42 – 92.

⁷⁵ Sanjek F. «Interrogatio Iohannis»... P. 48 – 61.

⁷⁶ Ibid. P. 48.

⁷⁷ Иванов Й. Богомилски книги и легенди. София: Наука и изкуство, 1970. С. 67 – 68.

Д. Збирал, данный факт свидетельствует разве что о том, что переписчик манускрипта, добавивший в текст глоссы (вероятно, это был не переводчик), знал о существовании такого региона, как Босния⁷⁸. Никаких более сильных аргументов о существовании двух изводов славянского текста «Вопросов Иоанна», в первую очередь – текстологических, в исследованиях до сих пор не приводилось.

Помимо нескольких изданий, анализируемый нами источник удостоился и переводов на разные языки, краткий обзор которых тоже необходимо сделать.

Первый перевод «Вопросов Иоанна» был осуществлён М. Р. Джеймсом в его сборнике «Апокрифический Новый Завет» 1924 г., впоследствии неоднократно переиздававшемся⁷⁹. Перевод списка С. на английский выполнен по изданию Тило, привлекается и издание текста W. Дёллингера, но лишь для пояснения одного непонятого места текста за счёт обращения к глоссам, также изданным Дёллингером⁸⁰. Помимо этого пояснения текст не содержит других комментариев, как и какого-то справочного аппарата в целом, можно отметить некоторые неточности перевода.

Следующий перевод на английский язык появился только в 1991 г. в сборнике Уэйкфилда-Эванса «Ереси позднего Средневековья: Избранные источники в комментированном переводе»⁸¹. Данный перевод списка W. выполнен в соответствии с современными научными нормами, в частности – снабжён обширным справочным аппаратом⁸², включающим филологические примечания насчёт особенностей перевода. Помимо этого там же указываются глоссы, разночтения со списком D. и библейские цитаты. Перевод выполнен по изданию Райзенштайна, цитаты из Библии указываются в соответствии с ним же.

⁷⁸ Zbiral D. Bogomilsko-katarsky apokryf «Otažky Jana Evangelisty»... S. 116.

⁷⁹ The Book of John the Evangelist // James M. R. The Apocryphal New Testament: Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses with Other Narratives and Fragments. Oxford: Clarendon Press, 1963. P. 187 – 193.

⁸⁰ James M. R. The Apocryphal New Testament: Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses with Other Narratives and Fragments. Oxford: Clarendon Press, 1963. P. 188.

⁸¹ The Secret Supper // Wakefield W. L., Evans A. P. Heresies of the High Middle Ages. Selected Sources Translated and Annotated. New York: Columbia University Press, 1991. P. 458 – 465.

⁸² Wakefield W. L., Evans A. P. Heresies of the High Middle Ages... P. 773 – 776.

Текст «Вопросов Иоанна» неоднократно переводился на болгарский язык, однако большинство этих публикаций было подготовлено для различных хрестоматий учебного назначения. Перевод, отвечающий требованиям научного применения, в переводе Д. Ангелова был помещён в сборнике источников по истории богомилства⁸³. Позже доработанный перевод был подготовлен Г. Батаклиевым для четвёртого тома серии «Латинские источники по болгарской истории»⁸⁴. В издании параллельно опубликованы тексты W. и C. по изданию Иванова и их переводы на болгарский, сопровождаемые комментариями Ангелова. При всей качественности перевода надо отметить малую информативность справочного аппарата, представляющего из себя пояснения некоторых мест текста с точки зрения общих богомилских представлений, но не дающего сведений о самом тексте.

На русском языке известно два перевода, различных по своему замыслу и исполнению. Первый перевод был осуществлён И. Калигановым для сборника переводов болгарской литературы 1990 года «Родник златоструйный»⁸⁵. Сборник составлен скорее в популяризаторских целях, поэтому перевод не снабжён обширным справочным аппаратом, включающим только несколько интерпретирующих комментариев к тексту⁸⁶. В сборнике приводится перевод списка C. по изданию Иванова.

Второй перевод был опубликован Е. Лазаревым в журнале «Наука и религия» в 1992 году⁸⁷. Несмотря на явно ненаучный характер данного журнала, надо отметить высокое качество перевода (список C. в издании Иванова), равно как и справочного аппарата, включающего указание разночтений с W. (то же издание) и примечания филологического характера.

В виду известных исторических связей богомилства и катаризма, «еретические» тексты болгарского происхождения интересовали многих

⁸³ Ангелов Д., Примов Б., Батаклиев Г. Богомилството в България, Византия и Западна Европа в извори. София: БАН, 1967. С. 99 – 107.

⁸⁴ Liber Sancti Johannis // Латински извори за българската история... С. 107 – 125.

⁸⁵ Тайная книга богомилов // Родник златоструйный: Памятники болгарской литературы IX – XVIII веков: сборник. М.: Худож. лит., 1990. С. 240 – 246.

⁸⁶ Родник златоструйный... С. 499 – 500.

⁸⁷ Вопросы Иоанна на Тайной трапезе Царя небесного // Наука и религия. № 4 – 5. 1992. С. 47 – 49.

французских исследователей, особенно в случае «Вопросов», все списки Каркассонской редакции которых были обнаружены в французских библиотеках и архивах. Лишь в 1980 году Э. Бозоки опубликовала свою работу «Тайная книга катар: *Interrogatio Iohannis*, апокриф богомильского происхождения», которая содержала критическое издание списков D. и W., справочный аппарат в виде примечаний по вопросам перевода и библейских цитат, перевод на французский язык⁸⁸, а также исследование, посвящённое интерпретации некоторых сюжетов «Вопросов Иоанна».

Помимо переводов на языки, являющиеся основными в изучении нашего источника, стоит отметить ещё два перевода, примечательных своим серьёзным справочным аппаратом или источниковедческим анализом, необходимым при изучении «Вопросов Иоанна».

Один из них – перевод Ф. Шаньека на хорватский язык, опубликованный вместе с критическим изданием списка W⁸⁹. Издание осуществлено по манускрипту, текст и перевод предваряются пространным источниковедческим предисловием, в том числе – археографическим.

Другой перевод «Вопросов Иоанна» – на чешский язык, который выполнил Д. Збирал по изданию Бозоки (список W.)⁹⁰. Данная публикация является одной из наиболее информативных (наряду с переводом на английский Уэйкфилда и Эванса), так как помимо собственно перевода включает в себя обширный справочный аппарат: цитаты из Библии в тексте, разночтения со списком D., примечания филологического характера (особенности и варианты перевода), исторический комментарий (в основном – сравнение с идеями катар), подробные пояснения сложных мест, а также обширное (в рамках статьи) источниковедческое введение, включающее обзор основных идей, исторический контекст, историю текста и публикаций и так далее.

Таким образом, как можно увидеть из нашего обзора, полноценное использование «Вопросов Иоанна» в качестве источника по мировоззрению

⁸⁸ Bozoky E. *Le livre secret des Cathares...* P. 43 – 93.

⁸⁹ Sanjek F. «*Interrogatio Iohannis*»... P. 43 – 64.

⁹⁰ Zbiral D. *Bogomilsko-katarsky apokryf...* 109 – 130.

болгарских богомилов возможно лишь при привлечении всех имеющихся изданий и основных переводов на современные европейские языки. Это обусловлено в первую очередь неполнотой справочного аппарата (в особенности – филологического комментария) в большинстве изданий и переводов «Вопросов».

Попытаемся далее рассмотреть вопрос об отношениях списков двух редакций нашего источника.

1.2. Проблема соотношения редакций «Вопросов Иоанна»

Список Каркассонской редакции, текст которого впервые опубликовал Бенуа, датируется предположительно XII в., однако манускрипт был утерян – соответственно, из сохранившихся на сегодняшний день старейшим является единственный список Венской редакции. Естественно, этот факт не является аргументом в пользу близости этого списка к архетипу, то есть – первому переводу «Вопросов Иоанна» на латынь. Сравним список Венской редакции в издании Шаньека (W) и список Каркассонской редакции, изданный Тило (C) – как указывалось выше, различия между различными списками Каркассонской редакции носят незначительный характер.

В самом общем сравнении выбранные списки редакций имеют заметные стилистические различия, а также различаются по содержанию: в тексте W некоторые события библейской истории описываются более подробно, чем в тексте C, в частности – в главах III, IV, V и VIII присутствуют большие фрагменты текста, пропущенные в C. Приведём для примера главу VIII из двух текстов (разбивка на фрагменты наша):

C.

W.

<p>1. Cum cogitaret Pater meus mittere me in mundum, misit angelum suum ante me, nomine Maria, ut acciperet me. Ego autem descendens intravi per auditum et</p>	<p>1. Quando cogitavit Pater meus mittere me in mundum istum, misit ante me angelum suum per Spiritum sanctum, ut reciperet [me] qui vocabatur Maria mater mea. Et</p>
---	--

<p>exivi per auditum.</p> <p>2. Et cognovit Sathanas, princeps hujus mundi, quia descendo quaerere et salvare qui perierant, et misit angelum Heliam prophetam baptisantem in aqua, qui dicitur Joannes Baptista. Helias autem interrogavit principem hujus mundi: quomodo possum scire? Tunc ipse Dominus dixit: super quem videris Spiritum descendentem sicut columbam et manentem super eum, ipse est, qui baptizat in Spiritu sancto in remissionem peccatorum, ipse poteris eum perdere et salvare.</p>	<p>ego descendens per auditum introivi et exivi.</p> <p>2. Et scivit Sathanas princeps hujus mundi quod ego veni quaerere et salvare quod perierat, et misit angelum suum Elyam prophetam baptisantem in aqua, qui vocatur Johannes Baptista. Elyas autem interrogavit principem hujus mundi quomodo poterit eum cognoscere. Et ipse dixit ei: “Super quem videritis Spiritum sanctum descendentem in specie columbae et manentem super eum, ipse est qui baptizat in Spiritu Sancto <i>et igni</i>”. <i>Ideo hoc dicebat Johanni quia non cognoscebat eum. Sed ille qui misit eum baptizare in aqua, ille dixit ei. Testificatur Johannes: “Ego baptizo in aqua in poenitentiam, ille autem baptizat vos in Spiritu sancto in remissionem peccatorum”</i>. Ille est qui potest perdere et salvare.</p>
---	---

Как можно увидеть из приведённых отрывков, тексты разных редакций содержат повествование об одних и тех же событиях, хотя и с определёнными стилистическими различиями. В то же время, в списке W. можно заметить фрагмент, отсутствующий в списке С., более подробно раскрывающий идею богомилов о ложности описанного в Ветхом Завете «крещения Иоанна», по их мнению, поклонявшегося Сатане («правитель этого мира»).

Таким образом, список Венской редакции представляет собой расширенную версию «Вопросов Иоанна», содержащую более подробные описания отдельных событий, логически и идейно не противоречащие тексту в целом. Помимо этого

можно отметить небольшие содержательные разночтения в рассматриваемых списках:

С.	W.
“Quantum debes Domino tuo”? Ipse dixit: Et alii dixit: “Tu vero quantum debes “Centum choros tritici”. Et dixit ei: Domino tuo?” Qui ait: “C chados tritici”.	
“Accipe <i>calamum</i> (перо) et atramentum et scribe <i>sexaginta</i> (шестьдесят)”.	Et ait illi: “Tolle <i>cautionem</i> (расписку) tuam et sede et scribe cito <i>octuaginta</i> (восемьдесят)” (II:10).
Et ascendens ad omnes coelos, ita dicebat usque <i>ad quantum coelum</i> (до пятого неба).	Et ascendebat ad alios coelos ita dicens... usque <i>ad quartum coelum</i> (до четвёртого неба) (II:10).
Et sedens scripsit <i>sexaginta septem libros</i> (шестьдесят семь книг).	Et sedens scripsit <i>septuaginta VI</i> (семьдесят шесть) <i>libros</i> (VII:2).

Данные разночтения, хотя и являются содержательными, принципиально не меняют смысла текста. Вместе с тем, можно привести примеры и более принципиальных различий:

С.	W.
De omni fructu, quie est in paradise, comedite, de <i>fructu vero scientiae boni et mali</i> (плод истинного познания добра и зла) nolite comedere.	De omni fructu comedite qui est in paradise, de <i>fructu iniquitatis</i> (плод несправедливости) ne comedatis (V:3).
Fecit omnes <i>militias stellarum</i> (воинства звёзд).	Fecit omnem <i>militiam et stellas</i> (воинство и звёзды) (IV:2).

Сравнивая такого рода разночтения в списках можно заметить, что в большинстве случаев текст С. передаёт ту же идею, что и текст W., но в более точных и конкретных формулировках. В то же время текст С. сохранил последний фрагмент текста (рассказ о Страшном Суде и последующих событиях), утерянный в W. Как было сказано ранее, гипотеза о происхождении Каркассонской и Венской редакций от разных славянских текстов несостоятельна. Можно предположить, что эти редакции являются двумя переводами одного славянского

оригинала, либо, что более вероятно, о первичности одной редакции и происхождении от неё другой. Таким образом, возможны два варианта отношений редакций «Вопросов»: 1) Архетип Каркассонской редакции являлся сокращённой версией какого-то списка Венской; 2) Архетип Венской редакции являлся расширенной версией какого-то списка Каркассонской.

«Вопросы Иоанна» являются во многом компилятивным текстом, вобравшим в себя идеи различных сочинений на библейскую тематику, в основном – апокрифических, в том числе – на уровне цитат. В числе апокрифов, с разной степенью вероятности послуживших основой при создании «Вопросов», указываются «Видение Исаяи», «Откровение Варуха», «Книга Еноха», «Толковая Палея», «Повесть о крестном древе»⁹¹.

Подробный анализ цитат из других произведений, содержащихся в «Вопросах», изложен нами в другом разделе настоящей главы. Однако, в ходе сравнительного анализа списков двух редакций, нами были выявлены присутствующие в списке W. фрагменты, связанные с другими апокрифическими текстами, но отсутствующие в списке С.

Одним из таких фрагментов является рассказ о создании Дьяволом райского сада, в центре которого он посадил камыш (в «Книге Еноха» – виноградную лозу), затем ввёл в сад первых людей и заставил их совершить грех: имеется в виду сексуальная связь, повлёкшая за собой рождение детей – это осуждалось богами, отрицавшими плоть как творение Дьявола, и вместе с тем – любые сексуальные отношения⁹². В образе змея Сатана спрятался в камыше и затем склонил первых людей к греху.

С.	W.	Чтение святого Вароха ⁹³
Et plantavit Diabolus arundinem in medio paradise...	Diabolus intravit in arundinem et seduxit arundinem in medio	Сатанаил же усади лозу... И рече ми ангел: слыши, Варох, первое древо есть

⁹¹ Текстологический анализ «Вопросов Иоанна» см. Иванов Й. Богомилски книги и легенди... С. 68 – 72.

⁹² См. В.И. V: 3–4; IX:3.

⁹³ Цит. по Чтение святого Варуха // Иванов Й. Богомилски книги и легенди... С. 192 – 200.

angelum, qui erat in forma paradisi... et decipit лоза, второе же древо
mulieris, et effundit frater angelum qui erat in forma похоть греховна, иже
ejus concupiscentiam mulieris et effundit super излия Сатанаил на Еугу и
peccatorum (и излил брат caput ejus concupiscentiam Адама (V).

его [Адам] похоть peccati... Postea Diabolus
грехов). effundit suam

concupiscentiam super

caput angeli qui erat in

Adam (И излил на голову

её [Евы] похоть греха...

Потом Дьявол излил свою

похоть на голову ангела,

который был в Адаме).

(V:3 – 4).

Как видно из этого примера, данный сюжет присутствует как в тексте С., так и W., однако в последнем отрывок из «Откровение Варуха» передан практически дословно, в отличие от текста С., где повествование в данном фрагменте было изменено. Вряд ли можно говорить о том, что вставка из «Варуха» была добавлена при позднейшем переписывании, так как в таком случае в списках Каркассонской редакции не было бы никаких следов данного текста. Логично предположить сокращение отдельных фрагментов текста, в том числе и этого, при создании архетипа Каркассонской редакции с некоего списка Венской редакции.

Неполная передача и так довольно малого фрагмента, конечно, не является сильным аргументом в пользу старшинства Венской редакции. Приведём ещё один отрывок, на этот раз содержащий отсылку к «Книге Еноха» – одну из многих, так как влияние этого текста на «Вопросы Иоанна» очень велико и проявляется во многих фрагментах на протяжении всего текста⁹⁴.

⁹⁴ Соколов М. И. Славянская книга Еноха праведного... С. 151.

С.	W.	Книги святых таин
Et de lapidibus fecit omnes militias stellarum (И из камней создал всё воинство звёзд).	<i>Et de lapidibus fecit ignem et de igne fecit omnem militiam et stellas (И из камней создал огонь и из огня создал воинство и звёзды) (IV:2).</i>	Енохов ⁹⁵ И от камене ж усекох огнь великы, и от огне сотворих чини бесплотних вои 10 том ангел, и оружия их и огнена и одежде их плами палець (XI:37).

Здесь вновь можно отметить почти дословный перевод фрагмента из «Еноха» в списке W. и отсутствие части фрагмента (об огне) в списке С. Как было указано выше, маловероятно, что архетип Венской редакции при его создании был дополнен с использованием той же литературы, что использовалась при создании славянского текста «Вопросов Иоанна». Надо заметить, что оба привлеченных нами апокрифа («Откровение Варуха» и «Книга Еноха») существовали в славянском варианте, но не были переведены на латынь. Отсюда мы можем выдвинуть предположение о старшинстве Венской редакции, или о большей близости её единственного списка к славянскому оригиналу.

Однако при обращении к глоссам, содержащимся в списке W., эта гипотеза может быть поставлена под сомнение. К фрагменту II:7 в списке W. «Et descendit subtus et invenit suum infernum quod est *geenna ignis*» (И спустился он [ещё] ниже, и обнаружил свою преисподнюю, которая есть *геенна огненная*) приводится глосса: «Vallis Josaphat idem sunt, sciliet oseph et atto et infernus et tartarus et generatio ignis, sed secundum diversas linguas nominantur, non est spiritus neque aliquid vitale, sed locus est, sicut Bossina et Lombardia et Tuscia»⁹⁶ ([Это] то же, что и долина Иосафат, а в действительности *осеф* и *атто* – [это] и преисподняя, и ад, и рождение огня, и вслед за этим объявлено будет разделение языков, но не духом и не чем-либо дающим жизнь, но это место в действительности есть Босния, и

⁹⁵ Цит. по Книга Еноха полной редакции // Там же. С. 1 – 80.

⁹⁶ Sanjek F. «Interrogatio Iohannis»... Р. 48.

Ломбардия, и Тусция). Долина Иосафат – место, где произойдёт Страшный Суд, согласно книге пророка Иоилия. Учитывая отрицательное отношение богомилов к книгам Ветхого Завета⁹⁷ (ветхозаветный Бог по их представлениям на самом деле являлся Дьяволом, и именно он общался с пророками), факт использования болгарскими еретиками сведений из пророческой книги как достоверных можно подвергнуть сомнению⁹⁸. Возвращаясь к рассматриваемой глоссе, не ясно, почему её автор, вероятно придерживавшийся дуалистических взглядов (богомил или катар), именно таким образом пояснил фрагмент о «геенне огненной». В то же время, эта глосса больше подходит для объяснения фрагмента из списка С.

С.

Et cum descendisset deorsum, invenit suum ossop, quod est genus ignis (И обнаружил [Сатана] *оссоп*, который есть род огня).

W.

Et descendit subtus et invenit suum infernum quod est geenna ignis (И обнаружил [Сатана] преисподнюю свою, которая есть геенна огненная) (II:7).

Присоединимся к мнению Д. Збирала о том, что *ossop*, вероятно, представляет собой видоизменённое *oserph*, то есть – *Josaphat*⁹⁹. Можно было бы предположить, что архетип Венской редакции, в таком случае, был создан при использовании списка Каркассонской редакции и при этом к нему были добавлены глоссы-пояснения. Однако, по нашему мнению, имеющиеся в списке W. глоссы создавались разными людьми (как минимум – двумя) на разных этапах переписывания текста. На это указывают стилистические различия, например использование или неиспользование союза *et* (и) при перечислении. Приведём пример из основного текста списков:

С.

Praecepit terrae, ut produceret omne altille

W.

Praecepitque terrae, ut educeret omne

⁹⁷ Иванов Й. Богомилски книги и легенди... С. 100 – 102.

⁹⁸ Ср. «Вы еретици *отметати закон даньи Богом моисиеви*, кую ли неправду обретшее в пророцех хулите я, и *не приемлете книг писанных ими*». Слово святого Козмы Пресвитера на еретики // Попруженко М. Г. Козьма Пресвитер: болгарский писатель X века. Български старини. Кн. XII. София: Придворна печатница, 1936. С. 16.

⁹⁹ Zbiral D. Bogomilsko-katarsky apokryf Otazky Jana Evangelisty. (non printed). P. 20 – 21.

et omne reptile et arbores et herbas. vivens, animalia, arbores et herbas (IV:3)

Таким образом, в одном случае для разбивки слов используется союз et, в другом же слова в манускрипте не разделены. Схожие примеры можно привести и из глосс к списку W.:

C.

W.

Vallis Josaphat idem sunt, scilicet oseph et Septem caudae VII peccata sunt vel vitia, atto et infernus et tartarus et generatio quibus adhuc seducit homines, scilicet ignis... sed locus est, sicut Bossina et mendacium, adulterium, rapacitas, furtum, Lombardia et Tuscia¹⁰⁰. blasphemia, invidia, dissensio¹⁰¹.

Возникают также вопросы по поводу религиозной принадлежности авторов глосс, так как их приписки представляют собой толкование отдельных фрагментов «Вопросов», но не демонстрируют при этом никаких специфически дуалистических представлений, находясь вполне в рамках средневековой традиции «мистического» толкования священных текстов, где каждый образ воспринимался как символ со скрытым значением: семь хвостов Дьявола как символ семи грехов, указание конкретного расположения места Страшного Суда и так далее. По крайней мере одна глосса содержит фрагмент, явно противоречащий дуалистическим представлениям богомилов и катар: «Remissio peccatorum mundi... erit confessus in illo qui... enim de... *Maria virgine*»¹⁰². В тех же «Вопросах Иоанна» Мария указывается лишь один раз и описывается как ангел, от которого Христос, естественно, не получал рождения, так как не мог взаимодействовать с плотью, изначально сотворённой Сатаной: «Когда задумал Отец мой послать меня в этот мир, послал передо мной ангела своего через Духа Святого, чтобы [тот] принял меня, который звался Мария, мать моя, и я есть сошедший [на землю] через её ухо, вошёл и вышел»¹⁰³. Таким образом, называть

¹⁰⁰ Sanjek F. «Interrogatio Iohannis»... P. 48.

¹⁰¹ Ibid. P. 50.

¹⁰² Ibid. P. 54.

¹⁰³ В.И. VIII:1.

Марию «девой» для дуалистов было неприемлемо, ведь именно сама возможность какого-либо «рождения» Христа, подобно человеку, и отрицалась ими¹⁰⁴.

Таким образом, можно заключить, что глоссы к списку W., вероятно, создавались на разных этапах переписывания текста разными людьми, не все из которых вообще являлись последователями дуалистических ересей. Эти глоссы, соответственно, вряд ли могут предоставить какую-то информацию о воззрениях болгарских богомилов, в лучшем случае – о мировоззрении западноевропейских переписчиков этого текста.

Вернёмся к глоссе о долине Иосафат. Как считает Д. Збирал, глоссы списка W. (Венская редакция) предназначались для некоего утерянного списка Каркассонской редакции, в тексте которого они и находились, в том числе – пояснение незнакомого слова *ossop/osseph*. Переписчик же, вероятно, имел перед собой латинские тексты обеих редакций при создании списка W¹⁰⁵. Учитывая наше предположение о неоднородности глосс, такое объяснение представляется вполне убедительным. Более того, данный фрагмент, возможно, демонстрирует старшинство Венской редакции по отношению к Каркассонской:

C.

W.

Et cum descendisset deorsum, invenit suum *ossop*, quod est *genus ignis* Et descendit subtus et invenit suum *infernum* quod est *geenna ignis* (II:7).

Возможно, создатель архетипа Каркассонской редакции, проявил определённое творчество при переписывании списка Венской редакции и передал слово «пресподняя» как «Иосафат», впоследствии видоизменённое и затем пояснённое очередным переписчиком («[Это] то же, что и долина Иосафат»). Такая гипотеза объясняет не только проблему несоответствия части глосс тексту W., но и разночтение в указанных фрагментах: *genus ignis* (род огня) из C. может быть ошибочно переписанным *geenna ignis* (геенна огненная) из W., так как

¹⁰⁴ Ср. «И се си окааннии творят, преславния бо и пречистыя Богоматере Господа нашего Иисуса Христа не чтут, но много о ней блядут, ихже речи и гордости нельзи писати в книги сия». Слово святого Козмы Пресвитера на еретики... С. 17.

¹⁰⁵ Zbiral D. Bogomilsko-katarsky apokryf Otazky Jana Evangelisty. P. 20 – 21.

последний представляется более логичным, чем пресловутый «род огня», в контексте повествования.

Таким образом, в качестве основного нами был выбран именно текст единственного списка Венской редакции, как более близкий к архетипу или к славянскому оригиналу. В то же время очевидна необходимость использования и списков Каркассонской редакции, в особенности – для прояснения непонятных мест, а также для реконструкции последней части списка W., сохранившегося в С. и других списках этой редакции. Помимо этого нами сознательно не используются глоссы к тексту W. в силу отсутствия в них как-либо выраженных дуалистических влияний, а значит – неинформативности в рамках настоящего исследования «Вопросов Иоанна» как источника по мировоззрению богомилов на раннем этапе существования ереси. Текст W. с указанием разночтений, вставками из С., комментариями и примечаниями, а также переводом, помещён в приложения к работе.

1.3. Структура «Вопросов Иоанна»: жанровая специфика текста

Текст «Вопросов Иоанна» построен по схеме «вопрос – ответ»: как вопросы Иоанна Богослова и ответы Христа. Этот жанр не являлся уникальным в рамках христианской апокрифической литературы. Например, А. Веселовский указывал¹⁰⁶ на происхождение нашего источника от греческого апокрифа (существовал и в славянском переводе) «Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской»¹⁰⁷. Конечно, эта версия не подтверждается содержательно, но интересно само формальное сходство этих текстов:

Вопросы Иоанна Богослова Господу на	Ingerrogatio Johannis (W.)
горе Фаворской	Et interrogavi Dominum dicens: Usque
И паки рех: Господи, да доколе тако	quo regnabit Sathanas in hoc mundo super

¹⁰⁶ Веселовский А. А. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. С-Пб., 1872. С. 152 – 153.

¹⁰⁷ Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской // Тихонравов Н. Памятники отречённой русской литературы. Т. II. М., 1863. С. 174 – 192.

творится на лица земли? И се слышах existentiam hominum? Dixitque mihi глас, глаголющъ ми: Слыши, праведный Dominus: Pater meus permisit illi regnare Иоане, 3 лета будут и времена та¹⁰⁸. VII dies qui sunt VII secula (VII:1).

Жанр «вопросов» обычно предполагает определённую тематику, с которой связаны все вопросы автора (псевдо-Иоанна, как в данном случае). В начале текста списка W. содержится такое указание на темы вопросов, давшее название всему тексту: «Interrogatio Iohannis et apostoli et evangelistae in coena secreta regni coelorum *de ordinatione mundi istius et de principe et de Adam*» (Вопрошание Иоанна, апостола и евангелиста, на Тайной вечере Царствия небесного *об устройстве этого мира, и о правителе [мира] и об Адаме*)¹⁰⁹. Здесь уже в общем виде очерчен круг тем, изложенных в произведении: происхождение мира, описанное через принципы его устройства; проблема «истинного» правителя мира; происхождение человека и его природа. Конечно же, этот круг тем и сюжетов на самом деле значительно шире. Кратко рассмотрим общую структуру текста.

Первая глава является вводной: помимо уже приведённого выше обзора тем «Вопросов Иоанна», описывается ситуация разговора Иоанна с Христом, происходящего на Тайной вечере¹¹⁰. В последующих главах излагается якобы произошедший между апостолом и Иисусом Христом разговор, не включённый в канонические евангелия, и дальнейшее повествование уже далеко отходит от библейского текста. Например, главы II – III передают своего рода библейскую предысторию.

Так, глава II, одна из самых объёмных, повествует о событиях, происходивших до начала творения мира, соответственно – до событий, с описания которых начинается библейская книга Бытия. Там говорится, в частности, о высоком статусе Сатаны как «управителя над всеми», повелевавшего ангелами¹¹¹, о неудачном восстании Сатаны, «замыслившего поставить трон свой над облаками

¹⁰⁸ Вопросы Иоанна Богослова... С. 176.

¹⁰⁹ В.И. I:2.

¹¹⁰ Ср. Ин. 21:20 «Петр же... который на вечери, приклонившись к груди Его, сказал: Господи! кто предаст Тебя?». Цитируя этот стих, богамилы заменяют Петра на Иоанна, более почитаемого ими апостола.

¹¹¹ В.И. II:2.

и быть подобным Всевышнему»¹¹², а также подстрекательстве им к бунту ангелов¹¹³.

Третья глава повествует об осуждении ангелов во главе с Сатаной и последовавшим за этим их изгнании с небес (имеются в виду духовные небеса). Интересен момент о нисхождении Сатаны на небесную твердь (видимое небо) и сроке в «семь веков», отпущенном ему Богом, чтобы «творить, что желает»¹¹⁴.

Главы IV – VII содержат фрагментарное описание ветхозаветных событий. Это описание резко отличается от сюжета книг Ветхого Завета, и представляет собой трактовку данных сюжетов с дуалистических позиций. За основу принимается идея о том, что творцом мира, описанным в книге Бытия, является Дьявол. Затем в том же ключе происходит дальнейшее переосмысление событий, описанных в Ветхом Завете.

Так, глава IV повествует о творении Дьяволом материального мира с помощью ангелов, управлявших стихиями. Данная глава описывает первые пять дней Творения.

Глава V посвящена творению первых людей из материальных тел и заключённых в них падших ангелов. Здесь же представлена богомильская интерпретация сюжета о Грехопадении.

В шестой главе, небольшой по объёму, Христос говорит Иоанну о том, что и по сей день падшие ангелы «входят в тела женские глиняные, и плоть принимают от вожделения плоти»¹¹⁵, и этот процесс будет повторяться до конца правления Сатаны.

Глава VII представляет богомильскую интерпретацию популярных апокрифических сюжетов о взятии Еноха на небо и передаче Моисею дерева, из которого будет сделан крест для Распятия. В дуалистическом изложении и то, и другое, было совершено «на самом деле» не Богом, а Дьяволом, которому и поклонялись люди всё это время.

¹¹² В.И. II:3.

¹¹³ В.И. II:4–10.

¹¹⁴ В.И. III:5.

¹¹⁵ В.И. VI:2.

Главы VIII – IX содержат рассказ Христа о смысле своего Пришествия, и достижении Спасения.

Восьмая глава содержит краткий рассказ о сошествии Христа на землю через ангела, «который звался Мария»¹¹⁶ – здесь отчётливо выражаются докетические взгляды богомилов, считавших, что Иисус Христос явился в мир в бесплотном облики (в соответствии с дуалистическими взглядами болгарских еретиков, плоть является греховной по своей природе. Также переиначивается сюжет о пророчестве Иоанна Крестителя о Спасителе – опять же, в представлении богомилов, сообщённого ему Дьяволом.

Глава IX содержит интерпретацию двух важных цитат из евангелий. Первая – о Причастии, совершённом Христом на Тайной вечере, где он поясняет смысл фразы «Ешьте плоть мою и пейте кровь мою», а также объясняет, кто может принять его «истинное» крещение для Спасения.

Главы X – XI содержат описание Христом событий перед Судным днём, самого Страшного Суда и того, что будет после него. За исключением некоторых фрагментов текста, демонстрирующих, опять же, дуалистическое мировоззрение богомилов, в целом описание Судного дня схоже с принятым в каноническом Откровении и апокалипсических апокрифах. Часть десятой и одиннадцатая главы не сохранились в списке W., однако присутствуют в списках Каркассонской редакции.

Таким образом, можно чётко выделить четыре тематических блока, из которых состоит текст: 1) изнание Сатаны и ангелов с небес (II – III); 2) творение Сатаной мира, людей и правление над ними (IV – VII); 3) пришествие Христа (VIII – IX); 4) Судный день (X – XI). Если сопоставить их с библейским повествованием, то можно охарактеризовать данные блоки как, соответственно: предысторию библейских событий, ветхозаветную историю (включая Творение, описанное в книге Бытия), новозаветную историю, конец света. Первая же глава представляет собой введение самой темы Сатаны, осевой для данного текста, в общий

¹¹⁶ В.И. VIII:1.

библейский нарратив через один из ключевых евангельских эпизодов – Тайную вечерю.

Таким образом, текст охватывает собой всё библейское повествование, даже выходя за его пределы. Структура данного произведения не позволяет чётко определить его жанр: библейская апокрифическая литература в основном подражает тому или иному жанру книг Ветхого (космогонические сочинения; жизнеописания ветхозаветных персонажей, начиная с Адама и Евы; исторические книги; пророческие книги) или Нового завета (евангелия; деяния апостолов, послания; апокалипсисы). Хотя «видовая» принадлежность «Вопросов Иоанна» определялась исследователями чаще как близкая к апокалипсической литературе¹¹⁷, содержание текста значительно шире. При этом относительно небольшой текст «Вопросов» не демонстрирует хоть сколько-нибудь полное изложение событий, описанных в Библии: при всём широком охвате сюжетов, повествование является крайне фрагментарным, полнотой и последовательностью отличается лишь блок «предыстории». Как же возможно, учитывая вышесказанное, определить видовую принадлежность «Вопросов» и предназначение этого текста?

Можно утверждать, что «Вопросы Иоанна» уникальны в жанровом плане, так как созданы не в рамках определённого вида библейской литературы, но библейской модели в целом. В тексте кратко излагается космология, космогония, антропология, библейская история, христология и эсхатология, но в совершенно новой и нестандартной интерпретации. Предыстория о падении Сатаны, по-видимому, включена в текст для оправдания этой дуалистической интерпретации¹¹⁸. Таким образом, данный источник претендует на изложение целостной картины мира, изображённой в полном историческом «цикле», от начала видимого мира до его конца: «Содержание «Тайной книги» охватывает оба предела мира, его начало и его конец. Первая часть «Тайной книги» – о мире в его начале, причём творение представляется не через процесс динамического

¹¹⁷ См. например Ангеловска-Панова М. Историко-культуролошкиот контекст на богомилството // Филолошки студии. Вып. 2007. Ч. 1. С. 97.

¹¹⁸ Димитрова-Маринова Д. «Тайната книга на богомилите»... С. 118.

последовательного развития, а через *состав* мира и особенности составных частей его, т.е. через результат творения... Последняя часть книги – о втором пришествии и конце света, т.е. Страшном Суде. Но между этими двумя частями есть ещё одна, срединная. Она – о Сатане как устроителе того мира, каков он есть сейчас, сегодня, как исполнителе замыслов Бога, к которому он возревновал, захотел отстранить его и стал отступником... Эта активная роль Сатаны, практически оттеснившего Бога, пребывавшего в бездействии на небе, составляет, пожалуй, важнейшую особенность этой центральной части «Тайной книги» и подготавливает переход к третьей части»¹¹⁹. Исследователи, обращавшиеся к «Вопросам Иоанна», отводили им разные функции в системе богомильской литературы. Так, ещё А. Веселовский охарактеризовал текст как «нечто вроде еретического катехизиса»¹²⁰. Современный исследователь В. Панайотов, предлагая свою структуру богомильской книжности, считает, что «Вопросы» занимали место, аналогичное Библии для ортодоксального христианства¹²¹. На наш взгляд, однако, необходимо учитывать литературный кругозор предполагаемого читателя текста, который должен был обладать определённой богословской подготовкой¹²². Исходя из этого необходимо рассматривать интертекстуальный аспект текста источника, без которого невозможно было его понимание.

Исходя из структуры «Вопросов», а также из лаконичного стиля изложения, можно предположить, что этот текст служил неким «дополнением» к Библии, так как его содержание явно предполагает знание читателем библейских книг: «Автор «Тайной книги» не толкует подробно библейские мотивы, не развивает свои тезисы – просто сообщает их как факты, которые должны заменить ещё существующие представления. Это наводит на мысль, что произведение было предназначено людям, знающим библейскую историю, знакомым с

¹¹⁹ Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. II. Три века христианства на Руси (XII – XIV вв.). М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. С. 147.

¹²⁰ Веселовский А. А. Славянские сказания... С. 152.

¹²¹ Панайотов В. Системността в славянските богомилски текстове // Преславска книжовна школа. Т. 7. 2003. С. 326.

¹²² Димитрова-Маринова Д. «Тайната книга на богомилите»... С. 121.

особенностями иудео-христианской картины мира, в которой было необходимо обратить внимание на некоторые её «несовершенства»¹²³. Можно предположить, что богомилы сознательно отказались от экзегезы Библии в традиционном смысле этого слова, и подробное исследование смысловых уровней библейского текста они заменили интерпретацией его общего смысла в необходимом им направлении.

Для представителя средневекового общества, не принадлежавшего в полной мере к интеллектуальной элите, библейский нарратив не ограничивался каноническим сводом книг и догматических толкований – помимо Библии сведения получались и из различных апокрифов, которые как бы закрывали «пробелы» библейского текста или интерпретировали известные сюжеты. Таким образом «Вопросы Иоанна», как отмечалось некоторыми исследователями, полемизировали не только с ортодоксальным христианством в лице Болгарской церкви и с соответствующей интерпретацией Библии, но во многом и с иудео-христианской апокрифической традицией¹²⁴.

Ересь богомилов, используя терминологию исследователя Б. Стока, являлась, наравне с другими еретическими движениями, «текстуальным сообществом», то есть группой, использовавшей определённый канон текстов и их оригинальные интерпретации как для структурирования верований членов своей группы, так и для создания между ними общности, противопоставляемой внешнему миру. Членами такого сообщества «окружающий мир рассматривался как вселенная, находящаяся по ту сторону текста-откровения»¹²⁵. Для средневековой культуры в числе этих текстов неизменно находилась Библия, к которой отсылали так или иначе практически все тексты, созданные в этой культуре, а инокультурные тексты прочитывались через призму библейского мировоззрения. Другими словами, Библия являлась своего рода метатекстом для средневековой литературы.

¹²³ Димитрова-Маринова Д. «Тайната книга на богомилите»... С. 119.

¹²⁴ Ibid. С. 119 – 120.

¹²⁵ Stock B. *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton: Princeton University Press. 1983. P. 90.

Текст «Вопросов Иоанна», следовательно, был необходим для «правильного» понимания этого библейского метатекста (особенно понимаемого в широком смысле, вместе с апокрифами) – он изменял его смысл как бы «встраиваясь» в библейский текст, или же заменяя его, с одной стороны – за счёт широкого охвата сюжетов, с другой – за счёт своей фрагментарности. «Вопросы Иоанна» связаны с библейским метатекстом не только общностью сюжетов, но и текстуально: так, помимо постоянных отсылок в ветхозаветной истории, в «Вопросах Иоанна» присутствуют и многочисленные прямые цитаты из книг Нового завета. Таким образом, для богомилов «Вопросы Иоанна» фактически являлись частью Библии, но частью очень важной, так как она изменяла общий смысл всего текста. Через призму этого «исправленного» библейского текста последователи богомильской ереси и воспринимали окружающий мир. Возвращаясь к описанной в «Вопросах» сцене получения тайного знания, изложенного в этом произведении, текст сразу вводится в общий библейский нарратив как откровение, данное Христом лишь Иоанну, и которое является ключом к пониманию «истинного» смысла Библии.

Как отмечает Сток, все «диссидентские» религиозные группы Средневековья, при всех различиях догматики и социальной организации, схожим образом использовали общеизвестные культурные тексты, находя в них оправдания для своих взглядов и религиозных практик, очевидно расходившимися с зафиксированными и неписанными церковными нормами¹²⁶.

В ходе анализа структуры текста «Вопросов» мы, таким образом, определили его функциональное предназначение. Для более полного понимания того, как именно использовался текст, далее нам необходимо проанализировать литературные связи «Вопросов Иоанна» с текстами условной «библейской» тематики, находившимися в обращении на территории Первого Болгарского царства в X веке.

¹²⁶ Stock B. The Implications of Literacy... P. 88.

1.4. Цитаты в «Вопросах Иоанна»: литературный контекст и характер его использования в источнике

Текст исследуемого нами источника содержит большое количество цитат, как из библейских книг, так и из апокрифических сочинений – такой вывод можно сделать уже из приведённых выше в качестве примера фрагментов «Вопросов Иоанна». В данном параграфе мы попытаемся проанализировать содержащиеся в источнике цитаты из других текстов, определить исходя из этого круг использовавшихся богомилами литературных произведений, в том числе – предложить вариант решения проблемы библейского «канона», принятого болгарскими еретиками. Помимо определения источников цитат и отсылок в «Вопросах» интерес представляет и сам способ их использования в тексте.

Ещё современник ереси, пресвитер Козьма, указывал на использование богомилами новозаветных текстов: «Яко несть то речено о том святеем хлебе и о чаши. Яко ж то вы иеретици блазнящесе беседуете, яко о тетроеванглие то есть речено, и о апракосе апостоле, а не о святем комкании. *Тело ж наричете тетроеванглие, а кровь апракос апостол*»¹²⁷. Таким образом, болгарским еретикам приписывалось почитание как Четвероевангелия, так и Апостола – богослужебного сборника, включавшего Деяния и Послания апостолов. Апракос – разновидность Апостола, в которой текст расположен не в каноническом порядке, а в порядке недельных церковных чтений.

Цитаты и отсылки к Библии, содержащиеся в «Вопросах Иоанна», в общем подтверждают свидетельство Козьмы. Подавляющее их большинство отсылает к различным книгам Нового Завета (57 из 65, примерно 88%), хотя и имеются некоторые важные исключения. Самыми популярными в плане цитирования и отсылок являются Евангелие от Матфея (16), Евангелие от Иоанна (11), ссылки на другие евангелия тоже присутствуют, но в меньшем количестве (от Луки – 6, от Марка – 4). Также надо учитывать, что зачастую цитируемые стихи находятся сразу в нескольких книгах, и установить точный источник весьма затруднительно,

¹²⁷ Слово святого Козмы Пресвитера... С. 10.

особенно в случае последних двух евангелий. Цитаты из книг, входящих в Апостол, присутствуют в тексте, хотя и в значительно меньшем объёме: на книги Деяний и почти все Послания приходится по одной отсылке (на Послание Евреям – две). Помимо этого, конечно, одной из наиболее цитируемых книг является Откровение (10).

На книги Ветхого Завета «Вопросы» ссылаются без прямого цитирования (за исключением расхожей цитаты из Второзакония: «Я есть Бог, и нет другого Бога кроме меня»), обращаясь к общеизвестным сюжетам из книг Бытия (3) и Исхода (1): творение мира и человека, Грехопадение первых людей, исход евреев, краткие упоминания о ветхозаветных персонажах. Впрочем, надо отметить, что данные сюжеты вполне могли быть известны автору «Вопросов» не из Библии, а из апокрифической литературы. Интересным исключением являются обращения к книге пророка Исаии (3), конкретно – к сюжету падения Сатаны, присутствующему лишь в этой библейской книге.

«Вопросы Иоанна» содержат отсылки не только к Библии, но и к различным апокрифическим произведениям, известным под названиями «Видение Исаии», «Видение Варуха» и «Книга Еноха».

Так, описание семи небес и локализация Сатаны с падшими ангелами на тверди небесной совпадает с таковым в «Видении Исаии», хотя там и не упоминается точное количество небес (по крайней мере – больше пяти):

Ingerrogatio Johannis (W.)	Видение святого пророка Исаии ¹²⁸
Et descendens de coelo Sathanas in <i>firmamentum</i> hic nullam requiem poterat <i>facere</i> neque hi qui cum eo errant (III:5).	И възидох же... на твердь, и видех тоу брань велию сотону и силы его и противящася благочестию... си брань есть дияволя, и не имать почити (II).

Сюжет о Грехопадении, изложенный в «Видении Варуха», отличается от канонического своей интерпретацией – настоящий грех первых людей заключался в прелюбодеянии, к которому их склонил Сатана:

¹²⁸ Иванов Й. Богомилски книги и легенди... С. 133 – 149.

Ingerrogatio Johannis (W.)

Чтение святого Вароха

Diabolus intravit in paradysum et plantavit arundinem in medio paradise, et de sputo suo fecit serpentem et praecepit ei in arundine... Postea malignus Diabolus... decepit angelum qui erat in forma mulieris et effundit super caput ejus concupiscentiam peccati... Statimque Diabolus exiens de arundine in forma serpentis fecit concupiscentiam suam cum Eva... Postea Diabolus effundit suam concupiscentiam super caput angeli qui erat in Adam (V: 3–4).

И пагы рех аз Варох к ангелу: Господи, покажи ми древо, еже прельсти змия Еугу и снесть е сама и да е Адаму, и сего ради изгна я Бог из рая. И рече ми ангел... *Сатанаил же усади лозу...* И пагы рех аз Варох к ангелу: господи, покажи ми древо еже прельсти змия Еугу и Адама. И рече ми ангел: слыши, Варох, превое древо есть лоза, второе же древо *похоть греховна, еже излия Сатанаил на Еугу и Адама (V).*

Сюжеты, заимствованные из «Книги Еноха», встречаются на протяжении всего текста «Вопросов»: падение Сатаны, сотворение им ангелов, диктовка Еноху книг для передачи их на землю и менее значительные¹²⁹.

В самом общем виде восприятие богомилами Библии можно охарактеризовать как отрицание единства библейского канона. Как видно даже из подбора цитат, болгарские еретики принимали книги Нового Завета, по-видимому – все, так как в отсутствии цитат из некоторых апостольских Посланий не прослеживается какого-то последовательного отбора по автору или содержащимся там идеям. Книги же Ветхого Завета богомилами не признавались, так как Бог, описанный в них, по мнению еретиков в действительности являлся лже-Богом, то есть – Сатаной¹³⁰.

Интересен и характер использования автором текста указанных выше цитат. Его можно охарактеризовать как творческий, так как цитата, будучи вставленной в текст, заметно меняет свой смысл, хотя ссылка на первоисточник знатоком Библии и апокрифической литературы узнаётся без особого труда. Условно

¹²⁹ Соколов М. И. Славянская книга Еноха праведного... С. 151.

¹³⁰ Об отношении богомилов к Библии в сравнительной перспективе см. Иванов Й. Богомилски книги и легенди... С. 87 – 104.

можно выделить два способа использования цитат и отсылок в «Вопросах»: конструирование из различных фрагментов собственного нарратива и постановка цитат в такой контекст, в котором как бы раскрывается её «скрытый» смысл.

В качестве примера составления повествования из различных фрагментов приведём сюжет о падении Сатаны, изложенный в главах II – III. Можно сказать, что автор проводит «реконструкцию» этих событий по сведениям из всех имеющихся источников: книги Исаяи, Откровения, книги Еноха, апокрифического Видения Исаяи. На вопрос Иоанна о положении Сатаны до его падения, Христос начинает рассказ с характеристики его статуса как «управляющего над всеми»¹³¹. Описание духовных небес, на каждом из которых находятся ангелы, заимствовано из апокрифической традиции в целом: все апокрифические видения пророков (Еноха, Варуха, псевдо-Исаяи), якобы проведённых Богом через все небеса, рисуют картину нескольких небес (обычно семи), подчинённых иерархическому порядку. Рассказ о бунте ангелов, поднятом Сатаной, уже содержит более конкретные отсылки. Так, по тексту «Вопросов», Сатана «замыслил... поставить трон свой над облаками и быть подобным Всевышнему», что перекликается как с «Книгой Еноха», так и с книгой пророка Исаяи. На наш взгляд в данном месте автором «Вопросов Иоанна» скорее передана цитата из канонической книги Исаяи, как содержащая прямую речь падшего ангела.

Ingerrogatio Johannis (W.)	Книги святых таин	Книга пророка Исаяи
Cogitavit volens ponere	Енохов	А говорил в сердце своем:
tronum [suum] super nubes	Едни же от чина	«Взойду на небо, выше
et esse similis Altissimo	архангельскаго отвращя	звезд Божиих вознесу
(II:3).	с чином сущим под ним.	престол мой и сяду на
	Восприят	мисль горе... взойду на высоты
	немощную, да поставит	облачные, буду подобен
	престол свои выше облак	Всевышнему» (Ис. 14:13–

¹³¹ В.И. II:2.

над земля да ровен будет 14).

моей силе (XI:38–39).

Так же из «Книги Еноха» заимствуется мотив об ангелах, управляющих стихиями¹³². После описания бунта ангелов, к которому мы вернёмся позже в связи со вторым способом использования цитат в тексте, помещается рассказ об изгнании ангелов с небес. Здесь перемешиваются отсылки как к «Книге Еноха», так и к библейской книге Откровения:

Ingerrogatio Johannis (W.)	Книги святых таин Енохов
Et facies ejus sicut ferrum fuit fervens ab igne et tota species faciei ejus fuit sicut hominis (И облик его стал как железо, распалённое огнём, и весь внешний облик его стал как [у] человека) (III:3).	Вы же чяда моа видите лице мое подобно зданна вам человека. Аз же видець есмь лица господне, яко железо от огне раджежено (XIII:5).

Образ Дьявола, увлекающего своим хвостом треть ангелов с небес заимствован из описания Судного дня в Откровении:

Ingerrogatio Johannis (W.)	Откровение
Et habuit VII caudas trahentes tertiam partem angelorum Dei (III:3).	И другое знамение явилось на небе: вот, большой красный дракон с семью головами и десятью рогами, и на головах его семь диадим. Хвост его увлек с неба третью часть звезд и поверг их на землю (12:3–4).

После этого текст повествует о начале творения материального мира Сатаной, севшего над видимым небом (небесной твердью) со своими ангелами, что является отсылкой к «Видению Исаии»:

Ingerrogatio Johannis (W.)	Видение святого пророка Исаии.
Et descendens de coelo Sathanas in firmamentum hic nullam requiem poterat	И видех тоу брань велию сотону и силы его и противящаяся благочестию... И

¹³² В.И. II:3–4.

facere neque hi qui cum eo errant (И рех ангелови: чето есть рать си и завиди сошедший с неба Сатана на тверди и ополчение? И отвеща ми и рече: си небесной никому не мог создать покой, брань есть дьяволя, и не имать почити, и так же тем, кто был с ним) (III:5). дондеже придет (II).

Как можно увидеть, в отрывке «Вопросов» о падении Сатаны и его ангелов используются фрагменты из различных источников, расположенные в нужном автору порядке (книга Откровения посвящена событиям конца мира, а не предшествовавшим его творению) для создания нового нарратива, логично объясняющего предысторию творения материального мира Дьяволом. Дальнейшее же повествование о творении мира и людей, а также Грехопадения, изложено с использованием апокрифических сюжетов в привычной хронологии, но заменой основного действующего лица (Сатана вместо Бога).

Примеры изменения смысла тех или иных фрагментов (в основном – библейских) можно увидеть выше, но они присутствуют и на протяжении всего текста, основным же источником цитат и отсылок являются евангелия. Так, в «Вопросах» цитируется фраза Христа из Евангелия от Иоанна: «*Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух*»¹³³. Однако, в Евангелии она подразумевает рождение от Духа через крещение: «Истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие»¹³⁴. В главе VI «Вопросов Иоанна» эта же фраза поставлена в контекст богомильской дуалистической картины мира, где дух и материя противопоставлены друг другу онтологически. На вопрос Иоанна о появлении души в плотском теле Христос отвечает: «*De lapsis spiritibus coelorum ingrediuntur on corpora feminea lutosa et carnem accipiunt de concupiscentia carnis et nascitur spiritus de spiritu et caro de carne et ita finitur regnum Sathanae in hoc mundo*» (Из падших духов небес [некоторые] входят в тела женские глиняные, и плоть принимают от вожделения

¹³³ Ин. 3:6.

¹³⁴ Ин. 3:5.

плоти, и рождается дух от духа, и плоть от плоти, и так оканчивается правление Сатаны в этом мире)¹³⁵.

Схожим образом в главе V, где используется фрагмент из Первого послания Иоанна: «Кто делает грех, тот от диавола, потому что сначала диавол согрешил... Всякий, рожденный от Бога, не делает греха... Дети Божии и дети диавола узнаются так: всякий, не делающий правды, не есть от Бога»¹³⁶. Однако в «Вопросах» вновь постановка в иной контекст (сюжет о Грехопадении, которое в богомильской трактовке являлось принуждением Сатаной созданных им же первых людей к прелюбодеянию) определяет дуалистическую интерпретацию этой же фразы: «Ideo non vocantur filii Dei sed filii Diaboli et filii serpentis voluntates patris facientes diabolicas usque ad saeculi finem» (Вот почему не зовутся детьми Бога, но детьми Дьявола и детьми змея, желания отца [своего] исполняющие вплоть до конца времени)¹³⁷.

Отдельно стоит указать на использование автором «Вопросов Иоанна» евангельских притч. Так, притча об управителе, призвавшего должников своего господина и списавшего им часть долгов, интерпретируется в рассматриваемом тексте как аллегорическое повествование о бунте ангелов:

Ingerrogatio Johannis (W.)	Евангелие от Иоанна
<p>Et hoc dixit angelis et ascendebat ad illos coelos usque ad tertium coelum, subvertens angelos invisibilis Patris et dicens singulis eorum: “Quantum debes Domino tuo”? Et primus respondit: “C chados olei”. Et dixit ei: “Accipe cautionem et sede et scribe L”. Et alii dixit: “Tu vero quantum debes Domino tuo?” Qui ait: “C chados tritici”. Et ait</p>	<p>И, призвав должников господина своего, каждого порознь, сказал первому: сколько ты должен господину моему? Он сказал: сто мер масла. И сказал ему: возьми твою расписку и садись скорее, напиши: пятьдесят. Потом другому сказал: а ты сколько должен? Он отвечал: сто мер пшеницы. И сказал ему: возьми твою</p>

¹³⁵ В.И. VI:2.

¹³⁶ 1Ин. 3:8–10.

¹³⁷ В.И. V:3.

illi: "Tolle cautionem tuam et sede et расписку и напиши: восемьдесят. (16:5–scribe cito octuaginta" . Et ascendebat ad 7)

*alios coelos ita dicens adscenditque usque
ad quartum coelum seducens angelos*

Invisibilis Patris (III:9–10).

Как можно увидеть из этого сравнения, притча обрамляется фразами, задающими её дуалистическую интерпретацию: «И сказал это ангелам и поднимался до небес вплоть до третьего неба, низвергающий ангелов Отца Невидимого, и говорил каждому <...> И поднимался он по небесам и так же говорил [ангелам] вплоть до четвёртого неба, совращая ангелов невидимого Отца».

Подобным же «аллегорическим» образом используется и притча о долге раба своему царю – согласно «Вопросам» под этими персонажами подразумевались Сатана и Бог:

Ingerrogatio Johannis (W.)

Евангелие от Матфея

Рессави, patientiam habe in me; omnia reddam tibi (III:5).

Тогда раб тот пал, и, кланяясь ему, говорил: государь! *потерпи на мне, и все тебе заплачу (18:26).*

Из приведённых выше примеров можно заключить, что автор «Вопросов Иоанна» использовал различные литературные источники, не разделяя их на канонические и апокрифические. Фрагменты не просто заимствуются из других текстов, но подвергаются творческой переработке: из них конструируется новый нарратив, либо они ставятся в такой контекст, при котором чётко задаётся дуалистическое направление их интерпретации. Данные выводы близки к концепции Д. Димитровой-Мариновой о «Вопросах Иоанна» как первом староболгарском тексте, «в котором мотивы и цитаты из каноничных произведений подверглись философской оценке и дополнительной литературной обработке с оглядкой на творческие концепции автора»¹³⁸. Однако мы можем заключить, что таким изменениям подвергались цитаты и мотивы не только из

¹³⁸ Димитрова-Маринова Д. «Тайната книга на богомилите»... С. 128.

канонических произведений, но из всей известной в Болгарии в то время литературы на библейскую тематику, а тонкая «обработка» производилась автором «Вопросов» с целью, с одной стороны, включения создаваемого им текста в круг этой литературы путём отсылок, а с другой – изложения мировоззрения представляемого им религиозного сообщества на языке апокрифической традиции. Читателями «Вопросов Иоанна» предполагались грамотные люди, владеющие специфической богословской культурой, основанной не столько на Библии, сколько на её неортодоксальных интерпретациях. «Вопросы Иоанна» при этом представляют уникальный, по крайней мере, для болгарской апокрифической литературы того времени, текст. Целью всех интертекстуальных операций была демонстрация ключевого постулата богомилства: Бог, описанный в Ветхом Завете и апокрифах, в действительности является Дьяволом. Именно поэтому из текстов заимствуются большие фрагменты и мотивы, нередко и без изменений, однако в рамках текста «Вопросов» они приобретают совсем иной смысл. Используя современную терминологию, «Вопросы Иоанна» можно охарактеризовать как «метатекст», сознательно созданный богомилским сообществом именно в таком формате: это произведение было связано почти со всем кругом популярной литературы библейской тематики, охватывало содержащиеся там сюжеты и, содержа в себе «тайное» знание, должно было служить ключом к их «правильной» интерпретации.

ГЛАВА 2. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ БОГОМИЛОВ ОБ ОКРУЖАЮЩЕМ МИРЕ СОГЛАСНО «ВОПРОСАМ ИОАННА»

2.1. Представления богомилов о пространстве

Представление об окружающем мире предполагает наличие пространственно-временных рамок, системы координат, в которой этот мир воспринимается. Рассмотрим представления богомилов на основе текста «Вопросов Иоанна» – оригинального богомильского библейского апокрифа. Предвечно существующий духовный небесный мир упорядочен (состоит из нескольких небес¹³⁹) и иерархизирован (ангелы представлены как слуги Бога, Сатана – как управитель ангелов¹⁴⁰), иными словами – структурирован. Замыслив «ponere tronum super nubes et esse similis Altissimo» (поставить трон над облаками и стать подобным Всевышнему)¹⁴¹ Сатана, тем самым, выступил как нарушитель установленного порядка. После изгнания из духовного мира Сатана, утеревший ангельскую сущность, «hoc hullum requiem poterat facere, neque hi qui cum eo erant» (никому не мог создать покой, и так же тем, кто был с ним)¹⁴², иными словами – они оказались вне какого-либо структурированного пространства. Используя оппозицию «космос – хаос» можно сказать, что «складывается оппозиция: пространство в Космосе (в центре) – отсутствие пространства в Хаосе, занимающем по отношению к Космосу пространственно периферийное положение»¹⁴³. Сатана испрашивает у Бога позволения сотворить мир из уже существующих стихий (вода, воздух, суша), то есть – создать структурированное пространство: материальный мир, имеющий своим образцом духовный мир, хотя и отличающийся от него присущим по определению, онтологическим несовершенством. Кроме структурированного пространства здесь отмечаются

¹³⁹ В.И. II:2.

¹⁴⁰ В.И. II:1.

¹⁴¹ В.И. II:3.

¹⁴² В.И. III:5.

¹⁴³ Топоров В. Н. Пространство и текст // Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси. 2010. С. 323.

точки начала и конца царствования Сатаны в земном мире: «Pater... dedit ei requiem facere quod voluerit usque ad diem septimum» (Отец... дал покой [Сатане] делать, что пожелает, вплоть до седьмого дня)¹⁴⁴ – в этом заданном временном отрезке и осуществляется история. В другом месте «Вопросов Иоанна» уточняется: «Et interrogavi... usque quo regnabit Sathanas in hoc mundo super essentia hominum? Dixitque mihi Dominus: Pater meus permisit illi regnare VII dies, qui sunt *septem saecula*» (И спросил я... «Доколе будет царствовать в этом мире Сатана над сущностью людей»? И сказал мне Господь: «Отец мой позволил ему править семь дней, которые есть *семь веков*)¹⁴⁵. Использованное здесь латинское «saeculum» может быть переведено не только как «век» (100 лет), но и как «поколение» (33 года), и как «эпоха» или «время»¹⁴⁶, то есть – какой-то отрезок времени.

Таким образом, ключевую особенность представлений богомилов о пространственно-временной структуре мира можно предварительно определить как разделённость. Субстанциональная разделённость мира (на духовное и материальное) проявляется в разделении двух «миров» в категориях времени и пространства. Так, духовный мир Бога локализуется на небесах, материальный мир Сатаны ограничен видимой частью неба: «Et tunc sedit super firmamentum» (И тогда сел [Сатана] над твердью небесной)¹⁴⁷. Духовный мир пребывает в вечности – никаких указаний на временные категории по отношению к нему нет, – тогда как период существования земного мира чётко определен «семью днями», то есть – в мире уже наличествует время. Для понимания специфики (либо, напротив, универсальности) такой картины мира, обратимся к интеллектуальному контексту Первого болгарского царства: как представляли себе окружающий мир другие члены этого общества? Реконструировать эти представления во всём их многообразии, наверное, невозможно, но можно попытаться хотя бы примерно очертить их возможные варианты.

¹⁴⁴ В.И. III:5.

¹⁴⁵ В.И. VII:1.

¹⁴⁶ Latin Dictionary by Ch. T. Lewis, Ch. Short. Oxford: Clarendon Press. P. 1613 – 1614.

¹⁴⁷ В.И. IV:1.

Для сравнения картины мира богомилов с «официальной», то есть общей для так называемой «высокой» церковной культуры, обратимся к сочинению Иоанна экзарха Болгарского «Шестодневу»¹⁴⁸ – своего рода богословскому компендиуму средневековой Болгарии, посвящённому проблемам сотворения мира и его устройства, природы человека и так далее.

Надо отметить, что автор «Шестоднева» в своём тексте периодически обращается к критике «еретических представлений», очевидно дуалистических: «То в лепоту кто речет, повиненну сущю ношь светови, им же им бывает, а не инеем творцем. Но им же е все створено, а не инеем злом творцем якоже еретици глаголют, но едином добрым творцем Богом»¹⁴⁹. Принципиальная онтологическая разделённость мира характерна и для «Шестоднева», в частности – выделение в его структуре духовного и материального мира. Так, определяются даже видимое небо (небесная твердь) и духовные небеса: «Створи небо не бывшее, не се небо, но вышнее»¹⁵⁰.

Как отмечают исследователи «Шестоднева»: «Онтологической дуальностью задавались неравноправные по своим сущностным свойствам полюсам бытия, а всё многообразие мира, заключённое между этими полюсами, рассматривалось в Шестодневе как иерархически упорядоченное»¹⁵¹. Духовное и материальное очевидным образом неравно друг другу, однако совмещается в рамках единой иерархической системы. Надо подчеркнуть, что иерархизирован лишь сотворённый мир, духовный же представляется абсолютным, трансцендентным, извечным – в общем, с физическим миром он сущностно не связан. Иерархия же физического мира выстраивается в соответствии с близостью того или иного творения к духовному миру и к Богу¹⁵². Эта близость определяется, собственно, духовной или материальной природой, либо, как в случае человека, принадлежностью к обеим природам.

¹⁴⁸ Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. II. СПб.: «Алетейя». 2001. С. 301 – 651.

¹⁴⁹ Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского... С. 336.

¹⁵⁰ Там же. С. 316.

¹⁵¹ Там же. С. 89 – 90.

¹⁵² Там же. С. 90.

Таким образом, онтологическая система, изложенная в «Шестодневе», полемизирует одновременно с пониманием мира как единого античной философией, и дуалистической картины разделённого мира¹⁵³. Эта «разделённость» заключалась в представлении об абсолютной и изначальной враждебности духовного и материального миров друг другу, созданных двумя почти равносильными демиургами. О существовании какой-либо иерархии здесь говорить не приходится, никакой связи между частями космоса не имеется.

Если же говорить о «народных» представлениях, запечатлевшихся в фольклоре южных славян, исследователи отмечают в нём многочисленные дуалистические мотивы. Сюжеты сотворения мира в народных легендах носят мифологический и даже «сказочный» характер: Бог и Сатана ныряют под воду и выносят оттуда кусочки земли¹⁵⁴; Бог творит сушу из принесённого Сатаной песка¹⁵⁵, и так далее. Эти сюжеты имеют древнюю фольклорную традицию, представляя собой так называемые «языческие» легенды, на которые наложился христианские образы Бога и Сатаны¹⁵⁶. Связь между богомильскими представлениями и народными легендами очевидна, но остаётся вопрос влияния, окончательный ответ на который дать весьма трудно: религиозный и вообще мировоззренческий дуализм славянской народной культуры является следствием влияния богомильских идей, или они сами сложились под воздействием народных представлений? Первой точки зрения придерживался, например, К. Ф. Радченко¹⁵⁷, второй – А. Н. Веселовский¹⁵⁸. Как уже было сказано, вопрос этот вряд ли может быть решён, и не относится к данному исследованию – с уверенностью можно говорить хотя бы о наличии таких связей и предположить двусторонний характер влияний.

¹⁵³ Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского... С. 98.

¹⁵⁴ Кузнецова В. С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск: Изд-во СО РАН. 1998. С. 58.

¹⁵⁵ Кузнецова В. С. Дуалистические легенды... С. 36.

¹⁵⁶ Там же. С. 58.

¹⁵⁷ Радченко К. Ф. Этюды по богомильству. Народные космогонические легенды славян в их отношении к богомильству. С-Пб.: Типография императорской академии наук, 1911. С. 1.

¹⁵⁸ Веселовский А. Литературное значение ересей // История ересей. Сост. А. Лактионов. М.: АСТ. 2007. С. 482.

На основе этого краткого очерка можно сделать вывод о том, что богомильское представление об окружающем мире являлось весьма оригинальным, отличаясь как от ортодоксального христианского (собственно дуалистическое представление о «разделённом» мире, в противовес иерархически устроенному), так и от народно-фольклорного (сюжеты творения мира – не просто «языческие» легенды с христианским влиянием, но действующие в рамках христианской мировоззренческой парадигмы).

Окружающий мир, в представлении человека, не исчерпывается лишь уровнем физических характеристик, но имеет и семиотический уровень. Пространство «наполнено» определёнными точками концентрированности и напряжения смыслов. Таким образом, само конкретное место (локус) отсылает к определённым значениям, существующим в сфере культуры (литературные, исторические, религиозные и другие смыслы). В огромном значении «символического» в культуре (в том числе, символического пространства) гуманитарные науки не сомневаются уже давно. Средневековье выводит на первый план «сакральное» (вид «символического»), то есть символизм, которым была буквально пропитана вся средневековая культура, обладал религиозным характером. Переходя к рассматриваемому в данной работе историческому явлению богомильства, надо сказать, что всё вышесказанное было вполне характерно и для культуры Первого Болгарского царства. Рассматривая противостояние Болгарской православной церкви и богомильства как, прежде всего, интеллектуальную борьбу двух сообществ, предлагавших различные проекты общественного устройства, различные социокультурные модели. Одним из пунктов этой полемики был и «спор о сакральном», отголоски которого можно встретить в полемических сочинениях. С этой темой пересекается и вопрос о восприятии символического пространства приверженцами богомильского учения.

Как было сказано выше, в рамках христианской культурной парадигмы особенно важны символические элементы культуры особого типа – «сакральные», соответственно, то же относится и к пространственным точкам определённого типа – «святым местам». Святость – одно из центральных понятий христианства.

«Святой – это тот человек, в ком пребывает особый вид духовно благодатного возрастания, называемого святостью»¹⁵⁹. Для того, чтобы в полной мере понять суть высказываний богомилов о сакральном, о святых местах, необходимо восстановить тот контекст, в котором эти высказывания совершались, реконструировать ход и логику дискуссии. Не касаясь здесь богословских тонкостей определения святости, попытаемся охарактеризовать роль данного феномена в культурном контексте изучаемой эпохи и территории, то есть Первого Болгарского царства X в.

Показательным для проведения данного анализа является так называемое «народное» житие Иоанна Рильского¹⁶⁰. В нём отчётливо можно выделить определённые точки пространства (как описываемого в тексте физического пространства, так и пространства самого текста), обладающие определённым смысловым наполнением.

Начало жития, а соответственно – и пути святости Ивана Рильского, начинается с оставления прежнего, занимаемого им места: «И егда помысли *изыти в пустыня...* И неведашу никому идяшуже ему потем *от места своего*»¹⁶¹. Подстрекаемые дьяволом люди «постигохо его на *поли, нарицаемом Мредища, под дубом великим*»¹⁶². Это место, маркируемое как названием («Мредишта»), так и отличительным признаком («дуб великий»), становится семиотически отмеченной точкой пространства конкретной географической местности, но и жизненного пути Ивана Рильского, его постепенного восхождения к святости. Здесь люди «начаша его вращати от путе божиа дьяволиим научением», отвращая святого от пути по направлению к Богу (на котором и приобретается святость), одновременно являвшегося и уходом от мира («места своего»).

¹⁵⁹ Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Том 1. Первый век христианства на Руси. М.: «Гнозис», Школа «Языки русской культуры». 1995. С. 11.

¹⁶⁰ Най-старото житие на св. Ивана Рилски // Милетич Л. Спомен от Рилския манастир. София: Печатница на Ст. Атанасовъ и С-ие. 1902. С. 30 – 40. Данный вариант жития Ивана (Иоанна) Рильского в историографической традиции назван «народным» в силу анонимного авторства и присутствия явных следов народных сказаний и представлений о святом. Именно по причине этих влияний, насыщенности текста жития «фантастическими» образами и событиями, а так же наибольшей приближенностью текста жития к времени жизни Иоанна Рильского (житие составлено в XII в. на основе более ранних текстов и народных легенд, сложившихся вскоре после смерти святого в X в.), нами и используется данный вариант.

¹⁶¹ Най-старото житие на св. Ивана Рилски... С. 30.

¹⁶² Там же.

Далее текст жития сообщает, что у святого забрали вола, с которым он покинул своё прежнее место жительства¹⁶³, а Иван Рильский «едва изпроси еже ношаше вол звонец, знамениа ради мира, а себе на память, да ся звесть, что *изнесе светый отец Иоанн из мира*»¹⁶⁴. Таким образом, данное событие (и место) является точкой перехода из «мирского» пространства в «святое» («*И отврати лице свое светое от них и поиде в пустыня Рылская*»¹⁶⁵), заключавшегося в уходе в Рильскую пустынь и одновременном оставлении последнего имущества, связывавшего святого с миром.

В данном контексте примечателен и следующий эпизод жития, когда Иоанн Рильский «*поиде въ пустыня Рылская и иде на место, нарицаемое Голец*»¹⁶⁶, где он впервые вступает в непосредственный контакт с Богом: «Тогда прииде глас с небесе и рече ему»¹⁶⁷. Это место примечательно двумя произошедшими там встречами, предназначавшимися для уведения его от пути святости: с братом (последняя встреча с миром, в ходе которой Иоанну даётся возможность вернуться туда)¹⁶⁸, и с дьяволом (первая из серии встреч)¹⁶⁹.

На горе, где Иоанн подвергался мучениям дьявола, происходит следующий контакт с Богом, который повелевает святому: «*востани и возми жезл свои и иди в место прежднее, идеже еси приял иночески образ, и остави ту жезл свои, да будет миру в знамение, а тебе в память*»¹⁷⁰. Принятие иночества (монашества) становится окончательным уходом из мира, в географическом смысле – ухода в пустынь¹⁷¹. В качестве знамения этого перехода Иоанн Рильский, по повелению Господа, оставляет свой жезл.

Эти перемещения по шкале мирское/профанное – святое/сакральное, как видно, совпадают с реальными перемещениями в пространстве: «Движение в

¹⁶³ Най-старото житие на св. Ивана Рилски... С. 30 – 31.

¹⁶⁴ Там же. С. 30.

¹⁶⁵ Там же. С. 31.

¹⁶⁶ Там же.

¹⁶⁷ Там же. С. 32.

¹⁶⁸ «И пакы брат ему возтежи по брате и поиде искати его. И иде и обрете его в *месте том*». Най-старото житие... С. 31.

¹⁶⁹ «И приждааше враг прелестник и беседовааше словеса ангелскаа к нему хотя его извести от *места светаго*». Там же. С. 32.

¹⁷⁰ Там же. С. 36.

¹⁷¹ «И отиде от тоду; и никто же его не виде, когда прииде и когда отиде». Там же.

географическом пространстве становится перемещением по вертикальной шкале религиозно-нравственных ценностей»¹⁷².

Данные точки пространства, однако, примечательны не только как *места* перехода из «мирского» пространства в «святое», но и собственно как *святые места*. Прежде известное место *переименовывается*: «И привяза светый отец вол под дубом, нарицаемем великий дуб, с своим светым рукама, и от того часа наречеса светого отца дуб»¹⁷³. Переименование места означает его *присваивание*: точка пространства уже имела название или отличительный признак (в данном случае – «великий дуб») до посещения её святым, после этого посещения (и связанных с ним событий из жизни Иоанна Рильского) она отныне становится точкой жизненного пути святого. Однако, изменяется не только наименование места, но и его символическое обозначение: «И еще и до днешнего дне знаати его воже около дуба, знамение светого отца»¹⁷⁴. Таким образом, при сохранении того же материального объекта («дуб великий») происходит смена его имени на двух уровнях: лексическом («святого отца дуб») и символическом («вожжи около дуба, знамение светого отца»). Объект остаётся тем же, однако с изменением его имени изменяются и его признаки. Ключевым признаком становится *святость* места, приобретаемая через перемещение знака из одного семиотического ряда (локальная топонимическая традиция) в другой (география жизненного пути Иоанна Рильского). Само святое место так же является знаком, отсылающим к событию из жизни святого и, в конечном счёте, к самому святому.

Помимо этого в тексте встречаются и другие примеры подобного присваивания семиотически наполненных точек пространства, либо получающих это наполнение. «И возлезе на *камень той* и стоа на немь <...> И приходяще врази низреваахо от *камene того*... он же [Иоанн Рильский] не хотеше обыти инем потем имат бо потища зело на *место то светое*... *И до днешнего дне знаати его стопи ногу его по камени и кров его*»¹⁷⁵. Погибшего от укуса змеи племянника

¹⁷² Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. СПб.: «Азбука-Аттикус». 2015. С. 256.

¹⁷³ Най-старото житие... С. 31.

¹⁷⁴ Там же.

¹⁷⁵ Там же. С. 34 – 35.

Иоанна, святой приказывает захоронить в месте Осеново и «отец Иоанн ходеше на *место то*... Исотвори себе *место то* покоище, а *змиёто помрамори*, да ся *весть сила молитвы* светаго отца Иоанна»¹⁷⁶. В месте принятия иночества около Скрыно Иоанн «*жезл свои миру остави знамение*»¹⁷⁷.

Встреча с царём Петром является актом особого рода, впоследствии получившем различные историософские интерпретации в болгарской культуре¹⁷⁸. В данном житии, в отличие от последующих редакций, Иоанн Рильский не встречается с царём лично, обмениваясь с ним лишь знаками (столб дыма, поклон) и передавая ему через посредников свои наставления: «И от толе ся *прозва место то Царев врех идо днес*»¹⁷⁹. Получая новое наименование, место тем самым начинает своё существование в культурной памяти¹⁸⁰, по крайней мере, в рамках описываемой агиографической традиции. Не имеет большого значения, получает ли определённая точка пространства имя впервые (и тем самым начинает существовать в культуре), либо получает имя взамен старого (переставая уже существовать в прошлом культурном контексте).

Однако переименование определённых локусов и включение их в семиотический ряд точек жизненного пути святого является не единственным способом отсылки к фигуре Иоанна Рильского. Наименования (дуб святого отца, Царева гора) и материальные символы (вожжи, окаменевшая змея, следы ног на горе) отсылают скорее к историческому *образу* Иоанна, отложившемуся в культурной памяти соответствующей эпохи, однако в тексте приводятся свидетельства о некоторых точках пространства, отсылающих непосредственно к самому Иоанну Рильскому, точнее говоря, к наиболее важной его черте – святости. Исцеление – наиболее распространённое и «популярное» чудо, творимое святыми (святой в данном случае, конечно, не творит чудеса полностью самостоятельно, но является как бы проводником божественной силы). Примеры

¹⁷⁶ Най-старото житие на св. Ивана Рилски... С. 34.

¹⁷⁷ Там же. С. 36.

¹⁷⁸ См. Трендафилов Х. Диалогът Иван Рилски – цар Петър като историософски факт // Преславска книжовна школа. Т. 4. 1999. С. 20 – 31.

¹⁷⁹ Най-старото житие на св. Ивана Рилски... С. 39.

¹⁸⁰ Как неоднократно подчёркивается в тексте жития, все знаки жизненного пути Иоанна Рильского «известны и до сегодняшнего дня»

этого встречаются и в Народном житии Иоанна Рильского. В данном житии нет упоминаний об исцелении больных Иоанном Рильским при жизни, однако о случаях исцеления упоминается применительно к мощам святого: «звери едни и ти прихождаахо к гробоу светаго и изцелеваахо от недуг своих»¹⁸¹. Святой, живший в пустыне, где «не обретааше... душа чловеча»¹⁸², то есть удалившись от людей. Уже после смерти его тело доставляется в город Средец (София), так как царю Петру «бе бо речено телу тому светому лежати в Средци граде»¹⁸³, то есть, в определённом смысле, возвращаясь в мир. В городе, где для мощей святого был построен новый храм, «и ту положишо тело светое преподобнаго отца Иоанна пустыножителе рылскаго, и к нему приходяще недужни приемлят ицеления»¹⁸⁴.

Однако чудеса исцеления приписывались не только мощам Иоанна Рильского, что является даже определённым штампом в агиографической традиции. Так, способность к исцелению была присуща змее, обращённой святым в камень: «И приходяще людие воземлят от неё на врачбу всему»¹⁸⁵.

Святой человек более близок к Богу в сравнении с другими верующими – с этим представлением, например, связана традиция молитв святым о заступничестве. Таким образом, для человека святой является как бы «информационным каналом» связи с Богом, причём связь эта носит двусторонний характер. Верующий обращается с просьбами и вопросами к святому при его жизни и возносит молитвы после его смерти. Обратное же человек получает благодать в той или иной форме, например – исцеления¹⁸⁶.

Таким образом, святой выступает как посредник в общении верующего с Богом, причём не только во время земной жизни, но и после смерти. Посредническая функция переносится на мощи святого, но, как видно в приведённом выше примере из жития Иоанна Рильского, так же и на иные материальные объекты, имевшие отношение к его жизни.

¹⁸¹ Най-старото житие на св. Ивана Рилски... С. 39.

¹⁸² Там же.

¹⁸³ Там же. С. 40.

¹⁸⁴ Там же.

¹⁸⁵ Там же. С. 34.

¹⁸⁶ Божественную благодать так же можно рассматривать как своего рода информацию, например, как подтверждение существования Бога, его благости, вселилия и т.д.

Примеры подобного перенесения функций святого на его мощи можно встретить, например, и в другом тексте, с X в. находившегося в обращении на территории Болгарии: «Слово на перенесение мощей св. Климента» или «Херсонская легенда», входившем в круг кирилло-мефодиевской литературы. Текст повествует об обретении группой верующих мощей св. Климента Римского на острове в Чёрном море и о перенесении этих мощей в храм города Херсон. В данном тексте интерес представляют места, свидетельствующие об особенностях восприятия категории «святости» применительно к мощам святого.

Так, например, во время путешествия к острову Клименту возносятся молитвы – просьбы о даровании исцеления и оставления грехов: «Не отврати ны посрамлены, Клименте, верую *припадающа раце твоеи святеи твоих мощи, моляще ся, яко да блаженных и щедрых улучить и насладитися твоеа хризмы, богу дающу верным исцеление и грехов оставление молитвами твоими славне*»¹⁸⁷. Таким образом, святой выступает здесь не только как заступник перед Богом, но и как «канал» передачи божественной благодати. Ещё конкретнее это проявляется в другом отрывке: «*Пастырем же добрымь изцеление божие приемлюще... желающе блаженаго Климента раку достигнути и почити*»¹⁸⁸. Мотив «связывания» святыми мощами человека с Богом, шире – мира земного с миром небесным появляется и далее в тексте: во время поисков останков «*имеяхом убо очи и ум, ово к богу возводяще, ово к святеи тои раце имуще*»¹⁸⁹, после же обретения мощей «*хвальну песнь богу восылааху, от небесных в святуу раку возирающе*»¹⁹⁰.

Мотив «связывания», впрочем, переходит в мотив «собирания», стирающего границы между небесным и земным миром в момент перед обретением мощей и приобщением к святости, им присущей: «И яко же *на*

¹⁸⁷ Херсонска легенда // Теодоровъ-Баланъ А. Кирилъ и Методи. Т. II. София: Придворна печатница. 1934. С. 124.

¹⁸⁸ Херсонска легенда... С. 124.

¹⁸⁹ Там же. С. 125.

¹⁹⁰ Там же.

*смысленно тверди и небеси душевне вся собираючи и достойным приступанием лица верных украшающе»*¹⁹¹.

Функция «передатчика» божественной благодати так же дополнительно отмечается в тексте: «И на святыню довольно, еже поне лицекосновением тем просветити»¹⁹², то есть, достаточно лишь непосредственного контакта с останками святого для приобщения к нему, точнее, к его главному свойству – святости. Впрочем, святость может исходить не только непосредственно на людей: «И святыми мощми воду свящеше, и тою просвещение приим равно... и благословяще бога о... благодати небесней»¹⁹³.

Так же мощи святого освящают и определённые места, пространственные точки. Так, остров, где находились останки Климента, называется «блаженным»¹⁹⁴, а на внесение раки в херсонесский храм говорится: «Приими просвещника священнаа црквы тебе просвещающа, Климента святаго и славнаго днес»¹⁹⁵. Данные отрывки текста вполне соответствуют представлениям о «святых местах», описанных выше на примере жития Иоанна Рильского. В целом, все вышеприведённые конкретные примеры восприятия «святых мест» можно обобщить фразой: «На святом месте – святой человек, который сам создаёт вокруг себя святое место»¹⁹⁶.

Переходя здесь к представлениям о пространстве, места жизненного пути, например, Иоанна Рильского, можно так же включить в число этих, своего рода, «информационных каналов». Если расширить передаваемую по ним информацию до всего массива семиотической, культурной и исторической информации о жизненном пути святого, то места, получившие своё наименование в связи с событиями этого пути, либо упоминаемые как его важные точки (в «народном житии» Иоанна Рильского подобных мест упоминается больше, чем приведено нами выше) так же становятся передатчиками этой информации.

¹⁹¹ Херсонска легенда... С. 125.

¹⁹² Там же.

¹⁹³ Там же. С. 127.

¹⁹⁴ Там же. С. 124.

¹⁹⁵ Там же. С. 127.

¹⁹⁶ Топоров В. Н. Святость и святые... С. 638.

Вполне возможным представляется составление (в меру имеющейся информации), например, географической карты Первого Болгарского царства, с отмеченными на ней пространственными точками, посещёнными Иоанном (и ставших местами различных значимых событий, в целом – ареной борьбы святого с Дьяволом, миром и самим собой на пути обретения святости), соединяемыми определённым маршрутом. Добавляя же подобные маршруты святых, подвижников и других деятелей Болгарской церкви, можно представить своего рода сакральную «ментальную карту» Первого Болгарского царства (но продолжившей своё существование), испещрённую точками и соединяющими их линиями, которая накладывается на карту физическую, иными словами – семиотическое пространство, «накладывающееся» на физическое.

Данное «семиотическое» восприятие пространства, впрочем, характерно не только для культуры средневековой Болгарии, но и для европейской средневековой культуры вообще. Данные представления были присущи, конечно, и последователям богомилства, хотя, они и имели существенные особенности.

Отправной точкой для нашей реконструкции этих представлений послужит фраза Козьмы Пресвитера из его антибогомилского сочинения: «Беси боятся кости праведник Божиих, не смеюште приближити к ковчегом, в нихже лежит бесценное сокровиште даное христианом на избавление всякоя беды. Еретициж ругаются им и нам смеются видяште ны кланяюшта им, и просяште от них помошти... и Божия чюдеса охуляют яже творят святых мошти силою святааго духа. И глаголют не суть по воли Божии творима чюдеса, но диавол то творит на прелест человеком»¹⁹⁷. В исследовательской литературе этой детали богомилского учения ранее не уделялось должного внимания, отрицание поклонения святым мощам удостоивалось только упоминания в ряду других особенностей богомилства. Однако, если принять во внимание показанные выше семиотические основания культа святых, становится очевидно, что за отрицанием этого культа богомилами стоят определённые культурные ориентации, а так же это отрицание определённым образом влияет на восприятие мира, его картину.

¹⁹⁷ Слово святого Козьмы... С. 5.

Из приведённой выше цитаты мы можем заключить, что еретики негативно относились к поклонению мощам святых и молитвам, возносимым святым (*... и нам смеются видяште ны кланяюшта им и просяште от них помощи...*). В чём же заключается причина такого отношения? Как указывается далее, богомилы отрицали сам факт связи, устанавливаемой человеком с Богом посредством святого¹⁹⁸. В качестве свидетельства невозможности подобной связи указывается на обратное сообщение, передаваемое по этому информационному каналу, иными словами – на чудеса, которые Бог творит в земном мире через посредство святого (*...и Божия чудеса охуляют яже творят святых мошти силою святааго духа. И глаголють не суть по воли Божии творима чудеса, но диавол то творит...*), то есть, сообщение это имеет «на самом деле» иного адресанта (*диавол*), противоположного Богу. Таким образом, перед нами встаёт два вопроса: На чём основано представление богомилов о дьявольской природе творимых православными святыми чудес? Как эти представления влияли на восприятие последователями богомильства семиотического уровня окружающего пространства?

Как видно из отрывка, «творимые» мощами святых чудеса (точнее говоря, творимые Богом через посредство мощей) по представлениям богомилов в действительности творит Дьявол. Согласно им, Дьявол вообще являлся творцом всего материального мира, включая и человека (его «материального» обличия, т.е. плотского тела): «Ни на земли толко, но и на высоту хулу вещают глаголяще: по диаволи воли суца вся, небо, солнце, звезды, воздух, земля, человека, *церкви, кресты*, и вся божия диаволу предают, и просто вся движущаяся на земли содушная и бездушная диаволя зовут... И сами и мамону прозваша и того творца нарицают и строителя земным вещем»¹⁹⁹. Таким образом, ветхозаветный Бог-Творец в соответствии с богомильской доктриной являлся «на самом деле»

¹⁹⁸ В данном случае – его мощей, на которые переносилось определяющее свойство святого – сама святость.

¹⁹⁹ Слово святого Козмы... С. 26.

Дьяволом, низвергнутым истинным Богом с небес²⁰⁰. Именно с Сатаной связывается вся ветхозаветная история, её события и персонажи.

Таким образом, и «ортодоксальная» христианская церковь, в соответствии с «Вопросами Иоанна», в действительности являлась ложной, так как члены её, сами того не зная, поклонялись не Богу, но Сатане: «Ex quo cecidit Diabolus de Gloria Patris... sedit super nubes et misit ministros suos... ad homines infra ab Adam usque ad Enoch ministrum. Et misit ministrum suum et assumpsit eum supra firmamentum et ostendit illi deitatem suam... Detulit autem Enoch libros et tradidit filiis et docuit facere formam sacrificiorum et *locum sacrificiorum*, et fecerunt ita et clauserunt regnum coelorum ante homines» (С тех пор, как Дьявол отпал от славы Отца... сел он над небесами и послал слуг своих... вниз к людям от Адама до Еноха, служителя [своего]. И послал слугу своего и взял он его на твердь небесную и явил ему божественность свою... Взял с собой Енох книги и передал людям и научил их совершать священные обряды и устанавливать *место для обрядов*, и сделали так, и закрыли Царствие небесное перед людьми)²⁰¹. Следовательно, как сама церковь, её обряды, так и различные святые места являются установленными по повелению Дьявола. Это напрямую связано с образом мира, «закрытого» («... и закрыли Царствие небесное перед людьми») для контакта с истинным Богом: люди не знают о его существовании (в С.: «... и так скрывает Царствие небесное для людей»²⁰²), соответственно – не возносят ему молитвы (форма общения с Богом), Отец Невидимый же не являет свою силу в мире посредством чудес (способ обратной связи). «Закрытый» материальный мир открывается Богом через нисхождение в мир Христа в своём духовном облики: богомилы являлись приверженцами докетизма, считая, что Христос не мог воплотиться в греховную материю или взаимодействовать с ней каким-либо иным образом. Соответственно, не признаются даже чудеса, творившиеся Христом: «Не верующе чудесе господним, ибо диавола творца нарицают, Христа же не исповедают сотворивша чудеса... на свою пагубу глаголяще: не Христос слепа

²⁰⁰ В.И. III:5.

²⁰¹ В.И. VII:2.

²⁰² В.И. VII:2.

просветил, ни хрома исцелил, ни мертва воскресил»²⁰³. В том же духе интерпретируется и евангельская история о Христе, накормившем многих людей пятью хлебами: «Не суть то хлебы были, но четыре еваггалисти, пятое опракс апостол»²⁰⁴, то есть Христос является лишь передатчиком знания о существовании истинного Бога, несущим только знание (которое является условием Спасения), но не взаимодействующим с греховным материальным миром.

Восприятие семиотического уровня пространства такого «закрытого» мира неизбежно будет отличаться от «ортодоксального». После прихода Христа, принесшего «истинное знание», складываются условия для Спасения. Однако, земной мир по-прежнему лишён непосредственного контакта с Богом. Как следствие этого, все связи с Богом, осуществлявшиеся через особого рода пространственные точки и материальные объекты, оказываются разорванными: мощи святых не творят чудеса, иконы не связаны с первообразом²⁰⁵, храмы перестают быть сакральными местами²⁰⁶, возможным представляется лишь личный, непосредственный контакт человека с Богом.

Манифестация подобного взгляда на характер связей в триаде Бог – Мир – Человек кардинально отличается от предлагавшегося православной церковью: вместо существования гармоничных связей последователи богомильства провозглашают их разрыв (хотя и с возможностью частичного восстановления). В христианской культуре (в её «ортодоксальном» варианте) присутствует тенденция к сакрализации пространства, целью которого, как показано выше, является разметка его по религиозным (этическим, культурным) характеристикам. Таким образом, само явление сакрализации определённых локусов выводит на более обширную проблему формирования своего рода «сакральной географии» – то, что

²⁰³ Слово святого Козмы... С. 32.

²⁰⁴ Там же.

²⁰⁵ «Еретици слышавше апостола Павла о кумире рекша: не подобает нам повинутися злату или серебру сотворенному хытростию человеческою. Мнят бо то окааннии о икона речено: да от того словесе обретшеси вину, не кланяются едини икона». Там же. С. 18 – 19.

²⁰⁶ «Молитвы их прелести тысяща суть: кланяются затворше в хызех своих четырежды днем и четырежды ночью». Там же. С. 32.

в гуманитарных науках принято называть «ментальными картами»²⁰⁷. Такие «карты» служили основой для построения пространственно-временных рамок культуры, так как выполняли функцию разметки не только непосредственно пространства («святые/грешные земли»), но и времени («святые/грешные времена»). К этому стоит прибавить ещё один, уже отмеченный, обязательный компонент любого локуса: отсылка не только ко времени и пространству, но и чему-то, находящемуся вне этих рамок, то есть, непосредственно «сакральному». Так, например, реальный город Иерусалим как символ отсылал одновременно к Святой земле, времени жизни Иисуса Христа и Царству Небесному («Небесный Иерусалим»). Подобное справедливо и для менее значимых локусов.

Представления богомилов о мире, как о творении Дьявола, о греховности материального, неизбежно ведут к десакрализации пространства. «Святые места» не отсылают ни к определённому времени (например, жизни святого, как показано в примере с Иоанном Рильским), так как время до пришествия Христа считалось лишь эпохой власти Сатаны над земным миром, ни к определённому пространству, так как в греховном мире нет деления «святых» и «грешных» земель («святых» в нём не может быть по определению, все земли «греховны»), ни, что самое важное, к Царству Небесному и Богу. Устойчивая, структурированная пространственно-временная модель «деконструируется», устраняя любые возможные связи конкретного локуса с событиями другого времени и места. Во всём тексте «Вопросов Иоанна» по сути, упоминается лишь одно событие ветхозаветной истории – исход евреев из Египта, и то в негативном ключе. Исчезает дифференциация, как времени, так и пространства, так как она теряет смысл при богомильском «нигилистическом» восприятии окружающего мира. Единственная, имеющая смысл связь – с Богом, переносится из враждебного пространства (где она могла быть привязана к определённым точкам и объектам) непосредственно на человека: «Сами небеснии жители творят, а жениящая человеки и живушая в мире мамонины слугы наричу, сами всего то

²⁰⁷ О понятии «ментальная карта» см. Шенк Ф.Б. Ментальные карты: конструирование географического пространства в Европе от эпохи Просвещения до наших дней // Новое литературное обозрение. 2001. № 6 (52). С. 42 – 61.

гнушающиеся не приемлют»²⁰⁸. Радикальное отрицание окружающего мира приводило к включению себя в некие рамки, лежащие вне этого мира, например, восприятие себя жителями Царства Небесного (что важно, не тех небес, на которых восседал Сатана, и которому поклонялись по незнанию приверженцы православия, но «настоящих» Небес). Подобный взгляд на мир прямо вытекает из представлений о физическом пространстве, как разделённом на две части, противоположных друг другу по многим параметрам. Из самого же «деконструктивистского» восприятия символического пространства проистекает своеобразное «нигилистическое» восприятие истории (как части пространственно-временных рамок) и установившегося социального мира.

2.2. Представления богомилов о времени

Говоря об образах истории, бытовавших в сознании людей X в., необходимо определить рамки понятия «история» для указанного времени, не соответствующие, конечно, современным. Античное и, во многом, раннесредневековое представление об истории – это представление о *res gestae* – «деяниях людей». Например, в христианской картине истории собственно историей является направленный процесс, протекающий во времени и пространстве от точки начала (Грехопадение и начало «самостоятельной» жизни первых людей в земном Мире) до точки конца (Судный день и возвращение человечества к изначальному «эдемскому» состоянию). В историю, таким образом, не включаются божественные деяния: хотя они и имеют определяющее значение в истории, но относятся к явлениям иного порядка. Применительно к имеющимся у нас в данном случае источникам уместно использовать как раз такое понятие истории, призванное отграничить собственно «историю» от других элементов общей картины мира²⁰⁹.

²⁰⁸ Слово святого Козмы... С. 26.

²⁰⁹ Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Топоров В. Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси. 2010. С. 164.

Одно из наиболее распространённых определений истории даёт Р. Дж. Коллингвудом: «История должна: а) быть наукой, или ответом на вопросы, б) заниматься действием людей в прошлом, в) основываться на интерпретации источников и г) служить самопознанию человека»²¹⁰. Однако, как замечает автор далее, «люди не всегда так думали об истории»²¹¹. Учитывая, что в исследуемый период (X в.) история ещё не являлась наукой, и указанные выше признаки присутствовали в культуре в зачаточном состоянии, а так же «синтетический» характер источников (которые, как и другие средневековые тексты, содержали в себе в нерасчленённом виде суждения по различным религиозно-философским проблемам своего времени, составляя при этом и некое идейное целое), представления об истории будут пониматься как представления о *res gestae* – «деяниях людей» в прошлом. Это самое общее определение, учитывающее ненаучный характер восприятия истории в Средние века, так же позволяет отграничить собственно представления об истории от иных. История, связанная с *res gestae*, начинается именно с деяний человека, не включая деяния божественные, и заканчивается с отсутствием человеческих деяний²¹².

Текст «Вопросов Иоанна» по своей структуре является своеобразным комментарием к Библии, роль которого – дать «правильную» интерпретацию, обеспечить прочтение Библии в дуалистическом духе. В нём охватываются события с восстания Сатаны против Бога и последующего творения мира и человека, через ветхозаветную и новозаветную историю к Судному дню, однако достаточно бегло, в форме заполнения «пробелов» библейской истории. Именно эти комментирующие и разъясняющие отрывки могут послужить материалом для реконструкции общих представлений об истории, её характере и смысле.

Если в ортодоксальной христианской историософии история представляется как процесс возвращения человека в состояние до Первородного греха, то и началом истории является само событие Грехопадения. Богомилы, исповедуя отличную от ортодоксальной антропологию, объявляли человека так же, как и

²¹⁰ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. Пер.: Асеева Ю. А. М.: Наука. 1980. С. 14.

²¹¹ ²¹¹ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории... С. 14.

²¹² Топоров В. Н. О космологических источниках... С. 164.

мир, разделённым на две составляющих, антагонистичных друг другу: душу и плоть: «Et cogitavit facere hominem in servitio sibi... et fecit hominem similem sibi. Et praecepit angelo... introire in corpus luti» (И задумал [Сатана] создать человека в рабство себе... и создал человека, подобного себе. И приказал ангелу... войти в тело [из] глины)²¹³. Концепция грехопадения отсутствует в богомильском учении, так как первые люди не отступались от Бога, но были ангелами, падшими вместе с Сатаной и насильно заключёнными им в тела из враждебной ангелам материи: «Angeli ploraverunt multum videntes super se formam mortalem esse in divisis formis» (Ангелы плакали много, видящие на себе облики смертные в разных формах)²¹⁴. Подобно тому, как душа насильно заключена в материальном теле, так и человек от рождения вынужден находиться во враждебном ему греховном материальном мире, в его «плелу».

Ветхозаветный период истории (от сотворения первых людей до пришествия в мир Христа) представлялся богомилами как период абсолютной власти Сатаны над земным миром и людьми, т.к. Бог, описанный в Ветхом Завете, объявлялся богомилами дьяволом. Так характеризуется это время в «Вопросах Иоанна»: «Ex quo cecidit Diabolus de gloria Patris et propriam gloriam voluit, sedit super nubes et misit ministros suos... ad homines infra ab Adam usque ad Enoch ministrum. Et misit ministrum suum et assumpsit eum supra firmamentum et ostendit illi deitatem suam... scripsit septuaginta VI libros. Et praecepit ei eos deferri in terram. Detulit autem Enoch libros et tradidit filiis et docuit facere formam sacrificiorum et locum sacrificiorum, et fecerunt ita *et clausurunt regnum coelorum ante homines*» (С тех пор, как Дьявол отпал от славы Отца и собственной славы возжелал, сел он над небесами и послал слуг своих... вниз к людям от Адама до Еноха, служителя [своего]. И послал слугу своего (ангела – прим. наше), и взял он его на твердь небесную, и показал ему божественность свою... [Енох] написал 76 книг. И приказал [Сатана] ему взять их на землю. Взял с собой Енох книги и передал сыновьям и научил их совершать обряды и устанавливать места для обрядов, и

²¹³ В.И. V:1.

²¹⁴ В.И. V:1.

сделали так и закрыли Царствие небесное перед людьми)²¹⁵. От сотворения мира и до пришествия Христа люди, по представлениям богомилов, поклонялись ложному Богу – Сатане, не имея знания о существовании истинного Бога (в данном контексте интересно наименование Бога в богомильской традиции «Отцом Невидимым»).

В этом «закрытом» мире история протекает по особым законам. Сатана посылает к очередным поколениям людей своих лже-пророков «от Адама до Еноха», в его же честь люди совершают обряды на земле. В рамках богомильского нарратива персонажи Ветхого и Нового заветов смешиваются между собой: «Misit angelum suum Elyam prophetam baptizantem in aqua, qui vocatur Johannes Baptista» (Послал он [Сатана] ангела своего Илию пророка, крестившего в воде, которого называли Иоанн Креститель)²¹⁶. Объяснить это можно как невежественностью или невнимательностью (в первом автора «Вопросов Иоанна» трудно упрекнуть, второе – сомнительно ввиду явной нелепости ошибки), так и намеренным пренебрежением к событиям эпохи «до Христа», обладавшим одной сутью и, по большому счёту, повторявшим друг друга. Здесь просматривается не христианское линейное восприятие истории, но скорее – близкое к «мифологическому» циклическое восприятие времени²¹⁷. «В циклическом времени мифа события непрерывно повторяют исконный порядок вечного Цикла... Такой тип сознания обращает мысль не к концу – результату, а к началу – истоку»²¹⁸. Таким истоком, центральным событием для всего ветхозаветного периода в восприятии богомилов представляется заключение души в человеческое тело. Этот акт «пленения» души произошёл не только с первыми людьми, но каждый раз повторяется вновь: «Domine, quomodo incipitur homo de spiritu in corpore carnali? Dixitque mihi Dominus: de lapsis spiritibus coelorum ingrediuntur²¹⁹ in corpora feminea lutosa et carnem accipiunt de

²¹⁵ В.И. VII:2.

²¹⁶ В.И. VIII:2.

²¹⁷ Время культуры // Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 1. СПб.: Университетская книга. 1998. С. 391 – 395.

²¹⁸ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров... С. 355.

²¹⁹ *Ingrediuntur* – глагол в инфинитиве настоящего времени, т.е. действие происходит постоянно (в настоящее время).

concupiscentia carnis, et nascitur spiritus de spiritu et caro de carne, et ita finitur regnum Sathanae in hoc mundo» (Господи, каким образом появляется человек от духа в теле плотском? ...падшие духи небесные входят в тела женские глиняные, и плоть принимают от вожделения плоти, и рождается дух от духа и плоть от плоти, и так заканчивается правление Сатаны в этом мире)²²⁰. Это «пленение», вызывающее конфликт несовместимых друг с другом духа и материи, является, в конечном счёте, нервом всей человеческой истории. Акт насильственного «пленения» происходит всякий раз при появлении на свет человека, когда очередной падший ангел входит тело человека. Богомилы считали греховными любые интимные отношения: «Discipuli Johannis nubunt et nubuntur, discipuli autem mei non nubunt nec nubuntur, sed sunt sicut angeli Dei in coelo on regno coelorum. Et ego dixi: si ita est peccatum cum mulieribus, non expedit nubere» (Последователи Иоанна – женатые и замужние, последователи, идущие за мной – неженатые и незамужние, и они подобны ангелам Бога на небесах в Царствии небесном. И сказал я: «Если познание женщины есть грех, то нет пользы от женитьбы)²²¹. К такому греху были склонены дьяволом Адам и Ева, и рождение людей, подразумевающее заключение в плоть новых душ, лишь воспроизводит первый акт греха: «Et ambo inventi sunt on concupiscentia luxuriaie simul generando²²² filios Diaboli et serpentis usque ad consummationem saeculi»²²³ (И оба обнаружили себя в разнузданном вожделении вместе за порождением детей Дьявола и змея вплоть до исчезновения мира). Взгляд на историю, таким образом, обращён в начало, исток человеческих страданий, история же представляет собой лишь бесконечное повторение первых страданий первых людей.

Нигилистическое отношение к ветхозаветной истории имеет последствия и в иной плоскости. «Древняя» история Ветхого Завета даёт определённые религиозные ориентиры, формирует пространственно-временную систему координат сакрального: «святые места» и «священная история», далеко

²²⁰ В.И. VI:2.

²²¹ В.И. IX:3.

²²² Generando – глагол в герундии, т.е. обозначает длящийся процесс (незавершённый).

²²³ В.И. V:3.

отстоящие как во времени, так и в пространстве, но служащие определённым образцом поведения. Отрицание всей истории до Христа как периода владычества Сатаны над миром подразумевает десакрализацию прошлого времени (истории), любые события «священной истории» теряют свой смысл, как совершающиеся по воле дьявола. Так, например, один из ключевых эпизодов ветхозаветной истории – исход народа Израиля, лишь упоминается в «Вопросах Иоанна» и в однозначно негативном контексте: «Cum autem cognovisset Sathanas, quod descenderem in hunc mundum, misit angelum suum et accepit de tribus arboribus et dedit Moysi prophetae ad crucifigendum me, quae ligna mihi custodiuntur usque nunc. Et ipse annuntiabat ei deitatem praecipitque et legizare filiis Israel, et ita eduxit eos per siccum per medium maris» (Когда узнал Сатана, что я приду в этот мир, он послал ангела своего и взял [части] от трёх деревьев и отдал их пророку Моисею, чтобы распять меня, и дерево это хранится для меня поныне. И возвестил он ему божественную волю и закон сынам Израиля, и затем вывел их по суше через море)²²⁴. Десакрализация пространства осуществляется, в том числе, посредством отрицания культа святых. Проиллюстрировать это можно отрывком из антибогомильского трактата Козьмы Пресвитера, современника появления ереси: «Беси боятся кости праведник Божиих, не смеюште приближитии к ковчегом... Еретици ж ругаются им, и нам смеются, видяште ны кланяюшта им, и просяште от них помошти... и Божия чудеса охуляют, я же творят святых мошти силою святааго духа»²²⁵. Культ святых включает в себя не только почитание мощей или икон, но и разного рода святых мест (отмеченных какими-либо значимыми событиями жизненного пути святого и тоже приобретающих свойство святости), вместе составляющих сакральную «ментальную карту». В богомильском учении, отрицательно относившемся к земному миру вообще, происходит своего рода деконструкция этих ментальных установок: в истории важно лишь начало, приведшее к нынешнему трагическому положению человека во враждебном, греховном мире. Всё, случившееся после – лишь воспроизведение первоначальных событий.

²²⁴ В.И. VII:3.

²²⁵ Слово святого Козьмы... С. 5.

Рубежом эпох является пришествие Христа, в рамках богомильского учения обладающее иной ролью, нежели в доктринах православной или католической церкви. В силу своего дуалистического мировоззрения богомилы придерживались доктрины докетизма в вопросе о природе Христа – Сын Божий не мог воплотиться в греховную материю, но сошёл на землю лишь в духовной форме: «*Quum cogitavit Pater meus mittere me in mundum istum, misit ante me angelum suum, per Spiritum sanctum, ut reciperet, qui vocabatur Maria, mater mea, et ego descendens per auditum introivi et exivi*» (Когда задумал Отец мой послать меня в этот мир, послал передо мной ангела своего через Духа Святого, чтобы принять меня, который назывался Мария, мать моя, и я сошёл [на землю] через её ухо, вошёл и вышел)²²⁶. Христос является посланником Бога в земной мир, «чтобы явить имя моё людям и чтобы познали Его (Бога – прим. наше) и злобного Дьявола» (*ut manifestem nomen meum hominibus, et ut cognoscant eum et malitiosum Diabolum*)²²⁷, то есть, призван передать людям знание об истинном Боге и ложной божественности Сатаны. «Закрытый» от контактов с истинным Богом мир открывается им же «снаружи», так как сами люди не в состоянии сделать этого. Однако пришествие Христа не только открывает людям истину, но и создаёт условия для высвобождения из «пленения» и окончания властвования Сатаны в мире. Только получив «истинное» крещение (войдя, тем самым, в общину богомилов), человек мог обрести спасение: «*Potest homo habere salvationem per baptismum Johannis? Sine meo baptisate, quo baptizo in missionem peccatorum, inquam solum, nullus potest habere salvationem Dei, ex quo ego sum panis vitae descendens de septimo coelo*» («Может человек обрести спасение через крещение Иоанна»? [Ответил Христос] «Без моего крещения, которое есть крещение для отпущения грехов, говорю одно, что никто не сможет обрести спасение Божие, ибо я есть хлеб жизни, спустившийся с седьмого неба»)²²⁸, и далее: «*Quomodo totus mundus accepit baptismum Johannis, tuum autem non omnes accipiunt? Respondit mihi Dominus: ideo, quia opera eorum mala sunt et non veniunt ad lucem*» («Каким

²²⁶ В.И. VIII:1.

²²⁷ В.И. VII:3.

²²⁸ В.И. IX:1.

образом весь мир принял крещение Иоанна, а твоё не каждый принимает»)? Ответил мне Господь: «Потому, что дела их злы и не идут они к свету») ²²⁹. Это, в свою очередь, и является условием для окончания власти Сатаны в мире. В «Вопросах Иоанна» Христос объявляет, что Судный день начнётся, «когда сравняется число праведников с числом павших венков» (Et erit cum consummabitur numerus justorum secundum numerum coronarum cadentium) ²³⁰, что, естественно, становится возможным лишь после его пришествия и передачи истинного знания людям. С этого момента «открытия» мира истинное знание распространяется, и количество праведников неотвратимо увеличивается, а значит и исторический процесс так же неотвратимо движется к концу. Здесь восприятие истории устремлено уже не на точку начала, а на точку окончания, она «распрямляется» – приобретает линейный вид и конкретную направленность. Конечным итогом истории должно стать «освобождение» людей из многовекового плена материи: «Et per licentiam Patris, exibunt de carcere spiritus increduli aliquando» (И по воле Отца, наконец, освободятся души неверующих из темниц) ²³¹.

Таким образом, хотя внешне исторический процесс в представлении богомилов является направленным от начала к концу, внутри он неоднороден, так как отчётливо выделяются два периода, имеющих различный характер. Так, история до Христа (ветхозаветный период) циклична и ориентирована на точку начала, в то время как история после Христа (новозаветный период) линейна и направлена к точке конца. Здесь надо отметить, что подобное восприятие ветхозаветной истории появляется лишь в рамках богомильской интерпретации, противореча в целом линейной концепции истории, выраженной в Ветхом Завете: например, в книгах пророков, исполненных ожиданиями скорого прихода Мессии. Можно сказать, что именно новозаветная история является историей в полном смысле слова в силу своего линейного и динамичного характера: события не воспроизводят друг друга, но сменяют, по мере движения к конечной цели.

²²⁹ В.И. IX:3.

²³⁰ В.И. X:1.

²³¹ В.И. X:12.

Рамки истории в данном случае сжимаются (началом является пришествие Христа), сама она устремляется к концу и становится более динамичной (ожидания скорого Судного дня). Такое двойственное понимание исторического процесса прямо выводится из дуалистических представлений богомилов: если первый период является эпохой абсолютного господства Сатаны, то второй проходит в ожидании скорого триумфа духовного мира в лице Бога над миром земным. Таким образом, категория «разделённости» представляется как основная в восприятии истории. Ветхозаветный период истории может быть описан в категориях «закрытого» мира и «пленения» человека, тогда как новозаветный период – «открытия» этого мира и «высвобождения» человека из «темниц» материального и, одновременно, от земной власти Дьявола, под которой пребывает человек.

Надо отметить, что в исследуемых нами источниках можно обнаружить редкие примеры подобного отношения к временной структуре и на уровне повседневных практик членов богомильского сообщества, а не историософии. Так, пресвитер Козьма упоминает интересную деталь об отношении богомилов к церковным праздникам: «Ваша мысли и учения: «Кто бо вы указа в день воскресения господня поститися и кланятися и ручная дела творити». Да глаголете человеци то суть уставили, а не пишет того в евангелии. И вся господския праздники и память святых мученик и отец не чтете»²³². Повседневная жизнь средневекового человека была семиотически размечена не только в пространстве, о чём говорится в предыдущем параграфе, но и во времени, в основном посредством церковного календаря и государственных праздников. Отрицательное отношение к окружающему миру переносилось и на социум, в рамках которого существовали богомилы, и такого рода отрицание семиотически размеченных пространства и времени, ключевые «точки» которых отсылали к различным событиям библейской истории и истории местной церкви (святые места, дни памяти святых, общецерковные праздники). Сознательное отрицание этой семиотической пространственно-временной структуры, имевшей

²³² Слово святого Козмы... С. 33.

в то же время и социальное измерение, было тесным образом связано с повседневными социальными и культурными практиками последователей богомилства, о чём подробнее будет сказано далее.

ГЛАВА 3. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ БОГОМИЛОВ О СОЦИУМЕ СОГЛАСНО «ВОПРОСАМ ИОАННА»

3. 1. Дуалистические взгляды богомилов и характер власти в средневековом обществе

Исследование социальной природы такого исторического феномена, как христианские ереси – характерного явления средневековой культуры, представляется крайне интересным в качестве объекта, способного показать различные маргинальные и периферийные формы социальных и культурных норм и практик средневекового общества, ярко проявляющихся в сравнении с более-менее общепринятыми. Богомильская ересь – одна из наиболее массовых и распространённых христианских ересей средневековой Европы, учение которой обычно классифицируется как дуалистическое, противопоставляющее дьявольское материальное и божественное духовное. Вопрос о социальном характере такого явления, как богомильство, не занимал значительного места в историографии, за исключением некоторых поздних работ. Например, данный вопрос был поставлен во главу угла в марксистской историографии, прежде всего, конечно, болгарской. Так, Д. Ангелов ожидаемо определяет богомильство как антифеодальное движение, основанное на принципах «потребительского коммунизма»²³³. Д. Оболенский критикует этот тезис, призывая не преувеличивать значимости социальных или политических идей для последователей богомильства, чей *modus operandi* заключался не в изменении устройства общества, а в максимально возможной изоляции от него²³⁴. В целом взгляды богомилов на общественное устройство и государство Оболенский характеризует

²³³ Ангелов Д. Богомильство в България... С. 199. Впрочем, автор отмечает, что такое определение, данное им в первом издании монографии, пока не подтверждается в полной мере источникам и требует уточнения.

²³⁴ Не оспаривает этого и Ангелов, правда, ставя в укор богомилам отсутствие у них «ясного политического мировоззрения». Ангелов Д. Богомильство в България... С. 159.

как «социальный анархизм»²³⁵.

Использование политологических терминов XIX – XX вв., возможно, помогает изложению в понятиях современного языка (в данном случае скорее – разных языков, как научных, так и политических) явлений религиозной жизни X в., но практически не способствует их пониманию. Причиной тому служат очевидные расхождения в природе внешне похожих явлений, принадлежащих к очень разным эпохам и общественным системам. Таким образом, необходимо поставить вопрос не о выборе того термина, который «наиболее точно» описывает социальный феномен богомилской ереси, а о причинах возникновения этого феномена именно в той форме, в которой это случилось. Эти причины можно условно разделить на два типа: религиозные (распространённость в Македонии в силу исторических причин различных дуалистических ересей) и социальные (общественные явления, которые способствовали усвоению и широкому распространению дуалистических идей). Здесь нас интересуют факторы второго типа, как представляющиеся нам более важными и фундаментальными.

Упомянутые выше историки сходятся в оценке социально-экономической ситуации в Первом Болгарском царстве на момент царствования Петра как весьма плачевной. Среди социальных причин возникновения и быстрого развития богомилства выделяют послевоенную (византийско-болгарские войны Симеона) разруху, голод вследствие неурожая, налоговый гнёт, процессы обеднения и обезземеливания мелких крестьянских собственников²³⁶, а так же «народный и славянский характер»²³⁷ ереси, что обеспечило её широкое распространение (представители различных дуалистических ересей в Македонии, будущей родине богомилства, исторически являлись колонистами, переселяемыми из других частей Византийской империи до завоевания провинции Болгарией, а соответственно являлись чужаками для местного населения). Перечисленные кризисные явления, наблюдаемые в болгарском обществе к X в., несомненно,

²³⁵ Оболенски Д. Богомилите: студия върху балканското новоманихейство. София: ИК Златогорь. 1998. С. 100 – 101.

²³⁶ Ангелов Д. Богомилството в България... С. 38 – 41.

²³⁷ Оболенски Д. Богомилите: студия върху балканското новоманихейство... С. 103 – 104.

способствовали росту негативных настроений у части населения по отношению к власти и её представителям всех уровней, к окружающей социальной действительности в целом. Это не могло не привести и к критическому восприятию «официальной идеологии» – учения Болгарской (после раскола 1054 г. – православной) церкви в том виде, в котором оно транслировалось в массы.

Причину мировоззренческого кризиса значительной части населения Первого Болгарского царства исследователи усматривают в многочисленных социальных, политических, экономических, культурных потрясениях, большое число которых произошло за довольно короткий промежуток времени. Данный тезис вполне банален, однако исследовательская проблема заключается в следующем вопросе: почему этот мировоззренческий кризис части болгарского общества приобрёл именно такую конкретную форму религиозного дуализма? Богомилы «провозглашали не стремление к реформам, но полное ниспровержение существующих институтов»²³⁸ (здесь снова надо отметить преувеличиваемую «революционность» болгарских еретиков), однако их подлинный радикализм выражался не столько в «социальной доктрине», сколько в отрицании материального земного мира в целом. То, что приверженцы «неавтохтонных» дуалистических учений жили на территории Македонии и распространяли свои идеи задолго до появления богомилства, не снимает поставленного вопроса. Не столь важно, *кто* распространял дуалистические идеи непримиримости духа и материи, отрицания земного мира, но почему они столь успешно распространились? Очевидно, что этот исторический феномен возник под воздействием различных факторов. Один из них, однако, стоит отметить особо: из тех многообразных переплетений социальных отношений, в среде которых формировалось богомилское сообщество, государственная власть занимает особое место. Анализ характера осуществления власти может пролить свет на характер сопротивления ей.

Носители средневековой культуры зачастую описывали своё общество при

²³⁸ Gagov J. M. *Theologia Antibogomilistica Cosmae Presbyteri Bulgari* (Saec. X). Romae: Officium Libri Catholici. MCMXLII. P. 39.

помощи образов тела: телесные метафоры, использовавшиеся первоначально по отношению к церкви (Церковь как Тело Христово), со временем вводились в политический и социальный дискурс, описывая в качестве тела отдельный город или целое государство²³⁹. Проблема характера власти в раннесредневековой Болгарии сама по себе выходит далеко за рамки нашего исследования, поэтому её достаточно лишь бегло окинуть взглядом, ограничиваясь лишь анализом источников, тем или иным образом связанных с богомилством. Тот же Козма помещает слова Христа «если глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя...» в контекст полемики с еретиками: «Аще им имете веру или примете я с любовью в дом свои или какоу им радость сотворите, се прорекох вам с ними осудитеся в вечныя муки... Аще ж видет в таковая или отец или мати или брат или сын... отлучися и возненавиди его... и пакы от техже аще тя соблажняет око твое десное или рука или нога, отсеци и отврези от себе»²⁴⁰. Как видно, евангельские строки, часто приводимые церковными авторами, например, при обсуждении вопросов аскетике, здесь предстают в качестве телесной метафоры социальной изоляции еретиков, «отсечения» и «отвержения» их от общественного «тела».

Телесность власти в большей мере проявляется даже не столько в виде обобщающих метафор, сколько в особенностях конкретных социальных практик и отношений. При рассмотрении власти не как некой внешней силы, но как типа социальных отношений внутри общества в целом: «не как достояния, а как стратегии»²⁴¹, в поле зрения попадают различные «микрофизики власти», о которых писал М. Фуко. Исследователь относит переворот в практиках физического подчинения к середине XVIII в., заключавшийся в утончении и опосредовании механизмов власти²⁴². Соответственно, предшествующий период, включающий и эпоху Средневековья, характеризуется более прямыми способами подчинения: «Политический захват тела связан сложными двусторонними

²³⁹ Ле Гофф Ж. Трюон Н. История тела в Средние века. М.: «Текст». 2008. С. 158 – 168.

²⁴⁰ Слово святого Козмы Пресвитера... С. 30 – 31.

²⁴¹ Фуко М. Надзирать и наказывать... С. 41.

²⁴² Там же. С. 25 – 26.

отношениями с его экономическим использованием; тело захватывается отношениями власти и господства главным образом как производительная сила... Подчинение его не достигается исключительно средствами насилия или идеологии. Оно может быть также непосредственным, физическим, применяющим силу против силы, основанным на материальных элементах...»²⁴³. Именно этот тип (из перечисляемых М. Фуко) представляется наиболее характерным для раннесредневекового общества.

При обращении к сочинению Козьмы Пресвитера в тексте можно усмотреть некоторые намёки, «проговаривающиеся» о подобном характере власти. Так, Козьма отмечает недовольство населения своим социальным положением – трудной жизнью, обременённой нищетой, тяжёлой работой и произволом со стороны представителей власти («И глаголаши не мощно в мире сем живуще ... ежеж и работы настоят владык земных и от дружины пакость всяка и насилья от старейших»²⁴⁴). В ответ он призывает не противиться властям: «аще боти суть дневне работы земных властех, яко ты глаголаши... не тужи тем, но паче добре прави добре порученаяти, чая от Бога за то мзду приятии противу труду своему»²⁴⁵. Подчинение «земным властям» осуществляется, прежде всего, в форме «работы» на них, то есть, принимая во внимание исторический контекст – физического (земледельческого) труда непосредственно на землях царя, бояр и руководимых старейшинами сельских общин.

Заметная часть произведения Козьмы посвящена критике современного ему монашества. Его негодование вызывает «нестабильность» монашествующих, их постоянное перемещение: «Ходяще и не по закону остризающесе. Отходят в Иерусалим, инииж в Рим и в прочая грады и тако помятшесе, возвращаются в дома своя, кающася безумнаго труда... Инииж преходят от дому в дома чюжая не затворяюще от многоречья уст своих, поведающе и прилагающе сущая на инех землех. Тем хотящее прославится от человек. Друзии же и горшая творят»²⁴⁶. Эти

²⁴³ Фуко М. Надзирать и наказывать... С. 40.

²⁴⁴ Слово святого Козьмы... С. 44.

²⁴⁵ Там же.

²⁴⁶ Там же. С. 43.

неконтролируемые властью (в данном случае – церковной) перемещения порождают разрушение границ социальной группы, её «текучесть»: в обход регулирующих механизмов происходит как вход («не по закону постригаются»), так и выход («и не найдя себе места, возвращаются в дома свои») из неё. Переходы внутри группы так же не способствуют осуществлению контроля над её членами. Физическое перемещение в пространстве Козьма прямо связывает с перемещением в пространстве «духовном»: неукоренённость в одном месте подразумевает и неустойчивость духа. Иными словами, бродячий монах со временем почти наверняка «отходит» от принципов монашества, и делами, и умом («И ови... своя жены поемлют, смех суще человеком. Ови срам чернечества не повергнут, долече его умом ходяще»²⁴⁷).

Козьма предлагает очевидное решение проблемы, многое сообщающее нам об искомом характере средневековой власти: «Возми и в своем храме сяди»²⁴⁸. Подчинение мыслится автором опять же телесно, как непосредственный физический контроль. Контроль за монахами осуществляется не с помощью каких-либо регулирующих списков, общих уставов поведения, даже силы идеологии оказывается недостаточно. Этот пример иллюстрирует как раз непосредственный, физический тип властных механизмов, очевидно, характерный не только для конкретной социальной организации (церковь), но для общества в целом. «Стратегии» социальных отношений, транслируемой церковью, противопоставляются различные «тактики» ухода из под власти этих отношений с целью выстраивания каких-то других²⁴⁹. Прикрепленность к месту как форма контроля порождает «бродяжничество» как форму протеста, и такое «скольжение по границам» территорий и социальных групп оказывается, возможно, одним из самых эффективных способов неподчинения и, одновременно, выражения определённого духовного вольнодумства.

Подобные практики, в то же время, означают и выпадение из размеченной системы социальных отношений: «Мнозе бо отходящих в монастыря, не могущих

²⁴⁷ Слово святого Козьмы... С. 43.

²⁴⁸ Там же.

²⁴⁹ Серто М. де. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать. СПб: Изд-во ЕУСПб. 2015. С. 50

терпити сущих ту молитв и трудов прибегают и возвращаются... ови сквозе грады без места мятутся тунядуще чюж хлеб, и праздни обоих сущи трудов... *чреву сущи раби, а не Богу*»²⁵⁰.

Эта последняя фраза удивительным образом созвучна с той критикой, которую приверженцы богомильского учения адресовали, в свою очередь, всему болгарскому священству: «то или в тайне согрешают, то *по плоти живут яве, а не по духу яко и мы*»²⁵¹. В контексте всего сказанного выше о символизме и метафоричности телесного, подобные слова приобретают не прочитываемые с первого взгляда ассоциации, отсылающие к области политического. Но имеет ли такая интерпретация под собой основание? Другими словами, далее перед нами встаёт вопрос о формах участия последователей богомильства в практиках неподчинения власти.

Пресвитер Козьма, разбирая в своём полемическом сочинении богословские заблуждения еретиков, выделяет и богомильскую критику, адресованную представителям властей всех уровней: «учат же свояси не повиноватися властелем своим, хулящее богатыя, царь ненавидят, ругаются старейшинам, укаряют боляры»²⁵². Естественно, своё отрицание власти богомилы выражали не только словами (социальная критика, по-видимому, активно использовалась ими при распространении своего учения и привлечении новых последователей), но и делами. Социальные практики неподчинения властным механизмам явным образом перекликаются с используемыми «бродячими монахами», которых описывал Козьма: «мерзекы богу мнят работающаа царю, и всякому рабу не велят работати господину своему»²⁵³. Более того, как сообщает тот же автор, богомильские проповедники «уловляют душа грубых человек, глаголяще не подобает тружатиися делающе земная»²⁵⁴. Иначе говоря, богомилы уходили от влияния двух форм подчинения (наиболее простых, но не единственных), характерных как раз для власти средневекового общества: принуждение к работе и

²⁵⁰ Слово святого Козмы... С. 47.

²⁵¹ Там же. С. 13 – 14.

²⁵² Слово святого Козмы... С. 35.

²⁵³ Там же.

²⁵⁴ Там же. С. 34.

прикрепление к месту²⁵⁵. Последователи богомилства же (по-видимому, из числа высшей категории верующих – «совершенных») «праздни ходят, не хотяще ничем же соприяти руками своими, но проходяще от дому к дом чюжая снадая имения прелщаемых имы человек»²⁵⁶. Подобные формы поведения, очевидно, порождены общей средой социальных практик власти, возникнув в качестве сопротивления этой среде. В то же время, эти «тактики» общественной жизни должны были быть встроены в общую структуру картины мира рассматриваемой социальной группы (т.е. последователей богомилства). Следующим шагом нашего анализа, собственно, и будет исследование мировоззренческих оснований, лежащих за этими социальными практиками. Информацию о формах социального протеста и, частично, о религиозных представлениях, можно почерпнуть из той же «Беседы против богомилов», более подробные сведения об особенностях мировоззрения содержатся в апокрифическом тексте «Вопросы Иоанна» («Тайная книга богомилов»), который использовался собственно богомилами.

Одним из таких оснований, очевидно, является идея религиозного дуализма – базовая для учения богомилства. Согласно ей, весь материальный мир является сотворённым не Богом, но падшим ангелом Сатанаилом (Сатаной): «На высоту хулу вещают глаголяще по диаволи воли сущя вся. Небо, солнце, звезды, воздух, земля, человека, церкви, кресты. И вся Божия диаволу предают»²⁵⁷. Таким образом, мир представлялся богомилам разделённым на две части: земной, находящийся под властью Сатаны, и располагающийся на небесах (находящихся за видимым небосводом) духовный мир Бога²⁵⁸. Этот принцип «разделённости» мира, будучи одним из базовых для богомилского учения, переносился и в область антропологии: «Et cogitavit facere hominem in servitio sibi, et tulit de limum terra et fecit hominem simile sibi. Et praecepit angelo secundi coeli interoire in corpus luti... angeli ploraverunt multum videntes super se formam mortalem esse»²⁵⁹ (И задумал [Сатана] создать человека в рабство себе, и поднял грязь от земли, и создал

²⁵⁵ См. Андерсон П. Переходы от античности к феодализму. М.: «Территория будущего», 2007. С. 221 – 238.

²⁵⁶ Слово святого Козмы... С. 35.

²⁵⁷ Слово святого Козмы... С.26.

²⁵⁸ «Et tunc sedit in firmamento» (И тогда сел [Сатана] над твердью небесной). В.И. IV:1.

²⁵⁹ В.И. V:1.

человека, подобного себе. И приказал ангелу второго неба войти в тело [из] глины... ангелы плакали много, видящие на себе облики смертные). Человек, таким образом, представлялся как противоречивое единство несоединимого: души и тела, принадлежащих к разным мирам (духовному и материальному), антагонистичным друг другу. Тело, являвшееся творением Дьявола, с этой точки зрения заслуживало лишь презрения и отрицания. Из такого отношения к плоти закономерно происходят аскетические практики, целью которых является её укрощение: «И сами и мамону прозваша, и того творца нарицают, и строителя земным вещем, и того повелевша человеком жены поимати, и мясо ясте, и вино пити, и просто вся похуливша наша»²⁶⁰. Весь привычный образ жизни людей расценивался богомилами как потакание плоти, в конечном же счёте – как служба творцу всего материального (в том числе – тела), демиургу-Сатанаилу. Об этом свидетельствует и текст «Беседы»: «Сами небеснии жители творят, а женящаяся человеки и живущая в мире мамонины слугы наричют, сами ж всего то гнушающиеся не приемлют»²⁶¹. Таким образом, «служащие плоти» являлись, фактически, «служащими мамоне». Это служение понималось буквально, как подчинение власти Сатаны: «Misit ministros suos... ad homines infra ab Adam usque ad Enoch ministrum... et docuit facere formam sacrificiorum et locum sacrificiorum, et fecerunt ita et *clauserunt*²⁶² regnum coelorum ante homines. Et dicebat eis: videte, quia ego sum Deus, et non est alter Deus praeter me» (Послал [Сатана] слуг своих... вниз к людям от Адама до Еноха слугителя... и научил их [Енох] совершать священные обряды и [устанавливать] места для обрядов, и сделали так, и *закрыли* Царствие небесное для людей. И говорил им [Сатана]: «Посмотрите, я есть Бог, и нет другого Бога кроме меня»)²⁶³. Последователи богомилства, принимая подобную картину мира, считали лишь себя обладающими знанием об истинном Боге, скрытом от людей. Чтобы не быть слугой лже-бога (Дьявола), которому по незнанию поклоняются ортодоксальные христиане (себя богомилами так же

²⁶⁰ Слово святого Козмы... С. 26.

²⁶¹ Там же.

²⁶² *Clauserunt* – глагол «закрыли» в перфекте, в С. употребляется более говорящее *et ita abscondebat* – «И так скрывает» (имперфект настоящего времени, обозначающий не завершённое до сих пор действие).

²⁶³ В.И. VII:2.

считали христианами, и что важно – истинными), необходимо, соответственно, отвергнуть созданное им тело. Как видно, богомилы придерживались крайних форм аскетизма, отказываясь от любого «потакания плоти» (избыточная пища, алкоголь, сексуальные отношения), становясь уже в земной жизни «небесными жителями». Эта позиция отвержения всего материального критиковалась ещё современниками богомилства за свою непоследовательность: «Вопрошаем же их, глаголюще аще диавол вся си видимаа по вашему безумью створил есть, то почто хлеб ясте и пиете воду. Понеже вся си тварь диаволя есть, то почто ли в свиты наша облачитесь»²⁶⁴. Видимо, в условиях нахождения во враждебном пространстве «чуждого» мира, при невозможности полностью оборвать с ним любые связи, необходимо было хотя бы максимально стремиться к этому: «Discipuli Johannis nubunt et nubuntur, discipuli autem mei non nubunt nec nubuntur, sed sunt sicut angeli Dei in coelo in regno coelorum» (Последователи Иоанна – женатые и замужние, последователи, [идущие] за мной – неженатые и незамужние, и они – как ангелы Бога на небе в Царствии небесном)²⁶⁵. Это представление о принадлежности к абсолютно иному «внеземному» миру, развивается в эсхатологические представления богомилов об Апокалипсисе как освобождении из «пленения»: «Et per licentiam Patris, exhibunt de carcere spiritus increduli aliquando et vocem meam audient, et erit unum ovile et unus pastor» (И по воле Отца освободятся души неверующих из *темницы* наконец, и глас мой услышат, и станет одна овчарня и один пастух)²⁶⁶.

Тюрьма времён раннего Средневековья представлялась как земной аналог условного «чистилища», пройдя через страдания которого узник как бы «искупал» свои прегрешения, связанные с нарушением закона²⁶⁷. Такое представление вполне отвечает взглядам богомилов на пребывание человека в мире как на своеобразное «заточение». Между двумя уровнями этой картины мира как тюрьмы, антропологическим (душа в теле) и онтологическим (человек в земном

²⁶⁴ Слово святого Козмы... С. 33.

²⁶⁵ В.И. IX:3.

²⁶⁶ В.И. X:12.

²⁶⁷ Geltner G. Medieval Prisons: Between Myth and Reality, Hell and Purgatory // History Compass. Vol. 4. Issue 2. (March 2006). P. 261 – 262

мире) угадывается и промежуточный, социальный (человек в обществе). Пребывание людей в обществе, властителем которого является Дьявол, является лишь ещё одним из планов вселенской катастрофы «заточения» духа. Слова Пресвитера Козьмы намекают на подобное восприятие: «Словеса и учения апостольска и пророческа на посрамление бестыдных еретик, яко цари и боляре Богом суть учинени»²⁶⁸. Вполне очевидно, кто, по мнению богомилов, мог учинить земные власти. Красочной иллюстрацией может послужить отрывок из апокрифического текста, имевшего хождение в богомильской среде: «Тогда диавол приде и ста и не дасть Адаму земя работати и рече Адаму: «Моя есть земная, а божия соть небеса и рай... не дам ти земля работати, аще не запишеши мне рукописание свое, да си мои». Адам рече: «Кто земли господин, того есмь аз и чада моя»²⁶⁹.

Схожим образом, как человек, желающий спастись, должен был всеми возможными способами удаляться от материального мира (аскетические практики), так же ему приходилось изолироваться и от мира социального. Таким образом, все социальные практики богомилов могут быть расценены именно как последовательный разрыв связей с обществом путём отказа от семьи, работы и постоянного места жительства, нарушение не только принятого образа, но и установленного распорядка жизни²⁷⁰. Это «ускользание» из под контроля властных механизмов в сочетании с крайними аскетическими практиками давало весьма эффективный результат в деле неподчинения государственным властям. В условиях примитивного телесного характера власти, отрицание телесности вообще являлось, вероятно, самым дерзким вызовом, который возможно было бросить репрессивным механизмам – тело, за счёт его отрицания, переставало быть политическим объектом, которым оно являлось ранее²⁷¹. Социальные практики последователей богомильства, таким образом, с одной стороны, неразрывно связаны с формами контроля и подчинения, характерными для

²⁶⁸ Слово святого Козьмы... С. 35

²⁶⁹ Слово о Адаме и Еве // Иванов Й. Богомилски книги и легенди С. 216

²⁷⁰ «Кто бо вы указа в день воскресения Господня поститися и кланятися... и вся господскыапризники и память святых мученик и отец не чтете». Слово святого Козьмы... С. 33

²⁷¹ Фуко М. Надзирать и наказывать... С. 39 – 40.

общественной среды той эпохи, с другой – встроены в общую структуру учения и мировоззрения богомилов.

Как мы можем видеть, социальные практики приверженцев богомильского учения представляют многоплановый объект изучения, будучи погружёнными в общую структуру социальных практик и связанными при этом с областью идей и текстов. Закономерно встаёт вопрос, ответ на который, впрочем, дать затруднительно: возникали ли эти своеобразные социальные нормы богомильского сообщества под воздействием враждебного окружения и затем повлияли на формирование дуалистического учения, либо же сам характер мировоззрения определял способы конструирования этих норм и их конкретные воплощения? Можно лишь предположить, что процесс этот являлся многофакторным и двусторонним, то есть протекавшим в виде взаимовлияния социальных практик с одной стороны, идей и текстов – с другой.

3.2. Утопический идеал богомилов

Христианские ереси и секты представляют собой особый, «подпольный» пласт средневековой европейской культуры, но именно этой своей «подпольностью» и интересный. Эта культурная сфера, подавляемая механизмами власти, в том числе – идеологическими, обладала необычайной динамичностью и креативностью. Причудливое смешение религиозных традиций; не сдерживаемое догматическими рамками индивидуальное богоискательство; культы, в своих изысканиях доходившие до самых радикальных идей – в этой пёстрой среде, объединяемой в категорию «народной религиозности», и формировались учения, впоследствии определённые как «ереси». Еретическими признавались идеи, входившие в явное противоречие с догматами, вне зависимости от масштабов их распространения, и которые варьировались от частного мнения до массового религиозного движения. Но, чаще всего, именно в среде по-настоящему массовых («народных») ересей в форме религиозного инакомыслия в действительности выражались общественные чаяния их

последователей, так как в рамках проникнутой религиозным мировоззрением средневековой европейской культуры те или иные политические, экономические, социальные и т.п. идеи могли быть выражены лишь на языке богословия.

Не является исключением и богомильская ересь, так же критиковавшая многие стороны социальной жизни, существовавшие в рамках конкретной культуры того времени (Первое Болгарское царство в первой половине X в.), а значит – и предлагавшая взамен собственный проект общественного устройства. Подобно многим другим средневековым ересям, а так же сектам Нового времени, проект богомилов был утопическим по своему характеру, так как предполагал построение общества нового типа. Как пишет Б. Сток, «Эти [еретические и реформационные] группы начали играть роль лабораторий социальной организации, одновременно пытаясь улучшить свои сообщества и предлагая модель усовершенствования всего общества целиком»²⁷².

Особое видение мира, присущее последователям богомильства, для удобства определим как идеологию в том смысле, который вкладывал в это понятие Л. Альтюссер: «Идеология – это система (которая имеет собственную логику и строгость) представлений (которые могут выступать в форме образов, мифов, идей или понятий), обладающая определённым историческим бытием и определённой исторической ролью в пределах того или иного конкретного общества <...> воображаемое отношение к реальным условиям своего существования»²⁷³. Идеология же, в свою очередь, представляет собой особого рода знаковую систему²⁷⁴. Итак, предпримем попытку анализа её структуры, продвигаясь от одного её уровня к другому. Необходимо указать и на то, что многие исследователи, анализировавшие идеи и идеалы богомильской ереси, делали попытки охарактеризовать этот религиозный феномен. Эти оценки и характеристики зачастую вполне удачны (при определённом уточнении), хотя и

²⁷² Stock B. *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton: Princeton University Press. 1983. P. 88.

²⁷³ Альтюссер Л. *За Маркса*. М.: Праксис. 2006. С. 327 – 328, 332.

²⁷⁴ См. раздел «Миф сегодня» в Барт. Р. *Мифологии*. М.: Академический проект. 2010. С. 265 – 323. Р. Барт анализирует «современную мифологию» массовой культуры в качестве знаковой («семиологической») системы, но «миф» Р. Барта представляет собой, в сущности, ту же «идеологию» Л. Альтюссера.

касаются лишь отдельных аспектов богомильской идеологии, которые и необходимо свести в единую систему. Реконструкция же этой системы требует выявления её идейных основ. В данном случае, это особого рода религиозное мировоззрение: дуалистическое представление о мире, как арене борьбы Бога и дьявола, духовного и материального соответственно, в том числе – идея о сотворении всего материального мира (включая и человеческое тело) Сатаной.

Методологически данный анализ во многом опирается на исследование А. Эткинды о влиянии типологически близкого средневековым ересям социокультурного феномена русских сект на культуру предреволюционной России. В фокусе нашего исследования находятся основанные на указанном выше базовом дуалистическом принципе конкретные идеи и представления богомилов, получившие своё выражение в текстах и социальных практиках: «Пока идея бесплотна – она бессильна; а плоть идеи – тексты и их читатели»²⁷⁵. Из этой работы заимствуется разделение религиозной утопии на различные сферы, более пригодные для анализа, но, в то же время, связанные друг с другом в органичное целое: «Великая мечта [утопических ересей и сект – прим. наше] развёртывалась на нескольких уровнях: мистическом уровне отношений с Богом, политическом уровне отношений с обществом и эротическом уровне отношений с телом. Изменённая сексуальность участвовала в ней вместе с экономическим равенством, политическим анархизмом и биологическим бессмертием»²⁷⁶. Утопический проект болгарских еретиков не воплотился в жизнь, идеи не стали реальностью – а значит, только они, сохранившись в текстах, и являются предметом исследования.

Ещё одно уточнение необходимо сделать по поводу социальной неоднородности последователей богомильского учения. По большому счёту, основными носителями символической структуры «идеологии богомильства», анализируемой здесь, являются люди из категории так называемых «совершенных» (от употреблявшегося в среде западноевропейских катаров

²⁷⁵ Эткинд А. Хлыст: секты, литература и революция. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 106.

²⁷⁶ Эткинд А. Хлыст: секты, литература и революция... С. 16.

perfecti). Эти совершенные представляли собой нечто вроде «священства» еретиков, занимаясь проповедью учения, проведением ритуалов и так далее²⁷⁷. Вхождение в эту категорию требовало соблюдения крайне аскетического образа жизни и знания основ учения (изложенных, прежде всего, в собственных священных текстах) – очевидно, что основная масса «еретиков» имела несколько другую картину мира, базировавшуюся во многом на своеобразном «двоеверии» – участии в социальных связях и ритуалах как еретических сообществ, так и «официальной» церкви.

Самый очевидный и «поверхностный» уровень идеологии богомилов – политический, включающий вопросы взаимоотношений человека и механизмов власти, принципов общественного устройства.

1. Политические взгляды богомилов Д. Оболенский довольно метко характеризует как «социальный анархизм»²⁷⁸, подразумевая отрицательное отношение последователей ереси к любым институтам власти. Действительно, современник ереси Пресвитер Козьма так характеризует богомильскую социально-политическую пропаганду: «Учат же свояси *не повиноватися властелем своим*. Хуляще богатыа, царь ненавидят, ругаются стареишинам, укаряют боляры, мерзоки Богу мнят работающаа царю, и всякому рабу не велят работати господину своему»²⁷⁹. Как видно, осуждению подвергаются все властные институты: от государства, воплощённого в фигуре монарха, до представителей местного управления. Критика обрушивается и на Болгарскую православную церковь, которая в условиях X в. зачастую выступала как один из институтов власти, конкретно – как идеологический. Богомилами отрицается как церковная иерархия («И хулите иерея и вся саны церковныя»²⁸⁰), так и «легитимность» церкви как установленного Богом института вообще («Глаголете не суть апостоли литургия предали, ни комкания (причастие – прим.наше), но

²⁷⁷ Катарски требник // Иванов Й. Богомилски книги и легенди... С. 123 – 127.

²⁷⁸ Оболенски Д. Богомитите: студия върху балканското новоманихейство... С. 100 – 101.

²⁷⁹ Слово святого Козьмы Пресвитера на еретикы.... С. 35.

²⁸⁰ Там же. С. 12.

Иоан Златоустый»²⁸¹). Как отмечает Й. Гагов, последователи богомилства «провозглашали не стремление к реформам, но полное ниспровержение существующих институтов»²⁸², что является довольно удачным определением при условии уточнения пункта о «ниспровержении существующих институтов». Не стоит приписывать богомилскому сообществу «революционность» в современном понимании, как стремление к насильственному захвату власти и переустройству общества (что и делает автор, приравнивая в этом аспекте средневековое учение богомилства и современный ему коммунизм²⁸³). Подлинная революционность этого религиозного движения заключалась в отвержении легитимности властных институтов и разрыве любых связей с ними. Отказ «работать на господина своего» – способ сопротивления власти, подчинение которой и выражалось, в том числе (и прежде всего), в принудительном физическом труде²⁸⁴. Необходимо учитывать и непосредственный, телесный характер осуществления власти в Средние века: «Политический захват тела связан сложными двусторонними отношениями с его экономическим использованием; тело захватывается отношениями власти и господства главным образом как производительная сила... Подчинение его не достигается исключительно средствами насилия или идеологии. Оно может быть также непосредственным, физическим, применяющим силу против силы, основанным на материальных элементах»²⁸⁵.

Таким образом, можно убедиться, что последователи богомилства критиковали, вплоть до полного отрицания, современную им структуру власти, основанную во многом на иерархии и физическом подчинении. Каким же образом возникло подобное восприятие общественного устройства?

Социально-экономическая ситуация времён возникновения и распространения богомилства (X в.) довольно хорошо известна – одним словом её можно охарактеризовать как кризисную. Послевоенная (византийско-

²⁸¹ Слово святого Козмы... С. 11.

²⁸² Gagov J. M. *Theologia Antibogomilistica*... P. 39.

²⁸³ *Ibid.* P. 44.

²⁸⁴ См. Андерсон П. Переходы от античности к феодализму. М.: «Территория будущего». 2007. С. 221 – 238.

²⁸⁵ Фуко М. Надзирать и наказывать... С. 34 – 35.

болгарские войны царя Симеона) разруха, сильные неурожаи из-за природных катаклизмов и как следствие – голод, налоговый гнёт, нищета и массовая потеря земли мелкими крестьянами – основной массой населения²⁸⁶. Всё это создавало условия для популярности богомильского учения, недовольного всеми существовавшими институтами власти. Однако «революционные» идеи богомилства, как и любой другой средневековой ереси, не являлись просто выражением социальных, политических или экономических интересов определённых групп населения, облечённых, в соответствии с «духом времени», в религиозную форму. Социальные факторы (в том числе и разного рода кризисы) сыграли огромную роль в складывании соответствующих форм народной религиозности, оформившихся в массовую ересь, но, в свою очередь, именно на основе этих религиозных идей (в данном случае – дуалистических) сформировались конкретные политические практики и представления.

В основе учения богомилства лежит дуалистическая картина мира, разделённого на две части: духовные небеса, населённые ангелами и управляемые Богом, и земной (материальный) мир, созданный Сатаной и находящийся в его власти: «Диавола творца нарицающе человеком и всей твари божию»²⁸⁷. Здесь современник богомилов отмечает осевой сюжет всего их религиозного нарратива, который подробнее раскрывается в оригинальном тексте болгарских еретиков «Вопросах Иоанна» (*Interrogatio Johannis*). Граница между двумя частями мира проходит по человеку, сотворение которого представляется как пленение падшего вместе с Сатаной ангела в сотворённом им плотском теле: «*Et cogitavit facere hominem in servitio sibi... et fecit hominem similem sibi. Et praecepit angelo... interoire in corpus luti... et fecit aliud corpus in forma mulieris praecepitque angelo... introire in illum*» (И задумал [Сатана] создать человека в рабство себе... и создал человека, подобного себе. И приказал ангелу... войти в тело [из] глины... и создал другое тело по образу женщины, и затем приказал ангелу... войти в него)²⁸⁸. С момента творения первых людей человечество находилось, по представлениям

²⁸⁶ Наиболее подробно см. Ангелов Д. Богомилството в България... С. 38 – 48.

²⁸⁷ Слово святого Козмы... С. 22.

²⁸⁸ В.И. V:1.

богомилов, под властью «князя мира сего», и такое состояние сохранится вплоть до Судного дня: «*Sedit super nubes et misit ministros suos... ad homines infra ab Adam usque ad Enoch ministrum... Detulit autem Enoch libros et tradidit filiis et docuit facere formam sacrificiorum et locum sacrificiorum, et fecerunt ita et clauserunt regnum coelorum ante homines*» (Сел он над небесами и послал слуг своих... вниз к людям от Адама до Еноха, слуги [своего]... Взял с собой Енох книги и передал сыновьям [Дьявола] и научил их совершать священные обряды²⁸⁹ и устанавливать место для обрядов, и сделали так, и закрыли²⁹⁰ Царствие небесное перед людьми)²⁹¹.

Идея богомилов о Сатане как творце материального мира и человека передавала в его власть не только окружающий их физический мир, но и мир социальный, и даже их собственные тела: «На высоту хулу вещают, глаголаше: по диаволи воли суца вся: небо, солнце, звезды, воздух, земля, человека, церкви, кресты, и вся божия диаволу предают»²⁹². В нарративе богомильства важную роль играет мотив «заклочения», как души в теле: «*Et praecepit angelo... interoire in corpus luti... et fecit aliud corpus in forma mulieris... Angeli ploraverunt multum videntes super se formam mortalem*» (И приказал ангелу... войти в тело [из] глины... и создал другое тело по образу женщины... Ангел, видящие на себе облики смертные, плакали много)²⁹³, так и человека в мире: «И вся божия диаволу предают, и просто вся движущаяся на земли, и содушная и бездушная диаволя зовут... И сами и мамону прозваша, и того творца нарицают, и строителя земным вещем»²⁹⁴. Идея о владычестве дьявола в земном мире отразилась и в периферийных текстах (так называемых «апокрифах») богомильского круга, например, в «Слове об Адаме и Еве»: «Диавол приде и ста и не дасть Адаму земя работати и рече Адаму: моя вся земная, а божия суть небеса и рай; да аще хочещи мои бит, да работи земя; аще ли хочещи божи бити, поди в рай... не дамь ти

²⁸⁹ С. – «*mysteria unjasta*» – «незаконные таинства».

²⁹⁰ С. – «*et ita abscondebatur*» – «и так скрывают».

²⁹¹ В.И. VII:2.

²⁹² Слово святого Козмы... С. 26.

²⁹³ В.И. V:1.

²⁹⁴ Слово святого Козмы... С. 26.

земля работати, аще не запишеш ми рукописание свое, да си мои. Адам рече: кто земли господ, тогов есмь аз и чяда моя»²⁹⁵. Соответственно, если пребывание человека в земном мире представляется как «заключение», то в идеологии усиливается эсхатологическая составляющая, предвещающая скорое «освобождение»: «*Et per licentiam Patris, exibunt de carcere spiritus increduli*» (И по воле Отца выйдут души неверующих из темницы)²⁹⁶. В богословской системе болгарских еретиков приход Судного дня становится возможным лишь с приходом Христа, открывающего ранее «закрытый» мир для контакта с истинным Богом, дающего знание о нём, а значит – и возможность Спасения: «*Et postea ego interrogavi Dominum de die iudicii: quod signum, erit adventus tui? Et respondens Dominus ait: et erit cum consummabitur numerus justorum secundum numerum coronarum cadentium*» (И затем спросил я Господа о Дне суда: «Какое знамение будет о пришествии твоём»? И в ответ подтвердил Господь: «*Когда сравняется число праведников с числом павших венков (падших с Сатаной ангелов – прим. моё)*»²⁹⁷. Впрочем, свои эсхатологические чаяния последователи апокалипсических ересей и сект практически всегда в истории пытались осуществить уже при своей жизни – построить «Царствие Небесное» на земле, не дожидаясь обещанного после смерти. Особенность богомилов заключалась в их стремлении не изменить существующее общественное устройство, но устранившись от мира, созданного дьяволом, насколько это возможно. Свою социальную утопию еретики, по-видимому, пытались частично воплотить в своих сообществах. В отношении власти можно указать на общий для средневековых апокалипсических ересей институт харизматического духовного лидерства, который в сообществах богомилов, правда, имел оригинальную черту: функции лидера могли осуществлять лишь представители особой социальной группы «совершенных» (*perfecti*) – людей, получивших посвящение в ходе особого ритуала²⁹⁸. «Совершенные» вели аскетический образ жизни и отказывались от

²⁹⁵ Слово о Адаме и Еве... С. 215.

²⁹⁶ В.И. Х:12.

²⁹⁷ В.И. Х:1.

²⁹⁸ См. Катарски требник... С. 128 – 130.

многих социальных связей (брак, работа и т.п.). Институт духовного лидерства интересен, но представляет тему для отдельного исследования, в данном же анализе богомильской идеологии ограничимся лишь указанием на её политическую составляющую – так или иначе, здесь не идёт речь о государстве, в рамках утопии становящегося ненужным. Идеалом, по-видимому, являлось сообщество людей, равных по своему положению и не находящихся в отношениях подчинения-господства, с учётом наличия определённого духовного «статуса». Впрочем, исходя из идеи богомилов об изначальной греховности материи (в частности – плоти), логическим итогом должен быть переход всех последователей учения в категорию «совершенных».

Таким образом, богомильское учение не предполагало возвращения человечества в некий «золотой век» из современного неправильного состояния – согласно с его версией происхождения человека, некоего первоначального «эдемского» состояния (как в ортодоксальном христианстве) попросту не было. Но, в каком-то смысле, аналогом «эдемского» периода человечества могло быть возвращение к «до-человеческому», ангельскому состоянию – пока оставим в стороне эту гипотезу, проверку которой совершим далее. Так или иначе, даже при обозначаемом «на словах» возвращении к какому-то прошлому состоянию, стремление к осуществлению столь сильно расходившегося с современной реальностью идеала неизбежно означало построение общества нового типа. Нельзя забывать, что отношения власти в обществе (особенно средневековом) тесно связаны с отношениями собственности, а значит, выстраивание иной политической системы (негосударственной) было невозможно без решения экономического вопроса.

2. Выстраивание неиерархизированной, горизонтальной политической структуры, устранение институтов власти (тот самый «социальный анархизм») предполагает, в качестве условия осуществления, экономическое равенство. Тот же Д. Ангелов, анализирувавший экономические отношения внутри

богомильских «братств», предполагает общность имущества их членов²⁹⁹. Впрочем, существование подобных общин, ведущих коллективное хозяйство, довольно сомнительно. Находясь в своеобразном «подполье» (культурном, социальном, политическом) еретики предпочитали скрывать свою принадлежность к сообществу, мимикрировать под «нормальных» членов общества – ведение совместного хозяйства без условий территориальной изоляции (примеров чего не имеется) плохо сочетается с такой установкой. Как было сказано выше, отказ от труда на какого-либо «господина» был одним из основных способов политического протеста, который соединялся в богомильской пропаганде с критикой состоятельных членов общества. Из анализа политических идей последователей богомильства уже понятно, что они «хулили богатых» не только по причине недовольства своим экономическим положением – это имело под собой глубокую религиозную основу.

Богатые критиковались богомилами за сам факт богатства: «От многыя грубости их, [младенцев] мамоничища бо зовут и мнящеся диаволичища рекуще. Богатища наричют я. Мамона бо богатество есть»³⁰⁰. Критик богомильства объединяет в этом отрывке презрительное отношение еретиков к детям (что связано с их отрицанием брака, о котором будет сказано ниже) и критика богатства, ставящегося в смысловой ряд «богатство – мамона – дьявол». Служить властям земного мира, равно как и служить мамоне – значит служить дьяволу. Надо заметить, что «богатство» в языке богомильской пропаганды стоит понимать в самом широком смысле: в источниках нет какой-либо социальной критики именно имущих слоёв населения – богатые и бедные никак не разделяются и уж тем более не противопоставляются. Как видно из фрагмента выше, даже жизнь в браке и деторождение приравнивались к стяжанию богатства. Таким образом, под «служением мамоне» понималась собственность вообще, и шире – привычный образ жизни, тесно связанный с материальным миром, в глазах богомилов греховным по определению.

²⁹⁹ Ангелов Д. Богомилство в България... С. 194.

³⁰⁰ Слово святого Козмы... С. 13.

Даже совместное преумножение материальных благ идёт вразрез с такой радикальной идеей. Тем не менее, отрицание частной собственности (на котором настаивает Д. Ангелов) может вести к двум решениям: коллективной собственности или отказа от какой-либо вообще. Именно второй вариант, радикальный, но в то же время – логичный, и избирается болгарскими еретиками: «Имеж улавляют душа грубых человек, глаголяще *не подобает тружатишь делающее земная*»³⁰¹. Последователи богомилства (видимо, относящиеся к категории «совершенных») воплощали эти призывы в своих конкретных социальных практиках: «И теже и друзей от них *праздни ходят, не хотяще ничемжеся прияти руками своими, но проходяще от дому в дом чюжся снадая имения прелщаемых имы человек*»³⁰². Разрыв связей с материальным миром означал, в первую очередь, разрыв социальных связей: отказ от работы, постоянного места жительства, семьи – по сути всего, что так или иначе встраивало человека в общественную систему.

Политический нигилизм и отказ от владения собственностью – эти черты, по крайней мере, отмечались исследователями. За пределами их внимания оставались проблемы телесности (в частности – сексуальности), обычно просто списываемые на «аскетизм». Однако, «по естественным законам, известным множеству утопистов, хилиастов и революционеров, отвержение собственности происходит одновременно с отвержением семьи; если проект вдаётся в более специальные детали и собственность не отвергается, а обобществляется, то и это тоже происходит параллельно с обобществлением женщин»³⁰³. Таким образом, продвигаясь к более глубоким уровням идеологической системы богомилской ереси, мы подходим к проблемам пола и тела, представления о которых воплощались еретиками в текстах и социальных практиках.

3. «Сексуальность и собственность оказываются нерасторжимо связаны... Семья и имущество, любовь и корысть – две стороны одной луны; но, как водится, луна эта всегда повёрнута к наблюдателю одной из своих сторон. Пол

³⁰¹ Там же. С. 34.

³⁰² Слово святого Козмы... С. 35.

³⁰³ Эткинд А. Хлыст: секты, литература и революция... С. 18 – 19.

чаще оказывался на обратной, невидимой стороне, а к энтузиасту обращена та, что связана с собственностью и её перераспределением <...> Поиски нового социального порядка всегда связаны с поисками нового сексуального порядка»³⁰⁴. Подобным образом и богомилы экспериментировали с браком и сексуальностью, что выводит на проблему пола, а от неё – к проблеме тела как такового. Некоторые исследователи обращали внимание на «женский вопрос» в богомилском учении, ограничиваясь, к сожалению, лишь констатацией некоторых фактов³⁰⁵.

Брак оценивался болгарскими еретиками как греховное явление: «Discipuli Johannis nubunt et nubuntur, discipuli autem mei non nubunt nec nubuntur, sed sunt sicut angeli Dei in coelo in regno coelorum. Et ego dixi: *si ita est peccatum cum mulieribus, non expedit nubere*. Et Dominus ait: non omnes cupiunt verbum istud, sed quibus datum est. Sunt enim eunuchi, qui de ventre matris sic nati sunt; et sunt eunuchi, qui facti sunt ab hominibus; et sunt eunuchi, *qui se ipsos castraverunt propter regnum coelorum*». («Последователи Иоанна [Крестителя] – женатые и замужние, последователи, идущие за мной – неженатые и незамужние, и они подобны ангелам на небесах в Царствии небесном». И сказал я: «*Если познание женщины есть грех, то нет пользы от женитьбы*». И Господь согласился: «Не все принимают слово это, лишь те, которым оно дано. Ибо есть скопцы, рождённые такими из чрева матери, и есть скопцы, которые сделаны такими людьми, *и есть те, которые оскопят*³⁰⁶ *себя сами для Царствия небесного*»³⁰⁷. Это стремление к «очищению» через отказ от брака подтверждается и современниками: «Сами небеснии жители творят, а *женящаяся человеки и живущая в мире мамонины слугы наричют*, сами всего того гнушающееся не приемлют»³⁰⁸. Как мы видим, богомилы весьма прозорливо объединяют в своей пропаганде богатство и брак как «служение мамоне». Ожидаемо, греховность сексуальных отношений

³⁰⁴ Там же. С. 69 – 70.

³⁰⁵ Подробнее см. Vasilev G. Bogomils, Cathars, Lollards and the High Social Position of Women During the Middle Ages // Facta Universitatis. Philosophy and Sociology. Vol. 2. № 7. 2000. P. 325 – 336.

³⁰⁶ Здесь не eunuchi – «скопцы», а castraverunt – не только «оскопят», но и «очистят».

³⁰⁷ В.И. IX:3.

³⁰⁸ Слово святого Козмы... С. 26.

обосновывается в богомильском нарративе: «*Ideo non vocantur filii Dei, sed filii Diaboli et filii serpentis voluntates patris facientes diabolicas usque ad saeculi finem... et ambo inventi sunt generando filios Diaboli et serpentis usque ad consumationem saeculi*» (Вот почему не зовутся детьми Бога, но детьми Дьявола и детьми змея желания отца [своего] исполняющие вплоть до конца эпохи (др. перевод «мира» – прим. моё)... и оба (Адам и Ева – прим. моё) обнаружили себя [за] порождением³⁰⁹ детей Дьявола и змея до исчезновения мира)³¹⁰. Греховные сексуальные отношения первых людей (другими они и быть не могли) имеют своим итогом рождение новых «детей дьявола», но в метафорическом смысле этот акт воспроизводится снова и снова вплоть до Судного дня.

Богомилы решили эту проблему отказом от каких-либо отношений, что в свою очередь вело к индифферентности половых/гендерных различий – если биологические (половые) различия становятся незначимы, то и опирающиеся на них социальные (гендерные) конструкты так же теряют смысл. Примером тому служат не только уравнивающие мужчин и женщин сюжеты нарратива (сотворение первых людей путём заключения ангелов в материальные тела), но и свидетельства о равном участии женщин в социальных практиках (в частности – ритуальных) еретических сообществ: «Еретициж сами в себе исповедь творят... Неж точью (только) мужи тож творят, но и жены»³¹¹. Подобное положение сохранилось и спустя почти два столетия, что видно из текста «Алексиады»: «Был некий монах Василий, который весьма ловко распространял нечестивое учение богомилов. У Василия было двенадцать учеников, которых он именовал апостолами; он привлёк к себе также и учениц – женщин»³¹².

Создание общества нового типа не будет успешным без конструирования «нового человека», и в случае богомилов мы видим этого, в каком-то смысле, «бесполого» человека, не обременённого «жизнью в мире». В это понятие входят рассмотренные выше социальные связи и отношения собственности, но

³⁰⁹ Generando – герундий в дательном падеже, т.е. абстрактная идея действия, «порождение», осуществляющееся «вообще»

³¹⁰ В.И. V:4.

³¹¹ Слово святого Козмы... С. 39.

³¹² Анна Комнина. Алексиада. С-Пб: «Алетейя». 1996. С. 419.

необходимо отметить и ещё один аспект телесных практик еретиков – так называемых «аскетических». Пресвитер Козьма неоднократно отмечает это в своём сочинении: «Тако и еретици покрывають лицемерным смирением и постом яд свои»³¹³; «Бледниж суть видети от лицемернааго поста»³¹⁴. Наущению дьявола еретики приписывают употребление алкоголя и мяса: «И того повелевша человеком *жены поимати, и мясо ясть, и вино питии*»³¹⁵. Связи с миром разрывались и на телесном уровне в виде максимального отказа от, условно говоря, «излишеств» биологических потребностей. В чём же были причины весьма активной (если не сказать – фанатичной) практики аскезы? С одной стороны, нельзя отрицать определённого влияния православного монашества, непосредственно наблюдать быт которого могли последователи ереси, хотя ему же они адресовали весьма жёсткую критику: «То или в тайне согрешают, *то по плоти живут яве, а не по духу, яко ж и мы*»³¹⁶. Учитывая рассмотренное здесь дуалистическое представление о человеке, это обвинение приобретает более глубокие смыслы, нежели только указание на несоблюдение монашествующими своих обетов (примеров чего тоже достаточно). В любом случае, памятуя обо всех уже полученных результатах данного анализа, вряд ли стоит ограничиться гипотезой о подражании монашеству – более вероятно предположить наличие каких-то логичных в рамках богословия еретиков оснований. Исследование различных аспектов богомильской утопии «сужалось» в своей тематике от общества в целом до конкретного человеческого тела, но в конечном итоге подвело к области, выходящей за пределы земного мира – к мистическому уровню непосредственных отношений с миром небесным и с Богом, хотя они и с неизбежной постоянностью возникали по ходу текста.

4. Перед нами встаёт, в сущности, следующий вопрос: что, в конечном итоге, должен был представлять собой «новый человек» богомилов? Помимо проблем власти и собственности, человек всегда имел проблемы биологического

³¹³ Слово святого Козьмы... С. 25.

³¹⁴ Там же. С. 3.

³¹⁵ Слово святого Козьмы... С. 26.

³¹⁶ Там же. С. 13 – 14.

характера: пол (и всё с этим связанное), старение, смерть. Никакая утопия не в силах решить их, хотя попытки предпринимались, по крайней мере – последователями богомильской ереси. От телесных практик ограничения биологических потребностей мы возвращаемся к гипотезе, оставленной «в стороне» в начале исследования – о богомильской идее возвращения к до-человеческому, «ангельскому» состоянию, предшествовавшему сотворению Сатаной человека. Как в текстах самих богомилов, так и в свидетельствах о них регулярно появляется мотив разделения «небесных жителей» (самих еретиков) и всех остальных: «Сами небеснии жители творят, а женящаяся человеки и живущая в мире мамонины слугы наричют»³¹⁷. Другими словами, последователи богомильства репрезентировали себя в качестве «небесных жителей»: «Приближаются к ним и вопрошают их о спасении души. Ониж подобнее волку, хотяще агнца взяти. Сперва потуляются въздышуще и с смирением отвещают и *проведущая творят суцая на небесих*»³¹⁸. Более ясно идея принадлежности к некоему «небесному обществу» выражена в «Вопросах Иоанна»: «*Sed sunt sicut angeli Dei in coelo in regno coelorum*» (И они подобны ангелам на небе в Царствии небесном)³¹⁹. Можно предположить, что конечной целью богомила-«совершенного» (то есть в перспективе – каждого последователя учения) являлся отказ от телесности (по определению связанной с грехом), снятие проблематики тела и, в сущности, отрицание «человечности» как таковой для становления кем-то, наподобие ангела – в логике богомильского богословия это являлось возвращением к некоему «естественному» состоянию (ангела, ещё не заключённого в материальное тело). Именно здесь можно увидеть связь с процессом возвращения падших на землю ангелов к Богу, окончание которого автоматически значит наступление Судного дня, который начнётся «*et erit cum consummabitur numerus justorum secundum numerum coronarum cadentium*» (Когда сравняется число праведников с числом павших венков)³²⁰. Таким образом,

³¹⁷ Слово святого Козмы... С. 26.

³¹⁸ Там же. С. 3.

³¹⁹ В.И. IX:3.

³²⁰ В.И. X:1.

последовательное отвержение государственных институтов, собственности, и брака, в конечном счете, вело к отрицанию телесности как таковой, что замыкает данный анализ в своём движении по различным уровням богомильской утопии – ведь «человеку», отказавшемуся от «человечности» вообще и ставшему «небесным жителем», не нужны ни брак, ни собственность, ни тем более – государственные институты.

Таким образом, можно предположить некие общие контуры будущего социального устройства, к которому стремились последователи богомильства: «демократическое» политическое устройство, коллективная собственность, равенство людей. В то же время, это лишь те принципы общественного устройства, которые, возможно, были бы реализованы в случае становления богомильского проекта общественного устройства. Попытки реализации утопических проектов средневековых ересей известны в истории, равно как и их итог – нередко это выливалось в создание квазитоталитарного сообщества, основанного на харизматическом лидерстве, принудительном распределении ресурсов, социальной иерархии и жёстком контроле³²¹. Можно лишь предполагать, каким было бы общество, основанное на идеях богомильства, но надо отметить, что последователи болгарской ереси вряд ли стремились к реальному переустройству социума. Их интенцией было, скорее, ограничение связей с «дьявольским» земным миром, на место которых приходила идентификация себя с миром небесным – «свободными» ангелами, не заключёнными в материальные тела, а также с «истинным» Богом. В определённом смысле это можно описать как концепцию «двух градов» Августина (особенно идею о Граде Божьем, состоящем из небесной и земной части – ангелов и избранных людей соответственно³²²) – которая если и повлияла на богомильство, то очень опосредованно – доведённую до крайности и реализуемую богомилами в её буквальном смысле.

³²¹ См. Cohn N. *The Pursuit of the Millenium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages.* New York: Oxford University Press, 1970.

³²² Aurelius Augustinus. *De civitate Dei.* X.7.

ГЛАВА 4. МЕСТО «ВОПРОСОВ ИОАННА» В КУЛЬТУРЕ ПЕРВОГО БОЛГАРСКОГО ЦАРСТВА

4.1. «Вопросы Иоанна» и устная коммуникация

Как мы указывали выше, «Вопросы Иоанна» являлись текстом, который можно охарактеризовать в качестве «элитарного» как в силу содержания, так и факта письменной фиксации текста. Средневековое общество делилось на литературное меньшинство, и малограмотное или неграмотное большинство, для которого восприятие текстов было затруднено, а устная коммуникация являлась основной³²³. Таким образом, через исследование социальных практик взаимодействия богомильского сообщества с социумом, прежде всего – устной проповеди, можно выявить способы передачи основного текста богомилов различным социальным и культурным группам. Для этого необходимо проанализировать, что представляло из себя сообщество богомилов в социальном аспекте.

В современной историографии средневековых христианских ересей на сегодняшний день в целом утвердилось представление о ереси как социальном конструкте средневекового общества³²⁴. Вкратце эта теория заключается в восприятии различных социокультурных групп и их идентичностей как искусственно созданных, сконструированных. Подобно другим средневековым ересям, богомильство являлось социальным конструктом – ересиологи ещё с первых веков христианства систематизировали и классифицировали различные отклонения от церковного учения, создавая списки ересей: начиная с «Против ересей» Иренея Лионского до наиболее показательных «Панариона» Епифания Кипрского и «О ста ересях вкратце» Иоанна Дамаскина. При этом, однако,

³²³ Stock B. *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton: Princeton University Press. 1983. P. 13.

³²⁴ Историографический обзор см. Iricinschi E., Zellentin H. M. *Making Selves and Marking Others: Identity and Late Antique Heresiologies // Heresy and Identity in Late Antiquity*. Ed. E. Iricinschi, H. M. Zellentin. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

нередко создавались некие абстрактные интеллектуальные построения, не имевшие соответствия в социальной действительности. Так, о многих ересьях, упоминаемых в списках ересиологов, трудно сказать что-то определённое, хотя бы даже о реальном существовании их в качестве неких общин. Различные локальные религиозные сообщества, и даже отдельные люди объединялись по какому-то догматическому признаку в определённую ересь, хотя фактически её, как некоего реального объединения, могло и не существовать. С другой стороны, это приводило к размытости границ таких определений как, например, «манихейство» (действительно существовавшая оригинальная религия) или «мессалианство» (существование которой является предметом дискуссии среди исследователей) – этими терминами описывали различные дуалистические ереси Средних веков, в том числе – и богомилов: «Соединились между собой два издавна известные злейшие и мерзостнейшие учения: нечестивость манихеев (так их можно назвать), которую мы именовали также павликианской ересью, и бесстыдство мессалиан. Это и было учение богомилов, образовавшееся от слияния мессалианской и манихейской ереси»³²⁵. Наиболее ярко эту размытость определений видно в случаях ересей, существовавших в одно время и/или имевших непосредственные контакты друг с другом – в таком случае провести разделение зачастую затруднительно. Например, «церковная» организация катаров и богомилов, на рубеже XI – XII вв. представлявших, по существу, единое движение, характеризуется как «конфедерация епископств», объединённых более-менее схожими религиозными представлениями, но не организационно³²⁶. В конце концов, сами богомилы не называли себя «богомилами», идентифицируя себя, разве что, в качестве «христиан»³²⁷. Ересь, которой «Богумил... начя первое учити... в земли болгарсте»³²⁸, в определённом смысле появилась на страницах его полемического текста, в котором он последовательно разбирает и опровергает

³²⁵ Анна Комнина. Алексиада... С. 419.

³²⁶ Dobkowski M. Kataryzm: Historia i system religijny. Krakow: Wydawnictwo WAM. 2007. P. 8.

³²⁷ Ангелов Д. Богомилството в България... С. 90.

³²⁸ Слово святого Козмы... С. 2.

заблуждения еретиков. Необходимо отметить и проблему размытости границ «еретического» и «народного» в рамках гетеродоксальных сообществ³²⁹.

Какую цель преследовали авторы антиеретических сочинений, помимо предостережения верующих? Сам принцип подробной систематизации и каталогизации служит стратегии «разделяй и властвуй»³³⁰. В то же время, все ереси, вне зависимости от содержащихся в их доктринах ошибочных идей, встраивались в единую генеалогию³³¹, и более того – сводились к единой «дьявольской» природе³³², что формировало чётко определённую оппозицию «истинное/ложное» (а значит – «свой/чужой») и оправдывало преследования еретиков.

Вместе с тем, восприятие любых ересей, как только лишь сконструированных институтами власти (в первую очередь – церковной) представляется слишком радикальным. Определённые неортодоксальные религиозные движения действительно существовали и тоже конструировали свою идентичность, определяя «своих» и «чужих», создавая определённый образ себя и так далее, словом – являлись вполне настоящими «воображаемыми сообществами»³³³. Таким образом, можно предположить, что процесс социального и культурного конструирования идентичности сообщества «богомиллов» являлся двусторонним: «внешним» и «внутренним» одновременно, причём накладываемые на это сообщество рамки могли не совпадать друг с другом.

Прямых указаний на какую-то классификацию социальных групп со стороны богомиллов нет, однако это представление можно получить, рассмотрев способы трансляции ими своих идей «вовне». Как можно заключить на основании пунктов «Синодика царя Борила», составленного в XII в., болгарские власти,

³²⁹ Панайотов В. Системността в славянските богомилски текстове... С. 324.

³³⁰ На материале исследований телесных «микрофизик власти» М. Фуко сформулировал метафорическое определение «клеточной власти» как принципе классификации индивидов. Подробнее см. Фуко М. Надзирать и наказывать... С. 172 – 182.

³³¹ Слово святого Козмы... С. 1.

³³² Там же.

³³³ Термин «воображаемые сообщества» впервые был использован Б. Андерсеном применительно к исследованию национальных идентичностей. Подробнее см. Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London – New York: Verso, 2006. P. 5 – 7.

исходя из объяснённого выше удобства принципа систематизации, разделяют последователей богомильского учения на три категории: «39. Попа Богомила иже при Петре цари блгарстем восприемшаго манихеискую сию ересь и в блгарстеи земли разсеавшаго... и того бывшеи, нине сущии ученицы, и апостоли наречении, анафема. 40. И вся иже в ереси тои, и обычаю их и ношнаа их собрания, и таинства, и неполезна их учения, и ходящих с ними, анафема. 41. Любящихся с ними, и с ними в разуме ядующих и пиющих, и дары от них вземлящих, яко единомыслны тем, анафема»³³⁴. Таким образом, можно условно выделить три группы последователей богомилства, какими они виделись со стороны властных институтов: 1) «совершенные» – ближайшие ученики Богомила, а так же их преемники – нечто вроде богомильского «высшего духовенства», которое можно соотнести с чётко выделяемой в источниках существовавшей у катаров категорией *perfecti*³³⁵; 2) «верующие» – последователи учения, принимавшие участие в жизни сообщества, особенно – в религиозных обрядах, но не следовавшие образу жизни «совершенных»; 3) «слушатели» – члены Болгарской церкви, поддерживавшие общение с богомильскими проповедниками, но не принимающие участия, по крайней мере, полноценного, в обрядовой деятельности.

Совпадала ли подобная классификация с представлениями самих богомилов? Для поиска ответа стоит вернуться к тем способам трансляции своего мировоззрения, к которым прибегали богомилы. Обширные сведения об этом содержатся в «Беседе против богомилов» Козьмы Пресвитера – современника болгарских еретиков, который подробно разбирает и опровергает аргументы их проповедников. Далее попытаемся реконструировать структуру этой аргументации, её «уровни», направленные на различные категории слушателей, а так же, где это возможно, конкретные способы «донесения» до них богомильских идей, в особенности – содержащихся в тексте «Вопросов». Эти способы, представляющие собой определённые культурные и социальные практики,

³³⁴ Текст Синодика царя Борила по Палаузовскому и Дриновскому спискам // Попруженко М. Г. Синодик царя Борила. Български старини. Кн. VIII. София: Държавна печатница. 1928. С. 42.

³³⁵ Ангелов Д. Богомилството в България... С. 184.

существовали в связи с конкретными текстами и речевыми актами – другими словами, всю «пропаганду» богомилов можно свести к распространению письменных текстов и устной проповеди. Всё это можно объединить в таком термине гуманитарных наук, как «дискурсивные практики»: нас интересует содержание текстов и проповедей, его взаимосвязь с другими дискурсивными областями культуры того времени, различия интерпретаций и религиозно-мировоззренческих языков. В соответствии с удачно сформулированным тезисом по поводу изучения дуалистических христианских ересей, «эта категория [дуалистического христианства] включает два важных религиозных компонента: дуалистическая доктрина и христианский дискурс, который она использовала»³³⁶ – примем это в качестве отправной точки и постараемся проследить различные уровни и направления богомильской «пропаганды».

1. Работа богомильской «пропаганды» в границах ортодоксального христианского дискурса.

Нашу реконструкцию следует начать с логически первого этапа – поиска богомилами потенциальных членов их сообщества – естественно, ими могли стать лишь прихожане ортодоксальной Болгарской церкви. Основная тема проповеди здесь – критика нравов священнослужителей: «Еретици... отвещают ны глаголющее, то *аще есть священни* (т.е. освящённые, благословлённые – прим. наше) яко ж то глаголете, то почто не живете яко же вы есть повелено... Но противне вся творят попове, упиваются, грабят и ино зло в тайне творят, и несть им воспретящаго от тех делес злых»³³⁷. Несоответствие поведения представителей священства проповедуемым ими же идеалам – вечная проблема, вызывавшая возмущение прихожан и в Болгарии X в. Не оспаривает этого и сам Козьма Пресвитер, более того – обличает священнослужителей и монашествующих за нарушение обетов и падение нравов («Аще бо и в лености живут правовернии попове, яко ж то вы глаголете осуждающе»³³⁸), но со своей стороны заочно отвечает богомилам: «Аще бо и грешен есть жрец, но несть

³³⁶ Dobkowski M. *Kataryzm: Historia i system...* P. 193.

³³⁷ Слово святого Козьмы... С. 13.

³³⁸ Там же. С. 12.

еретик»³³⁹. Болгарские еретики же противопоставляли себя ортодоксальному духовенству именно в плане образа жизни: «Епископи же не могущее воздержатись яко ж и мы. Нас воздержают от молитв, а попом не претят от греха»³⁴⁰. В данном фрагменте можно отметить два ключевых «мотива» богомильской проповеди, два её дискурса: 1) «аскетизма» – противопоставление своего образа жизни таковому ортодоксального духовенства; 2) «правоверности» – подчёркивание связи преследований со стороны власти церковной и государственной (в деле борьбы с ересями с трудом делимых) с истинностью учения.

1.1. Богомильские проповедники, как можно судить по полемике с ними Козмы Пресвитера, отчётливо противопоставляли себя ортодоксальному духовенству, обобщая случаи безнравственного поведения отдельных представителей священства и монашества на эти социальные группы в целом: «Но что глаголют еретици: мы паче вас Бога молим, и бдим, и молимся, а не живем в лености яко ж и вы»³⁴¹. Воздержанный образ жизни, по мнению богомилов, являлся следствием истинной веры (дуалистическое мировоззрение предполагало отрицательное отношение ко всему материальному, включая и тело, следовательно – крайний аскетизм), и это, по-видимому, совпадало с представлениями многих прихожан. Сделать такой вывод можно исходя из значительного интереса, проявляемого мирянами к богомильским проповедникам: «Видящее бо чловеци толки и такое их *смирение*, и *мнящее я правоверны суци и мощны направити на спасение*, приближаются к ним и вопрошают их о спасении души»³⁴². Козьма указывает на то, что еретиков считали способными осуществлять религиозное наставничество, что важно – по причине их «смирения», в противовес пребывающим в «лености» священнослужителям, образ которых, опять же, рисовался в проповедях богомилов.

³³⁹ Слово святого Козмы... С. 15.

³⁴⁰ Там же. С. 13.

³⁴¹ Там же. С. 4.

³⁴² Там же. С. 3.

В данном случае можно наблюдать столкновение различных смыслов, вкладываемых в одни и те же понятия «смирения», «лености», выводящих на проблематику характера «праведной жизни». Так, для Пресвитера Козьмы «смирение» – это, прежде всего, смирение перед церковью, которое богомилы очевидным образом не проявляют³⁴³. В обсуждении же «лености» и «праведности» стоит отметить следующее противопоставление: «Бестуднии же и високоумни еретици не стыдящеся паки глаголют: то или в тайне согрешают, то по плоти живут яве, а не по духу, *яко ж и мы*»³⁴⁴. Эта цитата из посланий апостола Павла³⁴⁵, использовавшаяся богомилами в своей проповеди, так же наполнялась разными значениями: болгарские еретики понимали дихотомию плоти и духа в дуалистическом контексте, сводя понятие «плоти» к дискурсу телесности, и, соответственно, к отрицанию тела, в противовес более широкому пониманию этого ортодоксальными богословами³⁴⁶, ссылавшимися на другое послание апостола Павла, включавшего ересь в список «дел плоти»³⁴⁷. Отмеченный дуалистический подтекст богомильской критики ортодоксального священства, конечно, не был явным на раннем этапе проповеди, но проходил через все её уровни. Таким образом, уже здесь мы видим, что вокруг критики духовенства разворачивалась борьба различных дискурсов, в рамках которых одни и те же понятия получали разное смысловое наполнение. Успех распространения того или иного варианта интерпретации зависел от того, насколько его основные понятия и тенденции соотносились с представлениями различных социальных групп, являвшихся объектами проповеди. С другой стороны, и сами эти представления могли меняться под воздействием идей, распространявшихся в обществе.

Распространение идей среди членов общества, конечно, осуществлялось посредством различных социальных и культурных практик, и было неотделимо от них. Восприятие текста для человека средневековой культуры характеризуется

³⁴³ Слово святого Козьмы... С. 14.

³⁴⁴ Там же. С. 13 – 14.

³⁴⁵ Рим. 8:1–9.

³⁴⁶ Слово святого Козьмы... С. 14.

³⁴⁷ Гал. 5:20.

синестезией – восприятием одновременно несколькими органами чувств, воплощением чего является традиция чтения текстов вслух³⁴⁸. В условиях массовой неграмотности населения средневековой Европы та же Библия, тем не менее, «читалась» всеми христианами, но в устной форме (чтение во время литургии и цитаты в проповеди). Если визуальное восприятие текста было неотделимо от звукового выражения, то этот феномен можно рассмотреть и с другой стороны: не дополнялись ли устные тексты (проповеди) визуальным восприятием? Визуальное восприятие устной речи человеком, не имеющим доступа к письменному тексту, может быть направлено, например, на элементы культового оформления (в случае церковной службы) или внешний образ говорящего (в случае бродячих проповедников). Источники содержат косвенные указания на использование богомилами такого рода перформативных техник: «Суть бо еретици извну акы овца образом, кротци и сомирении, молчаливи. Бледни ж суть видети от лицемернааго поста. Словесе суя не рекут, не смеются грохотом»³⁴⁹. Визуальная репрезентация, что важно подчеркнуть, осуществлялась не с помощью какой-то «внешней» символики, а буквально на телесном уровне. Своеобразный внешний вид, являющийся следствием особого рода телесных практик (аскетических), жесты, мимика – всё это служило созданию образа, соответствовавшего более-менее массовым представлениям о «смиренном» христианском «духовном наставнике»: «Приближаются [люди] к ним (богомилам) и вопрошают их о спасении души. Они ж... сперва потуляются въздышуще и с смирением отвещавают, и проведущесе *творят суцая на небесих*, и где узрят человека проста суца и груба, ту же сеют плевелы учения своего»³⁵⁰. Репрезентация себя как принадлежащих к «небесному» (божественному) миру с помощью перформативных практик с одной стороны, продолжает тот же дуалистический дискурс богомильства (радикальное противопоставление материального и духовного мира), с другой – выводит на следующую тему в процессе трансляции идей еретиками – «правоверности».

³⁴⁸ Маклюэн М. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры. Киев: Ника-центр, 2003. С. 125.

³⁴⁹ Слово святого Козмы... С. 3.

³⁵⁰ Там же.

1.2. Различие в понимании «правоверности» представителями двух «идеологических лагерей» ещё более очевидно: богомилы, наравне с представителями Болгарской церкви, считали именно свою религиозную группу истинной христианской Церковью (в смысле сообщества верующих). Как было сказано выше, истинность веры связывалась с образом жизни, выражаемым через поведение и внешний вид: «Видящее бо человеци толки и такое их смирение, и *мнящее я правоверны суци*»³⁵¹ – используя язык Нового завета, можно сказать, что в глазах многих прихожан Болгарской церкви дела показывали (или даже – доказывали) истинную веру. Помимо образа жизни важен и мотив «мученичества», так же игравший значительную роль в пропаганде богомилами их идей: факт осуждения еретиков и их преследования мог связываться с истинностью их убеждений: «Мнози бо не ведят, что есть ересь их, и *мнят я за правду страждуци* и хотяща нечто восприятии благого от Бога за узы и темница»³⁵². Вновь можно указать на то, что такой образ, презентуемый обществу, по-видимому, во многом совпадал с представлениями многих его членов. Совмещение образов, с одной стороны, жертв преследований, с другой – истинных христиан по образу жизни, формировало своеобразную идентичность, стержнем которой было противопоставление своей группы всему остальному социуму по принципу дуалистического противопоставления духовного и материального миров: «*Сами небеснии жители творят, а жениящая человеки и живущая в мире мамонины слугы наричют, сами всего того гнушающеся не приемлют*»³⁵³.

Хотя болгарские еретики и жёстко противопоставляли себя остальному обществу, это было «внутренней» позицией группы, «вовне» же такие крайние идеи не высказывались: это было связано как, собственно, с их радикальностью, так и с опасностью репрессий со стороны государственной власти. Еретикам приходилось балансировать на грани открытой конфронтации с институтами власти и мимикрии под «нормальных» членов общества в рамках

³⁵¹ Слово святого Козмы... С. 3.

³⁵² Там же. С. 22.

³⁵³ Там же. С. 26.

социокультурного (практики) и дискурсивного (речевые акты) пространств. Превитер Козьма указывает на примеры поведения, по сути своей противоположные. Так, описываются практики культурной конфронтации, направленные против основных символических элементов ортодоксальной религиозной системы: «Еретици ж посекают кресты и своя орудия творят ими... Еретици ж не кланяются иконам, но кумиры нарицают я... Еретици ж ругаются им и нам смеются видяште ны кланяюштся им [мощам святых], и просяште от них помошти»³⁵⁴. Мотивы такого «асоциального» для общепринятой системы норм поведения вполне понятны – борьба с определёнными богословскими догматами подразумевает и борьбу с их материальным выражением (как и иконоборчество в Византии имело своей основой серьёзный богословский спор о почитании икон). В то же время современник богомилов указывает на практики мимикрии еретиков под «нормальных» членов общества: «Да от того словесе обретше си вину не кланяются едени иконам, но страха дея человека и к церкви ходят. И крест и икону целуют. Яко ж ны поведают иже от них обратишя на нашу истинную веру глаголаше яко ся си творим человек ради, а не по средцу. В тайне же крыемы свою веру»³⁵⁵. Как уже было сказано, это противоречие вызвано «пограничным» состоянием, при котором члены богомильского сообщества могли осуществлять противоположные культурные практики: для объяснения этого феномена подходит предложенная Б. А. Успенским и Ю. М. Лотманом культурная модель «бытового православия» (христианско-языческого синкретизма)³⁵⁶. Поведение индивида в её рамках задаётся чётко определяемой социальной и культурной ситуацией: «чистые» и «нечистые» места предполагают соответствующие им нормы поведения. Другими словами, «нормальное» по христианским нормам поведение предписывается для посещения храма, но неуместно при участии в «народных» (языческих) обрядах.

³⁵⁴ Слово святого Козьмы... С. 5.

³⁵⁵ Там же. С. 19.

³⁵⁶ Успенский Б. А. (в соавт. с Лотманом Ю. М). Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII) // Он же. Избранные труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика истории. М.: «Гнозис», 1994. С. 224 – 228.

Вполне возможно, что многие последователи богомильских идей не расценивали такое двойственное поведение как умышленную конспирацию.

Соккрытие своей религиозной идентичности в публичном пространстве происходило и на уровне практик собственно речевых. Болгарские еретики «исповедовали» свою веру как не отличающуюся от ортодоксальной: «Аще же по своему обычаю гляголяще, яко христиане есмь»³⁵⁷. Надо отметить, что идентификация себя в качестве «христиан» (в особенности – «правоверных») имеет двойственную интерпретацию: мимикрия богомилов под «нормальных» членов общества и в то же время – признание лишь себя истинными христианами. Другими словами, последователи богомильства не осознавали себя в качестве неких «еретиков», но напротив – как «правильных» христиан, носителей истинного знания.

Эти социальные практики мимикрии свидетельствуют о формировании своеобразной «конспиративной» культуры, предполагавшей различные и многообразные способы одновременного сокращения своей веры и проповеди о ней таким образом, чтобы риск навлечь на себя подозрение в ереси был минимальным. Такая стратегия поведения являлась намного более выгодной, чем открытая конфронтация институтам власти. Как говорилось выше, классификация индивидов является одним из основных инструментов власти – в ситуации же размытых видимых границ между социальными группами, хотя и занимавших различные позиции по отношению к властным институтам, чёткое отделение «еретиков» от «правоверных» становилось затруднительным³⁵⁸. Богомилы не просто следовали всем «христианским» нормам поведения, особенно в религиозно-обрядовой сфере, но более того – проявляли особое рвение в христианской жизни: «Видящее бо чловеци толки и такое их смирение, и мнящее я правоверны сущи»³⁵⁹. Таким образом, социальные тактики приверженцев богомильского учения создавали ситуацию, в которой каждый ревностный христианин потенциально мог быть заподозрен в ереси: «Хранятя от взора и вся

³⁵⁷ Слово святого Козмы... С. 31.

³⁵⁸ Эткинд А. Хлыст: секты, литература... С. 42.

³⁵⁹ Слово святого Козмы... С. 3.

творяют изкону. *Яко ж не рознати их* с правоверными христианы, изутрож суть волци и хышници»³⁶⁰. Эти тактики скрывания и подражания не только обеспечивали определённую степень безопасности болгарским еретикам, но и обеспечивали использование привычного дискурса «популярного христианства» как бы от лица «таких же» христиан. Более того, стало возможным создание образа «мучеников за истину», подвергавшихся гонениям за излишне ревностную веру, на основании которой они якобы и имели право обличать духовенство.

Первый уровень трансляции богомилскими проповедниками своих идей в общее культурное пространство, как можно заключить, состоял в использовании уже готовых структур Болгарской церкви (по крайней мере – в их «народном» преломлении) для выведения потенциальных слушателей на другой уровень (этап), состоявший из иных речевых/дискурсивных практик. К числу этих культурных структур относятся, в том числе, образы «праведников» (в смысле праведного образа жизни) и «мучеников», ко времени царствования Петра (927 – 969) уже вошедшие в болгарскую культуру. Источниками этих культурных образцов могли служить как переводные византийские агиографические сочинения и патерики (сборники монашеских жизнеописаний)³⁶¹, так и собственно болгарские сочинения различных жанров, начиная с текстов кирилло-мефодиевского круга. Например, мотив мученичества за «правую веру» прослеживается уже в текстах учеников Кирилла и Мефодия, в частности – разного рода поучениях и службах в память о почитаемых в Болгарии византийских святых (например, поучения Климента Охридского в память о мученике Дмитрие Солунском³⁶²). Здесь же можно упомянуть и жития самих учеников Кирилла и Мефодия, бежавших в Болгарию от преследований – например, житие Наума Охридского³⁶³ («И разврати вся учения Мефодиева, и ученицы его много томив и темницы и узи велие предаде»), сам факт их

³⁶⁰ Слово святого Козмы... С. 3.

³⁶¹ Польшанский Д. И. Культурное своеобразие средневековой Болгарии в контексте византийско-славянской общности IX – XV веков. Иваново: Ивановский государственный университет, 2000. С. 41 – 42.

³⁶² Поучение за Димитър Солунски (второ) // Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 2. София: Издателство на БАН, 1977. С. 804 – 805.

³⁶³ Житие Наумово // Теодоров-Балан А. Кирил и Методи. Т. 2. София: Придворна печатница, 1934. С. 135 – 137.

преследований был вполне известен и до письменной фиксации, начавшейся в X – XI вв. Образцы же праведной жизни представлены в житиях самих «славянских апостолов»³⁶⁴, а наиболее ярко выражено в ранней версии жития Иоанна Рильского³⁶⁵, одного из крупнейших деятелей болгарского монашества, чьи подвиги так же были широко известны и передавались устно задолго до составления текста жития. Все перечисленные святые относились к наиболее почитаемым в Первом Болгарском царстве, их культы активно поддерживались государством, из чего можно с уверенностью предположить, что сами культурные образцы «мученичества» и «праведности» были известны не только более-менее образованным представителям болгарского общества (тоже, по-видимому, имевшимся в числе последователей богомилства), но и необразованным социальным группам, усваивавшим эти культурные явления иным образом. К сожалению, имеющиеся источники не позволяют даже приблизительно проследить особенности интерпретации этих агиографических образцов самими богомилами.

2. Следующий дискурсивный уровень, выделяемый на материале оригинальных текстов, можно обозначить как некое промежуточное пространство между «ортодоксией» (в том числе – богомилской проповедью, работающей в её поле) и «ересью». Это пространство можно назвать «евангелическим», в силу того, что оно было организовано вокруг центрального текста христианской культуры – Библии, и конкретнее – книг Нового Завета, через призму которого Ветхий Завет прочитывался «ортодоксом» и отрицался «еретиком»³⁶⁶: «Мнять ко ся оканнии ведуще глубины книжныя. И хотяще толковати, а развращают на свою их пагубу»³⁶⁷. Происходящие здесь процессы можно описать как борьбу интерпретаций этого основного текста (Новый Завет), так как именно на него ссылались в своей аргументации как богомилы, так и ортодоксальные апологеты в

³⁶⁴ Пространно житие на Методий // Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. София: Издателство на БАН, 1973. С. 187.

³⁶⁵ Най-старото житие на св. Ивана Рилски... С. 30 – 40.

³⁶⁶ Ветхий Завет, по-видимому, вообще не признавался богомилами в качестве текста Откровения – их интерпретация ветхозаветных событий отражена в апокрифе «Вопросы Иоанна».

³⁶⁷ Слово святого Козмы... С. 21.

лице Пресвитера Козьмы, борясь за «правильную» интерпретацию: «Яко бо древле и жидове почитающте пророчества, не разумеша я ж беседоваху о страстех господнях, по вся бо дни почитающее пророческыя книги... Тако и еретици всегда чтущее господня словеса и апостольска, не разумеют главных в них»³⁶⁸. Эти аргументы можно разделить по принципу прочтения новозаветных текстов: 1) «буквальное» – указание на существующие, с точки зрения богомилов, несоответствия Писанию религиозных практик Болгарской церкви; 2) «символическое» – толкование текстов в дуалистическом духе.

2.1. «Буквальная» интерпретация Нового Завета использовалась богомилами в споре с ортодоксами по понятной причине – это был текст, знакомый всем членам общества, хотя большинству и фрагментарно – необразованное население знакомилось с ним в устной форме, во время богослужения и чтения проповеди. Объектом же той части богомильской критики, которая была основана на буквальном прочтении новозаветных текстов, были основные принципы церковной организации: духовенство как особая категория верующих; церковный культ; роль таинств. Пресвитер Козьма суммирует это так: «То како вы глаголете не Божие преданье комкание и чин церковныи, и хулите иерея и вся саны церковныя»³⁶⁹. От критики поведения представителей духовенства на первом уровне, богомильская проповедь переходила к отрицанию духовенства как особой категории членов Церкви («и хулите иерея и вся саны церковныя»). Чем же обосновывалась такая радикальная идея?

Последователи богомильства отрицали таинства – по крайней мере в традиционном их понимании – в таком случае священнослужители становились не нужны: «Не имеюще крестящих я попов... ни евхаристии поповескых поющее, ни попов честно творящее»³⁷⁰. Таким образом, большинство таинств не совершалось, смысл же оставшихся сильно менялся – они проводились не священнослужителем, а всей общиной: «Еретици ж сами в себе исповедь творят и

³⁶⁸ Слово святого Козьмы... С. 7.

³⁶⁹ Там же. С. 11 – 12.

³⁷⁰ Там же. С. 31.

решат, сами суще связаны диаволями узами»³⁷¹. Радикальное переосмысление таинств в рамках богомильской религиозной системы – отдельная тема, здесь же стоит указать на аргументацию такого нового восприятия.

Основным доводом против таинств является отсутствие чёткого указания на них в Новом Завете: «Глаголете не суть апостоли литургия предали, ни комкания, но Иоан Златоустый»³⁷². Таким образом, и таинства, и церковный культ (в данном случае – богослужение) являются «человеческим» изобретением, продуктом некоей традиции, но не евангельским (в смысле – божественным) установлением.

Хотя отрицание духовенства и таинств уже устраняло необходимость в тех или иных элементах религиозного культа, тем не менее, он подвергался богомильской критике по нескольким направлениям. Во-первых, можно отметить уже указанное выше отрицание богослужения в том виде, как оно практиковалось в ортодоксальной церкви: «Та вся еретици почитающе развращают, церкви бо распутья мнят, суща многоглаголанья же литургия мнять, и ины молитвы бывающая в церквах»³⁷³. Во-вторых, критика богомилов была направлена на основные символические элементы христианского культа: иконы и символ креста. Крест отвергается как орудие смерти Христа: «О кресте же господни сице блазнящесе глаголют. Какося ему есть кланяти, сына бо Божия жидове на нем распяша, да вражда есть паче Богу крест. Тем же ненавидети его свояси учат, а не кланятися»³⁷⁴. Надо отметить, что в новозаветных текстах нет прямого указания на почитание креста в качестве символа – здесь богомилы оставались верны своему принципу точного следования тексту Нового Завета – конечно, в тех случаях, где это было необходимо для их «миссионерских» целей. В-третьих, объектом нападок служили иконы: крайне важный элемент «народного христианства» и в то же время – «Библия неграмотных», визуальное выражение библейских сюжетов и даже основных богословских положений. Можно предположить, что богомилы отрицали вообще поклонение каким-либо

³⁷¹ Слово святого Козмы.... С. 39.

³⁷² Там же. С. 11.

³⁷³ Там же. С. 34.

³⁷⁴ Там же. С. 6 – 7.

материальным объектам: «Еретици ж не кланяются иконам, но *кумиры нарицают* я. Беси боятся кости праведник божиих, не смеюште приблизитись к ковчегом... Еретици ж ругаются им и нам смеются видяште ны кланяюштась им»³⁷⁵. В то же время, такое отождествление иконопочитания с идолопоклонничеством обосновывалось Писанием: «Еретици ж слышавше апостола Павла о кумире рекша: не подобает нам повинтися злату или серебру сотворенному хытростию человеческою»³⁷⁶. Мнять бо то окааннии о иконам речено»³⁷⁷. Однако, такое «буквальное» прочтение Нового Завета использовалось богомильскими проповедниками далеко не во всех случаях – такого рода аргументы используются лишь при критике определённых элементов церковного устройства, богомилами отвергаемых.

2.2. Среди аргументации болгарских еретиков, основанной на новозаветных текстах, можно выделить и другую группу аргументов – базировавшихся на «символической» интерпретации Писания. В основном это касалось важнейшего таинства христианства (наравне с крещением) – причастия, бывшего центром религиозной жизни христианина. Как уже было сказано, причастие рассматривалось богомилами как «человеческое» изобретение, основанного на «неправильном» понимании библейского эпизода Тайной вечери: «Что бо глаголют о святем комкании: яко не божием повелением творимо комкание, ни есть, якоже вы глаголете, тело сущее христово, но акы и все и простое брашно (еда – прим. наше)»³⁷⁸. Если слова Христа в Евангелиях следует понимать не как предписание к исполнению таинства, то как? Богомилы предлагали символическое осмысление Тайной вечери: «Яко несть то речено о том святеем хлебе и о чаши... Тело наричете тетроеванглее (четвероевангелие – прим. наше) а кровь апракос апостол (Деяния и Послания апостолов, в которых главы расположены не в каноническом порядке, а богослужебном – прим. наше)»³⁷⁹. Таким образом, богомилы предлагали своего рода «текстоцентричную»

³⁷⁵ Слово святого Козмы... С. 5.

³⁷⁶ Деян. 17:29.

³⁷⁷ Слово святого Козмы... С. 18 – 19.

³⁷⁸ Там же. С. 8.

³⁷⁹ Там же. С. 10.

интерпретацию, в рамках которой Христос передал через апостолов другим верующим не таинство причастия, но евангельские тексты, то есть – знание. В каком-то смысле, такая интерпретация намекала на то, что именно члены богомильского сообщества обладали неким «истинным» знанием – правильным пониманием Нового Завета, к тому же – переданного непосредственно Христом, а не апостолами. В таком же духе понимались и другие фрагменты, например, эпизод с насыщением Христом множества людей пятью хлебами: «Ко евангалисти положиша народоме ж напитаанным в пустыни 5ю хлеб не веруют, гляголяще не суть то хлеби были, но четыри евангалисти, пятое апракос апостол»³⁸⁰.

Стоит отметить, что вышеприведённые примеры использования богомилами отсылок к Новому Завету не говорят многого о присущем этому религиозному сообществу способу толкования Писания. Обращение к буквалистской или символической интерпретации ситуативно и является скорее риторическим приёмом, конечная цель которого состояла в критике некоторых пунктов вероучения и элементов культа Болгарской церкви с якобы «евангельских» позиций.

«Борьба интерпретаций», очерченная в этом разделе, может быть объяснена с помощью концепции Брайана Стока о средневековых ересьях как «текстуальных сообществах». Закрытое религиозное сообщество конструирует себя (как внутри, так и по отношению к обществу в целом) на основании текстов и способов их интерпретации³⁸¹. В широком смысле и ортодоксальная церковь, наравне с еретическими сообществами, конструирует свою идентичность на основании определённого прочтения того же центрального текста всей средневековой культуры – Библии (хотя в определённом смысле каждая из этих групп имела «свой» текст Библии, как буквально – производя операцию отбора «нужных» текстов из библейского корпуса в случае богомилов, так и в переносном смысле – предлагая свою интерпретацию). В то же время, этот канон текстов сообщества не

³⁸⁰ Слово святого Козмы... С. 32.

³⁸¹ Stock B. The Implications of Literacy... P. 90.

только конструировал идентичность (членом сообщества является тот, кто читает определённые тексты определённым образом), но и задавал способ восприятия окружающего мира.

3. Интеллектуальный путь гипотетического «слушателя» богомильских проповедников в идеале приводил его к последнему дискурсивному уровню, основанному на дуалистическом религиозном мировоззрении. Неизвестно, что было источником примеров дуалистических взглядов богомилов для Пресвитера Козмы: устная проповедь или письменные тексты болгарских еретиков – вероятно, и то, и другое. Так или иначе, в рамках средневековой культуры это не имело решающего значения – священный текст в качестве материального объекта обладал определённым культовым статусом, но малое количество грамотных членов общества и традиция чтения текстов вслух несколько размывали границы устного и письменного в рамках одного сообщества: его малограмотные и неграмотные члены косвенным образом включались в письменную культуру, так как знали, что за ритуалом или устной проповедью всегда стоит текст, служащий их источником³⁸². В центре этого дискурсивного пространства находился оригинальный богомильский текст «Вопросы Иоанна» (*Interrogatio Johannis*).

Главной идеей проповеди еретиков на этом уровне является сотворение физического мира не Богом, а Дьяволом: «Диавола творца нарицающе человеком и всей твари Божии»³⁸³. Это же дуалистическая идея о Сатане как демиурге является стержнем всего нарратива «Вопросов»: «*Et tunc sedit super firmamentum <...> Praecepitque terrae, ut educeret omne vivens, animalia, arbores et herbas. Et mari praecipit, ut educeret pisces et aves coelorum... et fecit hominem similem sibi*» (И тогда сел [Сатана] над твердью небесной <...> И повелел земле, чтобы произвела всяких живущих [существ], животных, деревья и травы. И морю повелел, чтобы произвело рыб и птиц небес... и создал человека, подобного себе)³⁸⁴. Следствием этой идеи было, с одной стороны, отрицательное отношение ко всему материальному: «На высоту хулу вещают, глаголаще по диаволи воли суца вся:

³⁸² Stock B. *The Implications of Literacy...* P. 91 – 92.

³⁸³ Слово святого Козмы... С. 22.

³⁸⁴ В.И. IV:1; V:1.

небо, солнце, звезды, воздух, земля, человека, церкви, кресты и вся божия диаволу предают, и просто вся движущаяся на земли, и содушная и бездушная диаволя зовут»³⁸⁵; с другой – представление об окружающем мире как владении Сатаны: «И сами и мамону прозваша, и того творца нарицают, и строителя земным вещем»³⁸⁶. Эта идея так же содержится в тексте «Вопросов»: «Et interrogavi Dominum, discens: usque quo regnabit Sathanas in hoc mundo super essential hominum?» (И спросил я Господа, сказав: «Доколе будет царствовать в этом мире Сатана над сущностью людей»?)³⁸⁷.

Принимая во внимание неизбежную фрагментарность информации о богомильской проповеди, приводимой Пресвитером Козьмой, можно всё же предположить, что он ссылается на проповедь устную. В сущности, единственной идеей, высказываемой богомилами в рамках дуалистического дискурса, является собственно убеждение в существовании двух миров, материального и духовного, созданных соответственно Дьяволом и Богом и противостоящих друг другу. Вместе с тем, текст «Вопросов Иоанна» содержит и многие другие неортодоксальные идеи, в особенности касающиеся переосмысления в дуалистическом духе всей библейской истории («грехопадение» первых людей, отсылки к ветхозаветной истории, «тайный смысл» прихода Христа и так далее). Вероятно, знакомство Пресвитера Козьмы непосредственно с сочинением болгарских еретиков оставило бы след в его полемическом тексте: обойти вниманием примеры такой радикальной интерпретации Писания было бы странно.

Тем не менее, «Вопросы Иоанна» – текст, стоящий в центре речевых практик данного уровня. К указанной выше концепции «текстуального сообщества» можно добавить, что канон текстов богомилов являлся многослойным: «Вопросы Иоанна» задавали определённый способ прочтения Библии (точнее – прочтения Нового Завета и отвержения Ветхого Завета): «Не верующее чудесем господним, ибо диаволя творца нарицают. Христа же не

³⁸⁵ Слово святого Козмы... С. 26.

³⁸⁶ Там же.

³⁸⁷ В.И. VII:1.

исповедуют сотворивша чудеса Господня. Развращают я на свою си нагубу глаголяще: несть Христос слепя просветил, ни хрома исцелил, ни мертва воскресил»³⁸⁸, и уже через призму такой «богомильской Библии» сообщество воспринимало окружающий мир и общество. В то же время, именно вокруг такого многослойного «текста» сообщество богомилов конструировало свою идентичность, в определённом смысле богомилы – это те люди, которые читают «Вопросы Иоанна» и определённым образом читают и понимают Библию.

Возвращаясь к приведённой в начале классификации категорий еретиков, можно попытаться соотнести её с дискурсивными уровнями проповеди богомильских идей, реконструированными выше. Суть всех речевых «приёмов» и аргументов этих уровней заключалась в привлечении людей, осуществлявшегося их движением от периферии (находящиеся за пределами сообщества богомилов) к центру (являющиеся полноценными членами сообщества), соответственно, эти дискурсивные области можно определить как пограничные между довольно размытыми социальными группами. Первый уровень проповеди был обращён к максимальному числу людей, будучи максимально понятным и в то же время – не выходящим за нормативные рамки, не вызывающим подозрений в ереси. Переход от первого уровня ко второму – введение человека в категорию «слушателей», регулярно контактировавших с проповедниками. Вхождение в категорию «верующих» – членов сообщества, осуществляется на границе второго и третьего уровней, когда к своеобразной интерпретации Библии в канон «текстуального сообщества» добавляется и оригинальное сочинение «Вопросы Иоанна». От третьего уровня устной проповеди путь может вести лишь непосредственно к тексту, этот переход в каком-то смысле будет означать присоединение к категории «совершенных» – принятие в полной мере всех изложенных там идей дуализма и последовательное исполнение всех следующих из них принципов поведения. Как уже было сказано выше, это деление на группы внутри богомильского сообщества весьма условны, впрочем, как и любая схема, которая используется лишь для иллюстрации выводов.

³⁸⁸ Слово святого Козмы... С. 32.

Говоря о представлениях болгарских еретиков об обществе (в котором они жили, но от которого и пытались изолироваться), опираясь на реконструкцию способов их взаимодействия с членами этого общества, можно отметить довольно глубокое понимание существующих социальных норм и процессов, в особенности – действий институтов власти. В связи с этим стоит упомянуть и тонкие механизмы взаимодействия с обществом (и воздействия на него), предполагавшие дискурсивные действия разного типа, способы перехода между ними, а так же наличие неких базовых дуалистических «мотивов» на всех уровнях трансляции идей, смыслы которых разворачиваются по мере приближения к центру всего богомильского дискурса (например, модели поведения «правоверность» и «праведность», понимавшиеся на различных уровнях по-разному). «Тяготение к устной речи явно проявлялось в коллективах, тяготевших к закрытости и эзотеризму»³⁸⁹, и эта устная речь была основана на своего рода «неологизмах» и смещении смыслов³⁹⁰. В качестве примеров таких «неологизмов» можно привести: «Отец Невидимый» (*Pater Invisibilis*) для обозначения Бога – создателя духовного мира³⁹¹, «добрые люди» (*boni homines*) – приверженцев богомильского учения³⁹², «утешения» (*consolamentum*) – главного обряда богомильских общин, совмещающего в себе крещение, исповедь и причастие³⁹³. Эти неологизмы, однако, были характерны уже для «внутреннего» употребления. На смещении смыслов же основана практически вся аргументация богомильских проповедников, разобранный выше: культурные модели «мученичества» и «праведности», фрагменты Библии, касающиеся как религиозной жизни, так и базовых мировоззренческих положений – все связанные с этим понятия принадлежали к христианскому дискурсу, однако в употреблении богомильских проповедников их смыслы смещались, причём не очевидным на первый взгляд образом, создавая тем самым возможность для «скрытой» идейной конфронтации

³⁸⁹ Лотман Ю. М. К функции устной речи в культурном быту пушкинской эпохи // Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 481. Семиотика устной речи. Тарту: Тартуский гос. ун-т, 1979. С. 108.

³⁹⁰ Лотман Ю. М. К функции устной речи... С. 109 – 110.

³⁹¹ В.И. II:10 и далее.

³⁹² Катарски требник... С. 117.

³⁹³ Там же. С. 123.

с институтами власти (и Болгарской церковью как одним из них), а также для конструирования собственной групповой идентичности, носителями которой благодаря устным способам передачи идей, зафиксированных в текстах (особенно в «Вопросах») могли быть все члены сообщества еретиков вне зависимости от их уровня грамотности или богословской культуры.

4.2. «Вопросы Иоанна» и визуальные и перформативные практики

В ортодоксальных христианских церквях, к числу которых относилась и Болгарская церковь, огромное значение имела «внешняя» сторона учения – церковный культ, включающий богослужения и религиозную символику, в том числе – живопись (иконопись). В сущности, церковный культ представлял и представляет собой сложную знаковую систему, которая является изложением христианского богословия в материальной форме. В условиях неграмотности большинства населения средневекового общества, Библия и другие религиозные тексты различных жанров (жития святых, памятные службы, поучения и т.п.) воспринимались, прежде всего, в устной форме в ходе богослужения и проповеди. Однако и это было не единственным источником информации. Архитектура и убранство храма, икона, богослужение (рассматриваемая именно в качестве обряда) – всё это являлось своего рода «Библией для неграмотных»³⁹⁴, единой сложной знаковой системой, передающей смыслы христианского богословия на языке, гипотетически доступном большинству людей³⁹⁵.

В то же время, многие гетеродоксальные (так называемые «еретические») течения в христианстве, исключали из своей религиозной жизни большинство составляющих этой знаковой системы, выраженной в материальных формах. Не является исключением (скорее даже – ярким примером) и ересь богомилов в числе других средневековых религиозных сообществ дуалистической направленности. Отрицание «внешней» стороны культа критиковалось, в числе

³⁹⁴ Успенский Б. А. Семиотика искусства. М.: Школа «Языки русской культуры», 1995. С. 225 – 228.

³⁹⁵ Флайер М. С. Семиотика веры в Новгороде XV века: Анализ четырёхчастной иконы // Факты и знаки: Исследования по семиотике истории. Вып. I. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 189.

прочих религиозных отклонений, и представителями Болгарской церкви – например, в «Беседе против богомилов» Пресвитера Козьмы: «Беси бо креста Христова боятся, еретици ж посекают кресты и своя орудия творят ими. Беси боятся образа господня на доске написана. Еретици ж не кланяются иконам, но кумиры нарицают я»³⁹⁶. Более того, современник богомилов указывал и на отсутствие у них ритуальной составляющей – богослужений: «Не имеющие крестящих я попов, ни самого знамени брегущие крестнаго, ни евхаристии поповеских поюще, ни попов честно творящее»³⁹⁷. Здесь надо отметить, что определённые религиозные ритуалы, соответствующие таинствам ортодоксального христианства, у богомилов были. Однако с точки зрения приверженцев ортодоксии, ритуалы богомилов, конечно же, не могли выполнять схожие с церковными таинствами функции. Последователи богомильства исключались из социальной структуры, выводились за её пределы, а, соответственно, находились вне границ «нормального» общества и «нормальной» культуры: «Аще ж внидет к таковая (к еретикам – прим. наше) или отец или мати, или брат, или сын и по наказанию (поучении – прим. наше) тобою... не послушает, отлучися и возненавиди его»³⁹⁸. На оппозиции «правоверные христиане» – «еретики», собственно, и выстроен весь текст «Беседы против богомилов», представляющий регулярное противопоставление ортодоксальных и еретических высказываний и социокультурных практик. Исходя из этого, образ жизни членов еретических сообществ вполне закономерно виделся зеркальным отражением «нормального»³⁹⁹, но если на взгляд Пресвитера Козьмы у болгарских еретиков не было таинств, это не значит, что богомилы действительно не проводили никаких обрядов, аналогичных церковным.

Если таинства Болгарской церкви (то есть – ортодоксальной) у богомилов заменялись собственными ритуалами, то можно предположить, что они тоже выполняли функцию знакового выражения вероучения. Встаёт вопрос: заменяло

³⁹⁶ Слово святого Козьмы... С. 5.

³⁹⁷ Там же. С. 31.

³⁹⁸ Слово святого Козьмы... С. 30.

³⁹⁹ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров... С. 187 – 188.

ли что-то богомилам иконы и распятия (кресты)? Нет оснований считать, что уровень грамотности членов богомильской общины был выше среднего – вероятно, даже, наоборот. Соответственно, доступ к письменным текстам так же отсутствовал, а значит, необходимость в текстах визуальных оставалась.

Икона не признавалась богомилами в качестве образа, и в целом они повторяли логику византийского иконоборчества: «Еретици ж слышавше апостола Паула о кумире рекша, не подобает нам повинутися злату или серебру сотворенному хитростию человеческою. Мнят бо то окааннии о иконах речено»⁴⁰⁰. Таким образом богомилы оспаривали утвердившуюся в ортодоксальном христианстве концепцию иконопочитания, основанную на идее о знаковой сущности иконы⁴⁰¹, выраженной известной цитатой Василия Великого («Честь, воздаваемая образу, переходит на первообраз»⁴⁰²). Правда, в отличие от византийских иконоборцев, болгарские дуалисты не оспаривали знаковую функцию икон – это было связано с более глубокой идеей отрицания тесно связанного с иконой культа святых: «Беси боятся кости праведник божиих... Еретици ж ругаются им и нам смеются видяште ны кланяюштась им, и просяште от них помошти»⁴⁰³. Отрицание культа святых, как и ортодоксального понимания святости вообще, было лишь одним из многих проявлений дуалистического мировоззрения богомилов: «Ни на земли толко, но и на высоту хулу вещают глаголяще: по диаволи воли суца вся, небо, солнце, звезды, воздух, земля, человека, *церкви, кресты*, и вся божия диаволу предают, и просто вся движущаяся на земли содушная и бездушная диаволя зовут... И сами и мамону прозваша и того творца нарицают и строителя земным вещем»⁴⁰⁴. Ортодоксальная христианская церковь, как можно заключить из текста «Вопросов Иоанна», в действительности являлась ложной, так как члены её, сами того не зная, поклонялись не Богу, но Сатане: «Diabolus... misit ministros suos... ad homines infra ab Adam usque ad Enoch ministrum... et assumpsit eum supra

⁴⁰⁰ Слово святого Козмы... С. 18 – 19.

⁴⁰¹ Успенский Б. А. Семиотика искусства... С. 225.

⁴⁰² Цит. по Иоанн Дамаскин. Источник знания. М.: «Индрик», 2002. С. 312.

⁴⁰³ Слово святого Козмы... С. 5.

⁴⁰⁴ Там же. С. 26.

firmamentum et ostendit illi deitatem suam» (Дьявол... послал слуг своих... вниз к людям от Адама до Еноха слуги... и взял он его на твердь небесную, и явил ему божественность свою)⁴⁰⁵. Следовательно, церковь со всем её культом является установленной Сатаной. С этим связан и образ «закрытого» мира: с одной стороны, люди не знают о существовании истинного Бога, с другой – он не действует в мире посредством чудес: «Не верующе чудесе господним, ибо дьявола творца нарицают, Христа же не исповедают сотворивша чудеса»⁴⁰⁶. Таким образом, в представлении богомилов просто не существовало первообразов (святых), к которым отсылали бы иконы. В число этих первообразов включался и Бог: помимо того, что церковный ритуал, как и сама церковь, были установлены на земле Сатаной, Христос не получал телесного воплощения: «*Quum cogitavit Pater meus mittere me in mundum istum, misit ante me angelum suum... ut reciperet, qui vocabatur Maria, mater mea, et ego descendens per auditum introivi et exivi*»⁴⁰⁷ (Когда задумал Отец мой послать меня в этот мир, послал передо мной ангела своего... чтобы принять [меня], который назывался Мария, мать моя, и я сошёл [на землю] через [её] ухо, вошёл и вышел).

В таком случае возникает закономерный вопрос: что заменяло членам богомильского сообщества те визуальные тексты, с помощью которых они могли бы познавать своё вероучение? Возможно, что еретикам, учитывая их дуалистическое мировоззрение, в качестве такого текста могло служить собственное тело. В представлении богомилов, человек состоял из принципиально враждебных друг другу души и тела. Души людей, в соответствии с их взглядами, являлись ангелами, сотворёнными Богом: «*Insipientes homines sic dicunt quod in praevaricatione Pater meus lutea corpora fecit, sed de Spiritu sancto omnes virtutes coelorum fecit*» (Неразумные люди так говорят вследствие лжи, [что] Отец мой создал тела [из] глины, но [он только] через Духа Святого создал все небесные добродетели)⁴⁰⁸. Тела же, как и всё материальное в принципе, были

⁴⁰⁵ В.И. VII:2.

⁴⁰⁶ Слово святого Козмы... С. 32.

⁴⁰⁷ В.И. VIII:1.

⁴⁰⁸ В.И. VI:1.

созданы Сатаной. Другими словами, антагонизм духа и плоти был заложен в человека изначально, притом – насильно. В этом смысле у богомилов соблюдался принцип подобия микрокосма и макрокосма: человек являлся лишь ареной борьбы духа и материи, которая велась в мире. В то же время, лишь в человеке эти субстанции были связаны неразрывно. Последователи богомильства были известны строгими аскетическими практиками: «И сами и мамону прозваша, и того творца нарицают... И того повелевша человеком жены поимати, и мясо ясть, и вино пити... сами всего того гнушающиеся не приемлют»⁴⁰⁹. Таким образом, болгарские еретики на собственном повседневном опыте «умерщвления» плоти познавали разделённость мира и антагонизм его частей, а так же состояние «пленения», которым можно охарактеризовать положение человека в мире. Подобно тому, как души-ангелы были против их воли помещены в плотские тела, человек так же насильно был помещён во враждебный ему материальный мир. Прямые аналогии между макро- и микрокосмом (миром и человеком) устанавливают возможность для такого «чтения» себя – если человек, в сущности, устроен так же, как и мир (т.е. дуалистически), то этот мир можно познавать через человека. В заглавии к Венской рукописи «*Interrogatio Johannis*» перечисляются основные темы текста: «*Interrogatio... de ordinatione mundi et de Principe et de Adam*» (Вопросы... об устройстве мира, и о Правителе [мира], и об Адаме)⁴¹⁰. Знание о сущности мира, Бога (как истинного, так и ложного) и человека в богомильском тексте связано в единую систему: «*Domine, quomodo incipitur homo de spiritu in corpore carnali? ...De lapsis spiritibus coelorum ingrediuntur on corpora feminea lutosa et carnem accipiunt de concupiscentia carnis, et nascitur spiritus de spiritu et caro de carne, et ita finitur regnum Sathanae in hoc mundo*» (Господи, каким образом появляется человек от духа в теле плотском? ...От падших духов неба [некоторые] входят в тела женские глиняные, и плоть

⁴⁰⁹ Слово святого Козмы... С. 26.

⁴¹⁰ В.И. I:2.

принимают от вождения плоти, и рождается дух от духа и плоть от плоти, и так оканчивается правление Сатаны в этом мире)⁴¹¹.

Следующий выделенный нами символический элемент – сама церковная служба. Семиотическая функция богослужения состояла, в том числе, в утверждении человеком своего членства в христианской Церкви, которая в Посланиях апостолов называется «телом Христовым»: «Восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь»⁴¹². Образы Церкви как коллективного тела возникают уже в текстах тех же Посланий: «Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, – так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело... Тело же не из одного члена, но из многих... И вы – тело Христово, а порознь – члены»⁴¹³. Использование метафор тела для описания социальных явлений (в частности, представление общества как тела, а социальных групп – как его частей) встречается уже в Новом Завете⁴¹⁴ и весьма характерно для средневековой христианской культуры⁴¹⁵. Что интересно, такие образы использовались не только в рамках дискурса социального единства, но и изоляции. Так, Пресвитер Козьма помещает слова Христа «если глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя» в контекст осуждения еретиков: «Аще им имете веру или примете я с любовью в дом свои или какоу им радость сотворите, се прорекох вам с ними осудитесь в вечныя муки... Аще ж увидет в таковая или отец или мати или брат или сын... отлучися и возненавиди его... и паки от техе ж аще ты соблазняет око твое десное или рука или нога, отсеци и отвори от себе»⁴¹⁶.

Как уже было сказано, привычные христианские таинства отрицались богомилами: «Церкве бо распутья мнят, суца многоглаголанья же литургия мнять, и ины молитвы бывающа в церквах»⁴¹⁷. Однако в «Беседе против

⁴¹¹ В.И. VI:2.

⁴¹² Кол. 1:24.

⁴¹³ 1Кор. 12:12–14, 27.

⁴¹⁴ 1Кор. 12:15–26.

⁴¹⁵ Ле Гофф Ж. Трюон Н. История тела в Средние века... С. 158 – 168.

⁴¹⁶ Слово святого Козьмы... С. 30 – 31.

⁴¹⁷ Там же. С. 34.

богомилов» упоминаются некие ритуалы, совершаемые болгарскими еретиками: «Молитвы ж их прелести тысяща суть кланяютежся затворшеся в хызех своих, четырижды дне и четырижды ночью»⁴¹⁸. Можно предположить, что богомилы проводили регулярные молитвенные собрания в своих домах, но непонятно, совершались ли в рамках этих собраний ритуалы, имевшие, в том числе, функцию символического объединения сообщества. Однако указания на то, что такие ритуалы подчёркнуто коллективного, «горизонтального» характера существовали, имеются: «Еретици ж сами в себе (между собой – прим. наше) исповедь творят и решат, сами суще связаны диаволями узами. Не ж точью (только – прим. наше) мужи то ж творят, но и жены»⁴¹⁹. Хотя у последователей богомильской ереси и существовала особая группа «совершенных»⁴²⁰ (людей, соблюдавших строгий аскетический образ жизни), представители которой руководили религиозными обрядами, в их совершении участвовали не только эти еретические «священники», но все члены общины. Свидетельства о коллективном характере «таинств» богомилов можно обнаружить в их своего рода «служебнике», известном под названием «Катарский требник». Так в ходе той же исповеди, которая совершалась публично, богомилы каялись в грехах («желаниях плоти»), которые вредили не только их душам, но и их «братьям»⁴²¹. Показателен и такой религиозный ритуал, как *consolamentum* («утешение»), совмещавший в себе функции крещения, покаяния и причастия. По мнению Й. Иванова⁴²² и Д. Ангелова⁴²³ этот обряд совершался при переходе в статус «совершенных», но однозначных аргументов для такой интерпретации не приводится – напротив, такое определение функций *consolamentum* названными авторами, вероятно, вызвано заимствованием слишком схематичных описаний иерархии богомильского сообщества из источников другого происхождения: антиеретических полемических сочинений и церковных документов, в частности

⁴¹⁸ Слово святого Козмы... С. 32.

⁴¹⁹ Там же. С. 39.

⁴²⁰ Ангелов Д. Богомилство в България... С. 183 – 194.

⁴²¹ Катарски требник... С. 119.

⁴²² См. прим. 2 в Катарски требник... С. 123.

⁴²³ Ангелов Д. Богомилство в България... С. 183 – 184.

– Синодика царя Борила⁴²⁴. Своеобразное «крещение» Святым Духом, означавшее, по-видимому, вступление в богомильскую «церковь», заканчивалось возложением рук всеми «добрыми людьми» (*boni homines*), то есть – уже крещёными богомилами, на неофита⁴²⁵, который просил прощения своих грехов, и получал его «от Бога, нас (присутствующих при обряде членов общины – прим. наше) и церкви»⁴²⁶. Аналогом же причастия выступало возложение на крестящегося книги, вероятно – «Вопросов Иоанна»⁴²⁷. Возможно, этот текст содержался в составе списка избранных текстов Нового Завета: Евангелий и Деяний апостолов, а так же некоторых Посланий. Почему этот элемент ритуала с использованием священного текста можно расценивать как аналог причастия? Основания для такого предположения дают некоторые свидетельства об учении болгарских еретиков.

Таинство причастия интерпретировалось последователями богомильства в своеобразном духе: «Яко несть то речено о том святеем хлебе и о чаши. Яко ж то вы иеретици блазнящесе беседуете, яко о тетроеванглие то есть речено, и о апракосе апостоле, а не о святем комкании. Тело ж наричете тетроеванглие, а кровь апракос апостол»⁴²⁸. Таким образом, по мнению богомилов, Христос заповедал своим последователям не принимать его плоть и кровь в виде хлеба и вина⁴²⁹, но оставил тексты и содержащееся в них «тайное» знание, передаваемое «добрыми людьми» – богомилами⁴³⁰. Практиковавшееся в ортодоксальной церкви таинство причастия было символическим воссоединением с церковью как телом Христовым посредством принятия его плоти и крови. Сама возможность такого «соединения» обусловлена и тем, что Сын Божий «вочеловечился», т.е. принял человеческую природу не потеряв божественной⁴³¹. Для богомилов же этот христологический догмат был лишён смысла, так как с их точки зрения

⁴²⁴ Текст Синодика царя Борила... С. 42.

⁴²⁵ Катарски требник... С. 127.

⁴²⁶ Там же.

⁴²⁷ Там же. С. 123 – 124, 127.

⁴²⁸ Слово святого Козмы... С. 10.

⁴²⁹ Мф. 26:26 – 28.

⁴³⁰ Катарски требник... С. 125.

⁴³¹ Иоанн Дамаскин. Источник знания... С.236.

Христос по определению не мог хоть как-то взаимодействовать с материей, но сошёл на землю лишь как Дух и имел только видимость человеческого образа (эта христологическая концепция известна как докетизм). Если же церковь для богомилов не могла быть «телом Христовым», то какой символический смысл заключался в коллективных ритуалах, что они обозначали? Для болгарских еретиков целью было не приобщение к Богу в том смысле, в котором это совершалось через причастие, но к «истинному» Богу («Отцу Невидимому»), о котором знали лишь богомилы. Как уже отмечалось выше, по их представлениям душа человека представляла собой ангела, заключённого в материальное тело. Конец света, в соответствии с «Вопросами Иоанна», начнётся «когда сравняется число праведников с числом павших венков» (*et erit cum consummabitur numerus justorum secundum numerum coronarum cadentium*)⁴³² – то есть, когда павшие ангелы (в человеческом облики) воссоединятся с Богом, то есть примут «настоящее» духовное крещение и «праведный» образ жизни. Следовательно, обряд *consolamentum* символизировал вступление человека в совершенно иное сообщество, обладающее знанием об «истинном» Боге, и тем самым соединялся с созданным им духовным миром: «*Et iterum interrogavi Dominum: Quomodo totus mundus accepit baptismum Johannis, tuum autem non omnes accipiunt? Respondit mihi Dominus: ideo, quia opera eorum mala sunt et non veniunt ad lucem. Discipuli Johannis nubunt et nubuntur, discipuli autem mei non nubunt nec nubuntur, sed sunt sicut angeli Dei in coelo in regno coelorum*» (И снова спросил я Господа: «*Каким образом весь мир принял крещение Иоанна, а твоё не каждый принимает*»? Ответил мне Господь: «*Потому, что дела их злы и не идут они к свету. Последователи Иоанна: женатые и замужние, последователи, идущие за мной: неженатые и незамужние, и они подобны ангелам Бога на небе в Царствии небесном*»)⁴³³. Это представление можно описать как идею Августина о «граде Божьем», состоящем из небесной и земной части – ангелов и избранных людей

⁴³² В.И. X:1.

⁴³³ В.И. IX:3.

(«странствующая часть града») соответственно⁴³⁴, однако претворяемую в жизнь в буквальном виде.

Затронув тему христологических взглядов богомилов в рамках анализа символических структур их ритуала, можно последовательно перейти к кресту и распятию – центральным символам христианского культа и знаковой системы христианства вообще. В данном случае мы будем рассматривать эти символы как один, ведь оба, так или иначе, отсылают к событиям Распятия. Крест – символ самого Христа⁴³⁵, но также и его «удивительнейшее деяние», так как именно идея жертвы Бога за грехи человечества (Распятия) является основой христианского учения⁴³⁶. Интересно, что даже в период иконоборчества в Византийской империи крест, по-видимому, оставался значимым элементом церковного убранства. Именно по аналогии с почитанием креста утверждается и почитание иконописных изображений в определении Седьмого Вселенского Собора, созванного в 787 г. для осуждения иконоборцев⁴³⁷.

Болгарские еретики критиковали крест как символ, интерпретируя его значение в духе, противоположном ортодоксальному пониманию: «О кресте же господни сице блазнящесе глаголют: како ся ему есть кланяти, сына бо Божия жидове на нем распяша, да вражда есть паче Богу крест. Тем же ненавидети его свояси учат, а не кланяются»⁴³⁸. Противоречие с докетической христологией «Вопросов Иоанна» (крест как орудие казни Христа в проповеди против отрицания самого факта казни в «Вопросах») можно объяснить, исходя из характера источников: «Вопросы Иоанна» являются священным текстом богомильства, предназначенным для «внутреннего» употребления; Пресвитер Козьма же полемизирует с высказываниями богомильских проповедников, которые, вероятно, не вполне соответствовали их реальным убеждениям, но адаптировались для более широкого и безопасного распространения идей ереси.

⁴³⁴ Aurelius Augustinus. De civitate Dei. X.7.

⁴³⁵ Иоанн Дамаскин. Источник знания... С. 298.

⁴³⁶ Там же. С. 297.

⁴³⁷ Определение святого и великого вселенского собора, второго в Никее // Деяния Вселенских соборов изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. Т. 7. Казань, 1909. С. 284.

⁴³⁸ Слово святого Козьмы... С. 6 – 7.

Можно даже говорить о разных уровнях проповеди, на которых использовалась аргументация разного типа. Так, в той же «Беседе против богомилов» приводится отчётливо дуалистическая критика церковного культа: «На высоту хулу вещают, глаголаще по диаволи воли суца вся: небо, солнце, звезды, воздух, земля, человека, *церкви, кресты*»⁴³⁹. Надо заметить, что крест отвергался богомилами не только в качестве материального элемента культа, но и как символ: «Кланяющежеся не творят креста на лица своем»⁴⁴⁰. Закономерный вопрос: было ли в богомильстве что-то, заменяющее собой символ креста по своему значению?

Выше упоминалось о роли книги (священного текста) в богомильском ритуале: например, при обряде «духовного крещения» принимающий его, как и все присутствующие члены общины, целовал книгу, она возлагалась на его голову с чтением молитв и так далее⁴⁴¹. Можно предположить, что именно книга занимала центральное место в символической системе богомильства. Разница между крестом и книгой состоит в той роли, которую занимает Христос в ортодоксальном христианстве и богомильстве. Крест – символ Распятия, то есть – жертвы Бога людям, но в то же время – и символ Воскресения, к которому через устранение Первородного греха приобщились и все верующие⁴⁴². Для богомилов же роль Христа состояла не в избавлении от Первородного греха, потому что как таковое Грехопадение в богомильской картине мира отсутствует, но в передаче «истинного» знания: «*Ideo misit me Pater meus in mundum istum, ut manifestem nomen meum hominibus, et ut cognoscant eum et malitiosum Diabolum*» (Поэтому послал меня Отец мой в этот мир, чтобы явить имя⁴⁴³ моё людям и познали его и злобного Дьявола)⁴⁴⁴. Материальным знаковым выражением этого «тайного» знания является именно книга, и вокруг неё, как единственного, по сути, сакрального предмета, выстраивается религиозный ритуал богомильства.

⁴³⁹ Слово святого Козмы... С. 26.

⁴⁴⁰ Там же. С. 32.

⁴⁴¹ Катарски требник... С. 123 – 124, 127.

⁴⁴² Иоанн Дамаскин. Источник знания... С. 297.

⁴⁴³ *Nomen* – ещё и «облик», «слава».

⁴⁴⁴ В.И. VII:3.

Обобщая всё вышесказанное, можно увидеть, что богомилы производили реинтерпретацию основных элементов христианской «Библии неграмотных» (то есть – религиозного культа, визуально отображавшего основные положения христианского вероучения), изменяя или заменяя их в соответствии со своими дуалистическими взглядами. Так, икону заменяет тело, церковную службу – коллективный «горизонтальный» ритуал, причастие – «духовное» крещение, крест – книга. При этом можно заключить, что богомильство имело свою символическую систему, а его последователи не просто отвергали весь христианский культ, как о том писали критики ереси. В то же время, богомилы, безусловно, пользовались готовыми символическими структурами ортодоксального христианства, приспособивая их под свои нужды и своё мировоззрение, сильно расходившееся с христианским. Показателен здесь и пример ещё одной символической практики богомилов, упоминаемой их современниками, изменения имён крещеных младенцев: «Еретици бо толма вознесошася в високоумей своем... яко ж и младенца не достоини творят к себе приносити... Но гнушающеся их отвращают и имена их присно нова»⁴⁴⁵. Очень показателен здесь тезис М. Добковского о дуалистическом христианстве как категории, включающей два основных компонента: собственно дуалистическую доктрину и христианский дискурс, который использовался последователями доктрины⁴⁴⁶. В целом, анализ конкретных примеров привёл к подтверждению нашего тезиса об использовании некоторых форм визуального и перформативного языка христианства дуалистами-богомилами для выражения собственного вероучения способом, доступным максимально большому количеству последователей.

⁴⁴⁵ Слово святого Козмы... С. 31.

⁴⁴⁶ Dobkowski M. *Kataryzm: Historia i system...* P. 193.

4.3. Соотношение мифологического и иудеохристианского мировоззрения в «Вопросах Иоанна»

Вопрос о принадлежности «Вопросов Иоанна» в большей степени к иудеохристианской апокрифической традиции или же к так называемой «народной» (мифологической) является дискуссионным до сих пор. Аргументы различных исследователей в пользу одной из этих версий в основном представляли собой поиск текстологических параллелей текста с Библией и библейскими апокрифами⁴⁴⁷ или «народными» легендами⁴⁴⁸. Попробуем здесь посмотреть на проблему отношений «Вопросов» к иудеохристианской традиции с одной стороны, и к мифологической – с другой, в иной перспективе.

История христианства, если рассматривать эту область исследований в максимально широких границах, включая сюда и развитие вероучения, и связи с другими религиями и типами мировоззрения, например, мифологией, является, возможно, одним из наиболее обширных в историографическом плане направлением гуманитарных исследований. При всём многообразии подходов и концепций, сложившихся за многие годы научной работы, и до настоящего времени в рамках указанной области исследований высказываются новые идеи, претендующие на построение генерализирующих теорий. Примером такой свежей теоретической мысли может служить проект «антропологического» прочтения Библии, осуществлённый французским историком и философом Рене Жиаром (1923 – 2015). Исследователь разрабатывает концепцию миметического (подражательного) коллективного насилия против одной жертвы как механизма разрешения социального кризиса миметического соперничества, в конечном счёте – как акта, лежащего в основе функционирования общества и культуры. Эти механизмы, по его мнению, получили своё отражение в мифах, где сюжеты о жертвоприношениях отражают реальное насилие, как и Библия (рассказы о

⁴⁴⁷ Димитрова-Маринова Д. «Тайната книга на богомилите»... С. 125.

⁴⁴⁸ Пыпин А. Н. Спасович А. Д. История славянских литератур. Т. I. С-Пб., 1879. С. 77 – 81; Радченко К. Ф. Замечания относительно отдельных мест книги Иоанна Богослова по списку, изданному Дёллингером // Статьи по славяноведению. Под. ред. В. И. Ламанского. Вып. I. С-Пб., 1904. С. 65 – 69.

пророках, и в особенности – Страсти Христовы)⁴⁴⁹. Анализ Р. Жирара является, по его словам, «апологией христианства»⁴⁵⁰, так как в результате исследования автор выявляет принципиальное различие между мифологией («язычеством») и христианством: «Мифические свидетельства говорят о виновности жертв коллективного насилия... Библейские и евангельские свидетельства настаивают на невиновности тех же самых жертв»⁴⁵¹. Антропологическая теория «миметического насилия» вскоре после выхода центральной работы Р. Жирара «Я вижу Сатану, падающего как молния» (1999), в которой автор критикует «мифологическую» концепцию происхождения христианства, стала активно применяться в исследованиях различных сфер общества: религии, экономики, политики, психологии и так далее⁴⁵².

Однако далеко не все возможности применения концепции исчерпаны на её изначальном поле – исследованиях христианства. Особый интерес здесь вызывают неортодоксальные традиции в рамках этой религии (так называемые «ереси»), которые в этом «антропологическом» аспекте были обделены вниманием исследователей. Как последователи теории «миметического насилия» не обращались к «еретическим» учениям, так и специалисты по истории ересей не предпринимали попыток применить эту концепцию к изучаемому ими материалу.

Анализ этих текстов призван найти ответ на вопрос: в какой мере в учении богомилства были осмыслены те идеи, которые Р. Жирар считал фундаментальными для христианства? Для этого необходимо проследить основные линии его теории и их возможное отражение в анализируемых источниках: 1) фигура Сатаны как репрезентация миметического цикла конфликтов, заканчивающегося жертвоприношением; 2) сюжеты Страстей и Распятия, разрушающие прежний механизм примиряющего социум

⁴⁴⁹ Своеобразный конспект идей Р. Жирара см. Жирар Р. Мифичны ли Евангелия? // Койнония / Вестник ХНУ им. В. Н. Каразина. № 904. 2010. С. 145 – 161; Жирар Р. Насилие и религия: причина или следствие? // Логос 4 (67). 2008. С. 129 – 139.

⁴⁵⁰ Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. М.: Изд-во ББИ. 2015. С. 9

⁴⁵¹ Жирар Р. Я вижу Сатану... С. 7.

⁴⁵² См. серию Studies in Violence, Mimesis and Culture Series, издаваемую Мичиганским университетом.

жертвоприношения и обожествления жертвы; 3) оправдание жертв коллективного насилия христианством в отличие от их осуждения мифологией.

Фигура Сатаны связывается Р. Жираром со «скандалом» – раздором и конфликтом, но представляет собой нечто большее: «Сатана синоптических Евангелий и дьявол Евангелия от Иоанна означают конфликтный миметизм включающий в себя механизм жертвоприношения <...> Но почему Сатана не представляется как безличный принцип, подобно скандалам? Поскольку он обозначает основное следствие механизма жертвоприношения – появление ложной трансцендентности и репрезентирующих её многочисленных божеств»⁴⁵³. В то же время, в Евангелиях этому персонажу уделяется мало внимания. В «Вопросах Иоанна», являющихся своеобразным дополнением к Библии (сквозь призму которого последователи богомилства и воспринимали этот текст), содержится более подробный рассказ о «предыстории» Сатаны и его падении. Этим именем называется один из ангелов: «*Et dixi: Domine, antequam Sathanas cecidisset, in qu Gloria assistebat apud Patrem? Et dixit: in virtutibus coelorum et in trono Patris Invisibilis, et ordinator erat omnium*» (И сказал я: «Господи, прежде, чем пал Сатана, какую славу он имел подле Отца»? И сказал он: между доблестями небес и подле трона Отца невидимого, и управитель над всяким)⁴⁵⁴. Порядок нарушается в тот момент, когда Сатана вступает в буквальное миметическое противостояние с Богом, желая подражать ему: «*Et cogitavit volens ponere tronum super nubes et esse similis Altissimo*» (И решил желающий поставить трон над облаками и быть подобным Всевышнему)⁴⁵⁵. По мысли Р. Жирара главной из «запретительных» заповедей Декалога является десятая: «Не желай дома ближнего твоего, не желай жены ближнего твоего... ничего, что у ближнего твоего»⁴⁵⁶, так как именно желание собственности ближнего порождает насилия, запрещённые в предыдущих четырёх заповедях («не убивай», «не кради» и т.д.)⁴⁵⁷.

⁴⁵³ Жирар Р. Я вижу Сатану... С. 49 – 50, 53.

⁴⁵⁴ В.И. II:1–2.

⁴⁵⁵ В.И. II:3. В С.: «И решил установить собственный трон на облака неба и желал Всевышнему подобным быть» (*Et cogitavit sedem suam ponere super nubes coelorum et volebat Altissimo similis esse*). Там же.

⁴⁵⁶ Исх. 20:17.

⁴⁵⁷ Жирар Р. Я вижу Сатану... С. 18.

Именно это, в соответствии с «Вопросами Иоанна», и делает Сатана, заражая своим миметизмом часть ангелов: «*Omnia sunt mea, si me audieritis, ponam tronum meum super nubs et ero similis Altissimo... et regnabo vobiscum in saecula saeculorum. Et hoc dixit angelis et ascendebat ad illos coelos... subvertens angelos invisibilis Patris*» (Моё всё есть, если будете слушать меня, поставлю трон свой над облаками и буду подобным Всевышнему...и буду править с вами во веки веков... И сказал это ангелам и поднимался над небесами... низвергающий ангелов Отца Невидимого)⁴⁵⁸. Далее в тексте при рассказе о тех же событиях вместо *subvertens* употребляется более говорящее причастие *seducens*⁴⁵⁹ с широким спектром значений: «совращающий, отводящий в сторону, разделяющий», иначе говоря – «вносящий раздоры». В результате происходит изгнание Сатаны и последовавших за ним ангелов за пределы небес, где «*descendens de coelo Sathanas in firmamentum hoc nullam requiem poterat facere, neque hi qui cum eo errant*»⁴⁶⁰ (сошедший с неба Сатана на тверди небесной не мог здесь создать никакой покой, как и тем, кто с ним был). При попущении Бога Сатана выступает в роли демиурга, творя физический мир, а затем и первых людей, заключая ангелов в человеческие тела. Люди были созданы Сатаной, согласно Венской рукописи, «*in servitio sibi*» (в служение себе), Каркассонская ещё более красноречива : «*Et fecit hominem ad similitudinem ejus vel sui*» (И создал человека по подобию своему, как себя)⁴⁶¹. В данном отрывке, видимо, имеется в виду внешний облик людей; однако они, имея души мятежных ангелов, строго говоря, уже служили Сатане и были подобны ему в его соперничестве.

Таким образом, «князь мира сего» открыто изображается в «Вопросах Иоанна» как зачинатель раздора, миметического конфликта, которым заражает окружающих, «Сатана подражает... самому Богу, только в духе надменности и состязания в могуществе»⁴⁶². Отождествляется он и с той самой «ложной трансцендентностью», выраженной в тексте, но не в языческих божествах, а в

⁴⁵⁸ В.И. II:8.

⁴⁵⁹ В.И. II:10.

⁴⁶⁰ В.И. III:5.

⁴⁶¹ В.И. V:1.

⁴⁶² Жирар Р. Я вижу Сатану... С. 51.

Боге, описанном в Ветхом Завете. Вся ветхозаветная история в представлении богомилов являлась лишь царствованием Сатаны в мире: "Ex quo cecidit Diabolus de Gloria Patris et *propriam gloriam voluit*, sedit super nubes et misit ministros suos... ad homines infra ab Adam usque ad Enoch ministrum... et *docuit facere formam sacrificiorum et locum sacrificiorum*, et fecerunt ita et *clauserunt regnum coelorum ante homines. Et dicebat eis: videte, quia ego sum Deus, et non est alter Deus praeter me. Ideo misit me Pater meus in mundum istum, ut manifestem nomen meum hominibus, et ut cognoscant eum et malitiosum Diabolum*" (С тех пор, как Дьявол отпал от славы Отца и *собственной славы возжелал*, сел он над небесами и послал слуг своих... вниз к людям от Адама до Еноха, служителя [своего]... и *научил совершать священные обряды и [устанавливать] место для обрядов*, и сделали так, и *закрыли Царствие небесное для людей. И говорил им: «Посмотрите, я есть Бог, и нет другого Бога кроме меня»*. Поэтому послал меня Отец мой в этот мир, чтобы явить имя моё людям и *познали его и злобного Дьявола*)⁴⁶³. Под словом *sacrificium* здесь, безусловно, понимается «богослужение», однако этимология слова включает в себя значение «жертвоприношение», и в свете выявленных ранее моментов возможность такой интерпретации не стоит отвергать.

Историю человеческого общества в «Вопросах Иоанна» обрамляют события сотворения первых людей и Судного дня. После Суда не будет ни ложных богов, ни раздоров: «Et tunc revelabitur signum Filii, et... manifestabitur Filius hominis in Gloria sua... et glorificabunt justos in sufferentia eorum cum operibus bonis, gloria et honor... obedientes iniquitati, iram et furorem et angustiam et indignationem accipient... et erit unum ovile et unus pastor»⁴⁶⁴ (Тогда явится знамение Сына, и ... явится Сын Человеческий во славе своей... и прославятся праведные за терпение своё и дела добрые, честь и слава... переносившим тяготы, ожесточение и злобу, и бедность и негодование испытывавшие... и станет одна овчарня и один пастух). Однако, между точками начала и конца истории находится её центральный сюжет – Пришествие Христа и его жизнь, в частности (что более важно с

⁴⁶³ В.И. VII:2.

⁴⁶⁴ В.И. VII:2.

антропологической точки зрения) – его Распятие и предшествовавшие им Страсти. Однако, эти события, фактически, устраняются из богомильской картины мира – богомилы принимали христологическую концепцию донатизма, согласно которой Христос не воплощался как человек, но пришёл в мир лишь в духовном облике и, соответственно, не страдал на Кресте, но лишь создал иллюзию этого. Подобные представления, в сущности, лишали смысла Страсти и Распятие, что косвенно подтверждается отсутствием каких-либо значимых упоминаний этих событий в «Вопросах Иоанна». Пресвитер Козьма, автор самого известного анти-богомильского сочинения и современник этой ереси, ведёт заочную полемику с проповедниками богомильства, тем самым предоставляя богатый материал по способам трансляции учения. Среди прочего, упоминает он и такой пункт: «О кресте же господни сице блазнящесе глаголют: какою ему есть кланяти, сына бо божия жидове на нем распяша, да вражда есть паче богу крест. Тем же ненавидети его свояси оучат, а не кланятися»⁴⁶⁵. Противоречие в восприятии Распятия может быть объяснено бытованием этих идей (иллюзорности Распятия и «отрицательной» интерпретации Креста) в разных сферах: первая предназначалась для внутреннего круга «посвящённых», вторая – как часть проповеди, в том числе – «анти-церковной» (направленной против официальной Болгарской церкви).

По мнению Р. Жирара, коренное отличие Библии от мифов состоит в признании невиновности всех жертв коллективного насилия, однако анализируемый здесь текст не акцентирует внимание на этой идее. Более того, сомнительна сама возможность её наличия в мировоззренческой системе богомильства. Последователи этого учения разделяли Библию, считая Ветхий Завет повествованием о лже-боге – Сатане. Таким образом, ветхозаветные книги отвергались, Новый Завет же принимался как священный текст, но подвергался своеобразной интерпретации. Та идея невиновности жертв, о которой говорят Евангелия, приводя в пример Страсти Христа, неполноценна без текстов Ветхого Завета, повествующих о многочисленных случаях коллективного насилия и всегда

⁴⁶⁵ Слово святого Козмы... С. 6 – 7.

встающих (в отличие от мифов) на сторону пострадавших. «Вопросы Иоанна» напротив, подчёркивают, что вся история до пришествия Сына Божьего была царствованием Сатаны, и даже Моисея заочно вносят в число гонителей Христа: «Cum autem cognovisset Sathanas, quod descenderem in hunc mundum, misit angelum suum et accepit de tribus arboribus et dedit *Moysi prophetae ad crucifigendum me, quae ligna mihi custodiuntur usque nunc*» (Когда узнал Сатана, что я приду в этот мир, он послал ангела своего и взял [части] от трёх деревьев и отдал *Моисею пророку, чтобы распять меня, и дерево это хранится для меня поныне*)⁴⁶⁶. Как уже было сказано, ветхозаветные повествования о жертвах коллективного насилия являются той основой, на которой строится репрезентация мифологического миметического цикла (нагнетание миметического кризиса – коллективное «жертвоприношение» – обожествление жертвы) и его опровержение Евангелиями⁴⁶⁷. Без этого фундамента Распятие либо теряет свой уникальный смысл на фоне мифологических сюжетов об умирающих и воскресающих богах, либо получает «мистическое» истолкование, подобное богомильскому. Антропологическая уникальность Библии во втором случае так же теряется – хотя в богомильских текстах осуждаются гонители Христа, он сам не провозглашается невинной жертвой, так как в действительности не страдал и не был распят.

Богомильство, как и многие другие ереси, доводили определённые христианские идеи до крайности, перестраивая затем в соответствии с ними все остальные элементы вероучения. Библейские тексты, повествующие о противостоянии Бога с Сатаной, о дьяволе как «князе мира сего»⁴⁶⁸, а так же представление о том, что «мир лежит во зле»⁴⁶⁹, находившее подтверждение в окружающей действительности, привели определённое сообщество, впоследствии известное как «богомилы», к идее дуализма. Такая операция абсолютизации некоторых идей, хотя и приводила к расхождению с ортодоксальной доктриной и ошибочным взглядам, могла заострить те из идей, которые в то время ясно не

⁴⁶⁶ В.И. VII:3.

⁴⁶⁷ Жирар Р. Я вижу Сатану... С. 136 – 140.

⁴⁶⁸ Ин. 12:31, 14:30.

⁴⁶⁹ 1Ин. 5:19.

проговаривались. При близком рассмотрении в богомильских текстах отмечаются определённые прозрения о фигуре Сатаны как буквальном олицетворении миметических конфликтов и раздоров, его связи с ложными культами и верованиями. При этом он наделяется онтологическим статусом демиурга, творца физического мира и человека, что сводит на нет выявление прямых связей между Сатаной и социальными механизмами миметического цикла, т.к. он является независимым от них и существующим «сам по себе». Подобным образом же образом можно отметить ярко выраженное осуждение преследователей Христа при отрицании реальности его Распятия, что сводит на нет дальнейшие рассуждения о невинности жертв коллективных насилий. Осуществлённое богомилами изъятие новозаветных текстов из библейского контекста (путём их противопоставления ветхозаветным) так же делает невозможным такого рода антропологические построения. Таким образом, прослеживаемые выше темы обсуждались в интеллектуальных границах текстов богомильской ереси (служивших определённой «призмой» прочтения Библии, а так же дополнением к ней), некоторым из них даже уделялось значительное внимание, что приводило к точечным «прорывам» к смыслам библейских текстов. Однако эти отдельные успехи невозможно было обратить в построение непротиворечивой концепции в силу радикального изменения «еретиками» структуры христианской догматики и её фактического слома – видимо, это могло быть реализовано (хотя и в неявных формах) лишь в рамках «ортодоксальной» богословской системы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

«Вопросы Иоанна» – важнейший источник по истории богомильской ереси, содержащий уникальные сведения о мировоззрении последователей этого учения. При всей важности этого текста, он до сих пор не удостоился самостоятельного источниковедческого исследования, раскрывающего его возможности как исторического источника. Данная работа и призвана была закрыть этот пробел в историографии.

Как нам удалось установить в ходе обзора имеющихся публикаций и переводов источника на языки, основные для историографии по этой теме, полноценная работа с ним возможна лишь при использовании всех возможных публикаций и переводов, дополняющих друг друга.

Элитарность текста, доступного лишь небольшой части богомильского сообщества, как в силу сложности содержания, так и письменного характера источника, делает необходимым привлечение широкого круга болгарской литературы исследуемой эпохи, как ортодоксальной, так и апокрифической.

Текстологический анализ списков двух редакций «Вопросов Иоанна» привёл к предположению о старшинстве Венской редакции текста, более близкой к славянскому оригиналу и, возможно, ставшей источником для создания Каркассонской редакции, в пользу чего приведены новые аргументы.

Исследование структуры текста источника и механизмов использования других текстов в виде цитат и заимствований сюжетов позволяет охарактеризовать культурную функцию «Вопросов Иоанна» как своего рода «метатекст», отсылающий к основным произведениям на библейскую тематику, известных в рамках соответствующей культуры и легитимирующий их интерпретацию в дуалистическом ключе.

В ходе анализа представлений богомилов об окружающем (физическом) мире на основе текста «Вопросов» выявлены их космологические идеи, базирующиеся на дуалистическом мировоззрении, определён их семиотический аспект. Можно с уверенностью говорить о создании богомилами собственной

пространственно-временной модели восприятия окружающего мира, характеризующейся «разделённостью». Так, пространство делится богомилами на лишённые между собой контакта «материальную» и «духовную» части, обладающие своими законами течения времени и организации пространства. Историческое время же в картине мира богомилов делится по характеру исторического процесса на «циклическое» (от сотворения людей до прихода Христа) и «линейное» (от прихода Христа до Апокалипсиса). Доказывается сознательное отрицание богомилами семиотического уровня физического мира (связь исторических событий и локусов пространства с таковыми же сакральными).

Анализ представлений богомилов об общественном устройстве позволил сформулировать их как стремление к изменению социального устройства через изменение человеческой природы, конкретнее – через отрицание её телесной составляющей, как сотворённой Сатаной. Это осуществлялось посредством социальной изоляции, аскетического образа жизни, стирания гендерных различий, мистических практик. Итогом должно было стать освобождение от телесных ограничений и установление контакта души (по представлениям богомилов – заключённого в материальное тело ангела) с Богом и перехода в своего рода «ангельское» состояние.

Исследование социальных практик богомильского сообщества привело к выводу о зависимости их дуалистических взглядов, в частности – отрицания материального и телесного, от господствовавшего в современном им обществе телесного характера власти, которой они сопротивлялись. В то же время богомилы, при всей тенденции к социальной изоляции, взаимодействовали с обществом с целью привлечения в сообщество новых членов. Доказывается, что социальная активность богомилов осуществлялась посредством использования дискурса ортодоксального христианства, что обеспечивало болгарским еретикам относительную свободу действий и безопасность.

Анализ семиотических практик богомильского сообщества, в частности – религиозного ритуала, позволил реконструировать знаковую систему этого

ритуала, призванную выразить основные положения вероучения для неграмотных членов ереси с помощью визуальных и перформативных знаков. В сравнении со знаковой системой ортодоксального христианского ритуала выявлены богомильские «аналоги» иконы, церковной службы и символа распятия, делаются выводы об использовании богомилами готовых символических структур Болгарской церкви и их интерпретации.

Настоящее исследование, таким образом, является самостоятельным исследованием «Вопросов Иоанна» как исторического источника. Результаты этого исследования намечают пути дальнейшего полноценного изучения данного источника, его содержания и способов функционирования в культуре, в том числе – вариантов трансляции его содержания.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

Публикации «Вопросов Иоанна»:

1. Тайната книга // Иванов Й. Богомилски книги и легенди. – София: Наука и изкуство, 1970. – С. 73 – 87.
2. Faux Evangile // Benoist J. Histoire des Albigeois et des Vaudois ou Barbets. – Т. I. – Paris, 1691. – P. 283 – 296.
3. Interrogatio Iohannis // Bozoky E. Le livre secret des Cathares: Interrogatio Iohannis, apocryphe d'origine bogomile. – Paris: Beauchesne, 1980. – P. 42 – 92.
4. Interrogatio Iohannis // Sanjek F. «Interrogatio Iohannis» (Ivanova Pitanaja), katarski apokrif slavenske provenijencije, i dualisticko poimanje stvaranja svijeta u srednjem vijeku // Croatica Christiana Periodica. – 1981. – Vol. 5. – № 7. – S. 48 – 60.
5. Joannis et Apostoli et Evangelistae Interrogatio in coena sancta regni coelorum de ordinatione mundi et de principe et de Adam // Dollinger I. Beitrage zur Sektengeschichte des Mittelalters. – Т. II. Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer. – Munchen, 1890. – P. 85 – 92.
6. Liber Sancti Johannis // Латински извори за българската история. – Т. IV. – София: БАН, 1981. – С. 107 – 125.
7. Liber s. Ioannis // Соколов М. И. Славянская книга Еноха праведного. Тексты, латинский перевод и исследование. Материалы и заметки по старинной славянской литературе. – Вып. VII. – М.: Издание Императорского общества истории и древностей российских при Московском университете, 1910. – Приложение I. С. 165 – 175.
8. Liber S. Ioannis Apocryphus // Thilo I. C. Codex Apocryphus Novi Testamenti. – Т. I. – Leipzig, 1832. – P. 884 – 896.

Переводы «Вопросов Иоанна»:

9. Тайната книга // Латински извори за българската история. – Т. IV. – София: БАН, 1981. – С. 107 – 125.
10. «Тайная книга» альбигойцев (Вопросы Иоанна на Тайной трапезе Царя небесного) // Наука и религия. – 1992. – № 4 – 5. – С. 47 – 49.

11. Тайная книга богомилов (пер. И. Калиганова) // Родник златоструйный: Памятники болгарской литературы IX – XVIII веков: сборник. – М.: Худож. лит., 1990. – С. 240 – 246.

12. Ivanova Pitanaja // Sanjek F. «Interrogatio Iohannis» (Ivanova Pitanaja), katarski apokrif slavenske provenijencije, i dualisticko poimanje stvaranja svijeta u srednjem vijeku // Croatica Christiana Periodica. – 1981. – Vol. 5. – № 7. – S. 49 – 63.

13. Otažky Jana Evangelisty // Zbiral D. Bogomilsko-katarsky apokryf «Otažky Jana Evangelisty» // Religio. – 2003. – Vol. XI. – № 1. – S. 118 – 129.

14. The Book of John the Evangelist // James M. R. The Apocryphal New Testament: Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses with Other Narratives and Fragments. – Oxford: Clarendon Press, 1963. – P. 187 – 193.

15. The Secret Supper // Wakefield W. L., Evans A. P. Heresies of the High Middle Ages. Selected Sources Translated and Annotated. – New York: Columbia University Press, 1991. – P. 458 – 465.

Другие источники:

16. Адам и Ева // Иванов Й. Богомилски книги и легенди. – София: Наука и изкуство, 1970. – С. 207 – 217.

17. Анна Комнина. Алексиада. Пер.: Я. Н. Любарский. – М.: Наука, 1965. – 688 с.

18. Видение Исаиево // Иванов Й. Богомилски книги и легенди... – С. 133 – 147.

19. Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской // Тихонравов Н. Памятники отречённой русской литературы. – Т. II. – М., 1863. – С. 174 – 192.

20. Деяния Вселенских соборов изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. – Т. 7. – Казань: Центральная типография, 1909. – 332 с.

21. Енох // Иванов Й. Богомилски книги и легенди ... – С. 167 – 179.

22. Житие Наумово // Теодоров-Балан А. Кирил и Методи. – Т. 2. – София: Придворна печатница, 1934. – С. 135 – 137.

23. Иоанн Дамаскин. Источник знания / Иоанн Дамаскин. – М.: «Индрик», 2002. – 416 с.
24. Катарски требникъ // Иванов Й. Богомилски книги и легенди... – С. 118 – 130.
25. Книга святих таин Енохов // Соколов М. И. Славянская книга Еноха праведного... – С. 1 – 80.
26. Най-старото житие на св. Ивана Рилски // Милетич Л. Спомен от Рилския манастир. – София, 1902. – С. 30 – 40.
27. Поучение за Димитър Солунски (второ) // Климент Охридски. Събрани съчинения. – Т. 2. – София: Издателство на БАН, 1977. – С. 795 – 806.
28. Пространно житие на Методий // Климент Охридски. Събрани съчинения. – Т. 3. – София: Издателство на БАН, 1973. – С. 185 – 191.
29. Синодикъ царя Борила // Попруженко М. Г. Синодикъ царя Борила. – Български старини. – Кн. VIII. – София: Державна печатница, 1928. – С. 1 – 96.
30. Слово святого Козмы Презвитера на еретики // Попруженко М. Г. Козма Пресвитеръ. Болгарскій писатель X века. – Български старини. – Кн. XII. – София: Державна печатница, 1936. – С. 1 – 80.
31. Херсонска легенда // Теодоровъ-Баланъ А. Кирилъ и Методи. – Т. II. – София: Придворна печатница, 1934. – С. 123 – 131.
32. Чтение святого Варуха // Иванов Й. Богомилски книги и легенди... – С. 192 – 200.
33. Aurelius Augustinus. De civitate Dei. – Режим доступа: www.thelatinlibrary.com/august.html.
34. Summa Fratris Renerii de ordine Fratrum Praedicatorum de Catharis et Leonistis seu Pauperibus de Lugduno // Durand U. Marten E. Thesaurus novus anecdotorum. – Т. V. – Paris, 1717. – P. 1759 – 1776.
35. Vulgata. Hyeronimiana versio. – Режим доступа: vulgate.org.
- Литература:
36. Альтюссер Л. За Маркса / Л. Альтюссер. – М.: Праксис, 2006. – 392 с.

37. Ангелов Д. Богомилството в България / Д. Ангелов. – София: Наука и изкуство, 1969. – 318 с.
38. Ангеловска-Панова М. Историско-културолошкиот контекст на Богомилството / М. Ангеловска-Панова // Филологические заметки. – 2007. – Ч. 1. – С. 91 – 100.
39. Андерсон П. Переходы от античности к феодализму/ П. Андерсон. – М.: «Территория будущего», 2007. – 288 с.
40. Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского/ Г. С. Баранкова, В. В. Мильков. – Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. – Вып. II. – СПб.: «Алетейя», 2001. – 972 с.
41. Барт. Р. Мифологии / Р. Барт. – М.: Академический проект, 2010. – 351 с.
42. Божилов И. Българското богомилство и неговите европейски измерения / И. Божилов // Fenomen «krstjani» u srednjovjekovnoj Bosni I Humu: zbornik radova. – Sarajevo: Institut za istoriju; Zagreb: Hrvatski institut za povijest, 2005. – P. 105 – 128.
43. Бегунов Ю. К. К изучению истории текста «На новоявившуюся ересь Богомилу» болгарского писателя X в. Козмы Пресвитера / Ю. К. Бегунов // Византийский временник. – 1969. – Т. XXX. – С. 166 – 189.
44. Василев Г. Българската «ерес» и английската Реформация: Богомило-катарски влияния върху Уиклиф, Лагланд, Тиндейл, Милтън и Блейк / Г. Василев. – София: Изток-Запад, 2011. – 252 с.
45. Веселовский А. А. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине / А. А. Веселовский. – СПб., 1872. – 351 с.
46. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
47. Дринов М. С. Южные славяне и Византия в X веке / М. С. Дринов. – М., 1875. – 153 с.

48. Димитрова-Маринова Д. Богомилството и богомилската литература в културната традиция на X век / Д. Димитрова-Маринова // Преславска книжовна школа. – 2003. – Т. 7. – С. 331 – 342.
49. Димитрова-Маринова Д. Богомилската космогония в древнеславянската литературна традиция / Д. Димитрова-Маринова // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. Сб. ст. – Академическая серия. – Вып. 2. – М.: ГЕОС, 1998. – С. 38 – 58.
50. Димитрова-Маринова Д. «Тайната книга на богомилите» в системата на старобългарската литературна традиция / Д. Димитрова-Маринова // 1100 години Велики Преслав. – Т. 2. – Шумен: ВПИ «Константин Преславски», 1995. – С. 118 – 130.
51. Жирар Р. Мифичны ли Евангелия? / Р. Жирар // Койнония: Вестник ХНУ им. В. Н. Каразина. – 2010. – № 904. – С. 145 – 161.
52. Жирар Р. Насилие и религия: причина или следствие? / Р. Жирар // Логос. – 2008. – № 4 (67). – С. 129 – 139.
53. Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния / Жирар Р. – М.: Изд-во ББИ, 2015. – 202 с.
54. Иванов Й. Богомилски книги и легенди / Й. Иванов. – София: Наука и изкуство, 1970 (фототипно издание 1925). – XV + 400 с.
55. Иречек К. Ю. История Болгар / К. Ю. Иречек. – Одесса, 1878. – 785 с.
56. Источниковедение: учеб. пособие. Отв. ред. М. Ф. Румянцева / И. Н. Данилевский, Д. А. Доровольский, Р. Б. Казаков и др. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015. – 685 с.
57. Карабыков А. В. Логос и глагол. Символ, слово, речевое действие в культуре христианского Средневековья / А. В. Карабыков. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2013. – 352 с.
58. Киприанович Гр. Жизнь и учение богомилов по Паноплии Евфимия Зигабена и другим источникам / Гр. Киприанович // Православное обозрение. – 1875. – № 6. – С. 378 – 407.

59. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография / Р. Дж. Коллингвуд. – М.: Наука, 1980. – 485 с.
60. Кузнецова В. С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции / В. С. Кузнецова. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998. – 250 с.
61. Лаптева Л. П. Изучение источников по истории богомилства в Болгарии в русской историографии XIX – начала XX в. / Л. П. Лаптева // Историография и источниковедение стран Центральной и Юго-Восточной Европы. – М.: «Наука», 1986. – С. 140 – 165.
62. Левитский В. Богомилство – болгарская ересь X – XIV вв. / В. Левитский // Христианское чтение. – 1870. – № 1. – С. 26 – 62; 1870. – № 3. – С. 368 – 431; 1870. – № 4. – С. 645 – 683.
63. Литаврин Г.Г. Византия и Болгария в XI – XII вв. / Г. Г. Литаврин. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – 475 с.
64. Ле Гофф Ж. Трюон Н. История тела в Средние века / Ж. ле Гофф, Н. Трюон. – М.: «Текст», 2008. – 189 с.
65. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров / Ю. М. Лотман. – СПб.: Азбука, 2014. – 416 с.
66. Лотман Ю. М. Культура и взрыв / Ю. М. Лотман. – М.: Гнозис, 1992. – 272 с.
67. Лотман Ю. М. К функции устной речи в культурном быту пушкинской эпохи / Ю. М. Лотман // Ученые записки Тартуского государственного университета. – Вып. 481. Семиотика устной речи. – Тарту: Тартуский гос. ун-т, 1979. – С. 107 – 120.
68. Маклюэн М. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры / М. Маклюэн. – Киев: Ника-центр, 2003. – 432 с.
69. Оболенски Д. Богомилите: студия върху балканското новоманихейство / Д. Оболенски. – София: ИК Златогорь, 1998. – 303 с.
70. Осокин Н. А. История Средних веков / Н. А. Осокин. – Т. 2. – Ч. I. – Казань, 1889. – 608 с.

71. Панайотов В. Системността в славянските богомилски текстове / В. Панайотов // Преславска книжовна школа. – 2003. – Т. 7. – С. 323 – 329.
72. Петранович Б. Богомили. Црква Босаньска и кръстјани / Б. Петранович. – Задар. 1867. – 180 с.
73. Покровский М. Средневековые ереси и инквизиция / М. Покровский // Книга для чтения по истории Средних веков. Под ред. П.В. Виноградова – Вып. 2. – М., 1897. – С. 644 – 687.
74. Польшанский Д. И. Культурное своеобразие средневековой Болгарии в контексте византийско-славянской общности IX – XV веков / Д. И. Польшанский. – Иваново: Ивановский государственный университет, 2000. – 290 с.
75. Пыпин А. Н. Спасович А. Д. История славянских литератур / А. Н. Спасович, А. Д. Пыпин. – Т. I. – СПб., 1879. – 448 с.
76. Радченко К. Ф. Замечания относительно отдельных мест книги Иоанна Богослова по списку, изданному Дёллингером / К. Ф. Радченко // Статьи по славяноведению. Под ред. В. И. Ламанского. – Вып. I. – СПб., 1904. – С. 64 – 71.
77. Радченко К. Ф. Этюды о богомилстве. Видение пророка Исаии в пересказах катаров-богомиллов / К. Ф. Радченко // Eranos. Сборник статей по литературе и истории в честь Н. П. Дашкевича. – Киев, 1906. – С. 229 – 234.
78. Радченко К. Ф. Этюды по богомилству. Народные космогонические легенды славян в их отношении к богомилству / К. Ф. Радченко. – СПб.: Типография императорской академии наук, 1911. – 59 с.
79. Серто М. де. Изобретение повседневности / М. де Серто. – Т. 1. Искусство делать. – СПб: Изд-во ЕУСПб, 2015. – 330 с.
80. Соколов М. И. Болгарская письменность / М. И. Соколов // Книга для чтения по истории Средних веков. Под ред. П. В. Виноградова. – Вып. 2. – М., 1897. – С. 913 – 931.
81. Соколов М. И. Славянская книга Еноха праведного. Тексты, латинский перевод и исследование. Материалы и заметки по старинной славянской литературе / М. И. Соколов. – Вып. VII. – М.: Издание Императорского общества

истории и древностей российских при Московском университете, 1910. – IV + 182 + 167 с.

82. Стеллецкий Н. С. Болгарская ересь богомилов / Н. С. Стеллецкий. – СПб., 1902. – 46 с.

83. Топоров В. Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы / В. Н. Топоров. – Т. 1. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – 448 с.

84. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре / В. Н. Топоров. – Т. 1. Первый век христианства на Руси. – М.: «Гнозис»; Школа «Языки русской культуры», 1995. – 875 с.

85. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре / В. Н. Топоров. – Т. II. Три века христианства на Руси (XII – XIV вв.). – М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. – 864 с.

86. Трендафилов Х. Диалогът Иван Рилски – цар Петър като историософски факт / Х. Трендафилов // Преславска книжовна школа. – 1999. – Т. 4. – С. 20 – 31.

87. Успенский Б. А. Избранные труды / Б. А. Успенский. – Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. – М.: «Гнозис», 1994. – 432 с.

88. Успенский Б. А. Семиотика искусства / Б. А. Успенский. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1995. – 360 с.

89. Успенский П. История Афона / П. Успенский. – Ч. III. Афон монашеский. Судьба его с 911 по 1861 год. – Отд. 2-е. – СПб., 1892. – 1083 с.

90. Успенский Ф. Очерки по истории византийской образованности / Ф. Успенский. – СПб., 1891. – 395 с.

91. Флайер М. С. Семиотика веры в Новгороде XV века: Анализ четырёхчастной иконы / М. С. Флайер // Факты и знаки: Исследования по семиотике истории. – Вып. I. – М.: Языки славянских культур, 2008. – С. 180 – 207.

92. Флоринский Т. К вопросу о богомилах / Т. Флоринский // Сборник статей по славяноведению в честь В. И. Ламанского. – СПб., 1883. – С. 33 – 40.

93. Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы / М. Фуко. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. – 416 с.

94. Шенк Ф. Б. Ментальные карты: конструирование географического пространства в Европе от эпохи Просвещения до наших дней / Ф. Б. Шенк // Новое литературное обозрение. – 2001. – № 6 (52). – С. 42 – 61.
95. Эткинд А. Хлыст: секты, литература и революция / А. Эткинд. – М.: Новое литературное обозрение, 2013. – 644 с.
96. Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism / B. Anderson. – London – New York: Verso, 2006. – 240 p.
97. Angelov D. The Bogomil Movement / D. Angelov. – Sofia: Sofia Press, 1987. – 56 p.
98. Angelovska M., Cacanaska R. Historical and Cultural Implications of Bogomilism / M. Angelovska, R. Cacanaska // Occasional Papers on Religion in Eastern Europe. – 2016. – Vol. 36. – Iss. 4. – P. 37 – 52.
99. Brenon A., Roux-Perino J. The Cathars / A. Brenon, J. Roux-Perino. – Barcelona: MSM, 2012. – 320 p.
100. Bozoky E. Le Livre secret des cathares: Interrogatio Iohannis, apocryphe d'origine bogomile / E. Bozoky. – Paris: Beauchesne, 1980. – 244 p.
101. Bozoky E. Le “Livre secret” des cathares: Un lien entre l’Orient et l’Occident / E. Bozoky // Slavica occitania. – 2003. – № 16. – P. 199 – 205.
102. Brockett L. P. Bogomils of Bulgaria and Bosnia; The Early Protestants of the East / L. P. Brockett. – Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1879. – 143 p.
103. Cohn N. The Pursuit of the Millenium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages / N. Cohn. – New York: Oxford University Press, 1970. – 416 p.
104. Dimitrova-Marinova D. Themes et sujets bogomiles dans la literature medievale ecrite et la tradition orale Bulgares / D. Dimitrova-Marinova // Slavica occitania. – 2003. – № 16. – P. 55 – 65.
105. Dobkowski M. Kataryzm: Historia i system religijny / M. Dobkowski. – Krakow: Wydawnictwo WAM, 2007. – 270 p.

106. Frassetto M. *Heretic Lives. Medieval Heresy from Bogomil and the Cathars to Wyclif and Hus* / M. Frassetto. – London, 2007. – VIII + 248 p.
107. Gagov J. M. *Theologia Antibogomilistica Cosmae Presbyteri Bulgari (Saec. X)* / J. M. Gagov. – Romae: Officium Libri Catholici, MCMXLII. (1942). – 194 p.
108. Geltner G. *Medieval Prisons: Between Myth and Reality, Hell and Purgatory* / G. Geltner // *History Compass*. – 2006. – Vol. 4. – Issue 2. (March). – P. 261 – 274.
109. Garsoian N. G.. *Byzantine Heresy: A Reinterpretation* / N. G. Garsoian // *Dumbarton Oaks Papers*. – 1971. – Vol. 25. – P. 85 – 114.
110. Hamilton J., Hamilton B., Stoyanov Y. *Christian dualist heresies in Byzantine World. C. 650 – c. 1450* / J. Hamilton, B. Hamilton, Y. Stoyanov. – Manchester; New York: Manchester University Press, 2003. – XVII + 317 p.
111. *Heresy and Identity in Late Antiquity* / E. Iricinschi, H. M. Zellentin. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. – 407 p.
112. Lavrin J. *The Bogomils and Bogomilism* / J. Lavrin // *The Slavonic and East European Review*. – 1929. – Vol. 8. – № 23. – P. 269 – 283.
113. Miltenova A. *Litterature apocryphe bogomile et pseudo-bogomile dans la Bulgarie medievale* / A. Miltenova // *Slavica occitania*. – 2003. – № 16. – P. 37 – 54.
114. Obolensky D. *Bogumili. Studija o balkanskom neomaniheizmu* / D. Obolensky. – Zagreb: Misl, 2009. – 321 p.
115. Obolensky D. *The Bogomils* / D. Obolensky // *Byzantium and the Slavs: collected studies*. – London: Variorum reprints, 1971. – P. 1 – 23.
116. Racki F. *Bogumili i patareni* / F. Racki // *Rad Jugoslavenske Akademije: Znanosti i umjetnosti*. – Kn. VII. – Zagreb, 1869. – P. 84 – 179; Kn. VIII. – Zagreb, 1869. – P. 121 – 187; Kn. X. – Zagreb, 1870. – P. 160 – 263.
117. Runciman S. *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy* / S. Runciman. – Cambridge: Cambridge University Press, 1947. – X + 214 p.
118. Stock B. *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries* / B. Stock. – Princeton: Princeton University Press, 1983. – 605 p.

119. Turdeanu E. Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles (premier article) / E. Turdeanu // *Revue de l'histoire des religions*. – 1950. – Т. 138. – № 1. М P. 22 – 52;

120. Turdeanu E. Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles (second et dernier article) / E. Turdeanu // *Revue de l'histoire des religions*. – 1950. – Т. 138. – № 2. – P. 176 – 218.

121. Vasilev G. Bogomils, Cathars, Lollards and the High Social Position of Women During the Middle Ages / G. Vasilev // *Facta Universitatis. Philosophy and Sociology*. – 2000. – Vol. 2. – № 7. – P. 325 – 336.

122. Vidican-Manci L. Cosmogonia cithara dupa *Interrogatio Johannis* / L. Vidican-Manci // *Studia Universitatis. Theologia Orthodoxa*. – 2009. – Vol. LIV. – № 1. – P. 245 – 254.

123. Zbiral D. Bogomilsko-katarsky apokryf «Otazky Jana Evangelisty» / D. Zbiral // *Religio: Revue pro religionistiku*. – 2003. – Vol. 11. – Iss. 1. – P. 109 – 117.

124. Zbiral D. Bogomilsko-katarsky apokryf Otazky Jana Evangelisty / D. Zbiral. – 28 p. – Режим доступа: <http://mujweb.cz/www/david.zbiral/interrogatio.pdf>.

Энциклопедии, справочные и библиографические издания:

125. Гечева К. Богомилството и неговото отражение в средновековна християнска Европа. Библиография / К. Гечева. – София: «Гутенберг», 2007. – 392 с.

126. Культурология. XX век. Энциклопедия в 2 тт. / С. Я. Левит. – СПб.: Университетская книга. 1998. – 447 + 370 с.

127. Latin Dictionary / Ch. T. Lewis, Ch. Short. – Oxford: Clarendon Press, 1963. – 2048 p.

128. New Catholic Encyclopedia in 15 vol. – 2nd ed. – Gale, 2003.

129. Orlov A. A. From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha / A. A. Orlov. – Supplements to the Journal for the study of Judaism. – Vol. 114. – Leiden, Boston: Brill, 2007. – XIV + 483 p.

ПРИЛОЖЕНИЕ

В приложении помещён латинский текст «Вопросов Иоанна» с переводом на русский язык и комментариями. Использован текст Венской редакции (W) «Вопросов Иоанна» с вставками фрагментов Каркассонской редакции (C), не имеющих соответствий в Венской, а также указанием разночтений между двумя редакциями. Текст приводится по критическому изданию Ф. Шаньека (Sanjek)⁴⁷⁰, фрагменты Каркассонской редакции – по публикациям Э. Бозоки (Bozoky)⁴⁷¹ и Й. Иванова⁴⁷². Разбивка текста на главы даётся по Й. Иванову⁴⁷³ (римские цифры), для удобства ссылок на текст добавлена разбивка глав на фрагменты (пронумерованы нами арабскими цифрами) в соответствии с разбивкой Шаньека.

Вставки из Каркассонской редакции приведены в квадратных скобках (в переводе даны без скобок). В подстрочных примечаниях указаны разночтения редакций, значимые для понимания содержания текста. Распознанные библейские цитаты, содержащиеся в «Вопросах Иоанна», которые приводятся по изданию Шаньека⁴⁷⁴, и указанные нами цитаты из других сочинений приведены так же в подстрочных примечаниях. Комментарии к русскому переводу, поясняющие смысл текста, особенности перевода и возможные интерпретации помещены в конце текста и пронумерованы римскими цифрами.

При составлении справочного аппарата использовались указанные выше исследования, а также другие работы⁴⁷⁵.

⁴⁷⁰ Sanjek F. «Interrogatio Iohannis» (Ivanova Pitanaĵa), katarski apokrif slavenske provenijencije, i dualisticko poimanje stvaranja svijeta u srednjem vijeku // *Croatica Christiana Periodica*. Vol. 5. № 7. 1981. P. 48 – 61.

⁴⁷¹ Bozoky E. *Le livre secret des Cathares: Interrogatio Iohannis, apocryphe d'origine bogomile*, Paris, 1980. P. 42 – 92.

⁴⁷² Иванов Й. Богомилски книги и легенди. София: Наука и изкуство, 1970 (фототипно издание 1925). С. 73 – 87.

⁴⁷³ В первую главу включено своего рода «предисловие» к тексту (по мнению Й. Иванова).

⁴⁷⁴ Нами оставлены лишь явные отсылки к Библии, тогда как Ф. Шаньек указывает некоторые фрагменты «Вопросов» как цитаты, хотя они имеют лишь определённое синтаксическое сходство с тем или иным стихом Библии, но не смысловое.

⁴⁷⁵ «Тайная книга» альбигойцев (Вопросы Иоанна на Тайной трапезе Царя небесного) // *Наука и религия*. № 4 – 5. 1992. С. 47 – 49; *Liber Sancti Johannis* // *Латински извори за българската история*. Т. IV. София: БАН, 1981. С. 107 – 125; Zbiral D. *Bogomilsko-katarsky apokryf «Otazky Jana Evangelisty»* // *Religio*. Vol. XI. № 1. 2003. P. 109 – 130; *The Secret Supper* // Wakefield W. L., Evans A. P. *Heresies of the High Middle Ages. Selected Sources Translated and Annotated*. New York: Columbia University Press, 1991. P. 458 – 465.

<p>I. 1. In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen.</p> <p>2. Interrogatio Iohannis et apostoli et evangelistae in coena secreta regni coelorum de ordinatione mundi istius et de principe et de Adam.</p> <p>3. Ego Iohannes [frater vester] particeps in tribulatione et [in] regno¹ Dei ut essem particeps, qui et recumbens in coena supra pectus Ihesu Christi Domini nostri, dixi: Domine, quis tradet te²? Et Dominus dixit mihi: qui intinxerit³ manum [mecum] in catino, et introibit in eum Sathanas, ille tradet me⁴.</p>	<p>I. 1. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь.</p> <p>2. Вопросы Иоанна, апостола и евангелиста, на Тайной вечере Царствия небесного об устройстве этого мира, и о правителе [мира] и об Адаме.</p> <p>3. Я, Иоанн, брат ваш, участвующий в мучении, и [в] Царстве Божьем для себя долю [чающий], который на [Тайной] вечере склонился над грудью Иисуса Христа Господа нашего, сказал: «Господи, кто предаст тебя?». И Господь сказал мне: «Тот, кто вместе со мной опустит руку в блюдо, и войдет в него Сатана, тот предаст меня».</p>
<p>II. 1. Et dixi: Domine, antequam Sathanas cecidisset, in qua gloria assistebat⁵ apud Patrem?</p> <p>2. Et dixit [mihi]: in virtutibus coelorum et in trono Patris invisibilis, et ordinator erat omnium⁶. Et sedebam ego apud Patrem meum. Ille erat ordinans virtutes coelorum et illos qui secuti sunt Patrem. Et descendebat de coelis usque ad infernum et</p>	<p>II. 1. И сказал я: «Господи, прежде, чем пал Сатана, в какой славе находился [он] подле Отца?»</p> <p>2. И сказал мне: между добродетелей небес¹ и подле трона Отца невидимого и [был] управитель над всеми. И я сидел подле Отца моего. Был он управляющий добродетелями небесными, и тем, кто следует за</p>

¹ Откр. 1:9.

² Ин 21:20.

³ intingit C. (опускает)

⁴ Мк. 14:20, Мф. 26:23 – без et introibit in eum Sathanas

⁵ persistebat C. (пребывал)

⁶ in tali gloria erat, quod ordinabat virtutes coelorum C. (в такой славе был, что управлял добродетелями небесными)

<p>ascendebat usque ad tronum Dei Invisibilis Patris et custodiebat illas glorias, quae errant supra omnes coelos⁷.</p> <p>3. Et cogitavit volens ponere tronum [suum] super nubes et esse similis Altissimo⁸. Et cum descendisset in aerem, invenit angelum sedentem super aerem⁹, et dixit ei: Aperi mihi portas aeris. Et aperuit ei.</p> <p>4. Et descendens¹⁰ invenit angelum qui tenebat aquas et dixit ei: Aperi mihi portas aquarum. Et aperuit ei.</p> <p>5. Et descendens invenit totam terram coopertam de aquis¹¹ et ambulans per subtus invenit duos pisces jacentes super aquas et erant quasi juncti substinentes totam terram¹² per praeceptum Patris invisibilis.</p> <p>6. Et descendens desubtus invenit magnas nubes tementes pelagum maris.</p> <p>7. Et descendit subtus et invenit suum infernum quod est geenna ignis¹³. Postea vero non valuit descendere subtus propter flammam ignis qui ardebat.</p>	<p>Отцом. И спускал с небес до самой преисподней, и поднимался вплоть до трона Бога Отца невидимого, и оберегал ту славу, которая была над всеми небесами.</p> <p>3. И замыслил поставить трон свой над облаками и быть подобным Всевышнему. И вслед за этим спустился он на воздухⁱⁱ, нашёл ангела, сидевшего над воздухом, и сказал ему: «Открой мне врата воздуха». И открыл ему.</p> <p>4. И, спустившийся [ниже], нашёл ангела, который хранил воды, и сказал ему: «Открой мне врата вод». И открыл ему.</p> <p>5. И спустившись [ещё ниже] обнаружил всю землюⁱⁱⁱ, покрытую водами, и, ходящий по низу, нашёл двух рыб, лежащих над водой, и которые были как бы вместе удерживавшие всю землю по указанию Отца Невидимого.</p> <p>6. И, спустившийся ещё ниже,</p>
---	---

⁷ quae erat moventis coelos C. (которая была приводящей в движение небеса)

⁸ Ис. 14:14. («взойду на высочайшие небеса и стану подобен Всевышнему» – рассказ о падении Сатаны)

⁹ Книги святых таин Енохов. III:4–6. (Ангел, иже владает звездами и сложение небесем и летают крылы своими и обходят по всех плавающих... и ангели, иже држех грозные хранилище их и скровища облак... и ангелы хранящей скровища их и како затвареется и отврзаят я».

¹⁰ petens deorsum C. (устремившийся ниже)

¹¹ invenit universam faciem terrae coopertam aquis C. (обнаружил образ всей земли покрытой водами)

¹² et erant sicut boves juncti ad arandum tenentes totam terram C. (и вслед за ними были быки, вместе готовые для вспашки, владевшие всей землёй)

¹³ invenit suum ossop, quod est genus ignis C. (обнаружил свой ... который есть род огня)

<p>8. Tunc reversus est Sathanas retro implens se de malitiis et ascendit ad angelum qui erat super aerem et ad illum qui erat super aquas dicens eis: Omnia sunt mea; si me audieritis, ponam tronum meum super nubes et ero similis Altissimo¹⁴. Et substollam aquas supra firmamentum istum et ceteras aquas in lata maria congregabo et postea non erit aqua super faciem omnis terrae. [Et] regnabo vobiscum in saecula saeculorum.</p> <p>9. Et hoc dixit angelis et ascendebat ad illos coelos usque ad tertium¹⁵ coelum, subvertens angelos invisibilis Patris et dicens singulis eorum:</p> <p>10. “Quantum debes Domino tuo”? Et primus respondit: “C chados olei”. Et dixit ei: “Accipe cautionem¹⁶ et sede et scribe L¹⁷”. Et alii dixit: “Tu vero quantum debes Domino tuo?” Qui ait: “C chados¹⁸ tritici”. Et ait illi: “Tolle cautionem tuam et sede et scribe cito octuaginta¹⁹”²⁰. Et ascendebat ad alios coelos ita dicens adscenditque usque ad quartum²¹ coelum seducens²² angelos Invisibilis Patris²³.</p>	<p>обнаружил большие облака, державшие море морей.</p> <p>7. И спустился он [ещё] ниже, и обнаружил свою преисподнюю, которая есть геенна огненная. После же не смог он спуститься [ещё] ниже из-за пламени огня, который горел [там].</p> <p>8. Затем Сатана вернулся назад, наполнив себя злобами^{iv}, и поднялся к ангелу, который был над воздухом и к другому, который был над водами, сказав им: «Моё всё есть: если послушаетесь меня, поставлю трон свой над облаками и буду подобным Всевышнему. И подниму воды над твердью небесной, и другие воды в широкие моря соединю, и потом не будет воды над образом всей земли. И править [буду] с вами во веки веков».</p> <p>9. И сказал это ангелам и поднимался до небес вплоть до третьего неба, низвергающий ангелов Отца Невидимого, и говорил каждому это:</p> <p>10. «Сколько должен ты Господу^v твоему»? И первый ответил: «Сто</p>
--	--

¹⁴ Ис. 14:14.

¹⁵ quantum C. (пятого)

¹⁶ calamum C. (перо)

¹⁷ sexaginta C. (шестьдесят)

¹⁸ choros C. (сноп)

¹⁹ quinquaginta C. (пятьдесят)

²⁰ Лк. 16:5–7 (переработка евангельской притчи о слуге)

²¹ quantum C. (пятого)

²² blandiendo C. (обольщая)

<p>III. 1. Et exivit vox de trono Patris dicens²⁴: “Quid facis, dejecte, subvertens angelos Patris? Factor peccati, cito fac quod cogitasti”.</p> <p>2. Tunc Pater praecipit angelis suis: “Deponite stolas et tronos et coronas ab omnibus angelis audientes eum”. Et tulerunt angeli vestimenta et tronos et coronas omnibus angelis audientes eum.</p> <p>3. Iterumque ego Johannes interrogavi Dominum dicens: Quando Sathanas cecidit, in quo [loco] habitavit? Et respondens dixit mihi: Praecipit Pater meus et transfiguravit se propter elationem</p>	<p>кувшинов (мер) масла». И сказал он ему: «Возьми расписку и сядь, и напиши пятьдесят». И сказал другому: «Сколько же ты должен Господу твоему»? Говорил он: «Сто мер пшеницы». И говорил ему [Сатана]: «Возьми расписку твою и сядь, и напиши сейчас восемьдесят». И поднимался он по небесам и так же говорил [ангелам] вплоть до четвёртого неба, совращая (сбивая с пути, отделяя) ангелов невидимого Отца.</p> <p>III. 1. И раздался голос от трона Отца, говоривший: «[Ты] малодушный, который делает [это], совращающий ангелов Отца? Совершивший прегрешение, быстро делай, что задумал».</p> <p>2. Потом Отец приказал ангелам своим: «Снимите [их] одежды, и троны, и венки у всех ангелов, послушавшихся его». И унесли ангелы одежды, и троны, и венки всех ангелов, послушавшихся его».</p> <p>3. И снова я, Иоанн, спросил Господа, сказав: «С тех пор, как пал Сатана, в</p>
---	--

²³ Книги святых таин Енохов. XI:38–39. (Едни же от чина архангельскаго отвращая с чином сущим под ним. Восприял мысль немощная, да поставит престол свои выше облак над земля да ровен будет моеи силе).

²⁴ Откр. 19:5.

<p>suam et abstulit lumen gloriae suae ei, et facies ejus sicut ferrum fuit fervens ab igne²⁵ et tota species faciei ejus fuit sicut hominis²⁶, et habuit VII caudas trahentes²⁷ tertiam partem angelorum Dei²⁸.</p>	<p>каком месте [он] пребывал»? И ответил, сказав мне: «Повелел Отец мой, и преобразил его из-за гордыни его, и забрал он свет славы его, и облик его стал как железо, раскалённое огнём, и весь внешний облик его стал как [у] человека, и имел семь хвостов, увлékших третью часть ангелов Бога.</p>
<p>4. Et ejectus fuit a trono Dei et a villicatione coelorum.</p>	<p>4. И извержен был [Сатана] от трона Бога и от управления небесами.</p>
<p>5. Et descendens de coelo Sathanas in firmamentum hic nullam requiem poterat facere²⁹ neque hi qui cum eo erant³⁰. Rogavitque Patrem dicens: “Peccavi³¹, patientiam habe in me; omnia reddam tibi”³². Pater misertus est ejus et dedit et requiem facere quod vult usque ad diem septimum.</p>	<p>5. И сошедший с неба Сатана на тверди небесной никому не мог создать покой, и так же тем, кто был с ним. Потом спросил Отца, сказав: «Я согрешил^{vi}, имей снисхождение ко мне, всё верну тебе». Отец милосердный сделал это и дал покой [Сатане] делать, что желает, вплоть до седьмого дня.</p>
<p>IV. 1. Et tunc sedit super firmamentum praeccepitque angelo qui erat super aerem et illi qui erat super aquas et elevaverunt duas partes aquarum sursum in aerem et de</p>	<p>IV. 1. И тогда сел [Сатана] над твердью небесной, и потом приказал ангелу, который был над воздухом, и другому, который был над водами, и поднял две</p>

²⁵ ferrum calefactum C. (железо нагретое)

²⁶ Книги святых таин Енохов. XIII:5. (Вы же чяда моа видите лице мое подобно зданна вам человека. Аз же видець есмь лица господне, яко железо от огне раджежено).

²⁷ et trahit cum cauda C. (и уташил с помощью хвоста)

²⁸ Откр. 12:3–4.

²⁹ Книги святых таин Енохов. XI:40–41. (И отврегох его с высоти с аггели его. И бе летал по воздуху).

³⁰ Видение святого пророка Исаии. II. (И възидох же и аз и он на твердь, и видех тоу брань велию сотону и силы его и противящаяся благочестию и едино единого завидящи; яко же есть на земли, тако есть и на тверди, образ ибо тверденым седе суть на земли. И рех ангелови: чето есть рать си и завидя и ополчение? И отвеща ми и рече: си брань есть дияволя, и не имать почити, дондеже придет, его же хощещи видети, и убиеть духем силы своея).

³¹ Формула начала исповеди.

³² Мф. 18:26. (притча о долге раба)

<p>tertia parte facerunt L maria. Et fuit divisio aquarum per praeceptum Patris Invisibilis. Et praecepit iterum angelo, qui erat super aquas: Sta super duos pisces. Et elevavit capite suo terram, et apparuit arida.</p> <p>2. Et fuit quando accepit coronam ab angelo qui erat super aerem media fecit tronum suum et medium lumen solis accipiensque coronam ab angelo qui erat super aquas medietatem fecit lumen lunae et medietatem lumen diei³³. Et de lapidibus fecit ignem et de igne fecit omnem militiam et stellas³⁴ et de illis fecit angelos³⁵ spiritus ministros suos³⁶ secundum formam ordinatoris Altissimi, fecitque tonitrua et pluvias et grandinem et nivem et misit ministros angelos suos super ea.</p> <p>3. Praecepitque terrae, ut educeret omne vivens, animalia, arbores et herbas et mari praecepit ut educeret pisces et aves coelorum.</p>	<p>части вод вверх, к воздуху, а из третьей части сделал пятьдесят морей. И сделал разделение вод по предписанию Отца невидимого. И снова повелел ангелу, который был над водами: «Встань над двумя рыбами», и поднял [Сатана] взятую им от земли [воду] и показалась суша.</p> <p>2. И было так, затем взял венок от ангела, который был над воздухом, из половины сделал трон свой, и из половины – свет Солнца. Затем взял венок от ангела, который был над водами, [из] половины сделал свет луны, а [из] половины – свет дня. И из камней создал огонь, и из огня сделал всё воинство и звёзды, и из них создал ангелов духов – слуг^{vii} своих, следуя образу управителя Всевышнего, затем создал громы и дожди, и град, и снег, и оставил слуг своих ангелов над ними.</p> <p>3. Затем повелел земле, чтобы произвела всяких живущих [существ], животных, деревья и травы, и морю повелел, чтобы произвело рыб и птиц небес.</p>
--	--

³³ lumen stellarum C. (свет звёзд)

³⁴ militias stellarum C. (воинства звёзд)

³⁵ Книги святых таин Енохов. XI:37. (И от камней усекох огонь великы, и от огне сотвори чины бесплотнии... и оружия их огнена и одежде их плами палещь).

³⁶ Евр. 1:7. (в свою очередь – цитата из Пс. 103:4)

<p>V. 1. Et cogitavit facere hominem in servitio sibi, et tulit limum de terra et fecit hominem similem sibi³⁷. Et praecepit angelo secundi coeli introire in corpus luti et tulit de eo et fecit alium corpus in forma mulieris praecepitque angelo primi coeli introire in illum. Angeli ploraverunt multum videntes super se formam mortalem esse in divisis formis.</p> <p>2. Praecipietbatque eis carnalis opera facere in corporibus luti, et illi nesciebant facere peccatum. Initiator autem peccati³⁸ cum sua seductione ita fecit: plantavit paradysum³⁹ et misit homines intus et praecepit eis ne comederent ex eo⁴⁰.</p> <p>3. Diabolus intravit in paradysum et plantavit arundinem in medio paradysae, et de sputo suo fecit serpentem et praecepit ei in arundine manere et sic Diabolus abscondebatur sapientiam suam fraudis, ut non viderent deceptionem suam. Et introibat ad eos dicens: De omni fructu comedite qui est in paradysae, de fructu iniquitatis⁴¹ ne comedatis⁴². Postea malignus Diabolus intrans in serpentem</p>	<p>V. 1. И задумал [Сатана] создать человека в рабство себе, и поднял грязь от земли и создал человека, подобного себе. И приказал ангелу второго неба войти в тело [из] глины, и поднял оттуда и создал другое тело по образу женщины, и затем приказал ангелу первого неба войти в него. Ангелы плакали много, видящие на себе облики смертные в разных формах.</p> <p>2. После этого приказал [Сатана] им совершить деяние плотское в телах [из] глины, и они не понимали, как совершить грех. Зачинатель же греха своим совращением сделал это: засадил райский сад и ввёл людей внутрь, и приказал им не есть [ничего] из него.</p> <p>3. Дьявол вошёл в райский сад и посадил камыш в центре сада и из плевка своего создал змея и приказал ему в тростнике ждать. И так Дьявол скрыл суть своего обмана, чтобы не обнаружили лжи его. И вошёл он к ним, сказав: «Всяким плодом питайтесь, который есть в райском саду, плодом</p>
---	--

³⁷ ad similitudinem ejus vel sui C. (по подобию своему как себя)

³⁸ sententiator malorum C. (основатель зла)

³⁹ парафраз Быт. 2:8, 2:15.

⁴⁰ парафраз Быт. 2:16–17.

⁴¹ de fructu vero scientiae boni et mali C. (от плода истинного познания добра и зла)

⁴² Быт. 2:16–17.

<p>malum, et decepit angelum qui erat in forma mulieris⁴³ et effundit super caput ejus concupiscentiam peccati; et fuit concupiscentia Evae sicut fornax ardens⁴⁴. Statimque Diabolus exiens de arundine in forma serpentis fecit concupiscentiam suam cum Eva cum cauda serpentis. Ideo non vocantur filii Dei sed filii Diaboli⁴⁵ et filii serpentis voluntates patris facientes diabolicas usque ad saeculi finem.</p> <p>4. Postea Diabolus effundit suam concupiscentiam super caput angeli qui erat in Adam, et ambo inventi sunt in concupiscentia luxurie simul generando filios Diaboli et serpentis usque ad consummationem saeculi.</p> <p>VI. 1. Et postea ego Johannes interrogavi Dominum, dicens: Quare dicunt homines: “Adam et Eva a Deo sunt formati⁴⁶ et in paradiso positi fuerunt custodire mandata ejus et ipsi propter transgressionem praecepti Patris morti traditi sunt”? Et</p>	<p>несправедливости не питайтесь». Затем злобный^{viii} Дьявол вошёл в змея злого, и обманул ангела, который был в образе женщины, и излил на голову её похоть греха, и было вожделение Евы как горячая печь.</p> <p>Тотчас Дьявол уполз в камыш в образе змея, исполнил вожделение своё с Евой при помощи хвоста змея. Вот почему не зовутся детьми Бога, но детьми Дьявола и детьми змея, желания отца [своего] исполняющие вплоть до конца времени.</p> <p>4. После этого Дьявол излил своё вожделение на голову ангела, который был в Адаме, и оба обнаружили себя в разнузданном вожделении вместе за порождением^{ix} детей Дьявола и змея вплоть до исчезновения мира.</p> <p>VI. 1. И потом я, Иоанн, спросил Господа, сказав: «Почему говорят люди, [что] Адам и Ева Богом были созданы и в рай помещены были исполнять повеления Его, и из-за нарушения приказа Отца были сделаны</p>
--	---

⁴³ Отсылка к 2Кор. 11:3.

⁴⁴ Чтение святого Вароха. V. (И паки рех аз Варох к ангелу: господи, покажи ми древо, еже прельсти змия Еугу и снесть е сама и да е Адаму, и сего ради изгна я Бог из рая. И рече ми ангел... Сатанаил же усади лозу, то бо ему бе првое име, по испадении же наречесе такожде Сатанаил... И паки рех аз Варох к ангелу: господи, покажи ми древо еже прельсти змия Еугу и Адама. И рече ми ангел: слыши, Варох, првое древо есть лоза, второе же древо похоть греховна, еже излия Сатанаил на Еугу и Адама).

⁴⁵ 1Ин. 3:10.

⁴⁶ Deo creatos C. (создания Бога)

Dominus dixit mihi: Audi, Johannes carissime, insipientes homines sic dicunt quoniam in praevaricatione Pater meus lutea corpora fecit, sed de Spiritu Sancto omnes virtutes coelorum fecit; ipsi autem propter transgressionem et propter casum eorum inventi sunt habentes lutea corpora et morti traditi sunt.

2. Et adhuc ego Johannes interrogavi Dominum dicens: Domine, quomodo incipitur homo de spiritu in corpore carnali? Dixitque mihi Dominus: De lapsis spiritibus coelorum ingrediuntur in corpora feminea lutosa et carnem accipiunt de concupiscentia carnis et nascitur spiritus de spiritu et caro de carne⁴⁷ et ita finitur regnum Sathanae in hoc mundo [et in omnibus gentibus].

VII. 1. Et interrogavi Dominum dicens: Usque quo regnabit Sathanas in hoc mundo super existentiam hominum? Dixitque mihi Dominus: Pater meus permisit illi regnare VII dies qui sunt VII secula.

2. Et iterum ego Johannes interrogavi

смертными^x»? И Господь ответил мне: «Слушай, милый Иоанн, неразумные люди так говорят вследствие лжи, [что] Отец мой создал тела [из] глины, но [Он] через Духа Святого создал все небесные добродетели; сами же они вследствие нарушений и вследствие падения их обнаружили себя носящими глиняные тела и были сделаны [они] смертными».

2. И все же я, Иоанн, спросил Господа, сказав: «Господи, каким образом появляется человек от духа в теле плотском»? И ответил мне Господь: «Из падших духов небес [некоторые] входят^{xi} в тела женские глиняные, и плоть принимают^{xii} от вождения плоти, и рождается дух от духа и плоть от плоти, и так оканчивается правление Сатаны в этом мире и во всём мире».

VII. 1. И спросил [я] Господа, сказав: «Доколе будет царствовать в этом мире Сатана над существованием людей»? И сказал мне Господь: «Отец мой позволил ему править семь дней, которые есть семь веков^{xiii}».

2. И снова я, Иоанн, спросил Господа,

⁴⁷ ИИ 3:6.

<p>Dominum dicens: Quale erit hoc saeculum⁴⁸? Et dixit mihi: Ex quo cecidit Diabolus de gloria Patris et propriam gloriam voluit seditque super nubes et misit ministros suos, ignem urentem⁴⁹ et in terra ad homines infra ab Adam usque ad Enoch ministrum. Et misit ministrum suum et assumpsit eum supra firmamentum et ostendit illi deitatem suam et praecepit illi dari calamus et atramentum; et sedens scripsit septuaginta VI⁵⁰ libros⁵¹. Et praecepit ei eos deferri in terram. Detulit autem Enoch libros et tradidit filiis et docuit [eos] facere formam sacrificiorum et locum sacrificiorum⁵². Et fecerunt ita et clausurunt⁵³ regnum coelorum ante homines⁵⁴. Et dicebat eis: Videte quia ego sum Deus et non est alius Deus praeter me⁵⁵.</p> <p>3. Ideo misit me Pater meus in mundum istum ut manifestem nomen suum hominibus⁵⁶ et ut cognoscant eum et malitiosum Diabolum. Cum autem cognovisset Sathanas, quod descenderem</p>	<p>сказав: «Какое будет это время»? И сказал он мне: «С тех пор, как Дьявол отпал от славы Отца и собственной славы возжелал и сел он над небесами и послал слуг своих, огонь палящий, на землю вниз к людям от Адама до Еноха, служителя [его]. И послал [Сатана] слугу своего и взял его (Еноха) на твердь небесную и показал ему божественность свою, и повелел ему взять перо и чернила, и пока сидел, написал 76 книг. И приказал ему взять их на землю. Взял с собой Енох книги и передал людям и научил их совершать священные обряды и устанавливать место для обрядов, и сделали так, и закрыли Царствие небесное перед людьми. И говорил им: «Посмотрите, я есть Бог, и нет другого Бога кроме меня».</p> <p>3. Поэтому послал меня Отец мой в этот мир, чтобы явить имя своё людям и познали его и злобного Дьявола. Когда узнал Сатана, что я приду в этот мир, он</p>
--	--

⁴⁸ quid erit in tempore hoc? С. (что будет происходить в это время?)

⁴⁹ Евр. 1:7, ссылка на Пс. 103:4, точная цитата именно от Псалмов.

⁵⁰ sexaginta septem С. (шестьдесят семь)

⁵¹ Книги святых таин Енохов. XI:87–89. (Положи ум свои Еноше, и познаи глаголящаго. И ти возми книги, еже ты сам написа... Сониди на земля, и скажи сыном своим, елико глаголах к тебе).

⁵² mysteria injusta С. (тайнства незаконные)

⁵³ et ita abscondebat С. (и так скрывают)

⁵⁴ Мф. 23:13. (обвинение фарисеев и книжников в том, что они «закрыли Царствие Небесное»)

⁵⁵ Втор. 4:35, 32:39.

⁵⁶ Ин. 17:6, 17:26.

in hunc mundum, misit angelum suum et accepit de tribus arboribus et dedit Moysi prophetae [qui nunc mihi servantur] ad crucifigendum me, quae ligna mihi custodiuntur usque nunc. Et ipse annuntiabat⁵⁷ ei deitatem [populo suo] praecepitque ei legizare filiis Israel, et ita eduxit eos per siccum per medium maris⁵⁸.

VIII. 1. Quando cogitavit Pater meus mittere me in mundum istum, misit ante me angelum suum per Spiritum sanctum, ut reciperet [me] qui vocabatur Maria mater mea. Et ego descendens per auditum introivi et exivi.

2. Et scivit Sathanas princeps hujus mundi quod ego veni quaerere et salvare quod perierat⁵⁹, et misit angelum suum Elyam prophetam baptizantem in aqua, qui vocatur Johannes Baptista⁶⁰. Elyas autem interrogavit principem hujus mundi quomodo poterit eum cognoscere. Et ipse dixit ei: “Super quem videritis Spiritum sanctum descendentem in specie columbae

послал ангела своего и взял [части] от трёх деревьев и отдал их пророку Моисею, который ныне мой слуга, чтобы распять меня, и дерево это хранится для меня поныне. И возвестил он ему божественную волю народу своему и передал закон сынам Израиля, и затем вывел их по суше через середину моря».

VIII. 1. «Когда задумал Отец мой послать меня в этот мир, послал передо мной ангела своего через Духа Святого, чтобы [тот] принял меня, который звался Мария, мать моя, и я есть сошедший [на землю] через её ухо, вошёл и вышел.

2. И узнал Сатана, князь мира сего, что я пришёл найти и спасти то, что пало, и послал ангела своего Илию пророка, крестившего в воде, которого звали Иоанн Креститель. Илия же спросил князя мира сего, как сможет узнать его. И сам [Сатана] ответил ему: «Над ним увидите Духа Святого, сошедшего в

⁵⁷ praenunciabat C. (предвозвестил)

⁵⁸ Исх. 14:22.

⁵⁹ Мф. 18:11, Лк. 19:10.

⁶⁰ Ин. 1:26. Библейский стих относится к Иоанну Крестителю.

et manentem super eum, ipse est qui baptizat in Spiritu Sancto et igni”⁶¹. Ideo hoc dicebat Johanni quia non cognoscebat eum. Sed ille qui misit eum baptizare in aqua, ille dixit ei. Testificatur Johannes: “Ego baptizo in aqua in poenitentiam, ille autem baptizat vos in Spiritu sancto⁶² in remissionem peccatorum⁶³”. Ille est qui potest perdere et salvare⁶⁴.

IX. 1. Et iterum ego Johannes interrogavi Dominum: Potest homo habere salvationem per baptismum Johannis [sine tuo baptismo]? [Et respondit Dominus]: Sine meo baptisate quo baptizo in remissionem peccatorum, inquam, solum nullus potest habere salvationem Dei. Ex quo ego sum panis vitae⁶⁵ descendens de septimo coelo, quod qui manducat carnem meam et bibit sanguinem⁶⁶, hii Dei Filii vocabuntur. Et interrogavi Dominum: Quid est caro tua et quid est sanguis tuus?
2. Et dixit mihi Dominus: Antequam cecidisset Diabolus cum tota militia angelica Patris, angeli Patris orantes

образе голубя и оставшегося над ним, он есть тот, который крестит Духом Святым и огнём». Потому это говорил Иоанну, что не знал его. Но тот, кто послал его крестить в воде, следующее сказал ему. Свидетельствует Иоанн: «Я крещу водой для покаяния, но другой крестит вас в Святом Духе в отпущение грехов». Он есть тот, кто может губить и спасать»

IX. 1. И снова я, Иоанн, спросил Господа: «Может человек иметь спасение через крещение Иоанна без твоего крещения»? И ответил Господь: «Без моего крещения, которое есть крещение для отпущения грехов, говорю одно, что никто не сможет обрести спасение Божие, и обрести хлеб жизни, попав в Царствие небесное, ибо тот, кто ест плоть мою и пьёт кровь, те будут названы детьми Бога». И спросил я Господа: «Что есть плоть твоя и что есть кровь твоя»?

2. И ответил мне Господь: «Прежде, чем пал Дьявол с многочисленными

⁶¹ Ин. 1:33.

⁶² Деян. 1:5, 11:16.

⁶³ Мк. 1:4, Лк. 3:3.

⁶⁴ Иак. 4:12.

⁶⁵ Ин. 6:33–35; 6:51.

⁶⁶ Ин. 6:55–57.

glorificabantur Patrem meum hanc orationem dicentes: “Pater noster, qui es in coelis”. Ita hic cantus ascendebat ante tronum Patris, sed angeli ex quo ceciderunt, jam non potuerunt glorificare Deum in hac oratione.

3. Et iterum interrogavi Dominum: Quomodo totus mundus accepit baptismum Johannis⁶⁷, tuum autem non omnes accipiunt? Respondit mihi Dominus: Ideo quia opera eorum mala sunt et non veniunt ad lucem⁶⁸. Discipuli Johannis nubunt et nubentur⁶⁹, discipuli autem mei non nubunt neque nubentur, sed sunt sicut angeli Dei in coelo⁷⁰ in regno coelorum. Et ego dixi: Si ita est peccatum cum mulieribus, non expedit [homini] nubere. Et Dominus ait: Non omnes capiunt verbum istum, sed quibus datum est. Sunt enim eunuchi qui de utero matris sic nati sunt; et sunt eunuchi qui facti sunt ab⁷¹ hominibus et sunt eunuchi qui se ipsos castraverunt propter regnum coelorum. [Qui potest capere, capiat]⁷².

воинствами ангелов Отца, ангелы Отца возносили хвалу Отцу моему через молитву, говоря: «Отец наш, который на небесах». И пение это восходило до трона Отца. Но ангелы, которые пали, уже не могли славить Отца через пение».

3. И снова спросил я Господа: «Каким образом весь мир принял крещение Иоанна, а твоё не каждый принимает»? Ответил мне Господь: «Потому, что дела их злы и не идут они к свету. Последователи Иоанна – женатые и замужние, последователи, идущие за мной – неженатые и незамужние, и они подобны ангелам Бога на небе в Царствии небесном». И сказал я: «Если познание женщины есть грех, то не полезно людям жениться». И Господь согласился: «Не все принимают слово это, лишь те, которым оно дано. Ибо есть скопцы, рождённые такими из чрева матери, и есть скопцы, которые сделаны такими людьми, и есть те, которые оскопят^{xiv} себя для Царствия небесного. Кто может принять это,

⁶⁷ Ин. 3:26.

⁶⁸ Ин. 3:19–20.

⁶⁹ ducuntur C. (замужние)

⁷⁰ Мк. 12:25 (точная цитата), Мф. 22:30.

⁷¹ eunuchisaverunt C. (оскоплены)

⁷² Мф. 19:12.

<p>X. 1. Et postea ego interrogavi Dominum de die iudicii: Quod signum erit adventus tui? Et respondens Dominus ait: Et erit cum consummabitur numerus justorum secundum numerum coronarum cadentium.</p> <p>2. Tunc solvetur Sathanas de suo carcere⁷³ habens iram magnam et faciet bellum cum justis. Et clamabunt justis ad Dominum Deum suum⁷⁴.</p> <p>3. Et statim praecipiet Dominus Deus archangelo, ut tuba cantet, et exiet vox archangeli de coelis usque ad inferiora audietur.</p> <p>4. Et tunc obscurabitur sol et luna non dabit lumen suum et stellae cadent de coelis⁷⁵.</p> <p>5. Et solventur IV venti magni a constitutione eorum, et tremet terra et mare et montes et colles insimul.</p> <p>6. Et tunc revelabitur signum Filii⁷⁶. Et plangent omnes tribus terrae. Statimque coelum tremet et obscurabitur et sol lucet usque ad horam nonam⁷⁷.</p>	<p>принимает».</p> <p>X. 1. И затем спросил я Господа о Дне суда: «Какое знамение будет о пришествии твоём»? И ответил Господь: «Когда сравняется число праведников с числом павших венков».</p> <p>2. Тогда освободится Сатана из темницы своей, имеющий ярость великую, и начнёт войну против справедливости. И воззовут к справедливости Господа Бога своего.</p> <p>3. И тотчас же прикажет Господь Бог архангелу, чтобы протрубил в трубу, и раздастся звук [трубы] архангела с небес и вплоть до преисподней будет слышен.</p> <p>4. И тогда померкнет Солнце, и Луна не будет давать света своего, и звёзды падут с небес.</p> <p>5. И сорвутся четыре ветра великих с оснований своих, и сотрясутся земля и море, и горы, и холмы одновременно.</p> <p>6. Тогда явится знамение Сына. И возопят все народы земли. Неподвижное небо сотрясётся и</p>
--	---

⁷³ Откр. 20:7.

⁷⁴ et clamabunt ad Dominum voce magna C. (и возопят к Господу голосом великим/тяжким).

⁷⁵ Мф. 24:29.

⁷⁶ Мф. 24:30.

⁷⁷ Лк. 23:44 (в контексте рассказа о Распятии)

<p>7. Et tunc manifestabitur Filius hominis in gloriae sue⁷⁸, omnesque sancti et angeli cum eo et sedes ponentur supra nubes sedebitque supra sedem gloriae suae cum XII apostolis super XII sedes suae gloriae. Et libri aperientur⁷⁹ et judicabunt omnes gentes orbis terrae.</p> <p>Tunc praedicabitur fides.</p> <p>8. Tunc mittet Filius hominis angelos suos et colligent⁸⁰ electos suos a summis coelorum usque ad fines eorum. Et adducent eos secum sua in obviam mihi super nubem in aerem⁸¹.</p> <p>9. Tunc mittet Filius Dei daemones malos et ejiciet eos cum ira et omnes linguas quae crediderunt in eum, eos venite et... qui dicebatis manducemus et bibamus⁸² et recipiamus de his, quae hic sunt. Et videamus quale adjutorium habebunt de his.</p> <p>10. Et confestim [stabunt] omnes gentes ante iudicium timide. Et aperientur duo libri⁸³ et manifestabunt omnes gentes cum praedicatione eorum, et glorificabunt justos in sufferentia eorum cum operibus bonis. Gloria et honor inaccessibleis</p>	<p>скроется, и Солнце будет светить до девятого часа.</p> <p>7. И тогда явится Сын Человеческий во славе своей, все святые и ангелы с ним, и поставит трон над небесами, и будет сидеть на троне славы своей с двенадцатью апостолами, сидящими на двенадцати тронах славы своей.</p> <p>И явятся книги, и будут судить все народы земли.</p> <p>Тогда предначертанное исполнится.</p> <p>8. Затем пошлёт Сын Человеческий ангелов своих, и соберут они избранных его, от вершин небес и до [нижних] границ их. И приведут всех [избранных] моих ко мне на сретение моё на облака на воздухе.</p> <p>9. Затем низвергнет Сын Божий демонов злых и изгонит их с ожесточением, и все народы, которые верили в него (Сатану) ... и они придут и... которые скажут: «Станем есть и пить», и вернутся оттуда, которые они есть. И увидят, какую пользу им это принесло.</p> <p>10. И тотчас предстанут все народы</p>
--	--

⁷⁸ Мф. 25:31.

⁷⁹ Откр. 20:12.

⁸⁰ Мф. 24:31.

⁸¹ 1Фес. 4:17.

⁸² 1Кор. 15:32.

⁸³ Откр. 20:12.

<p>custodientibus angelicam vitam, et obediens iniquitati iram et furorem et angustiam et indignationem accipient⁸⁴.</p> <p>11. Et separabit Filius hominis justos suos de medio peccatorum⁸⁵ dicens eis: “Venite, benedicti Patris mei, percipite paratum vobis regnum a constitutione mundi⁸⁶”. Et tunc dicet peccatoribus: “Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum paratum Diabolo et angelis ejus⁸⁷”.</p> <p>Et ceteri videbunt novissimam separationem et convertentur peccatores in infernum.</p> <p>12. Et per licentiam Patris exibunt de carcere spiritus increduli aliquando. Et vocem meam audient et erit unum ovile et unus pastor⁸⁸.</p> <p>Et tunc per licentiam Patris exiet de inferiori terrae obscuritas tenebrosa et geenna ignis ardebit omnia inferiora terrae usque ad aerem firmamenti erit ignis affie...⁸⁹</p> <p>13. Sicut homo habens triginta annos levaret lapidem et mitteret deorsum, vix per tres annos fundum attingeret, tanta est profunditas laci et ignis ubi peccatores</p>	<p>перед судом смиренно. И появятся две книги, и покажут всем народам приговор их, и прославятся праведные за терпение своё и дела добрые. Честь и слава сохранившим ангельский образ жизни, и переносившим тяготы, ожесточение и злобу, и бедность и негодование испытывавшие.</p> <p>11. И отделит Сын человеческий праведников своих от грешников, сказав им: «Идите, благословляемые Отцом моим, примите царство ваше, уготованное [вам] от основания мира». И потом скажет грешникам: «Уйдите от меня, злословящие, в огонь вечный, уготованный Дьяволу и ангелам его». И другие увидят последнее разделение, и как грешники будут отправлены в преисподнюю.</p> <p>12. И по воле Отца выйдут души неверующих из темниц, наконец. И глас мой услышат, и станет одна овчарня и один пастух.</p> <p>И тогда по воле Отца выйдет из преисподней земли тьма теней и геенна огненная, и всё от нижней земли до</p>
--	--

⁸⁴ Рим. 2:7–10.

⁸⁵ Мф. 31:49.

⁸⁶ Мф. 25:34.

⁸⁷ Мф. 25:41.

⁸⁸ Ин. 10:16.

⁸⁹ Здесь обрывается манускрипт W., дальше текст – по списку D.

<p>habitabunt.</p> <p>XI. 1. Et tunc ligabitur Sathanas et omnis militia ejus et mittetur in lacum ignis⁹⁰. Et deambulabit Filius Dei cum electis suis desuper firmamentum.</p> <p>2. Et claudet Diabolum ligans eum insolubilibus vinculis fortibus cum peccatores. Plorantes et lugentes dicent: “Absorbe nos, terra, et operi nos in te [morte]”.</p> <p>3. Et tunc fulgebunt justi sicut sol in regno Patris eorum⁹¹. Et educet eos ante sedem Patris invisibilis [dicens]: “Ecce ego et pueri [mei], quos dedit mihi Deus”⁹². Juste, mundus te non cognovit, ego autem cognovi te in veritate, quia tu me misisti⁹³.</p> <p>4. Et tunc respondebit Pater Filio suo dicens: Fili dilecte mi, sede a dextris meis</p>	<p>тверди небесной в воздухе будет в огне... [Венский манускрипт здесь обрывается]</p> <p>13. Слово человека возрастом тридцати лет поднимет камень и бросит вниз, едва ли через три года достигнет дна – такова глубина бездны и огня, где будут пребывать грешники.</p> <p>XI. 1. И тогда связан будет Сатана и всё воинство его, и будет брошен в бездну огня. И сойдёт Сын Божий к избранным своим с тверди небесной.</p> <p>2. И заключит Дьявола, сковав его неразрываемыми оковами прочными вместе с грешниками. Плачущие и скорбящие скажут: «Поглоти нас, земля, и укрой нас смертью».</p> <p>3. И тогда сиять будут праведники как солнце в царстве Отца своего. И приведёт их к трону Отца невидимого, сказав: «Вот я и дети мои, которых дал мне Бог. О праведный, мир тебя не познал, я же познал тебя в действительности, потому что ты меня послал».</p>
--	---

⁹⁰ Откр. 20:9. (в огонь ввергается только Дьявол, без его воинства)

⁹¹ Мф. 13:43.

⁹² Ис. 8:18.

⁹³ Ин. 17:25.

<p>donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum⁹⁴ qui negaverunt me et dixerunt: “Nos dii sumus et praeter nos non est alius Deus”⁹⁵ qui prophetas tuos occiderunt et justos tuos persecuti sunt. Et tu persecutus es eos in tenebras exteriors, ibi erit fletus et stridor dentium⁹⁶.</p> <p>5. Et tunc sedebit Filius Dei a dextris Patris sui, et praecipiet Pater angelis suis et ministrabit eis et ponet eos in choros angelorum ut induet eos indumentis incorruptibilibus et dabit eis coronas immarcessibiles⁹⁷ et sedes immobile.</p> <p>6. Et Deus in medio erit et non esurient neque sitient amplius neque cadet super illos sol neque ullus aestus, et absterget Deus omnem lacrimam ab oculis eorum⁹⁸.</p> <p>7. Et regnabit [Filius] cum Patre sancto suo et regni ejus non erit finis in saecula saeculorum⁹⁹.</p> <p>8. Explicit secretum haereticorum de Concorresio, portatum de Bulgaria Nazario suo episcopo plenum erroribus.</p>	<p>4. И тогда ответит Отец Сыну своему, сказав: Сын мой дорогой, сядь одесную меня, пока не низвергну врагов твоих к подножию ног твоих, которые отвергали меня и говорили: «Мы – боги, и кроме нас нет другого Бога», которые пророков твоих мучили и праведников твоих гнали. И ты прогонишь их в тьму внешнюю, там будет плач и скрежет зубов.</p> <p>5. И тогда воссядет Сын Божий одесную Отца своего, и прикажет Отец ангелам своим, и поведёт их, и расставит их в хоры ангелов, чтобы одеть их одежаниями нетленными, и даст им венки неувядаемые и престолы непоколебимые.</p> <p>6. И Бог будет в середине, и не будут испытывать ни голод, ни жажду больше, и не зайдёт Солнце над ними, и никакой зной [не будут испытывать], и вытрет Бог каждую слезу из глаз их.</p> <p>7. И будет править Сын с Отцом святым его, и царство это не закончится во веки веков.</p> <p>8. Здесь заканчивается тайная [книга]</p>
--	---

⁹⁴ Мф. 22:44; Мк. 12:36; Лк. 20:42–43. Всё это цитата из Пс. 109:1.

⁹⁵ Втор. 4:35.

⁹⁶ Мф. 8:12; 13:42; 22:13; Лк. 13:28.

⁹⁷ 1Петр. 5:4.

⁹⁸ Откр. 7:16–17.

⁹⁹ Откр. 11:15, 22:5.

	еретиков из Конкореццо, переданная из Болгарии Назарием, епископом их, полная ошибок.
--	---

ⁱ Т.е. ангелами.

ⁱⁱ Т.е. твердь небесная – видимое небо, находящееся под духовными небесами.

ⁱⁱⁱ Вар.: «большую землю».

^{iv} Вар.: «пороками», «лукавствами».

^v Вар.: «господину».

^{vi} Формула начала исповеди.

^{vii} Minister – слуга, помощник.

^{viii} Вар.: «вредный», «гибельный».

^{ix} Generando - Герундий в дательном падеже, т.е. обозначает осуществление процесса (незавершенное).

^x Буквально: «Получили смерть».

^{xi} Ingrediuntur – индикатив в настоящем времени, т.е. идущий процесс.

^{xii} Accipiunt – так же индикатив в настоящем времени.

^{xiii} Saeculum - Не только «век» (100 лет), но и «поколение» (33 года), «эпоха», «время» и т.д.

^{xiv} Castro – не только «оскоплять» (там же исп. eunuchus – «скопец»), но и «очищать».