

Д. АНГЕЛОВ

БОГОМИЛСТВОТО
В БЪЛГАРИЯ

НАУКА И ИЗКУСТВО

Мили Христо,

Съвършеният път на Истината,
Правдата, Любовта, Мъдростта и
Добродетелта да те води
постоянно към царството Божие!

Ани и Филип

ДИМИТЪР АНГЕЛОВ

БОГОМИЛСТВОТО В БЪЛГАРИЯ

ВТОРО ОСНОВНО ПРЕРАБОТЕНО
И ДОПЪЛНЕНО ИЗДАНИЕ



ДЪРЖАВНО ИЗДАТЕЛСТВО „НАУКА И ИЗКУСТВО“
София—1961

Настоящият труд дава цялостно изложение върху произхода, характера и развитието на богомилското учение в българските земи от средата на X до края на XIV в. Изследването е направено въз основа на голям брой извори от български, византийски и латински произход и почива върху принципите на историческия материализъм.

Книгата е предназначена предимно за специалисти, но представлява интерес и за по-широк кръг читатели.

ПРЕДГОВОР

към второто издание

През 1947 г. бе издадена книгата ми „Богомилството в България“, която имаше научно-популярен характер и чиято задача бе да даде една обобщаваща картина върху произхода, същността и историята на богомилското учение до падането на България под турска власт. През 1954 г. книгата бе преведена на руски език. Настоящото издание на „Богомилството в България“ е написано въз основа на първото издание, но е значително разширено и в него са разгледани много по-обстойно редица въпроси, които в книгата от 1947 г. са засегнати само бегло. Поставени са при това на разглеждане и някои нови въпроси, които липсват в първото издание и които бяха разработени от мене в по-късно излезли работи. Естествено взети са предвид и всички най-нови проучвания на богомилството на български и чужди изследвачи, обнародвани през последните 15 години.

I. БОГОМИЛСТВОТО В НАУЧНАТА ЛИТЕРАТУРА

Богомилството представлява едно от най-значителните социално-религиозни движения през епохата на средновековието. По същество то било учение, насочено срещу феодалния гнет, а по форма ерес, която се отклонявала от догмите на официалната църква. Освен в България богомилството се разпространило в съседните балкански страни. То оказало значително влияние върху ереси в други европейски държави и главно в Италия и Франция.

Въпросът за богомилството е привличал отдавна погледа на изследвачите. Интерес към това учение се проявява най-напред във Франция, Италия и Германия поради обстоятелството, че по своя характер и роля то е било твърде близко до разпространяваните там през XII—XIII в. ереси на катарите и албигойци. Първи по-специални проучвания върху богомилството започват през XVIII в. Заслужават отбелязване трудовете на С. J. Wolf, *Historia Bogomilorum*, Wittenberg, 1712, и на J. L. Oeder, *Dissertatio inauguralis prodromum historiae Bogomilorum criticae exhibens*, Gottingae, 1734. През първата половина на XIX в. излиза основното съчинение на френския учен С. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Kathares ou des Albigeois*, I—II, Paris, 1849. В това съчинение са отделени няколко страници върху богомилството, като се прави опит да се посочи неговата връзка със западните дуалисти.

Обща черта на проучванията върху богомилството до средата на XIX в. е това, че те се основават на сравнително ограничен брой извори. Използуват се и се анализират източници предимно от византийски и западен произход, докато славянските паметници остават непознати. При това богомилското учение се преценява почти изключително от богословска гледна точка като религиозна ерес, без да се вижда социалната му страна. Нова фаза в проучването на богомилството настъпва през средата на XIX в., когато центърът на изследванията върху него се премества от Западна Европа в славянските страни и започва издирването и публикуването на най-важните славянски извори. През 1857 г. за пръв път се издава по препис от XVI в. Беседата на презвитер Козма и с това този най-съществен паметник за богомилското учение в България става достъпен за учения свят.¹ Една година след това (1858 г.) българският възрожденски историк С. Н. Палаузов обнародва най-важните пасажи от откриванията през 1845 г. Синодик на цар Борил и по такъв начин още един ценен източник става достъпен за използване и влиза в научно обръщение.

¹ Първото издание на Беседата е от *Ив. Кукулевич-Саксински* в сп. „Arhiv za rojstnicu jugoslavensku“, т. IV, 1857.

През 1860 г. руският славист О. Бодянски публикува третия и много важен паметник за богомилството в България, а именно Житието на Теодосий Търновски. Започва през втората половина на XIX в. и обнародването на редица апокрифи, съхранявани в библиотеки в Русия, в Сърбия, в Хърватско и др. и представляващи значителен интерес за проучване на богомилската идеология и на нейното отражение върху средновековната славянска литература.

В резултат на натрупването на нов и свеж изворов материал от славянски произход изследванията върху богомилството получават вече много по-сOLIDна и научна основа. С откриването на Беседата на Козма се установява окончателно времето на неговото възникване. Разширяват се познанията върху неговата догматика и историята му в българските земи до падането на българската държава под турска власт. Все по-ясно проличава неговата тясна връзка с дуалистичните учения на Запад и преди всичко с ученията на катарите и албигойци в Италия и Франция.

Най-голям интерес и най-много страници се посвещават на проучването на богомилството през втората половина на XIX в. от страна на руски и хърватски учени. Заслужават отбелязване следните трудове: Б. Петранович, Богомили, църква Босанска и кръстияни, Задар, 1867; А. Ф. Гилъфердинг, Сочинения, I, История Сербов и Болгар, М., 1868, с. 228—239; Н. Осокин, История Альбигойцев, II, Казань, 1869, с. 140—161; В. Левицкий, Богомилство — болгарская ересь, X—XIV вв. (Христианское чтение 1870 г.); Е. Голубинский, Краткий очерк православных церквей болгарской, сербской и ромынской, М., 1871; F. Rački, Bogomili i Patareni, Rad Jugoslavenske Akademije Znanosti i Umjetnosti, VII, VIII, X, Zagreb, 1869/70; Г. Киприянович, Жизнь и учение богомилов по Паноплии Евфимия Зигавина и другим источникам (Православное обозрение, II, 1877); К. Радченко, Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием, Киев, 1898; М. Г. Попруженко, Синодика царя Бориса, Одесса, 1899.

Богатият изворов материал, използван в трудовете на посочените хърватски и руски учени, дава възможност да се хвърли по-обилна светлина върху произхода, същината и историята на богомилското учение, да се очертае по-пълно неговият цялостен облик. Особено внимание заслужава в това отношение съчинението на F. Rački „Bogomili i Patareni“, което със своето богато съдържание и до днес не е загубило стойността си. Ценен фактически материал, критически преценен, се съдържа в книгата на К. Киприянович „Жизнь и учение богомилов“. Заслужават внимание за своята прецизна разработка студиите на К. Радченко и М. Г. Попруженко. Важни приноси моменти има и в другите съчинения. Трябва обаче веднага да се отбележи, че наред с положителните страни в отбелязаната литература се съдържат и редица недостатъци. Най-типичният недостатък се свежда в това, че на богомилството се гледа преди всичко като на религиозно учение и то се свързва не толкова с конкретната обществено-икономическа действителност в средновековна България, колкото с въздействието и ролята на предходни еретически учения, като манихейство, павликянство и масалиянство. Този начин на разглеждане се забелязва главно в съчиненията на писатели, като Е. Голубин-

ски, които изхождат при своите преценки от позициите на православната църква. Наистина у други автори, като А. Гилфердинг, Н. Осокин, М. Г. Попруженко и др., е направен опит да се установят и други, вътрешни фактори за появата на богомилството в българските земи и да се подчертае не само религиозната, а и социално-политическата страна на учението. Но направеният анализ, който се основава главно на данните у Козма и в Синодика, не е достатъчен. Изследвачите достигат до извода, че важна причина за възникването на богомилската ерес е развалата сред духовенството в България, както и неизживените езически вярвания в страната и опозицията срещу византизма, без обаче да открият останалите по-съществени предпоставки за пораждаването на това учение и без да видят, че то в основата си представлява израз на недоволството на експлоатираните селски и градски слоеве в средновековна България срещу феодалния гнет. Главна причина за едностранчивото и ограничено преценяване на произхода на богомилството е буржоазно-идеалистическият метод, който господства в трудовете на посочените руски и хърватски изследвачи и който не им позволява да свържат това учение тясно със съвременната му действителност, да намерят истинските и пълни корени за неговото създаване.

Друга слаба страна в посочената литература върху богомилството през втората половина на XIX в. е обстоятелството, че не се обръща достатъчно внимание на историческия развой на богомилската идеология и на измененията, които са настъпвали в нея. Не се обръща също така почти никакво внимание на това, че при преценката на богомилството и неговата роля трябва да се прави разграничение между начина на живот и методите на действие на „свършените“ богомили, от една страна, и на обикновените последователи — от друга. Богомилството се разглежда като единно и безпротиворечиво явление, а това е напълно в духа на буржоазно-идеалистическите концепции и води до едностранни и неточни изводи.

В тясна връзка с откриването на важните славянски извори и на засиления интерес към богомилството у руски и хърватски учени се поражда интерес към проучване на това движение и у български изследвачи. Това става още в периода преди освобождението на България от турска власт. Заслужават отбелязване преди всичко двете работи на М. Дринов: „Исторически преглед на българската църква от самото ѝ начало до днес“, излязла през 1869 г.,² и „Южные славяне и Византия в X веке“, обнародвана през 1875 г.³ В първата работа Дринов се спира главно на произхода на богомилското учение, като споделя възгледа, че то представлява едно видоизменение на манихейството и че за неговото пораждаване са изиграли значителна роля и живите през X в. езически вярвания. Като използва съчиненията на Козма и на Евтимий Зигавин, както и Синодика на Борил, той излага в няколко страници догматиката на богомилите, а също така и историята на богомилското движение в българските земи до края на XIV в. При този преглед българският изследвач е посочил вярно, че бого-

² Ср. М. Дринов, Съч., II, с. 9—161.

³ Пак там, Съч., I, с. 371—520.

милството не винаги е било преследвано и че имало моменти на сътрудничество между богомилите и държавата. Право е и неговото гледище, че тази ерес оказала значително влияние на Запад, и то в положителен смисъл, тъй като стимулирала борбата срещу опасната и всесилна католическа църква.⁴ Едностранчив е обаче опитът на Дринов да представи богомилството предимно като една идеология на аскети, без да прави разграничение между „свършените“ богомили и масата от обикновени привърженици.

Във втората си работа „Южные славяне и Византия в X веке“ М. Дринов задълбочава и до известна степен изменя своите възгледи за богомилството.⁵ Той дири сега преди всичко вътрешни причини за появата на това учение и ги вижда най-вече в силното влияние на византизма в българската държава през X в., който предизвикал по негово мнение силна развала сред болярството и духовенството и с това създал почва за пораждането на еретически настроения. Гледището за зловредната роля на византизма в средновековна България, което прокарва Дринов, е било резултат на голямата борба, която българският народ в продължение на десетки години водил срещу Цариградската патриаршия, и отразява ненавистта на възрожденците срещу нейните опити за духовно господство. Като открива в лицето на богомилите борци срещу византизма, българският изследвач коригира предишната си, общо взета, отрицателна преценка за тях. Той е на мнение, че в богомилското учение има „нечто народное“ и че неговите последователи не са били само безплодни аскети,⁶ но имали добра организация и свои политически и обществени идеали. С други думи, М. Дринов обръща вече по-значително внимание на социалната страна на богомилството и не е склонен да го разглежда само като просто продължение на по-стари еретически учения. Това е безспорно значителен напредък в неговите схващания. Разбира се, ние не можем да се съгласим със становището на автора, че причина за появата на богомилството е византизмът, тъй като това би означавало да виждаме в обществено-икономическото развитие на българския народ през X в. не резултата от един закономерен вътрешен процес, а само въздействието на едно чуждо влияние. Но независимо от това в установките на М. Дринов има редица верни положения, които той, макар и накратко, е засегнал и обосновал.

Докато М. Дринов отделя на богомилството сравнително малко страници, специално се спира на това учение неговият съвременник Р. Каролев в своята работа „За богомилството“, излязла през 1871 г. в четири последователни свезки в „Периодическо списание“, издавано в Браила.⁷ Авторът разглежда подробно произхода, догматичната страна и историята на богомилското учение в България, като се ползва от съществуващата вече доста обширна, предимно руска литература. За него богомилството е преди всичко религиозно учение, което представлява „пълно и дълбоко

⁴ Ср. М. Дринов, Съч., I, с. 52.

⁵ Пак там, с. 443—449.

⁶ „Мы не сомневаемся — пише авторът, — что болгарские манихеи или богомилы е были такими отшельниками, какими они представляются в писаниях обличителей“ (пак там, с. 445).

⁷ Периодическо списание, год. I, кн. III, с. 55—83; кн. IV, с. 52—73; кн. V—VI, с. 103—153; кн. VII—VIII, с. 75—106.

повреждане и изкривяване на самата същност на християнството“.⁸ Застанал на тази богословска гледна точка, Р. Каролев се опитва да обясни пораждането на богомилството като резултат от въздействието на по-стари религиозни течения и на първо място — на гностицизма. Същевременно той приема в съгласие с руските изследвачи, че важни причини за създаването на тази ерес са били езическите вярвания на славяните, както и голямата развала сред българското духовенство през X в. На социалната страна на богомилството авторът почти не се спира. Заключениеето му е, че това учение е имало разрушителна роля и че със своя мрачен поглед върху света неговите последователи „преграждали пътя за прогрес и развитие“⁹. Схващанията на Р. Каролев издават типичните особености на богословско-християнското преценяване на богомилското учение и стоят в научно-методологично отношение безспорно на значително по-ниско равнище, отколкото схващанията на буржоазния обективист М. Дринов. Ценно в неговото съчинение е само това, че той е събрал и систематизирал значителен фактически материал.

Друга по-голяма работа на български изследвач върху богомилството, написана през втората половина на XIX в., е статията на Н. Филипов „Върху произхода на богомилството“¹⁰. Подобно на Каролев и Филипов търси като главна причина за създаването на богомилското учение в България влиянията на предходни религиозни дуалистични учения. „Нашето богомилство — пише той — можем да считаме като последна степен на тия учения.“¹¹ Воден от това схващане, той разглежда подробно въпроса за същината на гностицизма и за ересите на павликяни и масалияни, които предхождат непосредствено появата на богомилското учение. Спира се и на ролята на славянската религия, която според него била благоприятна почва за пораждането на една дуалистична ерес в страната. Но за разлика от Р. Каролев, който изхожда при своята преценка за богомилството от гледището на християнската църква, Н. Филипов, като стои на буржоазно-обективистични позиции, обръща внимание, макар и бегло, и на социалната страна на богомилското учение. Той счита при това в съгласие с Ф. Рачки, че богомилите се стремели към възстановяване на старото евангелско християнство, и в такъв смисъл е склонен да вижда в тяхно лице предходници на Реформацията.

Проявеният от страна на български изследвачи интерес към богомилското учение през втората половина на XIX в., намерил израз в трудовете на М. Дринов, Р. Каролев и Н. Филипов, се засилва още повече в началото на следващото столетие. При това наред с буржоазно-обективистическото и църковно-богословското направление в проучванията на богомилството започва да дава тон вече и историко-материалистическият метод, който си пробива път у нас в резултат на проникването на идеите на научния социализъм и на съчиненията на К. Маркс и Ф. Енгелс. С този метод е преценено богомилското учение в „Принос към историята на социализма в България“ от Д. Благоев, излязъл през 1906 г.¹² В крат-

⁸ Периодическо списание, год. I, кн. III, с. 57.

⁹ *Там*, кн. VII—VIII, с. 106.

¹⁰ Излязла в сп. „Български преглед“, С., год. V, 1899, кн. V, с. 89—105; кн. VI, с. 81—97.

¹¹ Сп. „Български преглед“, кн. V, с. 91.

¹² В последното издание на Приноса, С., 1956, писаното за богомилството е на с. 38—40, в параграф под наслов „Християнският комунизъм и богомилството“.

кия увод на тази книга, посветен на историята на средновековна България до падането ѝ под турците, авторът разглежда богомилството като пряко отражение от феодалната действителност в средновековното българско общество и като протест на селските маси срещу гнета, на който са били подложени от страна на болярството и висшето духовенство. Следвайки установките на Енгелс, Д. Благоев вижда в лицето на богомилите хора, които се борят за възстановяване на ранните християнски общини, основани върху началата на социално равенство и потребителен комунизъм. Той подчертава при това, че стремежът към възстановяване на този раннохристиянски строй водел до разкриване на съществуващите остри обществени противоречия в средновековна България и в такъв смисъл бил важен стимул за социалните движения на народните маси. Положителна оценка дава Д. Благоев на създадената от богомилите литература, с която те по негово мнение се явявали като истински просветители на населението. Положителна е и преценката му за влиянието на богомилството в другите европейски страни. Интересни и в основата си верни заключения прави той във връзка със стихийния характер на богомилското движение, който не му позволявал да извърши социален преврат в българското общество и да разруши основите на феодализма. За съжаление установките на Д. Благоев са дадени съвсем накратко, в три страници, без да бъдат подкрепени с необходимия фактически материал. Независимо от това обаче те представляват важна и методологически правилно изградена основа за бъдещите проучвания.

Четири години след излизането на „Принос към историята на социализма в България“ върху богомилството се отделят доста страници в голямото съчинение на Д. Цухлев „История на българската църква“, т. I.¹³ Разликата в методологията и в начините на преценяване и обяснение се хвърля веднага на очи. Като църковен историк Д. Цухлев стои твърдо на православно-богословска гледна точка. За него богомилството не е социално движение, а религиозна ерес, породена от дейността на предишни еретически учения, от неизживените езически вярвания сред славяните, от развалата сред българското духовенство и монашество през X в. и от ненавистта срещу византинизма. Като абсолютизира аскетичните възгледи на богомилите и не вижда, че те са изразявали настроенията само на една малка част от тях, авторът заклеява богомилството като мрачно и разрушително учение, което отрича всичко светло и хубаво, подкопава държавата и обществото и т. н.

Интересни мисли върху характера и значението на богомилството са прокарани в книгата на правния историк Н. П. Благоев под наслов „Правни и социални възгледи на богомилите“¹⁴. Авторът тръгва от предпоставката, че богомилите са били борци за възстановяване на старото славянско общество с неговите правни понятия и родовообщинни порядки, които били разрушени вследствие насаждането на византинизма и византийските правни норми в България. Главна причина за пораждането на богомилското движение е бил според него острият аграрен въпрос в българската държава през X в. и тежкото положение на селските маси, лишени от имоти и угнетявани от болярите и висшите духовници. Самите

¹³ София, 1910. Изложението за богомилството е от с. 657—756.

¹⁴ София, 1912, 104 с.

богомили, счита Благоев, не били против държавата, а, напротив, подкрепяли всички нейни законни владетели, като Самуил, Иван-Асен II и др., и се борели само срещу узурпаторите. Не били и против църковния институт, а държали за неговата чистота и вътрешна самостоятелност, срещу влиянията на византизма и католицизма.

Установките на Н. П. Благоев, построени на еkleктично подобрена методология, съдържат в себе си някои верни страни. Правилно е преди всичко гледището, че богомилското учение е социален протест на селските маси в средновековна България срещу болярите и духовниците. Тук авторът, без да говори за феодализъм, по същество застава на позициите на историко-материалистическо схващане. Правилен е и възгледът му, че в отделни моменти на историческото развитие на българския народ през епохата на средновековието богомилите са поддържали централната власт и са били толерирани от нея. Неприемлив е обаче опитът на автора да представи обществено-икономическото развитие на България през X в. като израз на „византинизация“ и да го противопостави на обществено-икономическите порядки през поранната епоха като израз на „славянското начало“. В действителност еднакво „славянски“ по своята същност е бил както родообщинният строй, който господствувал у нашите прадеди през VI—VII в., така и феодалният строй, който се е създал през IX—XI в. у тях като последица от закономерен вътрешен процес. Сериозни възражения буди и тезата на Н. Благоев, че богомилите били особено привързани към законните царски династии и се борели само срещу узурпаторите. Тук авторът изпада в идеализация на царската власт, като представя българския средновековен владетел като защитник на народните маси срещу болярството, без да вижда тясната свързаност на царския институт с интересите на феодалната класа. Не можем да се съгласим и с тезата на Н. Благоев, че богомилите всъщност не били против църковния институт, а само срещу външното влияние върху него. Това гледище е в противоречие с изворовия материал и с цялата същност на богомилското учение, тъй както ни я представя презвитер Козма и други извори. В действителност богомилите са били дълбоко враждебни на официалната църква и се стремели към нейното унищожаване, за да бъде заменена тя с една друга църква, която трябвало да отговаря според техните възравания на принципите на евангелието.

В духа на възгледите, прокарани от Н. Филипов, Н. П. Благоев и др., е преценката, дадена на богомилството в популярно написаната книга на Д. Мишев „България в миналото“¹⁵. По мнение на автора появата на това учение отразявало протеста на народа, свикнал да живее при демократичното си славянско устройство и недоволен от промените, настъпили след покръстването. Чрез богомилското учение, което се разпространило на Запад, България дала, счита той, своя значителен дял в Реформацията.

През 1921 г. за пръв път излиза на новобългарски превод целият текст на Беседата на презвитер Козма срещу богомилите.¹⁶ Авторът на превода е добрият познавач на средновековната българска литература

¹⁵ София, 1916, 474 с. Изложението върху богомилството е от с. 58—103.

¹⁶ Преводът е извършен по препис от XVI в. и е претърпял няколко издания. Петото, последно издание е от 1943 г. То е снабдено и с кратък увод.

В. Сл. Киселков. Издаването на Беседата на български език дало възможност на по-широк кръг читатели да се запознаят с най-важния паметник на богомилското учение и подпомогнало научните изследвачи в тяхната по-нататъшна работа върху това съчинение.

През 1923 г. отново върху богомилството се спира Н. П. Благоев в статията си „Беседата на презвитер Козма против богомилите“¹⁷. В общи линии той повтаря казаното в предишната си работа, като достига обаче до един краен и неотговарящ на данните на изворите извод — а именно, че богомилството в България не е представлявало никаква ерес, а било само едно политическо течение на недоволни от властта лица. През X в. такива недоволници се борели срещу цар Петър, а в началото на XIII в. — срещу узурпатора Борил. За да могат техните опозиционни възгледи да бъдат разгромени, срещу тях били отправени, както счита Н. П. Благоев, лъжливи обвинения в ерес. От такъв род били обвиненията в съчинението на Козма, както и в Синодика, издаден по нареждане на Борил. Колкото и да са оригинални, тези схващания на Н. П. Благоев не могат в никой случай да бъдат приети. Авторът е изпуснал предвид една основна истина, а именно, че през средновековната епоха всяко опозиционно учение срещу съществуващите обществени порядки е трябвало да се яви под формата на ерес и че в такъв смисъл напълно разбираемо е защо богомилите са били не само борци за социална правда, но и религиозни мислителни, настроени срещу православната църква. Да се отрича религиозната страна на учението им означава да се извърши груба вулгаризация на техните възгледи и да се достигне до становище, противоположно на това, което поддържат църковно-богословските изследвачи на богомилството, но еднакво погрешно като него. Защото не е правилно нито да се твърди, че у богомилите има само религиозно-етическа догматика без социално и политическо съдържание, както правят тези изследвачи, нито да се поддържа обратният възглед, че у тях има само социално-политически възгледи без каквато и да е религия. Тази грешка, трябва да се отбележи, прави не само Н. П. Благоев в своята статия, но и редица изследвачи на историята на богомилството (патаренството) в средновековна Босна.

През 1923 г. едновременно с работата на Н. П. Благоев излиза статията на Ю. Трифонов под наслов „Беседата на Козма презвитер и нейният автор“¹⁸, в която изтъкнатият славянски филолог и познавач на средновековната българска литература поставя на разглеждане редица основни въпроси около този най-важен паметник за учението и историята на богомилството в средновековна България.

Нов и важен етап, който дава насока за по-нататъшни проучвания върху богомилството в България, представлява книгата на именития български славист и добър познавач на нашите средновековни паметници Йордан Иванов под наслов „Богомилски книги и легенди“¹⁹. В това съчинение е направен пръв опит да се съберат изцяло и издадат със съответни обяснителни бележки всички по-важни литературни произведения с предимно апокрифен характер, които имат богомилски произход или

¹⁷ ГСУ Юр. фак., XVIII, с. 3—80.

¹⁸ Издадена в СпБАН, кн. XXIX, клон ист.-фил., с. 1—77.

¹⁹ София, 1925, 382 с.

пък показват някакво отношение, по-непосредствено или косвено, към богомилското учение. Целта на автора е била да посочи, че това учение е било повлияно при изграждане на своята космогония от редица постари апокрифи, дошли главно от Византия, като същевременно при своето разпространение в българските земи то създадо почва за възникването на самобитна народна книжнина с дуалистичен характер. Трябва да се отбележи, че в този свой стремеж Й. Иванов е допуснал известни увлечения, като е включил в кръга на богомилските произведения и такива творби, които не издават нищо специфично еретическо и не могат да се сметнат за духовно достойние на богомилството.²⁰ Независимо от това обаче събраният и придружен с ценни обяснителни бележки обширен материал в неговата книга дава възможност на изследвача да навлезе по-дълбоко в проблемите на богомилското учение, да се натъкне на нови въпроси около догматиката, етиката, организацията и историята на богомилството в българските земи, които дотогава са стояли на заден план или изобщо не са били засягани. В такъв смисъл съчинението на Й. Иванов представлява и днес книга, без която никои български изследвач на богомилството не може да мине. Тя дава в систематизиран вид свеж и ценен изворов материал.

Между 1925—1944 г. върху богомилството излизат редица нови големи или по-малки работи от български автори. Хронологически на първо място идва книгата на И. Клиначаров „Поп Богомил и неговото време“²¹. Застанал в основни линии на материалистически позиции, авторът се стреми да свърже произхода, същината и историята на богомилското учение с обществено-икономическото и политическото развитие на българския народ през средновековната епоха и да посочи, че то е преди всичко израз на протест на потиснатите и обезправени селски маси срещу господстващата класа и официалната църква. По подобие на Н. П. Благоев И. Клиначаров счита, че решаваща причина за появата на богомилството е бил острият аграрен въпрос в средновековна България и пропадането на дребните и средните земеделци. Приема също така и гледището на Н. Благоев, че богомилите се борели против всички владетели-узурпатори и бранели правата на законните династии. Те се борели и против чуждоземното иго и играели важна роля в освободителните действия на българския народ срещу Византия. Общественият им идеал бил възстановяването на дребната поземлена собственост, като за целта те се опитвали да образуват политически партии и да вземат властта в държавата. По мнението на Клиначаров богомилството имало силно отражение на Запад и дало положителен принос за изграждането на средновековната българска литература.

В така изложените възгледи на И. Клиначаров има редица верни положения, които се дължат на възприетия в общи черти от него историко-материалистически метод. Заедно с това обаче могат да се набележат в книгата му и слаби страни, като например идеализация на царската власт, надценяване на аграрната проблема като единствен решаващ фак-

²⁰ Ср. Е. Аничков, Манихеји и богумили. Гласник Скоп. науч. д-ва, V, с. 137—155, и E. Tourdeanu, Apocryphes Bogomiles et pseudo-bogomiles, Revue d'histoire des religions, t. CXXXVIII, 1, с. 29 сл.; t. CXXXIII, 2, с. 176 сл.

²¹ София, 1927; второ издание, София, 1947, 181 с.

тор за появата на богомилството, надценяване на политическата активност и целеустремност на богомилите и пр. Авторът не е доловил противоречивостта в богомилската идеология и разликата между „съвършени“ и „обикновени“ последователи и това го довежда до едностранчиви заключения. Той абсолютизира при това тезата за прогресивност у богомилството, като счита, че и стремежът към възвръщането на по-стари обществени порядки може да се означава като прогресивно явление. Трябва да се отбележи и това, че в книгата му се съдържат фактически неточности и непълноти.

Едновременно с работата на И. Клинчаров върху богомилството излиза на английски книгата на В. Шаренков под наслов „A study of Manichaeism in Bulgaria with special Reference to the Bogomils“.²² Основната мисъл, прокарана от автора, е, че богомилското учение представлява продължение и видоизменение на старото манихейство при условията на средновековното българско общество. Това гледище на В. Шаренков не може да бъде прието. Ценна страна в неговата книга е това, че той отделя доста място за социалните възгледи на богомилите и счита, че те именно са им създали най-голяма популярност сред населението. Правилно в общи линии е и схващането му за патриотичната роля, която е играло богомилското движение в отделни моменти от историята на българския народ през средновековната епоха.

Няколко страници са отделени за богомилството в обширния труд на В. Н. Златарски „История на българската държава през средните векове“, т. I, ч. 2.²³ Застанал на буржоазно-обективистични позиции, авторът споделя в общи линии установките на М. Дринов, като приема, че в богомилското учение има не само религиозни, но и социално-политически елементи и че в него се отразявал народният протест срещу корупирания от византизма господстващ слой в средновековна България през X в. Върху богомилството се спира Златарски и в третия том на своята „История на българската държава през средните векове“, която се отнася до периода на византийското иго.²⁴ Той отбелязва, че това учение имало тогава още по-голям успех и силно разпространение поради тежкото социално-икономическо положение на поробените българи, поради ромеизаторската политика на византийската власт, а също така и вследствие на религиозно-аскетичния дух, който бил проникнал в резултат на кръстоносните походи. Като се изключи това последно и неправилно твърдение, преценката на автора за характера на богомилството през време на византийската власт, общо взето, е приемлива.

Статия под наслов „Поява, същност и значение на богомилството“ пише през 1928 г. проф. И. Снегаров.²⁵ Застанал на богословски позиции, той разглежда богомилството преди всичко като религиозна ерес и счита, че за създаването му решаващо значение са имали неизживените езически вярвания сред българския народ през X в., както и дълбоката нравствена развала сред духовенството. Като поставя на преден план аскетичния идеал на богомилите, без да прави разграничение между

²² New York, 1927, 61 с.

²³ София, 1927, с. 552—564.

²⁴ София, 1934, с. 353 сл.

²⁵ Отпечатана в БИБ, год. I, кн. 3, с. 56—76.

„съвършените“ и голямата маса от последователи, той преценява в отрицателен смисъл тяхното учение, като намира, че то било твърде песимистично и убивало „необходимата за обществото и социалното развитие жизненост“. Покрай тези едностранчиви заключения в статията на И. Снегаров се съдържат и някои верни преценки. Той приема например, че богомилството не винаги е било враждебно на държавата и че в отделни моменти еретиците са сътрудничели на някои български владетели. Правилни са изказаните от него мисли, че целта на богомилите е била да се върнат към ранното християнско братство на апостолите и че със своите проповеди те засилвали чувството за социална правда у народа.

Една година след излизането на статията на И. Снегаров кратка статия пише и споменатият вече изследвач на това учение Н. Филипov под наслов „Произход и същност на богомилството“²⁶. В общи линии той развива своите стари установки, като набляга на мисълта, че богомилството отразява стремежа на народните маси към възвръщане на демократичните славянски порядки. Основа на богомилските възгледи според автора са по-стари социално-религиозни учения, както и дуалистичните вярвания на славяните.

През 1928 г. излезе голямото изследване на М. Г. Попруженко върху Синодика на цар Борил.²⁷ Със свойствената си прецизност и точност изтъкнатият славянски филолог и познавач на средновековната българска литература осветлява редица страни около произхода и характера на този важен паметник за богомилството в България през XIII в. и с това подпомага значително по-нататъшните изследвания. През 1936 г. М. Г. Попруженко дава ново, пълно и критично издание на Беседата на презвитер Козма с обширен увод и обяснителни бележки, което също се явява от голяма полза за по-нататъшните проучвания на същината и историята на богомилското учение.²⁸

През 1942 г. излиза работата на Д. Ангелов под наслов „Влияния на чужди ереси върху богомилството“²⁹. В нея се проследява сходството между богомилското учение и ученията на павликяни и масалияни и се прави опит да се посочи какво е било въздействието на тия две ереси за оформяне на богомилските възгледи.

След 1944 г. интересът към изучаване на богомилството в България нараства твърде много във връзка с общата тенденция на българската историческа наука да проучва по-основно социално-икономическото развитие на нашия народ през вековете със специално насочване към изследване на класовата борба във всички нейни прояви. Ключ към цялостното и правилно разбиране на богомилското учение и движение дава възприетият и непрестанно усъвършенствуван от изследвачите на българското средновековие историко-материалистически метод.³⁰

²⁶ Излязла също в БИБ, год. II, 1929, кн. 3, с. 33—66. Препечатана в отделна брошура през 1940 г.

²⁷ Издание на БАН, Български старини, т. VIII.

²⁸ *Пак там*, т. XII.

²⁹ Издадена в „Известия на семинарите при Ист.-фил. фак. при университета „Св. Климент Охридски“, кн. I, 1942, с. 145—180.

³⁰ По-главни работи след 1944 г.: Д. Ангелов, *Произход и същност на богомилството* (ср. „Училищен преглед“, 3—4, 1945, с. 201—226); *същият*, *Богомилството в България*, С., 1947, 196 с. (преведено на руски през 1954 г.); *същият*, *Презвитер Козма и беседата му против богомилите*, С., 1948, 72 с.; *същият*, *Философските възгледи на*

Освен в България през последните 15 години голям интерес към изучаването на богомилството се проявява и в други страни. Тласък за това дадоха главно откритите и обнародвани от А. Dondaine през 1939 г. важни паметници за дуалистичната вяра и обредния живот на италианските катарите, т. е. за най-близките и родствени с богомилите еретици.³¹

От изследванията на западните учени върху богомилството през последните години заслужава отбелязване на първо място книгата на Н. Ch. Puech et A. Vaillant „Le traité contre les Bogomiles de Cosma le prêtre“³². Тя се състои от две части. Едната представлява филологично-литературен и исторически увод към Беседата на презвитер Козма, придружен с френски превод на целия неин текст. Автор на тази част е А. Vaillant, изтъкнат френски славист. Втората част, написана от Н. Puech, представлява студия върху богомилството и засяга редица въпроси около неговия произход и характер. Най-ценното в нея е това, че авторът е използвал обширен изворов материал предимно от византийски произход и е дал твърде пълно и съдържателно разглеждане на космогонично-теологичната страна на богомилското учение и критичните възгледи на богомилите спрямо църковните обреди и символи. Подробно е проследен въпросът за сходството на богомилството с предходни нему еретически учения. Добре е изследван въпросът относно времето на появата на богомилството и ролята на поп Богомил. Основен недостатък на работата е идеалистическият метод при обясняването на произхода и характера на богомилството. В резултат на това богомилското учение е разгледано като веднъж завинаги установена, непроменима религиозно-философска система и са оставени без внимание въпросите, свързани с неговата история и еволюция. Воден от идеалистическите си концепции, авторът не е успял, тъй както би следвало, да свърже появата и характера на богомилството с конкретната общественно-икономическа обстановка в средновековна България през X в. Само по изключение е посочено на отделни места, че даден възглед на богомилите отразява мисли и настроения, породени от конкретните социални и политически условия.

богомилите, ИИБИ, III—IV, 1951, с. 113—144; *свщият*, Der Bogomilismus auf dem Gebiete des byzantinischen Reiches — Ursprung, Wesen und Geschichte, ГСУ Ист.-фил. фак., XLIV, 1947/48, с. 1—60; XLVI, 1949/50, с. 1—45; *Й. Митев*, Богомилството — прогресивно движение в епохата на феодализма, С., 1948, 23 с.; *Б. Пашев*, Богомилското учение и съвременният аграризъм, С., 1947; *Б. Примов*, Към въпрос за общественно-политическите възгледи на богомилите, Ист. пр., XI, 1955, кн. 1, с. 32—48; *свщият*, Отношението на богомилите и на техните западни последователи към труда, частната собственост и държавата, Ист. пр., XII, 1956, кн. 1, с. 36—58; *свщият*, Българското народноистинно име в Западна Европа във връзка с богомилите, ИИБИ, VI, 1956, с. 359—403; *свщият*, България като център на антицърковна и еретическа дейност в средновековна Европа, Ист. пр., XV, 1959, кн. 2, с. 36—73; *свщият*, Богомилският дуализъм — произход, същност и общественно-политическо значение, ИИИ, VIII, 1960, с. 73—153; *свщият*, Medieval Bulgaria and the Dualistic Heresies in Western Europe (Recueil des Études historiques à l'occasion du XI. congrès international des sciences historiques à Stockholm 1960), С., 1960, с. 89—103; *свщият*, Райнер Сакони като извор за връзките между катарите, павликяните и богомилите. Изследвания в чест на Марин Дринов, С., 1960, с. 535—568.

³¹ А. Dondaine, Un traité néo-manichéen du XIII siècle, Le „Liber de duobus principiis“ suivi d'un fragment de rituel cathare, Roma, 1939.

³² Travaux, publiés par l'Institut des Études slaves, t. XXI, Paris, 1945, 346 с. Рецензия а книгата от Д. Ангелов в ИБИД, кн. XXII—XXIV, С., 1948, с. 507—520.

Две години след излизането на книгата на А. Vaillant и Н. Puech върху богомилството се спира английският историк St. Runciman в своето съчинение „The Medieval Manichæe, A Study of the Christian Dualist Heresy“³³. Изложението има повече научно-популярен характер, но на отделни места авторът се основава и на собствени изследвания. Основната теза е, че богомилството представлява една брънка в развитието на дуалистичната вяра в средновековна Европа и че неговият произход е тясно свързан с въздействието на павликянското учение, което го предхожда. Независимо от това идеалистическо схващане, което образува ядката на цялата книга, авторът е посочил, че богомилството е не само религиозна ерес, но има и социално-политическо съдържание, което се определя от конкретната обстановка в средновековна България през Х в. На тази правилна мисъл обаче не е обърнато достатъчно внимание и тя остава на заден план.

Голяма и съдържателна книга върху богомилството под наслов „The Bogomils“ обнародва Д. Obolensky³⁴. Ценното в тази книга е това, че авторът отделя много страници, за да изясни произхода на богомилството, като разглежда за тази цел не само предходните на богомилското учение ереси, но и социално-политическата обстановка в средновековна България през Х в. Ценно е също така обстоятелството, че Д. Оболенски е дал една обстойна картина на историята на богомилското движение в българските земи до падането на България под турците. Изложението е написано въз основа на добре проучен и обширен изворов материал. Като основна слабост в книгата може да се отбележи това, че авторът все пак поставя на преден план религиозната страна на богомилството, без да подчертава достатъчно и неговото социално съдържание и без да свързва при всички случаи развитието и изменението в отделни черти на ереста с конкретната историческа обстановка в средновековна България. Недъг на работата е и това, че Д. Оболенски преценява ролята на богомилството изключително от гледна точка на възгледите и начина на живот и поведение на „съвършените“ богомили, без да вижда, че по-съществено е да се установи каква е била неговата роля като идеология и метод за действие на обикновените последователи.

Кратка, но съдържателна работа върху богомилството в балканските земи, която ориентира читателя върху съществени въпроси относно неговия произход, същност и история, както и върху трудовете, излезли през последните години върху него, е статията на А. Schmaus „Der Neumanichäismus auf dem Balkan“³⁵. Тя засяга по-специално спорния въпрос за характера на богомилството в Босна.

Твърде плодотворен и ерудиран автор, който през последните години даде редица гризноси върху учението и организацията на богомилите, е А. Соловјев. Неговите главни занимания са насочени към изясняване на проблемата за богомилството в Босна, която години наред бе предмет на ожесточени спорове. Заедно с това в трудовете на А. Соловјев се

³³ Cambridge, 1947.

³⁴ London, 1948, 317 с. Книгата съдържа и обширна библиография за съчиненията върху Богомилството. Български рецензии върху това съчинение от Д. Ангелов в сп. „Byzantinoslavica“, X, 1949, с. 303—312, и от Б. Примов в ИИБИ, VII, 1957, с. 405—419.

³⁵ И.ля.ля в сп. „Saeculum“, II, München, 1951, с. 277—299.

засягат и въпроси, свързани с богомилството в България и на Балканския полуостров. А. Соловјев привлича при своите изследвания нов или малко използван фактически материал, като обръща особено внимание не само върху писмените извори, но и върху някои веществени материали и по-специално върху многобройните изображения на надгробни паметници в Босна и Херцеговина, които по негово мнение отразяват богомилски религиозно-философски възгледи. От работите му по-специално отбелязване във връзка с богомилството в България заслужават следните: „Svedočanstva Pravoslavnich izvora o bogomilstvu na Balkanu“³⁶, „La doctrine de l'église de Bosnie“³⁷, „Jesu li bogomili pošтовали крст?“³⁸, „Autour des Bogomils“³⁹, „Фундајити, Патарини и Кудугери у византиским изворима“⁴⁰, „Симболика средњевековних гробних споменика у Босни и Херцеговини“⁴¹, „Bogomilentum und Bogomilengräber in den südslavischen Ländern“⁴².

Върху богомилството се спират и някои от по-новите изследвачи на катаризма. Заслужава отбелязване книгата на Н. Södeberg, „La religion des Cathares, Etudes sur le gnosticisme de la basse antiquité“⁴³. Авторът разглежда богомилството предимно в неговата религиозна страна, като поставя на преден план въпроса за връзките му с предходните ереси и за влиянието, което е оказало на Запад.

Доста страници са отделени на богомилството и в голямата книга на немския изследвач А. Вогст „Die Katharer“⁴⁴. Това е едно основно съчинение, в което се излага в добре подредена и систематична форма въпросът за произхода, учението и историята на катаризма в Западна Европа. Авторът правилно е изтъкнал, че влиянието на богомилите върху катарите е било значително и в редица отношения западноевропейските дуалисти представляват идейни наследници на балканските еретици. При общата преценка на богомилството обаче той изпада в грешки, типични за буржоазния изследвач, а именно абсолютизира неговата религиозна страна, като пренебрегва социалното му съдържание, не прави разграничение между догмите на „свършените“ богомили и тяхното отражение сред голямата маса привърженици и пр. Неоправдано той счита, че богомилството, което през X в. отразявало известни настроения на недоволни селски среди в българското общество, се превърнало през XI—XII в. в учение само на монаси и духовни лица и в това именно се свеждала, както счита той, неговата главна промяна.

Приносили моменти във връзка с изясняване на произхода и организацията на богомилството, на влиянието му върху западните дуалисти и т. н. се съдържат в изследванията на италианския учен А. Дондание, из-

³⁶ Godišnjak Istoriskog društva Bosne i Hercegovine, god. V, 1953, с. 1—103.

³⁷ Academie royale de Belgique, Bull. de la classe des lettres et des sciences morales et politiques, 5-e série, t. XXXIV, 1948, с. 481—534.

³⁸ Гласник Земалског музеја в Сарајево, 1948, с. 81—100.

³⁹ Сп. „Byzantion“, 22, 1952, с. 81—104.

⁴⁰ Сборник радова, XXI. Византолошког института САН, кн. 1, Београд, 1952, с. 121—145.

⁴¹ Годишњак Историског друштва Босне и Херцеговине, VIII, 1956, с. 5—66.

⁴² В сборника от статии Völker und Kulturen Südosteuropas, München, 1958, с. 173—198. Работата е снабдена с полезна библиография.

⁴³ Uppsala, 1949.

⁴⁴ Stuttgart, 1953.

вестен като един от най-добрите съвременни познавачи на катаризма. Заслужават отбелязване работите му „L'origine de l'hérésie médiévale“⁴⁵ и „La hiérarchie cathare en Italie“⁴⁶. А. Донден с право отбелязва значителната роля, която е оказало богомилството за оформянето на учението на катарите в Италия.

Наред с трудовете на западни учени, в които богомилството се изследва от позициите на буржоазно-идеалистическия светоглед, през последните няколко години могат да бъдат посочени и такива трудове на чужди изследвачи, в които богомилското учение се преценява от позициите на марксизма-ленинизма. Заслужава отбелязване на първо място статията на съветския историк и известен изследвач на българската история акад. Н. Державин „Богомилство и богомили“⁴⁷. В тази статия, макар и на кратко, са засегнати и правилно разяснени основните причини за пораждаването на богомилското учение в средновековна България, като е обърнато внимание на обстоятелството, че то се явява преди всичко протест на селските маси срещу феодалния гнет. Вярна в общи линии е тезата на автора за патриотичния облик на богомилското движение през отделни периоди от историята на България. Не може да бъде прието поради липса на доказателствен материал твърдението му, че основна цел на богомилите била да се върнат към старите славянски порядки под формата на политически равноправни и самоуправляващи се общини, чрез които българският народ се противопоставял на опитите за централизация. С основание е посочено от автора голямото влияние, което богомилите оказали със своето учение в целия Балкански полуостров, а също така в Италия, Франция и Русия.

Върху богомилството отделя няколко страници Н. С. Державин и в своята „История Болгарии“, т. II.⁴⁸ Там той застъпва същите гледища, както и в посочената статия.

През 1949 г. излезе популярно написаната книга на Д. Трашковски „Богомилското движение“⁴⁹. Като използва по-старата марксистическа литература, авторът осветлява в общи линии правилно въпроса за същността на богомилството, като отбелязва, че то се е създало при условията на феодалната действителност и представлява протест на експлоатираните селски маси срещу болярството и официалната църква. Добре е посочено обстоятелството, че в богомилската идеология могат да се открият противоречиви елементи и че тя като цяло съдържа в себе си и позитивни, и негативни елементи. Положителното в нея, както сочи авторът, е било това, че тя е стимулирала класовата борба и стремежа към социална правда, докато негативното били тенденциите към възстановяване на стари, отживели отдавна времето си прахристиянски порядки. Безпочвен и антиисторически е опитът на Д. Трашковски обаче да вижда в произхода на богомилството през Х в. някакво „македонско явление“ и да се откъсва по такъв начин то от историята на средновековна България. Това е един сериозен недъг, плод на неправилното схващане, че през сред-

⁴⁵ В *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, anno VI, № 1 (Rom, 1952), с. 47—78.

⁴⁶ I. De heresi catharorum. *Archivum Fratrum Praedic.*, XIX, Rom, 1949, с. 280—312.
II. *Le tractatus de hereticis d'Anselme d'Alexandrie*, пак там, XX, 1950, с. 224—342.

⁴⁷ Ист. пр., II, 1945, кн. 1, с. 1—17.

⁴⁸ Москва, 1946. Изложението върху богомилството е от с. 39—49.

⁴⁹ Скопје, 1949, с. 1—72.

новековната епоха може да се говори за отделен македонски народ и за отделна македонска държава, различна от държавата на българите.

С погледа на историка-марксист и с голямо познаване на фактическия материал засяга въпроси около богомилството в България в няколко свои работи през последните години изтъкнатият немски изследвач на средновековните социално-религиозни движения Ернст Вернер. Заслужават отбелязване статиите му „Neue Lösungsversuche des Bogomilenproblems“⁵⁰, „Богомилството и средновековните ереси в Латинския Запад“⁵¹, „Παταρινοί — Patarini, — ein Beitrag zur Kirchen — und Sektengeschichte des 11. Jahrh.“⁵², „Sozial-religiöse Bewegungen im Mittelalter“⁵³, „Circumcellionen und Adamiten“⁵⁴, „Adamitische Praktiken im spätmittelalterlichen Bulgarien“⁵⁵, „Volkstümliche Häretiker oder sozial-politische Reformer? Probleme der revolutionären Volksbewegungen in Thessalonike 1342—1349“⁵⁶. Характерно за изследванията на Е. Вернер е това, че той преценява богомилството в неговата неделима цялост на социално и заедно с това религиозно учение, като свързва при това произхода, същината и развитието му с обществено-икономическите и политическите условия на средновековна България. С основание немският изследвач обръща внимание на обстоятелството, че в богомилската идеология и богомилското движение са налице противоречиви моменти и че следва да се приеме гледището за дълбоките различия между чистата богомилска догма и нейното отражение в съзнанието на хората или, с други думи, за различията между възгледите, живота и поведението на богомилите-теоретици и на техните обикновени последователи. Poleмизирайки с отделни западни изследвачи, Е. Вернер посочва убедително, че богомилството е упражнило силно въздействие върху ересите на катарите и албигойците и че становището за изцяло автохтонен характер на тяхното пораждаване в Италия и Франция не отговаря на историческата действителност и не може да бъде прието.

* * *

От казаното дотук се вижда, че литературата върху богомилството е значителна и че са налице голям брой изследвания във връзка с неговия произход, същност и история. Сериозни постижения отбелязват вече опитите да се разгледа и прецени богомилството от марксистическо гледище. Независимо от това обаче остават недостатъчно пълно изяснени или изобщо незасегнати редица проблеми около появата на това голямо религиозно-социално учение, около неговия характер и историческо развитие. Все още липсва преди всичко едно обстойно разглеждане на обществено-икономическата обстановка в средновековна България през X—XIV в.,

⁵⁰ В Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, III, 1955, N. 5, с. 773—802. Там е дадена и библиография за излезлите между 1939—1953 г. по-важни трудове върху богомилството.

⁵¹ Ист. пр., XIII, 1957, кн. 6, с. 16—31.

⁵² В сб. „Vom Mittelalter zur Neuzeit“, издаден в чест на H. Sproemberg, Berlin, 1957, с. 404—419.

⁵³ Във Wissenschaftliche Zeitschr. d. Karl-Marx Universität, Leipzig, 7, 1957/58, N. 3, с. 257—282 (статия, написана заедно с M. Erbstösser).

⁵⁴ Berlin, 1959, с. 73—141. Първата част на студията, посветена на движението на циркумцелионите в Африка, е написана от Th. Bütther.

⁵⁵ Сп. „Byzantinoslavica“ XX, 1, 1959, с. 20—27.

⁵⁶ Във Wissenschaftliche Zeitschr. d. Karl-Marx Universität, Leipzig, 8, 1958/59, N. 1, с. 45—83.

която е обусловила създаването на богомилството и в зависимост от чието развитие и изменение в течение на няколко столетия се е развивала и изменяла и богомилската идеология. Да се очертае подробно тази обстановка и да се свърже тясно богомилското учение и движение с нея е задача още ненапълно разрешена и заедно с това твърде важна и необходима. На второ място липсва в досегашните изследвания върху богомилството един по-цялостен опит да се очертаят философско-религиозните възгледи на еретиците, да се прецени техният характер и тяхното обществено въздействие върху съзнанието на възприемащите ги хора. Не е изследвана докрай критиката на богомилите срещу църковните обреди и символи и не е направен цялостен опит да се установи зад религиозната форма на тази критика нейното социално съдържание, както и елементите на рационализъм, които тя е криела и пораждала. Не е поставян на разглеждане важният въпрос за отношението между богомилството като теория и догма, разпространявана от малък брой проповедници, и богомилството като отражение на проповядваните принципи в съзнанието на хората, т. е. като масова обществена идеология и масово движение. За повечето от изследвачите този въпрос изобщо не съществува и не е намерил никакво място в техните трудове. Недостатъчно е разяснен и въпросът за историческото развитие на богомилството, за измененията, които е претърпяло то в продължение на няколковековното си разпространение в българските земи. Обща слабост е да се гледа на това учение като на някаква закостеняла и вечна догма, без да се вземат предвид промените, които са настъпвали в него и които му придавали през различните моменти от неговата история един или друг облик. С една дума, има още редица въпроси около произхода, същината и историята на богомилството, които стоят пред погледа на изследвача и върху които би могло да се работи още за тяхното пълно изясняване и разрешаване.

II. ИЗВОРИ ЗА БОГОМИЛСТВОТО

1. ИЗВОРИ С ПРОТИБОГОМИЛСКО СЪДЪРЖАНИЕ

Запазените извори върху богомилството могат да се разделят на две групи с оглед на това, дали са написани от противниците на това учение, или от негови последователи. Броят на изворите от първия вид е значително по-голям, тъй като противобогомилската книжнина е била винаги поощрявана и ревностно разпространявана, докато съчиненията на самите богомили са били подложени на преследване и унищожение.

Изворите с противобогомилско съдържание са писани предимно от представители на средновековната православна църква (епископи, свещеници, монаси) и от тях лъжа голяма ненавист към еретиците, които са обрисувани като хора с безбожни, достойни за укор и порицание качества, служители на Сатаната, отрицатели на морала и пр. Разбира се, това враждебно отношение на духовенството спрямо богомилите не било случайно. То се дължало на обстоятелството, че еретиците били преди всичко врагове на църквата и църковното съсловие и във всички свои писания и проповеди се стремели да разобличат най-вече именно него. В своята омраза срещу богомилите писачите-духовници не се спирали

пред клевети и били готови да употребят най-силни изрази, за да очернят колкото се може повече своя противник.

Естествено това пристрастно отношение следва да се има предвид и при използването на противобогомилската литература да се подхожда внимателно и критично.

Наред с отделни съчинения на духовни лица за борба срещу богомилството са били съставяни официални документи (решения на синоди, присъди срещу еретици, анатели против техните възгледи и пр.). В тези документи също проличава враждебно отношение към богомилската ерес, но заедно с това в тях се съдържа твърде ценен фактически материал, от който можем да си изясним важни въпроси във връзка със същината и историята на богомилското учение и движение. Официалните документи въпреки съществуващата и в тях пристрастност по отношение на разясняването на известни моменти отразяват все пак по-точно самата действителност и в такъв смисъл са полезен и необходим извор.

Противобогомилските извори могат да се разделят на източни, т. е. писани от гледна точка на възгледите на източната православна църква, и западни, съставени от позициите на католицизма. От изворите за нас са най-важни безспорно изворите от български произход, в които богомилството се разглежда и оборва от непосредни очевидци. На второ място по значение идат византийските извори и особено онези от тях, които се отнасят до времето, когато българските земи са били под византийска власт. На трето място по стойност са сръбските извори.¹ От изворите, писани от католическа гледна точка, най-важни са онези, които засягат богомилството в Босна, а на второ място идат съчиненията на италиански и френски писатели, в които се дават сведения за сродните с богомилството учения на катари и албигойци.

Хронологически погледнато, първият важен извор с противобогомилско съдържание представлява едно писмо на цариградския патриарх Теофилакт (933—956 г.), съставено на гръцки език, в което той отговаря на българския цар Петър (927—969 г.) по повод на запитването му как да постъпва с новопоявилите се в страната му еретици и какви наказания да им се налагат.² За разрешаване на този въпрос патриархът изхожда от предпоставката, че тези еретици принадлежат към различни категории и съобразно с това трябва срещу тях да се приложат различни мерки. Изложението завършва с 14 анатели на главните догми и учители на ереста.

¹ Обстоен преглед и анализ на противобогомилските извори от православен произход с особен оглед за богомилството в Сърбия и Босна дава *A. Solovjev* в обширната си студия „Svedočanstva pravoslavnych izvora o bogomilstvu na Balkanu“, Sarajevo, 1953, 103 с. Специално за византийските извори ср. *H. Beck*, *Vorsehung*, с. 26—39, и *F. Vernet*, *Bogomiles*, *Dictionaire de Theologie catholique*, 5 (1909) с. 926—930. За българските и византийските извори ср. *H. Puech — A. Vaillant*, *Le traité*, с. 128—140.

² Писмото е издадено от руския учен *H. Петровский* под наслов „Письмо патриарха Константинопольского Феофилакта царю Болгарии Петру“ (Изв. Отд. русск. яз. и слов. Имп. Акад. наук, 1913, XVIII. 3, с. 356—372, с руски превод). Български превод и коментар у *B. Златарски*, *История*, т. I, ч. 2, app. XI, с. 840—845. Френско резюме у *Grumel*, *Regestes* II, 223, № 788 и 789. Най-важните извадки на английски език у *V. Sharenkoff*, *Study*, с. 63—65. Точната дата на издаденото от Петровски писмо не е указана. Вероятно то е било съставено между 940—956 г. Ср. и *D. Obolensky*, *The Bogomils*, с. 112. Вж. и *A. Solovjev*, *Svedočanstva*, с. 2—6; *D. Angelov*, *Bogomilismus*, I, с. 8; *B. Примов*, *Богомилският дуализъм*, с. 87—95. От Теофилакт е било писано до Петър и едно друго писмо, но за съжаление неговият текст не е намерен досега. Загубено е и писмото, отправено от българския цар до цариградския патриарх.

Както се вижда от съдържанието на писмото, Теофилакт не е бил запознат добре със същината на новопоявилото се в България богомилско учение, тъй като не е имал възможност да черпи данни за това от непосредствени извори. Той е познавал обаче добре съществуващата във Византия антиеретическа литература и по-специално съчиненията на презвитер Тимотей срещу манихеите и на Петър Сицилийски и патриарх Фотий срещу павликяните. Поради това, като излага учението на българската ерес и анатемосва нейните учители, той дава да се разбере, че тази ерес не представлява нищо друго освен продължение на павликянството, смесено с манихейски догми.³ Новото и оригиналното в богомилската идеология е останало за него чуждо и непознато и всичко онова, което той приписва на еретиците, се съдържа в старите книги, четени и използвани от него при съставяне на писмото до българския цар.

Вторият и особено важен извор за богомилското учение е т. нар. „Беседа“ против богомилите, чийто автор презвитер Козма е живял през средата и втората половина на X в., а самата му творба е била съставена вероятно след смъртта на цар Петър, между 969—972 г.⁴ Тя се

³ Това личи още от самото означение на „новопоявилата се ерес“, която патриархът назовава като „смес от манихейство с павликянство“ *μνιχαϊσμός . . . πανλίτικαὸν συνμίγξις*“ (ср. по-долу, с. 84). Личи ясно и от съдържанието на някои анатемати. Така в първата анатема се казва, че еретиците вярвали в два бога — единия на доброто, който бил творец на светлината (*φωτὸς ποιητής*), и другия на злото, който бил сътворил нощта (*ποιητής νυκτός*). По същия начин с представи за „светлина“ и „тъмнина“ (*φῶς* и *σκότος*) са означени двата бога в манихейската космогония. В шестата анатема става дума за привидността на кръста и на Христовата смърт, което е също типично за учението на манихеите (ср. *Thimotheos, De receptione haereticorum*, М. Р. G. 86, coll. 20B). В четвъртата анатема патриархът проклينا онези, които наричали увеличаването и продължението на рода „законоположение на дявола“ (*τοῦ δαιμονος . . . ποροφείσαν*). Това е пак манихейска догма, споделяна и от масалияните (ср. *Thimotheos, De receptione haereticorum*, М. Р. G. 86, coll. 20B). При изброяване на учителите на ереста той дава поред имената на манихейските проповедници и след това анатемосва и павликянските учители, като почва от Павел и Йоан и завършва със Сергей (Тихик).

⁴ Критично издание на Беседата от М. *Попруженко*, Козма презвитер, български писател X века, Български старини, XII, С., 1936. На новобългарски Беседата на Козма е преведена от В. Киселков в книгата му „Презвитер Козма и неговите творения“, С., 1943. Цитатите в нашето изложение са правени главно въз основа на неговия превод. С френски превод и коментар е издадена Беседата в съчинението на *H. Puech* и *A. Vallant*, „Le traité contre les Bogomiles de Cosma le Prêtre“. По-важни трудове върху Беседата са: *В. Златарски*, Сколько бесед написал Козма презвитер, Сборник статей по славяноведению, посвященных проф. М. С. Дринову, Харьков, 1904; *М. Попруженко*, Козма презвитер, ИРАИК, XV, 1911; *Н. Благоев*, Беседата на презвитер Козма против богомилите, ГСУ Юр. фак., т. XVIII, С., 1923/24; *Н. Благоев*, Времето, когато презвитер Козма е живял и написал Беседата си, ИБИД, т. XVI—XVIII, 1940, с. 25—29; *Ю. Трифонов*, Беседата на Козма презвитер и нейния автор, СпБАН, кн. XXIX, клон ист.-фил., С., 1923, с. 1—77; *свщият*, Кога са писани Учителното евангелие на епископ Константин и Беседата на Козма презвитер, СпБАН, кн. LVIII, клон ист.-фил., С., 1939, с. 1—47; *М. Генюв*, презвитер Козма и неговата Беседа против богомилството, БИБ, II, С., 1929, кн. 3, с. 66—97; *Е. Георгиев*, Презвитер Козма на Бориловия събор в 1211 г., Известия на дружеството на филолозите-слависти в България, С., 1941, с. 1—32; *В. Велчев*, Социална структура на България през X в. според Беседата на презвитер Козма, Ист. пр., I, 1945, кн. 2—3, с. 138—156; *I. Gagov*, Theologia antibogomilistica Cosmae presbyteri bulgari saec. X, Romae, 1942; *Д. Ангелов*, Презвитер Козма и Беседата му против богомилите, С., 1948, с. 1—68; *А. Solovjev*, Svedočanstva, с. 6—12, *В. Киселков*, Проуки и очерти по старобългарска литература, С., 1956, с. 134—150; *Б. Примов*, Богомилският дуализъм, с. 95—100; Γεωργίου Β. Τούλιχ, Ἡ ἐκκλήσια τῆς Βουλγαρίας κατὰ τὸν μεσαιῶνα (Βογομῖλοι — Κοσμᾶς), ἐν Ἀθήναις, 1957, с. 1—72.

По въпроса, кога е била написана Беседата на Козма, между изследвачите съществува разногласие. Според *Н. Благоев* (Беседата на презвитер Козма) нейният автор е живял в

състои от две части — в първата Козма се спира на отделните възгледи на богомилите и полемизира с тях, за да им докаже, че се заблуждават. Във втората той се обръща с укорни и поучителни слова към монасите, духовниците и миряните, като им посочва недъзите и пороците и ги съветва да се оправят и да станат истински християни. От тона на автора се вижда, че когато е писал своята Беседа, той е заемал висш духовен сан и е бил може би епископ. Ако се съди по езика, на който е написано неговото съчинение, може да се предположи, макар и за това да

последните години на IX в. и първата половина на X в. и Беседата му е била съставена между годините 928—930 по време на двете въстания срещу цар Петър, подигнати от братята му Иван и Михаил. Това гледище не може да се приеме, тъй като от двете думи на съчинението личи, че Козма го е писал след смъртта на цар Петър. Проф. Попруженко (Козма-презвитер, LXVIII) е на мнение, че Козма е бил съвременник на цар Петър и че е започнал да пише своята творба малко преди неговата смърт, а я завършил след смъртта му, по време на бурните събития, настъпили след идването на руския кез Свѣтослав в България. Според френския изследовател *A. Vaillant* (H. Puech - A. Vaillant, Le traité, с. 24) Беседата била съставена веднага след 972 г., наскоро след падането на Източна България под властта на византийците. Една по-късна дата за наши гледки на Беседата търси *Ю. Трифонов* (Беседата на Козма-презвитер и нейният автор, с. 75). Според него тя е била съставена през първия период на византийското владичество, вероятно към 1026 г., наскоро след смъртта на Василий II. Че Беседата произхожда от времето на византийското владичество, и то към 1042—1044 г., счита и В. Киселков (Проучки и оцвети на старобългарската литература, с. 135). Още по-късно я датира *Е. Георгиев* в статията си „Презвитер Козма на Борилския събор против богомилите“. Той смята, че Козма е живял през XIII в. и е написал своето съчинение във връзка със събора в Търново против богомилската ерес през 1211 г.

По мое мнение е несъмнено, че съчинението на Козма произхожда от време, когато България е била свободна страна, тъй като в нея става дума за „славен“ български цар, за силно и влиятелно болярство, за старейшини, за богати монаси и епископи — т. е. за всички административни светски и църковни органи, характерни за българското общество през първата и втората българска държава. В такъв смисъл неприемливи са опитите на Ю. Трифонов и В. Киселков да поставят написването на беседата в периода на византийското владичество, както и мнението на А. Вайан, че тази творба произхожда след падането на Източна България под византийска власт. Ако се приеме гледището, че Беседата е съставена през време на едно чуждо владичество, би следвало логично да се заключи, че Козма е предател, който съветва своите читатели да се подчиняват на една враждебна към византийска власт, което е невероятно, като се има предвид цялостният образ на старобългарския писател и неговият подчертан стремеж да се представи като добър патриот и защитник на властта и държавата. Прочее тезата, че неговото съчинение произхожда от времето на византийското владичество, е неприемлива. Неприемливо е и гледището, че Беседата е съставена през XIII в. във връзка със събора срещу богомилите в Търново. Ако това беше така, необяснимо е защо еретиците, изобличени в нея, не носят още изгнанието „богомил“, което е било много добре познато и разпространено през XII в. Необяснимо е също така, ако приемем късен произход на Беседата, еднакъв по време с Борилския Синодик, защо в описанието на богомилската ерес между тях два пам. тника съществуват значителни отлици. За всеки добър познавач на богомилското учение е ясно, че богомилските догми, описани в Беседата, се отличават до известна степен от тези, за които се говори в Синодика. Особено бие на очи обстоятелството, че богомилската ерес според описанието на Козма е още в своята ранна фаза, тя няма още здрав орган з. н. л. докато според Синодика на Борил у богомилите съществуват вече религиозни общ. и. управл. явявани от старейшина (т. нар. „дедец“). Че Беседата е била написана значително по-рано, свидетелствува и това, че в нея християнизирателите на българския народ се глежда като още ненапълно завършено явление и че се намеква за доскоро изливанието на естествено езически обичаи (принасяне на жертви и пр.). Ср. Д. Ангелов, Презвитер Козма, с. 18—20. Най-сетне за ранния характер на Беседата говори и един от най-силните и използвани от много изследователи аргументи, а именно, че в нея става дума за писателя от Симеоново време Йоан Екзарх, когото според Козма някои хора в страната още помнели.

Поради всички изброени дотук доводи най-вероятно остава засега предположението, изказано от М. Попруженко, а именно, че съчинението на презвитер Козма е написано непо-

няма преки данни, че Козма е живял и действувал като писател и проповедник в Североизточна България, а не в Македония, както приемат някои учени. Обстоятелството, че в своята творба той сипе укори не само срещу богомилите, а и срещу висшето духовенство и монашество, като се пази да упрекне дори само с един израз представителите на светската власт начело с царя, показва, че е бил навярно в близки връзки със самия дворец в Преслав и че се е намирал сред онези литературни и писателски среди, които са ни познати от времето на Симеон и Петър.

Стойността на съчинението на Козма се свежда главно в това, че той е познавал добре възгледите на богомилите и ги описва като непосредствен очевидец и наблюдател. За разлика от патриарх Теофилакт, който заклеява „новата ерес“, като си служи с данни от по-стари съчинения, авторът на Беседата не използва такива данни, а изхожда от самата действителност, от това, което сам е видял и чул.⁵ Поради това сведенията, които намираме в неговата творба, са свежи и оригинални и въз основа на тях може да се създаде точна и доверлива картина. Наистина Козма не си е поставял за задача да даде системно изложение на богомилското учение в изговата цялост. Целта му е била да събере само някои от възгледите на еретиците и да им посочи, че те се заблуждават. Поради това в Беседата са и пуснати някои важни страни от богомилската идеология и по-специално от богомилските космогонични и есхатологични представи. Но български тога данните на Козма са гавърредно важни главно защото са автентични и са почерпани от самия живот, а не от литературни образци и описания на по-стари еретически учения, както е случаят с писмото на патриарх Теофилакт.

Ценното в Беседата на Козма е не само описанието на богомилската ерес, но и многобройните сведения, които ни дава авторът относно социалната структура на българското общество през X в. С жив и ярък език, със страстта на темпераментен полемист Козма рисува живота на съвременното му духовенство и монашество, като го подлага на остра критика. Той се спира също така върху бедственото положение, в което се намирали мнозина хора из средата на селячеството, като описва техните мъки и сплаквания. От неговия поглед не е убягнала нито една по-съществена проява от живота на българския народ през разглеждания период, не му са останали чужди неговите болки и стремежи, неговите добродетели и пороци. В Беседата са отразени като в огледало, макар и през субективния поглед на писателя-духовник, най-важните страни от социално-икономическата и духовната действителност в България през X в. Пор ди това и днешната стойност като исторически извор е много голяма.

В своя оригинален вид Беседата на Козма не е достигнала до нас. Запазени са само няколко сравнително доста късно направени преписи,

средствено след смъртта на Петър в периода на руско-византийските войни, и то преди още Северозточна България да падне под византийска гл.ст (т. с. между 969—972 г.).

⁵ Обстоятелството че Козма изхожда от непосредствени наблюдения, а не описва еретиците въз основа на сведения на по-стари автори, проличава най-добре от това, че той не знае на кого може да ги припише. „Но към кои прочее да ги причислим, с кого да ги улодобим?“ — запътва се българският писател в и доумение, като описва техните възгледи срещу гърста, иконите и мощите (Козма, Беседа, с. 5, 9). Очевидно, ако той би знаел и използвал съчинението на Петър Сицилийски, както е случаят с патриарх Теофилакт, подобно доумение у него не би имало място. С. Д. Ангелов, Презвитер Козма, с. 12 сл.

всички от руски произход и с особеностите на руския църковнославянски и народен език.⁶ Запазени са, пак в руски препис, и отделни пасажии от Беседата, които са били особено популярни в средновековна Русия и са били използвани от тамошното духовенство при неговите поучения и проповеди. Популярността на Беседата в Русия се дължала на обстоятелството, че в руските земи през XIV—XVI в. са били разпространени опасни за църквата и светската власт социално-религиозни еретически учения, срещу които трябвало да се води борба посредством по-стара и по-известна антиеретическа литература.

От Беседата на Козма е запазен и един препис сръбска редакция. Този препис предава съчинението на българския писател в по-съкратен и в другояче подреден и систематизиран вид, с някои малки промени в текста. Сръбската версия на Беседата е възникнала вероятно в края на XII в. във връзка с борбата на жупана Стефан Неман срещу еретиците и свикания от него за целта църковен събор.⁷

През XI в., когато България пада под византийска власт, богомилите проникват в цялата територия на Византийската империя, и то не само в Балканския полуостров, но и в Мала Азия. За малоазийските богомили, известни още с прозвището „фундагиагити“, пише специално Евтимий, монах от цариградския манастир „Богородица Периблепта“. Роден в град Акмония (в тема Опсикон), той познавал добре от личен досег еретиците от Мала Азия и написал след 1034 г. едно полемично съчинение срещу тях, в което излага и оборва главните им възгледи.⁸ Евтимий е бил, както личи от съдържанието на неговата творба, доста необразован човек, малко осведомен по църковната и противоеретическата литература, слабо запознат и с начина на писане на полемични съчинения. Изложението му изобилствува с цитати от всичко онова, което бил прочел по един или друг въпрос, и страда от разроуденост, а на места и от голяма наивност при обясняване на събитията. Въпреки това обаче данните, които се съдържат в него, са твърде полезни за изследвача, тъй като произхождат от непосредствено наблюдение, от разговори, които авторът е водил със самите еретици. Тази непосредственост на разказа прави съчинението на Евтимий близко до съчинението на презвитер Козма. Заедно с това то е ценен извор, от който могат да се почерпят много достоверни сведения.

Почти през същото време, когато е писал Евтимий, към 1050 г., е било съставено и едно друго съчинение срещу богомилите, известно под наслов „За действието на демоните“ (*Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων*).⁹ Негов автор е прочутият византийски философ, историк и политик Михаил Псел (1018—1092 г.). Съчинението е написано под форма на диалог. Някой си

⁶ Ср. Д. Ангелов, Презвитер Козма, с. 69 сл.

⁷ Ср. А. Solovjev, Svedočanstva, с. 24—29.

⁸ Текстът е запазен в различни версии, които сочат помежду си малки различия. Критично издание с обширни обяснителни бележки и проучвания у G. Ficker, Die Phundagiagiten, с. 4—86 (текст) и с. 129—278 (коментар и изследвания). Една по-късна версия в съкратен вид, която съдържа интересни добавки, е отпечатана у М. Р. Г., 131, coll. 48—58. В непосредна връзка с изложението на Евтимий от Акмония е запазен един списък от 14 анатели срещу богомилите, който е бил съставен вероятно в Константинопол след един църковен събор през 1092 г. Ср. G. Ficker, Die Phundagiagiten, с. 190, 224 сл.

⁹ Издадено у М. Р. Г. 122, coll. с. 19—876. Ср. H. Beck, Vorsehung, с. 28. Френски превод от E. Renauld, Une traduction française du *Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων*. Revue des Études grecques, 1920, vol. XXXIII, с. 56—95.

Тракс, който имал възможност да наблюдава живота на една група еретици в Южна Тракия (в Галиполския полуостров), описва своите преживявания и впечатления на слушателя си Тимотей. Първата част от творбата се занимава с възгледите на еретиците, с техните нрави и обреди, а втората е посветена на въпроса за техните схващания за ролята и действията на демоните.

Съчинението на Псел прави впечатление с голямата начетеност на неговия автор, с многото лични разсъждения и съображения, които придружават описанието на фактите. Псел е познавал обширна литература върху различните ереси, а също така и върху представите за демоните и си е послужил при обрисуването на конкретната обстановка с готови схеми и шаблонни описания, които е заел от по-стари автори. Това проличава особено ясно в онези пасажи, в които той отправя чрез устата на Тракс обвинения срещу еретиците в неморален живот и деяния.¹⁰ Подобни обвинения не се опират на материал, избран въз основа на действителни наблюдения върху живота на богомилите през XI в., а са буквални заемки от арсенала на антиеретически съчинения, излезли изпод перото на такива стари византийски автори като Климент от Александрия, Епифаний от Кипър, патриарх Фотий и др. Архаичен и неотговарящ на действителността материал прозира и при описанието на Псел върху демонологичните представи на еретиците.¹¹ Поради тази причина съчинението му следва да се използва с голяма предпазливост и данните, които се съдържат в него, трябва да се преценяват критически. Трябва да се отбележи все пак, че това съчинение е важен извор. То свидетелствува за силното разпространение на богомилството през XI в. в тракийските земи и дава интересни подробности около дуалистичните схващания на еретиците.¹²

Най-главното съчинение срещу богомилите, съставено на гръцки език, е безспорно съчинението на византийския богослов Евтимий Зигавин под наслов „Срещу богомилите“ (*Κατὰ βογομίλων*). Зигавин е бил известен познавач на теологичните въпроси при двора на византийския император

¹⁰ Трябва да се отбележи при това, че обвиненията на Псел са още по-силни и по-категорични, отколкото у тези писатели. Изследвачът на неговата творба *M. Wellhofer*, *Thrak. Euchiten*, с. 483, е склонен да ги приеме, макар и с известни резерви. Той прави сравнения с подобни действия (полов промискуитет, убиване на новородени деца и пр.), каквито имало у старите вавилонци, сирийци и финикийци, за да посочи, че е възможно те да са били извършвани и от еретиците. Тези аналогии не са обаче никакво доказателство, още повече, като се има предвид, че всички други извори за богомилството не само не потвърждават обвиненията на Псел, а, напротив, съдържат данни, които ги опровергават.

¹¹ Според *I. Bidez* (*Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, Bruxelles, 1928, vol. VI, с. 100 сл.) демонологичните представи в съчинението на Псел са развити въз основа на неговите знания за халдейските учения, които той извлякъл от изложенията на неоплатоничните Порфирий и Прокъл. На противно гледище е *C. Zervos* (*Un philosophe Neoplatonien de XI siècle*, Michel Psellos, Paris, 1919, с. 202), който смята, че учението за демоните било част от религиозната система на евхитите.

¹² Трябва да се отбележи, че Псел не назовава тракийските еретици с името „богомил“, а ги нарича „евхити“ (т. е. масалияни). Това обаче не ни дава основание да смятаме тяхното учение за масалиянско, както прави *Wellhofer*, *Thrak. Euchiten*, с. 482, и *Й. Иванов*, Богомилски книги, с. 14, 18. От разказа на Псел се вижда, че главните възгледи на тези еретици и преди всичко космогонията им са били типично богомилски. През XI в. обаче е било вече обичайно имената „богомил“ и „масалияни“ да се смесват и това е намерило отражение и в съчинението на Псел.

Алексий Комнин (1081—1118 г.) и получил от него нареждане да състави една голяма творба, в която да опише всички по-важни ереси, създадени до негово време в пределите на Византийската империя. Подпомогнат от няколко души сътрудници, Зигавин се заловил на работа и съставил в продължение на около четири години, вероятно между 1111 и 1115 г., един голям труд, озглавен с наслова „Догматическо всеоръжие“ (*Panoplia dogmatica*). В този труд, разделен на 28 титула, са описани и оборени голям брой ереси, като в титул 27 е описана и анатемосана и ереста на богомили¹³.

Изложението върху богомилските възгледи е направено, както сам Зигавин съобщава,¹⁴ въз основа на показанията на главния богомилски проповедник от това време Василий, който бил разпитван в двореца лично от императора и след това бил осъден и изгорен на кладата. Византийската писателка Ана Комнина посочва от своя страна, че Евтимий Зигавин описал в своята творба богомилската ерес така, както я бил изложил самият Василий.¹⁵

Обстоятелството, че изложението на Евтимий Зигавин почива върху показанията, дадени от главния проповедник на богомилството през XII в. във Византия, придава на неговата творба голяма стойност и я прави един от най-ценните извори за изследвача. В нея ние намираме разкрити с голяма пълнота най-важните възгледи на еретиците, като се започне от тяхната космогония и есхатология и се стигне до алегоричните им тълкувания на евангелията. И все пак въпреки несъмнената достоверност на „Паноплия догматика“ в нея се съдържат и такива данни, които будят съмнение. Подобно на всички византийски антиеретически писатели и Евтимий Зигавин не е могъл да се въздържа от лично и пристрастно отношение към еретиците и да не прибави в своето съчинение някои обвинения и нападки, които имали за цел да разобличат напълно ереста, но които не отговарят на действителността. Въпреки това неговата творба все пак си остава извънредно ценен, единствен по рода си извор за учението, организацията и историята на богомилството през XI—XII в.¹⁶

¹³ Издание у М. Р. Г., 130. Главата срещу богомилите от coll. 1298 до 1333. Друга съкратена редакция с изменен увод у *Ficker*, *Die Phundagiagiten*, с. 89—111. Относно изворите, послужили за основа на съставянето на „Паноплия догматика“, ср. *J. Wickert*, *Die „Panoplia dogmatica“ des Euthymios Zigabenos*, *Oriens Christianus*, 8, с. 339 сл.

¹⁴ Ср. *M. P. G.*, 130, coll. 1292 A.

¹⁵ Ср. *Anna Komn.*, *Alexias*, XV, 8—II с. 296, 17 сл. Вж. и у *Ficker*, *Die Phundagiagiten*, с. 250.

¹⁶ „Паноплия догматика“, която представлява официално съчинение за оборване на ереси, била твърде популярна във Византия, а и в околните страни. Тя е записана в много преписи, някои от които се намират в Русия (ср. *Д. Ангелов*, Интересен изворов материал в архивите и библиотеките в Москва и Ленинград, *Ист. пр.*, XVI, 1960, кн. 2, с. 99). Зигавиновото съчинение е било преведено и на български език през XV в. от някой си Герасим Болгарин. Един препис от този превод е бил намерен от известния руски славист В. Григорович в библиотеката на манастира Бистрица в Румъния (ср. *Д. Ангелов*, п. с., с. 99—100). Впоследствие той попаднал в университета в Новоросийск, където има и други материали от архива на В. Григорович. Издаден е от М. Попруженко в книгата му „Синодик царя Бориса“, Приложение, с. 13—55. Там са дадени и езикови бележки към превода. Да преведе съчинението на Зигавин е искал известният български писател от XV в. Владислав Граматик. Ср. *A. Solovjev*, *Svedočanstva*, с. 94—97. „Паноплия догматика“ послужила като основа за по-късно създадени антиеретически съчинения. Върху нея почива изцяло известната богословска творба на Никита Хониат (1138—1214 г.), позната под наслов „Θησαυρός ὀρθοδοξίας“. За нас е важен там специално титул 19, който съдържа

Наред с „Паноплия догматика“ друго важно съчинение за историята на богомилството през XII в. е житието на Иларион, епископ в град Мъглен (Македония).¹⁷ В него става дума за дейността на монофизити, павликяни и богомили в македонските земи и по-специално в Мъгленската епархия по времето на император Мануил Комнин (1143—1180 г.). За борба срещу еретиците бил изпратен по нареждане на императора епископ Иларион и той я завършил, ако се съди от данните на житиеписеца, с голям успех. Житието на Иларион Мъгленски е било написано непосредствено след смъртта му вероятно от неговия ученик Петър, който бил поставен за игумен на основания от Иларион манастир.¹⁸ Това житие не е достигнало обаче до нас в своя първоначален вид, а в една по-късна, преработена редакция, чийто автор е търновският патриарх Евтимий (1375—1393 г.). Независимо от това, че тази редакция е твърде късна и датира близо два века след смъртта на Иларион, тя отразява вярно положението през XII в., тъй като е съставена въз основа на съвременни данни. Поради това стойността ѝ като исторически извор е твърде голяма и от нея ние можем да научим важни събития във връзка с дейността на богомилите и борбата срещу тях през разглеждания период.¹⁹

Освен „Паноплия догматика“ и Житието на Иларион Мъгленски ценни данни за богомилството през XII в. и по-специално за неговото проникване сред църковни и монашески среди се съдържат в няколко синодални протокола, съставени в патриаршеското съдилище в Цариград

изложение на богомилството и който е буквална заемка от съответния титул 27 на „Паноплия догматика“. Ср. *H. Beck*, *Vorsehung*, с. 19—25, coll. 20—29. Специално изложение, предназначено за оборване на богомилството и напълно зависимо от съдържанието на титул 27 на „Паноплия догматика“, намираме и в съчинението на солунския юрист Константин Харменопул (1320—1388 г.), издадено под наслов „*Περὶ τῶν κατὰ κληρὸς αἰρετικῶν ἐδόξα-σεν*“ у *M. P. G.*, 150, coll. 20—25. По-важни пасажи от титула на Зигавиновата творба срещу богомилите са били вмъкнати в Синтагмата на Матей Властар, съставена на гръцки език през 1335 г. При нейния превод на сръбски тези пасажи са били също преведени и включени в съдържанието. Един ръкописен екземпляр от славянските преписи на Синтагмата със съответния текст-извлечение от титул 27 на „Паноплия догматика“ се пази и досега в библиотеката на Рилския манастир и се споменава в описите на *Л. Милетич* и *Е. Спространов*. На анализ бе подложен този препис в статията на *М. Андреев*, „Един непроучен препис на Синтагмата на Матей Властар“, *Известия на Правния институт при БАН*, 1955, кн. 1/2, с. 296 сл. Вж. също *М. Андреев — Д. Ангелов*, *История на българската държава и право*, с. 33 сл.

Във връзка с осъждането на Василий през 1111 г. и издаването на „Паноплия догматика“ е бил съставен в Цариград и един списък от анатемите срещу богомилите, който е също важен извор за изследване на тяхната ерес и който е бил включен в състава на Синодика от 843 г. Текстът на целия Синодик е издаден от *Ф. Успенски* под наслов „Синодик в неделя православия“. Сводный текст с приложениями, *Одесса*, 1893. Ср. за неговия произход и специално за анатемите срещу богомилите *В. Мошин*, *Сербская редакция Синодика в неделю православия*, *Виз. врем.*, XVI, 1959, с. 342 сл.

¹⁷ Житието е издадено в съчинението на *Е. Kalužnički*, *Die Werke des Patriarchen Euthymios*, 1901, *Wien*, с. 34—42.

¹⁸ Това гледище поддържа *А. Solovjev*, *Svedočanstva*, с. 14, който прави изобщо един твърде ценен анализ на въпроса за произхода на житието и с право приема, че то има важна изворова стойност.

¹⁹ Интересно е да се отбележи, че във връзка с гоненията срещу еретиците в Русия голяма популярност добило там през XV—XVI в. житието на Иларион Мъгленски. Преписи от това житие се срещат дори в сборници от XVIII в. (*Д. Ангелов*, *Интересен изворов материал за богомилството в архивите и библиотеките в Москва и Ленинград*, *Ист. пр.* XVI, 1960, кн. 2, с. 100).

във връзка с процеси срещу лица, обвинени в еретичество (Константин Хризомала, епископите Лъв и Климент, монаха Нифон).²⁰

Ценен материал за историята на богомилството от втората половина на XII в. се съдържа в коментарите на известния византийски тълкувател на каноничното право Тодор Валсамон. Той е автор на един коментар на Номоканона на Фотий и на други тълкувания на правни текстове, в които покрай останалия материал се съдържат отделни пасажии във връзка с богомилството.²¹ Ценното в тях е, че се дават данни за българските земи, които до 1185 г. са били под византийска власт.

От края на XII в. произхожда и един друг извор, в който се дават данни за богомилите в съседните на България сръбски земи. Това е житието на великия жупан Стефан Неман, който свикал специален събор, за да осъди привържениците на новопоявилата се ерес в неговата страна.²² Данните на житието свидетелствуват за голямата сила на богомилската проповед през XII в.

През следващото столетие, когато България била вече освободена от византийска власт и се развива като самостоятелна държава, изворите за богомилството са и от български, и от византийски произход. Най-важният домашен паметник е безспорно известният „Синодик на цар Борил“. Този Синодик бил съставен през 1211 г. във връзка със събора в Търново срещу богомилите, свикан по нареждане на цар Борил (1207—1218 г.) и председателствуван от него.²³ На този събор са били осъдени главните проповедници на ереста, които действували в българските земи, а възгледите им били анатемосани. В голямата си част Бориловият Синодик представлява превод от съставения през 843 г. византийски „Синодик в неделята на православие“ и повтаря буквално съдържашите се там описания на редица по-стари ереси, които били създадени на византийска почва и били анатемосани на различни църковни събори. Оригинално и ново в него е обаче изложението за съденето на богомилите в Търново. Оригинални и нови са и анатемите, отправени срещу техните възгледи. Изследвачът на богомилството се запознава с имена на видни богомили, проповядващи през XIII в. в страната, като узнава и някои допълнителни подробности върху техните възгледи, разпространявани по това време.

Друг важен извор, съставен малко по-късно от Синодика на Борил със задача да осъди вярванията на богомилите в Сърбия, е сръбският

²⁰ Ср. *D. Angelov*, *Bogomilismus*, II, с. 19 сл.; *D. Obolensky*, *The Bogomils*, с. 219 сл.

²¹ Ср. *K. Krumbacher*, *GBl*², с. 607. Коментарите му към Номоканона са издадени в *M.P.G.*, 104, coll. 977 сл.

²² Ср. за това житие като извор за богомилството в Балканския полуостров обстояния анализ на *A. Solovjev*, *Svetočanstva*, с. 15—24.

²³ Първо издание на Синодика у *М. Попруженко*, Синодик царя Бориса или Борила, ИРАИК, II, Одесса, 1896, т. II, Приложение 82. Второ издание пак от него под наслов „Синодик царя Бориса“, Одесса, 1897. Трето, най-пълно и критично издание пак от *М. Попруженко* под заглавие „Синодик царя Борила“, Български старини, VIII, С., 1928. Новобългарски превод на по-важни пасажии от този паметник у *И. Дуйчев*, Стара българска книжнина, II, с. 28 сл., у *Б. Ангелов* — *М. Генов*, Стара българска литература, II, с. 397 сл. Извадки на английски език у *V. Sharenkoff*, *Study*, с. 81—83, и на френски у *H. Puech* — *A. Vaillant*, *Le traité*, с. 344 сл. Най-ново проучване върху произхода и характера на българския синодик, който е запазен и в руска редакция, а впоследствие е бил преработен на сръбска почва въз основа на гръцкия оригинал у *В. Мошин*, Сербская редакция Синодика в неделю православия, Виз. врем., XVI, 1959, с. 346 сл.

Синодик. Той е дошъл до нас в три редакции — две пълни и една запазена само във фрагменти. Този Синодик възникнал в началото на XII в. също като превод от византийския „Синодик в неделята на православието“ и бил официално въведен като важен документ на сръбската църква след събора през 1221 г., където била провъзгласена автокефалността на сръбската православна църква и били утвърдени основните положения на вярата в борба срещу еретическите възгледи.²⁴ В него се съдържат данни предимно за разпространението на богомилството в Сърбия и Босна, които могат да бъдат използвани и за разкриване на някои страни от учението и организацията на богомилите и в България. По-специално в него се съдържа един интересен пасаж относно люлката на богомилството и първоначалния негов център в Тракия.²⁵

Друг важен извор от XIII в., който се отнася до богомилите във Византия, е едно предупредително послание на никейския патриарх Герман (1222—1240 г.), отправено до жителите на Цариград. В него се разкриват основните възгледи на богомилското учение и се прави опит да бъдат оборени чрез цитати от евангелията и разсъждения на самия патриарх.²⁶ Това съчинение е особено важно за изясняване на богомилското учение през XIII в. и то допълва в много отношения данните на българския и сръбския Синодик. От патриарх Герман са запазени и други творби, предимно слова, произнесяни по повод на разни празници. В тях се излагат и критикуват гледища на богомилите.²⁷

Сведения за богомилите се съдържат в славянската редакция на Номоканона, съставена през 1219 г. от сръбския архиепископ св. Сава. Тези сведения нямат обаче оригинална стойност, а представляват преразка от данните на византийския писател Димитър от Кизик (XI в.), които той дава за възгледите на масалиянската ерес.²⁸ Новото е само името „бабуни“, с което се назовават богомилите в сръбския Номоканон и което се е появило в Сърбия вероятно след събора на Стефан Неман срещу тях. Името „бабуни“ е във връзка с планината Бабуна в Македония и свидетелствува, че по това време богомилската ерес е била особено разпространена в македонските земи.

Пак за богомилството от първата половина на XIII в. се отнасят някои данни в писмата на охридския архиепископ Димитър Хоматиан (1216—1235 г.)²⁹ Без да дават нещо ново за възгледите на еретиците, тези данни потвърждават факта, че Македония е била през разглеждания период важен център на богомилството.

През XIV столетие главният извор, който засяга учението и историята на богомилите в България, е Житието на българския духовник и писател Теодосий Търновски. То е било съставено на гръцки от цариградския патриарх Калист (1350—1354 и 1355—1363 г.), а впоследствие било пре-

²⁴ Ср. за този Синодик и за събора през 1221 г. *A. Solovjev, Svedočanstva*, с. 37 сл. Обстойно изследване на произхода на сръбския Синодик в неговите различни редакции у *В. Мошин*, *Сербская редакция Синодика в неделю православия*, *Виз. врем.*, XVI, 1959, с. 361 сл.

²⁵ Ср. за това по-долу, с. 89.

²⁶ Издадено у *G. Ficker, Die Phundagiagiten*, с. 115—120.

²⁷ Издадени у *M. P. G.*, 140, coll. 621—644, 660—676.

²⁸ Ср. *A. Solovjev, Svedočanstva*, с. 29—33.

²⁹ Издадени от *I. Pitra, Analecta sacra et classica specilegio Solesmensi parata, Paris-sis et Romae*, 1891.

ведено на български език.³⁰ От него узнаваме редица интересни подробности около разпространението на богомилството и сродни с него учения по време на царуването на Иван-Александър (1331—1371 г.).

Известни данни за богомилите, означавани с прозвището „бабуни“, се съдържат и в Законника на Стефан Душан, съставен през 1349 г. и попълнен с нови текстове през 1354 г.³¹ Този Законник има предвид територията на сръбската държава, но като се има предвид, че в нея по това време са влизали и македонските земи, представлява интерес и за историята на българското богомилство през XIV в.

Някои сведения за богомилите се съдържат и в сръбския превод на византийския правен паметник от 1335 г., познат под наслов „Синтаagma на Матей Властаря“³². Тези сведения нямат оригинален характер, а са буквален превод на отделни пасажи от „Панолия догматика“.

През XIV в., когато Балканският полуостров бил завладян от турците, богомилството започнало вече да залязва. Един последен, важен паметник, който дава данни за богомилите в Южна Македония около Солун, е съчинението на солунския митрополит Симеон (умрял през 1429 г.), познато под наслов „Срещу всички ереси“ (*Κατὰ πάσῳ τῶν αἵρέσεων*).³³ Под форма на диалог в него се разкриват ученията на редица ереси, възникнали и разпространявани на византийска територия, а между другото и учението на богомилите. Ценното в тази творба е, че в нея се дават някои нови податки за богомилската ерес и се доказва, че тя е продължавала да бъде доста силна в най-южните краища на Македония и през периода, когато голяма част от балканските земи се намирили вече под турска власт.

За разкриване на учението и историята на богомилството в България могат да бъдат използвани не само извори от български, византийски и сръбски произход, но и някои извори, които се отнасят до средновековна Франция, Италия и Босна. Както е известно, в тези страни след XI в. започнали да се разпространяват антифеодални социално-религиозни дуалистични учения, които възникнали там в резултат на местните условия, но които в много отношения са били повлияни от българското богомилство и имали редица сродни с него връзки. Привържениците на тези учения, известни с имената патирени, китари, албгойци, манихеи, богтри и пр., поддържали тесни организационни и книжовни връзки с богомилите на Балканския полуостров и в частност — с богомилите в България. Поради това изворите, които разкриват техните възгледи и дейност, са в значителна степен и извори, важни и за българското богомилство.³⁴ Между тези извори заслужава да бъде споменато на първо място съчинението

³⁰ Житието е издадено по славянския прелис в Папегриката на Владислав Граматик, намиращ се в библиотеката на Рилския манастир, от *Р. Златарски* под насл. в „Житие и жизнь Преподобного отца нашего Θεοδοσία“, СФУНЧ, XX, 1904, с. 1—41. Нобългарски превод от *В. Киселков*, Житието на св. Теодосий Търновски. В увода са разгледани критически редица въпроси около неговия произход и историческа достоверност.

³¹ Ср. *Ст. Новаковић*, Законник Стефана Душана, Београд, 1908; *A. Solovjev*, Svedočanstva, с. 89; *същият*, Zakonodavstvo Stefana Dušina, Sč., 1923, с. 164—168.

³² Издаден от *Ст. Новаковић*, Београд, 1907; *A. Solovjev*, Svedočanstva, с. 89.

³³ Издадено у *M. P. G.*, 15^o, coll. 65—73, 90—97; *H. Beck*, Vorsehung, с. 21.

³⁴ Кратки сведения за най-важните западни извори се съдържат в *Racki*, Prilozi, с. 93—97. Статии в български и английски издания са съдържани в *I. Döllinger*, Beiträge, passim. Подробно изследване у *A. Borst*, Die Kathare, с. 1—58.

на италианския богослов Бонакурзус от Милано под наслов „Manifestatio haeresis Catharorum“, издадено към 1190 г.³⁵ Сам бивш еретик и добре запознат с догмите на италианските катарите, Бонакурзус дава интересни сведения, от които проличава тясната връзка на българското богомилство с италианските дуалистични учения.

Втори важен италиански извор е творбата на богослова Reiner Sacconi под наслов „Summa de Catharis et Leonistis“, написана през 1250 г.³⁶ Райнер, който подобно на Бонакурзус е бил бивш привърженик на катарите, описва изчерпателно възгледите и организацията на италианските еретици и дава такива подробности за живота на техните общини, каквито в други съчинения не се срещат и които могат да бъдат използвани, макар и предпазливо, за разкриване на организацията и живота и на богомилските братства в Балканския полуостров през XII—XIII в.

Докато съчинението на Райнер дава данни предимно за историята и организацията на италианските катарите, творбата на неговия съвременник Монета от Верона, озаглавена „Adversus Catharos et Waldenses“, съдържа изчерпателни данни относно дуалистичната религия и етика, разпространявана от западните еретици.³⁷ Съчинението на Монета се състои от пет части и наподобява по своята композиция „Manifestatio haeresis Catharorum“ на Бонакурзус. Най-напред са изложени накратко догмите на дуалистите, а след това следва разговор между еретик и православен, пълен с цитати от свещените книги, чрез които двамата опоненти се стремят да обосноват гледищата си. Разбира се, този извор се отнася предимно до вярванията на западните дуалисти в Италия и Франция, но той може да бъде използван като сравнителен материал и при изложението на богомилството в България.

Освен в Италия противоеретически съчинения през XII—XIII в. са били съставяни във Франция и Германия. По-известни писатели са Еберард, Ерменгард Алан и Петър Валий (във Франция) и Екберт (в Германия).³⁸ В тях се засяга както догматичната страна на катаризма, така и неговата история. Особено важен за историята на катарите е трудът на Петър Валий. От данните на тези автори могат да се направят интересни аналогии между българското богомилство и дуалистичните ереси на Запад.

Важни за нас са и изворите за богомилството в Босна. Там, както е известно, богомилското учение се е разпространило главно през XII—XV в. и е било тясно свързано с борбата срещу католицизма. Най-главното съчинение под наслов „Hic sunt puncta principalia et auctoritates exactae de disputatione inter Christianum romanum et patarenum bosnensum“ е съста-

³⁵ Ed. Achery, in *Specilegium veterum aliquot scriptorum*, Paris, 1723, с. 208; също у *Baluzius*, *Miscellanea*, ed. Mansi, Lucae, II, 1761, с. 581 сл. По-ново издание, което се използва в текста, у М. Р. Л., т. 204, coll. 776—791. Ср. *A. Borst*, *Die Katharer*, с. 7 сл., където е дадена и по-новата литература върху това съчинение.

³⁶ По-старо издание на това съчинение у Marthen и Durand в *Thesaurus novus Anecdotorum*, V, Paris, 1717, с. 1759—1774. Ново критично издание от A. Dondaine, *Un traité*, Roma, 1939, с. 64—78. Ср. още *A. Borst*, *Die Katharer*, с. 20 сл., и Б. Примов, Райнер Сакони като извор за връзките между катарите, павликяни, богомили (Изследвания в чест на Марин Дринов, София, 1960, с. 535—568).

³⁷ Издание на *Ricchini*, Romae, 1773. Точната дата на написването на съчинението не е известна, но във всеки случай това е станало след 1240 г. Ср. *A. Borst*, *Die Katharer*, с. 17 сл., където е дадена и по-новата литература.

³⁸ Ср. за тези автори и изданията им *D. Angelov*, *Bogomilismus*, I, с. 16; *A. Borst*, *Die Katharer*, с. 8—13.

вено през първата половина на XV в. и е било пригодено да служи на босненските францискански монаси в споровете им с местните еретици.³⁹ То е написано под форма на диалог между католик и богомил и отразява пълно както аргументацията на босненските еретици по разни догматични въпроси, така и възраженията на техните католишки противници. От съдържанието на тази творба стават ясни както значителните прилики, съществуващи между богомилството в България и в Босна, така и някои нови положения в богомилската ерес, възникнала на босненска почва и при условията на борбата срещу католическата църква.

Друга важна антибогомилска творба, създадена пак в Босна през XV в., носи заглавието „Isti sunt errores quod communiter Patareni de Bosna credunt et tenent“⁴⁰. Тя представлява кратко изложение на главните богомилски възгледи, без каквито и да са добавки и опити за оборването им.

Както се вижда от казаното дотук, антиеретическата литература, създадена в България, Византия и Сърбия, както и в други страни през средновековната епоха, е била твърде значителна. За историята и учението на богомилите в България са от значение безспорно най-вече домашните паметници (Беседата на презвитер Козма, Синодикът на цар Борил, житието на епископ Иларион Мъгленски и житието на Теодосий Търновски), както и паметниците от византийски произход и особено онези от тях, които се отнасят до разпространението на богомилството в българските земи под византийска власт. Важни са също така и някои извори за историята на богомилството в съседните на България страни Сърбия и Босна. Внимание заслужават обаче и западните извори във Франция и Италия поради тесните идейни и организационни връзки, които са съществували между българските общини и тамошните общини на катари и албигойци, създадени през XII—XIII в.

2. ИЗВОРИ С БОГОМИЛСКИ ПРОИЗХОД И ХАРАКТЕР

Както вече се спомена, броят на запазените до днес извори с богомилски произход и характер е значително по-малък, тъй като богомилството през целия период на своята история е било във вражда с официалната църква и с феодалната власт и неговите творби са били унищожавани безпощадно.

От съчиненията, които са изцяло богомилски, на първо място трябва да се спомене апокрифът, озаглавен „Запитване на апостол и евангелист Йоан на тайната вечеря на небесното царство за устройството на света и за началото, и за Адам“ (Ioannis et apostoli et evangelistae Interrogatio in coena secreta regni coelorum de ordinatione mundi et de principe et de Adam). В научната литература си е пробило път краткото заглавие Йоановото евангелие (Liber sancti Ioannis). Самите богомили са го наричали и с прозвището Тайната книга (Liber secretus). Апокрифът е запазен в две латински версии, едната от които се съдържа в архивата на инквизицията в Каркасон (във Франция), а другата — в един Виенски перга-

³⁹ Издадено от *Rački, Prilozi*, с. 93—140.

⁴⁰ Издадено пак там, с. 138—140.

ментен кодекс.¹ Както изглежда обаче, тези версии не са оригинални, а представляват превод от славянски първоизвор, който досега не е намерен. Ако се съди по изложението на богомилската ерес в „Паноплия догматика“, както и от някои гръцки и славянски апокрифи, следва да се приеме, че този славянски първоизвор вероятно е възникнал през XII в. За пръв път се споменава за Тайната книга в съчинението на италианския писател Райнер Сакони. Там се казва, че този важен богомилски апокриф бил пренесен към 1190 г. от България и предаден за използване на Назарий, епископ на дуалистичната катарска община в Конкорето (близо до Милано). Назарий го бил получил от епископа на богомилската община България и от неговия помощник (ab episcopo et filio majore ecclesiae Bulgariae).² Това известие на Райнер свидетелствува ясно, че първоначалната редакция на апокрифа е била българска и съставена на български език, а впоследствие е била преведена на латински за нуждите на италианските и френските дуалисти. Този именно превод по оригинала, дошъл от България, попаднал по-късно в Каркасонската инквизиционна архива. Що се отнася до другия латински превод, запазен във Виенския пергаментен кодекс, то той произхожда вероятно от изчезнал босненски славянски паметник.

Тайната книга представлява по съдържанието си диалог между Христос и неговия любим ученик Йоан. Йоан задава въпроси, а Христос отговаря. По такъв начин пред читателя се разкриват основните положения на богомилската космогония и есхатология: за първоначалното устройство на вселената, за отпадането на злата сила от небето, за сътворението на видимия свят и човека, за идването на Исус и борбата му с дявола, за завършъка на света и за съдбата на праведниците и грешниците. В общи линии изложението е сходно с разказа на Зигавин, предаден в „Паноплия догматика“, но съдържа и известни и не маловажни отлики.

Езикът на Тайната книга е прост и образен. Целта на нейния съставител е била да изложи по лек и разбираем начин основните положения на богомилската вяра и да разгърне преди всичко идеята за борбата между доброто и злото и за крайната победа на бога над дявола. В своя разказ той се е ръководил от творческото си въображение и е създал оригинални образи, но заедно с това се е ползвал широко и от образи в по-стари апокрифни съчинения, разпространени през X—XII в. в българските земи. Особено внимание заслужават като литературни извори на

¹ Текстът на този апокриф е издаден за пръв път от *F. Benoist*, *Histoire de Albigeois et des Vadois ou Barbets*, Paris, 1691, с. 283—296. За изданието там е използван само ръкописът от Каркасон. По-нови издания са на *I. C. Thilo*, *Codex apocryphos. Novi testamenti*, Leipzig, 1832, с. 703—713, и на *John Allen Giles*, *The uncanonical Gospels and other writings referring to the first age of Christianity*, I, London, 1852, с. 142—149. За пръв път е бил издаден апокрифът според ръкописа от Виена от *I. Döllinger*, *Beiträge*, II, с. 85—92. Два ръкописа — от Каркасон и Виена — са съставени и издадени заедно у *Й. Иванов*, *Бог. книги*, с. 73—87, и по-късно в ново издание от *R. Reitzenstein*, *Die Vorgeschichte der Christlichen Taufe. Mit Beiträgen von L. Troje*, Leipzig et Berlin, 1929, с. 312—316. Новобългарски превод на Тайната книга у *Й. Иванов*, *Старобългарски разкази*, С., 1935, с. 9—17. Най-ново изследване на произхода и характера на този богословски апокриф у *E. Tourdeanu*, *Apocryphes bogomiles et pseudobogomiles*, *Revue d'histoire des religions*, t. CXXXVIII, № 2, 1950, с. 204—213.

² Ср. съответния текст в изданието на *A. Dondaine*, *Un traité*, с. 76. По думите на Райнер това станало 60 години преди да напише съчинението си, т. е. към 1190 г.

Тайната книга такива апокрифни творби като „Видение Исаево“, „Енох“, „Варух“, „Палея“, апокрифния „Йоанов Апокалипсис“ и др.³ Използвана е била при съставянето на Тайната книга и канонична християнска литература (предимно книга първа от Библията за „Сътворението“ и пасажите от Матеевото евангелие за завършъка на света и за второто пришествие). Всички тези източници са били преработени обаче от богомилския писател с оглед да се подчинят на основната дуалистична идея, която е прокарвана в цялата творба от начало до край.

Докато Тайната книга представлява основният богомилски извор за разкриване на дуалистичните, космогонични и есхатологични възгледи на еретиците, друг един извор с богомилски произход, познат под наслова „Катарски требник“, дава много ценни сведения за характера и организацията на еретическите общини.⁴ В него се съдържа описание на всички обреди, които са били в употреба там, а именно: взаимната изповед, приемането на членове в братството, посещаване на „вярващ“ в степен „съвършен“. Различните проповеди, които били произнесани при извършване на тези обреди, са от особено значение за разкриване на етичните и социалните възгледи на еретиците. Катарският требник е познат от едно доста късно време (втората половина на XIII в.) и при това е бил използван от южнофренските катарите, поради което е бил написан на провансалски език. Твърде вероятно е обаче, ако се съди по съдържанието на този паметник, че той е бил съставен в един значително по-ранен период, и то сред богомилите в България, които са имали нужда от организация и от ръководство за своите извършвани в братствата обреди, твърде сходни с обредите на катарите. С други думи, подобно на Тайната книга и Катарският требник е бил от славянски произход, но за съжаление неговият оригинал не е запазен.⁵

Наред с Катарския требник от известно значение за разкриване на богомилската идеология е и един друг, обширен дуалистически трактат, открит и обнародван през 1939 г. от А. Dondaine и познат под заглавието „Книга за двете начала“ (*Liber de duobus principiis*).⁶ Неговото използване за богомилското учение трябва да става обаче твърде предпазливо, тъй като той изяснява преди всичко философско-религиозните позиции на италианските еретици от XIII в. и е написан от техен изтъкнат теоретик. При това той разкрива вярата в абсолютния дуализъм, докато българските богомили са били предимно умерени дуалисти. В своята книга А. Донден е издал и един намерен във Флоренция фрагмент от требник, употребяван от катарите в Италия, който в известно отно-

³ Относно литературните източници на Тайната книга ср. *Й. Иванов*, Бог. книги, с. 68 сл. *Д. Ангелов*, Философските възгледи, с. 126 сл.

⁴ Издаден за пръв път от *E. Kunitz*, Ein katharisches Ritual, Beiträge zu den theologischen Wissenschaften, IV, Wien, 1852, а впоследствие от *L. Cledat*, Le nouveau testament, traduit au XIII^e siècle en langue provençale, suivi d'un Rituel cathare, 1887. Български превод с уводни бележки у *Й. Иванов*, Бог. книги, с. 113—130.

⁵ Според *Й. Иванов* (Бог. книги, с. 115) Катарският требник е бил просто превод или преработка на богомилски требник и води началото си от Изток. В подкрепа на това гледище са посочени убедителни доводи от езиков и друг характер. Иванов посочва при това, че този требник наподобява една подобна обредно-богослужбена книга, употребявана у армено-павлияните и издадена от *Fr. C. Conybeare* в труда му „The Key of Truth“, Oxford, 1898.

⁶ Ср. *Dondaine*, Un traité, с. 1—171.

шение допълва Провансалския требник и съдържа важни положения във връзка с обредите в дуалистичната катарска община, които могат да бъдат използвани за сравнителен материал при изследването на богомилството и неговите религиозни общини.⁷

Освен чисто дуалистичните книги, писани от привърженици на богомилството и катаризма, известни податки за учението на богомилите могат да се намерят и в някои апокрифни (тайни) съчинения, познати в България през средновековната епоха. Едни от тези съчинения са възникнали още преди появата на богомилството и те са дошли в България от съседната Византийска империя. Такъв е например апокрифът „Видение Исаево“, който, без да бъде богомилски по произход и характер, съдържа известни елементи, близки до дуалистичната идеология и използвани от богомилите и техните последователи.⁸ Други апокрифи са възникнали в резултат на разпространението на богомилството в българските земи и отразяват неговите главни възгледи. Това са именно разните дуалистични приказки и легенди, в които под форма на популярен, общодостъпен, изпъстрен с интересни образи разказ се говори за борбата между бога и дявола като представители на доброто и злото начало. Тези дуалистични приказки и легенди са били съставени вероятно още от времето на поп Богомил и неговите сподвижници, както може да се заключи от думите на презвитер Козма, че еретиците разправяли пред своите слушатели разни „приказки“ (баюеще никакви басни).⁹ Дали тези „приказки“ са били предавани само устно, или са били вече записани, не може да се каже със сигурност. Във всеки случай, ако се съди от някои по-късни данни, може да се предположи, че както поп Богомил, тъй и неговите близки привърженици са развивали литературна дейност, т. е. съставяли са и съчинения, а не се задоволявали само с устни проповеди. Особено показателен е един препис на индекс за забранени книги, където поп Богомил е посочен като техен автор наред с други лица.¹⁰ Книжовната дейност на първия български богомилски проповедник била продължена и по-късно. В резултат на тази дейност, подпомогната и от устната традиция, броят на дуалистичните разкази и легенди нараствал непрестанно и

⁷ *H. Puech* и *A. Vaillant*, *Le traité*, с. 130, бел. 1, изразяват доста резервирано мнение за възможността да се използват двата требника за осветляване на живота в богомилската община, като отбелязват, че те по своята същина са паметници на катарите. Това е безспорно така, но не бива да се забравя, че между богомилството и катаризма съществуват тесни връзки и че обредите в еретическите общини и специално т. нар. „духовно кръщение“ са били почти напълно еднакви при богомили и катари, както личи от редица други извори.

⁸ Ср. за този апокриф *Й. Иванов*, *Бог. книги*, с. 31 сл. Трябва да се отбележи, че Иванов без достатъчно основание определя като богомилски апокрифи и съчинения и такива, които нямат нищо общо с ереста (например книгата на Енох, който, както е известно, еретиците считали за слуга на Сатаната; ср. по-долу, с. 109). Критически бележки във връзка с тенденцията на Иванов да разшири твърде много книжното наследство на богомилите, като включи в него и нетипични за тях апокрифи, е срещнало сериозни възражения в книгата на *Е. Аничков*, *Манихеји и богумили*, с. 137—155, и особено в студията на *Е. Tourdeau*, *Aposcrifes bogomiles et pseudobogomiles*, t. CXXXVIII, 1, с. 29 сл., и CXXXVIII, 2, с. 176—217. Резервирано отношение към опита на *Й. Иванов* да посочи редица апокрифи като богомилски има и у *H. Puech* и *A. Vaillant*, *Le traité*, с. 128 сл.

⁹ Ср. *Козма*, *Беседа*, с. 22. 10. За думата „басня“ (сказка), ср. посочвания у *И. И. Срезневский*, *Материалы для словаря древнерусского языка*, I, М., 1958, с. 43.

¹⁰ Ср. за това по-долу, с. 85.

те се превръщали все по-подчертано във важна съставка от книжовното и словесно творчество на българския народ, в любимата негова духовна храна.

III. ПРОИЗХОД НА БОГОМИЛСТВОТО

1. РАЗВИТИЕ НА ФЕОДАЛИЗМА В БЪЛГАРИЯ И СОЦИАЛНИ ПРОТИВОРЕЧИЯ СРЕД БЪЛГАРСКОТО ОБЩЕСТВО ПРЕЗ IX—X в.

Богомилството се появило за пръв път в България по време на царуването на Петър (927—969 г.). По същината си то било социално движение, насочено срещу феодалния гнет, а по форма представлявало ерес, т. е. отклонение от догмите на официалната църква. За да се разбере неговият произход и неговият характер и за да се изясни на какво се дължи бързото му разпространение, необходимо е да се разгледа преди всичко обществено-икономическата обстановка, при която то възникнало и започнало да печели привърженици. Само ако познаваме тази обстановка, ще ни станат ясни корените на богомилската ерес, която е била създадена на българска почва и при местни български условия независимо от влиянията, които са дошли отвън и които са съдействували за оформянето на някои от нейните възгледи.

Направените през последните няколко години проучвания върху историята на България сочат, че през X в. в нашата страна са били вече установени в своята ранна фаза феодалните отношения. Установяването на феодализма било резултат на продължителен процес, който се развивал през течение на VIII и IX в. сред славяно-българското общество¹ и който получил особено силен тласък след покръстването на държавата (865 г.). В края на IX и през X в. при Симеон (893—927 г.) и при неговия син Петър (927—969 г.) феодалният строй бил вече твърдо установен и това давало отражение във всички страни на социално-икономическия, политическия и културния живот на страната.

Основна класа в България през X в. била селячеството. Една част от селяните били лично свободни, подчинявали се пряко на органите на централната администрация и плащали данъците си на царските бирници. Броят на тези селяни, както може да се заключи от запазените изворови данни, бил значителен и те съставлявали мнозинството от селското население.² Наред с тях съществували феодално зависими селяни, които били пряко подчинени на едрия землевладелец-феодал. Това били т. нар. парици и клирици.³ Първите били зависими люди, миряни, а вторите про-

¹ Ср. във връзка с въпроса за развитието на феодализма в България *Д. Благов*, *Принос*, с. 35 сл.; *А. Бурмов*, *Феодализъмът в средновековна България*, с. 167 сл.; *История на България*, I, с. 80 сл., 132 сл.; *М. Андреев — Д. Ангелов*, *История на българската държава и право*, с. 85 сл.; *Стр. Лишев*, Някои данни за феодалните отношения в България през X в., ИИБИ, VI, 1956, с. 409—436.

² През X в. свободните люди са били означавани с названията „простие люди“, „повинници“ или „смърди“. Първото название се употребява в Закон за съдене на хората (ср. текста у *В. Ганев*, *Законъ соудный людьмъ*, с. 204), а вторите две се срещат в Шестоднева на Йоан Екзарх (ср. *Ю. Трифонов*, *Сведения из старобългарския живот в Шестоднева на Йоан Екзарх*, СпБАН, XXXV, 1926, с. 3 сл.).

³ За пръв път се споменават тези две групи селяни в грамотите на Василий II, но, както личи от текста, те са съществували в България още по времето на Самуил, а вероятно и при Петър. Ср. *М. Андреев — Д. Ангелов*, *История на българската държава и право*, с. 90. При това парици и клирици живеели не само в селата, но и в някои градове.

изхождали из средата на низшето духовенство. За разлика от свободните селяни, които били собственици на своята земя, зависимите селяни били загубили правата си върху нея и върховен собственик на имота им бил феодалът. При това те били закрепостени и нямали право да променят местожителството си.

Селячеството било обременено с редица данъци и повинности. Данъците били в натура: жито, просо, вино и пр. За тях споменава византийският писател Скилица, както и един български апокрифен летопис от средата на XI в., чиито данни се отнасят до времето на Симеон и Петър.⁴ За натурални данъци на селячеството се говори и в житието на Климент Охридски, писано от архиепископ Теофилакт. Повинностите пък се свеждали до строеж на пътища, на крепости, на мостове, на дворци, на църкви, в пренасяне на държавната поща и пр.⁵ Важна повинност била да се работи по именията на едрия собственик (т. е. да се върши „властелска работа“, за която говори епископ Константин в една своя беседа от края на IX в.).

При ранния стадий на феодализма, който господствувал в България през X в., повинностите били основната форма на феодалната рента и представлявали тежко бреме за селячеството. Мнозина селяни, както личи от думите на презвитер Козма, се оплаквали, че са така претоварени със задължения към своите господари, че не им остава време да мислят за молитви и да се грижат за спасение на душата си. „Не е възможно — казвали те — да се спасят тия, които живеят на тоя свят, понеже има да се грижат за жена и деца, да помагат насила в работите и на земни господари, да понасят от войската всякаква пакост, а от старейшините — насилие.“⁶ От тези думи се вижда, че селяните страдали не само от тежките повинности към властта, но и от безчинства на военни отряди, които ги грабели и измъчвали.⁷ Недоволен от оплакванията им, Козма ги подканва към търпение и им препоръчва така да си устроят живота, че да се молят през нощта. „Ако ти денем работиш на земните господари, както казваш, или пък нищетата, човешката разпоредба или нещо друго ти пречи да се молиш на бога, не обвинявай тях, но още по-добре изпълнявай това, което ти е поръчано . . . , освен това ти имаш толкова време през нощта, колкото през деня: раздели го по угодата си и една част отреди за почивка на тялото, а друга — за молитва към бога.“⁸

Освен от повинности и данъци селяните през разглеждания период страдали и от честите войни, които българската държава водела със съседите си. Особено тежко се отразили войните, водени през първата

⁴ Ср. *I. Skylitzz, Historiarum compendium*, ed. Bonnæ, II, 530, с. 9—14. Текстът на апокрифния летопис у *И. Иванов*, Бог. книги, с. 283. Вж. и *М. Андреев — Д. Ангелов*, История на българската държава и право, с. 105.

⁵ *М. Андреев — Д. Ангелов*, История на българската държава и право, с. 108.

⁶ *Козма*, Беседа, с. 43, 22 сл.

⁷ В текста тези военни отряди са обозначени с думата „дружина“ (н ѿ дружны пакостъ всѣка). Какви са били по произход те, не може да се каже, но вероятно е в случая да се имат предвид наемни отряди, които се отнасяли към населението в страната като към вражеско. Не е ясно и кои са били тия „старейшини“, които упражнявали насилие над хората. Може би това са били военни началници на дружината. В такъв смисъл *В. Велчев*, Социална структура, с. 146. Понятието „старейшини“ се употребява и с по-широко значение във връзка с критиката на богомилите срещу властта.

⁸ *Козма*, Беседа, с. 44, 14 сл.

четвърт на X в., по време на царуването на Симеон (893—927 г.). Те однесли глад и разорение за голям брой хора, които загубили земите си и били принудени да се поставят под властта на едрите земевладелци, за да не умрат от глад. Някои пък трябвало дори да емигрират от страната с надежда, че ще намерят другаде по-добри условия за живот.⁹ След 927 г. войните между България и Византия били прекратени. Започнали обаче нашествия на маджарите, а след това тежка руско-византийска война, която завършила с покоряването на североизточните български земи от византийския император Йоан Цимисхи (971 г.).¹⁰ В резултат на нашествията и войните много хора останали без подслон и трябвало да напуснат родните си огнища. Разрушени били и много манастири и калугерите трябвало да бягат от тях.¹¹

Притискано от тежки задължения и разорявано от войните, селячеството живеело нерадостен живот. Въпреки упорития си труд то не могло да се избави от глада и лишенията и да си осигури по-сносно съществуване. Селяните страдали често от гладни години, от суша, от скакалци. Дървените им къщи били унищожавани от стихийни пожари или отвличани от наводнения. Поради недояждане и лоши битови условия сред селата се разпространявали много болести, избухвали масови епидемии сред хората и сред домашните животни.

Ярка картина за бедствията, от които страдали селяните в средновековна България, намираме в запазените от това време апокрифни съчинения, в които се рисуват битът, грижите, надеждите и нещастията на селячеството. В апокрифите често се говори за люти зими, за сушави години, за проливни дъждове, за пожари. Споменава се за скакалци, които унищожават посевите, за вълчи глутници, които изяждат добитъка. Особено богат материал съдържат т. нар. „Гадателни книги“. В тях под форма на предсказания се разкрива животът на българското селячество, сочат се бедствията, които го заплашвали най-често. В една от тези книги под наслов „Коледник“ четем: „през годината ще измрат много хора“, „ще изгинат младите“, „ще изгинат много четириноги“. В гадателната книга „Гръмник“ се съдържат такива предсказания: „недъзи и мъчения сред хората“, „болест по очите“, „струпеи, лишеи и краста“, „гибел за птиците“, „мор по говедата“, „мор по овци и коне“, „гибел за воловете“ и пр.¹² Това изобилие от предвиждания не е случайно. То е отражение на селската неволя, на всички злощастия, които съпътствували живота на селяка.

Сполетявани от различни беди и притискани от феодалния гнет, мнозина селяни изпадали в крайна нищета. Те оставали без всякакви имоти и не били в състояние да изхранват себе си и семейството си. По-малодушните от тях бягали из разни манастири, като оставяли понякога дори и децата си.¹³ Други пък били принудени да се наемат на работа при

⁹ За такива бегълци става дума в едно писмо на византийския император Роман Лакапин до цар Симеон. Ср. История на България, I, с. 121.

¹⁰ *Пак там*, с. 143.

¹¹ На това указва един съвет от Беседата на Козма, отправен до пострадалите монаси: „Ако се случи да се разори мястото поради нахлуване на войска или поради друга причина, където те господ отведе и където ти покаже място, вече там заживей“ (Козма, Беседа, с. 51, 14).

¹² Ср. Д. Ангелов, Апокрифната книжнина, с. 498.

¹³ *Козма*, Беседа, с. 48, 3 сл.

лоши условия, само за залъка хляб. В паметници от X в., макар и доста неопределено, е отразено настъпилото обедняване на селячеството. Става дума за нови социални прослойки, означавани с прозвищата „наимници“ и „мъздъници“.¹⁴ Това са били вероятно обеднели селяни, принудени да работят като слуги и ратаи по именията на едрите собственици срещу нищожно възнаграждение. За бедни селяни, означавани с презрителното название „смърди“, говори Йоан Екзарх в своя „Шестоднев“, когато описва великолепието на Симеоновите дворци. За „бедняци“ и „странници“ става дума в житието на Климент Охридски. По думите на житиеписеца вратите на Климент били винаги отворени за такива хора, за да се погрижи той за тях.¹⁵

В немного по-добро положение от селяните се намирали през X в. и жителите на градовете. По това време в България имало вече доста развит градски живот. Едни от градовете, като Пловдив, Средец, Дръстър (Силистра) и др., били стари римо-византийски селища, а други, като Преслав, Плиска и пр., възникнали като чисто славянски селища. По-големите от тях били средища на сравнително напреднал стопански живот и населението им се състояло предимно от търговци и занаятчии. Много от жителите се занимавали обаче и със земеделие.¹⁶ Сведенията за положението на гражданите през X в. са твърде оскъдни. Все пак, както личи от Беседата на Козма и други паметници, може да се заключи, че значителна част от населението в града — дребни земеделци, занаятчии и търговци, макар и лично свободни, не живеели особено добре. Те също били задължени с данъци и повинности и страдали от войните и нашествията. И в града бил познат наемникът (наимник, мъздъник), принуден да работи при тежки условия, за да осигури съществуването си.

Освен свободните люде в селото и града в България през X в. имало и известен брой роби, чието положение било, разбира се, най-тежко.¹⁷ За това свидетелствуват редица извори (съчинения на византийски писатели, Беседата на презвитер Козма, Закон за съдене на хората и др.). В роби били превръщани част от военнопленниците по силата на една стара, съществуваща и сред славяни, и сред българи традиция.

Трябва да се отбележи обаче, че робството в България през X в. било в процес на отмиране. Това се дължало на развитието на феодалните отношения и на появата на зависимия крепостен селянин, чийто труд бил по-изгоден за едрия земевладелец, отколкото трудът на роба. За тенденцията към отмиране на робството свидетелствуват отделни разпоредби в Закон за съдене на хората, а също така и в славянския превод на ви-

¹⁴ Терминът „наимник“ се среща в Беседата на Козма, с. 75, а също така и в словото на Климент Охридски, отправено към Симеон (ср. *Д. Цухлев*, История на българската църква, I, с. 341). За „мъздъници“ става дума и в Закон за съдене на хората.

¹⁵ Ср. *А. Милев*, Климент Охридски, С., 1955, с. 75, § XXI. В случая авторът използва един библейски текст (Йов, 31, 32), което е обичайно за църковните писатели, но от това не следва, че трябва да се отрече фактът, че такива бедни люде се срещали в епархията на Климент в Македония.

¹⁶ От по-новата литература за града ср. *К. Миятев*, Славянският город в средновековной България, *Vyzantinoslavica*, X, 2, 1949, с. 259—268; *Д. Ангелов*, Към въпроса за средновековния български град, Археология, II, 1960, кн. 3, с. 9—23.

¹⁷ Ср. *Д. Ангелов*, Робството в средновековна България, Ист. пр., II, 1945/46, кн. 2, с. 129—156.

зантийския юридически сборник „Еклога“, направен в България също след покръстването на страната.¹⁸

Докато за робите и за голяма част от жителите на села и градове животът бил твърде тежък, то за малобройната, но облагодетелствувана класа на феодалите той бил охолен и привлекателен. Към тази класа спадали преди всичко болярите начело с царя. Царят бил върховен господар на държавата и в неговите ръце била съсредоточена законодателна, съдебна и военна власт.¹⁹ Той бил най-едрият поземлен собственик в страната и разполагал с обширни домени. Под негово непосредствено разпореждане се намирала държавната хазна, което му давало големи приходи.²⁰ При войни и нахлувания в чужда територия една шеста от завладяната плячка се падала нему.²¹ В негова полза отивала и по-голямата част от трибута, плащан от победените държави. Благодарение на богатствата, които се струпвали в двореца от всички страни, там царял охолен и блестящ живот, който бил в рязък контраст с живота на бедните, отрупани с данъци и повинности селяни. Ясно свидетелство за това се съдържа в Шестоднева на българския писател от X в. Йоан Екзарх, който описва картинно пищната обстановка в царския двор и богатите одежди на владетеля и болярите. Заедно с това той разкрива изумлението на бедния и прост селянин, дошъл на посещение в Преслав и свикнал да гледа само прости, покрити със слама хижи.²²

На второ място след царя по власт и богатства идвали болярите, които през X в. се делили на две категории — големи (велики) и малки. Първите от тях били едри поземлени собственици, заемали централни служби в управлението и участвували в свиквания от владетеля дворцов съвет, където се решавали важни държавни въпроси. „Малките боляри“ имали вероятно по-ограничени имения и по-низши длъжности, но все пак в сравнение с обикновеното население по села и градове те били привилегировано съсловие. Главно богатство на болярството и основа на икономическата му и политическата му мощ била земята.²³ Тази земя болярите били придобили главно чрез отнемане на имоти на селското население, което ставало било чрез насилие, било в резултат на тежките данъци и войните. Колкото повече селячеството се обезземлявало, толкова повече се увеличавали имотите на болярите, които наистина се пре-

¹⁸ Текстът на Еклогата у С. С. Бобчев, Старобългарски правни паметници, С., 1903, с. 118 сл.

¹⁹ За положението и функциите на владетеля в първата българска държава ср. М. Андреев — Д. Ангелов, История на българската държава и право, с. 75, 98.

²⁰ Ср. Д. Ангелов, Приходи на средновековната българска държава, Ист. пр., II, 1945/46, кн. 4—5, с. 385—411.

²¹ Така гласи чл. 3-от Закона за съдене на хората (ср. В. Ганев, Законъ соудный людѣмъ, с. 204).

²² Ср. превода и тълкуването на съответния текст от Шестоднева у Н. Мавродинов, Описанието на Преслав в Шестоднева на Йоан Екзарх, Ист. пр., XI, 1955, кн. 3, с. 66 сл. Вж. и К. Миятев, Два поетически фрагмента у Йоан Екзарх като исторически извори, Археология, I, 1959, кн. 1—2, с. 9 сл.

²³ Ср. за болярите статията на Ю. Трифонов, Към въпроса за старобългарското болярство, СпБАН, XXVI, 1923, с. 24 сл.; В. Златарски, Кои са били вътрешни и външни боляри, Унив. сборник в чест на С. С. Бобчев, С., 1921, с. 45 сл.; Стр. Лишев, Нови данни за феодалните отношения в България през X в., ИИБИ, VI, 1956, с. 427 сл. D. Obolensky, The Bogomils, с. 99; М. Андреев — Д. Ангелов, Историята на българската държава и право, с. 99.

въръщали според израза на презвитер Козма в „земни властели.“²⁴ При това болярите разполагали не само със земя, но и със зависими люде, които я обработвали и плащали данъци. Благодарение на своите многобройни приходи, извлечани от селячеството, както и на плячката, получавана по време на войни и походи, болярите могли да живеят охолно и спокоен живот. Те са били именно ония богаташи, за които загатва Козма в своята Беседа, като ги кори, че поради своето безумие се държели надменно със сиромасите.²⁵ Те са били онези хора, които пак по думите на Козма имали в своите домове много религиозни книги, но не ги давали на другите, за да се поучат от тях, а предпочитали да ги оставят да плесенясат и да станат храна на червевите.²⁶

Наред с болярството към феодалната класа в България през X в. спадало и висшето духовенство (митрополити и епископи). Глава на висшето духовенство е бил архиепископът в Преслав, който през 927 г. получил признатата му от Византия титла „патриарх“.

Висшето духовенство било създадено като ново съсловие в България непосредствено след покръстването (865 г.) и още тогава то получило по подобие на висшия клир във Византия значителни правни и социални привилегии. Според Номоканона (Кърмчая книга), въведен в България като официален правен сборник наскоро след 865 г., постановявало се да се оказват на архиепископа, митрополитите и епископите от страна на областните управители „високи и всякакви почести“, тъй като те били „служители божии и приемници на Христовите апостоли“.²⁷ В беседата на Козма представителите на висшия клир са назовавани с прозвището „старейшини на пастирите“, които управляват „божиите люде“ и се грижат за „повереното им стадо.“²⁸ В какво се е свеждало това управление на людето, Козма не споменава, но от сведения, съдържащи се предимно в Номоканона и Закона за съдене на хората, се вижда, че висшите духовници разполагали преди всичко със значителна правораздавна и административна власт. Те следели за поведението на поверените им хора, намесвали се в техния личен живот и имали право съгласно с църковните канони да налагат наказания за постъпки, считани като нарушения на християнския морал и закон. Епископите и митрополитите имали право да се намесват дори при разрешаването на такива въпроси, които по същество подлежали на разглеждане от светски съдилища, и със своето влияние започнали в известни случаи да изместват органите на светската правораздавна и административна власт. Ярکو свидетелство за това намираме в отделни разпоредби от Закона за съдене на хората.

Освен със своята правна и административна власт представителите на висшия клир се отличавали и със своето привилегирано имуществено

²⁴ Козма, Беседа, с. 31, 14 сл. Ср. за процеса на обезземляването на българското селячество през X в. Н. Благоев, Правни и социални възгледи, с. 28 сл. Вж. и В. Велчев, Социална структура, с. 143 сл. Д. Ангелов, Презвитер Козма, с. 24. Трябва да се отбележи, че този процес напомня до голяма степен развитието на аграрните отношения във Византия през X в. и появата на „динатите“, които турят ръка на земите на свободните селски общини. Ср. А. П. Каждан, Деревня и город в Византии IX—X в., М., 1960, с. 57—123. Там е посочена най-новата литература.

²⁵ Козма, Беседа, с. 69, 9 сл.

²⁶ Пак там, с. 72, 3 сл.

²⁷ Ср. М. Андреев—Д. Ангелов, История на българската държава и право, с. 93.

²⁸ Д. Ангелов, Презвитер Козма, с. 27.

положение, с многобройните си богатства и доходи. Доходи получавали митрополитите и епископите преди всичко благодарение на различните данъци, такси и глоби, които им били плащани по силата на установеното канонично право било от миряните, било от низшето духовенство. Главният данък, даван от цялото население на страната, бил т. нар. каноникон, който се свеждал в различни продукти и селскостопански произведения²⁹ Специална такса била получавана от митрополитите и епископите при сключване на бракове. Немалки приходи под форма на такси и дарения вземали висшите духовници и във връзка с други църковни обреди и обичаи (при кръщение, при погребение, при молебени, водосвети и пр.). Отделна такса получавали епископите и митрополитите при ръкополагане на свещеници. Добър приход за висшия клир били честите глоби, налагани поради нарушение на църковни правила, за обиди, нанесена на духовните власти, и т. н.³⁰ За различните доходи на висшето духовенство, придобивани под форма на данъци, такси и глоби, се съдържат постановления в Номоканона, който, както вече се отбеляза, бил възприет под названието „Кръмчая книга“ като официален правен сборник за уреждане положението на българската църква и нейните представители.

Друг важен извор за доходи на висшето духовенство била земята. По подобие на боярите епископите и митрополитите се превърнали постепенно в богати земевладелци. Това станало най-вече чрез дарения от страна на отделни богати лица, които още приживе или при смъртта си завещавали имотите си в полза на църквата. За тази практика свидетелствува една наредба в Кръмчаята, която гласи: „Ако се остави на църквата или на манастира цялото наследство (на миряните) или села, или нещо подобно, то всичко да вземе манастирът или църквата.“³¹ Щедри дарения били правени от страна на боярите и най-вече на владетеля, който не жалел средства, за да подчертае религиозната си ревност. Известен е примерът с Климент, изпратен от княз Борис за епископ на областта Кутмичевица (в днешна Македония). По нареждане на княза жителите на цялата област трябвало да приемат Климент „с почит, да му предоставят преизобилно и щедро всичко, да го удостоят с дарове и чрез видимите неща да разгласят между всички съкровището на любовта, което е вложено в душата“. Сам Борис му подарил три къщи в град Девол и места за почивка около Охрид и Главиница.³² По примера на Борис със своята щедрост към висшето духовенство се отличавали и неговите приемници Симеон и Петър.

Освен чрез дарения от страна на отделни лица и главно на владетеля митрополитите и епископите имали възможност да увеличават църковните имущества чрез конфискацията на земи, чиито притежатели били обвинявани в езичество. Изрично постановява това чл. 1 от Закона за съдене на хората, който гласи: „Всяко село, в което се вършат езически треби и заклинания, да се отдаде на божия храм заедно с всичките си имоти. Ако ли в това село има господари и те извършват същите об-

²⁹ За каноникона става дума във втората грамота на Василий II за Охридската архиепископия (ср. *И. Иванов*, Български старини, с. 560); у *Д. Цухлев*, История на българската църква, I, с. 504, той е смесен неправилно с димнивата (капникон).

³⁰ *Д. Цухлев*, История на българската църква, I, с. 506.

³¹ Ср. печатната Кръмчая, с. 368; *Д. Цухлев*, п. с., I, с. 503.

³² Ср. *А. Милев*, Климент Охридски, с. 71, § XVII.

реди и заклинания, да се продадат заедно с всичките си имоти, а цената да се раздаде на бедните.³³ Очевидно този текст на закона, който не е бил заимствуван от византийската Еклога, а е самостоятелно вмъкване на българския компилатор, е бил прилаган на дело, особено през първите години след покръстването, когато езическата вяра била още силна и към нея се придържали и представители на феодалната класа, господари на отделни села. В резултат на неговото прилагане църквата значително увеличила своето имущество и под нейна власт минали цели села заедно с населението си.

Обогатяването на църквата и нейните висши представители — митрополити и епископи — със земя ставало и по други пътища, предвидени от светските и църковните закони. Така според един текст на славянската Еклога се определя, че ако някой умре, без да остави други наследници освен съпругата си, то тя трябвало да вземе половината от имота му, а останалото трябвало да се даде на църквата и на бедни хора.³⁴ Според друга разпоредба, съдържаща се в един славянски сборник с правила от църковен характер, който, изглежда, имал приложение в средновековна България, ако се случело цял един род да измре, без да остане наследник, то всички имоти следвало да получи църквата.³⁵

По такъв начин, благоприятствувана от светските и църковните закони и закрияна от владетеля, българската църква в лицето на своите най-висши представители — митрополити и епископи — забогатявала непрестанно и нейните имущества нараствали от година на година. При това по силата на едно старо правило църковните земи се считали за неотчуждаеми. Те можели само да се увеличават, но не и да се намаляват. Освен земи църквата получавала и зависимо население — парици и клирици, които обработвали нейните имущества и плащали данъци на епископа или митрополита. Наличието на зависимо население, подвластно на висшия клир, означавало, че това съсловие в средновековна България било не само едър земевладелец, но и феодален господар по подобие на боярите и че неговата собственост не била обикновена собственост, а феодална собственост.

Наред с висшето духовенство до голямо благосъстояние достигнали през X в. и някои манастири. Монашеството било създадено в България наскоро след покръстването. При Борис били построени първите манастири и били полагани големи грижи за отделените се от света и предадени на молитви „черни братя“. Броят на монасите се увеличил при Борисовия приемник Симеон, за да достигне вече до една внушителна

³³ Текст и превод у В. Ганев, *Законъ судный людемъ*, с. 163 сл.; М. Андреев—

Д. Ангелов, *История на българската държава и право*, с. 93. На християнската църква било дадено вероятно и правото да конфискува и езическите капища и да ги превръща в свои храмове. Предполага се, че дворцовата църква в Плиска е била вероятно първоначално езическа сграда (Ср. К. Шкорпил, *Постройки в Абобском укреплении*, ИРАИК, София, 1905, с. 90—91).

³⁴ Ср. тит. 7, гл. 2 (текст у С. Бобчев, *Старобългарски правни паметници*, С., 1903, с. 130).

³⁵ Текстът гласи: „аще весь родъ умреть и мѣсто встанеть нива и лозѣ да нсть цркъвн“. Употребата на думата „лозе“ свидетелствува за българския характер на сборника, който е бил познат под името на Василий Велики. Издаден от V. Jagić в статията му *Sitni gradja za crkveno pravo*, *Starine*, VI, 1874, с. 139 сл.

цифра по времето на Петър.³⁶ Тогава били построени редица нови манастири главно в Западна и Югозападна България около градовете Охрид, Скопие, Битоля и др. Тогава се подвизавал в „Рилската пустиня“ и създал там свой манастир най-известният отшелник и организатор на монашеския живот Иван Рилски (починал през 946 г.).³⁷ По примера на византийските монаси и българските монаси започнали да си създават специални уставни (типика) за организирането на своите манастири. При това пак по примера на Византия редица български манастири, щедро одарявани от царя и от други богати лица, започнали да придобиват големи имения и да си издействуват различни социални и правни привилегии. Ярко свидетелствува за това Беседата на презвитер Козма. От неговия разказ личи, че сред монашеското съсловие се очертавала една група от богати и охолни лица, които живеели като светски хора и които по думите на българския писател вършели „насилия над немощните люде“.³⁸ Това са били несъмнено такива монаси, чиито манастири притежавали едри поземлени владения, обработвани от зависимо население, с други думи, монаси-феодали, подобни на висшите духовници и болярите. Тези разбогатели и използващи труда на зависими люде калугери, както отбелязва Козма, не живеели в манастирите, а си строели другаде своите жилища. Те не изпълнявали своите задължения, за които били дали обет, а предпочитали да се занимават с разни сделки — да купуват, да продават и да уреждат своите поземлени владения от ниви и села в тях („прикупн и нкупн мнози и стажаниа нивам и селом строат“).³⁹ Очевидно в случая става дума за забогатяла, феодализирана върхушка сред монашеството, която имала под своята власт вече отделни села по подобие на висшите духовници и болярите. Тези монаси притежавали много пари и били обхванати от истинска алчност за печалби. Това дало основание за упори не само на презвитер Козма, но и на известния рилски отшелник и проповедник Иван Рилски. В своя „Завет“, оставен на монасите от неговия манастир, той между другото ги предупреждава: „Много се пазете от змията на сребролюбиеето, защото сребролюбиеето е корен на всички злини.“⁴⁰

Превръщането на представителите на висшия клир и на редица монаси в привилегирован и феодализиран слой имало като последица създаването на значително имуществено разслоение сред хората на църквата. Докато на единия полюс стояли облагодетелствуванни и богати лица с много имоти, със зависимо население, с разнообразни доходи в натура и в пари, на другия се намирили малоимотни и дори бедни свещеници и

³⁶ Ср. подробно изложение за монашеството през време на този български цар *Д. Цухлев*, История на българската църква, I, с. 510 сл. Там са изброени и редицата манастири, които били построени тогава. За силното развитие на монашеството през цар Петрово време вж. и *Д. Obolensky*, The Bogomils, с. 102 сл.

³⁷ Ср. За неговия живот и дейност книгата на *И. Дуйчев*, Рилският светец, С., 1947, в която покрай многобройния и ценен фактически материал е дадена една твърде идеализирана картина за същината и ролята на монашеството в средновековна България.

³⁸ *Козма*, Беседа, с. 52, 6 сл.

³⁹ *Козма*, Беседа, с. 56, 1 сл. Според *Киселков*, Презвитер Козма, с. 70, под думата „село“ се подразбира „ливада“. По-точно е тълкуването на *Стр. Лишев*, За стоковото производство във феодална България, София, 1957, с. 37, че „село“ тук означава село в сегашния смисъл на думата.

⁴⁰ Ср. съответния текст на завета у *Й. Иванов*, Св. Иван Рилски и неговият манастир, С., 1917, с. 138.

монаси, които живеели тежък живот. Имущественото разслоение било придружено и от социално-правни контрасти. Богатата църковна върхушка се превърнала в част от феодалната класа с всички нейни права и привилегии, докато бедните свещеници и калугери стояли във от тази класа и по своето положение се приближавали до обикновените поданици на държавата. В административно отношение представителите на низшия клир изцяло зависели от архиепископа, митрополитите и епископите. Те им плащали, както вече се отбеляза, специален данък (каноникон), такси за ръкополагането си, а в някои случаи и рушвети (мъзда). Някои от свещениците се били превърнали вече и във феодално зависими люде, които служели при тежки условия на своя църковен господар. Това били споменатите вече клирици (*οἱ κληρικοί*), за които се говори в грамотите на византийския император Василий II в България още от времето на Петър и Самуил. Естествено тези люде, които били експлоатирани жестоко, не могли да хранят добри чувства спрямо митрополитите и епископите и били готови да се увлекат от антицърковни и еретически възгледи.

Наред с имущественото и социално разслоение сред клира втора и важна последица от забогатяването и феодализирането на висшето духовенство и част от монашеството била моралната развала, която започнала да се шири сред тях. Задоволени и преситени материално, много епископи и митрополити започнали да се отдават на порочни наклонности, да живеят в охолство и разкош, без да мислят вече за своите задължения. За тях било важно само едно — да вземат, както ги кори Козма, „мляко и вълна от овцете“⁴¹ т. е. да печелят от подчиненото им население, да ограбват неговия труд. Леност, чревоугодие, пиянство, алчност за пари и имоти — всичко това станало втора природа за голяма част от висшите духовници. Особено силно разпространение получило подкупничеството и практиката да се ръкополагат свещеници, епископи и митрополити срещу даване на рушвет (по мъзда).⁴²

Охолният и преситен живот принизил духовните интереси на клира. Някога, през първите години след покръстването, висшият клир на младата българска църква стоял все още на своя пост и изтъкнати негови представители, като Климент Охридски, Константин Преславски, Йоан Екзарх и др., развивали голяма проповедническа литературна дейност — пишели книги, произнасяли беседи. Господстващо тогава било убеждението, че главна задача на духовника е да учи и просвещава „Попови чъто есть ншо дѣло рѣчь оученья?“ (Каква друга работа има попът, освен да учи?) — говорел Черноризец Дукс на Йоан Екзарх. С течение на времето обаче, както личи от Беседата на Козма, това било забравено. Стремещт към лек и светски живот притъпил интересите към пастирската служба и създавал лениви и бездейни свещеници. И това било според Козма главната причина за пораждането на разни ереси. „А откъде идат тези вълци — злите псета — еретическите учения? — провиква се той в края на своята Беседа. — Не е ли от леността и невежеството на пастирите? Откъде са разбойниците и крадците, сиреч греховете и неправдите? Не е ли това, че епископите не поучават? Но как да се изпълнява Божието

⁴¹ Козма, Беседа, с. 74, 26 сл.

⁴² Пак там, с. 75, 22.

слово от човек, който е прост и не познава закона и който става повече пъти законодател чрез подкуп, който е второ идоложертвие?⁴³

С ярки краски рисува Козма и развалата сред монашеството.⁴⁴ От неговите думи се добива впечатлението, че през разглеждания период монашеството в България било масово явление и че манастирите били привлекателно място за много хора, тъй като калугерите, скрити под черното расо, били освободени от редица задължения към държавата: не плащали данъци, не работели ангари, не отивали във войската. В манастирите бягали преди всичко бедни хора, които не били в състояние да се грижат повече за дом и семейство и търсели там възможност да починат и да се нахранят. Козма е особено недоволен от тези „лъже-монаси“ и отправя остри укори срещу тях: „Ако ли някой, като бяга от немотията, отива в манастир . . . , той не търси там божията любов и не отива там, защото иска да послужи на бога, а защото иска да почива и да угажда на корема си. Такъв се отрича от вярата си и е по-лош от езичника, както рече апостолът, и става причина за много клетви.“⁴⁵ Наред с бедните хора в манастирите отивали и някои по-състоятелни, които били склонни към лентяйство и авантюристичен живот. Едни от тях, както казва авторът на Беседата, се затваряли в килията и там си живеели, „гоейки се като свиня в кочина“⁴⁶, или пък започвали да се занимават с разни сделки и покупко-продажби.⁴⁷ Други пък, като им омръзнало да стоят в манастирите, тръгвали да пътуват в Рим и Ерусалим и след това се прибирали в къщите си, за да разправят видено и чуто и да разнасят разни интересни книжки.⁴⁸ Имало най-сетне и такива, които напусkali манастира, понеже там имало „много моления и трудове“, и тръгвали от град на град, за да ядат „чуждия хляб“ и да следят къде стават угощения, понеже били „слуги на корема си, а не на бога“.⁴⁹

Особено охолно, несмушавано и весело живеели онези монаси, чиито манастири притежавали големи имения и зависими люде и които се били превърнали в истински феодали. За тях четем в Беседата следното описание: „Има пък други бесни на думи, които се противят на Писанието. Като искат да живеят по своя воля, построяват си други жилища, като оставят своите [близки] без причина, и там узаконяват своите навици. Искат с това да се прославят на земята, което и става. А като се обогатят тялом, а не духом, заживяват по старому. Те се завръщат [към първите си привички], както свинята към тинята, според Писанието. Гиздят се с облекло и се перчат със свята свита от конници, която иде след тях. И кой от тези, които мислят добре, не ще се натъжи, когато ги види така да вършат? И при все че са такива, повече укоряват нас, които пишем това, а не себе си. А кой ще разкаже насилията, които из-

⁴³ Козма, Беседа, с. 75, 22.

⁴⁴ Ср. за този упадък на монашеството и за неговия паразитен живот добро изложение у *И. Клинчаров*, Поп Богомил и неговото време, с. 117 сл.; *Д. Ангелов*, Презвитер Козма, с. 31 сл. Въпреки стремежа си да идеализира българската църква през средновековието на този упадък обръща внимание и *Д. Цухлев*, История на българската църква, I, с. 645 сл.

⁴⁵ Козма, Беседа, с. 47, 12 сл.

⁴⁶ Пак там, с. 55, 11.

⁴⁷ Вж. по-горе, с. 46.

⁴⁸ Козма, Беседа, с. 43, 3.

⁴⁹ Пак там, с. 47, 1.

вършват над немощните? Макар и да прочитат книги за закона и устава на монашествуването, сами вършат някои простъпки и дела противозаконни.

А за храната и веселбите им и за подобни неща — продължава Козма — невъзможно е да се говори, защото на трапезата си имат много и различни неща, както богатите, които живеят светски. Вдигат голяма врява и ту се обиждат, ту се сприятеляват — не по закона. Щом престанат да се карат, отдават се на пианство, като се сприятеляват в името на виното, а не на бога. Ала приятелството със света е вражда против бога, както рече апостолът.“ „Заради тях — заключава авторът на Беседата — добрите и законните монаси се ненавиждат от хората.“⁵⁰

Наред с всички видове лоши монаси — лентяи, скитници, просяци и охолни богаташи, в българските манастири имало, ако се вярва на думите на Козма, и добри калугери, достойни за своя сан: „Зная — казва той — и други отци, които наистина подобава да наречем монаси. Дори погледът им показва, че са ангели божи. Думите им са като светлина за душата, а те са като небесни ангели по планините и живеят също като тях. Непрестанно славят бога, не се грижат да натрупат богатства, нито се красят с блестящи одежди.“⁵¹ По всичко изглежда обаче, че броят на тези „небесни ангели“ не ще да е бил твърде голям и че монашеското съсловие, тъй както ни го описва Козма, представлявало през разглеждания период една разбогатяла се паразитна съставка от българското общество, показваща всички склонности към недъзи и пороци, свойствени на един непроеизводителен слой. Стремеж към все повече материални блага, леност, пианство, излишества — всичко това виреело в средите на бездейните и облагодетелствувани от властта калугери. Заедно с това отделни манастири били центрове на потисничество над зависими селяни, от чийто труд се ползували местните монаси и над които, както сочи Козма, те вършели разни насилия.

Не е чудно, че при това положение хората ненавиждали монасите и мразели дори и „добрите и законните“, тъй като пред очите им били действията и животът на монашеското съсловие в неговата цялост, а не само лицето на отделни негови представители.

2. ЦЪРКОВНО-ФЕОДАЛНАТА ИДЕОЛОГИЯ В БЪЛГАРИЯ ПРЕЗ X в. И БОРБАТА СРЕЩУ НЕЯ

Наличието на силна феодална класа в България през X в., която държала в свои ръце големи богатства и имала решаваща дума в политическия и духовния живот, било свързано с изграждането и разпространяването на една официална идеология, на една система от мисли и възгледи, която да защитава нейните интереси. „Във всяка епоха — отбелязва Ф. Енгелс — мислите на господстващата класа са господстващи мисли. Това значи, че тази класа, която представлява господстващата материална сила в обществото, е същевременно и негова господстваща духовна сила.“¹

⁵⁰ Козма, Беседа, с. 52, 6 сл.

⁵¹ Пак там, с. 56, 21.

¹ К. Маркс — Ф. Енгелс, Соч., III, с. 45.

Това господство на феодалната класа се осъществявало на дело чрез църквата, която била едновременно част от тази класа и заедно с това носител на определена система от схващания, на една религиозна идеология, която прониквала във всички области на живота. Благодарение на църквата сред българското общество от втората половина на IX в., след покръстването, започнал да се внедрява нов светоглед, който постепенно се наложил и станал официален. Трябва да се отбележи, че така било не само в България, но и в други страни през средновековието, където духовенството играло ръководна роля. На това обстоятелство обръща внимание пак Ф. Енгелс. „Мирогледът на средните векове — бележи той — беше предимно теологически. Църквата с нейното феодално земевладение служеше като реална връзка между различните страни. Феодалната организация на църквата осветяваше с религията светския феодален строй. . . , юриспруденцията, естествознанието, философията — цялото съдържание на тези науки се привеждаше в съответствие с учението на църквата.“ „Догмите на църквата — отбелязва в друг свой труд Ф. Енгелс—бяха същевременно и политически аксиоми. . . Това върховно господство на богословието във всички области на умствената дейност беше същевременно необходима последица от това, че църквата се явяваше най-висшето обобщение и санкция на съществуващия феодален строй.“²

Ролята на църквата като идеолог на господстващата класа и защитник на установения феодален строй в България се отразява ясно в писанията и проповедите на редица църковни писатели от IX—X в., като Климент, епископ Константин, Йоан Екзарх, презвитер Козма. Тя е отразена и в няколко богословски сборника, преведени от гръцки и съставени по нареждане на цар Симеон.³

Първа задача на църквата била да внедри в съзнанието на хората убеждението, че светът е дело на божията промисъл, че е устроен съвършено и всеки трябва да се възхищава от него. С оглед на това било преведено на български език от Йоан Екзарх съчинението на византийския богослов Йоан Дамаскин „Богословие“ (или „Небеса“), в което между другите въпроси бил разясняван и въпросът за сътворението на света и устройството на вселената като „прекрасна творба на бога“.⁴ С оглед на това бил преведен пак от Йоан Екзарх и твърде популярният в средновековната епоха византийски Шестоднев, написан от видни богослови като Василий Велики и др.⁵ Задача на Шестоднева била, като използва краткия библейски разказ за „сътворението“, да възхвалява бога като творец на един съвършен свят и съвършен човек и да обори всички

² К. Маркс — Ф. Енгелс, Соч., VII, с. 361.

³ Общо за литературата в края на IX и началото на X в. ср. П. Динев, Стара българска литература, I, С., 1950; В. Киселков, Проуки и очерти по старобългарска литература, С., 1956.

⁴ Ср. изданието под наслов „Богословие Святого Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна Экзарха Болгарского. По хартийному списку Моск. синод. библиотеки, М., 1878. Извадки на новобългарски превод у Ц. Кристанов — И. Дуйчев, Естествознанието в средновековна България, С., 1954, с. 59 сл. За най-важната литература върху него пак там, с. 56.

⁵ Ср. изданието под наслов „Шестоднев“, составленный Иоанном Экзархом Болгарским“, По хартийному списку Моск. синод. библиотеки 1263 г., М., 1879. Библиографски посочвания у Ц. Кристанов—И. Дуйчев, п. с., с. 57. Извадки на новобългарски пак там, с. 93 сл.

опити, които отричали това схващане. Цялото съдържание на тази творба е пропито с възторг към небесния отец-създател, който бил направил всичко на небето и на земята по най-добър и правилен начин. Особено интересен е уводът на Шестоднева поради това, че той не е превод, а оригинална част, съставена от самия Йоан Екзарх. С жив и емоционален език авторът описва дивната творба на господ, който съградил света като изкусен майстор, но без всякакви сечива, а само със своята воля. Небе, морета, реки, гори, растения — всичко това, отбелязва Йоан Екзарх, ни изпълва с умиление пред небесния творец, пред неговата сила и градивна мощ. Този възторг пред сътворението не е случаен. За българския писател, който изразява интересите на господстващата феодална класа, светът не е могъл да бъде представен другояче освен като прекрасна и съвършена творба, на която всички трябва да се радват.

Върху сътворението на света като чудодейно божие дело се спира и епископ Климент в едно от своите поучителни слова.⁶ Изобщо мисълта, че вселената е създадена от бога и че всичко в нея е прекрасно, била непрестанно подчертавана в църковните проповеди през IX—X в. Тя била едно от основните положения на християнската религия и чрез нея били оборвани всякакви опити да се хвърли сянка от съмнение върху градивната сила на твореца и върху съвършенството на създадения от него свят.

Като подчертавали, че вселената е прекрасно божие дело, българските църковни писатели от IX—X в. развивали при това гледището, че в нея цари строго установен ред и е налице определена йерархия на господстващи и подчинени, която се спазва точно. Такава йерархия имало, учили те, в небесния мир, където главен разпоредник бил бог, а нему се повинували хилядите ангели заедно със своите началници (архангели). Така йерархия имало и между небесните светила. Там най-главно било слънцето, а нему подчинена била луната. Върху ръководната роля на бога и подчинената роля на ангелите се спира обстойно Климент Охридски в едно свое поучително слово за възхвала на архангелите Гавраил и Михаил.⁷ В него българският писател говори най-напред за отделните чинове ангели, които слугували при бога, и за различните поръчения, дадени им за изпълнение. След това той разказва за печалната съдба на един непокорник между тях, който пожелал да се възпротиви на небесния творец. В случая Климент има предвид известния мит за бунтуващия се срещу бога Сатанаил.⁸ За своята дързост той бил свален от небето заедно с цялото си войнство и лишен от своя сан. Това станало с помощта на архангел Михаил, който провел божие решение да накаже престъпника и проявил така своята голяма ревност и любов. Заключение на Климент е: „Такава ревност трябва да имате и вие към господ, своя творец, като всеки стои на мястото си и изпълнява закона.“ Смисълът на това заключение е ясен: както в небесния мир, така и тук, на земята, трябва да цари ред и подчиненост, тъй като в противен случай ще последва възмездие. Едва ли има нужда да се отбелязва, че тъкмо такава препоръка и такава заплаха били нужни за представителите на управляващата класа, за да могат те да държат в подчинение зависимите и управляваните от

⁶ Ср. А. П. Лавров, Климент, с. 5.

⁷ Текст у Б. Ангелов и М. Генов, Стара българска литература, II, с. 60—67.

⁸ Ср. за това по-долу, с. 104.

тях хора. В случая религиозното поучително слово на българския духовник служело за утвърждаване на съществуващия обществен строй и за доказване на необходимостта от послушание пред властниците.

Внушения, че трябва да се спазва законът и да се изпълняват наредбите, са прокарани и в поучителните слова на епископ Константин. Особено характерно е заключението на неговата 43 беседа: „Така, както ви уча, братя, [да правите] всяка неделя, ако не всеки ден поради предстоящата работа на вашия властел, защото тогава ще бъдем по-добре и ще ни бъде дадена по-голяма награда, когато и властелската работа изкараме докрай, и божията служба изпълним.“⁹

Мисълта да се утвърди строеят и да се накарат хората да се подчиняват е прокарана образно и в един пасаж на Богословието на Йоан Екзарх. Това съчинение, както се каза, било преведено от гръцки език и в него се излагат богословските схващания относно устройството на вселената като божие творение. По въпроса за слънцето и луната в него четем: „Трябва да се знае, че луната се осветява от слънцето не защото бог не е могъл да ѝ даде отделна светлина, но за да бъдат вложени във вселената отношения на ред на властелин и подчинен, да се поучим и ние сами в себе си да бъдем обществено отзивчиви и да въздаваме и да се подчиняваме първом на създателя и твореца бог и владетеля, а подир това и на онези, които ни са поставени от него за князе. И не трябва да се пита защо този владее, а аз не владеея, а трябва да се приема всичко, дошло от бога, с възхвала и благоразумие.“¹⁰ Особено характерни са последните думи от цитирания текст. В тях се подчертава мисълта, че земната власт произхожда от бога и че никой няма право да се обявява срещу господството на поставения от небето княз.

На задачата да се внуши уважение към властниците са отделени и редица пасажии от Шестоднева. Заслужава внимание преди всичко описанието на царския дворец в Преслав, вмъкнато от Йоан Екзарх като оригинална част в Шестото слово.¹¹ Като говори за разкошните палати, украсени с мрамор и злато, и за бляскавите одежди на царя и на болярите, предизвикващи изумление у бедния селянин, проникнал до такава дивна гледка, българският писател иска да подчертае неизмеримата висота на земната власт и да посочи пред всички, че тя трябва да се почита и слуша. Други пасажии на Шестоднева имат за цел да възвеличат ролята и значението на владетеля. Много типично в това отношение е едно сравнение, което се прави между „ума“ като най-висша проява на човека и „царя“.¹²

Ярка защита на земната власт и властниците е прокарана в Беседата на презвитер Козма. Опрян на цитати от евангелията и Библията и полемизирайки с еретиците, които проповядвали неподчинение, българският писател заявява, че „царете и болярите са сътворени от Бога“ (царѣ и болярѣ бѣмъ соутѣ оучинени)¹³ и че никой няма право да се опълчва срещу тях. „По-

⁹ Ср. текста на тази беседа у *V. Jagić*, *Nedejlna propovedanja Konstantina prezvitjera bugarskago po starosrpskom rukopisu XIII vieka*, *Starine*, V, 1873, с. 34.

¹⁰ Богословие Йоана Дамаскина, с. 146.

¹¹ Ср. по-горе, с. 42.

¹² Ср. превода на този пасаж у *Ц. Кристанов — И. Дуйчев*, *Естествознанието в средновековна България*, с. 145.

¹³ *Козма*, Беседа, с. 35,16.

слушайте — обръща се той към читателите си — какво казва божията премъдрост: чрез мене царете царуват и повелителите в мене управляват земята. Богоотецът Давид пък учи да се молим на бога и царя, като казваме: „господи, спаси царя и ни изслушай в онзи ден, в който те призовем“¹⁴. Продължавайки в този дух, Козма дава извадки от посланието на Петър, където се казва: „Покорявайте се на всеки човек заради господа, било на царя като човек с най-голяма власт, било на човеди като на такива, които са изпратени от него. . . Роби, със страх се покорявайте за всичко на господарите, не само на прозорливите, но и на злите.“¹⁵ След това Козма се спира на посланията на Павел до разни християнски общини и цитира изказаната от него мисъл: „Всеки човек да се покорява на властниците. Няма властници, които да не са от бога, защото властниците са създадени от бога.“¹⁶ В края на дългата си защита на земната власт като богоустановена Козма заключава: „Това са поучения на светите апостоли, това е заповед господня. Затова, ако някой учи другоаче, дори ангел да бъде, да бъде проклет според апостолското слово.“¹⁷

Една от главните задачи на църквата, предназначена за укрепване на строя и за притъпяване на острите социални противоречия, каквито изпъвали българското общество през X в., била да посочи, че различията между богати и бедни са естествено явление и че богатството само по себе си не представлява никакво зло, стига да не се злоупотребява с него и да не бъде то главна цел на живота. Тази мисъл е прокарана в една от неделните беседи на българския писател от края на IX в. Константин Преславски. „Не трябва да бъдем „мъздоимници“, които търсят земни съкровища* — поучава той своите слушатели, но заедно с това добавя: „не е зло нещо богатството за тия, които си служат с него добре, нито пък нищетата е люта“.¹⁸ Богатството — развива той в една друга беседа мисълта, — както всички неща, се дава от бога („н отъ нго полано вьсть“).¹⁹ Ще рече, този, който е богат, означава, че върху него се е спряло божие благоволение. Подобна мисъл е прокарана под форма на въпрос в Симеоновия сборник, познат в руския превод от 1073 г. Там се запитва защо Аврам забогатял, а Яков изпитвал нужда за хляб — нима не бил и той праведен? (не въ ли праведенъ съ н онъ?).²⁰ Официалното църковно гледище следователно свързвало понятията „богат“ и „праведен“ и считало, че обичта на бога се изразява в това, че той снабдява праведника щедро с материални блага. Този възглед господствувал в старозаветните книги, той залегнал и в нашата средновековна книжнина с предназначението да се оправдае имущественото неравенство, като се посочи, че богатите хора са божии любимци.

Твърде разпространено схващане, което се прокарвало в религиозните беседи и поучения и което водело до оправдание на социалните

¹⁴ Козма, Беседа, с. 36,14 сл.

¹⁵ Пак там.

¹⁶ Пак там, с. 37,13 сл.

¹⁷ Пак там, с. 38,7 сл.

¹⁸ Еп. Константин, 36 беседа, с. 405.

¹⁹ Пак там, 19 беседа, с. 421.

²⁰ Изборник Великого князя Святослава, с. 184. Ср. също Симеоновия сборник по преписа от 1076 г., където се отбелязва, че „богат без порок е блажен“ (по изданието на В. Шимановски К истории древнерусских говоров, Варшава, 1887, с. 59).

противоречия и до притъпяване на борбата срещу тях, било схващането, че нещастията на хората произлизат от това, че първият човек Адам съгрешил и нарушил божията воля, като ял от забранения плод. На това се дължели всички беди, които сполетяват човечеството, оттам са всички пороци, които навлизат в човешката душа и я тласкат към престъпления. Подобни мисли за гибелната роля от прегрешението в рая като първоизвор на всички злини са развити обширно в едно от поучителните слова на Климент Охридски. Поради греха на Адам, учи българският писател многобройните си слушатели, са навлезли в човешкия живот тъгите, страстта, смъртта, оттам са всички дяволски пороци и прояви, като братоненавиждане, клеветата, гневене, кражба, разбойничество, убийства, лъжи и пр.²¹ Ако първият човек не бил съгрешил и бил слушал бога, той досега щял да продължава да живее мирно и щастливо в рая.

Проповедите на църковните писатели за решаващата роля на прегрешението като първоизвор на всички беди водели неминуемо до отричане на опитите да се дирят корените на социалните неправди и злини в устройството на обществото и да се протестира срещу тях. Това било неправилно и излишно, проповядвали духовниците, тъй като тези неправди и злини идели според религиозната теза като неизбежен резултат от погрешната постъпка на първия човек, прелъстен от Сатаната.

Важна задача на църковните проповеди и писания, която имала за крайна цел укрепване на обществения порядък и възпрепятстване на всеки опит за съпротива срещу него, била да се докаже, че религиозните догми са истини от последна инстанция и в тях трябва да се вярва безусловно. На тази цел са подчинени голям брой поучителни слова на Климент, епископ Константин, Йоан Екзарх и други български духовници от края на IX и началото на X в. На нея са подчинени редицата преводи на важни теологични съчинения, като Словата на Анастасий Александрийски срещу арианите, Богословието на Йоан Дамаскин, Шестодневът на Василий Велики, Катехезите на Кирил Ерусалимски и пр., които били извършени пак по това време. Със същата цел били съставени и трите богословски сборника по време на царуването на Симеон (893—927 г.). Цялата тази литература, оригинална или преводна, имала за задача да внуши преди всичко чрез обилие от цитати и примери от „свещените книги“ необходимостта да се вярва в основните догми на религията: за сътворението на света от бога, за рождението и превъплъщението на Христос, за неговата спасителна мисия, за възкресението му, за ролята и естеството на св. Троица. Особено много усилия били полагани да се защити православното учение за Троицата, което било силно атакувано от „еретиците“ (ариани, павликяни и пр.), а така също и възгледът, че Христос е „богочовек“. С оглед на това били съставяни слова и произнасяни проповеди от Климент Охридски, епископ Константин, Йоан Екзарх и техните ученици. Касаело се да се внедри в съзнанието на хората убеждението, че утвърдените църковни догми са непоклатими и никой не бива да се съмнява в това.

Втора задача на духовниците била да докажат, че е нужно да се скъса напълно с езическите обичаи и преживелици и да се изпълняват точно и редовно обредите и нарежданията на църквата. Особено много усилия били полагани да се накарат хората да ходят на църква, да по-

²¹ Ср. текста на това слово у *А. П. Лавров*, Климент, с. 5—10.

читат празниците и да вярват в безпределната мощ на кръста, на иконите и на мощите на светците. Това личи ясно от поучителните слова на Климент Охридски и на епископ Константин. Внушава се също така подчертано мисълта, че трябва да се оказва голямо уважение към хората на църквата — към епископите, свещениците и монасите. Тази мисъл е развита образно в един от Симеоновите сборници, запазен в препис от 1076 г.²² Целта на църквата била да докаже, че без намесата на духовниците не може да се осъществи един от най-главните обреди — изповедта, която помага на хората да облекчат греховете и болките си и да спасят душата си. В т. нар. Синайски требник, чието авторство се приписва на Климент, по този повод четем: „Той [бог—б. н.] е заповядал на свещениците да облекчават нашите тежести. Затова този, който иска да се изповяда, трябва да каже тъй: „Поставям първо бог свидетел на моите дела и тебе, отче. Изповядвам се пред тебе, отче, защото не мога да получа изцеление за раната, която непрестанно гние в сърцето ми, ако църквата пак не ме обнови.“²³ С подобни внушения за необходимата роля на духовника като обновител и спасител на човешките души се целело да се затвърди в съзнанието на хората авторитетът на църквата и оттам да получи още по-здрава санкция и самият обществен строй, който се намирал под нейната благословия.

Важна задача на духовенството била да разпространи сред своите слушатели морал на примирение и несъпротива, на смирение и доволство от съществуващия ред като дошъл от „бога“. Главно с оглед на тази задача е бил съставен известният Симеонов сборник „Златоструй“, който съдържа извадки от словата на византийския теолог Йоан Златоуст.²⁴ Там четем, че хората трябва да се примиряват със съдбата си, да бъдат смирени и търпеливи, да отдават „божието богу“ и „кесаревото кесарю“ и пр.

Стремежът да се внедри трайно официалната християнска идеология и да се закрепят устоите на църковния институт и на свързания с него обществен строй предизвиквал нуждата да се определи точно каква религиозна книжнина могат да четат християните и каква не бива да им се позволява. Този въпрос бил вече разрешен в съседната на България Византийска империя, където ръководителите на църковния живот отдавна били вече изработили списъци на официалните, канонични писания, както и на такива съчинения, които били забранени за разпространение и използване. Това били споменатите вече апокрифни (тайни) книги, в които се излагали и обяснявали събития от Стария и Новия завет с по-други подробности и в по-друга светлина в сравнение с официалните, канонични текстове.²⁵ Със своето съдържание апокрифите отразявали в по-

²² „Прекланяй пред епископите и пастирите на Христовото стадо от словесни овци своята глава и припадай пред коленете им и моли да ти дадат своето благословение“ (*Шимановски*, К истории древнерусских говоров, с. 24). *Пак там* (с. 9) се препоръчва уважение към монасите като към „божи ангели“, а също така и към отшелниците.

²³ Текст у *Б. Ангелов и М. Генов*, Стара българска литература, II, с. 74—75.

²⁴ За този сборник ср. *В. Киселков*, Проуки и очерти, с. 126.

²⁵ Върху апокрифната книжнина във Византия, преминала и в славянските страни, има голяма литература. По-важни съчинения и издания: *А. Пипин*, История русской литературы, I, 1898; *свщият*, Ложные и отреченные книги русской старины. Объяснения к „Памятникам древней русской старины“, сп. „Русское слово“, 1862, кн. 2, с. 42—88; *Н. Тихонравов*, Памятники отреченной русской литературы, I—II, М., 1863/64; *И. Порфирьев*,

силна или по-слаба степен стремежа на средновековния човек да се отклони от установените догми на религията и да намери нови обяснения за вълнуващите го въпроси върху вселената и обществото. Някои от тези апокрифи били дело на отявлени противници на православието (на еретици) и в тях се съдържали открити нападки срещу църквата и срещу властта. Поради това те били преследвани най-безпощадно. Други апокрифи стояли външно на позициите на православието, обаче все пак и те не били гледани с добро око от светската и духовната власт поради обстоятелството, че съдържанието им значително се отклонявало от това, което се говорело в Библията и евангелията и по такъв начин се внасяло недоверие към „свещеното писание“.

По примера на Византия, където индексите на забранени книги били отдавна възприети, такива индекси започнали да се създават и у нас. Пръв такъв индекс бил съставен по време на Симеон и той бил поместен в известния богословски сборник, познат по руския превод от 1073 г. В този индекс, който е буквален превод от гръцки език и има свой прототип във византийската литература, са изброени общо двадесет и осем апокрифни творби с теми из Стария и Новия завет,²⁶ които били твърде популярни през онова време във Византия и които били преследвани като забранена книжнина. Срещу тези апокрифи започнала да води борба вече и българската църква в сътрудничество със светската власт и със самия владетел, по чието нареждане бил съставен целият сборник.

За българското висше духовенство и за болярската аристокрация индексът на забранените книги бил остро оръжие, с което те бранели разпространяваната от тях църковно-феодална идеология и се стремели да я запазят от всякакви неизгодни за тях отклонения и тълкувания.

Съставянето на индекси продължило и по-късно в България, като винаги то било тясно свързано с интересите на феодалната аристокрация и на висшия клир. От техните среди изхождали и авторите на индексите. „Целият състав на славянската редакция на индекса — пише един от най-добрите изследвачи на този въпрос Б. Ангелов — и неговите тенденции определено говорят, че авторът му произлиза из средата на управляващата феодална класа и по-точно из средата на духовенството. Тонът, с който говори за забранените книги и особено за техните творци, изразява разбиранията на човек, принадлежащ към тая класа.“²⁷

Стремежът на феодалната класа да наложи една подходяща за нейните интереси идеология, като използва догмите на християнството и силата на църковния институт, бил осъществен до известна степен благодарение на обстоятелството, че значителна част от българското общество през X в. тънела в невежество и се намирала в икономическа и духовна изостаналост. А това създавало условия за господство на официалните религиозни гледища и за внедряване в съзнанието на хората убеждението, че те трябва да вярват и да се подчиняват на внушенията,

Апокрифическите сказания о ветхозаветных лицах и событиях, Казань, 1872; *същият*, Апокрифическите сказания о новозаветных лицах и событиях, с. 1—471; *И. Иванов*, Бог. книги, С., 1925.

²⁶ Ср. текста на индекса у *Б. Ангелов*, Списъкът на забранените книги в старобългарската литература, ИИБЛ, I, 1952, с. 120 сл. В тази студия се прави обстоен преглед на различните редакции на този индекс, съставени в България и в Русия през средновековната епоха.

²⁷ *Пак там*, с. 148.

разпространявани от представителите на църквата. С други думи, налице били силни социални корени за затвърдяване на религиозно-феодалната идеология сред по-широки слоеве от народа. И все пак въпреки това тази идеология не могла да остане непокътната и да се приеме от всички за безусловно вярна. Потиснатото население по села и градове, колкото и да е било заблуждавано с проповеди от църковните амвони, не могло да не осъзнае бедственото си положение и да не реагира срещу него, като развие други възгледи, противни на тези, разпространявани от духовниците.

Но тази реакция срещу господстващата църковно-феодална идеология не е могла да се разгърне като чисто социален и политически протест, освободен от религиозни елементи. При съществуващите условия на още слабо развити производителни сили, ниско равнище на науката, липса на по-прогресивна класа от класата на феодалите и силни позиции на църковния институт реакцията на потиснатите е трябвало да дойде под форма на „религия“, под вид на богословски възгледи, които да се противопоставят на официалните църковни гледища и да ги развенчаят — с други думи, трябвало е да се появи под формата на „ерес“. Това е била единствената възможна за онова време форма на идеологична борба. Добре познати по този въпрос са установките на Ф. Енгелс. Като говори за господството на теологичната мисъл през средновековието и за догмите на църквата, които са били „политически“ аксиоми и „санкция на феодалния строй“, Енгелс, както е известно, отбелязва: „При тези условия всеобщите нападки срещу феодализма и преди всичко нападките срещу църквата, както и всички революционни — социални и политически, учения представлявали същевременно и богословски ереси.“²⁸ Думите на Енгелс се отнасят в случая предимно за положението на западноевропейските страни, където господствувал католицизмът. Те са обаче напълно значими и за Балканския полуостров, и за България, където през средновековието господствувала източноправославната религия и свързаната с нея църква като идеолог на феодалния строй.

Възникването на еретически мисли сред населението вървяло по няколко линии. Най-силно и настойчиво започнал да си пробива път преди всичко един песимистичен поглед върху света и обществото, т. е. убеждението, че те не са само божия творба, прекрасна и съвършена, както проповядвали представителите на църквата, но че в тях има намеса и един зъл дух, дяволът. Добрият бог, разсъждавали потисканите и недоволни хора, стои с ангелите си далеч в небесата, а тук на земята господства злият дявол, който причинява беди и нещастия.

Така по един наивен начин, чрез действието на дявола, угнетеният и заблуден от религиозните представи селянин си давал обяснение на това, че отгоре му са струпани толкова страдания, че е принуден да се подчинява цял живот на своите господари, да плаща данъци, да пролива кръвта си за техните интереси и пр. Убеждението, че светът е под властта на зли сили, било за него ключ за разбиране на обществените несправди. Всичките му угнетители — в лицето на царя, на болярите, на различните държавни чиновници, на висшите духовници и пр. — били обявявани за слуги на дявола, а добрият бог стоял в неговото съзнание

²⁸ К. Маркс — Ф. Енгелс, Соч., VII, с. 361.

съвсем далеч, в невидим, надземен мир, без да се меси в това, което ставало по света. В своята Беседа презвитер Козма отбелязва, че той слушал много хора да казват: „Защо бог е оставил дявола да напада човеците?“ (многы слышаша въ нашихъ вѣсѣдахъша почто въ дѣволѣ попомощеть на члкъ).²⁹ Този въпрос свидетелствува ясно за наличието на дуалистични възгледи сред тогавашното общество и за засилващата се вяра, че земята е „домен“ на сатаната, предоставен му на разположение от бога.

В тясна връзка с дуалистичните възгледи, породени от феодалния гнет, сред експлоатираното население през Х в. започнали да се усилват тенденции и настроения от сотириологичен и есхатологичен характер, т. е. тенденции да се осигури спасение на душата и да се постигне вечно блаженство на отвъдния свят, където господствува добрият бог. Разпространението на тези настроения се дължало пак на тежката действителност и преди всичко на това, че угнетяваните хора — ако не всички, то голяма част от тях — не виждали възможност да се избавят от съществуващия гнет тук на земята, а се надявали главно на „духовно освобождение“, т. е. на едно бъдещо блаженство на техните души в отвъдземното битие, рисувано примамливо в християнските книги. Експлоатираното и подчинено на феодалите българско селячество, живеещо в суеверия и заблуди, при условията на твърде ниска производствена техника не било в състояние да се организира само и да строши веригите на феодалния строй. Без класа-хегемон, каквато още не съществувала, то не могло да се бори с успех срещу своите противници. Затова сред него намирали почва такива настроения и представи от есхатологичен и сотириологичен характер, които му служели за утеха и му помагали да понася по-леко мъките на ежедневието. Тези представи не били нещо ново. Те били свойствени изобщо на християнската религия и намирали отражение в по-силна или в по-слаба форма в разни религиозни, канонични или неканонични книги. През разглеждания период обаче те получили още по-голяма популярност и започнали да си пробиват път сред широки слоеве от населението. За това свидетелствува засиленото бягство към манастирите, за което говори презвитер Козма в своята Беседа. Засилването на есхатологичните и сотириологични настроения било наред с дуалистичния поглед върху света добра основа за зараждането на мисли, излизаци въвн от рамките на официалната религия, които да отричат земния свят и да препоръчват като единствен идеал на вярващия—осигуряване на душевното спасение.

Възникването на „еретически мисли“ сред българското общество през Х в. вървяло и по една друга линия, а именно по линията на разочарование от църквата и създаване на ненавист срещу нейните представители. За голяма част от народа църковният институт представлявал чуждо тяло и привилегиите, с които се ползували висшите духовници — митрополити и епископи, — както и някои манастири, били за него необосновани и неприемливи. Това убеждение се засилвало все повече и повече поради обстоятелството, че с течение на времето мнозина представители на църквата и главно митрополити и епископи започнали да живеят разкошен живот и да не изпълняват задълженията си. Все по-очевидна пропаст се създавала между делата и думите на висшите ду-

²⁹ Козма, Беседа, с. 24, 6.

хѳвници между това, което проповядвали, и това, което вършели. Обикновеният човек виждал това и се възмущавал. В неговите очи хората на църквата се разобличавали все по-ясно като двуличници, които говорят едно, а правят друго. Ореолът, който сами си създавали представителите на църковното съсловие, започнал постепенно да се развенчава. Едновременно започнали да се порождаат съмнения относно непогрешимостта на това, което учили духовниците относно догмите на християнската религия, относно обредите и тайнствата. Загубила се охотата да се посещават църквите, да се слушат произнасяните там молитви и да изпълняват нарежданите предписания. Създавали се, така да се каже, стихийно възникнали противорелигиозни настроения, изразяващи се в склонност да се пренебрегва всичко, което проповядва и предписва духовенството. Тези противорелигиозни настроения били противоположни по своето съдържание на настроенията към крайна религиозност и към отправяне погледите на хората към аскетичен живот в очакване на отвъдземно щастие. Но и едните, и другите настроения имали като общ корен социалната и духовната потиснатост на хората и недоволството им от църковния институт и разпространяваната от него християнско-феодална идеология. И едните, и другите водели до създаването на благоприятна почва за „ерес“.

За състоянието на отчужденост от църквата и за струите на противорелигиозност, които били проникнали през разглеждания период в съзнанието на някои хора, свидетелствуват главно данни от Беседата на презвитер Козма и по-специално в този дял от нея, където той разглежда живота и поведението на миряните. „Много от хората — оплаква се българският писател — тичат повече по игри, отколкото в църквата и обичат повече кощунниците и басните, отколкото книгите.“³⁰ Често явление било, пише пак той, щото мнозина по време на църковната служба съвсем да не внимават в литургията и да не се интересуват от нея, а да си мислят за други работи. По този повод Козма горчиво иронизира: „Когато пък отидем на църква, на какъв смях се излагаме! Ако някой застане в нея, умът му скита навън или мисли за непристойни неща.“³¹ За непристойно държане в църквите става дума и в едно поучително слово на Йоан Екзарх, предназначено за възхвала на „Рождество Христово“. Там се отправят укорни думи и поради нехайно отношение на отделни хора към покаянието, т. е. към едно от най-важните изисквания на християнската църква, свързано с подчертаване на ролята и значението на духовника като посредник между бога и човека.

Отрицателното отношение, създадено към църквата и нейните служители, имало като последица усилване на стремежа на хората да търсят и да четат не предлаганата им канонична литература, но такива книги, които били обявени за забранени. Загубвайки вяра в духовенството и в проповядваните от него догми, хората губели вяра и в официалната религиозна книжнина или най-малко не се задоволявали само със съдържащите се в нея обяснения, а търсели да разширят познанията си и да разрешат съмненията си и чрез други книги. Колкото повече се усилвало недоверието към официалната религия и нейните проповедници, толкова повече нараствал интересът към апокрифната книжнина. Тази книжнина

³⁰ Козма, Беседа, с. 74,13.

³¹ Пак там, с. 68,5 сл.

била не само по-приятна на народа поради демократичните тенденции, които се съдържали в нея, но и поради това, че тя била по-достъпна, по-разбираема и по съдържание, и по език, отколкото сухите и отвлечени поучения, предлагани им от официалната църква. На това обстоятелство обръща внимание Д. Благоев, като казва, че за обикновените хора в нашата средновековна епоха „сухите, неразбираеми и надути книги на официалната православна църква нито бяха достъпни, нито бяха известни, нито пък можеха да научат на нещо измъчените им души“³². И трябва да се отбележи, че тази богословска литература ставала все по-неразбираема и тежка, колкото повече се отдалечавало духовенството от живота на народа. По времето на Климент и Наум, на епископ Константин и на други църковни дейци просветата и книжнината стояла сравнително по-близо до интересите и възможностите на обикновените хора и църковните проповеди, произнасяни и писани за тях, били по-ясни и достъпни. Но тази демократическа тенденция скоро била прекъсната и забравена и официалната религиозна книжнина, създавана в Симеоново и Петрово време, получила отвлечен, недостъпен за обикновените читатели характер. Това я правело непопулярна и създавало добри условия за разпространяването на апокрифите като по-народно, пригодно за повече хора четиво. При това апокрифите задоволявали и нуждата от повече знания, от които бил лишен българският народ през епохата на средновековието. В тях се криели, разбира се, обвити в религиозна форма данни от естественонаучен характер (за устройството на вселената, за създаването на света, за същината на човека и пр.), които задоволявали любознателността на човека от народа и допълвали това, което той напразно търсел да намери в каноничните църковни текстове и богословски трактати. Съдържали се указания за това, как хората да се борят срещу природните бедствия и болестите, как да предвиждат и избягват злощастията в живота и пр. Апокрифната книжнина се превръщала, така да се каже, в достояние на целия народ като съставка от неговата собствена култура, с която той се противопоставял на културата на феодалната аристокрация и църква. И естествено, колкото повече се увеличавала и ставала по-популярна тази книжнина, толкова по-силни предпоставки се създавали за възникването на еретически, неправославни мисли, които подкопавали църковно-християнската идеология.

3. ЕЗИЧЕСКИТЕ ВЯРВАНИЯ ПРЕЗ IX—X В. И ТЯХНАТА РОЛЯ ЗА ПОРАЖДАНЕТО НА БОГОМИЛСКАТА ЕРЕС

Към редицата фактори, които допринасяли за създаване на неверие към църковно-феодалната идеология и за пораждането на еретически мисли, немалка роля играели все още твърде живите езически вярвания на българския народ през IX—X в.

Българският народ, както се знае, бил покръстен през 865 г. по нареждане на княз Борис I и християнската вяра била превърната в официална религия. Независимо от обстоятелството, че известни среди от населението още преди този акт били приобщени към християнството, в голяма част от народа — и то както сред славяните, тъй и сред прабъл-

³² Д. Благоев, Принос, с. 38.

гарите — продължавали да се държат здрави езическите вявания и настроения.¹ Това именно езическо население не приело покръстването доброволно и с охота, а насила и по принуда. Ясно свидетелствува за това един пасаж от българския превод на Манасиевата хроника, където четем, че едни се покръстили доброволно (волею), а други по принуждени (нуждею).² За това свидетелствува и един пасаж от старобългарския паметник от края на IX или началото на X в. „Чудото на св. Георги с българина“. „Той [говори се за княз Борис] с Христовата сила и кръстното знамение покори коравия и непокорлив български род и помрачените от зломишленото дяволско дело сърца, просвети със светлината на благоразумието и го отвърна от тъмните и лъжливи, и смрадни, и богомерзки жертви, и го изведе от тъмата към светлина, от лъжа и неправда към истина, и отхвърли срамните и нечисти храни, разсипа техните жертвеници.“³ Думите „победи коравия и непокорлив български род“ свидетелствуват за оказване на силен отпор при покръстването. Този отпор, както личи от данните в Отговорите на папа Николай по допитванията на българите и от други извори, се изразил в един голям и опасен за Борис бунт, който обхванал значителна част от страната и в който ръководна роля играли 52 болярски фамилии. За силата на бунта и за ненавистта на въстаналите срещу християнизацията се говори ясно в отговор 17 на папата: „И тъй, разправяйки как сте възприели по божия милост християнската вяра и как сте накарали да се покръсти целият ви народ, как обаче ония, след като са били покръстени, въстанали единодушно, с голямо ожесточение срещу вас (unanimiter cum magna ferocitate), като твърдели, че не сте им дали добър закон (dicentes non bonam vos eis legem tradidisse), и искали да убият и вас и да си поставят друг княз. . . , сте ги надвили от мало до голямо и заловили със собствените си ръце, пък и как всичките им първенци и по-знатни хора с целия им род били избити с меч. . . , желаете да знаете относно ония, които са лишени от живот, дали имат грях поради тях.“⁴ Както се вижда от този текст, става дума не за обикновен болярски бунт, но за широко брожение, което обхванало „мало и голямо“ и било придружено с голямо ожесточение и със стремж да се замени владетелят с друг, който ще запази старата вяра.

¹ Ср. по въпроса за християнизацията на българския народ и покръстването статиите на А. Бурмов, Против буржоазно-идеалистическото становище по въпроса за налагането на християнството в България през IX в., Ист. пр., X, 1954, кн. 4, с. 36—52, и на Е. Георгиев, По въпроса за християнизацията на средновековна България, Ист. пр., X, 1954, кн. 5, с. 82—104. Докато в първата статия се поддържа възгледът, че покръстването е било извършено насила и че голямата част от населението е била езическа, в статията на Е. Георгиев се прокара висълта, че в основни линии християнизацията на населението в България до 865 г. била вече завършена, и то предимно сред славянските маси, които прегърнали новата вяра. И в двете гледища се съдържа известна абсолютизация.

² Ср. П. Гудев, Българският ръкопис във Ватикан, СХУНК, кн. VI, С., 1891, с. 336.

³ Ср. новобългарския превод на житието у И. Дуйчев, Стара българска книжнина, I, с. 70 сл. Обяснителен текст *нак там*, с. 210 сл. Издание у Хр. Лопарев, Чудо святаго Георгия о болгаринѣ, СПб., 1894. Текстът е превзяден и снабден с български превод и у И. Иванов, Старобългарски разкази, с. 45—48 и 213—215. През 1951 г. бе обнародван нов препис на този паметник, съдържащ се в един сборник „Пролог“ от XIV—XV в. Ср. И. Снегаров, Старобългарският разказ „Чудо на св. Георги и българина“ като исторически извор. Годишник на Духов. акад. „Св. Климент Охридски“, С., т. IV (XXX), 2, 1954/55, с. 217—240, където е публикуван текстът с обяснителни бележки.

⁴ Д. Дечев, Отговорите, с. 48.

Въпреки жестокото потушаване на бунта, който бил ръководен предимно от недоволни от политиката на княза боляри-прабългари, езическото не било изкоренено от съзнанието на народа. За това говорят редица пасажи пак от Отговорите на папа Николай. Характерен е особено отговор 41, където папата дава съвети на българския княз как да постъпва с ония, които не желаят да приемат новата религия и държат на старите си вярвания. „За ония пък обаче, които отказват да възприемат благото на християнството и жертвуват на идоли или свиват колене пред тях, нищо друго не можем да ви пишем, освен да ги убедите в правата вяра по-скоро с напомняния, увещания и разсъдък, нежели чрез насилие.“⁶ Същият съвет — да не се прилага насилие към езичника, за да стане той християнин — се дава и в отговор 102. Показателни за запазването на езическото в България са и отговори 62 и 79, в които става дума за хора, които вярвали в чудодейната сила на камъни-амулети,⁷ и отговор 67, където четем, че имало обичай ония, които полагат клетва, да слагат пред себе си мечове и така да вършат заклеването. Езически бил обичаят, когато се тръгва на сражение, да се съблюдават дни и часове и да се извършват заклинания: игри, пеения и всякакви гадания (отг. 35). За запазването на езическото в страната и след 865 г. свидетелствува споменатият вече чл. 1 от Закона за съдене на хората, дето се предвиждат наказания за такива села, чието население върши още езически треби и служби. Характерно е при това, че в този член става дума и за „господари“ на тия езически села, т. е. едри собственици-боляри, които също споделяли езическите вярвания и за които законодателят предвижда сурово наказание — да се превърнат в роби, докато за обикновените селяни се определя да станат зависими църковни люде. Силните езически настроения, които господствували в България след 865 г., дали възможност за нова реакция срещу християнството, която била възглавявана този път от самия владетел Владимир (889—893 г.), наследник и син на Борис. По негово нареждане започнали разрушения на църковни храмове и гонения на християни, при които пострадал и тогъвашият български архиепископ.⁸ За да може да проведе такава остра политика срещу християнството, Владимир разчитал несъмнено на обстоятелството, че зад него стоят привърженици на старата вяра и че с тяхната подкрепа той би могъл да осъществи плановете си.

Опитът на Владимир да възстанови езическото завършил с неуспех. Борис, който се намирал в манастир, излязъл оттам и с въоръжена сила свалил сина си от престола, като на негово място поставил другия си син Симеон (893 г.). Но и след тази победа на християнската църква езическите вярвания и традиции продължавали да съществуват и да оказват въздействие върху съзнанието на хората. За това свидетелству-

⁶ Д. Дечев, Отговорите, с. 69.

⁷ Пак там, с. 91 и 105. За езическите обичаи и вярвания на прабългари и славяни, отразени в Отговорите на папа Николай и в други извори ср. В. Бешевлиев, Вярата на първобългарите, 64 с., и И. Дуйчев, Славяно-болгарские древности IX века, Byzantinoslavica. XI, 1, 1950, с.6—31; XII, 1951, с.75—94.

⁸ Ср. за политиката на Владимир В. Златарски, История, I, ч. 2, с. 249. Приемаше се по-рано, че български архиепископ по това време е бил Йосиф. В новия препис на „Чудото на св. Георги и българина“ се отбелязва обаче, че архиепископ тогава бил Стефан. Както изглежда, на това известие следва да се даде предпочитание, тъй като този препис е българска редакция, докато изданието от Хр. Лопарев текст е от по-късна руска редакция.

ват данни предимно в съчиненията на нашите църковни писатели от края на IX и първата половина на X в. Така в една от беседите на Неделното евангелие епископ Константин настоятелно съветва слушателите си да не насочват слуха си за „бесовски песни“ (слоуха не поставимъ пѣсньми бѣсовскыи), под което той подразбира езическите песни и заклинания.⁹ В друга беседа, като използва притча от Лука, проповедникът развива мисълта, че е особена проява на божията любов да се призова езичниците към християнската вяра.¹⁰ В трета беседа увещава християните да се отклоняват от „бесовски зрелища и ядения“¹¹. Поучителните слова на епископ Константин, който работел в Преслав, били предназначени главно за населението в Североизточна България, където езическите настроения, свързани с прабългарската традиция, били особено силни. Но езически вярвания се ширели по това време и в югозападните български земи (днешна Македония). Между другото затова там бил изпратен Климент Охридски. За борбата на този български изтъкнат проповедник и писател се говори и в двете му жития. В краткото житие, чийто автор е Д. Хоматиан, се казва: „не целият български народ се беше просветил чрез кръщение и беше запазил животинското си варварство“¹², а в пространното житие, написано от Теофилакт, четем, че Климент „високо проповядвал на езичниците“¹³. За неговата мисионерска дейност като разпространител на християнството и борец срещу езичниците се споменава и в едно похвално слово. „С божествена възбрана над злочестивите той се залови. Огън се яви пред тях, както и тръни, според писанието. С твоите слова ти изгори хулните им повеления.“ „Ти проповядва — се казва по-нататък — ясно царството небесно, а царете и народът български се засрамирах от тебе, мъдрецу, и наведоха уши към тебе.“¹⁴ Очевидно под тези образно написани възхвали се подразбира дейността на Климент по време на реакцията на Владимир, както и смелата му борба за изкореняване на езичеството, в която той не се побоял дори да се противопостави на заповедите на двореца. Тази борба срещу езичеството продължила и покъсно, чак до самата смърт на българския епископ. Наред с Климент като борец срещу езичеството действувал и Наум, както може да се заключи от някои пасажи в съставената в негова чест служба.¹⁵

Въпреки полаганите усилия от страна на църквата езическите вярвания мъчно могли да се изкоренят. За това свидетелствува един текст от Шестодневна на Йоан Екзарх. В това съчинение, съставено между 915—927 г., писателят се обръща с укорни думи към „поганите славяни и зловерните народи“, които считали по подобие на манихеите, че слънцето не било подчинено на божията воля и не изпълнявало неговите

⁹ Беседа 28 (в изданието на еп. Антоний, с. 416).

¹⁰ Беседа 41 (у Д. Цухлев, История на българската църква, I, с. 424). Ср. във връзка с предупрежденията на еп. Константин да се избягват „бесовските пеения“ Б. Ангелов, Вести за народни игри и песни в старобългарската книжнина, Известия на Института за музика, кн. II—III, 1956, с. 503—508.

¹¹ Беседа 51 (у Д. Цухлев, История на българската църква, I, с. 670).

¹² Български превод на съответния текст у В. Киселков, Свети Климент Охридски, Живот, дейност и жития, С., 1941, с. 139.

¹³ Според изданието на А. Милев, Климент Охридски, с. 71, § XVIII.

¹⁴ Текст и превод у Б. Ангелов и М. Генов, Стара българска литература, II, с. 155.

¹⁵ Ср. П. А. Лавров, Жития св. Наума Охридского и служба ему. Отд. русс. яз. и слов., XII, 4, 1908, с. 11,37. Там се отбелязва, че Наум отклонил славяните от склонността им да почитат камъни.

нареждания, а се движело, както те мислели, от само себе си (нже сѣнце мѣнѣтъ соущѣ самовластно).¹⁶ Известието на Йоан Екзарх е твърде любопитно и от него се вижда, че езическите вярвания по негово време намирали израз не само във враждебно отношение към обредите и предписанията на християнската църква, но и в по-други възгледи за устройството на вселената и за небесните светила, които отричали ръководната роля на бога-творец.

За силата на езичеството през X в. може да се съди и от Завета на Иван Рилски, съставен през 941 г.¹⁷ В него рилският отшелник се обръща към своите ученици-монаси с горещия призив да разпространяват християнството и да се борят срещу старите езически вярвания и обреди: „Новопросветените люде от еднокръвния свой народ, утвърждавайте във вярата и ги наставлявайте да изоставят непристойните езически обичаи и злите нрави, които дори и след приемането на святата вяра поддържат. Но те вършат това поради простота и заради това се нуждаят от възумение.“ Наставленията на Иван Рилски не бива да се схващат само като задължителна препоръка на един християнски отшелник, давана по шаблон, без оглед на реалната обстановка. Те отразяват самата действителност в България през средата на X в. и сочат, че у мнозина хора били още живи тогава езическите настроения.

За езическите настроения сред народа през X в. се срещат данни и в беседата на презвитер Козма. Известни са неговите укорни слова към ония, които „пият вино с гусли, изпълняват танци и бесовски песни и вярват в срещи и сънища и всяко сатанинско учение“¹⁸. В случая българският писател няма предвид богомилите, а склонните към езичество хора, които си живеели със старите убеждения, със старите игри и песни, без да се боят от забраните на религията и без да се вслушват в пове-

¹⁶ Ср. *Йоан Екзарх*, Шестоднев, л. 115, ст. 2. Вж. и *Ю. Трифонов*, Сведения из старобългарския живот в Шестоднева на Йоан Екзарх, СпБАН, XXXV, 19, 1926, с. 24. Това схващане на славяните за слънцето е било вероятно във връзка с убеждението им, че слънцето и други небесни светила били божества. За това обожествяване на небесните светила от българския народ до покръстването му говори изрично охридският архиепископ Теофилакт, като казва, че „българите“ до кръщението си „не знаели името на Христос, но от скитско безумие служели на месеца, на слънцето и на други звезди“. Ср. *И. Дуйчев*, Славяно-болгарские древности в IX в., *Byzantinoslavica*, XI, I, 1950, с. 11, където се привежда още материал за обожествяването на небесни светила от страна на славяните, извлечен предимно от книги на руски църковни писатели. От автора е убягнало обаче важното споменаване в Шестоднева на Йоан Екзарх, приведено по-горе, което свидетелства, че славяните считали слънцето за божество, което действува по своя воля и не се подчинява на „християнския бог“. За обожествяването на „слънцето“, както и на други небесни светила — месец и звезди, а така също и на морета, реки, извори, дървета, животни и пр., от страна на славяните-езичници свидетелства един издаден наскоро старинен славянски текст под наслов „Разказ за съдбата на човека“ (ср. *Б. Ангелов*, Стари славянски текстове, ИИБЛ, IX, 1960, с. 256—257). Този разказ, както сочи авторът, е възникнал вероятно наскоро след покръстването на българите и целта на неговия съставител била да популяризира църковно-православните представи за сътворението на света и хората в духа на Библията. От съдържанието му личи, че сред българския народ езичеството още продължавало да се шири и че много хора обожествявали природните явления, а между тях и слънцето. Интересно споменаване има в този разказ и за увлеченията на мнозина от разни езически игри и пеения.

¹⁷ Издание на текста на Завета у *Й. Иванов*, Св. Иван Рилски и неговият манастир, С., 1917, с. 136—142. Новобългарски превод у *И. Дуйчев*, Рилският светец, С., 1947, с. 138 сл.

¹⁸ *Козма*, Беседа, с. 74, 19.

лите на духовниците. Тези хора предпочитали „да тичат повече по игри, отколкото в църквата“.¹⁹

Езичеството продължавало да съществува сред българския народ, макар и не така силно, и през следващото столетие. Един характерен пример за това се съдържа в житието на Георги Агиорит (Светогорец), по произход грузинец. В него става дума за едно село Ливада, близо до Солун, населено с българи, които се наричали славяни (*bulgari, qui sclavi arpellantur*). Те имали някаква мраморна статуя на жена и я почитали като върховно божество. Изпълнен с негодувание от тяхното идолопоклонство, Георги Агиорит разрушил на късове статуята, като си послужил според думите на житиеписеца с Христовия кръст.²⁰

За силата на езичеството, което продължавало да се държи в съзнанието на хората, говори и фактът, че в нашата средновековна литература са били преведжани до късно време (XIII—XIV в.) такива творби на византийски богослови, като Ефрем Сирийски, Йоан Златоуст и др., в които се предупреждавало населението да се пази от „бесовски песни“. За езически обреди, вършени на 24 юни и споменати като „вльшвеніа и плодохъ владченіа“, се говори в Борилския Синодик.²¹ За езическата традиция, останала в България след покръстването, има един интересен пасаж и в „История во кратце“ на йеромонах Спиридон от XVIII в. „Аще и крестишася болгары, обаче древнаго того дявола обычая не забраваша“ „тако прелъщающе себѣ поклоняются ідоломъ“, „такожде и въ вечеръ рождества Христова ходятъ всю ноцъ, спѣвають пѣсни богомерскія и за грѣхъ не причитаютъ“.²²

Езическите вярвания, които били живи сред българския народ в продължение на векове и особено през първите столетия след покръстването, намерили отражение и в създаваната през средновековната епоха народна книжнина. Особено отчетливо се срещат такива вярвания в някои от апокрифите, възникнали на българска почва през XI—XII в. и поспециално в апокрифите, приписвани на поп Йеремиа. В тях се говори за разни зли духове (нежити, тресавици и пр.), които причинявали болести и нещастия на хората.²³ Силни езически настроения са отразени в многобройните гадателни книги, чийто произход е също през българското средновековие и в които въз основа на явления от живота на природата и човека се предсказва каква ще бъде годината и реколтата, ще има ли болести и т. н.²⁴

¹⁹ Козма, Беседа, с. 74, 14.

²⁰ Ср. за това житие и данните в него Т. Герасимов, Сведение за един мраморен идол у българските славяни в Солунско (Езиковедско-етнографски изследвания в памет на акад. Ст. Романски, С., 1960, с. 557—561). Вж. и проф. Ясе Цинцадзе (Тбилиси), Българска езическа богиня от XI в. според един грузински извор, Ист. пр., XVI, 1960, кн. 2, с. 86—90.

²¹ Ср. Борилски Синодик, с. 44, § 42. Казано е буквално: „На онези, които на 24-я ден на месец юния, на рождеството на Йоана Кръстителя, извършат вльшевания и владчания на плодове и каквито скверни и подобни на езическа служба таинства се вършат през тази ноц, анатема.“ Превод у И. Дуйчев, Стара българска книжнина, II, с. 157. Този текст свидетелствува за настъпилия вече синкретизъм между езически и християнски вярвания, тъй като става дума за езически обреди, вършени на рождения ден на християнския светец Йоан Кръстител.

²² Ср. съответния текст от тази история в изданието на В. Златарски, История во кратце о болгарском народе словенском, С., 1900, с. 12, 14.

²³ Ср. за тия апокрифи Д. Цухлев, История на българската църква, I, с. 678 сл., 711 сл.

²⁴ Ср. Д. Ангелов, Апокрифната книжнина, с. 493—509.

Езическото наследство, което се запазило дълги години сред българския народ и което било особено силно в края на IX и началото на X в., представлявало твърде благоприятна почва за подхранване на антицърковни и еретически настроения. То създавало преди всичко едно *неверие* към християнските догми, към установките на Библията и евангелието. Така в противовес на църковното гледище, което твърдяло, че слънцето и всички небесни светила се движат по божия заповед, езичниците-славяни считали, както вече се каза, че слънцето се движи по своя воля. В противовес на проповедите, че всичко на тоя свят е дело на бога и зависи от него, придържашите се о езическото хора смятали, че на земята господствуват най-разнообразни и зли същества, които причиняват нещастия на хората. Тази вяра в наличието на зли същества (нежити, тресавици, самовили, юди и пр.), характерна за езическата религия на славяните, допринасяла за подкопаване на християнския монотеизъм и за укрепване на дуалистичния светоглед, т. е. на убеждението, че видимият свят е област, в която се разпорежда дяволът.²⁵

Езическите настроения и възгледи подкопавали не само християнската догма в нейните основни положения, но създавали неприязън и срещу църковния институт и неговите представители. С ненавист гледали

²⁵ Въпросът за отношението на славянската езическа религия към дуалистичните вярвания и оттам — към богомилството е бил предмет на много изследвания и спорове. Поддържан е бил възгледът, че дуализмът, легнал в основата на богомилското учение, е бил заимствуван не само от по-стари социално-религиозни течения, но се коренял в самото естество на славянската религия. Подобен възглед е бил поддържан от редица руски учени. Той се застъпва и в съчинението на *F. Rački, Bogomili i Patarení*, с. 261. Той се основава главно на сведенията на *Hellmold*, писател от XII в., който пише, че балтийските славяни се кълнели в двама богове — на доброто и на лошото. Те назовавали лошия бог дявол или на своя език „чернобог“ (*diabol sive zernoboch, id est nigrum deum*). Обаче тези сведения са дадени съвсем изолирано и не се потвърждават от други данни. При това те се отнасят само до балтийските славяни и датират от XII в., като издават очевидно християнско влияние. „Черният бог“ е явно видоизменение на „дявола“ и представлява нова религиозна заемка в религията на тези славяни.

Срещу малкото и несигурни данни за славянския дуализъм ние разполагаме с извори, от които личи, че славяните вярвали в един върховен бог, комуто били подчинени всички останали. Същият Хелмолд споменава, че северните славяни почитали един главен бог, повелител на небесните дела. Това се отнася и до руските славяни. За нас обаче най-голямо значение имат сведенията на Прокопий, един от най-добрите познавачи на балканските славяни. Те вярвали, пише той, че има един бог, единствен господар на всички други, който произвеждал гърма. Нему принасяли в жертва добитък и всякакви жертвени животни (ср. *Procopius, De bello Gothico*, ed. Haurý, с. 357, 15—18). Думите на Прокопий доказват, че религията на южните славяни не е била дуалистична и че в нея не се говори за двама богове — на доброто и злото.

Някои от изследвачите на богомилството, приемайки горното мнение, идват до убеждението, че славянската религия не е играла никаква роля за богомилските дуалистични представи. Ср. *Й. Иванов*, Бог. книги, с. 23; *D. Obolensky, The Bogomils*, с. 68 сл. Това твърдение е вярно обаче само до известна степен. Като считаме, че тя не е породила вярата в борбата на две начала, не бива да забравяме, че в нея е имало зародиш на дуалистични моменти, проявен чрез представите за наличието на „зли същества“, които действуват на земята и причиняват пакости на хората. Но тези „зли същества“ са били смятани от славяните за по-слаби от добрите богове и за подчинени на тях сили. Прав е *М. Попруженко*, Синодик царя Бориса, с. 152, като казва, че „в дуализме славянско добро върше зла“. Поради това именно обстоятелство богомилството в България, създадено на славянска почва, не е могло да се развие като крайно дуалистично учение по подобие на павликянството и е смекчило неговите основни тези за равностойност на доброто и злото и за вечна борба помежду им. Само малка част от богомилите са възприели абсолютния дуализъм. Ср. по-долу, с. 119 сл.

преди всичко езически настроените хора на твърде засиленото строителство през X в. на църкви и манастири. Да се строят църковни култови сгради е било за тях необичайно и неприемливо явление. Езически храмове (капища), и то не многобройни, имали само прабългарите, докато славяните, които съставлявали преобладаващото мнозинство от населението в страната, не издигали никакви специални постройки, а се молели на открито, често пъти под някое дърво, считано за свещено.²⁶ Строежът на църкви, който започнал след покръстването и който се явявал наред с другите задължения към държавата безплатна ангария, не попадал на още мислещите по езически начин хора и им изглеждал излишен и безполезен. Излишно и безполезно за мнозина било и установяването на християнското духовенство и особено на висшия клир като едно привилегировано и снабдено с големи богатства съсловие. Известно е, че у прабългарите силно жреческо съсловие не е съществувало и че главните задачи по провеждането на култа вършел самият хан, който бил считан и за главен жрец. Доказателства за това се съдържат както в писмени паметници, така и в някои от първобългарските каменни надписи.²⁷ У славяните пък жреческо съсловие изобщо не съществувало и там функциите на жреци били извършвани от старейшините на отделните родове.²⁸ Ясно е, че при това положение християнското духовенство, което се появило у нас след покръстването, било гледано от някои хора с недоброжелателство, още повече, като се има предвид, че висшите духовници се отличавали съществено по своя начин на живот и по своето положение от народа. Чуждо и необичайно за езическите представи било и създаването на монашеството. Този отделен от света и освободен от земни грижи слой от „черни братя“ се смятал от много хора излишен и безполезен.

Заклучението от всичко казано дотук е, че езичеството като едно все още живо явление в съзнанието и бита на българския народ през IX—X в. допринасяло значително за наличието на критично и враждебно отношение към християнската религия и спрямо църковния институт и в такъв смисъл представлявало благоприятна почва за пораждането на ереси. Без да играе каквато и да е конструктивна роля при изграждането на богомилството, неизживяното езичество създавало добри условия за неговото разпространяване и за силното му влияние сред народа, тъй като както богомилските, тъй и езическите вярвания имали едно и също отрицателно отношение спрямо феодалната власт и църквата — с други думи, един общ противник независимо от различните позиции, от които те го атакували.

²⁶ Вярата в свещените дървета се запазила в продължение на векове сред народа като наследство от езическата епоха. Ср. примери за това у *Д. Маринов*, Народна вяра и народни обичаи, кн. VII от Жива старина (СНУНК, XXVIII, 1914, с. 42 сл., 246 сл.). За това, че славяните не са имали култови сгради, говори обстоятелството, че те заели понятията „храм“ и „идол“ (кумир) от прабългарите. Ср. *В. Бешевлиев*, Вярата на първобългарите, с. 37. Трябва да се отбележи все пак, че идоли (кумири) имали и славяните. Ср. *И. Дуйчев*, Славяно-болгарские древности IX века, I, с. 8 сл.

²⁷ Ср. *В. Бешевлиев*, Вярата на първобългарите, с. 40 сл.

²⁸ Като една преживелица от традицията старейшините да извършват култа се е запазил обичаят в християнския курбан жертвата да се коли не от свещеника, а от някой по-известен старец в селото (ср. *Д. Маринов*, Народна вяра, с. 244). За липсата на жреческо съсловие у южните славяни ср. *D. Obolensky*, The Bogomils, с. 67.

Трябва да се отбележи, че подобна роля на благоприятен фактор за пораждање на ереси имало езичеството не само в България, но и в други страни на средновековна Европа. Особено ясно личи това в Русия, където през X—XI в., след възприемането на християнството като официална религия, езическите възгледи продължавали да се пазят в умовете на хората и езическият бит не могъл да бъде още изкоренен. Създадо се т. нар. „двоеверие“, т. е. едновременно съществуване на християнство и езичество и в съзнанието на хората, и в ежедневиия им живот и поведение, което представлявало подходяща основа за възникването на антицърковни мисли и за възприемането на идващите от България богомилски възгледи.²⁹

Благоприятна почва за пораждањето на ереси в България през X в. се създала не само от наличието на съпротива срещу официалната идеология, но и поради един друг факт, на който би трябвало да се обърне внимание, а именно поради значителното разпространяване на писменост и просвета сред народа. Това разпространяване на писмеността и просветата се дължало главно на такива големи продължители на делото на Кирил и Методий като Климент Охридски, Наум, епископ Константин и др. Особено плодотворна и придружена с добри резултати била дейността на Климент в югозападните български земи. Там в края на IX и началото на X в. са били обучени под негово ръководство няколко хиляди ученици, които станали носители на по-високо образование и от чиито среди излизали проповедници и писатели. Създаването на писменост и просвета по начало било предназначено за нуждите на българската църква и държава, то целело изграждането и обосноваването на официалната, религиозно-феодалната идеология. Това личи добре от съдържанието на редицата творби, излезли изпод перото на Климент, на епископ Константин, на Йоан Екзарх и пр. Същевременно обаче тази писменост и просвета могла да вземе и друга насока и да се обърне по своето съдържание срещу духовниците и феодалите, т. е. да получи еретически облик. Образованият, знаещ да чете и пише българин бил в състояние благодарение на своята подготовка не само да одобрява и да приема това, което му проповядвали хората на църквата, но и да протестира срещу него, като тълкува по друг начин „свещените писания“. Той бил в състояние да обоснове опозиционните си възгледи и да пише и говори в дух, противен на това, което му се внушавало „отгоре“. За един пътљнал в невежество човек, който бил далеч от всякакви книги и оттам — и от почти всякакви познания, е било по-трудно да осъзнае причините за бедственото положение, в което се намира, и заедно с това по-лесно било за властниците да го държат в заблуда и подчинение. Както се знае, невежеството е било винаги основа за по-леко разпространение на гледищата на господстващата и пригодна за експлоататорите идеология. Напротив, просветата отваря очите на потисканите. Тя дава възможност да се разгръща по-пълно и убедително всяка форма на идеологичната класова борба — в случая на дуалистичната ерес на богомилите,

²⁹ За отношенията между християнство и езичество в средновековна Русия ср. *Е. Аничков*, *Язычество и древняя Русь*, СПб., 1914. Специално за богомилството, получило развитие в резултат на социално-икономическата обстановка в Русия и в частност — на „двоеверието“, вж. статията на *Д. А. Казачкова*, *Към въпроса за богомилската ерес в древна Русия през XI в.*, *Ист. пр.*, XIII, 1957, кн. 4, с. 45—78.

която е една от най-важните прояви на този вид класова борба през нашето средновековие. Просвещението и знанието били особено необходими и полезни за богомилските „свършени“, т. е. за главните теоретици на учението, за да могат да го направят те по-силно и действено и да го противопоставят с достатъчни и приемливи аргументи на своите идейни противници из средата на православното духовенство и монашество.

По такъв начин вълната на просвещение, която заляла българския народ през IX—X в., имала двойка и в голяма степен противоположен по своите последици резултат. От една страна, чрез писмеността и просветата, разпространявани на говоримия славянски език, се затвърдявали позициите на феодалната класа и държава, укрепвала господстващата църковно-феодална идеология. От друга страна, тази писменост и просвета давала възможност на експлоатираните хора да разберат по-добре принизеното си положение и да реагират срещу него, като изтъкнат на преден план нови идейно-теоретически положения, противоположни на тези, които поддържала и разпространявала господстващата класа.

4. РАЗПРОСТРАНЯВАНЕТО НА ЕРЕСИ В БЪЛГАРИЯ ПРЕДИ ПОЯВАТА НА БОГОМИЛСТВОТО

Почвата за богомилското учение била създадена, както личи от предходното изложение, в резултат на специфичната социално-икономическа и идейно-духовна обстановка сред българското общество през IX—X в. Богомилството представлявало израз на мисли, появили се като отражение на феодалната база в определен момент от нейното историческо развитие в средновековна България. Това не ще рече обаче, че за оформянето на тази ерес не са били от значение и външни влияния. Такива влияния е имало и те дошли предимно чрез две социално-религиозни учения, които се разпространявали по това време главно в пределите на Византийската империя, но били проникнали вече и в българските земи. Едното от тези учения било павликянството, а другото — масалиянството. За тяхното въздействие при оформянето на богомилството говорят редица средновековни писатели у нас и във Византия, то се признава и от съвременните изследвачи.¹ Необходимо е следователно, за да можем да си изясним целия комплекс от въпроси във връзка с възникването на богомилското учение, да се запознаем предварително с тези две ереси и при това както с тяхната идеология, така и с историческото им развитие и с техните връзки с още по-стари социално-религиозни течения.

Първата ерес, с която нашето богомилство сочи несъмнена връзка, е павликянството. От своя страна павликянството е било оформено под въздействието на твърде популярното през ранното средновековие манихейско учение и самите павликяни често пъти са били назовавани с прозвището „манихен“. Ето защо най-напред трябва да се кажат няколко думи върху тази ерес.

¹ Ср. общо по този въпрос Д. Ангелов, Влияния; D. Obolensky, The Bogomils, с. 138 сл.

Манихейството възникнало през средата на III в. и негов основател бил персиецът Манес.² В основата на манихейското учение лежал дуалистичен поглед върху света, свойствен на древната персийска религия. Манес проповядвал, че във вселената съществуват двама богове, вечни и противопоставени един на друг. Първият бил бог на доброто или светлината (φῶς), а вторият—бог на злото или мрака (σκότος). Двамата богове били еднакво силни и стояли начело на две царства, които първоначално били откъснати едно от друго, но след това се смесили помежду си. Мракът нахлул в пределите на светлината и така се породили страшни сблъсквания, по време на които произлязъл и човекът. Тялото на човека и всичко онова, което е съставено от материя, било създание на злия творец, а невидимият мир и душата на човека представлявали дело на бога на светлината. Затворена в греховната плът, душата се измъчвала и страдала и добрият бог изпратил на земята Христос, за да я освободи и върне при своя първосъздател. Христос бил само божие слово, а привидно дошъл на земята като човек, роден от дева Мария. В сложен и дълъг разказ манихеите излагали мисията на божия пратеник на земята и неговата борба срещу тъмните сили. Накрай според техните вярвания щяла да настъпи световна катастрофа, след която богът на светлината и богът на мрака отново щели да се отделят един от друг и щели да зацаруват самостоятелно и завинаги в своите отделни царства.

Както се вижда от казаното, дуализмът на манихеите бил абсолютен в този смисъл, че те считали, че доброто и злото начало били създадени независимо едно от друго и че в края на краищата щели да останат да съществуват съвместно, без някое от тях да надделее и да победи.

Наред с абсолютния дуализъм, който лежал в основата на учението на Манес, друга негова характерна черта били силните гностически струи, които съществували още преди появата на манихейството в редица религиозно-философски системи от I—II в. от н. е. и които оказали решаващо влияние при неговото формиране. Основното в тези системи бил стремежът да се обясни произходът на материалния и духовния свят, да се посочи, че между дух и тяло съществуват противоречия и че душата на човека, която е свързана с добрия бог, за разлика от плътта, която е греховна, следва да се избави от своя телесен затвор и да се върне при първосъздателя си.³ Главни проповедници на

² Върху манихейството има обширна литература, която нараства непрестанно поради обстоятелството, че продължават да се откриват нови извори (предимно манихейски химни). Ср. от по-новата литература *P. Alfarcic, L'évolution intellectuel de Saint-Augustin, Paris, 1918, с. 95—213; H. H. Schröder, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems, Leipzig—Berlin, 1924/25, с. 65—157; H. H. Schröder, Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen, Morgenland, Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens, H. XXVIII, Berlin, 1936; H. I. Polotsky, статията „Manichäismus“ in PWRE, 1935; D. Obolensky, The Bogomils, с. I сл.; А. Л. Кац, Манихейство в Римской империи по данным Акта Архелаи, ВДИ, 1955, кн. 3, с. 168—174.*

³ Върху произхода и характера на гностическите религиозно-философски системи са ни дали сведения редица древни християнски апологети от II—IV в., като Юстин Философ, Иринеи Лионски, Климент Александрийски, Тертулиан, историкът Евсевий Кесарийски, Епифаний Кипърски и др. Обобщителен обзор върху александрийските гностици у *И. Снегаров*, Кратка история на съвременните православни църкви, I, С., 1944, с. 213 сл. Относно сирийските гностици *нак там*, с. 111 сл. Ср. още *W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen, 1907; E. de Faye, Gnostiques et Gnosticisme, Paris, 1913, с. 431 сл.;*

гностицизма били Сатурнин, Кердон, Василид, Валентинан и др. Едни от тях работили в Александрия (Египет), а други в Сирия. Върху александрийския гностицизъм оказвала влияние елинската философия, смесена с раннохристиянските идеи, докато у сирийските гностици християнските възгледи били съчетани с влияния предимно от сирийско-халдейската религия. Най-важна задача според гностиците била човек да разбере откъде идва злото ($\rho\acute{o}\theta\epsilon\upsilon\ \tau\acute{o}\ \chi\alpha\chi\acute{o}\upsilon$), за да може, като си отговори на този въпрос, да проникне в тайните на битието и собствената си съдба и така да си осигури спасението на душата. Колкото повече се съчетавала вярата с познанието ($\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$), толкова по-близко бил вярващият според теоретиките на гностицизма до постигане на желаното блаженство на отвъдния свят. Разбира се, този „гнозис“, към който се домогвали те, съвсем не представлявал едно действително познаване на света и обществото с техните закони, а едно фантастично, невярно познаване, типично за всяка религиозна философия.

Като търсели корена на злото, едни от гностиците твърдели, че злото и доброто са независими едно от друго начала, които съществуват и се борят помежду си вечно. Те били привърженици, с други думи, на един абсолютен дуализъм, какъвто проповядвал през III в. и Манес. Други гностици, предимно от сирийската школа, били на мнение, че доброто начало е по-силно и първично, а злото се е появило по-късно и е по-слабо, поради което може да бъде победено. Те стояли следователно на умерено дуалистични позиции, които ги приближавали до християнския монотеизъм.

В съответствие със своите дуалистични и гностични разбирания Манес и последователите му разработили и своето етично учение. Те проповядвали, че всеки, който иска да избави душата си, трябва да живее скромно и дори аскетичен живот, като избягва плътските наслади. Манихеите не се женели, не трупали имоти, избягвали убийства, гняв, лъжа, жестокости. Особено строго трябвало да спазват този морал и начин на живот т. нар. „съвършени“ манихеи („електи“). Що се отнася до обикновените последователи на учението, то те водели живот, както всички други хора, като се стремели обаче постепенно да се усъвършенствуват и да се приближат до положението на „електите“.

Манес оставил 12 ученици и учението му започнало бързо да се разпространява. То проникнало в Персия, в Централна Азия, в Индия. Особено широко разпространение получило то в източните области на Римската империя и впоследствие на Византия (V—VI в.). Проповедите на манихеите против богатствата, разкоша, убийствата, макар и да не носели революционен характер, били опасни за светската власт, а също така и за християнската църква, която отхвърляла дуалистичните обяснения за произхода на света и човека. Ето защо срещу последователите на манихейството започнали още от самото начало силни гонения, които станали особено остри във Византия през време на императорите Юстин I (519—527 г.) и Юстиниан I (527—565 г.). Съгласно с издадените от това време разпоредби на еретиците трябвало да се налагат смъртни наказания и да се лишават от граждански права.

G. Bareille, Gnosticisme, D. T. C., vol. VI, coll. 1456 сл.; А. Дрекс, Происхождение християнства из гностицизма, М., 1930; А. П. Каждан, Религия и атеизм в древнем мире, М., 1957, с. 302; H. Leisegang, Die Gnosis, 4 Aufl., Stuttgart, 1955, с. VII, 404.

Друго дуалистично и гностическо учение, което се създадо пак през ранната епоха на християнството и което има връзка с павликянството, е т. нар. маркионитство. Неговият основател Маркион живял през II в. Той проповядвал също както и Манес, че във вселената се води борба между две начала, доброто и злото, като приемал обаче, че има и едно трето, по-слабо от тях начало, назовавано „справедливият творец“ (демиург). Според маркионитството добрата сила управлявала небесния мир, демиургът бил творец на света и на хората, а дяволът господствувал над вечната материя. Той измамил обаче демиурга и му отнел всички грешни хора, които занапред станали негови слуги, като демиургът запазил за себе си само праведните.⁴

През VI—VII в. учението на Маркион било вече слабо разпространено. Започнало да губи почва и манихейството, което било силно преследвано. Но дуалистичните и гностическите традиции, създадени от двете ереси и подхранвани от благоприятните социално-икономически условия във Византийската империя, продължавали да съществуват. В резултат на това се създадо едно ново учение — павликянството.

Произходът на павликянството не е още напълно изяснен.⁵ Най-вероятно остава предположението, че то възникнало като ново учение във византийска Армения в края на VII в. по време на царуването на император Константин II (641—668 г.). Пръв негов проповедник бил Константин (Силван), а неговите привърженици станали известни с наименованието „павликяни“ (*παυλικαιοί*).⁶

По същина павликянството било социално учение с антифеодален характер. По форма представлявало ерес, която се отклонявала съществено от догмите на православие и била близка в много отношения до маркионитството и до манихейството.⁷ Връзката между павликяните и манихеите била така силна, че редица писатели във Византия назовавали често пъти павликяните с името манихеи.⁸ В съгласие с Манес Констан-

⁴ Ср. за учението на Маркион изследването на *A. Harnack*, *Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1924; *D. Obolensky*, *The Bogomils*, с. 46 сл. Вж. още посочванията у *И. Снегаров*, *Кратка история на православните църкви*, I, с. 111 сл.

⁵ Ср. за павликянството *Karapet ter Mkrttschian*, *Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien*, Leipzig, 1903; *Д. Ангелов*, *Влияния*, с. 148; *свщият*, *Bogomilismus*, I, с. 30 сл.; *D. Obolensky*, *The Bogomils*, с. 28—58; *H. Grégoire*, *Précisions géographiques et chronologiques sur les Pauliciens*, *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Acad. de Belgique*, 33, 1947, с. 289 сл.; *F. Scheidweiler*, *Paulikianerprobleme*, *B. Z.*, 43, 1950, с. 10 сл.; *Е. Э. Липшиц*, *Павликянское движение*, с. 49—72; *Е. Э. Липшиц*, *Вопросы павликянского движения в освещении современной буржуазной историографии*, ВВ, V, 1952; *Ст. М. Бахшиян*, *Павликянское движение в Армении*, Ереван, 1955; *К. Н. Юзбашян*, *К истории павликянского движения в Византии*, *Вопросы истории религии и атеизма*, Сборник статей, т. IV, М., 1956, с. 246—279; *M. Loos*, *Deux contributions à l'histoire des Pauliciens*, I. *Byzantinoslavica*, XVII, 1, 1956, с. 19—57.

⁶ Относно произхода на това име ср. *M. Loos*, *Deux contributions à l'histoire des Pauliciens*, *Origine du nom des Pauliciens*. *Byzantinoslavica*, XVIII, 2, 1957, с. 202—218.

⁷ Подробно е разгледан въпросът за отношението на павликянството към манихейството и маркионитството у *D. Obolensky*, *The Bogomils*, с. 44, който правилно счита, че това учение има връзка и с двете предходни ереси. Не е основателно гледището на *Н. Н. Schröder* и на *A. Harnack*, че между павликянството и старото манихейство няма нищо общо. Това гледище се опровергава от редицата сходни положения, които съществуват между възгледите на манихеи и масалияни и които съвсем не са случайни. Ср. *Д. Ангелов*, *Влияния*, *passim*, и *Б. Примов*, *Богомилският дуализъм*, с. 84.

⁸ Примери у *Б. Примов*, *Богомилският дуализъм*, с. 84, бел. 2.

тин възприел гностично-дуалистичните принципи и учел, че във вселената съществуват две начала — добро и зло, които са създадени независимо едно от друго и ще останат в постоянна борба помежду си. Лошият бог (πονηρός θεός) бил творец и управител на видимия, тукашен свят (τοῦ δὲ τοῦ κόσμου ποιητὴν τὸ καὶ ἐξουσιαστήν), а под властта на добрия бог се намирал бъдещият свят (ἕτερου δὲ τοῦ μέλλοντος).⁹ С други думи, павликянският проповедник бил привърженик на един краен, абсолютен дуализъм, свойствен на манихеите, съгласно с който доброто и злото си имат свои царства и си съществуват открай време във вечна борба.

Като изхождали от дуалистичните си разбирания, павликяните се обявявали против съществуващите обществени порядки и господстващата феодална класа. Особено остри били нападите им срещу духовенството и монашеството. Според Силван и неговите последователи църковното съсловие било изобщо излишно, а монасите били творения на дявола. Всеки вярващ, проповядвали те, може сам да чете и да тълкува евангелието, без да се нуждае от посредници. Това можели да правят както мъже, тъй и жени.

Като смятали, че църковното съсловие е излишно, еретиците отричали всички църковни обреди (кръщение, причастие, изповед, брак), не почитали кръста и иконите, отхвърляли празниците и постите. За Христос твърдели, както това правел и Манес, че не е бил истински човек, а имал само привидна плът и привидно живял и страдал. Към писанията на Стария завет се отнасяли отрицателно и считали, че те са създадени под внушение на злия творец. Поради това отхвърляли почитането на Мойсей, на библейските патриарси и пророците. Отхвърляли и култа към Мария като божия майка, а за Богородица смятали небесния Ерусалим, откъдето Христос бил изпратен на земята като божие слово.

Идеалът на павликяните бил възстановяването на старото християнство с неговите общини, основани на принципите на социално и имуществено равенство. Първите павликянски религиозни общини били създадени още в началото на разпространението на новото учение главно във византийската провинция (тема) Армениякон в североизточния край на Мала Азия. По-късно възникнали общини и в други краища на тази област. Начело на общините стояли избрани ръководители, които се занимавали с проповедническа и богослужебна дейност. Те се отличавали от останалите членове само със своята по-добра подготовка, но в друго отношение — по начин на живот, по облекло и по храна — те били напълно равни с тях. По такъв начин павликяните искали да подчертаят, че не е нужно да съществува специално, привилегировано съсловие, различно от миряните. Простият и демократизиран живот в павликянските общини бил в пълен контраст с острото социално и съсловно неравенство, съществуващо сред феодализираната Византийска империя и сред господстващия официален църковен институт.

Павликянството, както личи от неговите основни възгледи и от неговата организация, било идеология преди всичко на селските маси във Византия през периода на разложението на свободната селска община и на формирането на феодалните отношения в империята. Не е случайно, че то се създадо тъкмо през втората половина на VII в., когато тези

⁹ Cp. *Petr. Sic.*, M. P. G., t. CIV, col. 1253.

процеси били видимо напреднали. Чрез него се изразявал протестът на експлоатираните и разорявани селски маси, чиито земи попадали под властта на изграждащата се млада феодална класа и главно под властта на църкви и манастири. Като селска идеология павликянството имало в значителна степен утопичен характер. Неговата цел не била създаването на по-съвършен обществен порядък, а възвръщането на стари, невъзможни за времето си социални порядки, обрисувани примамливо в „Апостолските деяния“ под формата на раннохристиянските общини. Като носители на примитивен начин на производство селяните не могли да гледат в своите възжеления за социална правда напред в бъдещето, а теглели към възстановяването на един стар, отживял своята епоха свят. В такъв смисъл павликянството било регресивно учение. Същевременно обаче павликяните с острата си критика срещу монашеството и духовенството, както и срещу светските феодали настройвали бойко експлоатираните слоеве, изостряли тяхното съзнание за борба против произволите и неправдите. В павликянството се отразявали и стремежите на потискания от араби и византийци арменски народ към политическа и духовна свобода. В това се състои неговата положителна историческа роля.

Още през първите години от дейността на Константин павликянството получило голямо разпространение. Този еретик, както сочи византийският писател Петър Сицилийски, „успял да заблуди мнозина от местните хора“ и да ги привлече на своя страна. Разтревожен, византийският император Юстиниан II (685—695 г.) решил да пристъпи към сурови мерки. В обхванатите от ереста области в Мала Азия бил изпратен специален пълномощник, някой си Симеон, със задача да обърне всички павликяни към православие, а самият Константин да убие с камъни. Но замисленият план пропаднал. Вместо да изпълни дадените му заповеди, Симеон възприел учението на павликяните и бил избран за главен ръководител под името Тит. В продължение на три години той стоял начело на павликянските общини в Мала Азия. По негово време се проявили първите идеологични различия сред новата ерес. Крайният дуализъм, проповядван от Силван, бил поставен под съмнение и един от видните еретици ученикът на Силван Юст започнал да развива мисълта, че един е творецът на материалния и духовния свят — с други думи, да скланя към съвсем умерени дуалистични представи, при които решаващата роля в сътворяването на вселената се приписвала на добрата сила.¹⁰ Тази негова позиция го приближила до официалната църква. А самият той станал причина да започне ново кърваво гонение срещу павликяните, предприето от византийския император Юстиниан II.¹¹ Тит бил заловен и изгорен на клада заедно с мнозина от последователите си. След неговата смърт начело на движението застанал арменецът Павел, а след него дошъл синът му Гегнезий (Тимотей).

¹⁰ Доводите на Юст срещу крайния дуализъм се основавали на един цитат от Посланието на Павел до колосяни, гл. I, стр. 16, дето се казва: „Понеже чрез него е създадено всичко, което е на небесата и което е на земята, видимо и невидимо — било престולי, било господства, било началства, било власти, всичко чрез него и за него е създадено“ (ср. *Petr. Sic.*, M. P. G., 104, coll. 1281; *Photii*, Contra Manicheos, M. P. G., 102, lib. I, coll. 52). Въз основа на този текст той се противопоставял на възгледите на Тит.

¹¹ Според данните на Петър Сицилийски Юст докладвал за спора си с Тит на православния епископ на град Колоней и той от своя страна уведомил правителството за засилената дейност на павликяните, което довело до започването на новите гонения

До 726 г. павликяните били непрестанно преследвани и от византийската църква, и от светската власт. В издадения през тази година правен сборник „Еклога“ се предвиждат срещу тях смъртни наказания (посичане чрез меч). Наскоро обаче след тази дата отношението към тях се променило. Във Византийската империя започнала ерата на т. нар. иконоборческа политика, провеждана от императорите Лъв III (717—741 г.) и сина му Константин V Копроним (741—775 г.).¹² Целта на тази политика била чрез отричане на култа към иконите и други мероприятия да се омаловажи голямото влияние, което по това време притежавало в страната многобройното монашеско съсловие, и да се отнемат обширните му земи. Тази политика била изгодна преди всичко за интересите на светската аристокрация, а така също за военните и финансови нужди на държавата. В борбата си срещу монасите и техните крепители византийските императори намерили удобен идеологичен съюзник в лицето на павликяните, които вече години наред проповядвали срещу калугерите и ги обявявали за „творения на дявола“. Изгодна за императорите-иконоборци била и отрицателната позиция на павликяните спрямо култа към иконите. Поради тази причина Лъв III и Константин V прекратили преследванията срещу павликянската ерес и й дали възможност за сравнително спокойно и несмушавано разпространение. Това укрепило силата и значението на павликянските общини, създадени от Константин и неговите приемници.

През втората половина на VIII в. павликянството, което дотогава било разпространено само в Мала Азия, преминало и в Балканския полуостров. Това станало в резултат на преселническата политика на император Константин V Копроним (741—775 г.). През 746 г. той колонизирал в Тракия монофизити от Сирия, между които е имало може би привърженици и на павликянската ерес.¹³ Няколко години по-късно, вероятно през 757 г., след един поход срещу арабите той преселил от градовете Теодосиопол и Мелитени нови групи сирийци и арменци, които настанил пак в тракийските земи. Според изричните сведения на летописеца Теофан от заселването на тия колонисти се разпространила ереста на павликяните (ἐξ ὧν ἐπλατύνθη ἡ αἵρεσις τῶν παυλικιανῶν).¹⁴ Няколко години по-късно при Лъв IV Хазарски, приемника на Константин V, били колонизирани в Тракия сирийци-яковити (778 г.). По такъв начин броят на еретическото население в тази област нараствал непрестанно. Павликянската пропаганда бързо печелела успехи поради обстоятелството, че и в балканските територии на Византия по това време селското население все повече и повече губело своите права върху земята и върху него се усилвал натискът на изграждащата се феодална класа.

В началото на IX в. павликянското движение във Византия достигнало своя разцвет. Като главен проповедник действувал тогава в Мала Азия известният Сергей (Тихик), който разпространявал учението си в продължение на 35 години и създал нови общини. Усилената дейност на

¹² Ср. за иконоборчеството Д. Ангелов, История на Византия, ч. I, с. 263 сл.; Г. Острогорски, История Византије, с. 168 сл.

¹³ Ср. Theophanes, Chronographia, ed. de Boor, II, Leipzig, 1833, t. II, с. 422.

¹⁴ Пак там, с. 429. Ср. Д. Ангелов, История на Византия, I, с. 274. Относно датата на второто преселване съществуват разногласия. Ср. за различните гледища Д. Obolensky, The Bogomils, с. 60, бел. 5, който приема годината 757 за най-вероятна, като се основава на контекста.

Тихик била придружена не само с териториално разширение на павликянството, но и с нови религиозни спорове между неговите привърженици. Има основания да се приеме, че този павликянски проповедник за разлика от своите предходници, които се придържали строго о абсолютния дуализъм, направил известни видоизменения в посока на по-умерени дуалистични представи. Той заменил термина „зъл бог“ (*πονηρὸς θεός*) с дявол (*δαίμων*) и в такъв смисъл предал на злата сила по-маловажно, подчинено значение, близко до това значение, каквото тя имала и според християнската официална религия.¹⁵ За тази реформа на Тихик може да се заключи преди всичко от един списък от анатемите срещу павликяните, съставен вероятно през втората половина на IX в., наскоро след неговата смърт.¹⁶ Там вече виждаме да се говори за дявола, като му се приписва строителната дейност върху земята и създаването на човека. Пак „дяволът“ като представител на злото начало фигурира и в две от анатемите от писмото на патриарх Теофилакт до цар Петър. В едната анатема четем: „За тези, които пустословят, че лукавият дявол е създател и владетел на материята и на целия този видим свят и на нашите тела, проклетие.“¹⁷ Другата анатема има предвид специално дейността на Тихик и гласи: „Сергий, синът на Дриин, или проклетият Тихик, който по внушение на лукавия се е гордеел, че е нов утешител. . . , той и писанията му и цялата останала редица от безбожници да бъдат проклетни. . . затова, защото са се опитали и сами са отхвърлили нашия бог и дори са го отхвърлили, доколкото това е било в тяхна власт, от неговото творение и владение, като са го прехвърлили на своя съотцепник, „лукавия дявол“ (*πονηρῷ δαίμονι*).¹⁸

Но опитът на Тихик да реформира павликянството с оглед на по-умерени дуалистични позиции не успял, както изглежда, да обедини всички привърженици на ереста. Това личи от обстоятелството, че в писмото на патриарх Теофилакт, писано около 100 години след смъртта на този павликянски проповедник, се съдържат една до друга две анатемите срещу дуалистичните вярвания на павликяните. Първата има предвид очевидно една група от крайни дуалисти и в нея се говори за двама богове — на светлината и на мрака, докато във втората става дума за дявола, т. е. за една по-слаба и подчинена на доброто начало сила. Ще

¹⁵ За реформата на Тихик ср. *D. Angelov, Bogomilismus, I, с. 25*. Вж. и *Б. Примов, Богомилският дуализъм, с. 104*, който обръща внимание на замяната на понятието „зъл бог“ с „дявл“. Неоправдано според мене обаче той не достига до извода, че щом у павликяните вече вместо бог на злото започва да се явява дяволът, то това означава, че се преминава към реформиране на абсолютния дуализъм. В случая би следвало да се привлече материал както от каноничната християнска литература, където дяволът е представен за по-слаб от „добрия бог“, така и от космогонията на богомилите, създадена под павликянско влияние. Сам *Б. Примов (с. 91)* се спира върху богомилските космогонични представи, въз основа на които правилно установява, че в тях са преобладавали умерено-дуалистични възгледи и че дяволът в тях не е играел роля на сила, равностойна на „добрия бог“. Неговите разсъждения на стр. 104 сл. не са приведени обаче в съответствие с тази правилна установка и той, въпреки че приема реформата на Тихик, счита, че все пак този павликянски проповедник си останал абсолютен дуалист.

¹⁶ По въпроса за датата на този списък се спори. Ср. *D. Angelov, Bogomilismus, I, с. 25*. Издателят на списъка, *G. Ficker, Sammlung, 453—455*, е склонен да го постави през XI в., но доводите му не са основателни, тъй като той е пропуснал при анализа на текста сведенията за такъв важен източник за богомилството като Беседата на презвитер Козма.

¹⁷ *Теофилакт, Писмо, с. 3.*

¹⁸ *Теофилакт, Писмо, с. 11.*

рече, през началото на Х в. павликяните не били единни помежду си по своите дуалистични възгледи. Тази разединеност продължила да съществува и по-късно, както личи от едно известие от житието на Иларион Мъгленски, което се отнася до втората половина на XII в.¹⁹

По-нататъшното укрепване на феодалните отношения във Византия през първата половина на IX в. предизвикало изостряне на политическия елемент във възгледите на павликяните. От ерес, насочена предимно срещу църквата, павликянството се превръщало все повече в антифеодална идеология на селските маси, които се готвели за борба срещу своите угнетители. Неговият революционен характер се проявил ясно по време на голямото селско движение, избухнало през 820 г. в Мала Азия под водачеството на Тома Славянина.²⁰ В това въстание павликяните взели значително участие, както личи от данните на един съвременник.

Остротата, която придобило павликянското движение през първата четвърт на IX в., наложила нова промяна в политиката на централната власт спрямо него. Византийските императори Михаил II (820—829 г.) и Теофил (829—842 г.), въпреки че продължили да водят борба срещу култа към иконите, се отказали вече да търсят съюзници в лицето на павликяните. Нещо повече, като изразители на интересите на феодалната класа те започнали гонения срещу тях. През 835 г. Сергей бил убит, но с това по-нататъшното развитие на павликянството могло да бъде само временно спряно. Появили се нови проповедници и водачи — Карбей и племенникът му Хризохир.

След 843 г., когато култът към иконите бил окончателно възстановен и двете враждуващи групировки сред господстващата класа се обединили, преследванията срещу павликяните получили големи размери. Заплашени от поголовно унищожаване, много павликяни начело с Карбей били принудени да напуснат територията на Византия и да търсят прибежище в съседния Арабски халифат. Там те получили позволение да се заселят в два града—Амара и Аргаун, а след това в още един — Тефрика, който се превърнал в тяхна главна крепост. От средата на IX в. павликяни и араби се свързали тясно в общата борба срещу Византийската империя и в продължение на десетки години действували заедно, като на няколко пъти нахлували във византийска територия.

Едновременно с въоръжената борба срещу Византия павликяните продължавали и своята идеологична борба. При това те разпространявали възгледите си не само в територията на империята, но започнали да проповядват и в българските земи. Павликянски пропагандатори действували сред славяно-българското население още преди покръстването на страната. За един такъв проповедник, някой си Сантаварин, се споменава в едно писмо на Стилиан, епископ на Неокесария, до римския папа Стефан V, писано между 886—897 г. Там е казано, че той дошъл в България и пръснал между българите манихейската ерес, т. е. павликянството.²¹ Това

¹⁹ Ср. *Kalužniacki, Werke*, с. 34.

²⁰ Ср. за него *Е. Э. Липшиц*, Восстание Фомы Славянина и византийское крестьянство на грани VIII—IX вв., ВДИ, 1939, кн. 1; *А. П. Каждан*, Деревня и город в Византии IX—X вв., М., 1960, с. 350 сл. Там е дадена и нова дата за това въстание (820 г.), която коригира старите мнения, че то е избухнало през 821 г.

²¹ Ср. за неговата дейност *Д. Ангелов*, Влияния, с. 155. В писмото е споменато изрично, че Сантаварин дошъл при българите, когато те били още езичници (*ἐτι υοσοδντας τῆν ἀθεῖαν*). Ср. и *D. Obolensky*, *The Bogomils*, с. 80 сл.

станало, както може да се заключи от това писмо и от други извори, между 842—846 г. Главните разпространители на павликянството у нас били несъмнено павликяните от Тракия, по произход сирийци и арменци. До официалното християнизирание на България павликянската ерес едва ли е могла обаче да получи особено разпространение в страната, тъй като са липсвали нейните най-важни идеологични противници, срещу които е била насочена нейната борба, а именно църковният институт и монашеското съсловие.

След покръстването на българите през 865 г. в страната се създали условия за проникването на най-различни верски учения. Това се дължало, от една страна, на обстоятелството, че българският народ не бил достатъчно ориентиран в новата религия поради това, че в България дошло гръцко, а след това и латинско духовенство, чийто език му бил чужд и непонятен.²² Дължало се и на силната опозиция срещу християнската църква, подхранвана от езическите настроения. Ето защо вратите за най-различни религиозни проповедници били широко отворени. От Отговорите на папа Николай се вижда, че сред българския народ след 865 г. проповядвали привърженици на исляма, а също така на юдейската религия.²³ Най-силна била обаче дейността на гърци и арменци. За това свидетелствува отговор 106 на папата, в който четем, че в страната били дошли от разни места различни проповедници: гърци, арменци и други чужденци. Тези хора проповядвали християнството, както си искали, говорейки много и различни неща.²⁴ Няма съмнение, че между тях се срещали и павликяни. За силата на павликянските проповеди може да се заключи и от едно сведение на византийския писател и дипломат Петър Сицилийски, който ходил през 869 г. по нареждане на византийския император Василий I в главния павликянски град Тефрика, за да преговаря за размяна на пленниците между араби и павликяни, от една страна, и византийци, от друга. Петър Сицилийски стоял там девет месеца и се запознал добре с учението на павликяните. След това той написал едно подробно изложение върху тяхната ерес и го снабдил с увод, който посветил на църковния глава (τῷ πρῶτῳ) на младата, току-що изградена българска църква.²⁵ Петър Сицилийски предупреждавал българския църковен глава, че еретиците, както той научил, възнамерявали да пратят специална мисия в България, за да отцепят някои от новопокръстените от православие и да ги присъединят към своята вяра. Дали павликяните са имали подобни широки планове и дали византийският дипломат бил чул от тях всичко това, не е сигурно. Обаче фактът, че счел за необходимо да плаши

²² За събитията в България след покръстването във връзка с дейността на гръцкото и латинското духовенство и политиката на Борис да си създаде самостоятелна църква ср. подробно изложение у В. Златарски, История, I, ч. 2, с. 43 сл.

²³ За пропаганда на ислямизма може да се заключи от отг. 103, а за един евренн, който покръстил много българи, става дума в отговор 104. За еврейско влияние в България през IX в. ср. Д. Цухлев, История на българската църква, I, с. 243 сл. Както изглежда обаче, пропагандата на мохамеданите и юдеите нямала особено голям успех сред населението. Ср. и D. Obolensky, The Bogomils, с. 83.

²⁴ „Quod in patriam vestram multi ex diversis locis Christiani advenierint, qui prout voluntas eorum existit, multa et varia loquuntur, id est Graeci, Armeni et ex ceteris locis.“

²⁵ Съчинението на П. Сицилийски е издадено в М. Р. Г., 104, coll. 1239—1303. Ср. за него D. Angelov, Bogomilismus, I, с. 21 сл.; D. Obolensky, The Bogomils, с. 29 сл.

с тях българската духовна власт, показва, че пропагандата, водена сред българското население по това време, била доста силна.

За павликянската дейност в България може да се заключи и от един легендарно-апокрифен разказ, създаден на наша почва и разпространяван, както изглежда, сред православно население в Тракия, където павликянството през VIII—X в. било особено силно.²⁶ Неизвестният съставител говори в него за двама ученици на „дявола“, Съботин и Шутил, които дошли от Кападокия в българските земи, преправили си имената на двамата апостоли Йоан и Павел и започнали да разпространяват своите еретически книги сред тамошното население. „И когото сполучваха да убедят — продължава анонимният автор, — причисляваха го към своята вяра. Тези хора се нарекоха павликяни. Те почитаха Павла“. Дейността на двамата еретици е поставена в този легендарно-фантастичен апокриф в IV в. и в нея са намесени и фигурите на двамата тогавашни прочути византийски църковни отци Василий Велики и Йоан Златоуст. Краят на разказа завършва с намесата на Златоуст, който наредил да се изпратят хора в българската земя, дето проповядвали Шутил и Съботин, и да одерат кожите на привържениците на новата ерес. „Тези пък — заключава в изложението си авторът — мислеха, че са мъчени като светци и се нарекоха павликяни, понеже възприеха учението на дявола. Св. Йоан Златоуст рече за тях: „Проклети да са тези хора, те и учителите им. Богу нашему слава.“

Независимо от измислените и изцяло недостоверни елементи и груби анахронизми в този разказ се отразява несъмнено наличието на силна павликянска пропаганда в нашите земи през средновековната епоха, за да се дойде до убеждението, че дори основата на ереста е била в България. Характерна е подробността, че Шутил и Съботин произхождали от Кападокия. Там именно през IX в. били главните центрове на павликянството и оттам са били изпращани мисионери, за да разпространяват това учение.

През 872 г. след продължителни войни византийците успели най-сетне да се справят с павликяните, които действували срещу тях в съюз с арабите. Главната крепост на павликянството Тефрика била завзета и разрушена, а вождът на движението Хризохир бил убит. Разгромът, който претърпяло павликянското движение, намалил до голяма степен неговата сила, но все пак то не било изкоренено и продължавало да се разпространява и след това. Условието за възприемане на павликянското учение останали да съществуват както във Византия, така и в България и поради това то продължавало да печели привърженици. Особено привлекателен бил дуалистическият светоглед на еретиците, който разглеждал като творба на злата сила целия видим свят и така обосновал отрицателното отношение на експлоатираните хора против феодалния гнет и православно църква. Трябва да се предположи, че на Йоан Екзарх е била добре позната пропагандата, разпространявана от действащите по негово време в България павликянски проповедници, и че при превода на Шестоднева от гръцки език той се е ръководел покрай другите съображения и от жела-

²⁶ Текстът на разказа е известен в три преписа, два български и един руски. Българските са обнародвани от *И. Иванов* в СлБАН, XXIV, 1922, с обяснителни бележки. Превод на новобългарски у *И. Иванов*, Старобългарски разкази, С., 1935, с. 25—27.

нието да разобличи техните дуалистични възгледи и да докаже, че цялата вселена е съвършено божие творение и че в нея не се е намесвал какъвто и да е зъл дух. Наистина в Шестоднева името на павликяните не се споменава никъде и българският писател има предвид при своите спорове срещу еретическите схващания за природата и нейното устройство манихеите. На няколко пъти той говори срещу тях и ги разобличава.²⁷ Но, както вече се каза, през разглеждания период манихеи вече не са съществували, а под това название са били познати техните непосредствени приемници — павликяните.

Център на павликянската дейност в българските земи, когато Йоан Екзарх съставял своя Шестоднев, продължавала да бъде Тракия, където еретиците живеели още от времето на императорите-иконоборци. Значително се увеличил техният брой в тази област през втората половина на X в. при царуването на византийския император Йоан Цимисхи (969—976 г.). По негово нареждане били докарани нови групи павликяни от Сирия и Армения и заселени в град Пловдив и неговите околности.

Освен в Тракия през X в. павликянството започнало да прониква и в югозападните български земи (днешна Македония). Това ставало главно посредством дейността на павликяни-арменци, които се заселвали в тази област. Много арменци били заселени в македонските земи между 988—989 г. по нареждане на византийския император Василий II, за да може по такъв начин да се укрепи границата срещу българите.²⁸ Едни от тези арменци били привърженици на монофизитската вяра, а други изповядвали павликянството.

Друга ерес, която изиграла роля при оформяне на богомилското учение, била масалиянството. То се появило през втората половина на IV в. в Мала Азия и негов пръв проповедник бил Аделфиос. В основата на това учение лежали гностически и умерено дуалистични схващания.²⁹ Аделфиос учел, че душата на човека е обременена още от рождение с грехове и че в нея обитават зли демони. Главна цел на вярващия била да прогони тези демони, да пречисти душата си и така да постигне вечно блаженство на отвъдния свят. За отстраняването на демоните църквата с всички нейни обреди (кръщение, причастие, литургии) била безполезна и негодна, учили масалияните. Единствено самият човек чрез продължителна и напрегната молитва, при пълно скъсване с насладите на плътта бил според тях в състояние да постигне това. Поради особеното значение, което придавали на молитвата, еретиците получили на сирийски език названието „масалияни“ (на гръцки „εὐχίται“), което ще рече „молещи се“.

В душата на освободения от въздействието на злите демони човек, проповядвали масалияните, се заселвал и започвал да го ръководи „светият дух“ (ὁ ἅγιος πνεῦμα). Такъв „одухотворен“ човек бил вече напълно безпогрешен, издигал се над всички останали хора и за него не важели задълженията и правилата на обикновения морал и на законите. Злите пориви и страсти не могли изобщо вече да го засегнат и изменят. „Оду-

²⁷ Ср. Ю. Трифонов, Сведения из старобългарския живот в Шестоднева на Йоана Екзарха, СпБАН, XXXV, 1926, с. 19 сл.

²⁸ Ср. по-долу, с. 88.

²⁹ Ср. Д. Ангелов, Влияния, с. 149 сл.; същият Bogomilism, I, с. 26 сл.; D. Obolensky, The Bogomils, с. 48. В тези книги са посочени и извори, и литература.

хотворените* масалияни живеели като аскети, отделяли се от дом и семейство и прекарвали дните си в непрестанни молитви. Забранено им било да се занимават с ръчен труд. За тяхната прехрана се грижели привържениците им.

Както се вижда от казаното, масалиянството в своята ранна фаза представлявало съзерцателно-мистично учение, което развивало мисълта за спасение на душата като основна задача на християнина и изключвало намесата на църковния институт в постигането на тая цел. Това гледище на еретиците било безспорно опасно за духовенството, тъй като отричало неговото значение като посредник между бога и човека и така подкопавало неговия авторитет и дори неговото право на съществуване. Ето защо още от самото начало Аделфиос и привържениците му били подложени на преследвания и един събор в Едеса анатемосал техните възгледи.

В тясна връзка с учението на Аделфиос като разновидност на масалиянството се създадо през IV в. и учението на Евстатий, който проповядвал в Пафлагония (в Мала Азия) и бил анатемосан за своите разбирания на един събор в град Гангра през 341 г.³⁰ Евстатий поддържал същите умерено дуалистични и аскетични възгледи, които поставяли на преден план нуждата от спасение на душата и изключвали намесата на църквата и духовенството. Заедно с това той развивал мисли срещу властниците и богатите, които мисли допадали на експлоатираните и бедни слоеве във Византийската империя и намирали добра почва за разпространение. Евстатий твърдял, че богат, който не се откаже от своите имоти, няма да постигне небесно спасение. Учил своите привърженици да презират разкошните одежди и да носят само просто и грубо облекло, подбуждал зависимите хора към неподчинение. Под влияние на неговите проповеди робите, както личи от третата анатема на Гангърския събор, започнали да се огнасят с пренебрежение към своите господари и да не изпълняват полагащата им се работа. Социално-нивелиращите тенденции в учението на Евстатий ревизирали до известна степен и отношението към жената. За разлика от официалното християнство, което поставяло жената в неравноправно положение спрямо мъжа и не ѝ позволявало дейна роля в църковно-религиозния живот, Евстатий проповядвал, че и жени могат да изпълняват функциите на свещеници и проповедници.

Проповедите на Евстатий допадали на угнетените слоеве, на недоволното население от роби, колони, градски бедняци и пр., което виждало в тях протест срещу съществуващия ред и заедно с това начин да се изтръгне от злото и да спаси душата си. Трябва да се отбележи обаче, че аскетичният и мистично-съзерцателен характер на учението не му позволявало да активизира достатъчно хората на борба срещу неправдите.

През IV—V в. масалиянството и сродното с него учение на Евстатий се разпространили главно в Сирия и Мала Азия, а след това започнали да проникват и в други краища на Византийската империя въпреки преследванията на църквата. Те намирали достъп най-вече сред мистично настроени монашески среди, които изразявали чрез тях своето недоволство от някои порядки в църквата и нейната организация. Проповедите

³⁰ Ср. за решенията на този събор *Rhallis—Pottis*, Synt., III, с. 96—121. Вж. също Правилата на православната църква, I, с. 659 сл.

на еретиците били слушани жадно обаче и от малоимотни селяни, колони, роби и пр. През VII—VIII в. масалиянската секта била вече добре организирана и съвременни писатели, като богослова Йоан Дамаскин, презвитер Тимотей и др., ѝ отделят доста страници в своите съчинения против ересите. За масалиянството загатва и споменатият византийски писател и дипломат Петър Сицилийски. Той пише, че по негово време (втората половина на IX в.) имало много хора, които се били посветили на монашески живот, но били изпаднали в еретически заблуди.³¹ Като се има предвид, че масалиянската ерес прониквала главно сред манастирите, следва да се предположи, че този упрек на Петър Сицилийски се отнася главно до монаси-масалияни.

През втората половина на IX в., след покръстването на България, проповедите на масалияните започнали да намират почва за разпространение и в българските земи. За съжаление изворите данни по този въпрос са извънредно оскъдни, но все пак, както личи от отделни сведения, влиянието на тази ерес било считано за опасно и срещу нея била поведена борба. В текстове с литургично съдържание се споменава за успехите на учениците на Кирил и Методий, т. нар. „свети Седмочисленици“, в изкореняването на ересите, а в един гръцки канон, съставен за тяхна възхвала, те се славят, че унищожили „напълно ереста на тези страшни вълци масалияните“.³² Като борец срещу масалияните се слави и Климент Охридски в житието на сръбския княз Иван Владимир от Диоклея.³³

В заключение може да се каже следното: силното разпространение на павликянството и масалиянството в българските земи през X в. трябва да се прецени като важен момент в процеса на оформянето на богомилската ерес по това време. Благодарение на тези две учения, които носели в себе си гностично-дуалистични елементи и заедно с това силни антицърковни и антифеодални тенденции, богомилството като една специфична творба на българската действителност могло по-бързо да изгради своята идеология, да се разгърне като завършена социално-религиозна система. Проповедите на павликяни и на масалияни дали възможност на поп Богомил и неговите последователи да подберат и поставят на преден план такива мисли и образи, които били най-подходящи за тяхното ново учение, създадено при конкретните общественно-икономически и политически условия в България през X в. Разбира се, като приемаме значението на павликянството и масалиянството като идейни извори за оформянето на богомилството, това съвсем не означава, че наличието на тези две ереси е било решаващият фактор за възникването на богомилското учение. Този фактор, както вече се видя, са условията в самото българско общество през разглеждания период, които дали почва за появата на антицърковни и антифеодални настроения. В такъв смисъл на влиянието на дошлите отвън ереси не трябва да се предава първостепенна роля, както правят редица по-стари, а и съвременни буржоазни изследвачи, а допълнителна и подчинена. Несъмнено е, че ако в България през времето на цар Петър не са били налице благоприятни вътрешни предпоставки за

³¹ *Petr. Sic.*, M. P. G., 104, coll. 1289 D; *D. Angelov*, *Bogomilismus*, I, с. 30.

³² Ср. *Б. Петранович*, *Богомили, Цръква Боснањска и кръстјани*, Сара, 1867, с. 98.

³³ Ср. съответния текст у *D. Obolensky*, *The Bogomils*, с. 93.

възникването на еретически мисли, въздействието на външни идейни течения би било безплодно и невъзможно.

Не трябва да се забравя при това, че макар и да възприело редица форми и образи от павликянството и масалиянството, богомилското учение съдържа в себе си и нови черти и представлява до голяма степен самостоятелна проява на българския народ през средновековната епоха. В какво са се свеждали заемките от ересите на павликяни и масалияни и какво е новото и типичното за богомилите, ще бъде посочено, когато се разглеждат отделните страни на богомилското учение.

IV. ПОЯВА НА БОГОМИЛСТВОТО В БЪЛГАРИЯ. ПОП БОГОМИЛ

Първи данни за богомилите

При създадената социално-икономическа обстановка в България през Х в. условията за появата на едно антицърковно и антифеодално учение били напълно наизреци. И то действително възниква и започва да печели бързо съчувственици.

Първите сигурни сведения за появата на една нова ерес в България, която се отличавала от разпространяваните дотогава в нашите земи павликянство и масалиянство, се отнасят към времето на цар Петър (927—969 г.).¹ За тази ерес говори най-напред цариградският патриарх Теофилакт в своето писмо-отговор до българския цар, а след това върху нея се спира подробно в своята Беседа презвитер Козма. Теофилакт изброява под форма на анатемите девет от основните гледища на проповядващите в страната еретици, без да посочва обаче кой е главният разпространител на това ново учение и без да отделя рязко богомилството от предходните ереси. Според него новопоявилата се ерес (*ἡ νεοφανής αἵρεσις*) пред-

¹ Доскоро се приемаше като вероятно, че богомилски схващания са били разпространявани в България още по времето на Симеон (893—927 г.). Основание за това беше главно един пасаж от Шестоднева на Йоан Екзарх, в който българският писател заклемява еретиците манихеи и езичниците славяни, задето твърдели, че дяволът е по-стар син на бога (да се срамляють оубо вси пошнбении и скръбнии мннхен и вси поганнии словене...).

то же не стыдет се дьвола глѹше старѣнша сна). Ср. *Й. Иванов*, Бог. книги, с. 20. Възгледът, че дяволът е син на бога, и то по-стар от втория му син Христос, е бил действително типично богомилски. Ср. за това по-долу, с. 102. Проучвания върху съответния текст, направени в статията на *M. Loos*, *Le prétendu témoignage d' un traité d' Jean Echarque intitulé „Šeštodnev“ et relatif aux Bogomiles, Byzantinoslavica, XIII, 1, 1952, с. 59—68*, установиха обаче, че в случая е направена грешка и че обвиненията за вярата в дявола като божи син се отнасят само до някогашните манихеи, с които често полемизира съставителят на Шестоднева, но не и до славяните. С това един от най-сериозните аргументи за приемане на гледището, че богомили са проповядвали още по Симеоново време, пада. Вярно е, че при този български цар у нас са развивали твърде силна дейност павликяните и масалияните, но богомилското учение било създадено по-късно, при царуването на Петър. Ср. и *D. Obolensky*, *The Bogomils*, с. 118. Неприемливо е предположението на *G. Ficker*, *Die Phundagiagiten*, с. 273, че началото на богомилството следва да се отнесе към първата половина на XI в., и то в Мала Азия. Да търся центъра на богомилството в Мала Азия бях склонен и аз в написаната през 1942 г. книга върху богомилството във Византия (*Bogomilismus, I, с. 30—32*). По-късно обаче в „Богомилството в България“, с. 20—31, във „Философските възгледи на богомилите“, с. 113, и др. аз възприех и доразвих установеното още отдавна от руските и българските изследвачи положение, че люлка на богомилството са българските земи.

ставява смес от манихейство с павликянство (*Μανιχαϊσμός . . . παυλικισμός* *συνμίγυς*).² Това негово убеждение намира израз и във факта, че той отправя във връзка с изобличението на българските еретици проклетия срещу известните някогашни проповедници на манихейството и павликянството, които счита за духовни отци на новата ерес. Но, както вече се отбеляза, цариградският патриарх не е познавал добре съчината на създаденото в България учение и той го е окачествил като просто продължение на дуалистичните ереси във Византия, като се е възползувал за целта от готови данни, намерени в по-стари съчинения.³

Поп Богомил и неговата дейност

За разлика от схематичните и ненапълно сигурни данни в писмото на Теофилакт сведенията, които намираме в Беседата на Козма относно новата ерес, са много по-свежи и достоверни и те сочат ясно, че тя представлява действително оригинално, създадено на българска почва явление. При това у Козма намираме и първото известие за нейния главен разпространител. Това е бил българският свещеник поп Богомил. „Случи се — пише Козма в увода на своята Беседа — в годините на правоверния цар Петър в българската земя да се яви поп на име Богомил, а по-точно казано, Богунемил, който пръв започна да проповядва ерес в българската земя и за чието бледословие ще разкажем по-нататък“⁴ (Ако случисъ въ болгарьстѣнъ землѣнъ в лѣта правовернаго цѣра Петра бы с попомъ именемъ бумнаѣ, а по истинѣ рещи бг҃у не мнѣ, нже нача первое оучити ересь въ землѣнъ болгарстѣ юже владѣ на прежде пондѹще скажемъ).⁴ В Синодика на Борил пък е казано: „(Анатема) за поп Богомил, който възприе при Петър, българския цар, манихейската ерес и я разпространи в българската земя“⁵ (попа бг҃в-мнѣа нже при петрѣ цѣрѣ вѣлгарстѣмъ възпрѣмшаго манихѣнскѣ сѣж ересь и въ вѣлгарстѣнъ землѣнъ разсѣвашаго). Пак там четем и едно друго проклятие, отправено срещу „триклетия Богомил“ и срещу ученика му Михаил и други изтъкнати богомили (Тодор, Добри, Стефан, Василий и Петър).⁶

Наред с тези данни за поп Богомил, които се съдържат в два от най-важните и автентични паметници за богомилското учение в България, сведения за личността и дейността на този български свещеник намираме и в някои средновековни извори, възникнали на руска почва, но съставени по данни, почерпани от нашата литература. Така в един руски препис на Кръмчаята, направен през XI—XII в. от някой си книжовник Ефрем, четем: „Във времето на правоверния цар Петър в българските земи имало поп на име Богунемил, който говорел за кръста господен така оскърбително: „Ако някой убие с дърво царския син, може ли това дърво да бъде мило на царя?“ Говорел и за това: „Ако се кланяте и целувате кръста, то също така трябва да се кланяте и целувате магарето, понеже

² Теофилакт, Писмо, с. 7.

³ Ср. по-горе, с. 35.

⁴ Козма, Беседа, с. 2, р. 5 сл.

⁵ Борилев Синодик, с. 42, § 39.

⁶ Пак там, с. 82, § 111.

Христос яздеше на магаре.⁷ Началният текст на този откъс за поп Богомил е зает очевидно от Беседата на Козма, която била твърде популярна в Русия през средновековието. Що се отнася до неговите проповеди срещу почитането на кръста, то за тях руският компилатор е узнал от друг, неизвестен засега на нас извор от български произход.

За поп Богомил става дума и в индекси на забранени книги, възникнали също на руска почва. Така в един индекс, запазен в руски сборник от XVI в., той е посочен като автор на еретически книги в България заедно с други писатели „творци быша еретическимъ книгамъ в болгарскомъ, земан поп Еремѣн да поп Бѣмнлъ и Сидоръ Флаузнъ, ковценца“.⁸ В друг индекс съставен от руския митрополит Зосим (1490—1494 г.) се споменава за поп Богомил като баща и учител на съставителя на апокрифа поп Йеремия (Иеремѣа попъ, Богомнловъ сннъ и ученикъ, паче же богу не мнлъ). В трети индекс, съставен през XVI в., имената на поп Йеремия и поп Богомил са дадени едно до друго (поп Еремѣн да попъ Богумнлъ). В четвърти индекс поп Богомил е посочен като автор на апокрифа „За кръстното дърво“, което е погрешно, тъй като съставител на тази творба е бил поп Йеремия.⁹ Макар и късни по произход и в известна степен противоречиви и несигурни, тези данни в руските индекси на отречени книги свидетелствуват, че поп Богомил е бил не само проповедник на едно ново учение, но и създател на еретическа литература, което наложило неговото име да бъде заклемено от църквата наред с имената на други творци на апокрифи и главно с името на поп Йеремия.¹⁰

Посочените паметници от български и руски произход са засега единствените извори за живота и дейността на създателя на богомилското учение. Както се вижда, данните в тях са твърде малко и не ни дават възможност да определим нито къде и кога се е родил поп Богомил, нито пък в какво по-точно се е свеждала проповедническата му и литературна дейност. Но оскъдността на изворите и липсата на повече сведения за този български свещеник не ни дават основание да се съмняваме в неговото реално съществуване и да считаме, че той е някаква измислица на народната фантазия или на своите противници.¹¹ Поп Богомил е живял и проповяд-

⁷ Ср. съответния текст в новобългарски превод у Б. Ангелов — М. Генов, Старобългарска книжнина, II, с. 169.

⁸ Ср. А. Горский и К. Невоструев, Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки, отд. II, ч. 3, Москва, 1862, с. 641. Й. Иванов, Бог. книги, с. 50. Ср. за богомилските съставители на апокрифна книжнина по-долу, с. 121.

⁹ Ср. А. Н. Пылин, История русской литературы, I, с. 451, бел. 2; вж. и у Н. Puech — A. Vaillant, Le traité, с. 284 сл.

¹⁰ Ср. за поп Йеремия по-долу, с. 92.

¹¹ Опити да се отрече реалното съществуване на поп Богомил или да се отождествява той с посочения по-горе автор на апокрифни съчинения поп Йеремия са правени от редица по-стари учени, като К. Иречек, В. Ягич, А. Веселовски и др. Ср. възраженията на И. Клинчаров, Поп Богомил, с. 25 сл. В последно време подобен опит направи В. Киселков в статията си „Съществувал ли е поп Богомил?“ (Ист. пр., XIV, 1958, кн. 2, с. 57—67). Главните основания на автора са, че за този български свещеник освен у Козма, в Борилския Синодик и в съчинения, възникнали в Русия, данни другаде не се срещат. Аргументите на В. Киселков не са обаче убедителни, тъй като при изсяняване на живота и дейността на поп Богомил ние трябва да се ръководим преди всичко от домашните паметници, а не да търсим податки за него във външни източници и в случай, че не ги намерим там, да отричаме съществуването му. Критични бележки по статията на В. Киселков,

вал по време на цар Петър и за това свидетелствуват ясно двата най-главни паметника за богомилството в България, а именно Беседата на презвитер Козма и Синодикът на цар Борил. Той е принадлежал при това, както личи от неговото прозвище „поп“, към средата на низшия клир, т. е. към обикновените свещеници, чието имуществено състояние и начин на живот не са били много по-различни от имущественото състояние и живота на останалото население.¹² Сред свещениците, както вече се отбеляза, е имало през X в. сравнително бедни хора, а някои от тях, познати под названието „клирици“, се намирали и във феодална зависимост. Живеещ близо до народа и опознал неговите болки и надежди, неговите настроения и стремежи, поп Богомил ги отразил в своите проповеди и писания, дал им цялостно разгърнат и завършен вид — с други думи, превърнал ги в стройно, систематизирано учение, в ерес, която се бори срещу господстващата църковно-феодална идеология. В това се състои основната му заслуга, там е историческото значение на неговата дейност

Центрове на богомилското учение

Труден за разрешаване е въпросът, в коя област на „българската земя“ най-вече се е разпространило през X в. богомилството. Преки данни за това в Беседата на презвитер Козма и в писмото на патриарх Теофилакт не се съдържат. От други данни от X в., а и по-късни сведения може да се заключи обаче, че дейността на поп Богомил и неговите първи последователи обхващала главно югозападните български земи (Македония).¹³ В тези краища недоволството на населението от произволите на администрацията, от непрестанните войни, от гнета на феодалната аристокрация било през разглеждания период, както изглежда, най-силно, а възможностите за противодействие — най-големи, тъй като централната власт в Преслав била далеч и планинските местности давали добри условия за съпротива. Не е случайно обстоятелството, че още в началото на Петровото царуване, през 930 г., в югозападните предели на страната, в областта между реките Места и

които отхвърлят неговото гледище, у *Б. Примов*, Поп Богомил и богомилското движение, Ист. пр., XIV, 1958, кн. 6, с. 96—113, и у *Б. Ангелов*, Съществувал ли е поп Богомил?, Литературна мисъл, II, 1958, кн. 6, с. 119—127. В отрицателен смисъл е рецензирана статията на Киселков и от *E. Werner*, Bogomil — eine literarische Fiktion? (Forschungen und Fortschritte, Nachrichtenblatt der deutschen Wissenschaft und Technik, 33 Jahrgang, H. I, Berlin, 1959, с. 24—29). Като приемат, че поп Богомил действително е съществувал, някои учени изказват мнение, че „Богомил“ не е неговото истинско име, а псевдоним, който той си прикачил, за да посочи, че той и последователите му са „мили на бога“. Като псевдоним са склонни да го обяснят *H. Puech* и *A. Vaillant*, Le traité, с. 282, а също така и *Б. Примов* в посочената статия, с която оборва възгледите на Киселков. Мисля обаче, че за такова обяснение няма достатъчно основания. Името „Богомил“ е било познато на българите още през IX в. като славянски превод на гръцкото „θεοφιλος“. Ср. примери за това у *И. Иванов*, Бог. книги, с. 22; вж. и *И. Клинчаров*, Поп Богомил, с. 31 сл.

¹² Според *И. Клинчаров*, Поп Богомил, с. 35, „родоначалникът и вождът на богомилството в България“ произхождал от „знатен славянски род“. Това предположение ми се струва обаче необосновано, като се има предвид, че той е споменат в изворите като свещеник (поп), а също така, като се има предвид и характерът на проповядваното от него учение.

¹³ Гледището, че в югозападните български земи трябва да се търси началото на богомилството, е поддържано от редица изследвачи. Ср. *F. Rački*, Bogomili i Patarenii, с. 370 сл.; *Ю. Трифионов*, Беседата на Козма презвитер, с. 44 сл.; *И. Клинчаров*, Поп Богомил, с. 35; *Н. Филипов*, Произход и същност на богомилството, с. 20 сл.; *Д. Трашковски*, Богомилското движение, Скопје, 1949, с. 32; *D. Obolensky*, The Bogomils, с. 151—167.

Струма, избухнал бунт против преславското правителство начело с Михаил, по-големия брат на Петър. От запазените сведения на византийските автори се вижда, че към този бунт се присъединили големи групи от местното население и че крайната цел на въстаналите била да се откъснат от централната власт. Неочакваната смърт на Михаил обаче попречила за осъществяването на този план. Около 40 години след това (към 969—970 г.) западните области на България (Софийско, Серско, Охридско) се вдигат отново срещу Преслав и този път отцепническото движение, ръководено от четиримата комитопули, завършва с успех.¹⁴ Тези два факта именно — бунтът на Михаил и въстанието на комитопулите — показват, че през X в., по времето на Петър, недоволството на населението в югозападните български земи е било най-силно и че вероятно там е бил зародишът на богомилството като антицърковно и антифеодално учение. Косвено доказателство за това е заключението на житието на Климент Охридски, съставено от патриарх Теофилакт, което гласи, че след смъртта на българския проповедник и епископ (μετὰ τὴν οὐκ πύτυως ἐν Χριστῷ κοίμησιν), т. е. след 916 г., сред неговото паство се разпространявала една зла ерес (πονηράν. . . αἵρεσιν), като се подканва светецът да я прогони и да спаси своето паство.¹⁵ Макар и да не е посочено изрично, най-вероятно е да се приеме, че става дума за богомилите, които се появили и действували в югозападните български земи наскоро след смъртта на Климент.

Интересно е да се отбележи, че като борец срещу богомилите е споменат и Климентовият сподвижник Наум, който също е работил, както се знае, в югозападните български земи. На една стара иконка в охридската църква „Св. Богородица“ той е изобразен в една планинска местност, преследван от богомилите, както гласи изрично гръцкият надпис на нея: διώκεται ὑπὸ τῶν βογομήλων (sic).¹⁶ Свързването на Наум, който умрял през 910 г., с борбата срещу богомилите е безспорно анахронизъм и представлява легендарно известие, но независимо от това то свидетелствува за значителната роля на ереста в югозападните български земи през X в., което дало основание на автора на иконата да представи този български светец като обект на тяхното преследване.

Заслужава да се отбележи обстоятелството, че в югозападните български земи през X в. все още имало значително езическо население, означавано във византийските извори с името „скити“.¹⁷ Такива скити

¹⁴ Ср. за тия събития В. Н. Златарски, История, I, ч. 2, с. 537 сл., 631 сл.; История на България, I, с. 127, 144.

¹⁵ „Изгони гибелната ерес, която след твоята смърт в Христа се вмъкна сред твоето паство като заразителна болест и която разпръсква и погубва овцете от стадото ти, което ти укрепи, о свети и предобри пастирю“ (превод според изданието на А. Милев, Климент Охридски, 89, гл. XXIX). Не е убедително гледището на Н. Тунишки, Св. Климент епископ словенский, Сергиев Посад, 1913, с. 85, че в случая става дума за латинската ерес.

¹⁶ За тази икона съобщава Й. Иванов, Бог. книги, с. 34, бел. 1, без да дава за съжаление нейната датировка.

¹⁷ За обичая на византийците да назовават с името „скити“ езичниците говори текстът на неизвестен автор за поражението на император Никифор (ὁπῶ τὸτε βαπτισθέντων ἀρνήσασθαι τὸν Χριστὸν καὶ τῆς ἐθνικῆς καὶ Σκυθικῆς πλάνης μεταλαβεῖν). В. Бешевлиев, Новият извор за поражението на Никифора I в България, ГСУ Ист.-фил. фак., XXXIII, 1937, с. 6 сл. С името „скити“ са били назовавани и славяните, и то както във византийски, така и в старославянски извори, които следвали в този случай византийската традиция. Ср. I. Dujičew, Slavjani — Skiti, Slavin, 29, H. I, 1960, с. 109—114.

взели участие в бунта на Михаил и го подпомагали в борбата му срещу преславското правителство.¹⁸ А езическото съзнание, както вече се отбеляза, е било благодатна почва за появата на антицърковни и еретически учения. В такъв смисъл е разбираемо защо именно в тия краища, където се е вдигнал Михаил и където са живеели „скитите“, трябва да се търси зародишът на богомилското движение.

Освен настроени езически хора в югозападните български земи през втората половина на X в. живеели и доста арменци. Това се дължало на колонизаторската политика на византийския император Василий II (976—1025 г.), който по думите на арменския историк Асохиг докарал през 988/9 г. една значителна арменска колония в македонските области, за да укрепи границата си на север.¹⁹

Не е без значение да се изтъкне и фактът, че югозападните български земи през IX и X в. се превърнали в резултат на делото на Климент Охридски и неговите ученици в едно от главните средища на образованост и просвета. Там са били обучени, ако се съди по житието на Климент, над 3000 души за учители и свещеници. А създаването на образовани хора, които знаят да четат и да пишат, които умеят да проповядват, е било важна предпоставка за появата на богомилството като едно учение, което се е граждало не само на стихийни, спонтанно бликнали антифеодални и антицърковни настроения, но и на добро познаване на текстовете на „свещените книги“.²⁰

Обстоятелството, че югозападните български земи били през X в. един от центровете на богомилството, обяснява голямото му разпространение в тях през следващите столетия. Там възникват, както ще видим по-късно, главните еретически религиозни общини, с които властта е била принудена да води борба. За силата на богомилското движение в тези краища говорят и запазени до ден днешен топонимически названия, например селата Богомила, Кутугерци, Богослов, Йерекия и др., долината Богомилско поле и пр.²¹ В югозападните области са били разпространени такива названия за означаване на богомилските привърженици като бабуни, торбеша и кудугери, които се появяват в по-късно време и които свидетелствуват също за голямата популярност на ереста в тези краища.²²

Заслужава да се отбележи най-сетне, че към югозападните български земи ни насочва и една легенда във връзка с поп Богомил, запазена сред населението в Бабуна планина, в селата Голям и Малък Сланик, Богомила, Нежилово и др.²³ Тази легенда гласи, че родното място на поп Богомил било селото Богомила и че неговият гроб се намирал до самото село. Там бил изграден малък параклис, който според преданието служел на богомилите за молитвен дом. Пак по предание се говори, че богомилите се събирали на молитвени събрания в пещерата до селото Нежилово. Разбира се, тия легендарни сведения не могат да се докажат с

¹⁸ *Theophanes Continuatus*, ed. Bonnae, с. 420.

¹⁹ Ср. *D. Obolensky*, *The Bogomils*, с. 177.

²⁰ Ср. по-горе, с. 68 сл.

²¹ Ср. *И. Иванов*, *Бог. книги*, с. 36, 163 сл.; *Ю. Трифонов*, *Беседата на презвитер Козма*, с. 55 сл.

²² Ср. за тия названия *D. Obolensky*, *The Bogomils*, с. 164 сл.

²³ Ср. за тая легенда *И. Клиничаров*, *Поп Богомил*, с. 36.

исторически данни, но самият факт, че те са били създадени в тези области, е указание за това, че през средновековната епоха богомилското учение там е било действително силно разпространено.

Фактът, че богомилството през X в. е имало за средище югозападните български краища, не изключва обаче и други центрове на разпространение. Такъв център е била по това време Тракия и по-специално областта около Пловдив. За това свидетелствува изрично един текст от сръбския Синодик, съставен през 1221 г. по повод църковния събор в гр. Жича, Сърбия, свикан срещу тамошните богомили. В този текст се проклинат най-напред „всички еретици, иконоборци и павликяни, и богомилци, сиреч небогомилци“, след което се отправя отделна анатема срещу ереста на богомилите и нейните разпространители, която била възникнала според думите на съставителя „в Македония българска, във Филипопол и околността му“ („ниже во Македонїи болгарскїи въ Филипополѣхъ и околєсть възникши ерєсь Богомїловъ и садружннцы нєго да бѹдуть проклетн триждн анатема“).²⁵ Разпространяването на богомилството около Пловдив през разглеждания период не било случайно. В този град, както вече се отбеляза, били заселени през втората половина на IX в. голям брой павликяни, а по-старо павликянско население имало в Тракия още от средата на VIII в.²⁶ Към тия павликяни се прибавили сега и богомили. Ако се съди от израза „садружннцы нєго“, следва да се заключи, че неизвестният автор на анатемата е имал предвид в случая такива богомили, които били преки последователи на поп Богомил, макар че неговото име е пропуснато в текста.²⁷ Това известие на сръбския Синодик, макар и от по-късен произход, е твърде важно. То доказва, че наред с Македония Тракия е била също център на новата ерес. А това обстоятелство може да ни помогне да си обясним по-добре въпроса за двете общини — Драговичия и България, за които става дума за пръв път през XII в. и които, както изглежда, трябва да се локализират в тези краища: община България е била в днешна Македония, а община Драговичия — в Тракия.

Освен в югозападните български земи и в Тракия през X в. привърженици на богомилството са проникнали и в други краища на България. Ако се съди от Беседата на Козма, чийто автор е живеел и действувал вероятно в Североизточна България и е заемал служба в самата столица Преслав, би трябвало да се приеме, че през разглеждания период богомили е имало вече и там. Заплахата от новата ерес стигнала до ушите на самия цар Петър и това го накарало на два пъти да се обръща с

²⁵ За пръв път обръща внимание на този текст като важен извор за установяване на началния център на богомилството *A. Solovjev* в статията си „Autour des Bogomiles“, с. 81 сл. Ср. и *E. Werner*, Neue Lösungsversuche des Bogomilenproblems, Zeitschr. f. Geschichtswiss., III, 1955, Н. 5, с. 797. Аз се съгласявам с изводите на *A. Solovjev*, че действително под „Македония българска“ се подразбира Тракия, тъй като с названието „Македония“ през XII—XIII в. са били наричани тракийските земи. За това, че в случая се касае до Тракия, говори и споменаването на Филипопол (Пловдив). Фактът, че богомилството през X в. е било особено силно в тези краища, не изключва обаче тезата, че по това време важен център на тази ерес са били и югозападните български земи.

²⁶ Ср. за това по-горе, с. 75.

²⁷ Ср. в такъв смисъл предположението на *B. Мошин* в статията му „Сербская редакция синодика“, Виз. врем., XVI, 1959, с. 389. В тази статия е подробно анализиран произходът на цитирания по-горе текст, който спада към т. нар. Дечанска редакция на Синодика.

писма до цариградския патриарх Теофилакт и да го запитва как да се справи с еретиците. Но все пак центърът на богомилството през X в. не е бил в Североизточна България, а в посочените други два края на страната.

Название на еретиците

Важен, но ненапълно изяснен е въпросът за името на еретиците през най-ранната фаза от създаването на учението на поп Богомил и първите му последователи. Ако се съди от писмото на патриарх Теофилакт и Беседата на Козма, би могло да се заключи, че през X в. противниците на ереста още не са познавали названието „богомили“. Теофилакт, както вече се отбелязва, считал, че новопоявилите се еретици представляват наследници на стари ереси и че тяхното учение е „смес от манихейство и павликянство“. Някакво ново име на еретиците той не посочва. Козма също не употребява ново име за еретиците, въпреки че знае за дейността на поп Богомил. За него те са просто заблудени и зли хора, които той не знае „към кои да причисли и към кои да уподоби“.²⁸ Самите еретици от своя страна, когато проповядвали пред съчувствениците си, се наричали „християни“. Това личи от един укор на Козма във връзка с възгледите им за кръщението и децата. „Дори и да искат да лъжат, според обичая си казвайки: християни сме, не им вярвайте, защото те лъжат като своя баща, дявола.“²⁹ Наричали се също, както личи пак от един пасаж от Беседата, с гордия епитет „небесни жители“.³⁰ Както изглежда обаче, някои еретици в проповеди пред своите слушатели са имали обичай да отбелязват не само че са „християни“ и „небесни жители“, но че са и „мили на бога“. Затова се загатва пак в един пасаж на Беседата, където се говори за преследванията срещу ереста и за това, че мнозина считали, че нейните последователи страдат за правдата. „Та как ще бъдат мили някому (како бо хотѣ комѣ и быти мнѣ), дори и с хиляди да страдат“ — провиква се във връзка с това презвитер Козма.³¹ Без да бъде напълно ясен, този израз идва да подсказва, че названието „мили на бога“ през X в. не е било вече непознато. И когато по-късно дейността на поп Богомил била вече добре известна във всички български земи и неговите последователи станали многобройни, името „богомили“ започнало да си пробива вече път и да се утвърждава като главно означение за еретиците. Това име се наложило, от една страна, поради обстоятелството, че Богомил се наричал главният проповедник и първоучител на ереста, а същевременно и поради убеждението на еретиците, че те са най-близки и скъпи на небето, че са „мили на бога“. Така по един двоен път названието „богомили“ се затвърдило трайно и се запазило в про-

²⁸ „Но към кои прочее да ги причислим, с кого да ги уподобим“, провиква се той, като описва враждебното им отношение към кръста, иконите и мощите (*Козма, Беседа, с. 5, 9 сл.*).

²⁹ *Козма, Беседа, с. 31, 8.*

³⁰ „Изобщо, като хулят всички наше, сами се прогласяват за небесни жители, а човешките, които се женят и които живеят светски, наричат Мамонови слуги“ (*Козма, Беседа с. 26, 15.*)

³¹ *Козма, Беседа, с. 22, 19.*

дължение на няколко века като име на еретиците не само в България, но и в съседните ѝ страни — Византия, Сърбия и Босна.³²

От сведенията, които намираме в писмото на патриарх Теофилакт, и особено от разказа на презвитер Козма проличава, че наскоро след появата на поп Богомил и неговите първи последователи учението на богомилите започнало да получава бързо разпространение и да увлича много хора. Козма отбелязва, че преследвани от властта, еретиците „страдали с хиляди“,³³ което ще рече, че броят им бил действително значителен. Те прониквали, както сочи българският духовник, като проповедници по домовете на хората, за да ги убеждават в правотата на своите схващания. „Ако ли им вярвате или ги приемате с обич в своя дом — предупреждава той по този повод читателите си — или им създавате някаква радост, ето предсказва ви: с тях заедно ще бъдете осъдени на вечни мъки.“³⁴ От еретическата пропаганда се заразявали, както личи пак от неговите думи, отделни членове на семействата и това създавало смут и недоумение у останалите. Във връзка с това Козма отправя съвета: „Ако отиде при еретиците баща ти, майка ти, брат ти или синът ти и ако не те послуша, след като го посъветваш веднъж и дважд [да се откаже от тях], отстрани го и го възненавиди.“³⁵

Социален състав на еретиците

От Беседата на Козма се вижда, че през X в. между еретиците се очертавали две групи. Едната от тях се състояла от „богомилите“ в пъл-

³² За пръв път се споменава името „богомилите“ в гръцка транскрипция като βογόμιλοι, πογόμιλοι, πογόμηλοι в съчинението на Евтимий от Акмония (ср. *G. Fieker, Die Phündagiagiten*, с. 278). По същото време за него споменава и византийският писател Димитър от Кизик (ср. у *Rhallis—Potlis, Synt.*, IV, с. 409). Това име сочи и Евтимий Зигавин в „Паноплия догматика“, като отбелязва, че то е от славянски произход, и се опитва да го преведе на гръцки. Според него то идею от думите „бог“ и „милост“ и означавало човек, който си придобива милостта на бога (εἰη δ' ἄν βογόμιλος κατ' αὐτοῦς ὁ τοῦ θεοῦ τὸν ἔλθον ἐπιπόμενος). Ср. текста на „Паноплия догматика“ според изданието на М. Р. Г., vol. 130, col. 1289. У *Zig.*, Narratio, този текст липсва. Разбира се, обяснението на Зигавин за думата „богомил“ не е правилно, тъй като частицата „мил“ не следва да се свърже тук със съществително „милост“, а представлява прилагателното „мил“, „скъп“. В такъв смисъл го употребява и *Козма, Беседа*, с. 2, като иронизира, че поп Богомил бил всъщност „богу немил“. По-стари изследвачи, които не са познавали славянския език, са приемали погрешното тълкуване на византийския богослов, но впоследствие то е било вече отхвърлено (ср. подробности за това у *D. Obolensky, The Bogomils*, с. 120, бел. 1 и 2). Не е приемлив опитът на *A. Vaillant—H. Puech, Le traité*, с. 282—83, които се опитват да дадат ново тълкуване в смисъл, че богомил означава човек „que Dieu prend en pitié“ или „qui supplie Dieu“.

Че името „богомилите“ е във връзка с техния главен и пръв проповедник поп Богомил, е във от съмнение и това се приема от редица изследвачи. Същевременно обаче, както се отбеляза и по-горе, то стои във връзка и с вярата на еретиците, че те са любими и скъпи на бога. За тази тяхна вяра има редица примери в разказа на Евтимий Зигавин. Те се кичели според него с различни епитети, взети от евангелията, като „нищи духом“, „сол на земята“, „богородици“ и пр., за да подчертаят, че са особено мили на Христос и неговия небесен баща.

³³ *Козма, Беседа*, с. 22, 19; ср. *H. Puech—A. Vaillant, Le traité*, с. 30.

³⁴ *Козма, Беседа*, с. 30, 15 сл.

³⁵ *Пак там*, с. 30, 21 сл.

ния смисъл на думата, които били най-добри познавачи на учението и негови главни разпространители и организатори. Това били най-близките последователи на поп Богомил, които образували ръководното ядро на ереста. Между тях е бил вероятно и първият ученик на Богомил, неговият съвременник Михаил, споменат в Бориловия Синодик.³⁶ Другите „богомили“, за които говори Козма, били само съчувственици на новото учение и споделяли всички или само отделни негови положения, без да участвуват активно в разпространяването му и без да са запознати с всички негови тънкости от религиозно-догматичен характер, които съставлявали неговата същина. Първата група богомили са били, общо казано, повече теоретици и организатори, докато втората се състояла от хора, за които новото учение било привлекателно главно поради острия опозиционен дух, който господствувал в него и чрез който се развенчавала официалната църковно-феодална идеология и нейните проводници.

За наличието на двете категории „еретици“ говори ясно и патриарх Теофилакт. Първите от тях той означава като такива хора, „които проповядват чужди на църквата догми“, „които поучават други и ги тикат към гибел“, докато вторите той квалифицира като хора, „които били заблудени от първите и били подведени от тях не поради своята порочност, а поради своята простота и глупост“. Патриархът различава и една трета група, а именно такива, „които нито са поучавали, нито са учили и не са претърпели или извършили нещо в духа на техните гнусни нрави“. Очевидно той има в случая предвид най-слабо засегнатите от еретическото учение хора, които само до известна степен били увлечени от някои негови възгледи.

Богомилските проповедници били дейни и неуморими разпространители на своите възгледи. Те се движели непрестанно от място на място с евангелието в ръка, за да печелят съчувственици. „Ходят от къща в къща и ядат чуждото имане на измамените от тях хора“³⁷, произнася се презрително Козма във връзка с тяхната проповедническа дейност. Строги и съсредоточени в себе си, привикнали на суров и аскетичен живот, който ги отличавал рязко от живота на живеещите в охолство и безделие висши духовници и калугери, те неволно привличали внимание и уважение. „Външно еретиците са като овце — иронизира ги по повод

³⁶ Съвременник на поп Богомил бил и споменатият вече поп Йеремия, известен като автор на апокрифни съчинения. Поради неясните и противоречиви данни на изворите, които говорят за неговата дейност и за отношението му към поп Богомил, дълго време неговата личност е останала загадъчна. Редица учени са били на мнение, че Йеремия и поп Богомил са едно и също лице, но тяхното схващане е оборено в резултат на внимателните проучвания на *М. Соколов* в книгата му „Материали и заметки по старинной славянской литературе“, М., 1888, с. 113 сл. Изказвано е и становището, че Йеремия е един от главните творци на богомилското учение и че по-специално той е създател на умерено дуалистично направление в него за разлика от поп Богомил, който бил абсолютен дуалист. Това гледище поддържа *St. Runciman* в статията си „Bogomil and Jeremiah“ (Сборник в памет на П. Ников, С., 1940, с. 379—383). В книгата си *The medieval Manichee*, с. 91. Рънсман поддържа, че поп Йеремия бил един от организаторите на Драговичката църква. Но, както се вижда от съдържанието на приписваните на поп Йеремия апокрифи, в тях няма нищо типично богомилско, ето защо възгледът, че той е един от главните проповедници и организатори на това учение, не може да се приеме. Ср. обстоятелствата и аргументирани бележки на *D. Obolensky*, *The Bogomils*, с. 271—274 (Appendix, II, The pop Jeremiah).

³⁷ Козма, Беседа, с. 35, 4 сл.

тяхното поведение презвитер Козма. — На глед лицата им са бледи от лицемерния пост. Дума не продумват, не се смеят с глас, не любопитствуват и се пазят от чужд поглед. Външно правят всичко, за да не ги отличават от правоверните християни, а вътрешно са вълци и хищници, както рече господ. Като виждат тяхното тъй голямо и особено смирение — продължава той — и като мислят, че те са правоверни и способни да напътват към спасение, хората се приближават към тях и ги запитват за спасението на душата. А те подобно на вълк, който иска да вземе агне, първо се преструват, че въздишат, и смирено отговарят, а когато проповядват, представят се като че са на небето. Където пък видят човек, който е прост и неучен, там сеят плевелите на учението си, като хулят наредбите, предадени от светите църкви, за което ще говоря по-нататък.³⁸

Независимо от ироничните бележки, които се обясняват с враждебното становище на Козма спрямо еретиците, образът на богомилските проповедници, даден от него, е в общи черти верен. Това били хора, отдадени всецяло на своите идеи и готови да ги защищават и пропагандират както чрез личен пример — чрез своя начин на живот, така и чрез проповеди. От Беседата личи, че богомилите се движели сред населението, че те се стремели да убеждават хората в правотата на своите възгледи и да увеличават броя на последователите си. Това свързване на богомилите с народа ги правело твърде различни по методи на действие от монасите-отшелници от типа на Йоан Рилски, които се криели из гори и планини, загрижени от мисълта да си осигурят чрез аскетичен живот спасение на душата. Не случайно богомилските проповедници, които били дейни люде, имали крайно отрицателно отношение към отшелничеството и назовавали неговите последователи с презрителните думи „лисици, скрити в своите дупки“.³⁹

Твърде важно би било да се установи към какви среди са принадлежали активните богомили, т. е. главните проповедници и организатори. За съжаление данните по този въпрос са доста оскъдни. Вероятно е да се предположи обаче, че в мнозинството си това били бивши свещеници, и то предимно из селата, където духовенството не живеело особено добре. Такъв е бил, както вече се каза, самият поп Богомил, такива са били навярно и първите му последователи. За наличието на свещеници-еретици още през първата фаза от разпространението на новото учение личи от няколко пасажа в писмото на патриарх Теофилакт, в които се пояснява как трябва да се постъпва с отказалите се от ереста хора. Едни от тези свещеници били дейни разпространители на неправославните догми и

³⁸ Козма, Беседа, с. 3,1 сл. Козма добавя при това, че еретиците били твърде упорити в своите възгледи и не желали да се откажат в никой случай от тях: „По-скоро ще вразумиш добитъка, отколкото еретика“, пише той (*пак там*, с. 5).

³⁹ Ср. за това по-долу, с. 131. При съществуващата голяма отлика между богомилите и отшелниците, едните от които се движели между народа, а другите бягали далеч от обществото, неприемлив се явява опитът да бъдат поставени на една плоскост и да се твърди поради известно сходство в аскетичния им светоглед, че резултатът от тяхната дейност сред българското общество през X в. бил еднакъв. Подобен опит прави П. Мутафчиев в статията си „Поп Богомил и Иван Рилски“ (Философски преглед, 1934, с. 1—16). Авторът изпуска изпредвид, че богомилството е критикувало остро съществуващия социален строй и феодално-църковната идеология, докато отшелниците са се задоволявали с пасивно отрицание на съществуващия свят, без да придават на своите настроения борчески характер и без да се стремят да ги внушат на останалите хора.

спрямо тях той препоръчвал да се прилагат по-строги наказания, докато другите били по-малко засегнати от еретическите вярвания и мерките спрямо тях били по-леки.⁴⁰ За свещеници-еретици споменава и презвитер Козма. „Ако ли — пише той — има някъде свещеник да е изпаднал в тяхната вяра, той е захвърлил изцяло нашата. Ако ли пък някой я пази, то е от страх пред земните господари.“⁴¹

Че главното ядро на богомилските проповедници били предимно бивши свещеници, може да се предположи не само от посочените пасажи у Теофилакт и Козма, но и от обстоятелството, че тези проповедници се отличавали с много добро познаване както на каноничните църковни книги, така и на редица апокрифи. Това били образовани хора, свикнали да четат и да тълкуват евангелията и други християнски съчинения, да подлагат на преценка тяхното съдържание. А това свидетелствува за свързаността им с църковното съсловие, с неговите интереси и подготовка.

Заслужава да се отбележи във връзка с това, че в някои преписи на славянски индекси на забранени книги се отбелязва изрично, че еретическата литература била най-вече разпространявана сред свещениците. Тя се четяла, казва се в един от тези преписи, от поповете и дяконите, за които еретиците пишат „тлъсти селски сборници, номоканони, молитвеници“.⁴² В друг препис се сочи, че апокрифните лъжовни книги били четени главно от „селските попове“. Това е едно безспорно указание, че именно сред техните среди трябва да се търсят най-активните разпространители на ереста. И това не е случайно. Тези свещеници живели близко до народа и по своето положение и разбираня не се отличавали много от него. Те стояли вън от феодалната класа, към която се числял висшият клир, и не се ползували от припадащите ѝ се привилегии и права.⁴³ Поради това сред тях се разпространявали лесно опозиционни на църквата настроения.

Докато проповедниците и теоретичите богомили принадлежали предимно към низшия клир, то социалният състав на обикновените привърженици бил значително по-разнороден. Най-голямата част от тези привърженици през X в. са били несъмнено селяните. Като антифеодално учение, насочено срещу църквата и светската власт, богомилството допадало главно на селячеството и там могло то да намери и най-много съчувственици.

За селския характер на богомилското движение свидетелствува преди всичко един добре познат текст от Беседата на презвитер Козма, където се казва, че еретиците „учат своите да не се подчиняват на господарите си. . . , мислят, че са омразни на бога тези, които работят на царя, и заповядват на всеки роб да не работи на своя господар“. Тези „свои“, които били карани да не работят на властниците, са били именно селяните, за които ангариите към държавата и феодала били тежко задължение и за които вследствие на това еретическата агитация имала особено привлекателна сила.

⁴⁰ Ср. по-долу, с. 97.

⁴¹ Козма, Беседа, с. 31,14 сл.

⁴² Ср. Б. Ангелов, Списък на забранените книги, с. 150.

⁴³ Ср. за това по-горе, с. 46. Заслужава да се отбележи, че това явление се наблюдава не само в България, но и в други страни през средновековието. Така е било например в Германия по време на селските въстания. Ср. Ф. Енгелс, Селската война в Германия, с. 25.

За това, че основната маса от привържениците на богомилството произхождала от селското население, може да се заключи и от един друг текст от Беседата на Козма, а именно от споменатите вече негови думи, че богомилските проповедници се стараели да разпространяват своите възгледи там, „където видят човек, който е прост и неучен“. А незнание и невежество през това време имало безспорно най-вече сред селячеството. Думите на Козма намират потвърждение и от пасажа в писмото на патриарх Теофилакт, който гласи, че една част от привържениците на ереста били подведени от нейните разпространители „поради своята простота и глупост“. И в този случай се имат предвид вероятно най-вече хора от селски произход, на които богомилските проповедници внушавали особено уважение с големите си познания и които те могли да увлекат с острата си критика срещу феодалния гнет.

Че богомилството печелело привърженици главно в селата, би могло да се заключи и от един друг текст в Беседата на Козма, в който се говори за молитвите на еретиците. Моленията им, казва Козма, са безброй. „Те се кланят четири пъти през деня и четири пъти през нощта, като се затварят в своите хижи (затворше в хызъхъ свои).⁴⁴ Думата „хижи“ през този период е била употребявана в смисъл на прости бедни селски къщи в противовес на „храмы“, както са били означавани по-здрави и солидни постройки, типични за градовете. Противопоставянето на „хижи“ и „храми“ е изтъкнато особено ясно в Шестоднева на Йоан Екзарх, като под първото название се подразбират селските домове, а под второто — сградите в столицата Преслав.⁴⁵ Следователно от употребената в Беседата на презвитер Козма дума може да се заключи, че българският духовник, като кори еретиците за техните моления, имал пред очи една предимно селска обстановка.

За свързаността на богомилството най-вече със селото свидетелствуват и отделни страни от неговата философско-религиозна идеология. Особено характерни в това отношение са някои представи около устройството на света, около дейността на Сатанаил при отцепването му от бога, около съдбата на Адам след прогонването му от рай. За тях ще стане дума на съответното място.

Освен сред селячеството богомилите печелели привърженици вероятно и сред отделни жители на градовете и главно сред по бедните и недоволни от властта хора. Възможно е самият Козма, който е живял навярно в Преслав, да е полемизирал с богомилски проповедници в този град. Но, общо взето, през X в. богомилството представлявало селско движение. В селото била главната му социална опора и там е намирало то мнозинството от последователите си.

Ако се съди от споменатия вече текст от Беседата на Козма, наред със свободните хора (селяни и граждани) от проповедите на богомилите се увеличали и робите. „Заповядват — казва той — на всеки роб да не

⁴⁴ *Козма*, Беседа, с. 32,20.

⁴⁵ Тези две думи са употребени в известния пасаж от Шестоднева за бедния селянин, който идва да посети столицата и остава учуден от разкошните постройки, като ги сравнява с простите селски къщи, където живее (ср. *К. Миятев*, Два поетически фрагмента у Йоан Екзарх като исторически извори, *Археология*, I, 1959, кн. 1—2, с. 11 сл.).

работи на своя господар.⁴⁶ Броят на робите в България през X в. бил обаче вече малък и в такъв смисъл те не представлявали основна социална опора на богомилската ерес.

Обстоятелството, че сред еретиците през X в. били налице, общо взето, две главни групи: едната по-малобройна и съставена от проповедници и организатори, по произход предимно бивши свещеници, а другата — много по-многочислена и предимно селска по своя състав, имало като резултат пораждането на вътрешни противоречия и различия сред богомилското движение. Това били противоречия и различия и по отношение на религиозно-социалните концепции, и по отношение на методите на действие, и по отношение на начина на живот. Очертали се, общо погледнато, две категории „богомилци“, едните от които се придържали по-строго до установените догми, до теорията, докато другите възприемали учението, пречупено през собствените им разбирания и пригодно за защита на собствените им интереси. Тези противоречия и различия, които се явяват като последица от нееднаквата социална среда, сред която се разпространявала ереста, са били налице не само през X в., но останали да съществуват и през следващите столетия. За тях ще стане дума по-определено, когато се разглеждат отделните страни на богомилската идеология, а също така и когато проследяваме богомилското учение и движение в неговата конкретна история през XI—XIV в.

Силното разпространение на богомилството в България още през първите години от създаването му разтревожило не само църквата, но и представителите на светската власт. Лично цар Петър се заинтересувал от проповедите на новопоявилите се в страната му еретици и на два пъти запитвал цариградския патриарх Теофилакт как да постъпи с тях и какви наказания да им налага. Това показва, че учението на богомилите още от самото начало не представлявало обикновена религиозна идеология, но съдържало в себе си ярки социални и политически елементи, които разтревожили най-висшия представител на държавата и изразител на интересите на феодалната класа.

За съжаление двете писма на Петър не са достигнали до нас. Загубено е и първото писмо-отговор на Теофилакт. Във второто си писмо цариградският патриарх се спира обстойно на въпроса за наказанията. От неговите съвети до българския цар се вижда, че той настоявал да се прави разграничение в зависимост от това, дали еретиците, срещу които трябвало да се вземат мерки, са се отказали доброволно от своите възгледи, или пък продължавали да държат за тях. Спрямо разкаялите се патриархът определял три вида наказания според това, към каква група принадлежал еретикът. За най-главните от тях, които проповядвали дейно своето учение, се препоръчвало да бъдат отново кръщавани и само след това да бъдат приемани отново в лоното на църквата. Ако между тях имало свещеници, то службата им не бивало да се възстановява.⁴⁷ За не

⁴⁶ *Козма*, Беседа, с. 35. Възможно е думата „роб“ да има тук и по-широк смисъл, т. е. изобщо подчинен, зависим човек.

⁴⁷ Ср. *Теофилакт*, Писмо, с. 362--363. Нарездането подобни разкаяли се еретици да бъдат кръщавани отново патриарх Теофилакт обосновавал с гледището си, че новопоявилата се в България ерес била „смес между манихейство и павликянство“ и че правило

толкова активните еретици, които според думите на патриарха „са били заблудени от първите и са били подведени от тях не поради порочност, а поради простота и глупост“, се определяло, ако те се откажат от своята ерес, да не бъдат отново кръщавани, но само да се помазват с печата на светото миро, „както става при новородени деца“. Ако имало свещеници между тях, то те също трябвало да бъдат приемани в лоното на църквата при условие обаче, че прокълнат ереста и дадат писмена бележка за отказ от ереста и съгласие с православната вяра. Що се отнася до принадлежащите към третата група, които били най-слабо приобщени към учението на ереста, Теофилакт съветвал царя „да бъдат приемани след срок от четири месеца, понеже те изобщо са се въздържали да общуват с еретиците“. По-специално трябвало да се разреши въпросът за свещениците, бивши еретици. Ония от тях, които били направили донос за ереста, т. е. били издали нейни привърженици, трябвало според препоръките на цариградския патриарх веднага да бъдат възвръщани отново на служба, без да бъдат държани под отговорност. С други думи, Теофилакт насърчавал доносничеството и считал, че то е достатъчно, за да позволи на един свещеник-еретик отново да започне своята дейност като орган на официалната църква.

Що се отнася до онези еретици, които отказвали да се разкаят и поддържали вярванията си, патриарх Теофилакт нареждал те да бъдат предадени на анатема. „Тези пък, които упорствуват в злото и продължават да боледуват, без да се разкайват, тях божията църква подхвърля на проклетия и ги отсича като изгнани и напълно вредни членове на тялото, и ги предава на вечно осъждане.“ Обявявайки на българския цар това църковно наказание, цариградският патриарх същевременно му съобщавал, че срещу еретиците се предвиждат мерки и в светското законодателство и че тези мерки именно искал да узнае Петър от него. „Що се отнася до гражданските закони на християните (*οἱ πολιτικοὶ τῶν χριστιανῶν υἱοὶ*), които ти, най-разумни от хората, поиска да ти ги опиша, те предвиждат за еретиците смърт и ги наказват с лишение от живот, особено когато се вижда, че злото все повече и повече пълзи, напредва и опетнява много хора.“ В случая Теофилакт имал предвид очевидно смъртните наказания, предвиждани за еретици съгласно с „Прохирос номос“ и други правни византийски сборници.

Тъкмо това съобщение, дошло от представителя на цариградската църква, известна с дългогодишната си борба срещу разни ереси, било нужно за Петър. След като получил писмото на Теофилакт, българският владетел имал вече развързани ръце и наредил да се вземат остри мерки срещу новопоявилите се в страната му еретици. От думите на Козма, че имало мнозина хора, които „не знаят каква е тяхната [т. е. на еретическите проповедници — б. н.] вяра и мислят, че те страдат за правда и

19-то на първия вселенски събор в Никея от 325 г. предвиждал да се кръщават отново бившите „павлинисти“ (*πавлиνιστῶν*). Ср. Правилата на св. православна църква, I, с. 352. Но това правило се отнасяло, както бележи *D. Obolensky*, не до павликяните, които през IV в. още не съществували, а до привържениците на еретика Павел от Самсата, известни с името „павлинисти“. В случая Теофилакт смесил неоправдано двата вида еретици (едните от IV, а другите от VII в.), което свидетелствува за неговата слаба осведоменост върху действителния характер на богомилското учение в България и за това, че при своето писмото той се ръководел от данни, извлечени от стара противоеретическа литература.

ще получат от бога някаква надежда за веригите и тъмницата⁴⁸ се вижда, че богомилите били подлагани на сурови гонения от страна на светската власт и че оковавани във вериги подобно на най-опасни престъпници, те били хвърляни в затворите. А това свидетелствува красноречиво за голямото разпространение, което било получило тяхното учение в българските земи, и за заплахата, която то представлявало не само за църковния институт, но и за българското болярство, и за самия цар. Гоненията срещу богомилите, предприети през X в., доказват, че тяхната ерес не е била само една религиозна идеология, както твърдят някои буржоазни изследвачи, но съдържала ярки социални и антифеодални моменти, срещу които господстващата класа трябвало да вземе сурови мерки.

Изложени на постоянна заплаха да бъдат открити чрез доноси и по други начини, богомилите били принудени все повече и повече да преминават към прикритата дейност и да представят своите проповеди и поучения като напълно съобразени с православие. Опасността ги дебнела отвсякъде и поради това те трябвало да са в постоянна бдителност, готови да отричат отправените им обвинения. Това се вижда ясно от някои текстове в Беседата. „Ако ли някой пък ги запита: „Така ли правите и говорите?“ — пише Козма, — те се отричат и се кълнат: „Не сме такива, каквито ни мислите!“ Те заблуждават своите хора, като казват: „Ако бъдат узнати от хората нашите моления и дела, целият ни труд ще погине.“⁴⁹ „Поради страх от хората — съобщава на друго място пак Козма — и в църква ходят [еретиците], и кръст и икона целуват, както ни разказват тези от тях, които се възвърнаха към нашата истинна вяра, говорейки: „Всичко това вършим за хората, а не от сърце. Тайно пазим вратата си.“⁵⁰ Това притворство у богомилите било наложено от самите обстоятелства и от жестоките гонения, на които са били подлагани. И тъй като те били твърде начетени и вещи в полемиката, като умеели добре да си служат с текстове от писанията, вероятно в много случаи успявали да се оправдаят и да отбият отправените им обвинения.

V. СЪЩНОСТ НА БОГОМИЛСТВОТО (УЧЕНИЕ И ВЪЗГЛЕДИ)

В своите основни линии като религиозно-социално учение богомилството било създадено през X в. в резултат на дейността на поп Богомил и неговите първи последователи. То продължавало да се развива обаче и през следващите няколко столетия в българските земи, чак до падането на България под турска власт. През своето близо четиривековно съществуване естествено богомилското учение не останало едно и също. Отделни негови възгледи и черти се видоизменяли и еволюирали в зависимост от редица фактори и преди всичко от измененията в социално-икономическите и политическите условия. Естествено при един обобщаващ и систематизиран преглед на същината на богомилството, при който хронологическият аспект на изследването стои на втори план, тези видоиз-

⁴⁸ Козма, Беседа, с. 22,15 сл.

⁴⁹ Пак там, с. 34,1—7.

⁵⁰ Пак там, с. 19, 6.

менения могат отчасти да бъдат отбелязани и взети предвид, но не върху тях може и следва да падне тежестта на изложението. По-обстойно и по-пълно ще бъдат доловени и изтъкнати те при разглеждане на историята на богомилското учение в България, т. е. във втората част на настоящата монография.

1. ДУАЛИСТИЧНО-ГНОСТИЧЕСКИЯТ СВЕТОГЛЕД НА БОГОМИЛИТЕ. КОСМОГОНИЯ И ЕСХАТОЛОГИЯ

Богомилството, тъй както го намираме в неговата ранна фаза през Х в., било тясно свързано с дуалистичния светоглед, който бил залегнал в ученията на павликяни и масалияни и който отговарял на създадените през това време настроения сред част от населението в страната. Заедно с дуализма в богомилството намерили израз и гностическите тенденции, дошли пак предимно чрез проповедта на павликяни и масалияни.

Дуалистическите и гностическите възгледи на богомилите намерили образно отражение в един подробен разказ, в който се излага историята на вселената и на човешкия род от най-първите дни на тяхното създаване до повторното идване на Христос на земята и завършъка на света. Този разказ образувал „веруюто“ на еретиците и се състоял от две главни части, органически свързани помежду си — космогония (т. е. изложение за произхода на вселената и човека) и есхатология (т. е. изложение за крайната съдба на света и на човечеството).

Богомилската космогония и есхатология била създадена още през Х в. в резултат на проповедническата и литературната дейност на поп Богомил и неговите последователи. За това свидетелствуват отделни данни в писмото на патриарх Теофилакт до цар Петър и особено редица пасажии от Беседата на презвитер Козма. От разказа на Козма личи, че богомилите били развили доста обстойно своите дуалистични възгледи и че отделяли много място в своето учение за обяснение на ролята и мощта на злата сила. В Беседата нееднократно се споменава за вярата на еретиците в творческата дейност на злия дявол, обявяван от тях за „неправеден уредник“ или „паднал ангел“.¹ Отбелязва се, че богомилите си служели пред своите слушатели с разни „басни“,² под което се подразбират вероятно дуалистичните им разкази. За съжаление обаче българският писател не ни дава по-подробно и пълно изложение на техните космогонични и есхатологични представи, а се задоволява с откъслечни данни, въз основа на които ние не можем да си създадем цялостна и свързана картина. Той е премълчал в своята творба редица подробности от учението на богомилите навярно между другото и поради това, че не е бил напълно осведомен за тях. При това у Козма явно преобладава стремежът да разобличи главно една страна на богомилската ерес — а именно нейното отрицателно отношение спрямо църквата и светската власт. Поради това той не е отделил достатъчно място за разкриване на нейната идейно-теоретична основа.

¹ Ср. *Козма*, Беседа, с. 6,3—5, 6,20, 21,32, 22,20, 32,24 и др.

² Ср. по-долу, с. 121.

Значително по-обширни сведения за богомилската космогония и есхатология намираме в съчиненията на Евтимий от Акмония и Михаил Псел (и двете от XI в.).³ От съдържащите се в тях данни се вижда ясно, че космогоничните и есхатологичните възгледи на еретиците били проповядвани под форма на образен и жив разказ, с който те запознавали своите слушатели и привърженици и който представлявал същината на тяхната ерес.

Най-добре и най-цялостно е предадена обаче богомилската космогония и есхатология в написаната през началото на XII в. противоеретическа книга на Евтимий Зигавин „Паноплия догматика“⁴ и в Йоановото евангелие (Тайната книга), съставено пак през същото столетие. В него космогоничният и есхатологичен разказ е доведен от началото до края, той представлява едно завършено, органическо цяло. Поради това този апокриф е безспорно най-важният и ценен извор и той ще легне в основата на следващото наше изложение.

Според учението на богомилите отначало съществувал само добрият бог (*ὁ ἀγαθὸς θεός*), който бил безтелесен и човекоподобен (*ἀσώματου μὲν, ἀνθρώπομορφου δέ*).⁵ Той бил сътворил огромната вселена, която се състояла от четири основни елемента — огън, въздух, вода и земна твърд.⁶ Сътворил бил и седем небеса, които образували неговото царство.⁷ На

³ Ср. за тях по-горе, с. 26, 27.

⁴ Вж. за „Паноплия догматика“ по-горе, с. 28 сл.

⁵ *Zig.*, *Narratio*, с. 91,24, 95,16.

⁶ Представата за четирите елемента е била от твърде стар произход. Тя образувала ядката на учението на гръцкия философ Емпедокъл и с нея били запознати Манес и Маркион (ср. *D. Angelov*, *Der Bogomilismus*, I, с. 36, бел. 113). Позната е била и на редица православни теолози. Така например подробно е разгледано устройството на вселената като съставено от вода, въздух, огън и земна твърд в известната творба на византийския богослов от VIII в. Йоан Дамаскин. Неговото съчинение било преведено, както вече се каза, на български език от Йоан Екзарх по време на царуването на Симеон. Заслужава да се отбележи, че възгледът за четирите елемента като основа на вселената бил възприет не само от богомилите, но и от сродните с тях италиански катарии. Той бил разпространен, както сочи Райнер Сакони, сред еретиците от общината Конкорето, близо до Милано (*Reiner*, *Summa*, с. 76).

⁷ Представата за седем небеса е била възприета от богомилите под влияние на апокрифите „Видение на Исая“ и „Енох“, които са били разпространени още през V—VI в. сред населението на Византия на гръцки език и които впоследствие, през X или най-късно през XI в., са били преведени и на български. Тези два апокрифа са споменати за пръв път в индекса на забранени книги, който се съдържа в Симеоновия сборник от 1073 г. (ср. *Б. Ангелов*, *Списъкът на забранени книги*, с. 123). Ср. за тези апокрифи още *Й. Иванов*, *Бог. книги*, с. 131—191. Относно датировката на славянските им преводи *пак там*, с. 155, 166. Вж. и *Е. Tourdeau*, *Apochrifhes bogomiles et pseudobogomiles*, с. 181—187, с. 213—218. Независимо от това, че и двата апокрифа не са били богомилски творения, то те са послужили в някои свои образи за изграждане на космогонично-есхатологичния разказ на еретиците.

Заслужава да се отбележи, че интерес към въпроса, колко са на брой небесата и дали те не са повече от едно, съществувал отдавна сред християните. За този интерес свидетелства например една от твърде популярните и с древен произход апокрифна творба под наслов „Въпроси на княз Антиох и отговори на св. Атанасий Александрийски“, която е била преведена от гръцки на славянски език и се среща в пълен или съкратен вид в редица славянски ръкописи (ср. *И. Я. Порфирьев*, *Новозаветные сказания*, с. 332, вопр. 9). Представата за „седем небеса“, развита в някои апокрифни съчинения и възприета и от богомилите, останала да съществува дълго време в народното съзнание. Ср. *Д. Маринов*, *Народна вяра*, с. 8, където четем, че небето „е твърда кора и има седем дипли“. И досега е в употреба популярният израз „намира се на седмото небе“, т. е. на върха на щастието и блаженството.

седмото, най-високото, било жилището на бога, който седял облян в ослепителна светлина на своя трон. Под последното, първото небе, започвала въздушна шир, а под нея идели води, които обвивали отвсякъде земната твърд. Земята стояла пуста и необитаема. Под нея се намирили две големи риби, „съединени като волове за оран“, които я крепели по нареждане на бога. По-долу плували огромни облаци, които държали море, а най-долу, на дъното на вселената, се намирала огнената геена.⁸

Заедно със сътворяването на вселената бог бил създал, учели богомилите, безброй хиляди ангели, които образували небесното войнство. Тези ангели били пръснати из цялата вселена и били управлявани от свои началници. В Йоановото евангелие се говори за ангел, началник на въздушната шир, и за ангел, началник на водите. Макар и да не е посочено в този апокриф, вероятно е да се приеме, че богомилите учели, че ангели началствуват и над другите два елемента (огън и земна твърд), както и над седемте отделни небеса. Като подчинени на своя отец-създател ангелите изпълнявали определени от него задължения, а освен това му плащали и данъци. Едни от тях давали като данък сто мери жито, а други — сто делви масло.⁹ С други думи, богомилите си представяли небесния мир като едно земно царство начело с бога-властелин, който управлявал своите поданици и ги облагал с данъчни задължения.¹⁰

⁸ Описанието на устройството на вселената е дадено според текста на Тайната книга (ср. *Й. Иванов*, Бог. книги, с. 74). В другите извори тези подробности липсват. Възгледите на богомилите за положението на земята и за начина, по който тя се крепи, представляват оригинално доразвиване на библейския разказ и на по-късни, създадени под негово влияние апокрифи. В Библията, както е известно, се казва, че земята била обградена с вода, и се загатва за някакво чудовище Левиатан, без да се определя точно какво изпълнявало то. В апокрифната книга „Палея“ Левиатан се явява вече като животно, което държи вселената. В т. нар. „Тивериадска легенда“, друг апокриф от стар произход, се говори за създаването на земята от водната стихия и се обяснява, че по заповед на бога тя била поддържана от 33 кита (ср. *Й. Иванов*, п. с., с. 301). В апокрифа „Беседа на тримата светители“ (или „Разумник“), чийто произход е по-стар от появата на богомилското учение, се казва, че светът бил държан от железен дъб, над него се намирала огнена река, над реката имало четири златни кита, над тях стоял плосък камък и отгоре му била поставена земята (*Й. Иванов*, п. с., с. 260). Ср. основното проучване на Разумника у *В. Мочульский*, Следы народной библии, с. 1—172. Обяснения за устройството на вселената и земята, близки до тези, които се дават в Разумника, но показващи заедно с това и известни промени, се съдържат в редица славянски апокрифни ръкописи в българска, руска и сръбска редакция, някои от които има и в нашите библиотеки. Ср. *Б. Цонев*, Опис на ръкописите на Пловдивската библиотека, С., 1920, с. 59; *същият*, Опис на ръкописите в Софийската библиотека, II, С., 1923, с. 333.

⁹ *Й. Иванов*, Бог. книги, с. 75. У *Zig.*, Narratio, с. 91,31, тези задължения са означени с термина „литургии“.

¹⁰ Представите на богомилите за небесния мир като земно царство и за ангелите като божии служители с определени функции и задължения са възприети също от по-стара апокрифна книжнина. Такива представи са развити например в апокрифите „Палея“, „Варух“, „Енох“, „Видение на Исаия“ и др. (ср. по-специално по този въпрос *И. Порфирьев*, Ветхозаветные сказания, с. 22 сл.). Така в апокрифната книга „Палея“ се говори, че бог нямал нито начало, нито край и че бил създал 10 чина ангели и над всички поставил старейшини, воеводи и началници. Това станало още на първия ден от сътворението на вселената. За отделни имена на военачалници на ангелите (Михаил, Гавраил, Рафаил и др.) се говори в един славянски Шестоднев, запазен измежду ръкописите на Соловецката библиотека (*И. Порфирьев*, п. с., с. 244). В апокрифа „Малкото бигие“ се споменава за ангели, които управлявали огъня, ветровете, облациите, градушката, гърма, мълниите, студа, горещината, зимата, пролетта, есента, лятото и пр. (*И. Порфирьев*, п. с., с. 23).

Апокрифните представи за сътворението на ангелите, за отделните техни видове и

Наред с многобройните ангели, които му служели вярно, бог бил създал, проповядвали богомилите, и един свой главен помощник. В „Паноплия догматика“ той е споменат под имената Самаил (*Σαμαήλ*) или Сатанаил (*Σαταναήλ*), а в Йоановото евангелие се среща съкратената форма Сатана (*Satana*).¹¹ У Козма тези названия не се срещат и там се говори само за „дявол“ и „мамон“.¹² По въпроса за неговата власт и положение на небето между богомилите през Х в., както свидетелствуват данни от Беседата, съществували разногласия. Според едни той бил обикновен ангел, който по-късно бил прогонен от бога и станал „паднал ангел“, а според други бил главен управник на небесните селения с названието „иконом“.¹³ Този управник, както личи от космогоничния разказ на богомилите в „Паноплия догматика“, бил син на бога и приличал на него по външен вид и облекло.¹⁴ Задачата му била да следи за живота в цялата вселена и да надзирава работата на ангелите. „Той слизаше — описва неговата дейност съставителят на Йоановото евангелие — от небето в преизподнята и от преизподнята възлизаше до престола на невидимия отец.“ С други думи, божият син правел обиколки по създадения от бога свят, за да проверява на място дали всичко е в ред.

Но въпреки голямата си служба Самаил не бил доволен от положението си. Той завидял, учели богомилите, на славата на своя отец и решил да се отметне от него и да си създаде собствено царство. „Всичко това е мое — говорел той пред ангелите, като им посочвал вселената,

служби представляват доразвитие на образи и представи, съдържащи се в каноничната християнска литература (в Библията и Йоановия апокалипсис). Там са дадени и имена на някои ангели-началници (Михаил, Гавраил, Уриил и пр.; ср. *И. Порфирьев*, п. с., с. 21). Обстоятелството, че апокрифната книжка възприела и доразвила схващанията за ангелите, съдържащи се в каноничната литература, свидетелствува, че у средновековния човек съществувал голям интерес към този въпрос. Ср. във връзка с това и някои запитвания в посочения апокриф „Въпроси на княз Антиох и отговори на св. Атанасий Александрийски“ (*И. Порфирьев*, Новозаветные сказания, с. 330—331).

През IX—X в., още преди появата на богомилството чрез каноничната християнска литература са били познати и разпространени сред населението в България представите за „божието царство“ и за видовете ангели, които служели на небесния отец. Тези представи са намерили място например в споменатото похвално слово за св. Михаил и Гавриил, съставено от Климент Охридски (ср. *Б. Ангелов — М. Генов*, Стара българска литература, II, с. 60—61). Като създавали своя космогоничен разказ за произхода на вселената и небесния мир, поп Богомил и неговите последователи имали следователно пред очи не само една апокрифна книжка и традиция, но и съчинения от каноничен характер, познати и разпространявани от православни проповедници и писатели.

¹¹ Ср. *Zig.*, Narratio, с. 91, 26, 94,5 и др.; *И. Иванов*, Бог. книги, с. 73 и др. Образът на Самаил (Сатанаил), който играе такава голяма роля в богомилската космогония като олицетворител на злото начало, което се отцепва от бога и създава видимия свят, не е оригинална богомилска представа, а е съществувал в стари апокрифни съчинения като „Вартоломеевото евангелие“, „Видение на Исая“ и др., които са под влияние на юдеизма. „Самаил“ в еврейската религия се явява ангел на смъртта и враг на Адам. Ср. във връзка с това проучванията на *E. Tourdeau*, *Apochryphes*, с. 138,1 (1950), с. 40,52 и 138,2 (1950), с. 177 сл. Там се критикуват установките на Й. Иванов. Ср. още *H. Puech*, *Le prince des Ténèbres en son royaume*, в „Satan“, *Études carmelitaines*, 27, Paris, 1948, с. 136—174.

¹² *Козма*, Беседа, с. 22,19, 32,11, 26,11 и др.

¹³ *Пак там*, с. 22,20. „Поради голямата си простотия — пише той — едни го наричат паднал ангел, а други неправилен иконом.“ Названието „иконом“ се употребява и в „Паноплия догматика“ (*Zig.*, Narratio, с. 91,26).

¹⁴ *Zig.*, Narratio, с. 95,21 сл. Ср. в същия смисъл и *Psellos*, *De energia*, coll. 825 A. За по-млад син на бога богомилите считали Христос (ср. по-долу, с. 110). Ако се съди от един пасаж от Беседата на Козма (с. 26,7—8), съществувало и схващането, че дяволът е по-млад син на бога. Изглежда обаче, че в случая българският писател допуска грешка.

която обхождал непрестанно. — Ако ме послушате да поставя седалището си на облаците, аз ще стана подобен на всевишния и като издигна едни от водите горе на тая твърд, а другите събера в широки морета, тогава вече няма да има вода по повърхността на цялата земя и ще царувам с вас во веки веков.¹⁵ Наред с примамливите обещания за „ново царство“ Сатанаил обещавал на ангелите и намаляване на данъчните тежести. Той запитал първия ангел, когото искал да завербува за своето съзаклатие: „Ти колко дължиш на своя господар?“ На отговора му, че му дължи „сто мери пшеница“, Сатанаил отвърнал: „Вземи перо и чернило и пиши шестдесет.“ На втория ангел, който дължал „сто делви масло“, той намалил данъка наполовина. „И като възлизаше към всички небеса — пише съставителят на Йоановото евангелие, — той все така говореше дори до петото небе и съблазняваше ангелите на невидимия отец.“¹⁶

Разказът на богомилите за желанието на Самаил да се вдигне срещу бога и да си създаде собствено царство, като прелъсти ангелите, е заимствуван в общи линии от по-стари съчинения с каноничен или апокрифен характер.¹⁷ Има в него обаче и един по-оригинален момент, създаден

¹⁵ *Й. Иванов*, Бог. книги, с. 75; *същият*, Старобългарски разкази, с. 10 сл.

¹⁶ *Пак там*, с. 10. За обещанията на Сатанаил, че ще даде облекчения на тях, които се присъединят към него, се споменава и в „Паноплия догматика“. Там се казва, че той говорел пред ангелите, „като ги подканвал, ако искат да бъдат облекчени от бремето на своята служба (. . . κουφίζόμενα τοῦ βάρους τῆς λειτουργίας), да го последват и да встанат заедно с него против баща му (*Zig*, Narratio, с. 91,30 сл.).

¹⁷ От каноничните текстове заслужава да се спомене на първо място един пасаж от пророчествата на Исаия, който говори за звездата денница, прогонена на земята поради стремежа ѝ да се вдигне на небесните висини и да постави седалището си над звездите (Исаия, XIV, 13—14). Ср. и Есехиел, XXVIII, 2. Аналогията с божия син, завидял на славата на баща си и пожелал да постави престола си редом с него, е очевиден. Още по-ясно личи връзката между разказа на богомилите за бунта на Самаил и с каноничната християнска книжнина от известния пасаж в Йоановия апокалипсис (XII, 7) за борбата на дракона срещу архангел Михаил. „Стана война на небето с неговите ангели срещу дракона.“ „И драконът, и неговите ангели се биеха, но не сполучиха и за тях нямаше вече място на небето.“ Представата за бунт срещу бога и потушаването му от архангел Михаил, изложена в Йоановия апокалипсис, била доразвита впоследствие в християнската православна литература и била позната и използвана в съчиненията на много църковни писатели. Ней познавал добре и Климент Охридски, както личи от споменатото вече негово слово за възхвала на архангелите Гавраил и Михаил. При това апокалиптическият разказ бил видоизменен от по-късните християнски писатели в смисъл, че надигналият се срещу бога противник първоначално не е бил дракон, а добър ангел по име Сатанаил (или Самаил), който заемал на небето началствуваша служба. В такъв смисъл се явява например той в едно съчинение на византийския богослов Йоан Дамаскин (ср. *И. Порфирьев*, Ветхозаветные сказания, с. 30). Като главен ангел е бил обрисован той и в едно изложение върху православната вяра, прочетено от гръцки духовник пред руския княз Владимир преди покръстването му (ср. *Д. С. Лихачов*, Повесть временных лет, I, М., 1950, с. 62). Там авторът го назовава „первый от ангель, старбишина чину ангелску“ и му дава и името „Сотонаил“. Като виден божи служител го рисува и Климент Охридски. Когато говори за различните божии ангели, той пише: „От тях един ангел бе получил власт да управлява и да владее над земния чин. . . , той, макар и да беше добър, се превърна от благост в злоба и изпълнен с гордост, помисли да се противи на своя творец и бог“ (ср. *Б. Ангелов*—*М. Генов*, Старобългарска книжнина, II, с. 63). Това обяснение за първоначалната роля на дявола като добър ангел, който поради високомерие решил да се разбунтува, развито в православната книжнина у нас през Х в., било възприето изцяло от една група богомили, за които Козма споменава, че назовавали дявола „паднал ангел“. То било споделяно и от друга група богомили по същото време с тази разлика, че те засилвали ролята на дявола в небесния свят, като го изтъквали като пръв помощник и дори син на бога (вж. по-горе, с. 102).

от самите богомили. Това е мотивът за примамването на ангели за привърженици с обещание, че ще им се намалят данъците. Подобен сюжет за намаляване на данъците се съдържа, както е известно, в една притча от Евангелието на Лука (16,6), където се говори за „неправедния иконом“. В богомилския разказ обаче действащите лица са съвършено други и ние трябва да видим в него едно самостоятелно развиване на притчата, създадено в обстановката и при условията на средновековния феодален строй. Бог е представен като държавен глава, а ангелите — като негови данъкоплатци. Прави впечатление, че данъците се дават в натура, практика, която господствувала в България през цялото първо царство. Любопитно е също така, че плащането на данъка се преценява от гледна точка на съставителя на космогонията като голямо бreme, чието премахване е най-сигурното средство да се отделят ангелите от „добрия бог“, за да минат на страната на Сатанаил. Тази преценка на богомилския писател била отражение на мислите и настроенията на експлоатираните селяни, които страдали тежко от фискалния гнет на държавните органи и феодалните си господари и виждали в лицето на всеки, който би ги ограничил, свой защитник. Любопитно разказаните подробности за Сатанаил, който обещава данъчни намаления, са безспорно доказателство, покрай посочените вече по-рано данни, за свързаността на богомилската идеология преди всичко с живота и настроенията на селячеството в средновековна България.

Но въпреки умелата си агитация сред ангелите Сатанаил не успял да осъществи своите планове, проповядвали богомилите. Бог узнал навреме за готвения бунт, разгневил се страшно и решил да накаже отстъпника. Той го лишил от божествената светлина и го изтласкал от небесния свят заедно с изменниците-ангели. Сатанаил паднал на земната твърд. „Моят отец — четем по този повод в Йоановото евангелие — го преобрази поради неговото високомерие: светлината му бе отнета, лицето му стана на цвят като нажежено желязо и се уподоби изцяло на човешко лице. С опашката си той повлече третината божии ангели. Тогава той бе изхвърлен от божие седалище и лишен от управлението в небесата.“¹⁹

¹⁹ Ср. *И. Иванов*, Бог. книги, с. 75; *свщият*, Старобългарски разкази, с. 10 сл. Свалянето на Сатанаил от небето заедно с отцепилите се ангели представлява също стар сюжет, развит и в каноничната, и в апокрифната литература. Преди всичко този мит се среща в Йоановия апокалипсис, където, както вече се каза, прогонването на божия противник става след жестока война на небето. Там този противник е наречен дракон, дявол и Сатана (Апокалипсис, 12, 7 сл.). Главна роля в свалянето на дявола се приписва на архангел Михаил. За прогонването на Сатанаил от небето и неговите ангели се говори и в книгата „Енох“, която послужила като литературен източник на съответния текст от Тайната книга (*И. Иванов*, п. с., с. 72). Митът за утнята на Сатанаил и изгонването му от небесния свят е бил въмъкнат и в апокрифната книга „Палея“, чийто гръцки оригинал е бил преведен и на славянски език. Голямата популярност на този мит се доказва от различieto на множество славянски апокрифи от средновековието, чийто първоизточник е разказът в Палеята. В апокрифната книжинна се уточнява, че падането на Сатанаил на земята станало на четвъртия ден от сътворението на света (ср. *И. Порфирьев*, Ветхозаветные сказания, с. 86), като се приписва пак решаваща роля на архангел Михаил в изгонването му (ср. във връзка с това един апокрифен разказ в сборника на поп Пунчо от XVII в. у *И. Иванов*, Старобългарски разкази, с. 18). Що се отнася до причините за прогонване на дявола, то в апокрифите се наблюдават различия. В едни от тях се твърди, че това станало поради стремежа му да постави престола си над облаците и да стане равен на небесния отец, а в други се казва, че той бил наказан, понеже не искал да се поклони

След падането си на земята Сатанаил се намерил в затруднително положение, тъй като тя била обвита с води и съвсем неуредена. Отстъпникът обаче, учели богомилите, притежавал все още творческа сила (*δῆμιουργικὸν . . . ὑάρσιον*) и решил да преустрои земната твърд и да си създаде там собствено царство. Но без божие съгласие той не можел да стори това и затова се обърнал с молба към баща си да му позволи спокойно да започне строителната дейност на земята. Условието било господ да го остави да си създаде земно царство и да управлява там в продължение на „седем века“, като в замяна на това Сатанаил се задължил да върне на бога „всичко“, т. е. да попълни отново броя на служителите и войниците му в небесния мир, който бил намалял с една трета поради измяната и прогонването на част от ангелите. Това щяло да стане, след като бъде създаден човекът. Представители от неговия род, заявявал Сатанаил, ще отидат на небето, за да заемат местата на отпадналите ангели.²⁰ За бога това обещание било изгодно и той оставил падналия бунтовник да прави, каквото пожелае.

След постигнатото споразумение Сатанаил подхванал веднага своя план за създаване на земно царство. Картично е предадена неговата дейност в Йоановото евангелие. „И така — казва се там — Сатаната седна на твърдата и заповяда на ангела, който беше над въздуха, и на оня, който беше над водата, и те подигнаха земята (която беше във вода), и тя стана суха. После взе венеца на ангела, който беше над водите, от едната му половина направи светлината на месеца, от другата — светлината на звездите, а от камъните на венеца направи всички небесни войнства и звезди.“ „И след това направи своите служители-ангели според реда, установен при всевишния, и създаде гръмотевицата, дъжда, градушката и снега и над тях изпрати свои служители-ангели. Той заповяда на земята да произвежда всякакви хвъркати и влечуги, дървета и треви, а на морето да произвежда риби и птици небесни.“²¹ Той направил също така и още едно небе под останалите седем. По такъв начин общият

на създадения от бога Адам (ср. една апокрифна книга „Бытия небеси и земли“ в Московския държавен исторически музей, шиф. 318, лист 2). Вж. още във връзка с апокрифните представи за свалянето на дявола, запазени в славянски ръкописи, *И. Порфирьев*, Новозаветные сказания, с. 332; *В. Мочульский*, Следы народной библии, с. 60 (там се дават извадки от открития от М. Дринов Котленски сборник).

²⁰ Ср. *Zig., Narratio*, с. 92,28 сл. В Йоановото евангелие за това обещание на Сатанаил да попълни опразнените места с душите на хората не се споменава. Казано е само общо, че отстъпникът се помолил на бога с думите: „Бъди търпелив спрямо мене, аз всичко ще ти върна“ (*И. Иванов*, Старобългарски разкази, с. 11). За решението на бога да остави Сатанаил да царува „седем века“ ср. *Zig., Narratio*, с. 100,4; *И. Иванов*, Бог. книги, с. 80.

²¹ Ср. *И. Иванов*, Бог. книги, с. 77; *същият*, Старобългарски разкази, с. 12. В „Паноплия догматика“ (*Zig., Narratio*, с. 92,9 сл.) разказът за сътворението на земния свят е предаден в по-общи думи, като са изпуснати любопитните подробности, съдържащи се в Йоановото евангелие. В диалог на Псел (*Psellos, De energia*, coll. 824/245) за творчеството на Сатанаил се казва: „Те [еретиците] го славят с най-добри имена, наричат го първороден и отчужден от бащата и творец на растения, животни и други съставни неща, когато всъщност той е разрушител и унищожител.“ В Беседата на Козма, с. 26,3 сл., четем: „Не само към земята, но и към небето отправят хули, като казват, че по волята на дявола е всичко. Небе, слънце, звезди, въздух, земя, човек, църква, кръстове и всичко божие отдават на дявола.“ В Борилския Синодик, с. 44, § 43, еретиците се заклеймяват поради това, че наричали Сатаната „творец на видимите твари и иконом на дъждовете и града и на всичко, което произхождало от земята“.

брой на небесата станал осем.²² Така Сатанаил си съградил благодарение на творческата си сила и ненамесата на бога един свой собствен свят, а именно видимия свят с издигнатото над него небе и всички небесни светила, разположени на него. Единственото на това небе, което не било от злата сила, а произхождало от бога, учили богомилите, било слънцето. Сатанаил го откраднал от небесния отец заедно с човешката душа.²³

След като преустроил земята и създал растенията и животните, Сатанаил замислил да сътвори и човек, който да прилича на него и да му слугува. За тая цел той накарал ангела на третото небе да влезе в глинено тяло и така бил сътворен мъжът. С част от това тяло била сътворена жената, в която влязъл ангелът от второто небе. „Ангелите, щом видяха, че са облечени в смъртна форма и че са различни по вид — казва се в Йоановото евангелие, — много плакаха.“²⁴ По-другояче и с повече подробности е представено създаването на човека в „Паноплия догматика“. „След това — четем в това съчинение — той (Самаил — б. н.) създал тялото на Адам от пръст, смесена с вода, и го поставил прав. От него се стекла вода по десния му крак и потекла през големия пръст и се извила по земята. Така се създал образът на змията. Самаил събрал своя дух и вдъхнал живот на оформеното от него тяло, но духът му протекъл през празното пространство и се превърнал в извита капка. Тя веднага се оживила и след като се отделила от пръстта, се превърнала на змия и запъзляла. Затова змията е съобразителна и надарена с разум, защото духът на Самаил ѝ бил вдъхнат за душа. След като този нов творец видял това и като разбрал, че напразно си дава труд, изпратил пратеници при добрия отец и поискал да му прати душа, като обеща, че човекът ще бъде общ, ако получи живот, и че от неговото потомство ще се запълнят местата в небесните селения, от които били изхвърлени ангелите. И бог, понеже е добър, се съгласил и вдъхнал на изваяния от Самаил душа: човекът веднага станал жива душа, която осветява тялото и го краси с много прелести. След това по същия

²² *Zig.*, Narratio, с. 92, 11; *G. Ficker*, Die Phundagiagiten, с. 34, 13 сл.

²³ За този възглед на богомилите говори Евтимий от Акмония (*G. Ficker*, Die Phundagiagiten, с. 34,7 сл.). „Казват — пише той, — че бог се разгневил на дявола и го изхвърлил, за да не се намира пред погледа му: изхвърленият от погледа на бога откраднал от него именно тези две неща — слънцето и човешката душа.“ В „Паноплия догматика“ и Йоановото евангелие тази подробност не е дадена. Като се има предвид обаче обстоятелството, че в Йоановото евангелие между сътворените от Сатанаил неща слънцето не е споменато, ясно е, че и авторът на този апокриф го смятал за божие творение. Ако се вярва на символичните изображения по надгробните паметници на босненските еретици, следва да се приеме, че богомилите считали слънцето заедно с луната като създадени от бога небесни ладии за извличане и пренасяне на душата на праведниците в райското царство (ср. *А. Соловјев*, Символика, с. 34). Убеждението, че слънцето води произхода си от бога, както изглежда, не е споделяно от всички богомили. Верни на гледището, че всичко видимо е дело на Сатаната, някои от тях проповядвали, че и това небесно светило подобно на звездите, е сътворено от злата сила. В такъв смисъл може да се заключи от цитирания пасаж у презвитер Козма, в който се корят еретиците, че „небе, слънце и звезди . . . , всичко божие отдават на дявола“ (ср. по-горе, с. 105). Схващането, че и слънцето е творба на злото, поддържали сродните с богомилите италиански катарите. Те твърдели — пише за тях Бонакурзус в своята разобличителна творба, — „че слънцето е самият дявол, и казват, че луната е Ева“ (*Bonacursus*, Manifestatio, coll. 777 D).

²⁴ *И. Иванов*, Бог. книги, с. 78; *същият*, Старобългарски разкази, с. 12.

начин била изваяна от него и Ева и тя заблестяла със същия блясък (*καὶ ταῖς ἰσᾶς ἀστραψάσης λαμπρότησι*).²⁵

Посочените в изложението на Зигавин и в Тайната книга две главни версии за създаването на човека са оригинално творчество на богомилски писатели от XI—XII в. и нямат паралели в предишна апокрифна литература. Те доказват, че поп Богомил и неговите последователи, като са се придържали в редица отношения о по-стари образци и форми, са сътворявали и собствени разкази, в които е била възплътена народната фантазия.²⁶

²⁵ *Zig., Narratio*, с. 92,34. Трета, въсем различна версия за създаването на човека разказва Евтимий от Акмония (*Ficker, Die Phundagiagiten*, с. 35,18 сл.). „Тия хитреци и безбожници — пише той — твърдят и казват, че управникът [Самаил—б. н.] слязъл от небето, изгонен от бога, и направил това видимо небе, и заковал звездите и слънцето, което откраднал от бога, също и луната. И след като направил земята и морето и всичко в тях, посадил и рая. След като станало всичко това, сътворил Адам. Оставало само да вмъкне душата, която откраднал от бога, в така сътворения Адам. Той я вмъкнал в устата, а тя излязла от задните му части. И макар да правил това няколко пъти, тя не могла да се настави в тялото, но излизала ту от устата, ту от задните части. И понеже не можал да я задържи в тялото, за да даде живот на Адам, изоставил го и тялото лежало бездушно цели триста години. След това се досетил господарят [Самаил—б. н.] и ял от всякакви нечисти животни, като змия, скорпион, куче, котка, жаба и мишка, лисица, вълк, пантера и други такива. И след като богът станал на фундагагитите, т. е. нечестивият дявол, ял от всички нечисти и мръсни животни, както те твърдят и учат, тогава пристъпил към тялото на Адам, което сам той бил сътворил. Той пъхнал душата през устата и поставил ръката на Адам под задните части, за да ѝ попречи да излезе, както ставало по-напред, когато тя излизала ту от устата, ту от задните части. Като направил така и я затворил в тялото, изхвърлил ония нечистотии, които нечестивият той бил изял, през устата на Адам върху душата. Така душата била замърсена в тялото, така бил оживен Адам. Поради това те казват, че когато човек се разсърди, тогава той се гневи като змия, като куче и като котка, тъй като душата му от онова замърсяване била получила част от всички тия животни.“ Както се вижда от този разказ, малоазийските богомили се отклонявали от общоприетото схващане, че душата на човека е чиста, тъй като е дошла от бога, и намирали и в нея отражение от намесата на злата сила. Този темен възглед напомня гледището на масалияните, които казвали, че в душите на хората са вселени демони и че „всяка душа в която не е влязъл Христос . . . , е жилище на змии и отровни гадове“ (ср. *Д. Ангелов, Влияния*, с. 150, бел. 3).

²⁶ Трябва да се отбележи, че въпросът за създаването на първите хора е предизвиквал интерес не само у богомилите, които го разрешавали в духа на дуалистичните си схващания, но изобщо на средновековните хора, които не се задоволявали с малкото данни, съдържащи се в библейския разказ. Във връзка с този интерес още далеч във времето преди появата на богомилското учение възникнали редица апокрифи, които се разпространявали и четели заедно от населението. Най-любопитен в това отношение е споменатият вече „Разумник“ („Беседа на тримата светители“), чийто гръцки оригинал бил преведен на славянски и който е запазен в редица варианти в славянската апокрифна книжнина. Според апокрифите разкази бог бил създал Адам от няколко части (според едни ръкописи от 8, според други от 10). Ср. *В. Мочульский, Следы народной библии*, с. 102 сл.; *Д. Цухлев, История на българската църква*, с. 603; *И. Иванов, Бог*, книги, с. 206; *V. Jagič, Novi prilozi za literaturu biblijskih apokrifa, Starine*, V, 1873, с. 70. В апокрифите, които предхождат пораждането на богомилството, преобладавало схващането, че създаването на Адам е дело на добрия бог. Под влияние на богомилското учение обаче в отделни апокрифи започва да си пробива вече път възгледът, че за сътворението на човека има по-голям или по-малък дял и дяволът. Водени от този възглед, богомилски настроени преписвачи на по-стари апокрифи променяли в тях съответния текст за сътворението на Адам от бог, като вместо бог поставяли дявола. Ср. *В. Мочульский*, п. с., с. 64. Същевременно под влияние на богомилския дуализъм започнали да се пишат и нови апокрифни съчинения (т. нар. дуалистични приказки), в които вече ясно се подчертавала мисълта за сътрудничеството между бога и дявола, които създали човека като една обща творба. Такива дуалистични разкази възникнали главно в България, където влиянието на богомилството било най-силно, но те се срещат и в съседните на България страни — Гърция и Босна,

След създаването на първите хора Сатанаил направил рая и ги въвел там. Той посадил тръстика сред него и с хрчката си направил змията, разказва съставителят на Тайната книга.²⁷ Изпълнен със завист, че хората получили чрез душата божествено начало, той се разкаял, че ги е създал, и намислил да погуби собствената си творба. За тази цел, учели еретиците, той се влял във вътрешността на змията и измамил Ева, за да може по такъв начин да си създаде свой собствен род и потомство, което да овладее и погуби потомството на Адам. От сношението на Сатанаил и Ева се родили Калмена и Каин, а син на Адам и Ева бил Авел. Каин убил братя си и така сложил началото на убийствата. „Заради това — заключавали богомилите — апостол Йоан е казал: Каин бе от злия.“²⁸

Разгневен от лукавите действия срещу първите хора, бог решил да накаже Сатанаил. „Той бил лишен веднага от божествения си образ и одежда и от творческата си сила, и от божественото си име (защото дотогава и той се наричал бог). Лишен от всички тези неща, той станал мрачен и противен. Но добрият бог укротил гнева си и му позволил да бъде той повелител и господар на това, което сътворил, след като паднал от небето.“²⁹

Като господар на земята и на човечеството Сатанаил започнал жестокото си властвуване, което трябвало да продължи според учението на богомилите цели „седем века“ (*ἄχρι πέρατος τῶν ἑπτὰ αἰώνων*, *septem saecula*).³⁰

а също така и в Русия. Най-пълно събрание на дуалистичните приказки засега има у *Й. Иванов*, п. с., с. 327—382. В тях, както личи от съдържанието им, преобладават умерено-дуалистични елементи. Бог е представен като първичен и главен създател, а дяволът е само негов помощник и подчинен. Той се стреми да се бори срещу него и да го надхитри, но не успява. Разнообразните варианти за сътворението на света и човека и за отношенията между бога и дявола, които ни предлагат запазените дуалистични легенди, са изброени и систематизирани подробно на с. 357—360. Далена е на с. 369 и обширна литература.

²⁷ *Й. Иванов*, п. с., с. 78. В „Паноплия догматика“, както вече се каза, създаването на змията се обяснява по друг начин, а за садене на тръстика в рая не става дума. Представата, че Сатанаил е сътворил рая, е заимствувана от по-стари апокрифи и ние я срещаме специално в книгата „Варух“. Там се казва, че той направил рая в сътрудничество с бога и посадил в него лозата, за да съблазнява чрез това растение първите хора (ср. текста у *Й. Иванов*, п. с., с. 196). Интересна е една добавка в славянския превод за Сатанаил като творец на рая, която гласи: *Саманана [вместо сатанана] же лоужъ въсадн. То же емоу въс пръвоє нмѣ н послѣ нареч сѣ Сатанана* (*Й. Иванов*, п. с., с. 207).

²⁸ *Zig.*, *Narratio*, с. 92, 34 — 93, 6. В Йоановото евангелие подробностите около измамата на дявола и създаването на негово потомство от Ева са по-други (*Й. Иванов*, п. с., с. 78 сл.). Там се отбелязва при това, че дяволово потомство се създавало не само по линията на Ева, но и чрез Адам, в чието тяло също била излята „отровата и сладострастието“ на злата сила. За измамата на Ева от дявола проповядвали и италианските катари. „Казват — корн ги за това тяхно схващане Бонакурзус, — че [дяволът] създал Ева, с която имал връзки и от това се родил Каин, от чието кръв твърдят, че били създадени кучетата“ (*Bonacursus*, *Manifestatio*, coll. 775/776).

²⁹ *Zig.*, п. с., с. 93, 7 сл. По въпроса за деградацията на Сатанаил има различия в разказа на Зигавин и текста на Йоановото евангелие. Според Зигавин Сатанаил бил лишен от „божествения си образ“ едва след извършеното от него покушение спрямо Ева, а според автора на Йоановото евангелие това станало още преди изхвърлянето му на земята от бога (ср. по-горе, с. 104).

³⁰ *Zig.*, п. с., с. 100, 4; *Й. Иванов*, *Бог. книги*, с. 80.

Той бил неограничен владетел чак до идването на Христос.³¹ През този период човешкият род живял в тежки мъки и заблуди, тиранизиран и измъчван от злия творец. Сатанаил не управлявал сам. В негова помощ били падналите ангели, които се превърнали в зли духове (демони). Броят им бил извънредно голям. Във всеки човек, учили богомилите, живеел зъл дух, който го тласкал към безбожни дела и дори когато човек умира, не го напускал, но прекарвал заедно с него в гроба, за да получат общо наказанието си. Никой не можел да се опази от тия зли сили и само богомилите били в състояние да ги отбягват. Те обитавали във всички храмове, а в Ерусалимския живеел самият Сатана. Господ предупредил хората да се пазят от тях, понеже им дал неограничена свобода на действие чак до свършването на „седемте века“.³²

Освен от демоните според разказа на богомилите Сатанаил бил подпомаган в тираничното си управление и от редица пророци, като Мойсей, Йоан Кръстител, Енох и др., споменати в Стария и Новия завет.³³ Най-ревностен негов служител според богомилите бил Мойсей, който по негово нареждане ходил в Египет и извел евреите през Червено море. По внушение на Сатанаил Мойсей дал своя закон на евреите, който бил порочен и греховен и чрез който били погубени безчислено количество хора.³⁴

За да спечели благоразположението на бога и да си осигури господство на земята, Сатанаил му бил обещал, че ще попълни опразнените места на падналите от небето ангели с представители на човешкия род. Като узнали за това, падналите ангели си взели за съпруги земни жени, та децата от тия бракове да отидат на небето. Така се родили, учили богомилите, гигантите, които вдигнали бунт срещу Сатанаил и увлекли в него и измъчваното от злия творец човечество. Разгневен, Сатанаил предизвикал мирова катастрофа и погубил заедно с гигантите всяка жива плът. Спасен бил само неговият служител Ной, който не взел участие в бунта и си направил по внушение на Сатанаил специален ковчег, в който влезли всички видове животни и целият род на Ной.³⁵ Така човешкият род се запазил и дяволът продължил да го управлява.

Господството на Сатанаил тласкало непрестанно хората към беди и грехове. Поради това само малцина от тях могли да стигнат до Божието

³¹ Като владетел на света Сатанаил бил означаван от богомилите с названията „зрхов“, „жордохратор“, „княз“, „властелин“. Ср. *Ficker*, *Phundagiagiten*, с. 35, 19, 36, 8; *Zig*, п. с., с. 104, 2; *Козма*, *Беседа*, с. 23, 11 (властелна н княз протвѣша) и др.

³² За вярата на богомилите в демоните ср. *Zig*, п. с., с. 96, 19 сл., 99, 30 сл., 100, 5 сл.; *Д. Ангелов*, *Влияния*, с. 168.

³³ За отрицателното им отношение към Енох ср. Йоановото евангелие (*Й. Иванов*, п. с., с. 80). Те го обвинявали в това, че той като дявол човек скрил от хората небесното царство, като ги научил да пренасят жертви и да вършат незаконни тайнства.

³⁴ *Zig*, п. с., с. 98, 22 сл. За отрицателното отношение на богомилите към Мойсеевия закон ср. по-долу, с. 125 сл.

³⁵ *Zig*, п. с., с. 98, 29 сл. Митът за гигантите бил възприет от старата апокрифна книжка. За него се говори в Палеята. За него споменава Малала в своята Хроника. Въпроси за „гигантите“ се задават в „Беседата на тримата светители“ („Разумник“); ср. *В. Мочульский*, п. с., с. 105. Митът за гигантите бил познат и на италианските катарни. Те казват — пише Бонакурзус, — че от дъщерите на Ева и демоните са родени гигантите, които узнали от своите бащи — дяволът, че дяволът е създал всичко. Затова дяволът, като се измъчвал, че знаят всичко, казал: „Разкайвам се, че съм направил човека.“ По-късно Ной, понеже не знаел това, бил спасен от потопяването (*Bonacursus*, *Manifestatio*, coll. 776 B).

царство и да заемат местата на падналите ангели. Това разгневило силно господ, който виждал, че плановете му пропадат. „Най-после бог можал да разбере—проповядвали богомилите, — че е измамен и че е онеправдан, тъй като дал по-ценната част на човека и извършил най-полезното за неговото създаване, а се лишава от голям брой човешки същества. Едно-временно с това той съжалил душата, която сам вдъхнал, че страда така нещастно и се измъчва. Затова той се вдигнал за възмездие и излъчил през пет хиляди и петстотната година от сърцето си слово (*λόγος*), т. е. син и бог.“³⁶ Този син и бог, твърдели богомилите, бил архангел Михаил. „Той се наричал архангел, тъй като бил по-богоподобен от всички ангели, Исус — понеже лекувал всяка болест, а Христос — понеже било помазано тялото му. Той слязъл от небето и се влял през дясното ухо на Девицата и получил плът, която привидно изглеждала, че е от материя и че подобава на човешко тяло. А в действителност тя била невестествена и божествена и отново излязла оттам, откъдето влязла, без Девицата да усети нито влизането, нито излизането му, но просто го намерила в пещерите, легнал завит в пелени.“³⁷ Роден привидно, той живял и действувал привидно като човек, без да има нужда от храна и питие.³⁸

³⁶ *Zig.*, п. с., с. 93, 16 сл.

³⁷ *Пак там*, с. 93, 28 сл. Почти по същия начин са предадени подробностите около раждането на Христос и в Йоановото евангелие. Отбелязано е там, че Мария била изпратена от бога, за да приеме неговия син. „Аз като слязох, влязох през едното ухо и излязох от другото“ (*Й. Иванов*, Бог. книги, с. 82; *същият*, Старобългарски разкази, с. 14). Гледището, че Христос не бил роден от Мария, а само „излязъл“ от нея, е прокарано в написаните от босненски богомили две евангелия (Николско и Даничевско). За тази цел е било направено съответно изменение на текста и вместо думите „от нея се роди“ е било написано „от нея излезе“. Ср. *A. Solovjev*, *Vjersko učenje*, с. 17. За привидното раждане на Христос от Мария има специална анатема срещу богомилите в Синодика на Борил (с. 42, § 39). Вярата в привидното раждане на Христос е била възприета от богомилите в резултат на подобна представа у павликяните. Според тяхното учение „Христос взел плътта си от небето и преминал през нея [Мария — б. н.] като през канал“. Ср. *Д. Ангелов*, *Влияния*, с. 167, бел. 4.

³⁸ *Zig.*, *Narratio*, с. 95, 14 сл. Вярата в привидността на Христос (т. нар. докетизъм) е един от най-типичните богомилски възгледи, с които те се отличавали остро от православното гледище за „богочовека“, прокарано последователно в нашата църковна книжнина от IX—X в. Ср. за това по-долу, с. 55. Богомилският докетизъм е възприет от павликяните. Интересни са и възгледите на богомилите за Христос като син и слово на бога. Те твърдели, че Христос е негов втори син, а пръв и по-старши е Сатанаил (ср. *Zig.*, п. с., с. 95, 21). Това гледище за двата сина на бога е прокарано и в написаните под богомилско влияние две босненски евангелия (Даничевско и Николско). Там Исус е наречен „иночеден“ син на господата, т. е. втори син, наред с първия — дявола. Ср. *A. Solovjev*, *Vjersko učenje*, с. 18. За това, че Сатанаил бил считан за по-стар син на бога, а Христос за по-млад, личи и от съдържанието на апокрифа „Прение на Христа с дявола“ (*Й. Иванов*, Бог. книги, с. 250).

Като твърдели, че Христос е изпратен от бога, за да провежда неговата воля, и че той представлява само едно излъчено от него слово, богомилите стигали логично до извода, че Христос стои по-долу от своя отец и не е равен нему. В техния космогоничен разказ това „подценяване“ на Исус не е посочено пряко, но то проличава от други проповеди и изказвания на еретиците, споменати в Синодика на Борил, Беседата на Козма и някои други паметници. В Синодика на Борил между анатемите, отправени срещу богомилите, срещаме и следната: „Проклятие на всички, които смятат господата наш Исуса Христа по-малък, а не равен на предвечния негов отец“ (Борилов Синодик, с. 68, § 81). Тук под „всички“ се подразбират, от една страна, привържениците на Арий, който проповядвал подобни възгледи, а, от друга — богомилите, които в това отношение са били възприели неговите възгледи. *Козма*, Беседа, с. 10, 7 сл., пише, че богомилите твърдели, че „господ [Христос — б. н.] бил разпънат не по своя воля и не заради човешкото спасение, а по не-

Христос започнал да проповядва сред хората и да внедрява сред тях своето слово — т. е. „светия дух“. Сатанаил се опитал първо да го изкуши и отклони от мисията му, но усилията му останали напразни. Тогава той озлобен изпратил един свой ангел, който дал три дървета на Мойсей, за да бъде разпънат на тях божият син.³⁹ Тъй като бил само „слово“, Христос привидно изтърпял мъки на кръста и привидно умрял и бил погребан.⁴⁰ На третия ден той възкръснал, заловил Сатанаил, вързал го с вериги и го хвърлил в огнената геена. При това махнал от името му ангелската частица „ил“ и по такъв начин Сатанаил станал Сатана.⁴¹ Като завършил мисията си, Христос се върнал на небето и пак се слял със своя баща заедно със „светия дух“, който влязъл вътре в него. По такъв начин на отделното съществуване на „светата Троица“ — бог, син и свети дух, което траело 33 години, се турил край. „И сега — учели богомилите — стоял бог-отец с три лица и бил различен, като по средата бил човешкият лик, по чийто образ и подобие бил създаден човекът. От

обходимост“. В този техен възглед прозира убеждението им, че Христос бил просто оръдие на своя баща, което изпълнявало неговата воля. Убеждението, че Исус не бил равен на баща си, било възприето чрез богомилите и в учението на сродните с тях катарите. „Не вярват, кори ги Бонакурзус в своето избличително слово, че синът е равен на отца, понеже сам той бил казал: „Моят отец е по-голям от мене“ (*Bonacursus, Manifestatio, coll. 777 B*). Подобен възглед господствувал и сред босненските патарени. В едно послание от 1463 г. папа Пий II се оплаква, че еретиците „neque Christum aequalem consubstantialem patri esse fatentur“ (*A. Solovjev, Vjersko učenje, c. 19*). Ср. още и изложението на патаренската вяра в *Prilozi, Starine, I, c. 135*. Считаючи Христос за по-низш от баща си, богомилите влизали в остро противоречие с православното схващане за равенството на „светата Троица“, което също така се застъпва упорито като важна църковна догма в нашата религиозна книжнина от IX—X в.

Във връзка с вярването, че Христос е само „божие слово“ и че е роден привидно, богомилите стигали и до подценяване на ролята и значението на Богородица, т. е. на една от възхваляваните и славени фигури от „свещената история“, за чийто светост и непорочност църковниците пишели и проповядвали много. За богомилите тя не била никаква Богородица, а обикновена жена. „Проклятие на онези, които наричат Девицата и Богородицата проста жена“ — анатемосва ги за този техен възглед специален текст в Борилевия Синодик (с. 68, § 85). В Беседата на Козма четем по същия повод горчиви оплаквания: „Освен всичко това зло тези окаяници вършат и друго: не почитат православната и пречиста Богоматер, майката на нашия господ Исус Христос, и много бледословят за нея. Техните думи и гадости не могат да се пишат в тази книга“ (*Козма, Беседа, с. 17, 20*). „Ако биха имали ум, пише на друго място Козма, не биха учили, че пресветата божия майка е сгрешила“ (*Пак там, с. 33, 15*). Това обвинение на Козма сочи, че някои от богомилите считали цялата история за Мария съвсем не като нещо свръхестествено, а като история на една обикновена жена, която ражда своя син. Оттам и твърдението им, анатемосано в Синодика, че тя е „проста жена“. Несъмнено в това твърдение се съдържа в значителна степен трезв и критически поглед, който не хармонира с упоритите опити на църквата да представи Богородица като непорочна дева не от този свят.

³⁹ *Й. Иванов*, Бог. книги, с. 81; *свщият*, Старобългарски разкази, с. 14. Митът за трите дървета, дадени на Мойсей за разпятието на Христос, е бил заимствуван от апокрифа „Повест за кръстното дърво“, чийто автор е бил споменатият поп Йеремия. Този мит бил видоизменен обаче в духа на дуалистичните представи на еретиците. Докато в „Повест за кръстното дърво“ за Сатанаил изобщо не става дума, в Тайната книга той играе главната роля. Паралел между двата апокрифа прави *Й. Иванов*, Бог. книги, с. 71. Той сочи правилно, че сходството между тях говори за българския произход на Тайната книга, но не е подчертал достатъчно разликата помежду им.

⁴⁰ Според една анатема в Борилевия Синодик богомилите вярвали, че при възкресението Христос оставил плътта си във въздуха (с. 41, § 39).

⁴¹ *Zig., Narratio, c. 94, 4.*

двете страни на главата на отца сияела светлина, отдясно на сина, отляво на духа.⁴²

Хвърленият в пъкъла Сатана успял обаче да избяга и отново се върнал на земята. Започнало наново жестокото му господство. Той си избрал, както твърдели богомилите, за главно жилище Ерусалимския храм, а неговите служители-демони се пръснали по останалите храмове. Сатаната бил главен цар, а всички земни царе били негови служители, хора, чужди на истинското християнство. Слуги на дявола били според богомилите и разните християнски светци и теолози.

По такъв начин, като проповядвали, че Сатанаил се върнал отново да управлява света, богомилите аргументирали своето отрицателно отношение срещу представителите на светската и църковната власт. За тях царете, болярите и духовниците били „служители на Мамона“ и проводници на неговите решения.

Господството на Сатаната нямало обаче да трае вечно. Идел часът на второто пришествие. Това пришествие според Йоановото евангелие щяло да бъде ознаменувано с ред чудновати и страшни явления. „Тогавя слънцето ще се помрачи, месечината няма да праща своята светлина, звездите ще изпадат, четирите ветрове ще излязат от своите източници и ще направят да се разтърси земята, морето, планините и хълмовете. Небето силно ще се разлюлее, ще затъмнее слънцето и ще свети до четвъртия час.“⁴³ От небето щял да слезе Христос, придружен от своите дванадесет апостоли, за да произведе съд над всички хора и народи, „Ще бъдат отворени книгите и той ще съди цялата вселена за вярата, която е проповядвал.“ Сатаната заедно със своите служители-грешници щял да бъде хвърлен в огнената геена, чиято дълбочина, казвали богомилите, била тъй голяма, че камък, хвърлен от 30-годишен човек, стигал до дъното ѝ чак след 3 години. А праведниците щели да бъдат отведени в небесния мир, където, седнали на престоли, щели да получат „неувехваеми венци“. „И не ще имат вече ни глад, ни жажда, нито ще ги жари слънчев пек или друга горещина. Бог ще изтрие всички сълзи от очите им и син божи ще царува със своя отец во веки веков.“⁴⁴

⁴² *Zig.*, Narratio, с. 94, 12 сл. Схващането на богомилите за „светата Троица“ било в разрез с православната догма и предизвиквало остри нападки от страна на противниците на ереста. У *Козма*, Беседа, с. 62, 24, се отправя анатема срещу онзи, „който не вярва в светата и неразделима св. Троица“. Богомилите били обвинявани и в това, че почитали две троици — едната, съставена от бог, Исус и свети дух, а другата — от бог, Сатанаил и Исус като двама негови синове. Обстойно е разгледан въпросът за техните възгледи за „Троицата“ у *H. Puech* — *A. Vaillant*, Le traité, с. 178 сл. В тези възгледи, както се отбелязва там, прозира влияние на арианството.

⁴³ *Й. Иванов*, Бог. книги, с. 84.

⁴⁴ *Пак там*, с. 87. В „Панолия догматика“ разказът за второто пришествие и страшния съд не е даден и там борбата между Христос и Сатанаил завършва с първото хвърляне на дявола в ада и отнемането на частицата „ил“ от името му. От отделни пасажи в това съчинение обаче личи, че и Василий, чийто възгледи са отразени в „Панолия догматика“, проповядвал за второ пришествие и последен съд, при който ще възкръснат хората, за да получат възмездие за своите дела (ср. *Zig.*, п. с., с. 100, 5 сл. и 106, 19 сл.). Разказът за второто пришествие е взет в общи линии от съответното описание в Евангелието на Матей, с. 24, 1—33, както и от Йоановия апокалипсис. Използувани са били и апокрифни съчинения: например твърдението на Тайната книга за грамадната дълбочина на ада е заето от апокрифния Йоанов апокалипсис, известен в няколко преписа, най-старият от които се намира в Берлинския сборник от XIII в. (обнародван в *Starine*, V, с. 77). Ср. сравнението у *Й. Иванов*, п. с., с. 71.

Вярването, че предстои второ идване на Христос, придружено със съд и наказание на грешните и изпращане на праведниците на вечно блаженство, не било споделяно обаче от всички богомили. Това личи от изложението на Евтимий от Акмония, където са описани космогоничните и есхатологични представи на малоазийските еретици от XI в. Според тях нямало нито възкресение на мъртвите, нито второ пришествие, нито съд божи. „Злочестивците — кори ги по този повод монахът-писател, — както вече казахме, учат, че не чакат възкресение на мъртвите, нито второ пришествие, нито божи съд [твърдят], че цялото управление над земните твари, както адът, така и райт, се намира под властта на управителя на този свят — дявола. Той праща приятелите си в рай, а неприятелите си в ада и нямал нищо общо с бога: бог властвувал над небесните [предели], управителят на света — над земните.“⁴⁵ С други думи, според малоазийските богомили разделението на вселената на две начала — добро и зло, олицетворявани от бога и от дявола, щяло да трае вечно, без едното да надделее над другото.

Това е накратко съдържанието на богомилската космогония и есхатология, предадено в главните два извора — „Паноплия догматика“ и Йоановото евангелие. Както се вижда от направения преглед, в своята цялост като литературна творба тази космогония и есхатология е била изтъкана от два елемента, свързани органически един с друг. От една страна, в нея влизат образи и представи, възприети от по-стари съчинения с каноничен или апокрифен характер и видоизменени в духа на богомилския дуализъм, а, от друга страна — образи и представи, които са отражение на съвременната на богомилството действителност, на социално-икономическите отношения, на народните вярвания и разбирания, предадени от автора. Влиянието на предходни ереси върху космогоничния и есхатологичен разказ на богомилите е безспорно твърде силно. Наред с това обаче в него се съдържат, както се видя ясно, и редица оригинални, нови черти, които го превръщат в самостоятелна творба, в дело на самите богомилски проповедници и писатели.

Различните версии в богомилската космогония и есхатология, за които стана дума, сочат, че тя е била плод не на едно лице, а на няколко съставители, които са развивали дейност в различни времена, на различни места и при различни условия. Оттам се обясняват нееднаквостите при разглеждането на един или друг момент, при подбора на един или друг образ. Но независимо от тези нееднаквости космогоничният и есхатологичен разказ на богомилите стои от начало до край на една обща и еднаква религиозно-философска концепция, а именно на концепцията на дуализма и гностицизма.

След направения преглед на богомилската космогония и есхатология, тъй както ни е известна тя от главните извори за богомилското учение от X—XII в., необходимо е да се види в какво са се свеждали основните религиозно-философски възгледи на еретиците, изложени в образна форма в техния подробен разказ за сътворението на света и човека и тяхната крайна съдба.⁴⁶

⁴⁵ Ficker, Die Phundagiagiten, с. 38, 15 сл.

⁴⁶ Ср. Д. Ангелов, Философските възгледи, с. 122 сл.; Б. Примов, Богомилският дуализъм, с. 141 сл.

Първата особеност на богомилската религиозна философия е нейният идеалистически характер. Богомилите, както се вижда от тяхната космогония, поддържали гледището, че първоначално съществувал само един творчески дух — „добрият бог“, а материята в своите четири елемента била създадена в резултат на неговата дейност. От него били създадени и хилядите ангели. Това е била тезата и на официалната църква, развита въз основа на библейския разказ. Наистина за разлика от православните теолози богомилите приемали, че освен небесния отец като един допълнителен създател се явил и неговият син Сатанаил, който устроил земята и създал растенията, животните и човешкото тяло. Но това раздвояване на „творческия дух“ на два вида — „добър“ и „зъл“ — не изменя по същество идеалистическата концепция, не е в противоречие с тезата за първичност на съзнанието и вторичност на материята. Богомилският дуализъм е само една разновидност на идеалистическите философски възгледи на християнството и не може да бъде отделен качествено от тях.

Идеализмът на богомилите е обективен.⁴⁷ Учейки, че бог сътворил небесния свят и основните елементи, а Сатанаил устроил земята и създал животни, растения и хора, те приемали, че така създаденото битие съществува в действителност, че то е реално, а не е плод само на човешките усещания. Този обективен идеализъм е характерен и за официалната християнска религия, която, възприемайки библейския мит за сътворението, говори за съществуване на материалния свят (вода, растения, животни) още преди появата на Адам и Ева и в такъв смисъл признава неговото реално наличие независимо от съзнанието на хората. Обърканоцията на християнските теолози и също така и на богомилите се състои обаче в това, че като реално съществуващи те обявяват не само действителните явления и предмети в природата, но и напълно измислени неща (ангели, рай и пр.), за които определят като място за пребиваване някакъв „небесен свят“, противопоставен на земния. Създаването на такива фантастични образи и вярата, че те са реални, е свойствено впрочем не само на християнството и на сродното в това отношение с него богомилство, но и на всяка религия.

Идеалистическите и фантастично-религиозните схващания на богомилите ги карали не само да отричат единството на вселената и да виждат в нея две царства — едно земно, видимо, създадено от Сатанаил, и друго небесно, невидимо, изградено от бога, но и да противопоставят рязко „духа“ на „материята“ като напълно откъснати една от друга различни субстанции. Този техен възглед прозира ясно в схващанията им за естеството на човека. Според тях човекът се състоял от две враждебни същности, които нямат нищо общо помежду си — „добрата душа“, вдъхната от бога, и „греховната плът“, направена от дявола. Душата на човека, затворена в греховната обвивка, страдала тежко, тя се чувствувала като в тъмница и непрестанният ѝ стремеж бил да се избави от нея и да се върне при своя създател. След смъртта на човека тялото му ставало на пепел, учели те, и изчезвало окончателно, а душата, избавена от материалната си обвивка, ставала вече свободна и получавала възможност да

⁴⁷ Ср. за обективния идеализъм *Ф. Леонов*, Дialeктически материализъм, очерк, С., 1949, с. 360—361.

отиде в небесния свят.⁴⁸ Тези схващания на богомилите ги приближават твърде много до философско-религиозните концепции на гностиците, проявени в ученията на манихеи, масалияни и павликяни. Характерно за гностицизма е било, както вече се каза, да разглежда материята като зла същност и да търси начини, чрез които човекът би могъл да се избави от нея и да слее душата си с доброто начало. Но учението на богомилите за противопоставянето на „дух“ и „материя“ не бива да се разглежда само като проста заемка, дошла по линията на едно дълго развитие на гностическите традиции чрез ересите на манихеи, масалияни и павликяни. То е отражение и на действителността в средновековна България и е възникнало в резултат на един песимистичен поглед върху света и човека, създаден сред угнетяваните слоеве от българския народ.⁴⁹

Съставяйки своята космогония и есхатология, богомилите били изпълнени с увереност, че са разкрили цялата история на вселената и на човешкия род от начало до край и че са достигнали до най-дълбоките тайни на битието. Те се гордеели с това, че на тях са познати „книжовните глбини“, че единствено те са в състояние да разбулят с подробности въпроса за произхода на небесния и на видимия свят, за появата на човека и за неговата същност, за борбата между доброто и злото, за крайния завършек на вселената и пр. Богомилът проповедник и писател имал съзнанието, че е достигнал до притежание на „истината“, т. е. познал е най-скритите явления на природата и обществото, и то не само в тяхното минало и настояще, но и в тяхното бъдеще. И в това отношение богомилите били под силното въздействие на гностическата религиозна философия, предадена им чрез такива апокрифи като „Видение Исаево“, „Енох“ и др., които те добре познавали и използвали.

Трябва да се отбележи обаче, че това „познаване“ на света и на човека, с което се гордеели богомилите, няма нищо общо с познаваемостта в научен смисъл. До разкриване на тайните на битието еретиците не достигали по пътя на изясняване на действителни обективни връзки и закономерности, а чрез „небесни откровения“, получавани според тях от бога и от светия дух. Тяхната „Тайна книга“ представлява именно едно такова откровение, което апостол Йоан уж бил получил от устата на Исус. Според думите на неизвестния съставител на този апокриф Йоан, „облегнат на гърдите на господата нашего Исуса“, започнал да му задава различни въпроси — за началната история на света, за ролята на Сатаната, за второто пришествие и пр., и Исус в дълъг и подробен разказ му обяснил всичко. Без това озарение „свише“ Йоан, разбира се, никога нямало да узнае тия неща, да проникне в тайните на битието. Такова озарение твърдели, че били получили и главните богомили, т. нар. „свършени“. Според Евтимий Зигавин те се хвалели пред своите слушатели с това, че в тях обитавал „светият дух“, който им давал възможност да знаят всичко и да поучават останалите хора. Те настоявали, че като проповядват своето учение, „раждат светия дух“, и поради това сами си давали прозвището „богородици“.⁵⁰

⁴⁸ Ср. по-долу, с. 148.

⁴⁹ Ср. по-горе, с. 57 сл.

⁵⁰ Ср. *Zig., Narratio*, с. 100, 11 сл.

От казаното дотук ясно проличава мистичният и объркан характер на богомилската гносеология. От една страна, богомилите твърдели, че се стремят към истината, че разкриват тайните на природата и човека, а, от друга — проповядвали за откровения „свише“, т. е. преграждали пътя към действителното научно дирене и навлизали в областта на измислиците. Тази обърканост и противоречивост е характерна за всяка религиозна философия. Тя е налице и в официалното християнство. Трябва да се подчертае при това, че в нея се отразява ярко умственото и духовното състояние на средновековното българско общество и преди всичко състоянието на потисканите селски маси. Ние виждаме, от една страна, голямата любознателност на българския селяк, желанието му да разшири своя кръгзор, да узнае за вселената, за земята, за себе си нещо повече от това, което му предлагали каноничните книги.⁵¹ Едновременно с това обаче виждаме и научната безпомощност на този човек, слабите му познания за света и обществото — обстоятелство, което го тласкало към религията и мистиката, правело го склонен да говори за „озарение от бога“, да приема, че път към познанието са небесни откровения и пр.

Най-характерната страна на религиозно-философските възгледи на богомилите е бил безспорно техният дуалистичен поглед върху света и човека и убеждението им, че във вселената се борят две начала — „добро“ и „зло“. Този дуалистичен възглед е бил свойствен, както се каза вече по-горе, на редица стари гностически учения от I—II в. от н. е. и по-късно той бил възприет и проповядван от привържениците на манихейството, на маркионитството, на павликянството и на масалиянството. Няма съмнение, че поп Богомил и неговите последователи са познавали добре тези дуалистични ереси — по-специално павликянството и масалиянството — и че те, създавайки своята космогония и есхатология, са имали предвид вече една съществуваща и предавана от векове наред от поколение на поколение еретическа дуалистична традиция. Затова не е случайно, че в своето писмо патриарх Теофилакт заклеймява новопоявилата се в България ерес като „смес от манихейство и павликянство“,⁵² т. е. като резултат от сливането на две от най-главните дуалистични ереси, познати от историята на Византийската империя дотогава. Не е случайно, че в съчинението на византийската писателка Ана Комнина (началото на XII в.) учението на богомилите се обяснява като „съставено от ученията на масалияни и на павликяни“⁵⁴. Не са случайни и анатемите в Синодика на цар Борил, които гласят, че „вселукавият наш враг“ разсеял по цялата българска земя „манихейска ерес“, като я смесил с „масалиянска“, и че поп Богомил „възприел по време на цар Петър манихейската ерес и я разпръснал в българската земя“.⁵⁵ Тези, както и редица други свидетелства на български и византийски извори говорят, че за съвременниците на богомилското учение е било ясно, че то като една дуалистична ерес е представлявало продължение на по-старите еретически учения на манихеи, павликяни и масалияни.⁵⁶

⁵¹ Ср. Д. Ангелов, Апокрифната книжнина, с. 505 сл.

⁵² Ср. по-горе, с. 84.

⁵⁴ *Анна Комн.*, Alexias, XVI, 8—II, с. 294.

⁵⁵ *Борилев Синодик*, с. 42, § 38 и 39.

⁵⁶ За връзката на богомилството с по-стари ереси ср. общо Д. Ангелов, Влияния; *H. Puech* и *A. Vaillant*, *Le traité*, с. 292 сл. Конкретно ще бъде проследявана тази връзка при изложението на отделните богомилски възгледи.

Като се установява по безспорен начин, че богомилският дуализъм е бил оформен под въздействието на по-стари дуалистични секти, трябва веднага да се отбележи обаче, че корените на дуалистичния светоглед са лежали в самото българско общество и че поп Богомил и неговите последователи са били достигнали до мисълта за борбата на добри и зли сили, олицетворени в бога и в дявола (Сатанаил), въз основа на размишления над съвременната им действителност. Дуалистичното схващане за небето като царство на бога и за земята като царство на Сатанаил било подхранвано от съществуващите през X в. обществени противоречия, от простаща между бедни и богати, боляри и зависими селяни, висши и низши духовници. Тези именно противоречия дали решаващо отражение да се отхвърли господстващата идеология, че в цялата вселена управлява само добрият бог, и да се потърси намесата на една зла сила на земята, с други думи, да се създаде един дуалистичен светоглед. Коренът на този светоглед са били прочее условията, съществуващи сред българското общество.⁵⁷ Но формите, в които той трябвало да се облече и представи, са били вече готови, те се съдържали в проповедите и в писанията на предишни социално-религиозни учения и по-специално в ересите на павликяни и масалияни, които развивали своята пропаганда през IX—X в. не само в пределите на Византийската империя, но вече и в новопокръстената българска държава. Българските еретици са имали следователно готови образци, от които могли да се поучат и които да използват както при устните си проповеди, така и при съставянето на своята книжнина.

Един важен въпрос, който предизвиква разногласия и не е напълно изяснен, е да се установи от какъв характер е бил дуализмът на богомилите, отразен в тяхната космогония и есхатология. По този въпрос се набелязват две главни схващания. Според едни от досегашните изследвачи сред богомилите са се очертали две групи — едните са били умерени, а другите крайни дуалисти. Други изследвачи са на мнение, че богомилите са били винаги само умерени дуалисти.⁵⁸

Ако се направи анализ на изворовите данни, които се отнасят до богомилството през X в., ще се види, че поп Богомил и неговите първи

⁵⁷ Това обстоятелство не е доловено и не е разбрано от Г. Грозев в неговата „История на българската философия“, I, С., 1957, с. 25, където четем, че било „вулгарен социологизъм“ да се твърди, че „до своя възглед за борбата между доброто и злото богомилите били достигнали от наблюденията на обществените противоречия и неправди, на класовата борба“. В случая авторът има предвид статията на Д. Ангелов, Философските възгледи, с. 25. Според Г. Грозев „своето схващане за борбата между доброто и злото богомилите били заели от предишните дуалистични учения“. Но пита се защо тъкмо през X в. са били заети тези схващания и с какво се обяснява, че дуализмът на богомилите имал като пряка задача да разобличи феодалната власт и църквата? За всеки, който познава добре българската действителност от X в., няма никакво съмнение, че корените на богомилството се крият в нея и че дуалистичните възгледи на еретиците са плод на размисъл върху тая действителност. А това, че те са били облечени във форми, заети от предишни учения, е свършено друг въпрос.

⁵⁸ Последно изследване на въпроса за дуализма у богомилите прави Б. Примов в статията си „Богомилският дуализъм, произход, същност и обществено-политическо значение“, ИИИ, VIII, 1960, с. 73—146. Там е дален преглед на изказаните досега мнения от различни учени. Като подлага на преценка най-важните извори за богомилството, Б. Примов се присъединява към схващането, че у богомилите е имало само умерен дуализъм и че крайни дуалистични възгледи са поддържали само съвременните тям павликяни в Балканския полуостров. Подобно гледище застъпва и D. Obolensky, The Bogomils, с. 125, 162.

последователи са били привърженици на умерения дуализъм. Фактът, че презвитер Козма в своята Беседа споменава, че еретиците считали дявола за „неправеден иконом“ или „паднал ангел“, говори, че те са приемали положението, че той е по-късно създаден от бога и представлява неравностойна нему сила.⁵⁹ За наличие на умерено-дуалистични възгледи на богомилите през X в. може да се заключи и от втората анатема на писмото на патриарх Теофилакт, която гласи: „За ония, които пусто-словят, че лукавият дявол е творец и властител на материята и на целия този видим свят и на нашите тела — анатема.“⁶⁰ Обстоятелството, че тук става дума не за „зъл бог“ (*πονηρὸς θεὸς*), равен на „добрия бог“ (*ἀγαθὸς θεὸς*), а за дявол, сочи, че както при случая с учението на Сергей павликянина, тъй и тук се имат предвид умерено-дуалистични представи.⁶¹ Дяволът е подчинено, вторично създание. То е създадено по-късно и ще бъде накрай разгромено и победено от добрите сили.

Умерено-дуалистичните схващания на богомилите продължавали да лежат в основата на еретическото верую и през следващото столетие. За това говори недвусмислено съчинението на Псел „За действието на демоните“.⁶² Там Христос и дяволът се явяват като двама синове на бога, което значи, че на злото начало се гледа като на производно и подчинено. Бог е баща на дявола, следователно той е по-първ и по-мошен от него.

Умерено-дуалистичната идеология на богомилите е засвидетелствувана ясно и в изворите от XII в., а именно в „Паноплия догматика“, където са отразени възгледите на Василий, и в Тайната книга. И в двете съчинения е подчертано ярко, че злата сила (Самаил, Сатанаил) се появява по-късно от добрия създател и че в края на краищата тази зла сила ще бъде разгромена. Особено характерен в това отношение е разказът на Тайната книга за второто пришествие и хвърлянето на Сатаната в ада заедно с всички грешници. С този акт според гледището на богомилите се туря край на разделението на вселената на две сили — добро и зло — и доброто възтържествува окончателно. За „дуализма“ вече изобщо не

⁵⁹ Че богомилите според Беседата на презвитер Козма са били умерени дуалисти, приемат редица изследвачи, като *Н. Филипов*, Произход и същност на богомилството, с. 48; *Й. Иванов*, Бог. книги, с. 21 и 24; *D. Obolensky*, The Bogomils, с. 122—126; *Б. Примов*, Богомилският дуализъм, с. 99. Според *St. Runciman*, The Medieval Manichee, с. 79, поп Богомил и неговите последователи, описани в Беседата, били крайни дуалисти. *Rački*, Bogomili i Patareni, с. 120, счита, че през X в. сред богомилите са съществували две крила — едното на умерени, другото на абсолютни дуалисти. В предишните си работи аз бях склонен да приема, че още през X в. е било налице разделение на богомилството на две групи по отношение на дуалистичните представи, като приемах, че указания за абсолютен дуализъм могат да се намерят в писмото на патриарх Теофилакт, както и в някои текстове на Беседата. Ср. *D. Angelov*, Bogomilism, I, с. 35 — 36. Мисля обаче, че въз основа на податките у Козма, който е най-достоверният наш извор за X в., трудно би могло да се поддържа, че у еретиците са господствували през това време крайни дуалистични възгледи. Що се отнася до писмото на Теофилакт, то отразява предимно учението на манихеопавликяните и поради това съдържащите се в него данни едва ли могат да бъдат указание за характера на богомилския дуализъм. Ср. за този извор по-горе, с. 22 сл.

⁶⁰ На тази анатема основателно се обръща внимание у *Б. Примов*, Богомилският дуализъм, с. 90, като се противопоставя нейното съдържание на съдържанието на анатема първа.

⁶¹ Ср. за възгледите на Сергей по-горе, с. 76 сл.

⁶² Ср. у *Б. Примов*, Богомилският дуализъм, с. 118.

остава място. Като главен богомилски апокриф от XII в. Тайната книга е в пълен контраст с абсолютните дуалистични гледища на манихеи и павликяни за вечна борба между доброто и злото, които управляват в собствените си царства, без едното да е в състояние да надделее над другото.

Наред с умерения дуализъм, който преобладавал сред богомилите през X—XIII в., както свидетелствуват главните запазени съчинения от това време — Беседата на презвитер Козма, изложението на Михаил Псел, „Паноплия догматика“ и Тайната книга (Йоановото евангелие), сред еретиците започнали да си пробиват път и по-абсолютни дуалистични възгледи, възприети вероятно под влияние на крайното крило на павликяните, а също така и в резултат на самостоятелни размишления. За такива дуалистични възгледи свидетелствува разказът на Евтимий от Акмония относно малоазийските фундагиагити. Те вярвали, както вече се отбеляза, че дяволът ще продължава да царува вечно и няма да бъде победен от Христос, като проповядвали, че няма да има ни възкресение на мъртвите, ни второ пришествие, ни божи съд. Райт и адът били според тях под властта на Сатаната, който изпращал там приятелите си, респективно враговете си.⁶³ Тези схващания на фундагиагитите издават очевидно склонността им да се абсолютизира борбата между доброто и злото и да се отрече основното гледище на умерените дуалисти, че тази борба ще завърши с победа на доброто начало. Трябва да се отбележи обаче, че малоазийските богомили, когато говорили за създаването на света, учели, че злата сила (дяволът) се е появила по-късно като подчинена на бога сила.⁶⁴ В такъв смисъл техният абсолютизъм не е бил пълен и се е свеждал само в есхатологичните им, но не и в космогоничните им представи. Те считали злото за производно, а не за предвечно начало, като приемали обаче, че то ще продължи да господствува завинаги.

Тенденции към абсолютен дуализъм проявявали и богомилите в Босна. Това личи особено ясно от споровете им с католиците в споменатия важен паметник за тяхната ерес от първата половина на XV в.⁶⁵ Когато говорили за сътворението на света, те развивали мисълта, че дяволът се е появил като самостоятелна същина, без да бъде сътворен от бога. „Можеш ли да ми посочиш в светото писание — запитвал босненският патарен своя противник, — че дяволът, който се зове дракон или змия, е бил сътворен и че някой друг, а не той, е поставил тъмнините?“ (Potes tu mihi ostendere in scriptura, quod dyabolus, qui vocatur draco aut serpens, fuerit creatus, et quod alius, quam ipse, tenebras posuerit?) В отговор на това на еретиците се възразява, че сам Христос бил заявил, че е господар на вселената, на светлината и на мрака, като им се подхвърля с укор: „Защото прочее се противопоставяте на писанието и правите чест на дявола, като казвате, че той е без начало и е създател на всичко“ (sine principio et creatorem omnium). Ще рече, както личи от този спор,

⁶³ Ср. за тия техни възгледи по-горе, с. 113.

⁶⁴ Ср. разказа на Евтимий у *G. Ficker*, *Die Phundagiagiten*, с. 34, 7 сл. Там се казва, че бог се разгневил на дявола и го изхвърлил от небето, след което той започнал да претурпява земята. Ще рече, дяволът е бил божи служител, т. е. по-късно създаден от него и по-слаб творец, което е било изцяло в духа на умерения дуализъм.

⁶⁵ Ср. по-горе, с. 34.

босненските богомили смятали бога и дявола за равностойни, предвечни начала, които съществуват независимо едно от друго открай време. С други думи, те били сторонници на абсолютен дуализъм по отношение на своите космогонични представи за разлика от малоазийските богомили, които в своята космогония се придържали към умерен дуализъм. Дали богомилите от Босна са били крайни дуалисти и в своята есхатология, не може да се каже с положителност, но, както изглежда, и те са считали подобно на фундагитите, че в борбата между доброто и злото не ще има край и че дяволът няма да бъде победен от Христос. За това свидетелствува липсата на данни в посочения паметник за вярата на босненските патарени във второто пришествие и страшния съд, т. е. в два важни момента на християнската есхатология, при които бог разгромявал злата сила.

Независимо от това, че сред богомилите в България и в други балкански страни се появили с течение на времето тенденции към абсолютен дуализъм, трябва да се подчертае, че по-популярен е бил умереният дуализъм. Това личи от обстоятелството, че умереният дуализъм е проявен ясно в главните богомилски съчинения, докато за абсолютия им дуализъм има само известни загатвания в разглежданите от нас паметници. Това личи и от обстоятелството, че в народния фолклор, където са отразени между другото и богомилски възгледи, явно преобладават умерено-дуалистичните представи, т. е. представите, че дяволът е по-слаб от бога и бива накрай победен от него.

След направения преглед върху основните философско-религиозни възгледи на богомилите, отразени в техния космогоничен и есхатологичен разказ, би следвало да се отбележи каква е била ролята на тези възгледи, когато започнали да се разпространяват между населението в България и да влияят върху умовете на хората.

Най-важният резултат от въздействието на тези възгледи било безспорно обстоятелството, че у много хора, недоволни от своя живот и от социалните неправди, укрепнало още повече убеждението, че в света се разпореждат зли сили и че всички земни властници (царе, боляри, висши духовници) са техни слуги и проводници на тяхната воля. Дуализмът, проповядван от еретиците, засилил съществуващото предразположение към отричане на феодалната власт и дал ново и силно оръжие в ръцете на угнетяваните слоеве и преди всичко в ръцете на експлоатираното селячество.

Друг резултат от разпространението на космогонично-есхатологичните възгледи на богомилите бил този, че сред угнетяваните хора се засилила вярата, че злото може да бъде победено и че правдата ще възтържествува. До това убеждение ги водел разказът на умерените дуалисти за хвърлянето на Сатанаил в ада и за отвеждането на праведниците в рай. А идеята, че злото ще бъде разгромено, била в състояние да раздвижи духовете на потисканите, да ги накара да се вдигнат по-смело за борба срещу социалните несправедливости. Наистина според богомилската есхатология крайната победа на правдата и разгромът на злото са били поставяни не на земята, а в „отвъдния свят“ след „второто пришествие“. В такъв смисъл проповедите на богомилите не били пригодни да действуват върху съзнанието на хората пряко революционизиращо. Но самото обстоятелство, че в тях се говори за тържество

на добрите над злите, за смазване на дявола от бога, не могло да не предизвика мисли и за социалните противоречия и да не накара някои хора да помислят дали не би могъл и тук на земята да се осъществи мечтаният рай, като се разгромят потисниците и се облекчат от тежкия гнет потисканите. В такъв смисъл богомилската есхатология отговаряла на стремежите на угнетяваните хора и давала на тези стремежи нов и силен тласък.

Важен резултат от разпространение на богомилския космогоничен и дуалистичен разказ бил, че с него се развенчавали някои основни положения на християнската догматика и по-специално представите за „богочовека Христос“ за „непорочната Богородица“ и за единосъщната „света Троица“. А развенчаването на тези основни положения, на които особено много държала официалната църква, означавало да се подкопае сериозно нейният авторитет и оттам — да се подкопаят и устоите на проповядваната от нея християнско-феодална идеология.

Трябва да се отбележи накрай, че космогоничните и есхатрологичните възгледи на богомилите дали значително отражение върху народното творчество и влезли като важна съставка в народния фолклор. Под влияние на дуалистичните представи за бога и дявола, за двете царства—небесно и земно, които са в борба помежду си, за слизането на Христос, за да смаже Сатаната, и т. н. били създадени с течение на времето голяма брой разкази и легенди, дело на безименни автори, които се предавали устно от поколение на поколение в продължение на векове, за да достигнат чак до наши дни. В тези разкази преобладава умерено-дуалистичният поглед и те са пропити с убеждението, че бог е по-силен от дявола и успява в края на краищата да го надхитри и победи. В някои от тези разкази са отразени твърде стари елементи, взети от предхождащата богомилството апокрифна книжнина, докато в други намираме само богомилски влияния. Като плод на народната фантазия те са изпълнени с редица нови моменти, съдържат „свежи, оригинални образи, измислени от техните създатели или пък вмъкнати и добавени от слушателите. В значителна степен тези разкази са вече систематизирани и изследвани, но все пак техният произход и значение не са все още достатъчно изяснени, както изобщо не е изяснен напълно въпросът за връзките между богомилството и народния фолклор.⁶⁶

⁶⁶ За влиянието на богомилските възгледи върху народното творчество след проучванията на М. Дринов обърна внимание руският учен К. Ф. Радченко в студията си „Этюды по богомилству“ (Народные космогонические легенды славян в их отношении к богомилству), Известия Отд. руск. яз. и слов., СПб., 1910, кн. 4, с. 73 сл. Най-пълно проучване досега на богомилските дуалистични разкази и легенди има у *И. Иванов*, Бог. книги, с. 327 — 382. Там са разгледани 16 дуалистични приказки и е направен опит да бъдат систематизирани те и да се поидри произходът им. Нов опит да се изследват народните произведения (песни, приказки, разкази) с оглед да се установи степента и характерът на богомилското влияние в тях има в статията на *Д. Петканова*, „Към въпроса за връзките на фолклора с богомилството“, ИИБЛ, VI, 1958, с. 81 — 100. Там е проследено влиянието не само на дуалистичните богомилски възгледи, но и влиянието на техните антицърковни, социални и етични схващания. Трябва да се съжалява, че от погледа на автора е отбягнал крайно интересният разказ за борбата между Сатанал и изпратения от бога архангел Михаил. Този разказ е предаден в два късни преписа, единият в сборника на съставителя на дамаскини поп Пунчо, а другият във Видинския сборник от 1820 г. Част от разказа е издадена от *И. Иванов* в „Старобългарски разкази“, с. 18 — 25.

2. ОТНОШЕНИЕ КЪМ НОВОЗАВЕТНАТА И СТАРОЗАВЕТНАТА КНИЖНИНА

Нов завет

Като излагали своите дуалистично-гностични схващания, богомилите твърдели заедно с това пред своите слушатели, че проповядват истинската християнска вяра, тъй както била завещана в евангелските писания. Православните теолози и духовници, учели те, са се отклонили от евангелското християнство, проповядвано от Исус и неговите апостоли, и само богомилите са верни негови последователи.

Гледището на богомилите, че истинското християнство трябва да се основава само на новозаветните писания, не е било напълно нова мисъл. Това гледище поддържали и павликяните.¹ То било споделяно и от други еретици през средновековието, които поддържали, че официалната църква се е отклонила от учението на Исус и на апостолите, изложено в евангелията, и че задачата е евангелското християнство да бъде отново възстановено. Между другото то е било застъпвано подчертано и от руските стриголници от XV в.²

Убедени, че възстановяват евангелското християнство, богомилите си служели при всички свои проповеди с текстове от Новия завет. Те познавали отлично и четирите евангелия, а също така посланията на апостол Павел, Деянията на апостолите и Йоановия апокалипсис. Мнозина от тях се движели постоянно с новозаветни книги в ръка, а други пък цитирали цели пасажии наизуст, без да има нужда да ги четат, като се гордеели с това, че са проникнали до „книжовните глъбини“. За доброто осведомление на богомилите относно новозаветната книжнина говорят единогласно всички съвременни тям писатели.³

Богомилите признавали като извор на християнството всички четири евангелия (на Матей, Марко, Лука и Йоан),⁴ но предпочитали Йоановото евангелие, тъй като в него се съдържали спиритуалистично-гностически тенденции, свойствени на тяхното учение. В това евангелие се възхвалявала по-отчетливо нематериалната, духовна страна на битието и на човешкия живот. Христос се явявал там не като богочовек, а само като „божие слово“ (логос), тъй както го рисували еретиците в своята космогония и есхатология. Поради това Йоановото евангелие им служело като настолна книга при изпълнение на обредите в техните религиозни общини и по-специално при извършване на посвещение от една степен в друга. Изобщо образът на апостол Йоан бил особено близък на богомилите.⁵ Те го почитали и като автор на Апокалипсиса, от който черпели

¹ *Pet. Sic.*, M. P. G., 104, coll. 1255—1256. Според византийския писател еретиците си служели само с две евангелия и главно с Евангелието на Лука.

² *Н. А. Казакова и Я. С. Лурье*, Антифеодальные еретические движения, с. 47. Едно крайно крило от тях обаче отхвърляло дори и почитта към евангелските книги (*пак там*, с. 67).

³ Ср. *Козма*, Беседа, с. 21,20, 30,31; *Ficker*, Phundagiagiten, с. 22,17, 63,11; *Zig.*, Narratio, 101,13 сл.; ср. и *Prilozi*, Starine, I, passim.

⁴ *Zig.*, Narratio, с. 98,14. Там се отбелязва, че те признавали също Псалтира, единадесетте пророци, апостолските деяния и Йоановия апокалипсис.

⁵ Ср. *И. Иванов*, Бог. книги, с. 92 сл. Във връзка с особената почит към апостол Йоан босненските богомили прибавяли само към него епитета „свят“ в написаните от тях евангелия (ср. *А. Solovjev*, Vjersko učenje, с. 17). Предпочитание към Йоан и неговото евангелие имало и сред френските катарии (ср. *C. Schmidt*, Histoire, II, с. 127, 129).

вдъхновение и оправдание за своите есхатологични представи. Предпочитанието им към Йоан намерило израз и в това, че той бил направен главна действаща личност в основния им апокриф „Йоаново евангелие“ („Тайна книга“).

При своите проповеди с евангелията в ръка богомилите имали обичай да тълкуват новозаветните текстове не в техния буквален смисъл, а символично, с оглед да разкрият зад конкретните разкази и случки по-друго съдържание. В „Паноплия догматика“ е отделена от Евтимий Зигавин специална част, в която той говори за символичните тълкувания на богомила Василий върху отделните пасажи от Евангелието на Матей. Тези символични тълкувания обхващали, както изглежда, почти целия текст на това евангелие, но за съжаление Евтимий Зигавин е отбелязал само някои от тях, които се отнасят до първите глави.⁶ Целта на богомилите при символичния и алегоричен начин на тълкуване на евангелията била да посочат пред своите слушатели, че само тяхното учение е истинно и съобразено с думите на Христос, докато официалната църква и нейните представители проповядват лъжливи неща. От примерите, дадени в разказа на Зигавин, се вижда, че Василий, като тълкувал по своему отделните пасажи от Матей, имал за задача да докаже на първо място, че видимият свят е дело на Сатаната и че под негова власт се намират всички земни царства. На второ място алегоричните обяснения били използвани, за да се подчертае, че само богомилите са свети и праведни хора и че само те разпространяват истинската християнска вяра. Трета задача била да се обоснове отрицателното отношение спрямо православните духовници и монаси, като се изтъкне, че онези пасажи в евангелието, които имат предвид лоши и греховни хора, се отнасят до тях. Четвърта цел на алегоричните тълкувания на Новия завет била да се оправдае враждебното отношение на богомилите срещу старозаветната книжнина (Мойсеевия закон), както и срещу някои църковни обреди. И най-сетне символичното излагане на евангелските текстове подпомагало еретиците да изложат своите социално-етични разбирания.

В случай, че евангелският текст не давал достатъчно възможности за благоприятна от гледна точка на богомилите интерпретация, те прибавяли до една още по-силна мярка, а именно до смислови промени, които могли да им бъдат от полза. Това личи както от изложението на Евтимий Зигавин, тъй и от други паметници. Така например, както се вижда от Катарския требник, в увода на Евангелието на Йоан, дето става дума за божествената светлина, която ще озари всеки човек (omnes homines), те заменяли думата „всеки“ с „добър“ (bonus), като под този епитет подразбирали себе си и своите привърженици.⁷ В молитвата „Отче наш“, позната в една латинска версия, богомилите употребявали вместо „хляб насъщен“ (quotidianum) думата „хляб върховен“, „свръхнасъщен“ (superstancialis), за да подчертаят своите спиритуалистични възгледи.⁸ А в славянския текст на същата молитва, употребявана от босненските богомили, те заменяли думата „насущний“ с „иносущний“, което по смисъл било пак *superstancialis*.⁹ Друга промяна, която бого-

⁶ *Zig.*, Narratio, с. 102,18 — 110,8.

⁷ Ср. *Й. Иванов*, Бог. книги, с. 117.

⁸ *Пак там*, с. 112.

⁹ *A. Solovjev*, Vjersko učenje, с. 18.

милите правели пак в Евангелието на Йоан, се свеждала в това, че Христос там бил наричан не „единороден син“ на бога, а „иночеден“, т. е. друг, втори, наред със Сатанаил.¹⁰ Промяна в духа на докетичните им възгледи за същината на Исус бил и изразът, запазен пак в босненските богомилски евангелия, че Христос не се родил от Мария, а излязъл из нея.¹¹

За една интересна смислова промяна споменава Зигавин, когато предава богомилските тълкувания на Евангелието на Матей и по-специално разказа за разговора на Христос с двамата слепи. Изречението „ἐνεβριμήσατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγων,“ т. е. „той им забрани и рече“, те видоизменили така „ἐνεβρωμάτισεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λόγον“, т. е. „той ги нахрани със словото“.¹² Тази промяна била в духа на проповедите им, че Христос „хранел“ душите на хората със своите думи и че тези негови думи били самият свети дух.

Свободното отношение на богомилите към текста на Новия завет предизвиквало остри нападки от страна на православните писатели. „Кое ли слово не изопачиха и не развратиха“ — хули ги презвитер Козма в своята Беседа, като има очевидно предвид тяхното свободно тълкуване на евангелията.¹³ „Окаяните — пише той по друг повод — мислят, че знаят книжовните глъбини. Но щом поискат да тълкуват книгите, те ги изопачават за своя погибел.“¹⁴ Ядно напада богомилите поради тази тяхна практика и Евтимий Зигавин. „Те тълкуват — пише той — превратно изцяло споменатите седем книги, като изопачават думите им, изкълчват правилния им смисъл и ги нагаждат към своето учение. Каквото в тях е казано за грешници, безбожници и идолопоклонници, това те приписват на варващите като нас. А каквото се говори за божиите любимци, вземат го за себе си и казват с пълна увереност, че самите те са избраниците и праведните, и наследниците на бога. Дълго би трябвало и много време би ни било нужно—а освен това напразен явно труд и мъка, която не ни води към нищо полезно — да разправяме предаваното от тях тълкуване на всяка книга, което представлява по-скоро отклонение и изменение на това, което е установено.“¹⁵

Няма съмнение, че свободното отношение на богомилите към новозаветните книги представлявало за времето си стъпка към подронване на авторитета на църквата и на опитите ѝ да внуши на хората, че трябва сялапо да се придържат към текстовете на „светото писание“, без да имат право да ги изменят или да ги тълкуват по свой начин. Това било стъпка, макар и още плаха и недостатъчна, към един по-критичен поглед към „светите книги“.¹⁶

¹⁰ A. Solovjev, Vjersko učenje, с. 18.

¹¹ Пак там, с. 17.

¹² Zig., Narratio, с. 110,4 сл.; ср. D. Angelov, Bogomilismus I, с. 34.

¹³ Козма, Беседа, с. 26,2 сл.

¹⁴ Пак там, с. 21,20 сл., с. 63,12.

¹⁵ Zig., Narratio, с. 102,18 сл. В отклонения и алегорични тълкувания на евангелието са били обвинявани и италианските катарите. Ср. Bonacursus, Manifestatio, coll. 778D.

¹⁶ Не е безинтересно да се отбележи, че подобен критически подход към „светите писания“ са имали и стриголниците в Русия, които в това отношение се доближават твърде много до богомилите. Ср. Н. А. Казакова — Я. С. Лурье, Антифеодалные еретические движения, с. 47. За съжаление обаче авторите не са обърнали внимание на сходството между двете социално-религиозни учения по този въпрос, тъй като те изобщо не търсят паралелите между богомилството и стриголичеството.

Стар завет

Като твърдели, че тяхното учение се основава единствено на евангелските текстове и че в тях се съдържа истинското християнство, богомилите се отнасяли отрицателно към старозаветните писания (Библията) и писаното от различните пророци (Исаия, Есехия и пр.). Тези писания били според тях в разрез с чистата християнска вяра и не трябвало да бъдат считани за нейна основа. Това гледище на богомилите не било оригинално. То било възприето от павликянските проповедници, които хулели остро библейските книги и наричали пророците, които били възхвалявани в тях, „лъжци и грабители“¹⁷. От своя страна павликяните следвали в отрицателното си отношение към старозаветната книжнина традициите на Маркион и на Манес.

За враждебните изказвания на богомилите спрямо Библията говорят единогласно всички техни противници. Много упреци по този повод им отправя презвитер Козма.¹⁸ Проклет да е, се провиква в края на своето слово българският писател, „който не изпълнява дадения от бога Мойсеев закон и по своему нещо бледослови!“¹⁹ Освен у Козма данни по този въпрос се съдържат и в посланието на Евтимий от Акмония.²⁰ За враждата на богомилите спрямо „Мойсеевия закон“ говори никейският патриарх Герман (XIII в.).²¹ Специална анатема срещу невярващите в Стария завет и действащите в Библията лица, като Мойсей, Илия и „останалите свети пророци и патриарси“, е поместена в Синодика на Борил.²²

Отрицателното отношение на богомилите към Библията е засвидетелствувано подробно в „Паноплия догматика“. „Те отхвърлят — казва се там — всички Мойсееви книги заедно с бога, който се почита в тях, и заедно с праведните мъже, които се нравят на бога, и освен това [отхвърлят] всички книги, написани след тях, тъй като били по внушение на Сатаната. Приемат и ценят най-високо само седем. Те са: псалмите, книгата на шестнадесетте пророци, евангелията според Матей и според Марко, според Лука и според Йоан и шестата книга от Деянията заедно с всички послания и откровенията на Йоан Богослов.“²³ Както личи от тези данни на Зигавин, имало известно смекчаване у богомилите през XII в. на отрицателното отношение към Стария завет в такъв смисъл, че те приемали някои от неговите книги.²⁴

Като проповядвали срещу Стария завет, богомилите наричали Мойсей „човек, измамен от дявола“.²⁵ Тълкувайки иносказателно Евангелието на Матей, те назовавали Мойсеевия закон „камилска вълна“, тъй като този

¹⁷ *Pet. Sic.*, M. P. G., 104, col. 1259; Д. Ангелов, Влияния, с. 149.

¹⁸ Козма, Беседа, с. 16,5 сл.

¹⁹ *Пак там*, с. 63,14 сл.

²⁰ *Ficker*, Phundagiagiten, с. 37,22, 38,3, 40,9.

²¹ *Germanus*, Epistula, с. 119,15.

²² Борилев Синодик, с. 44, § 45. Ср. и една сродна анатема на с. 70, § 94 (там се проклинали онези, които не вярвали в Йоан Кръстител и останалите пророци).

²³ *Zig.*, Narratio, с. 98,10 сл.

²⁴ Ср. Д. Ангелов, Влияния, с. 171; H. Puech—A. Vaillant, Le traité, с. 170 сл. Като признавали някои старозаветни книги, те се ползували при своите проповеди и от тях (ср. *Zig.*, п. с., с. 102,13).

²⁵ *Zig.*, п. с., с. 98,21 сл. Мойсей, заблуден от Сатанаил, казвали те, се завърнал отново в Египет и измамил юдейския народ, като му предал един грешен закон.

закон бил според тях нечист като камилата. Наричали го още „тесен път“ за разлика от „широкия път“, под който подразбирали новозаветното учение.²⁶ Единият бил изпълнен, казвали те, със заблуди и грехове, а другият водел към вечното спасение.

Отрицателното отношение спрямо старозаветната книжнина, характерно за богомилите в България и Византия, било възприето и от сродните с тях босненски патарени,²⁷ както и от италианските и френските дуалисти. За това дават сведения редица писатели от XII—XIII в., като Бонакурзус, Райнер Сакони, Петър Сарнайски и др.²⁸

Аргументите, въз основа на които еретиците обосновавали своето неприязнено гледище спрямо старозаветните писания, били от различен характер. Като пръв довод за отхвърлянето на Мойсеевия закон и на всички писания в Библията била развивана мисълта, че този закон и тези писания са съставени по внушение и по нареждане на дявола. За подобна аргументировка, която отговаряла на дуалистичните разбирания на богомилите и е била, както изглежда, особено често изтъквана при техните проповеди, се споменава почти у всички съвременни на ереста писатели — у Козма, у патриарх Теофилакт, у Зигавин, у патриарх Герман и др. Нея намираме и в посочената анатема в Борилския Синодик.²⁹

Втори довод, който богомилите използвали, за да обосноват враждебното си становище спрямо старозаветната книжнина, бил този, че според тях прославяните в нея свети лица и пророци всъщност не били боговдъхновени, а говорили само от свое име и по своя воля. Срещу това обвинение се опълчва Козма. „Пророците — възразява той в своята Беседа — не говореха нищо по своему, но така ни предсказваха, както им е заповядал светият дух.“³⁰ А измежду анатемите, отправени в края на словото му, намираме и следната: „Който не вярва, че светите пророци са пророкували чрез светия дух, а по своя ум, да бъде проклет!“³¹

Най-същественият обаче довод, въз основа на който богомилите отхвърляли старозаветните писания, било обстоятелството, че в тях били застъпени такива социално-етични и битово-житейски положения, с които еретиците не били съгласни и които не отговаряли на основните им разбирания. Преди всичко в Стария завет било прокарвано благосклонно отношение към богатствата, като се изтъквало гледището, че богатите хора са божии любимци и праведници.

Разбира се, за богомилите, които давали в своето учение израз на антифеодални, социално нивелиращи настроения, подобен възглед бил съвсем недопустим. На второ място в Библията често се разказвали случки за убийства, за кървави разправи, в които не бил безучастен и самият прославян там бог. А богомилите пак като изразители на народните настроения били отявлени врагове на убийствата и проливането на кръв. Ето защо те не случайно клеймели Мойсеевия закон и го наричали нечист като камилата, тъй като позволявал на своите последователи

²⁶ *Zig.*, Narratio, с. 104, 10, 107,10.

²⁷ *Prilozi*, Starine, I, с. 139.

²⁸ Ср. *A. Borst*, Die Katharer, с. 157 сл. И*при катарите имало колебания в отричането на старозаветните съчинения между най-крайните и по-умерените схващания.

²⁹ Борилев Синодик, с. 44, § 45.

³⁰ *Козма*, Беседа, с. 16,10 сл.

³¹ *Пак там*, с. 63,7.

между другите грехове и страшното престъпление „убийство“. За това говори Зигавин в „Паноплия догматика“³². Босненските богомили, които също отхвърляли старозаветните писания, изтъквали в своите спорове с католиците, че няма случай в евангелията Христос или някой друг свят човек да е убил човек,³³ с други думи, че Новият завет за разлика от Библията се отличава с хуманното си отношение към човешкия живот.

Отрицателното становище на богомилите спрямо Библията се дължало и на това, че в нея се допускало яденето на месо, величаел се бракът, разрешавала се клетвата, принасянето на жертви,³⁴ с една дума, позволявани били редица обреди и обичаи, които били в разрез с аскетичните и антицърковни възгледи на еретиците. Тези обреди и обичаи, проповядвали богомилите, идат от „злия“, който е творец на Мойсеевия закон.

Заслужава да се отбележи, че Старият завет бил отхвърлян предимно по социално-етични съображения и от маркионитите и манихеите, които в това отношение се явяват далечни предходници на богомилството. Маркион учел, че богът на старозаветните книги е жесток повелител и лъжец, поощрител на грабежи и убийства. Манес на своя страна упреждал Библията поради това, че в нея било прославяно богатството и богатите. Освен това в нея били оправдавани убийствата, кражбата, насилията и жестокото отношение спрямо хората. Библейският бог бил немилостив и зъл отмъстител. Мойсей бил заповядал да се спазва правилото „око за око, зъб за зъб“, докато Исус проповядвал любов към всички, дори и към враговете. Мойсей бил наредил да се убиват с камъни ония, които работят в събота, докато Христос не се поколебал да изцери един болен в този ден. Като противопоставял нарежданията и действията на Мойсей и на Христос, Манес обосновавал отрицателното си становище към писанията на Стария завет и считал, че само евангелските текстове са основа на истинското християнство.³⁵

3. КРИТИКА НА ЦЪРКВАТА И НА ЦЪРКОВНИТЕ ОБРЕДИ

Отричане на църковния институт

Твърде съществен дял в богомилското учение и в ежедневните беседи и проповеди на еретиците заемала критиката срещу официалната църква и нейните обреди. Опрени на своите дуалистично-гностични възгледи и въоръжени с доводи от евангелията, богомилите развивали последователна и ожесточена борба срещу църковния институт и неговите представители, срещу различните църковни обреди и символи, като се стремели да докажат, че те са излишни и вредни и не подобават на истинския християнин.

³² *Zig.*, Narratio, с. 104, 12.

³³ Този свой възглед те развивали под форма на въпроса: Potes tu mihi ostendere in novo testamento, si Christus vel aliquis sanctus occiderit aliquem? (*Prilozi*, Starine, I, с. 118). Ср. и по-долу, с. 170.

³⁴ *Zig.*, Narratio, с. 104, 12 сл.

³⁵ Ср. за отношенията на Маркион и Манес спрямо Библията *И. Иванов*, Бог. книги, с. 97 сл., където са дадени посочените примери.

Нападките на богомилите засягали на първо място църквата като определена организация, като „общност на всички вярващи“. Те твърдели, че тази църква няма нищо общо с истинската християнска „еклезия“ и че се е отклонила от принципите на евангелието. Говорейки алегорично, те я назовавали с презрителното название „Ирод“, тъй като и тя подобно на този жесток повелител „се опитвала да унищожи роденото у тях [у богомилите — б. н.] слово на истината“.¹ Наричали я още „Ерусалим“, като твърдели при това, че в Ерусалим живеел самият Сатанаил, злият повелител на земята (Космократор).² Ще рече, богомилите считали, че официалната църква е изградена под негово ръководство и внушение. Подобни възгледи застъпвали и босненските патарени, които отхвърляли проповедите на католиците, че римската църква била основана от апостол Петър.³

Непризнаване на решенията на съборите

Като отхвърляли по принцип официалната църква и не признавали, че тя е организация на истински християни, богомилите не признавали заедно с това нито едно от решенията на вселенските и местните събори. За тях тия решения не притежавали законна сила, тъй като не почивали на установките на евангелията. Така например символът на вярата, приет на първия вселенски събор в Nikeя през 325 г., определял, че трябва да се чака възкресение на мъртвите, но еретиците не признавали това, тъй като у апостол Павел подобна мисъл не била развита. И при други поводи, когато спорели със своите противници, те винаги давали предпочитание на новозаветните писания, като пренебрегвали това, което било постановено на вселенските събори. Разбира се, отрицателното отношение на богомилите към тези събори дразнело извънредно много представителите на официалната църква, тъй като въз основа предимно на съборните решения е била изградена цялата църковна организация и са били предвидени съществуващите привилегии на духовниците. Затова еретиците били укорявани жестоко. „Да бъде проклет оня, който не приема светите православни седем събора на наши отци, носещи в себе си бога и светия дух, и не почита и не обича техните догми и правила, но ги хули и се опитва да ги изопачава“⁴ — четем една анатема по този повод в посланието на никейския патриарх Герман II. Анатема във връзка с отрицателното отношение на богомилите спрямо вселенските събори се съдържа и в един специален списък от проклятия, запазен в библиотеката Ескуриал (Мадрид).⁵

Като не признавали решенията на вселенските събори, богомилите не признавали решенията и на местните събори, а също така и писанията на прочути православни теолози (Василий Велики, Йоан Златоуст, Григорий Богослов и пр.). За това, че не признавали решенията на местните събори, свидетелствува също една анатема в посочения списък от Еску-

¹ *Zig.*, Narratio, с. 103,13.

² *Пак там*, с. 103,18.

³ *Пак там*, с. 107,4.

⁴ *Germanus*, Epistula, с. 124,22 сл.

⁵ Ср. текста у *Ficker*, Abschwörungsformeln, с. 455.

риал,⁶ а за отрицателното им отношение спрямо видни богослови има данни предимно в посланието на Евтимий от Акмония и в „Паноплия догматика“. „Всички наистина свети хора — казва Евтимий, — апостоли и учители и благочестиви мъченици, които ние, християните, почитаме и уважаваме, те [богомилите — б. н.] ругаят и не зачитат. Нечестивците и проклетниците назовават лъжеапостоли, лъжепророци и лъжесветци всички свети хора и особено великите светили и вселенски учители на православните, а именно свети Василий Велики, Григорий Богослов и свети Йоан Хризостом“ — кори ги ядно Евтимий от Акмония.⁷ За подобни обвинения на богомилите говори и Евтимий Зигавин. „Пазете се, казвали те, тълкувайки иносказателно думите на Матей, от лъжепророците. А лъжепророци наричат — о глупост — великия в правилата Василий, светилото на богословието Григорий и Йоан Златоуст, понеже от себе си създавали правила.“⁸ Тази последна подробност е твърде любопитна. Тя свидетелствува за това, че еретиците не признавали боговдъхновеност у „светите отци“, каквато им приписвала църквата, а считали, че те са си измислили сами наредби и правила, които не заслужават почитание. Пак в съчинението на Зигавин четем, че богомилите клеймели светите отци като идолопоклонници (ὡς εἰδωλολάτρες), защото почитали иконите.⁹ Твърдели също, че в тях живеят бесове и че те били именно онези беззаконници и измамници, срещу които бил отправил укорни думи Христос.¹⁰

За враждебното отношение на богомилите спрямо видните богослови говори и митрополит Симеон в познатото си съчинение срещу ересите.¹¹ За такава отношение свидетелствува и една анатема в Синодика на Борил, която гласи: „Проклятие на тия, които се противят на божия закон и не приемат преданията на апостолите и на отците.“¹²

Докато българските и балканските богомили отричали богословите на източната църква, италианските катарии говорели срещу западните изтъкнати теолози. „Те отхвърлят напълно — кори ги във връзка с това Бонакурзус — всички учени богослови, а именно Амброзий, Григорий, Августин, Хиероним и всички други.“¹³ Естествено това тяхно поведение предизвиквало голямо раздразнение сред противниците им.

Проповеди срещу духовенството

Тръгнали по пътя на отрицание на официалната църква, на вселенските и местните събори и на писанията на видните богослови, богомилите стигали до логичния извод, че трябва да бъдат отречени и всички служители на тази църква. Богат материал в това отношение предлага Беседата на презвитер Козма. Според неговите думи „богомилите хулели йерите и всички църковни санове, като наричали правоверните све-

⁶ Ср. текста у *Ficker*, *Abschwörungsformeln*, с. 454.

⁷ *G. Ficker*, *Phundagiagiten*, с. 42,21 сл.

⁸ *Zig.*, *Narratio*, с. 108,8 сл.

⁹ *Пак там*, с. 99,18.

¹⁰ *Пак там*, с. 108,21.

¹¹ *Симеон*, *M. P. G.*, 155, coll. 68 AB.

¹² Борилев Синодик, с. 70, § 88. За враждебното отношение на богомилите в Сърбия спрямо „светите отци“ ср. *A. Solovjev*, *Svedočanstva*, с. 41. Това отношение проличава от решенията на църковния събор, свикан през 1221 г. по инициатива на св. Сава.

¹³ *Bonacursus*, *Manifestatio*, col. 777 C.

щеници слепи фарисеи и лаели по тях като псета по конник¹⁴. Те не вярвали, кори ги по-нататък българският писател, че свещениците били всякога посветени на бога.¹⁵ Обвинявали ги, че живеят грешен живот, че са лениви, че пият, грабят и са изпаднали в разни пороци. Особено остри били нападките им срещу представителите на висшия клир (епископи и митрополити). „Ако вие сте свети, както казвате — обръщали се богомилите към тях, — защо не живеете, както ви е наредено и както пише Павел на Тимотей: „епископът трябва да бъде непорочен, мъж на една жена, трезвен, честен, целомъдрен, гостолобив, поучителен, не пияница, не пакостник, кротък, не крамолник, не златолюбец, добър уредник на своя дом. Също и дяконите трябва да са честни, не двуезични, да не пият много вино. . .“, а ние не виждаме да сте такива.“¹⁶

За острите нападки на богомилите срещу духовниците свидетелствува един текст в съкратената, сръбската версия на Беседата на презвитер Козма. Като се изброяват там проповедите на еретиците за неподчинение на властниците, царя и болярите, между другото се казва, че еретиците „хулели светителите“. Това е специална добавка към оригиналния текст на Козма, вмъкната от сръбския компилатор с цел да се подчертае изрично враждебното отношение на богомилите спрямо духовенството и главно срещу висшия клир, тъй като под „светители“ (на гръцки ἅγιοι) по това време в Сърбия са били означавани висшите духовници (епископи и митрополити).¹⁷

За отрицателното отношение спрямо духовенството освен у Козма има данни в „Паноплия догматика“ и у митрополит Симеон. Според Зигавин богомилите назовавали духовните лица с прозвището „идолопоклонници“ по същата причина, поради която клеймели с тоя епитет и „светите отци“.¹⁸ Митрополит Симеон Солунски разказва, че еретиците хулели и отричали всички праведници, мъченици и йерарси.¹⁹

Главният аргумент, с който богомилите обосновавали отрицателното си отношение към духовното съсловие, било обстоятелството, че свещениците и особено епископите се били отклонили от принципите на истинското християнство и живеели порочен живот, несъвместим с тяхната висока служба.

За богомилите бил недопустим разрывът между думи и дела, какъвто съществувал сред духовенството. Ето защо те отказвали да признаят православните духовници за свети хора, укорявали ги за недостойното им поведение и считали, че не заслужават почит и признание.

Друг довод на богомилите, който оправдавал отрицателната им позиция спрямо духовниците, било тяхното схващане, че не е нужно да съществуват специални посредници между хората и бога, които да изпълняват разни обреди и ритуали и да се молят за спасението на душите. Това схващане намира израз в един въпрос на малоазийските еретици, отбелязан от монаха Евтимий: „Че защо пък е свещеникът? (Καί

¹⁴ Козма, Беседа, с. 12,1 сл.

¹⁵ Пак там, с. 12,8, 13,14 сл.

¹⁶ Пак там, с. 13,5 сл.

¹⁷ Ср. А. Solovjev, Svedočanstva, с. 27. Съкратената сръбска редакция на Беседата се съдържа, както вече бе посочено, в известния сборник на Драгол. Ср. по-горе, с. 26.

¹⁸ Zig., Narratio, с. 99,18.

¹⁹ Symeon, M. P. G., 155, coll. 68 AB.

τί ἐστι πρεσβύτερος?) Това е излишно (τοῦτο περιττόν ἐστιν).²⁰ Като развивали това гледище, богомилите отричали една от най-главните църковни тези, я именно, че у всички духовни лица (свещеници, епископи, митрополити и пр.) е влязла „божията благодат“ след каноничното им ръкополагане. Тази именно „божия благодат“ ги превръщала съгласно с църковното учение в посредници между бога и хората, давала им сила и право да вършат разни обреди, да се молят за спасението на душите, да опрощават греховете, да налагат епитимии и пр. Тя обосновавала, така да се каже, необходимостта от съществуване на специално духовно съсловие, нужно за християните. За богомилите обаче духовниците съвсем не били лица, снабдени с „божия благодат“, а обикновени хора и при това някои от тях твърде порочни и грешни.

Разбира се, представителите на църквата се противопоставяли яростно на опитите на еретиците да ги развенчечат и отрекат и защитавали с разнообразни аргументи своите позиции. Най-ярка защита на духовното съсловие от нападките на богомилите се съдържа в Беседата на презвитер Козма. Като отбива всеки опит да бъде охулен и отречен духовникът, писателят се мъчи да обори главния аргумент на своите противници, а именно, че свещениците не заслужават почит и не са никакви божии люде, тъй като живеят порочен живот. Според него това нямало значение. Колкото и да бил лош свещеникът, обосновава се Козма, все пак той бил осветен от бога да проповядва и поучава и всеки трябвало да го уважава. Не било важно, че той върши лоши работи, а било важно, че е божии служител и проповядва богоугодни неща. За да докаже това свое разбиране, което практически оправдавало разрыва между думи и дела, свойствен за част от клира и критикуван остро от богомилите, Козма си служи с думите на Христос, отправени към апостолите (Мат., 23, 2): „На Мойсеевия престол седнаха жреци и което ви кажат да вършите, вършете и спазвайте, но не вършете според делата им, защото те говорят, а не вършат.“ Убеден, че с това оборва нападките на богомилите и доказва, че няма защо да се обръща внимание на това, какви са делата на свещеника, апологетът на църквата заключава тържествено: „Виждаш ли, еретиче, че ти е заповядано да почиташ жреците, макар и да са лоши?“²¹

Разбира се, опитите на църковните писатели с доводи от подобен род не могли да накарат хората да променят своето отношение към духовенството и да се примирят с неговия порочен живот и с големите привилегии, които притежавали представителите на висшия клир. Затова проповедите на богомилите се ползували с голяма популярност. При това еретиците критикували не само епископите и митрополитите, но нападали и монашеското съсловие. За това свидетелствуват данни пак от Беседата на презвитер Козма. Калугерите били нападани главно поради своя недостоен живот и стремежа им да живеят светски и охолно. Така силна била ненавистта срещу пороците на „черните братя“, че, както изтъква българският духовник, хората започнали покрай лошите монаси да ненавиждат „дори добрите и законните“.²² За враждебното отношение на

²⁰ Ср. G. Ficker, Die Phundagiagiten, с. 76. Заслужава да се отбележи, че отричането на нуждата от свещеници е характерно за учението и на стриголниците. Ср. Н. А. Казакова — Я. С. Лурье, Антифеодальные еретические движения, с. 45.

²¹ Козма, Беседа, с. 14, 16 сл.

²² Пак там, с. 53, 6.

богомилите и техните съчувственици към монашеския слой се съдържат данни и в „Паноплия догматика“. Като тълкували алегорично разказа от Евангелието на Матей за двамата луди, излезли от гробищата, богомилите казвали, съобщава Зигавин, че единият луд означавало съсловието на духовниците (τὸ τε τᾶγμα τῶν κληρικῶν), а другият луд — съсловието на монасите (τὸ τᾶγμα τῶν μοναχῶν).²³ Пак в духа на иносказателните си обяснения еретиците назовавали монасите-„стълпници“ птици небесни, за които ставало дума в евангелието и които, „прекарвайки живота си в безделие, се хранели напразно от небесния баща“.²⁴ Тук прозира презрителното отношение на богомилите към бездейния живот на тези „свети хора“, които, седнали на стълбове, се били отделили от обществото и се грижели само за личното си спасение в противовес на богомилските проповедници, които действували сред народа и го настройвали за борба срещу неправдите. Подобно презрително отношение било проявявано и спрямо монасите-отшелници. Богомилите ги наричали, тълкувайки думите на Христос към книжника, „лисици, затворени в тесните килии като в някакви дупки“,²⁵ с други думи, хитри, но безполезни хора, които били избягали далеч от света, тъй като мислели само за себе си. Изобщо в отношението на еретиците спрямо монашеството в двете негови крайни форми — стълпничество и отшелничество — личи ясно разликата между богомилската концепция за нуждата от проповеди сред народа и концепцията на отделилите се от света „черни братя“, които се усъвършенствували само за себе си, без да се грижат за другите и без да се опълчват открито и рязко срещу недъзите на обществото.

Отричане на храмовете

Като отричали официалната църква и нейните представители (духовници и монаси), богомилите не считали за нужно да се почитат и посещават храмовете.

Доводите, с които те обосновавали гледището си, били от различен характер. Един от тях бил, че в тях няма нищо свещено и че те не са никакви божии жилища, както твърдели духовниците. За това богомилско гледище говори с укор презвитер Козма. „Църквите — пише той — те смятат за кръстопътища, а литургиите и другите служби, които се извършват там — за многодумие.“²⁶ За убеждението им, че в църковната сграда няма нищо свещено, говори и една от анатемите в Борилския Синодик: „Проклятие на онези, които наричат божии църкви, там, където се освещава и обновява цялата християнска общност и се слави божието име, прости къщи (прѣсты храмы).“²⁷

Друг довод, който бил често изтъкван от еретиците и който бил в съгласие с основните им дуалистични разбирания, бил този, че църковните сгради са дело на Сатаната и че той обитава в тях заедно със своите демони. За това богомилско схващане се загатва в Беседата на

²³ *Zig.*, Narratio, с. 109, 16 сл. (по Матей, 8,28).

²⁴ *Пак там*, с. 107,19 сл.

²⁵ *Пак там*, с. 109,9 сл.

²⁶ *Козма*, Беседа, с. 34, 14 — 14.

²⁷ Борилков Синодик, с. 72, § 98.

Козма.²⁸ Още по-ясно е отбелязано то в „Паноплия догматика“. „Казват — пише Евтимий Зигавин, — че във всички свети храмове живеят демони, които са си ги поделили съобразно със своя ранг и сила. Сам Сатаната си е избрал за себе си от древно време най-прочутия храм в Ерусалим, а след неговото събаряне си присвоил отличния и всеизвестен храм на бога, София.“²⁹

Трети аргумент на богомилите, с който те обосновавали враждата си срещу църквата, бил този, че Христос бил наредил моленията да се извършват в собствената стаичка (по Матей, 6,6). Според едни от еретиците това означавало, че молитвата трябва да бъде съсредоточена и вътрешна и че под „стаичка“ се подразбира „разумът“ (τὸν νοῦν).³⁰ Други считали, че с това указание Христос определял, че молитвите трябва да стават в „собствената къща (τὸ οἰκίτην οὐοῦ) на вярващия“.³¹ Независимо от това различие в тълкуването на думите на Исус изводът бил един и същ — молитвите на християните не следва да се извършват в църковни сгради, тъй като в евангелието не става дума за такива сгради и Христос не говори за тях.

Четвърти довод, който богомилите изтъквали пред своите последователи, бил, че църковните сгради не следва да се почитат, тъй като те са „дело на човешки ръце“, а бог не обитавал в ръкотворни храмове. При това материята, от която е изградена църквата (камъни, вар и пр.), като всяка материя е дело на злото начало и това още повече прави тия сгради омразни богу. Тези аргументи били изтъквани подробно от босненските патарени в спора им с католиците.³² За отхвърлянето на храмовете под предлог, че са „дело на ръцете“ (ἔργα χειρῶν), се споменава и в два списъка с анатемии срещу еретиците.

Като проповядвали, че църковните сгради не бива да се почитат, богомилите отхвърляли заедно с това и извършваните там молитви и служби. За това те привеждали няколко аргумента. Първият бил, че тези молитви и служби са „многодумие“ и „бръщолевения“ и че това било свойствено на езическите народи.³³ Вторият бил, че тези молитви и служби са дело на дявола и са предназначени за него. „Отхвърлят тайнственото и благоговейно богослужение — бележи по този повод Евтимий Зигавин, — наричайки го жертвоприношение на демоните, които обитавали храмовете.“³⁴ А в Бориловия Синодик четем: „Да бъдат проклетии онези, които ругаят светата и свещена служба и цялата свещена уредба, като казват, че те са сатанинско изобретение.“³⁵ Третият довод на еретиците,

²⁸ Козма, Беседа, с. 26,5.

²⁹ Zig., Narratio, с. 96,19 сл. Става дума за църквата „Св. София“ в Цариград.

³⁰ Пак там, с. 107,14. Босненските патарени казвали, че църквата трябва да е в сърцето (ecclesiam esse in corde), Prilozi, Starine, I, с. 129.

³¹ G. Ficker, Die Phundagiagiten, с. 80,4.

³² Prilozi, Starine, I, с. 112.

³³ „Те считат — пише Козма — за многоглаголствуване литургията и другите молитви, които се извършват в църквите“ (Козма, Беседа, с. 34, 15—16). „Отхвърлят всички други молитви, като ги наричат бръщолевения (βαττολογίας) и че били присъщи на езичниците, като глупаво пренасят споменатото в евангелията бръщолеване към моленето“ — бележи Зигавин (Zig., Narratio, с. 100,26 сл.). В случая богомилите тълкували иносказателно един текст от Матей (6,7). За преценяването на литургиите и моленията като „бръщолевения“ говорят и ред други извори. Ср. у H. Puech — A. Vaillant, Le traité, с. 222, бел. 3.

³⁴ Zig., Narratio, с. 96,29 сл. Те се ръководели в случая от един пасаж от Исая, 65,11.

³⁵ Борилов Синодик, с. 46, § 49. За отрицателното отношение към църковните молитви и служби има данни и в редица други извори, споменати у H. Puech — A. Vaillant, Le traité, с. 220 сл.

с който те отхвърляли църковната служба, бил, че тази служба не е установена от евангелските писания, а била по-късно изначерена и главен неин автор бил силно нападаният от тях Йоан Златоуст. Във връзка с това Козма ги упреква: „А защо хулите светите обреди, които са ни предадени от светите апостоли и богоносни отци — говоря за литургията и другите моления, които се вършат от добрите християни?“ „Казвате, че не апостолите са учредили литургията и причестяването, а Йоан Златоуст. Но от Христос до Златоуст има повече от триста години. Нима толкова години църквите са били без литургия и без причастие?“³⁶

Като отхвърляли всички молитви и пеения в чест на Христос, на Богородица, на разни светии и пр., богомилите приемали, че следва да се произнеса само една единствена молитва, а именно „Отче наш“. Тази молитва те изпълнявали многократно в своите домове, тя била главната им молитва и при техните общи събрания.³⁷

Като не признавали храмовете за „дом божи“ и отхвърляли вършените там молитви и литургии, богомилите съветвали настоятелно своите последователи да не ходят на църква. За това свидетелствува Евтимий Зигавин в „Паноплия догматика“. Те учат, казва той, „никой от техните да не ходи на църква, макар че ясно чуват Давид да нарежда, че бог се слави в църква“.³⁸ Както изглежда обаче, пред заплахата от гонения в някои случаи еретиците отивали по църквите и присъствували на литургиите, за да не бъдат заподозрени. В Беседата на Козма по този повод четем: „Но поради страх от хората и в църква ходят, и кръст и икона целуват, както ни разказват тези от тях, които се върнаха към нашата истинска вяра, говорейки: Всичко това вършим за хората, а не от сърце. Тайно пазим вярата си.“³⁹

Проповедите на богомилите срещу църквите и литургиите били за времето си твърде смели и силни, като се има предвид особената ревност на духовенството да накара хората да посещават редовно храмовете и да се молят в тях съгласно с даваните им предписания. За православно духовенство и за неговия съюзник — феодалната класа, църковната сграда с извършваните в нея литургии е била едно от най-подходящите места за укрепване на християнско-феодалната идеология, за насаждане у хората дух на подчинение и примирение пред бедите и насилията. Църквата, проповядвали духовниците, е „място за молитва, храм за молитва, храм божи“.⁴⁰ Срещу това именно гледище се обявявали богомилите, които осмивали и храма, и молитвите в него, като казвали, че това е дяволско дело.

Както изглежда, проповедите на еретиците оказвали влияние върху техните последователи. Много хора почнали неохотно да посещават цър-

³⁶ Козма, Беседа, с. 11,14—18.

³⁷ За това ще стане по-подробно дума при разглеждане на въпроса за организацията на богомилите. Ср. по-долу, с. 198.

³⁸ Zig., Narratio, с. 107,18.

³⁹ Козма, Беседа, с. 19,3 сл. За това притворно отношение на богомилите говори и Евтимий от Акмония. Някои от еретиците, казва той, дори строели църкви и ги зографисвали, въпреки че изпитвали люта ненавист към тях (Ficker, Phundagiagiten, с. 26,18).

⁴⁰ Това определение за църковните сгради е дадено в едно известно богословско съчинение, преведено през IX в. на български език. Ср. съответния текст у А. Горский — К. Невоструев, Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки, II, 2, 1859, с. 420.

квите и дори изобщо да не стъпват там. За това свидетелствува споменатият вече сборник с правила и указания от църковен характер, който е запазен на славянски език в няколко версии и който е бил в сила в България през средновековната епоха. Там се казва, че една от задачите на свещениците била да следят особено внимателно дали всички хора посещават църковните служби. Ако забележели, че някой почне да не идва, трябвало да му напомнят да не прави така. Продължавал ли обаче той да отсъства, тогава трябвало да бъде наказан с анатемосване и с лишаване от правото да бъде погребан като християнин.⁴¹

Заслужава да се отбележи, че отрицателното отношение към храмовете и молитвите, създадено под влиянието на богомилското учение, е намерило израз и в нашия народен фолклор. За пример може да бъде посочена една приказка за бедния воденичар, който никога не бил ходил на църква, а си палел само едно кандило в къщи, и то с вода, а не с масло.⁴² Едва на стари години по настояване на своите дъщери решил да отиде в храма. Когато влязъл в църковната сграда, той видял върху гърбовете на хората, които били вътре, самари. Само върху неговия гръб нямало самар. Забелязал също така как двама дяволи в църквата дърпат кожа. Воденичарят, като видял това, се разсмял и на гърба му също се появил самар. Разтревожен, той се върнал в къщи и се опитал да запали пак кандилото с вода, но това не му се удало.

Смисълът на приказката е ясен. Църквата е място, където се разпореждат дяволите, и воденичарят, който отишъл там, станал също грешник. Затова и кандилото му вече престанало да гори. Убеждението, че в храмовете има дяволи, е типично богомилско и то е прокарано тук под формата на интересен и изгълнен с известен хумористичен оттенък разказ.

За отрицателното отношение на богомилите към храмовете и молитвите говори и народната песен „Делба на небето“. Там се споменава за „лавликянската земя“, където хората „не вярвали в бога“, „не отивали в църква“ и „не се причестявали“.⁴³

Отношение към кръщението, причастието и изповедта

Като отхвърляли култа към храмовете и не признавали за свята извършваната там литургия, богомилите отхвърляли заедно с това всички църковни обреди, както и някои важни символи на официалната религия. Техните нападки засягали най-напред кръщението като пръв и основен обред, за който особено много държели духовниците. Според еретиците кръщението не било никакво тайнство и не трябвало да се извършва.⁴⁴ За обосноваване на това гледище били привеждани различни аргументи. Главният аргумент, който отговарял на дуалистичните им разбирания, бил, че този обред представлявал проява на злата сила. Първият човек, който извършил водното кръщение, а именно Йоан, бил според тях слуга на

⁴¹ Ср. текста на този сборник у V. Jagič, *Sitni Gradja*, Starine, VI, с. 14⁷.

⁴² Ср. Д. Петканова, Към въпроса за връзките на фолклора с богомилството, с. 90.

⁴³ Пак там, с. 91.

⁴⁴ Подобни сведения за отрицателното им отношение спрямо кръщението дава Козма, Беседа, с. 30,5. Той сочи при това, че като отхвърляли този обред, те се гнусели от малките деца — обвинение, което изглежда измислено.

Сатаната и действувал по негово нареждане. Това твърдение на богомилите е отразено най-ясно в една от анатемите на Борилевия Синодик. Там се проклинат ония, които назовавали Йоан Кръстител служител на Сатаната и отхвърляли поради това водното кръщение, като се кръщавали без вода, произнасяйки само молитвата „Отче наш“.⁴⁵ За убеждението им, че чрез водното кръщение действувал дяволът, говори и една анатема в един от споменатите антиеретически списъци с проклетия.⁴⁶

Аргументът, че водното кръщение става по внушение на дявола, бил възприет и разпространяван и сред сродните на богомилите катарии.⁴⁷ Той бил в съгласие с общата дуалистична концепция на еретиците, която ги карала да отричат всички материални страни на религията.

Друг довод, който богомилите изтъквали, за да обосноват отрицателното си отношение срещу кръщението, бил, че водата и маслото, които се употребявали за този обред, не съдържали в себе си нищо тайнствено и свято. По този повод Евтимий от Акмония съобщава: „Те се кръщават, без да вярват, но осмиват светото кръщение . . . , богохульствуват нечестивците относно кръщението и казват на своите ученици: „Това е вода и масло и нито вреди, нито принася полза.“⁴⁸ Пак същият писател по-долу казва: „Безбожниците учат за светото кръщение, че няма в него нито светост, нито благодат, но е проста вода и масло и че е добре, ако изобщо не се кръщават тези, които биват обучавани от нас.“⁴⁹ Като „проста вода“ (ἕδωρ ψιλόν) е била означавана водата от богомилите, както личи и от анатемите в двата списъка с проклетия срещу техните вярвания.⁵⁰

Като приемали водата и маслото за обикновени течности, които не съдържат нищо свято в себе си, босненските богомили (патарените) иронично заключавали, че щом като с тях могат да се кръщават хората, то би следвало и животните, и птици, като се потопят във водата, също да се считат за кръстени. Този свой възглед те развивали за подбив при споровете си с католиците, които от своя страна се мъчели също с иронични подмятания да ги опровергаят.⁵¹

В острата си критика срещу кръщението богомилите прибегвали и до други аргументи. Един от тях бил, че е безполезно да се извършва този обред с децата, тъй като те са още съвсем малки и не разбират, че чрез него се въвеждат в християнската вяра. Този аргумент прозира във възгледите на византийския богослов Константин Хризомала, чиито съчинения били анатемосани от Цариградския синод през 1140 г.⁵² Напълно развит го намираме у босненските патарени. Те казвали, че кръщението може да помогне, но ако вече съществува вярата в бога. А у

⁴⁵ Борилев синодик, с. 46, § 47. Богомилите обявявали още в своята космогония Йоан Кръстител за служител на Сатанал — негов ангел, който той изпратил, за да кръсти Христос (ср. Й. Иванов, Бог. книги, с. 82). Те го наричали презрително „водоносец“, т. е. човек, който кръщава с безполезната, намираща се под дяволско въздействие вода (ср. за този техен епитет, употребяван в едно от алегоричните тълкувания на евангелието от босненските патарени, А. Solovjev, Vjersko učenje, с. 21 сл.).

⁴⁶ М. Р. Г., 131, coll. 45, анат. 10.

⁴⁷ Ср. данни за това у I. Döllinger, Beiträge, II, с. 5 сл.

⁴⁸ G. Ficker, Die Phundagiagiten, с. 289 сл.

⁴⁹ Пак там, с. 72, 27 сл.

⁵⁰ М. Р. Г., 131, coll. 45, анат. 11.

⁵¹ Prilozi, Starine, I, с. 111.

⁵² Ср. D. Angelov, Der Bogomilismus, II, с. 19.

децата такава вяра още липсвала и затова било напразно да ги топят във вода и кръщават.⁵³

Друг довод, чрез който еретиците обезсилвали значението на кръщението, бил, че свещениците, които го вършат, са греховни и недостойни и поради това и самият обред не можел да има нужния ефект. Подобно гледище застъпвали двама византийски епископи от средата на XII в. — Климент и Льв, които били обвинени в съчувствие към богомилската ерес и осъдени от Цариградския синод.⁵⁴ Те били обвинени между другото в това, че карали да се прекръстват отново някои деца, защото свещениците, които били извършили този обред над тях, били лоши хора. Това становище на двамата епископи отговаряло напълно на разбиранията на богомилите, а именно, че не бива да има разрыв между думи и дела и че сама по себе си функцията на духовника не може да постигне необходимата цел, ако той като личност е неморален и греховен.

Трябва да се отбележи, че отхвърлянето на водното кръщение е било характерно не само за богомилите, но и за ученията на павликяни и масалияни. Само че съображенията им били различни. Павликяните смятали, че водата като материя е проява на злото и че живата вода, която носи спасение, е самият Христос. А масалияните изтъквали, че кръщението е съвсем безполезно и не може да очисти човека от грях — това ставало само посредством светия дух. Възгледите на богомилите, както се вижда, са били повлияни до известна степен и от едната, и от другата ерес. Те обаче съдържали в себе си нови и оригинални черти, главно в подбора на още доводи. При това е особено важно да се подчертае, че тези доводи издават наличието на известен по-трезв поглед, на здрав смисъл при разкритикуването на кръщението като един от главните църковни обреди.

Като ярки противници на кръщението богомилите избягвали да викат свещеници и да кръщават своите деца. Във връзка с това Козма им отправя укорни думи: „Че как ще се нарекат християни, когато нямат свещеници, които да ги кръщават, когато не спазват кръстния знак, когато не пишат свещеническите молитви и не почитат поповете?“⁵⁵

Убедени, че кръщението с вода, извършвано от официалната църква, не е никакво тайнство и от него няма полза, богомилите стигали до естествения извод, че всички тези, които желаят да приемат учението им и да влязат в изградените от тях братства, трябва отново да бъдат кръщавани. За това „второ кръщение“ се загатва в техния главен апокриф „Йоаново евангелие“. Там то е наричано кръщение, което се дава от бога и което се противопоставя на кръщението, вършено от Йоан Кръстител; Йоановото кръщение не могло да осигури спасението на душите, а само божието било в състояние да направи това.⁵⁶ Богомилите твърдели, че това кръщение се извършвало чрез „светия дух“ и че най-важният момент, който трябвало да го придружава, било четенето на молитвата „Отче

⁵³ *Prilozi*, Starine, I, с. 130.

⁵⁴ Ср. *Photius*, *Contra Manichaeos*, M. P. G., CII, coll. 29 C (за павликяните); *I. Damascenus*, *Liber de haer.*, M. P. G., 94, coll. 729; *Д. Ангелов*, *Влияния*, с. 169.

⁵⁵ *Козма*, *Беседа*, с. 31, 10 сл.

⁵⁶ Целият текст гласи: „И пак аз, Йоан, запитах господата: Може ли човек да бъде спасен чрез кръщението Йоаново без твоего кръщение? Господ отговори: Освен ако аз не бъда кръстен някога за опрощение на греховете, никой друг не ще може да види царството небесно чрез водното кръщение“ (ср. *И. Иванов*, *Старобългарски разкази*, с. 14).

наш⁵⁷. Кръстеният по такъв начин техен последовател бил приеман в кръга на т. нар. „вярващи“ и чрез това получавал достъп в богомилските общини.⁵⁸

Освен срещу кръщението богомилите имали отрицателно отношение и към причастието. Те аргументирали отхвърлянето на този обред най-напред с това, че той не ставал по божие повеление, и твърдели, че виното и хлябът били обикновена храна без нищо свято в себе си. В такъв смисъл разкрива техните схващания презвитер Козма: „Какво говорят за светото причастие?“ — възмущава се той. „Причастието не се извършва по божие повеление, нито е Христово тяло, както вие говорите, а е като всяка проста храна“ („просто е брашно“).⁵⁹ Гледището, че причастието е проста храна, разпространявали и малоазийските фундагагити. „Богохулствуват безбожниците — пише Евтимий от Акмония — за светото причастие като казват, че е обикновен хляб и вино.“⁶⁰ За това говори и никейският патриарх Герман, като призовава проклятие над този, който нарича „пресветите и животворни тайнства обикновен хляб и обикновено питие и учи да ги приемаме като обикновена храна, подлежаща на развала“.⁶¹ За богомилското схващане за хляба при причастието като обикновен, прост хляб (ἄρτου ψίλλου) се споменава и в списъка от анатемии срещу еретиците.⁶²

Отрицателното отношение към причастието било възприето от богомилите по традиция от по-стари ереси. Най-голяма прилика по този въпрос имат техните възгледи с възгледите на масалияните, които също твърдели, че причастието е безсмислено и че то нито вреди, нито пък принася някаква полза.⁶³ Като твърдели, че хлябът и виното са обикновена храна, богомилите проповядвали, че те не се превръщат при получаването им от християнина в тяло и кръв Христови, а продължават да остават само прост хляб и вино. За тях подобна „трансформация“, за каквато настоявали духовниците, била неприемлива и необяснима. Съмнението и неверието им по този въпрос са отразени в „Паноплия догматика“. „Ако някой ги запита — пише Зигавин — как така нашият отец като тяло господне се пречупва и разделя и също така как се обяснява текстът „сега се прославя син човечески“ и пр. и „проля се за нас кръвта на спасителя“, те казват, че не знаят.“⁶⁴

Освен чрез аргумента, че хлябът и виното са обикновена храна и не са тяло и кръв Христови, богомилите отхвърляли причастието и поради

⁵⁷ Ср. *Zig.*, *Narratio*, с. 100, 28, дсто се казва: „Нашето кръщение наричат „Йоаново“, тъй като се извършва чрез вода, а своето наричат „Христово“ и то било извършвано, както те си мислят, чрез светия дух.“ За четенето на „Отче наш“ като основен момент при богомилското кръщение ср. Борилев Синодик, с. 46, § 47.

⁵⁸ За този обред на „второ кръщение“ и заедно с това на приемане степента „вярващ“ ще стане дума по-подробно, когато се разглежда въпросът за организацията на богомилите. Ср. по-долу, с. 188. „Второ кръщение“ било практикувано и от катарите, които смятали, че чрез водното „по никой начин не може да се приеме светият дух“ (ср. *Bonacursus*, *Manifestatio*, coll. 777 D).

⁵⁹ *Козма*, *Беседа*, с. 8, 24 сл., с. 12, 1 сл.: „Ами защо вие казвате, че причастието не е отредено от бога?“

⁶⁰ *G. Ficker*, *Phundagiagiten*, с. 74, 23 сл., с. 28, 13.

⁶¹ *Germanus*, *Epistula*, с. 121, 16—17.

⁶² *M. P. G.*, 131, coll. 45, анат. 12.

⁶³ Ср. за масалиянските схващания *H. Puech* — *A. Vaillant*, *Le traité*, с. 228, бел. 8.

⁶⁴ *Zig.*, *Narratio*, с. 97, 10 сл.

своите дуалистични разбирания, т. е. поради възгледа, че всяка материя е проява на злото начало. Те считали, че причастието, давано в храма, представлява, както цялата литургия, жертвоприношение в полза на живеещите там демони. В такъв смисъл предава техните проповеди Евтимий в „Паноплия догматика“.⁶⁵

Отрицателното отношение на богомилите към причастието било възприето и от сродните с тях катарите, които развили при това нови доводи, за да обосноват гледището си. Тези доводи се градели пак на основата, че хлябът и виното са обикновена храна и нямат нищо общо с тялото и кръвта на Христос. Осмивайки православната догма по този въпрос, те отбелязвали, че ако причастието било действително кръвта и тялото Христови, то те отдавна би трябвало вече да са изядени от вярващите, дори и да е било голямо неговото тяло колкото най-високата планина.⁶⁶ По такъв начин чрез своята критика катарите засилвали елемента на трезвост и рационализъм, подхванат от богомилите при отричането на този църковен обред.

Като отхвърляли причастието като църковен обред под формата на приемане на хляб и вино, богомилите учили, че действителното „причестяване“ на христиияните следва да се схваща алегорично в смисъл на възприемане на евангелското учение, на Христовите думи. За този техен възглед свидетелствува презвитер Козма, като казва, че те наричали „тяло“ четвороевангелието, а „кръв“ — Апостолските деяния.⁶⁷ Такъв възглед им приписва и патриарх Теофилакт в писмото си до цар Петър.⁶⁸ Той проличава и от укорите, които им отправя в своето предупредително послание никейският патриарх Герман.⁶⁹ За него се загатва и в „Паноплия догматика“.⁷⁰ Според еретиците следователно било важно невъзприемането на веществена храна и пиене, за да се очисти христиияният от греховете, а възприемането на словото божие, т. е. възприемането на истинската вяра и нейното изпълнение на дело. Трябва да се отбележи, че това символично схващане на „причaстието“ не е било свойствено само на богомилите. Така го схващали и павликяните и вероятно чрез тях то било възприето в богомилското учение.⁷¹

Като отричали причестяването чрез хляб и вино, богомилите съветвали своите последователи да не ходят на църква и да не вземат участие в този обред, на който тъй много държели духовниците. Поради заплахата от преследвания обаче имало отделни еретици, които се причестявали, макар и привидно, а след това скришом изплъвали дадената им

⁶⁵ *Zig., Narratio*, с. 96, 29 сл., 97, 21 сл.

⁶⁶ Ср. за отношението на катарите към причастието и за техните доводи *A. Borst, Die Katharer*, с. 217 сл. Отрицателно отношение към причастието имали и стриголниците. При това, както личи от данните на изворите, те изхождали при своята критика от рационалистически подбуди, считайки, че този обред не може да бъде обяснен от гледна точка на разума (*H. A. Казакова — Я. С. Лурье, Антифеодальные еретически движения*, с. 48).

⁶⁷ *Козма, Беседа*, с. 10, 8 сл.

⁶⁸ *Теофилакт, Писмо*, с. 10.

⁶⁹ *Germanus, Epistula*, с. 121, 31. От неговите думи излиза, че богомилите подразбирали под „хляб“ Христовото слово.

⁷⁰ *Zig., Narratio*, с. 97, 6 сл. Там е казано, че богомилите подразбирали под „хляб“ (ἄρτος) молитвата „Отче наш“, а под „вино“ (ποτήριον θεοῦ καὶ ζωῆς) — евангелията. От това се вижда, че в тълкуванията на еретиците по въпроса за символичното схващане на причастието имало известни нюанси.

⁷¹ *Д. Ангелов, Влияния*, с. 169.

„комка“. Картинно описва поведението на такива хора Евтимий от Акмония. „Старее се — пише той — понякога такъв еретик да взема пред християните причастието притворно, а щом остане сам, плюе го на земята и го тъпче. И ако направи това, много се гордее с тази постъпка. Ако пък не успее да го скрие, а бъде узнат, той го изяжда и изпива, обаче не като свята храна, а като обикновена.“⁷² За да подчертаят враждебното си отношение към причастието, някои еретици, пак по думите на Евтимий от Акмония, отивали да приемат хляба и виното с пълни стомаси, т. е. без да спазват определения от църквата пост и без да са гладували в деня на причестяването.

Богомилите отричали и третия важен църковен обред — изповедта. Изповедта е била едно от главните „тайнства“ на църквата, чрез които тя се стараела да държи населението в покорност и да го кара да се подчинява безусловно на нарежданията ѝ. На хората било внушавано, че само чрез изповед и разкаяние за греховете си пред свещеника те ще могат да очистят душата си, да намерят облекчение за болките си на земята и да подготвят небесното си спасение. Това църковно гледище е прокарано особено ясно в Синайския требник, чието авторство се приписва на Климент Охридски.⁷³ Там е казано, че покаянието е единственото средство, за да се върне човек отново към бога и да намери утеха. Онзи, който умре, без да се покае, „не е християнин, понеже не вярва във възкресението, нито в света Троица“. При това покаянието според автора на Требника могло да се дава само пред свещеник, както бил наредил самият бог. „Той е заповядал — казва се там — на свещениците да облекчават нашите тежести, както казва Апостолът, те бдят за нашите души.“ С други думи, като обявявала изповедта и покаянието за крайно необходимо тайнство, без което не можело да се очаква спасение на душата, църквата твърдяла заедно с това, че единствено нейните служители могат да извършват това тайнство. А това означавало да се обвие духовенството с ореола на „светост“ и да се представи в ролята си на посредник между хората и бога, без който не може да мине никой.

В противовес на това църковно гледище богомилите развивали мисълта, че опрошаването на греховете може да стане и без свещеник, в искрен разговор между самите вярващи. И тази практика те въвели в своите религиозни общини. „Еретиците — укорява ги по този повод Козма — сами себе си изповядват, макар че сами са свързани с дяволски окови. Това правят не само мъжете, но и жените, което е достойно за хула.“ А изповедта, вършена с намесата на духовниците, те считали за негодна и безполезна. Във връзка с това тяхно схващане е една от анатемите в Бориловия Синодик. „Проклятие — се казва там — на тези, които говорят, че бог няма да приеме онези, които се каят за своите грехове.“⁷⁴ Като се има предвид, че богомилите не са били изобщо про-

⁷² G. Ficker, Die Phundagiagiten, с. 28, 15. Трябва да се отбележи, че подобни прояви имали и богомилите в балканските земи. В споменатия сборник с указания за свещениците, запазен в сръбска редакция, се казва между другото, че те трябвало особено много да внимават, когато се причестяват хората, да не би някой само привидно да приеме хляба и виното и след това като еретик да ги изплюе във от църквата (ср. съответния текст в изданието на V. Jagič, Sitni gradja, Starine, VI, §149).

⁷³ Ср. текста на Требника заедно с новобългарски превод у Б. Ангелов — М. Геннов, Стара българска литература, II, с. 73—80.

⁷⁴ Борилов Синодик, с. 70, § 91.

тив изповядването и са го вършели в общините си, но са били само против покаянието, което ставало пред свещеници, ясно е, че в случая се има предвид тяхното отрицателно гледище спрямо това именно „тайнство“.

Проповедите на богомилите против църковното покаяние (изповед) са играли за времето си безспорно немаловажна роля. Те подкопавали доверието на населението във всемогъщата сила на духовника да „опрощава греховете“ и в такъв смисъл подронвали изобщо авторитета на църквата. Подронвала се заедно с това и вярата, че е достатъчно да се кажат няколко думи за покаяние, за да се покрийт с пепел извършените престъпления и да стане грешникът отново чист и светъл.⁷⁵ А да се поддържа тази вяра е било особено нужно на господстващата феодална класа, за да могат нейните представители под предлог, че са изпълнили тайнството „изповед“, да оправдават и опрощават своите насилни и тежки прегрешения. В такъв смисъл разобличителните слова на богомилите и техните твърдения, че „бог няма да приеме каещите се заради своите грехове“, засягали най-сериозно нейните интереси и поради това предизвиквали острата ѝ реакция.

Отхвърляне на култа към кръста, иконите и мощите

Като проповядвали, че не бива да се отдава почит на храмовете и на произнасяните в тях литургии, богомилите отхвърляли заедно с това почитта към кръста като един от най-главните символи на официалната вяра. На първо място те изтъквали, че той е предмет, омразен на бога, тъй като евреите били разпънали на него сина му Исус. „Като заблуждават себе си — пише по този повод Козма, — те говорят за господния кръст така: Как да му се кланяме? Понеже евреите разпънаха на него божия син, затова кръстът е най-омразен богу. Ето защо те учат своите да го ненавиждат, а не да му се кланят, като казват тъй: Ако някой би убил царския син с кръст от дърво, може ли това дърво да бъде мило на царя?“⁷⁶ За подобен аргумент на богомилите споменава и патриарх Герман: „Ако някой, казвали те, би убил твоя баща с дърво, като го покачи на него, ти би ли почитал и славел това дърво? Разбира се, че не.“⁷⁷

Втори довод за обосноваване на отрицателното отношение към кръста бил, че той представлява предмет, любим на дявола и на неговите демони. За този довод се загатва още в Беседата на Козма,⁷⁸ но особено ясно е изложен той в „Паноплия догматика“. Когато богомилът Василий бил запитан, пише Зигавин, защо обладаните от дяволите тичат към кръста и ругаят, той отговорил, че „кръста най-много обичали като свое дело

⁷⁵ Мисълта за решаващата роля на църковното покаяние е изразена ясно в един от отговорите на папа Николай до княз Борис: „Изобщо всеки грях непременно се измива напълно чрез покаянието само когато се съпровожда с божия благодат“ (отг. 16 у *Д. Дечев*, Отговорите, с. 49). Отговорът е даден във връзка със запитването на княз Борис, който бил осъдил някакво лице и искал да разбере дали за това трябва да се покае. Интересът на Борис към този въпрос го накарал да иска от папата специални указания за извършване на изповедите, което му било и обещано (ср. отг. 75 у *Д. Дечев*, Отговорите, с. 103).

⁷⁶ *Козма*, Беседа, с. 7, 1—2.

⁷⁷ Ср. едно слово на Герман за възхвала на кръста (М. Р. Г., 140, 632 В и 636 А).

⁷⁸ *Козма*, Беседа, с. 24, 4—5 (там се казва, че еретиците считали кръста за творба на дявола).

обитаващите го дяволи. Самите те, казва, го създали, за да погубят чрез него Христос. А често се престрували, че го хулят, и охотно бягали от него, та хората, като гледат това, да го почитат повече с убеждението, че той е враг на дявола и техен гонител.⁷⁹

Трети аргумент на богомилите, за който в Беседата на Козма само отчасти се споменава и който представлява, както изглежда, доразвитие на техните възгледи по този въпрос, бил, че кръстът не съдържа в себе си нищо свято и че представлява само обикновено дърво. Този аргумент изтъквали, както личи от думите на Евтимий от Акмония и малоазийските фундагиагити. „Учат нечестивците — укорява ги той, — че не добава да се почита светият и животворен кръст, защото не бил свят“ (*οὐ γὰρ ἔστιν ἅγιος*).⁸⁰ За този аргумент се споменава и в посочения сборник с указания за задълженията на свещениците. Еретиците, казва се там, проповядвали „да не се покланяме на кръста, защото кръстът е дърво“⁸¹. В сравнение с възгледите, че кръстът е дяволово дело и е противен на бога, които са съобразени с дуалистичния светоглед и стоят на религиозна основа, доводът, че кръстът не е свят и е само просто дърво, издава известни трезви настроения и здрав смисъл, каквито прозират например и в критиката на богомилите, че Богородица е обикновена жена, че храмовете са обикновени сгради и пр.⁸²

Като отхвърляли почитта към кръста, богомилите го хулили с различни епитети: „божи враг“, „знак на апокалиптичния звяр“, „бесилка“ и т. н.⁸³ Обзети от неуважение и ненавист срещу него, те никога не се кръстели по време на молитва, нито пък целували кръста, ако били в църква, освен само понякога от страх пред хората.⁸⁴ А щом им се удадел случай, проявявали открито своята омраза спрямо този предмет.⁸⁵ Те го тъпчели, оплаква се по този повод горчиво Евтимий от Акмония. А Козма съобщава, че еретиците „секат кръстовете и си правят от тях предмети“.⁸⁶ Това тяхно поведение издава посочения вече трезв поглед, че в кръста няма нищо свято и че той е обикновено дърво, от което могат да се правят полезни сечива.

Като отхвърляли почитането на материалния кръст, богомилите твърдели, че да се почита кръстът означава всъщност да се почита Христос и че истинският кръст е именно той. Този възглед е засвидетелствуван за босненските патарени и е намерил израз и в техните надгробни памет-

⁷⁹ *Zig.*, Narratio, с. 99, 23 сл.

⁸⁰ *G. Ficker*, Die Phundagiagiten, с. 74, 10.

⁸¹ Ср. текста в Starine, VI, с. 149.

⁸² Ср. по-горе, с. 110, 132. Пак в духа на известен рационализъм, примесен с ирония, поп Богомил, според данните на Ефремовата кръмчая (ср. по-горе, с. 84), заявявал: „Ако се кланяте и целувате кръста, то също трябва да се кланяте и целувате магарето, понеже Христос яздеше и на магаре.“ Подобно иронично подмятане изтъквали и евреите при споровете си с християни относно почитта към кръста (ср. за това един от въпросите на Ангиох до Атанасий у *И. Порфирьев*, Новозаветные сказания, с. 344).

⁸³ Ср. за тези названия *Козма*, Беседа, с. 6, 25, 7, 1; *Bonacursus*, Manifestatio, coll. 777 B; *Germanus*, Epistula, с. 120, 5.

⁸⁴ Ср. *Козма*, Беседа, с. 32, 25, 63, 3; *G. Ficker*, Die Phundagiagiten, с. 7, 22. За това, че не се кръстели, споменава и Константин Костенечки (ср. *G. Daničić*, Knjiga Konstantina filosafo o pravopisu, Starine, I, 1869, с. 34). За привидно целуване на кръста поради страх ср. *Козма*, Беседа, с. 19, 2.

⁸⁵ Ср. *G. Ficker*, Die Phundagiagiten, с. 28, 9, 39, 3; *Козма*, Беседа, с. 5, 14, 15.

⁸⁶ *Козма*, Беседа, с. 5, 13.

нищи.⁸⁷ Дали е бил споделян и от богомилите в България, не може да се каже с положителност, но вероятно той не е бил чужд и на тях.

Враждебното отношение на богомилите срещу кръста било възприето вероятно от павликянското учение. Павликяните също считали, че кръстът не бива да се почита и че действителният кръст — това е Христос. У богомилските проповедници обаче се наблюдава едно доразвиване на доводите, което върви пак в духа на известен рационализъм, на по-критично отношение. Наред с аргументите, обвити в религиозната дуалистична философия, се прокарват и аргументи, основани на здравия разум.

Няма съмнение, че проповедите на богомилите срещу кръста засягали сериозно устоите на официалната църква, според която кръстът бил един от главните символи на християнството и едно от главните средства да се внушава у хората дух на покорност и примирение. Не случайно в един от своите отговори до княз Борис папа Николай съветвал българския владетел да възприеме като ново знаме на своята държава кръстния знак. Кръстното значение, аргументирал се той, „е знамението, което носим на челата си, чрез него се отбраняваме от всички врагове и се охраняваме срещу всички нападения“. „То е знамението — пише по-нататък той, — с което винаги християнските царе в своите нужди си служат и с което царете, придържайки се в истинската вяра, често изтръгват от неприятелите си по благоволенieto на Христос знаменити триумфи.“⁸⁸ В името на кръста духовниците обявявали войни и походи, в него заклевали поданиците на държавата във вярност към царската власт, с него съветвали потисканите хора да се помирят със съдбата си и да понасят безропотно страданията си. Да се развенчае този символ и да се посочи неговото безсмислие, както правели това богомилите, означавало да се развенчае един от важните религиозни култове на феодалната държава и нейния съюзник църквата.

Отричането на кръста било тясно свързано и с отричането на иконите. Аргументировката на богомилите във връзка с това били думите

⁸⁷ Подробни проучвания по този въпрос направил през последните години А. Соловјев. Ср. преди всичко статията му „Јесу ли богомили поштовали крст?“ (Гласник Земел. муз. в Сараево), 1948, с. 81—100, и „Симболика средновековних гробних споменика у Босни и Херцеговини“, Сараево, X, 1957, с. 37—52. Анализът на надгробните паметници довежда автора до заключението, че в тях се изобразява кръст под различни форми — като човек с разперени ръце, като слънце, като лоза. В случая се е касало до символично изобразяване на Христос, който се идентифицира със слънце и с лоза или пък е представен на разпятието с разперени ръце. Според А. Соловјев тези вярвания, намерили материален израз в изображението по надгробните паметници на босненските богомили, представляват старо идейно наследство, дошло от манихейското учение и предадено на павликяните. Интересно е да се отбележи, че освен върху надгробните паметници в Босна и Херцеговина символични изображения на кръста се срещали и върху по-дребни предмети, употребявани от богомилите. За това говори една находка от пръстени от средновековната епоха (XI—XIV в.), открити при разкопки в околностите на Охрид и пазени в тамошния музей. Ср. за тази находка В. Лактов, Средновековен накит во средновековната збирка на народниот музеј во Охрид, Лихнида, Годишен Зборник на народниот музеј во Охрид, т. I, кн. I, Охрид, 1957, с. 59—111. Върху някои от тези пръстени има изображения на човешка фигура, върху други — стилизован, подобен на човек с разперени ръце кръст, върху трети — някаква птица, която може да се тълкува като петел. Като прави аналогии с паметниците в Босна, авторът стига до заключението, че в случая се касае до символични изображения на кръста (под форма на разпънатия Христос) или до петела на св. Петър, който представлявал любим мотив за изобразяване у еретиците.

⁸⁸ Отг. 33 (Д. Дечев, Отговорите, с. 61).

на Павел, че не бива да се покланят вярващите на „злато и на сребро, създадено от човешкото изкуство“.⁸⁹ Да се почитат икони било равнозначно да се отдава почит на идоли и тези, които вършели подобен култ, били, както казвали те, подобни на езичниците (подобни със славном кланяющен на иконам).⁹⁰ Това е бил първият и основен техен аргумент, за който се споменава в Беседата на Козма, а така също и в „Паноплия догматика“. В това съчинение четем: „Презират [еретиците] и светите икони и ги наричат идоли на езичниците, сребро и злато, дело на човешки ръце. А не знаят, че едно е идол, друго — икона и че първообразите на идолите на езичниците са без здрава основа и са лъжливи. Защото те боготворят тези, които не са богове, а дяволи, приели измамна божественост. А първообразите на нашите икони са действителни и са точно това, което се наричат. Онова са нечестивци, а това са образи на светци.“⁹¹

Освен гледището, че не бива да се почитат идоли, богомилите изтъквали при своите проповеди срещу култа към иконите и обстоятелството, че да се покланяме на тях означава да се покланяме на дъската и багрите, от които са съставени те. На техния възглед по този въпрос се противопоставя остро Козма. „Когато се покланяме на икона — пише той, — ние не се кланяме нито на баграта, нито на дъската, а на онзи, който е изобразен в този образ.“⁹² Още по-подробно е обосновано възражението по този въпрос на никейския патриарх Герман. „Ние сме се научили от нашите божествени благочестиви отци — обръща се той с укорни думи към богомилите, — че почитта към иконите преминава върху първообраза и ние ги почитаме и обичаме, като отдаваме почит не на дървото, нито на боите, но на направената от тях форма, която приема и светата форма на описаното име. Затова нека ни отговорят дяволските отвратителни богомили, които ни упрекуват, че почитаме мазилка и бои, изображения и дърво. Защо те почитат и уважават евангелието, както твърдят? Нали и то има и кожа, и дърво, и мастило, и букви, написани с различни бои. Но, ще кажат, не дървото, не кожата, не мастилото почитаме, но написаните с него божествени слова на Христос. Същото ще чуят и от нас, че ние не почитаме боите и останалата материя, но изображенията, добити от тях.“⁹³

Отрицателното отношение на богомилите към иконите било особено силно във Византия, където традицията, останала от иконоборческата епоха и подхранвана и от възгледите на павликяните, била твърде силна. Богомилите във Византия изтъквали, че всички византийски императори са грешни и неправославни лица с изключение на иконоборците и особено Константин Копроним.⁹⁴

⁸⁹ *Козма*, Беседа, с. 18, 25.

⁹⁰ *Пак там*, с. 19, 23.

⁹¹ *Zig.*, Narratio, с. 97, 14 сл. За това, че богомилите считали иконите за идоли, говори още патриарх Герман, а също така и солунският митрополит Симеон. Ср. *H. Puech — A. Vaillant*, Le traité, с. 233, бел. 2. Проповедите на еретиците срещу иконите дават основание на митрополит Симеон да ги нарича нови иконоборци.

⁹² *Козма*, Беседа, с. 19, 24.

⁹³ *Germanus*, Epistula, с. 122, 25 сл. Ср. също едно негово слово в *M. P. G.*, 140, coll. 664 В. С доводи срещу почитането на иконите, тъй като те са материя, са излизали и босненските богомили (патарени) (ср. *Prilozi*, Starine I, с. 139).

⁹⁴ „Наричат православни и верни само иконоборците и особено Константин Копроним“ (*Zig.*, Narratio, с. 99, 20).

Отрицанието на култа към иконите водело до това да не се изобразяват лицата на евангелистите в тези евангелия, които били написани от богомили и били предназначени за техни нужди. Подобно явление се наблюдава в две известни босненски евангелия от XIV в., които имат богомилски произход. Противно на православната традиция, спазвана при всички славянски ръкописи на новозаветни книги, в тях липсват образите на апостолите, като в замяна на това са дадени техни символични изображения под вид на животни.⁹⁶

Както проповедите срещу кръста, така и проповедите срещу култа към иконите засягали сериозно устоите на православната църква и заедно с това на феодалната власт. По иконите, както се знае, са били изобразявани не само различните християнски светци, но и обявени за светци представители на господстващата класа — царе, боляри, висши духовници и пр., на които народът трябвало да се кланя и да отдава почит. Като смъквали от иконата представата за „светост“, богомилите развенчавали заедно с това и всички онези, които са били изобразявани на нея. В такъв смисъл техните възгледи били опасни и действували не само за намаляване на религиозната ревност у хората, но и за отслабване на тяхното преклонение към изтъкнати представители на църковната и светската власт. Затова борбата срещу иконоборческите тенденции и богомилите била остра. В Беседата на Козма покрай другите анатемите четем и проклетие за оня, „който не целува със страх и с любов иконите господни, на божията майка и на всички светци“.⁹⁶

Във връзка с отричането на култа към иконите богомилите отхвърляли и почитането на мощите на лица, обявени за светци. А почитта към мощите било, както се знае, едно от главните задължения на правверния християнин. Официалната църква се стремяла чрез проповеди и различни съчинения да внуши на християните вяра в безпределната мощ на „светите мощи“ на разни светии и да ги убеди, че те са извор на чудеса. На тази основна цел били подчинени главно многобройните жития, които били писани през средновековната епоха в България и в съседните страни. Така в житията за Иван Рилски, известни в няколко редакции, ние неведнъж срещаме мисълта за чудодейната сила на останките на светеца. Тази мисъл е развита и в житията на други български светци от средновековния период, като Яким Осоговски, Петка Епиватска, Гавраил Лесновски, Иларион Мъгленски и др. Тя е подчертана и в богословската литература, създадена през Симеоново време и предназначена да укрепва в съзнанието на хората християнско-феодалната идеология. Така в Симеоновия сборник от 1073 г., запазен в препис, е преведена за тази цел специална глава от съчинението на византийския теолог Михаил Синкел, в която се набляга твърде силно на необходимостта да се отдава почит на починалите светци.⁹⁷

⁹⁶ Ср. А. Solovjev, Vjersco učenje, с. 17, 20, 21, 27, 34. За символично изобразяване на апостолите ср. и В. Ляхтов, п. с., с. 66. Той има предвид изображение на орел върху един от пръстените, който символизира вероятно любимия богомилски апостол Йоан, събседника на Христос от Тайната книга. Като отричали изобразяването на икони, богомилите не били обаче изобщо против религиозната живопис. Ср. статията на Ѓ. Стричевић, Мајстори минијатура Мирослављевог јеванђеља, Зборник Радова, кн. XXI, Византолошки институт, кн. 1, Београд, 1952, с. 181—200.

⁹⁶ Козма, Беседа, с. 63-4.

⁹⁷ Ср. Изборник Святославов, с. 52, 54.

Внушенията на църквата, че мощите са извор на чудеса и че трябва да им се оказва почит, били предизвикани не само от стремежа да се внедри в умовете на хората една „религиозна истина“, но и от много по-земни и реални съображения: чрез обявяването на някои мощи за „свети“ се давало възможност на отделни църкви или манастири, където се намирал гробът на „светеца“, да печелят добри доходи, като привличат на поклонение суеверното и невежо население. Ето защо църквата била особено заинтересувана да популяризира сред хората колкото се може повече мисълта, че е нужно да се почитат мощите.

Отрицателното отношение на богомилите спрямо култа към мощите било обосновано с няколко довода. На първо място, както се вижда от запазените извори, еретиците считали, че не съществуват никакви светци и следователно няма и мощи на светци. „Казват нечестивците — кори ги едно във връзка с това Евтимий от Акмония, — че няма свят човек и не бива [никой] да се назовава така. Но свият е само бог“ (ἀλλὰ ἅγιός ἐστιν ὁ θεός).⁹⁸ „Еретиците — пише Козма — не искат да отдават слава на светците.“ За отрицателното становище на богомилите към християнските светци свидетелствува и един текст от „Паноплия догматика“.⁹⁹

Като отричали изобщо, че съществуват „светии“, богомилите стигали до заключението, че мощите на тези светци, закопани в гробовете или съхранявани в раклите, не са нищо друго освен прости човешки кости, кости на мъртвци (ὀστέα νεκρῶν). „Така нечестивците — провиква се горчиво Евтимий Зигавин — зоват мощите на светците.“¹⁰⁰ Този възглед, че мощите на светците са само обикновени кости на мъртвци, бил докаран от някои богомили (в стремежа им остро да се противопоставят на църковната теза) до едно още по-силно и безспорно съвсем трезво заключение, а именно, че телата на починалите светци по нищо не се различават от костите на безсловесните животни (μηδὲν διαφέρειν τῶν ἀλόγων ζώων τὰ τῶν ἁγίων σώματα). За това гледище на еретиците споменава византийският писател Георги Масхабер от втората половина на XIII в.¹⁰¹ То съдържа в себе си, както се вижда, подчертани елементи на здрав смисъл и рационализъм, каквито се срещат у богомилите и във връзка с други техни проповеди, насочени срещу църквата и нейните догми и обреди.

Друг довод, с който богомилите обосновавали схващането си, че не бива да се отдава вяра и почит на мощите, бил в пряка връзка с дуалистичния им светоглед. Те твърдели пред своите слушатели, че в мощите на „светиите“ са се заселили дяволи и че те именно вършат разни чудеса с тях, за да маят лековерните хора. За това тяхно обяснение споменава в Беседата си презвитер Козма.¹⁰² Още по-ясно е предадено то в „Паноплия догматика“. Когато богомилът Василий бил запитан, пише Зигавин, по какъв начин останките на светите свещенослужители и блажени отци вършат чудеса, той, „като отвори нечестивата си уста, изригна злобна дума: понеже, казва той, в тях са се заселили дяволи, които са ги учили

⁹⁸ G. Ficker, Die Phundagiagiten, с. 76, 6.

⁹⁹ Zig., Narratio, с. 99, 16.

¹⁰⁰ Пак там, с. 109, 19.

¹⁰¹ Ср. И. Дуйчев, Едно пренебрегнато византийско известие за богомилите, ИИБЛ, VI, 1958, с. 247—250.

¹⁰² Козма, Беседа, с. 5, 15.

още приживе и които, като са останали в гробовете им, вършат чудеса, за да измамят неопитните и да ги склонят да почитат нечестивците като светци“.¹⁰³

Като проповядвали срещу почитането на мощите, богомилите преминавали според думите на Козма и към открити действия срещу тях, като им се подсмивали и ги подигравали. „Бесовете — оплаква се той горчиво по този повод — се боят от мощите на божиите праведници и не смеят да се доближат до ковчезите, където лежи безценното съкровище, дадено на християните, за да се избавят от всякакви беди. Еретиците пък се гаврят с тях и се надсмиват над нас, когато ни виждат да им се кланяме и да просим от тях помощ.“¹⁰⁴

Заслужава да се отбележи, че отрицателното гледище на богомилите по въпроса за мощите и разни реликви като извор на чудеса е намерило отражение и в народния фолклор. Особено характерна е приказката за една жена, която поръчала на един поклонник, тръгнал за „Божигроб“, да ѝ донесе „чесно дърво“, за да лекува. Хаджията донесъл някаква обикновена пръчка, продал я на жената и тя започнала да лекува с нея хората. Докато болните вярвали, че в тая пръчка има нещо „чудодейно“, тя наистина им помагала при разни болести, но когато хаджията издал тайната, хората престанали да вярват и целебната сила пресъхнала.¹⁰⁵ Тук виждаме отразен богомилският възглед: чудеса не стават, но това са само измами за заблуда на лековерните хора. Спре ли тази заблуда и узнаят ли хората истината — спират и чудесата.

Наред с отрицателното отношение на богомилите към мощите в народния фолклор са намерили израз и техните отрицателни гледища спрямо светците. За разлика от църковното схващане, което славело в тяхното лице божи угодници с най-съвършени качества, в някои народни произведения (песни и приказки) те са представени под влияние на богомилската традиция като хора жестоки и несправедливи. Така например в народната песен „Дялба на небето“, която е позната в няколко варианта и в която намираме явни намеци за някогашната голяма сила на еретическото движение в България, ние виждаме да се предава в твърде лоша светлина образът на св. Илия.¹⁰⁶ Разгневен от това, че хората в „павликянската земя“, за която се говори в тази песен, не посещавали църквите, не вярвали в бога, не почитали светците, не се причестявали, той заключил небето и в продължение на три години нито слънце греело, нито капка дъжд паднала. Въпреки това жителите на „павликянската земя“ продължавали да държат на своите антицърковни позиции. Тогава раздраният старец им пратил още по-страшни неволи (според един вариант на песента „черна силаница“) и едва тогава ги принудил да се примирят. Зъл и отмъстителен — това е образът на св. Илия, който мори от глад и болести противниците си.

Според църковното гледище, прокарано и в проповеди, и в писания, светците са образец на справедливост и пример за това им дава

¹⁰³ *Zig.*, Narratio, с. 99, 31.

¹⁰⁴ Ср. *Козма*, Беседа, с. 5, 16 сл. За непочтителното им отношение към реликвите и иконите дава ланни и Евтимий от Акмония (ср. *G. Ficker*, *Die Phundagiagiten*, с. 82, 25—83, с бележките под линия). Вж. и *H. Puech* — *A. Vaillant*, *Le traité*, с. 231.

¹⁰⁵ Ср. *Д. Петканова*, Към въпроса за връзките на фолклора с богомилството, с. 96.

¹⁰⁶ Ср. тази песен в СНУНК, кн. 3, с. 91. Анализ у *Д. Петканова*, Към въпроса за връзките на фолклора с богомилството, с. 91.

самият Христос. В противовес на това в народния фолклор си пробива път, макар и спорадично, убеждението, че и от тях не може да се очаква никаква правда, че те са пристрастни и лоши. Интересна е в това отношение една приказка за селянина, който тръгнал да си търси кум. Най-напред срещнал Христос (според друг вариант сам господ), който го запитал дали не иска той да му бъде кум. „Не те искам тебе — рекъл селянинът. — Ти си Христос, син божи, сам господ, ама не те искам, защото не си прав. На едни даваш голямо богатство, а други оставяш да умират от глад, ти не си прав. Та затова не те искам, аз искам прав човек.“¹⁰⁷ След това селянинът срещнал св. Петър и също отказал да го вземе за кум: „И тебе не те искам, защото ти си св. Петър, ти държиш ключовете на рая, ама едни пущаш да влизат, а други не пущаш, та и ти не си прав човек.“ Накрая селянинът срещнал архангел Михаил и се съгласил той да му кумува, защото „не гледал никому хатър“.¹⁰⁸

Отричане на „възкресението на мъртвите“, на чудесата и празниците

Като отричали вярата в мощи и реликви и нападали светците, богомилите отхвърляли и едно от основните твърдения на църквата, свързано с представата за най-голямо „чудо“, а именно твърдението, че предстои възкресение на мъртвите, които ще се вдигнат от гробовете си. Според еретиците това никога иявало да стане. Те приемали наистина, че ще дойде второ пришествие и страшен съд, но тогава нямало да възкръснат телата на хората, а щели да бъдат съдени само душите им, т. е. тяхната божествена, безтелесна същност, дошла от самия бог. Душите на праведните щели да бъдат изпратени в божие царство, а душите на грешниците — в огнената геена. Телата обаче нямало да възкръснат и щели да си останат завинаги в земята, където са закопани. Най-ясно е разкрито това богомилско схващане в „Паноплия догматика“. „[Еретиците] твърдят — съобщава Евтимий Зигавин, — че онези от тях, които са такива [става дума за свършените богомили — б. н.], не умират, но се променят като насън, като събличат тази глинена и телесна обвивка и обличат нетленната и божествена дреха на Христос. Получили неговата плът и неговия образ и съпроводени от ангели и апостоли, те отиват в царството на отца, а тялото, което са свалили от себе си, се разпада на прах и пепел, за да не възкръсне никога“ (*τὸ δ'ἀποβυθῆν τοῦτω σῶμα εἰς τέφραν καὶ χόβυ διαλύσθαι, μηκέτι μηδαμῶς ἀνιστάμενον*).¹⁰⁹

Проповедите на богомилите, че няма възкресение на мъртвите, съставлявали важна част от тяхното учение още през X в. За това може да се заключи от един текст в службата за Иван Рилски, съставена вероятно наскоро след неговата смърт. Там четем подканата към „Хрис-

¹⁰⁷ Д. Петканова, п. с., с. 92. В друг вариант на приказката сиромашът се изказва още по-остро: „Господ си, а бягай, бягай от мене, ти си хатърджия. . . , на едни лоши хора си им дал пари с купове, а на други, хем харни люде, си ги оставил сиромаси да търпят за една кора хляб.“

¹⁰⁸ Почитта към архангел Михаил е характерна за богомилите, тъй като те считали, че той е главният борец срещу Сатанаил. Те дори отождествявали, както вече се отбеляза, архангел Михаил със самия божий син Исус Христос (ср. по-горе, с. 110).

¹⁰⁹ Zig., Narratio, с. 100, 15.

товото избрано стадо“ да отиде в Рилската планина, където лежало тялото на светеца, и да му отдаде почит, за да се посрамят еретическите мъдрувания на тия, които не вярват във възкресението“ (ερετικῆσκα μῆδρωναία не вярѣщнх възкресенію).¹¹⁰ Макар и да не е посочено изрично, няма съмнение, че в случая се касае до богомилите. По-нататък в същия пасаж се славят чудесата, вършени от мощите на Иван Рилски, които оздравявали болни, слепи и слаби. Целта на тази възхвала е била пак да се изобличи неверието на „еретиците“, които се присмивали на мощите на светците и считали, че те не са нищо друго освен обикновени кости, които не могат да вършат никакви чудеса.

За отрицателното отношение на богомилите спрямо възкресението се съдържат данни и у Евтимий от Акмония. Както личи от разказа на византийския монах, възгледът, че няма възкресение на мъртвите (ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν),¹¹¹ бил особено силно разпространен сред малоазийските фундагиагити и с него започвали те своята агитация за привличане на привърженици. Този свой възглед те обосновавали с цитати от писанията на Павел. В разгорещен спор с един еретик, който го предизвикал, самият Евтимий се постарал да си послужи с много цитати от Павел и от други автори, за да докаже, че църковното гледище за възкресението е право. Той не успял обаче, както личи от неговите думи, да накара противника си да сложи оръжието. Само привидно еретикът се съгласявал с него, но вътрешно си останал със същите убеждения.¹¹²

Проповедите на богомилите срещу „възкресението“ на мъртвите са оригинална и заедно с това твърде силна антицърковна страна в тяхното учение. Митът за бъдещото възкресение е бил, както се знае, в продължение на векове едно от основните вярвания на християнската религия. Той залегнал в символа на вярата на християнската църква и духовенството с голяма упоритост и последователност се старало да убеди в него всички хора. Голяма пропаганда да се вярва във „възкресението“ била правена и у нас след покръстването. За това свидетелствува например едно слово на Климент Охридски, в което се слави чудодейното оживяване на Лазар. В мита за „възкресението“ на мъртвите са се съдържали в най-голяма степен елементи на „чудо“ и на „свръхестественост“, каквито са били особено нужни на християнската църква и без които нейната идеология изобщо не можела да съществува. В такъв смисъл самият факт, че чрез своите критики, макар и обвити в религиозно було, богомилите отхвърляли църковното гледище за „възкресението“ на телата, бил достатъчен, за да се създаде благоприятна почва за критически разсъждения и за по-трезва преценка на това голямо, важно „чудо“, проповядвано упорито от представителите на църквата.

Заслужава да се отбележи, че още преди появата на богомилството сред отделни, по-критически мислещи хора съществували съмнения във връзка с преповедите на духовенството за „възкресението“. Особено смущаваща била мисълта, как ще може тялото, което гние в земята, отново да се възстанови. За тези съмнения свидетелствуват няколко текста

¹¹⁰ Текстът на тая служба е издаден от *Й. Иванов*, Български старини, с. 347—358. За ранния произход на службата свидетелствува обстоятелството, че в нея българите са наречени „новоосветени люде“, т. е. неотдавна възприели християнската религия.

¹¹¹ *G. Ficker*, Die Phundagiagiten, с. 7, 2.

¹¹² *Пак там*, с. 21, 15.

в споменатия апокриф от въпроси на княз Антиох и отговори на Атанасий Александрийски.¹¹³ За тези съмнения свидетелствуват и отделни текстове в посланието на византийския богослов Михаил Глика. Там между другото се пита какво ще бъде тялото след възкресението и дали изобщо телата на мъжете и жените ще възкръснат.¹¹⁴ След появата и разпространението на богомилството в България и други балкански страни съмненията в църковната теза за „възкресението“ се усилили още повече. За хора, които не вярвали във възкресението, се споменава в известния сборник на поп Драгол, в който намираме и други положения, издаващи влиянието на богомилските възгледи.¹¹⁵

Отричането на възкресението, проповядвано от богомилите, било въпреки и от сродните с тях италиански катарии. За това свидетелствува изрично Бонакурзус от Милано. „Не вярват — пише той — във възкресението на плътта, нито пък в това, че Христос бил слязъл в ада.“ И тук, както и при други случаи, въздействието на богомилското учение върху западните дуалисти е несъмнено.¹¹⁶

Във връзка с отричането на „възкресението“ като велико божие чудо и с отричането на вярата, че мощите вършат чудеса, богомилите достигали в своите проповеди до извода, че и чудесата, приписвани на Христос в евангелията, не са били станали в действителност и са само една измислица. Върху това тяхно схващане се спира с негодувание презвитер Козма в своята Беседа. „Та как да не са врагове на бога и на хората, когато не вярват в господните чудеса — възмушава се той. — Те наричат дявола творец, а не признават Христос да е вършил чудеса. Като слушат евангелистите велегласно да проповядват за господните чудеса, изопачават тяхната проповед за своя погибел. Те казват: Христос нито сляп е излекувал, нито хром е изцерил, нито мъртвец е възкресил. Това били само приказки и басни, защото, казват, за лекуването на сакати евангелистите по погрешка говорят. Те не вярват, че в пустинята народът бил нахранен с пет хляба. Те казват: това не са били хлябове, а евангелията на четиримата евангелисти и петият [хляб] — Апостолските деяния. И изобщо — да речем — всичко изопачиха за своя погибел.“¹¹⁷

Както се вижда от тези обвинения на Козма, еретиците развивали съвсем определено и точно своето гледище за „чудесата“ на Христос. Те ги обяснявали в алегоричен смисъл и не вярвали, че такива „чудеса“ са се случили в действителност. За тях това било, както го предава българският писател, „само приказки и басни“. Ясно е, че подобно гледище удряло пряко позициите на официалната православна църква, за която, както вече се каза, елементите на „чудо“ и на „свръхестественост“ са били особено важни и необходими, за да може чрез тях да държи в за-

¹¹³ Ср. *И. Порфирьев*, Новозаветные сказания, с. 329, 378.

¹¹⁴ Ср. съответния текст на това послание според ръкописа му от 1603 г. в Московския държавен музей, т. II, XXII 219, л. 33.

¹¹⁵ Издадена от *VI. Kačanovski*, Nekoliko spomenika za srbsku i bugarsku povjest, Starine, XII, Загреб, 1880, с. 230—259. Опис на сборника от *П. Срећковић*, Сборник попа Драгоља, Споменик СКА, V, Београд, 1890, с. 1—20; ср. и *А. Соловјев*, Svedočanstva, с. 24 сл.

¹¹⁶ Ср. *Bonacursus*, Manifestatio, coll. 777 B; ср. и *Reiner*, Summa, с. 64. Заслужава да се отбележи, че отричането на възкресението било свойствено и на московските и новгородските еретици от XV—XVI в. Ср. *Н. А. Казакова—Я. С. Лурье*, Антифеодальные еретические движения, с. 159.

¹¹⁷ Ср. *Козма*, Беседа, с. 32, 10—19.

блуда хората. Твърдението, че съществуват „чудеса“, било необходима предпоставка, за да се крепят устоите на антинаучната християнска идеология и чрез това — да се крепят устоите изобщо на феодалната класа и държава. Всяка критика срещу това твърдение подкопавала следователно здравината и на църковната, и на светската власт и давала възможност на хората да погледнат по-трезво върху света и обществото; да осъзнаят по-правилно положението си. В такъв смисъл проповедите на богомилите срещу мита за „чудесата“ на Христос, макар и да не са стояли на напълно рационалистични позиции и да са били обвити и самите те в религиозно було, са играели за времето си важна и положителна роля.

Богомилите не почитали и празниците. А според официалната православна църква спазването на празниците е било едно от най-главните задължения за християнина. На тези празници трябвало да се чествува паметта на различни светци, на Богородица, на Христос, на Йоан Кръстител и на други лица от „свещената история“. Точното съблюдаване на празника имало за цел да укрепява в съзнанието на хората вярата в християнските догми и в дейността и чудесата на нейните различни по-големи или по-малки представители. И една от задачите на младата българска църква е била да определи още през първите години след покръстването какъв трябва да бъде „празничният календар“ и как да се спазва. Този въпрос интересувал лично княз Борис, както личи от неговото запитване до папа Николай. В своя отговор папата, след като изброява празничните дни, прибавя следните напътствия: „Разбира се, трябва да се знае, че в празнични дни християнинът затова трябва да се въздържа от светски работи, за да може по-свободно да отива в църква, да присъствува на псалми, химни и духовни песни, да се отдава на молитва, да поднася приношения, да се приобщава към паметта на светците, да се въздига до тяхно подражание, да насочва вниманието си към божествени беседи и да раздава милостиня на нуждаещите се.“¹¹⁸

Голямото внимание, което обръщало духовенството на празниците, се подчертава в редица беседи и слова, съставени от изтъкнати български църковни писатели през IX—X в., като епископ Константин, Климент Охридски и Йоан Екзарх. Чествуването на празника за тях давало повод да се разясняват различни въпроси из областта на християнската догматика и етика, за да може новата религия по-здраво да укрепне в съзнанието на хората, да се превърне в неделима съставка от ежедневно им поведение и бит.

Противно на стремежа на църквата да внуши безпределно уважение към празниците богомилите още през първите години след създаване на учението си започнали дейна агитация срещу тях. Както личи от един текст в Беседата на Козма, те не признавали нито един църковен празник, включително и неделята, която считали за ден, подобен на всички други. Затова те работели и в неделя. „Кой ви научи — кори ги българският духовник — в неделя, деня на Христовото възкресение, да постите, да не се молите и да работите. Вие казвате — това хората са наредили, а не е писано в евангелието. Защо не почитате всички господни празници и паметта на светите мъченици и отци?“¹¹⁹ От думите на Козма се вижда,

¹¹⁸ Отг. 11 (у Д. Дечев, Отговорите, с. 43).

¹¹⁹ Ср. Козма, Беседа, с. 33,8—12.

че главният довод за отрицателното отношение на еретиците спрямо празниците бил този, че за тях не ставало дума в евангелията, а били определени „от хората“, т. е. били обявени като задължителни официални дни не по нареждане на Христос и апостолите, а чрез решения на отделни лица или църковни събори. Друг довод за отричането на празниците, който Козма не споменава, бил този, че богомилите отричали изобщо правото на когото и да е да се нарича „свят“ (*ἅγιος*). А щом никои не бил „свят“, то значело да се отрече валидността на цяла редица църковни празници, посветени на имената на многобройните християнски светци, като Димитър, Георги, Никола и т. н., с други думи, да се срине целият църковен календар, за който тъй здраво държало духовенството в своите писания и проповеди.

Заслужава да се отбележи, че отрицателното отношение към празниците било свойствено и на предишни еретически учения. То се среща поспециално у павликяните, които по думите на един арменски автор не признавали нито един празник и считали неделята като ден, еднакъв с всички.¹²⁰ Враждебна позиция спрямо празниците заели и сродните с богомилите катарите и албигойците във Франция и Италия.

Проповедите на богомилите през X—XI в. срещу празниците отговаряли в голяма степен на все още неизживените езически настроения на отделни хора, които били свикнали да си празнуват съобразно със старата вяра, но не в тези дни и не по тези поводи, които отреждала църквата. Особено необичайно за езически мислещия човек било въвеждането на „неделята“ като типичен християнски празник, нямащ нищо общо с езическите култове. С течение на времето настъпило постепенно смешение между старите езически празници и новите християнски и малко по малко църковният календар бил възприет като нещо нормално и приемливо. И все пак проповедите на богомилите, които те разпространявали в продължение на векове сред народа, не останали без отражение. В нашия народен фолклор са запазени следи, които говорят за създаденото в резултат на богомилските възгледи пренебрежително отношение към „неделята“, и убеждението, че тя е ден както всички други. Особено внимание в това отношение заслужава една българска апокрифна приказка, в която става дума за една трудолюбива и праведна вдовица. Тази вдовица работела и в неделя, но била укорена от един монах, че не спазва църковните заповеди и че не бива да прави това. Тя го послушала, престанала да работи в неделя, а започнала да се занимава с клюки и да загубва по такъв начин своята морална чистота. Убедил се, че съветите му довели до зло, калугерът отново се явил пред нея и ѝ поръчал пак да си работи и в неделя. „Прави, дъще, както си правила и преди — казал ѝ той, — мене неделей слуша.“¹²¹ Смисълът на приказката е ясен: в нея се отразява богомилското схващане, че е безосновно да се почита неделята и че по-добре е да се трудим в този ден, отколкото да се занимаваме с празни дела, които погубват душата на човека и го тикат към грях.

След всичко казано дотук във връзка с критиката на богомилите срещу духовенството и църковните обреди могат да се направят следните заключения:

¹²⁰ Вж. у *H. Puech* — *A. Vaillant*, *Le traité*, с. 222.

¹²¹ За тази приказка споменават *Д. Маринов*, *Народна вяра*, с. 238, и *Д. Петканова*, *Към въпроса за връзките на фолклора с богомилството*, с. 97.

1. Един анализ на възгледите на богомилите, тъй както ни са предадени те в Беседата на презвитер Козма и в други извори, свидетелствува, че в тях се забелязва своеобразна двойственост и противоречивост. В тях намираме съчетани елементи на суеверие и силна религиозност с доводи, основани на здравия разум и на трезво отношение към нещата. От една страна, богомилите суеверно изтъквали непрестанно ролята на дявола и на злите демони, за да обяснят отрицателните си позиции спрямо църквата и нейните обреди, а, от друга — те си служели с трезви, разумни обяснения. Говорейки за кръщението например, те казвали, че Йоан Кръстител бил слуга на Сатаната и че кръщението се намирало под въздействието на злата сила, а същевременно с това проповядвали, че то представлява обикновена вода и масло, в които няма нищо свято. По отношение на кръста изтъквали, че той е инструмент на демоните и им е особено любим, а, от друга страна, учили, че той е обикновено дърво, или се аргументирали с логичния извод, че е невъзможно синът да почита такъв предмет, с който е убит баща му. За причастието казвали, че било жертвоприношение в полза на демоните, а едновременно с това обосновавали възгледа, че то не е нищо друго освен обикновен хляб и вино и че приемането на тях храни не ги превръща в тяло и кръв на Христос. За храмовете проповядвали, че представляват жилища на Сатаната и неговите демони, а същевременно говорили, че това са „прости сгради“, т. е. обикновени постройки. За чудесата казвали, че ги върши дяволът, а наред с това изтъквали, че сведенията за чудодейната и лечебна сила на Христос, съдържани се в евангелията, са само „приказки и басни“. За „възкресението“ проповядвали, че ще стане с душата на хората след второто пришествие, но заедно с това учили, че тялото си остава в земята и се превръща в прах. За мощите на „светците“ казвали, че в тях стоят дяволи, за да вършат чудеса и да мамят лековерните хора, а едновременно с това разпространявали мисълта, че това са обикновени кости на мъртъвци, подобни на костите на умрели животни.

Тази смесица от наивни обяснения и разумни доводи, която се наблюдава в критиката на богомилите срещу църквата и нейните обреди, показва, че в тяхното учение е бил правен един, макар и още плах и непълен опит да се скъса с господстващия средновековен светоглед и да се излезе срещу сковаващите положения на религията с по-здрави, рационалистически доводи и разсъждения. Естествено на богомилите това не се удало напълно. И те подобно на своите противници са били в плен на религиозните представи, които са господствували през тази епоха и са определяли начина на мисленето на хората. Но все пак във възгледите им прозира в много случаи здрав разум, налице са логични и трезви аргументи, които разобличават църковните догми. Наличието на този здрав разум и на тези логични аргументи говори за тясната свързаност на богомилството с обикновените хора от народа, които, колкото и да са били заблуждавани от проповедите на духовенството, не са могли да не погледнат с недоверие и критичност към някои неща и да не изкажат своите съмнения. Не всички хора са могли да бъдат убедени, че стават „чудеса“, за каквито непрестанно говорела църквата, и в такъв смисъл разобличителните слова на богомилите са намирали добра почва за разпространение и възприемане.

2. Една от главните цели на богомилите в тяхната критика е била да се посочи, че духовенството е излишно съсловие и че неговите представители нямат правото да се считат за единствени и необходими посредници между бога и човека. В противовес на църковното учение, че над свещенослужителя се излива „божията благодат“, която му дава право да се разпорежда с душите на хората, да опрощава грехове, да налага наказания, да върши различни служби и пр., богомилите са твърдели, че свещениците са обикновени хора, и то често пъти пълни с грехове и пороци, което ги прави съвсем негодни да изпълняват определените им задължения. В разрез с църковното схващане, че дори и да няма съответствие между думите и делата на свещенослужителите, важна е и наложителна тяхната функция, богомилите изтъквали, че несъответствието между думи и дела е недопустимо и че ако такова несъответствие съществува, това опорочава цялата дейност на свещенослужителя, като я прави безплодна и безпредметна. Това тяхно гледище отговаряло също на настроенията на хората от народа, които се възмущавали от недостойния живот на редица представители на клира и не могли да се помирят с мисълта, че на такива лица е поверено да се грижат за спасението на душите им.

3. Критиката на богомилите засягала не само теоретично-идейните основи на официалната църква, но и преките материални интереси на духовенството. Със своите проповеди срещу сребролюбието и пороците на свещенослужителите и преди всичко на висшия клир (митрополити и епископи) еретиците отричали тяхното право да притежават богатства и земни блага и по такъв начин подкопавали из основа техните позиции като едри земевладелци и феодали. И в този случай възгледите на богомилите съвпадали с настроенията на хората от народа и особено с настроенията и стремежите на зависимото селячество.

Пряк удар срещу материалните интереси на духовенството представлявали и проповедите на богомилите срещу различните обреди (кръщение, причастие, изповед, брак и др.), срещу култа към мощи, икони, кръст и пр. Както е известно, от тези обреди и култове свещенослужителите и монасите извличали добри печалби. Те били средство за непрестанни приходи и всеки опит да бъдат те отречени и отменени означавал да се прекъсне един от главните източници за материалното благополучие на клира. Отричането на обредите означавало същевременно да се облекчи материалното положение на широките народни слоеве, за които сложният и изпълнен с много ритуали религиозен култ изисквал немалко средства. Кръщения, бракове, молебени, погребения — всичко това било свързано с изразходване на пари и представлявало тежест за мнозина. Затова проповедите на богомилите, които се свеждали на практика до извода, че е нужно да се създаде една „евтина църква“, отговаряли на стремежите и желанията на голям брой хора и преди всичко на по-бедните и малоимотни слоеве в селото и града.

4. Нападките на богомилите срещу духовенството, срещу обредите и ритуалите, срещу храмовете, кръста, иконите и пр. имали по начало целта да разобличат само официалния църковен институт, но не и да отрекат християнската религия, в чието име и в чиято защита еретиците твърдели, че проповядват и критикуват. На практика обаче, със своята борба, която развенчавала цялата църковна йерархия и най-главните цър-

ковни обреди и догми, еретиците развенчавали в голяма степен и самата религия, като създавали убеждението с острият си и често пъти твърде находчиви доводи, че в нея се съдържат много неверни и наивни неща. Да се отрече вярата в Христос като „богочовек“, да се отрече светостта на Богородицата, да се хвърли сянка от съмнение върху „възкресението“, върху единосъщното на Троицата, върху силата на мощите и т. н. означавало да се критикуват и обезсилят не само позициите на православната църква, но да се породят скептични настроения към валидността на самата християнска вяра и нейните основни положения. В такъв смисъл богомилското учение носело със себе си по силата на обективните последици, макар и без да се стреми само към това, и значителна ядка от „антирелигиозен заряд“. В това се крие неговата важна и положителна за времето си роля.

4. СОЦИАЛНО-БИТОВИ И ЕТИЧНИ ВЪЗГЛЕДИ НА БОГОМИЛИТЕ

Отношение спрямо властта и държавата

Богомилите проповядвали не само срещу църковния институт и духовенството, но и срещу представителите на светската власт и държава. Тяхното учение било израз на недоволството на населението от феодалната експлоатация, то отразявало ненавистта срещу господстващата класа в лицето на царя и боярите и срещу държавния апарат, който обслужвал нейните интереси.

За отрицателното отношение на богомилите спрямо властта и нейните органи свидетелствува споменатият вече пасаж в Беседата на презвитер. Козма: „Еретиците — казва той — хулят богатите, учат своите да не се подчиняват на господарите си. Ненавиждат царя, ругаят старейшините. Мислят, че са омразни на бога, които работят на царя, и заповядват на всеки роб да не работи на своя господар.“¹

От приведените думи на Козма личи ясно селският и антифеодален характер на богомилското учение. Прави впечатление обстоятелството, че като нападали царя и останалите властници, богомилите карали своите последователи да не им работят и да не се подчиняват на наредбите им. В това се изразявал протестът против тежките ангарии и повинности, които представлявали през X в. най-главното задължение на селското население в България и му били особено ненавистни.

За отрицателното отношение на богомилите към феодалната власт и нейните представители се съдържат данни и в извори от по-късно време (XII—XIII в.). Обосновка за техните враждебни позиции бил дуалистичният им светоглед, т. е. убеждението им, че видимият свят и всичко съществуващо върху него е създадено на Сатаната. Особено характерен в това отношение е един пасаж от „Паноплия догматика“, в който става дума за тълкуванията на еретиците на разказа в Матеевото евангелие за изкушението на Исус от дявола. „Висока планина — казва Зигавин — те наричат второто небе, на което Христос е бил заведен от дявола и видял всички царства на света. Те казват, че дяволът не би се изкачил

¹ Козма, Беседа, с. 35,9 сл.

на него, ако не го считал за собствено творение. Нито пък би казал [на Исус], че му са предадени всички царства, ако не му е била отстъпена властта над тях, понеже са били сътворени от него, както обяснихме при баснословния разказ на тия измамници.² Изводите от тези тълкувания на богомилите са ясни: според тях всички земни царства били творения на злата сила и следователно всички властници (царе, боляри, висши духовници и пр.) били негови слуги. Този възглед на богомилите проличава и от споменатия вече пасаж в „Паноплия догматика“, където се казва: „Те отхвърлят свещенослужителите и общо всички църковни отци като идолопоклонници... и всички благочестиви императори смятат, че трябва да се отхвърлят от християнския клир, а казват, че са благочестиви и правозверни само иконоборците и най-вече Константин Копроним.“³

Враждебното отношение на богомилите срещу властта, обосновавано чрез техния дуалистичен поглед върху света, прозира ясно и в писанията на изтъкнатия техен проповедник Константин Хризомала (от първата половина на XII в.). Хризомала нападал и отричал всяка власт (*ἀρχὴς ἀπάσης*) и твърдял, че онзи, който почита и уважава какъвто и да е управник и господар (*ἀποψιδήποτε ἄρχουσι*), служи на Сатаната. Твърдението, че чрез послушанието към властниците се отдава почит на дявола, напомня думите на богомилите, отбелязани у Козма, че те наричали „омразни на бога ония, които работят на царя“. И в двата случая обяснението е на дуалистична основа, а именно: земната власт е създадена от злото и никой не бива да ѝ се подчинява.

Като изразители на антифеодалните настроения на селското население богомилите твърдели при това, че под властта на дявола са не само държавите и техните властници, но и самата земя, която съставлява територията им. За този техен възглед свидетелствува един твърде популярен средновековен апокриф, в който се говори за живота на Адам и Ева след прогонването им от рая.⁴ Този апокриф дошъл от Византия и намерил голямо разпространение в средновековна България, а също и в руските земи. В него между другите подробности, които се отклоняват от каноничния текст в Библията, четем, че когато Адам бил прогонен от рая и дошъл на земята, той започнал да я обработва, но дошъл дяволът и започнал да му пречи и да го кара да му даде запис, че ще стане негов човек. Разказвачът е предал този момент живо и образно: „И тъй — казва се в апокрифа — Адам улови воловете и почна да оре, за да си изкара прехраната. Тогава дяволът дойде и застана [пред воловете] и не даде на Адам да обработва земята, като му рече: „Моя е земята, а божи са небесата и раят. Ако искаш да си мой, работи земята, ако ли пък искаш да си на бога, върви в рая.“ Адам каза: „Небесата, земята и раят и всичката вселена са на бога.“ Дяволът пък му рече: „Не ти давам да ореш земята, ако не ми дадеш запис, че си мой.“ Адам тогава отговори: „Който е господар на земята, негов ще бъда аз и моята челяд.“ И каза

² *Zig.*, Narratio, с. 105,15.

³ *Пак там*, с. 99,18 сл. Вж. по-горе, с. 144.

⁴ Ср. за този апокриф, който се явява в различни версии и в който има и вмъквания от славянския преводач, *И. Порфирьев*, Ветхозаветные сказания, с. 91 сл., с. 211 сл.; *И. Иванов*, Бог. книги, с. 207—227.

дяволът: „Дай ми сега своя запис.“ Адам написа: „Който е господар на земята, негов ще бъда аз и моята челяд.“⁵

Твърдението, че над земята се разпорежда дяволът и че от него зависи да позволи или да не позволи тя да се владее и обработва, може да се обясни със съществуващите феодални отношения в България и с обстоятелството, че главното средство за производство, земята, се намирало под властта на царя, болярите и висшите духовници. Под образа на Адам се крие отруденият и експлоатиран селяк, предоставен на милостта на феодалния си господар и принуден да му се подчини, за да може да обработва своя имот и да се изхранва от него. Апокрифът на Адам и Ева отразява ненавистта на потиснатите хора, за които земята била единственото благо и извор за живот, но които не могли да разполагат свободно с нея поради ограниченията, налагани от господстващото феодално право.

Под влияние на богомилските проповеди, че царе, боляри, висши духовници са служители на Сатаната, особено популярни в средновековна България започнали да стават тези апокрифи, в които се предвиждало след второто пришествие най-тежка участ за представителите на светската власт и на църквата. Такъв е бил например един апокрифен Йоанов Апокалипсис, който възникнал на византийска почва вероятно през V—VI в. и който в български превод бил твърде разпространен в нашите земи през XII—XIII в. В него се разяснява подробно каква ще бъде съдбата на хората след второто пришествие на Христос и между другото се казва, че в деня на страшния съд „царете и патриарсите ще загинат като добитък и ще се разплачат като младенци и ще бъдат хвърлени в пъкъла в кладенци със седем отвора“⁶. Социалната насоченост на това предсказание е ясна. Тежка съдба е определена за властниците — царе, патриарси и епископи — и в твърде разпространения през средновековието апокриф „Ходене на Богородица по мъките“⁷. Там те са поставени да горят вечно в една огнена река. По суров начин са наказани властниците и насилниците и в друг популярен средновековен апокриф, а именно „Енох“, от който богомилите са възприели, както вече се каза, редица образи при оформяне на своята космогония и есхатология.

Представата, че на оня свят ще бъдат наказани земните властници в ада, оказвала влияние и върху по-късното народно творчество, в което се чувствуват богомилски влияния. Любопитен разказ на тая тема се съдържа в споменатия вече сборник на поп Пунчб от XVIII в.⁸ В него водят разговор един стар калугер и дяволът, който бил дошъл да събира „безценни камъни“ сред хората и да ги носи на своя господар за вечна мъка. Когато калугерът го запитал какво разбира той под „безценни камъни“,

⁵ Ср. *Й. Иванов*, п. с., с. 223 сл. Във връзка с този апокриф е създадена и една по-късна българска приказка от Панагюрище, предадена у *Й. Иванов*, п. с., с. 338. Ср. и *Д. Петканова*, Към въпроса за връзките на фолклора с богомилството, с. 85.

⁶ Ср. за този апокриф и неговото разпространение в славянските народи *В. Мочульский*, Следы народной библии, с. 173 сл. Съответният текст е на с. 188. Вж. и *V. Jagić*, Novi prilozii za literaturu biblijskih apokrifa, Starine, V, 1873, с. 74 сл.; *Д. Ангелов*, Апокрифната книжнина, с. 504.

⁷ Ср. *Н. Г. Гудзий*, История древней русской литературы, М., 1945, с. 46 сл.; *П. Динков*, Стара българска литература, I, с. 134 сл.

⁸ Ср. текста на този разказ у *Б. Цонев*, Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека, II, С., 1923, с. 298—299.

дяволът отговорил, че това са всички патриарси и владици, и господари, и князе. Социалният смисъл на тази малка приказка е ясен. За властниците било определено място в пъкъла и дяволът идвал, за да ги отнесе там.

Отрицателното отношение спрямо властниците начело с царя, създадено под влияние на антифеодалните настроения на потисканото население и подсилено от дуалистично-есхатологичните възгледи на богомилите, се е сблъсквало обаче през средновековната епоха и с по-други тенденции, които се развивали сред експлоатираните хора и които намират израз пак в апокрифната книжнина. Това са тенденциите да се надценява ролята на владетеля и да се счита, че той е решаващ фактор за осигуряване добруването на поданиците си, респ. за предизвикване на беди и нещастия. Особено характерни за това надценяване на царя са т. нар. „гадателни книги“. Това са група средновековни апокрифи, които са били твърде много разпространени в нашите земи по времето, когато са проповядвали там и богомилите. В тях се обръща голямо внимание на „царя“, чиято съдба и действия са предмет на чести предвиждания. Срещаме постоянно предсказания от подобен род: „царят ще погуби противниците си“, „между царете ще има мир и любов“, „за всички обилие и здраве, а за царя ще има гибел и болести“, „царе ще бъдат развенчани“ и пр.⁹ Може да се каже, че предричания от подобен род не са по-малко от предричания в гадателните книги във връзка с разволя и състоянието на реколтата. Това обстоятелство, разбира се, не е случайно. То е резултат на политическото обезправяване на българския народ през епохата на средновековието. Лишен от възможността да твори собствената си съдба, да се изказва по въпросите на вътрешната и външната политика, средновековният българин привикнал да поставя твърде голяма тежест върху личността и действията на владетеля, да вижда в негово лице главен, ръководен фактор. Оттам и това изобилие на предсказания относно „царя“. Трябва да се отбележи, че за създаването на подобни представи допринасяла до голяма степен и църквата със своите проповеди, че царят е „божи помазаник“, че е изпратен от небето да ръководи земното царство и пр. Всички тези внушения, проповядвани от църковните амвони и изгодни за духовенството, намирали в по-силна или по-слаба степен отражение в умовете на обезправеното и невежо селячество.

Особено показателен за схващането, че царят е всичко и че от него зависи каква ще бъде съдбата на народа, е един пасаж в популярната гадателна книга, известна под наслов „Гръмник“. В него четем: „Един цар ще остави царството си и ще бяга по други места. Царството му ще се откаже от него. Църквите ще опустеят, дъжд не ще има, нито жито. После обаче царството ще потърси царя и ще се устроят и населят градовете, а църквите и областите ще се умират.“¹⁰ Ясна е мисълта на съставителя на апокрифа: отстраняването на владетеля предизвиква хаос в страната, запустяване на градовете, оскъдица. А щом той се върне, всичко се урежда добре, благополучието започва отново.

По такъв начин, докато, от една страна, под влияние на феодалния гнет и на еретическите проповеди са били създавани настроения срещу

⁹ Д. Ангелов, Апокрифната книжнина, с. 503.

¹⁰ Ср. съответния текст в новобългарския превод на Б. Ангелов — М. Генов, Стара българска литература, II, с. 357.

властниците начело с царя, като те са били обявявани за служители на Сатаната и им се предвиждала страшна участ в ада, от друга страна, налице били и настроения за надценяване и до известна степен и за идеализиране на личността и ролята на владетеля. И едните, и другите настроения се ширели сред народа, както личи от факта, че те са отразени в апокрифната книжнина. Това положение на раздвоеност и противоречивост в схващането за личността и действията на „царя“ е намерило израз в една подчертана непоследователност и колебливост в политиката на богомилите и техните съчувственици спрямо държавната власт и нейните представители. В известни случаи в тази политика е вземало връх „еретичното“, „дуалистичното“ начало, по силата на което царят е бил нападан безпоощадно наред с другите управници и властници като служител на Сатаната. В други случаи са вземали връх тенденциите да се идеализира неговата личност и да се води борба за „добър цар“, който ще помогне на измъчените и онеправдани хора. Намесвали са се при това и други фактори (заплаха от външни нападения, стремеж към политическо освобождение и пр.), които са съдействували още повече за създаване на сложност в отношенията и преценките за „царя“ и които не позволявали винаги в тези преценки да господства догматичният дуалистичен възглед. Този въпрос ще бъде изяснен по-пълно, когато разгледаме конкретната история на богомилското учение и движение в средновековна България.¹¹

Проповеди срещу богатствата и богатите

Въпросът за богатствата и богатите занимавал особено живо богомилите и стоял в центъра на техните проповеди и поучения. Това се дължи на обстоятелството, че еретиците били изразители на настроенията на бедните и потискани слоеве в българското общество и тяхното учение било предназначено да отговори преди всичко на техните разбирания и интереси.

Както би следвало да се очаква, отношението на богомилите спрямо богатствата и богатите било крайно отрицателно. За това свидетелствуват данни най-напред от Беседата на презвитер Козма и по-специално от цитирания вече текст, в който той между другото ги обвинява, че „хулят богатите“. ¹² Богатството, проповядвали еретиците, произхожда от самия Мамон, т. е. от дявола.¹³ Този възглед, че материалните блага идат от Сатаната, бил прокаран от богомилите не само през X в., но продължа-

¹¹ На отделни факти, които сочат противоречивия характер на богомилската идеология спрямо държавата и царя, бе обърнато внимание в първото издание на моята книга, с. 82—86. Напоследък по този въпрос се изказа и *Б. Примов* (Отношението на богомилите, с. 54 сл.), който също възприема това гледище, като набляга на обстоятелството, че по принцип еретиците били против властта и държавата. Трябва да се отбележи, че проблемата за отношението на богомилите към властта и държавата е стояла почти пред всички изследвачи на тази ерес, но те не са обърщали нужното внимание на тази двойственост и противоречивост, която прозира в схващанията на еретиците и в тяхното поведение през отделни периоди от историята на България през средновековната епоха.

¹² Ср. *Козма*, Беседа, с. 35, 12.

¹³ *Пак там*, с. 31, 25. Водени от това убеждение, те наричали, ако се вярва на Козма, малките деца „мамончета“ или „богаташчета“ под предлог, че в тях живеел дяволът и че кръщението, извършено по църковните правила, не било в състояние да го прогони.

вал да се разпространява и в много по-късно време. Така в един сборник от въпроси и отговори с религиозна тематика, запазен в препис от XV в., се споменава, че имало хора, които мислели, че да се събират богатствата чрез лихварство и неправди означава да се изпълняват нареждания на Мамона.¹⁴ Очевидно, тия хора са били повлияни от богомилското учение за ролята на дявола като създател и крепител на богатите.

За проповедите на богомилите спрямо богатствата може да се заключи и от данни на „Паноплия догматика“. Според Ефтимий Зигавин по време на своите беседи пред последователите си еретиците изисквали от тях между другите задължения, които им предписвали, и задължението „да не притежават нищо“ (*ἀχτημονεῖν*).¹⁵ За отрицателното отношение на богомилите спрямо богатствата се съдържат данни и в Катарския требник. При напътствията си към кандидата за „духовно кръщение“ те изисквали от него между другите задължения да остави „този свят и неговите дела“, като се позовавали на цитата от първото послание на Йоан (II, 15—17): „О драги мои, недейте обича света, нито каквото е на света.“¹⁶ Очевидно подобно изискване означавало отрицателен възглед спрямо земните блага. Още по-ясно е подчертано това в един друг текст на Катарския требник, от който личи, че посетените в „съвършенство“ болни еретици обещавали да се откажат от имотите си, каквито притежават или каквито ще имат за в бъдеще.¹⁷ За враждебното отношение на богомилите спрямо богатствата свидетелствува и Евтимий от Акмония. Полесно било, проповядвали те, опирайки се на думите на Христос, камилата да мине през иглени уши, отколкото богат да влезе в рая. В отговор на тяхното гледище, че не бива да се трупат материални блага и че богатите са грешници, византийският монах се опитва да им докаже, че богат не винаги означава „плътски“, т. е. грешен човек, както считали те. По негово мнение Христос не бил укорявал никога богатите, но нападал само ония от тях, които предпочитали богатството пред собствената си душа. В противовес на богомилската теза, че богат и грешник са тождествени понятия, Евтимий противопоставя библейското гледище, че тождествени понятия са всъщност богат и праведен. За това той дава и няколко примера — с Йов, с Давид, с цар Константин и др. „На тях — заключава византийският монах в своя спор с еретиците — богатството не само не им е попречило, но по-скоро ги е подпомогнало да влязат в царството божие.“¹⁸

Враждебното отношение на богомилите спрямо богатствата и богатите било придружено с проповеди за възхвала на бедните и бедността. Бедният според богомилите бил свят и праведен човек и нему предстояло да влезе в царството небесно. Ето защо онези еретици, които желаели да влязат в кръга на „съвършените“, се отказвали от своите имоти и за-

¹⁴ Ср. описа на този сборник у *Л. Стојановић*, Каталог рукописа старих штампаних књига, Збирка србске краљевске Академије, Београд, 1903, т. II, с. 306, № 469(33).

¹⁵ *Zig.*, Narratio, с. 101,17.

¹⁶ Ср. *И. Иванов*, Бог. книги, с. 126.

¹⁷ Вж. по-долу, с. 193.

¹⁸ *Ficker*, Die Phundagiagiten, с. 18,10 сл.

живявали скромни и умерен живот. „Ние славим бедността“ (нищо не любяме), говорили богомилите пред своите привърженици.¹⁹

Нападките на богомилите срещу богатствата и богатите засягали преди всичко представителите на феодалната класа и по-специално представителите на висшия клир — митрополити и епископи. Чрез цитати от посланията на Павел еретичите сочели, както бележи Козма, че висшите духовници не трябва да бъдат „златолюбци“, т. е. да се стремят към натрупване на материални блага. Техните изобличителни слова засягали пряко интересите на църквата като феодален собственик. Те отричали нейното право да поставя земите на селяни под своята власт, а самите тях да превръща в парици и клирици, отричали правото ѝ да събира данъци, такси и глоби, да взема рушвети. И в този случай, както при критиката си срещу църковните обреди, богомилите изхождали преди всичко от настроенията на потиснатото селячество и отчасти от настроенията на низшия клир.²⁰

Отрицателното отношение към богатствата и богатите, породено като последица от социалните контрасти в средновековното българско общество, било типично не само за богомилското учение, но и за предходни нему еретически социално-религиозни учения като манихейство, маркионитство, павликянство и евстатиянство. Въз основа на използвания и от богомилите цитат от евангелието „Ако искаш да ми бъдеш ученик, то иди продай твоето имущество и дай парите на бедните“ Манес и Маркион също говорили срещу богатите и ги заклеймявали като грешници. Евстатий от своя страна проповядвал, че никой от богатите хора не може да се надява на спасение, ако не се откаже от земните блага.²¹ Несъмнено възгледите на по-старите социално-религиозни учения срещу богатствата са били познати на поп Богомил и неговите последователи и са били използвани от него. Но основата за враждебното отношение на богомилството спрямо богатствата и богатите не е била чуждата заемка, а самите условия в средновековна България и по-специално ненавистта, създадена сред бедните и експлоатирани слоеве спрямо представителите на феодалната класа, които живеели в охолство и разкош. Като отричали земните блага като дело на Мамон, богомилските проповедници отразявали съществуващите настроения сред народа и поради това техните проповеди се ползували с голям успех.

Неприязнено отношение към богатите прозира и в редица апокрифни съчинения, създадени преди появата на богомилството или пък възникнали след него. Както знаем, апокрифната книжнина, разпространена в средновековна България през X—XIV в., еретическа по съдържание или не, отразявала настроенията на по-широки народни слоеве и предимно на селското население и в такъв смисъл в нея са били налице социални

¹⁹ Ср. Теодосий Търновски, житие, с. 21 (става дума за проповедите на Лазар и Кирил в Търново).

²⁰ Заслужава да се отбележи, че и сродните с богомилите западни дуалисти — катарите и албигойците — подкопавали чрез своите проповеди срещу богатствата най-вече позициите на католическата църква. Те обвинявали нейните представители, че се стремят към материални блага, наричали ги „грабливи вълци и мъчители“. Обвинявали ги, че живеят в охолство и разкош, докато хиляди хора умирали от глад, жажда и студ. Тези техни гледища срещали, разбира се, ожесточена съпротива от страна на католическите писатели. Ср. *D. Angelov, Bogomilism, I, c. 55; B. Primov, Medieval Bulgaria, p. 95.*

²¹ *Rhallis—Poitlis, Synt., III, 99; D. Angelov, Bogomilism, I, c. 53.*

тенденции по отношение на въпроса за „богати“ и „бедни“, близки с тези, които проповядвали богомилите.

От запазените апокрифи заслужава да се спомене на първо място апокрифната книга „Енох“, която, без да бъде богомилска по своя характер, съдържа отделни пасажки, близки с възгледите на еретиците. В нея между другото се разправя, че когато Енох видял ада, придружаващите го му обяснили: „Това място е приготвено, Еноше, за ония, които вършат на земята зло, чародеания, обаяния, влъшвания. . . , които крадат, окаяните, душата човеческа, които дават нищия и му вземат имота и сами богатееят, които имат възможност да наситат, а уморяват от глад гладния и които умеят да обличат, но събличат и голия.“²² Негодуванието срещу богатите е предадено тук, както се вижда, твърде образно и силно. Силна ненавист спрямо богатите прозира и в споменатия вече популярен славянски апокриф „Ходене на Богородица по мъките“, който също не е богомилски по произход, но отразява настроената на социално потиснатите слоеве. В него се определя сурово наказание за лихваря: да виси обесен на нозете си. В огнена река са поставени немилостивите князе, епископи, патриарси и сребролюбци, които „вземат лихвата от своето злато“. Заклеймяват се като грешници онези, които „орат чужди ниви“.

Заедно с неприязненото отношение към богатите в апокрифната книжина се прокарва подчертана симпатия към бедните, на които се обещава вечно щастие на отвъдния свят. Така в известния апокрифен Йоанов Апокалипсис, създаден във Византия през V—VI в. и преведен на славянски през XI—XII в., четем във връзка с предсказанията за края на света: „В бъдещото царство божие няма да има болести, ни житейски скърби, ни лукав дух, ни богати, ни бедни, но всички ще бъдат едно стадо.“²³ Щастлива съдба за бедните се предвижда и в апокрифа „Въпроси на Йоан Богослов до Аврам“, където се казва: „Търпението на бедните ще се възнагоди. Смирението ще се възнесат, а тия, които се възнасят, ще се смират.“²⁴ А в Тайната книга, която отразява основните схващания на богомилите за съдбата на бедни и богати след второто пришествие, четем следното предсказание: „И [праведниците] не ще имат вече ни глад, ни жажда, нито ще ги жари слънчев пек или друга горещина. Бог ще изтрие всички създи от очите им и син божи ще царува със своя свят отец во веки веков.“²⁵

Отрицателно отношение към богатите и симпатия към бедните прозира и в споменатите вече апокрифни Гадателни книги, ако и в тях да няма нищо еретическо. Любопитни моменти за това предлага т. нар. „Трепетник“, чието съдържание се състои от къси предричания за бедни и богати, определяни в зависимост от трептенето на ръка, страна, око и пр.²⁶ Прави впечатление, че при всички случаи за бедните се предвижда нещо добро (полза, утеха, радост), докато за богатите хора покрай добрите неща се предвиждат и неприятни (плач, работа). Заслужава отбелязване

²² Ср. текста у *Й. Иванов*, Бог. книги, с. 170; *Б. Ангелов*, Списък на забранени книги, с. 154.

²³ Ср. текста у *В. Мочульский*, Следы народной библии, с. 209.

²⁴ *Пак там*, с. 215.

²⁵ *Й. Иванов*, п. с., с. 87; *свщият*, Старобългарски разкази, с. 17.

²⁶ Ср. *Д. Ангелов*, Апокрифната книжина, с. 501.

предвиждането: „Ако потрепери левият лакът — за богатите — работа, за бедните — радост.“ То сочи не само доброжелателство към бедните, но и косвено доказателство за отрицателното отношение към „работата“, която авторът на Трепетника противопоставя на „радостта“. Това отношение говори за тежката експлоатация, на която са били изложени хората във феодалното българско общество и която карала средновековния човек да намразва труда, считайки го за мъка и злощастие.

Враждебното отношение към богатите и симпатия към бедните е намерило отражение и в по-късно създадения народен фолклор. Особено характерна е една песен за Богородица, която отишла да посети „долната земя“, за да види в какво положение са там бедните хора и болярите.²⁷ Когато тя слязла долу, пред очите ѝ се разкрила следната картина:

„Болярите са заградени,
с мермер камък са вградени,
нито ядат, нито пият,
на софра им пръст и пепел“
(в друг вариант „сребро и злато“).
„Сиращите, сиромасите
със софри са заградени,
с бъклицы са вградени.“

На молбата на болярите към бедните да им дадат малко храна те отговарят:

„Вие сте яли, пили
наши мъки — гозби яли,
наши сълзи — вино пили“
(в друг вариант:
„Вие не сте наши братя,
та не можем с вас да седим.“)

Както се вижда от казаното дотук, социално-нивелиращите тенденции, свойствени на богомилите и отразени в близка на тях еретическа и апокрифна народна литература, предвиждат сурова разправа с богатите и щастлива съдба на бедните в отвъдния свят, в отвъдземното битие. Това е напълно в духа на есхатологичните представи не само на богомилството, но и на други средновековни селско-плебейски идеологии, в които се отразява голямата ненавист на бедните слоеве срещу богатите, като заедно с това проличава и обективната невъзможност на експлоатираната селска класа да строши сама веригите на феодалния гнет и да си създаде по-съвършен строй. Тази именно обективна невъзможност е намерила израз в убеждението, че социалната правда ще възтържествува на другия свят и че там ще бъде отредено заслуженото място на бедните и на богатите — на едните ще бъде дадена награда, а на другите — вечно наказание.

След казаното върху богомилските възгледи за богатствата и за съдбата на богати и бедни в отвъдния свят твърде важно би било да се проследи какво отражение са намерили еретическите схващания сред народа, т. е. какъв е бил практическият резултат от проповядваната социална идеология.

²⁷ За тази песен Д. Петканова, Към въпроса за връзките на фолклора с богомилството, с. 98.

Макар и оскъдни по този въпрос, сведенията на запазените извори сочат, че последиците от богомилските проповеди срещу богатствата и богатите били двойки и в известен смисъл противоречиви по своето съдържание. Под влияние на възгледите, че богатството е от Мамона, че богатите са грешници, които ще попаднат в ада, че само бедният ще спаси душата си и т. н., се създавали тенденции към отказ от материални блага, от скъпи дрехи, от обилно ядене и пр. — с други думи, тенденции към аскетичен живот, който се рисувал като идеал за „истинския християнин“. От този аскетичен живот се увеличавали предимно богомилските „съвършени“²⁸ и той станал за тях главно задължение, което трябвало да спазват неизменно. Образът на бедния, облечен скромно и лишен от материални блага богомилски проповедник се противопоставял рязко на образа на богатия, живеещ в охолство православен духовник.

Проповедите на богомилите срещу богатствата и богатите водели обаче и до друг резултат, който не хармонирал с идеала за аскетичен и беден живот. Под влияние на острите нападки на еретиците срещу боярите и висшите духовници заради техните прекомерни богатства мнозина селяни започнали да се вдигат на борба за защита на своите права и за получаване на отнетите им от феодалите имоти. За тях не било привлекателно и нужно да стават бедняци и да се отказват от материални блага, както изисквала богомилската догма, а им било нужно да подобрят своето положение и увеличат оскъдната си земя, която била главен извор за прехрана. С други думи, у тях бил налице трезв и земен поглед върху света, който не отговарял на суровите аскетични препоръки на богомилите и нещо повече — до голяма степен се противопоставял на тях. Не отказ от земни блага, а получаване на такива блага било желателно за голяма част от селячеството в средновековна България. Затова то се увеличало и настроявало от проповедите на богомилите, доколкото те били насочени срещу представителите на феодалната класа и духовенството и ги разобличавали заради тяхната жадност за богатства, но не могло да се съгласи с аскетично-примиренческия морал на еретиците, който възхвалявал бедността и препоръчвал на хората да се отрекат от всякакви имуществва. Получавал се по такъв начин своего рода „разрив“ между богомилската социална идеология и нейното приложение на практика сред по-широките народни слоеве.

Най-ясно свидетелство за този „разрив“ се съдържа в Бориловия Синодик от 1211 г. Там между другите проклетия, отправени срещу богомилите и техните последователи, се отправя и анатема срещу онези хора, „които се опитвали да разрушат или изтръгнат имотите, предадени на светата църква, епископите или манастирите чрез грамоти на царете или дарителни актове на отделни лица“ („Нже стынмь црквамь епкпѣамже и монастѣремь и ннымь прѣчѣнмь црквамь достоѣнѣѣ прѣданаѣ же ѿ баговѣрнѣнхъ црѣн и богобознѣнѣнхъ хрѣстѣанъ запечатѣннаѣ златѣымъ печатмъ и простѣымъ писанмъ фкоушащѣнхъса рѣзроушнтн и шгургжгтн что либо ѿ нхже къ боу възложєннхъ, анатѣма“).²⁹ Както се вижда от този текст, привържениците на богомилите

²⁸ Ср. за „съвършените“ богомили по-долу, с. 183 сл.

²⁹ Борилов Синодик, с. 72, § 72.

били обвинявани във това, че се стремят да посегнат на църковни и манастирски имуществата, за да си ги присвоят. Това бил очевидно преди всичко стремежът на феодално-зависимото селячество, което по това време се намирало под силното влияние на богомилската пропаганда. Но тези селяни, като възприемали социалните възгледи на богомилите, не желали да стават аскети и да се отказват от всякакви земни блага, а, напротив, предпочитали да си получат отново отнетите им имоти, за да подобрят положението си и за да заживеят по-сносно тук на земята.

Заслужава да се отбележи, че подобен земен поглед към материалните блага са имали и последователите на западните дуалисти (катари и албигойци). Като приемали идеологията на „свършените“ еретици, те не могли да се съгласят с техните препоръки за бедност и лишаване от частна собственост, но, напротив, стремели се да подобрят материалното си положение. Имало дори такива последователи на катаризма в Италия и Франция, които се занимавали дейно със занаяти и търговия и били известни с големите си богатства.³⁰

Забрана да се пие вино и да се яде месо

В своите нападки срещу богатствата и материалните блага богомилите стигали до извода, че във всекидневния си живот хората трябва да бъдат крайно умерени и скромни. Поради това те препоръчвали на привържениците си да се задоволяват с умерена, предимно растителна храна, като забранявали изрично яденето на месо и пиенето на вино.

Доводите, с които богомилите обосновавали враждебното си становище спрямо яденето на месо и пиенето на вино, били от различен характер. На първо място те изтъквали обстоятелството, че възприемането на тази храна става по нареждане на дявола и в такъв смисъл представлявало греховен акт. Ясно се вижда това от един текст в Беседата. Еретиците смятали, пише Козма, че дяволът бил един от синовете на бога. „Него наричат — добавя той — още творец и уредник на земните твари и мислят, че той заповядал на хората да се женят, да ядат месо и да пият вино.“³¹ Ще рече, според богомилите било противно на бога да се възприемат тези храни, тъй като това означавало да се изпълняват заповедите на неговия главен противник — злия дявол.

Доводът на еретиците, че яденето на месо и пиенето на вино са дело на дявола, бил подкрепян и от някои апокрифи, които те използвали за своите проповеди. Особено подходящ за тях бил апокрифът „Варух“. Когато се говори за създаването на рая, там се казва, че Сатанаил бил посадил лозата и че тя била именно греховното дърво, с което той си послужил за измамване на Адам и Ева (и тоя пръвъстен пръвозданьнаго Адама и Евоу).³² По-късно, когато станал потопаът, разказва се в същия апокриф, Ной запазил една лозова пръчка и я посадил със съгласието на бога, макар и да знаел, че тя произхожда от това греховно дърво. Обаче бог предупредил Варух, че виното, което става от лозата, е опасно питие и че „всички ония, които пият много вино, правят всякакви зли неща“.

³⁰ Ср. Б. Примов, Отношението на богомилите и техните западни последователи, с. 50 сл.

³¹ Ср. Козма, Беседа, с. 26, 9—11, с. 58, 6.

³² Текст у И. Иванов, Бог. книги, с. 196.

В друг апокриф, създаден вероятно през XII в. от някой си Панко, се твърди, че прегрешението, извършено от Адам в рая, се дължало не на това, че бил изял ябълка от забраненото дърво, а поради това, че пил вино.³³ Очевидно този вариант, измислен от Панко, е във връзка с книгата „Варух“, където вместо ябълково дърво се явява лозата.

Втори довод на богомилите да отричат месото и виното бил този, че възприемането на тези храни се препоръчвало от Стария завет. За това свидетелствува изрично един текст от „Паноплия догматика“. Богомилите, казва се там, считали Мойсеевия закон нечист като камилата (тълкувайки алегорично пасаж от Матеевото евангелие) поради това, че в него се срещали разни греховни дела и между другото и ядене на месо (*κρεσφαγαλυ*).³⁴ Всъщност отрицателното отношение на богомилите спрямо Стария завет се дължало на схващането им, че той е написан по внушение на дявола. В такъв смисъл този втори техен довод срещу месото и виното е бил пак в тясна връзка с дуалистичния им светоглед.

Трети довод на богомилите, с който те обосновавали своите възгледи, че е нужно въздържание от вино, бил, че пиенето създавало много пияници и че това е причина за разни нещастия и грехове. Този техен довод прозира в обвиненията им, отправяни срещу свещениците, че те се опиват и вършат и други лоши работи и че няма кой да ги възпре от това.³⁵ Още по-ясно прозира той в посланието на никейския патриарх Герман. Еретиците, оплаква се той, „порицават виното заради пияниците, докато са длъжни да порицават повече пияниците, защото не виното ги е накарало да се пресищат прекомерно с него“.³⁶ Убеждението на богомилите, че виното е най-голямо зло поради това, че чрез него се създават пияници, които вършат грехове, се подкрепяло и от апокрифната литература. Както вече се каза, в апокрифа „Варух“ се казва, че бог предупреждавал пророка да се пази от виното, тъй като „тези, които пият, правят всякакви злини — ни брат има милост към брата си, ни баща към сина си. Поради лоша вината на виното (за злобою винною) стават разбойничества, прелюбодеяния, блудства. Всякакви зло става поради виното (въанко зла вина радн биваектъ)“.³⁷

Няма съмнение, че третият и последен довод на богомилите срещу пиенето на вино като извор на грехове и престъпления е бил най-близък до народните схващания. Той произтичал от наблюденията върху самата действителност, подхранван бил от примери из всекидневния живот, които доказвали колко разрушително и вредно е прекомерното употребление на виното. Пиянството било един от страшните пороци в бита на хората, то ставало причина за убийства и грабежи, за разстройване на цели семейства. И този порок бил разпространен не само сред селските маси вследствие тежкия живот, нищетата и невежеството, които ги душили, но и сред духовенството и монашеството, а също така и сред богатите и имотни слоеве. Нищо чудно, че при това положение се породила силна

³³ Този апокриф не е запазен и ние узнаваме за съдържащите се там схващания за виното от укорните думи, отправени по този повод срещу неговия автор Панко от някой си Атанасий, ерусалимски монах, който го обвинява, че това са лъжовни мисли (ср. V. Jagić, *Novi prilozzi za literaturu biblijskih apokrifa*, Starine, V, 1873, с. 81).

³⁴ *Zig*, Narratio, с. 104, 12.

³⁵ *Козма*, Беседа, с. 13, 13 сл.

³⁶ *Germanus*, Epistula, с. 116, 24.

³⁷ *Й. Иванов*, Бог. книги, с. 197.

реакция срещу пиенето, отразена в учението на богомилите. Тази реакция, разбира се, могла да се предаде само в религиозна обвивка, като се свърже с дуалистичните разбирания на еретиците и по-специално с представата, че пиенето на вино става по нареждане на дявола. Естествено в случая имали известно влияние и аскетичните настроения на богомилите, че не бива да се угажда на плътта, за да може по такъв начин да се спаси душата. Тези аскетични настроения са ги водели и до възгледа, че освен пиене на вино трябва да се забрани и яденето на месо.³⁸

Трябва да се отбележи обаче, че този краен възглед бил споделян и осъществяван на практика само от „свършените богомили“, които не вкусували месо и не пиели вино. За обикновените вярващи било само желателно, но не и строго задължително да се въздържат изцяло от тези храни. Пълното вегетарианство и въздържание не могло да стане масово явление, да проникне като обичайно явление в народния бит. То било възприето само от една малка част от еретиците, които се водели докрай от изискванията на теорията. За непопулярността на изискването да не се яде никакво месо и да не се вкусува нито капка вино свидетелствува нашият народен фолклор.³⁹ В него не се съдържат никакви нападки срещу тия храни, а, напротив, говори се с охота за „руйно вино“, за „тлъсти агнета“, за обилни гощавки и пр.

Критика на разкошното облекло

В съгласие съ проповедите си срещу богатствата и богатите богомилите отправяли укори срещу онези хора, които се обличат разкошно, и настоявали, че истинският християнин трябва да се облича съвсем скромно. За отрицателното отношение на богомилите спрямо разкошното облекло свидетелствува една от анатемите, съдържаща се в края на Беседата на Козма. Проклятие, казва се там, за ония, „които хулят честната женитба и богатите, носещи брачни ризи с благоговение“.⁴⁰ За проповедите на богомилите срещу разкошното облекло може да се заключи косвено и от един друг текст от Беседата на Козма, в който се казва, че еретиците препоръчвали да не се полагат особени грижи за ежедневно битие. „Не е прилично, учели те своите привърженици, да се трудим

³⁸ Богомилските проповеди срещу виното и месото били посрещани с ненавист от страна на средновековната църква, която считала, че еретиците не са на прав път и дълбоко се заблуждават. Ярко прозира това становище на църквата в Беседата на презвитер Козма. Като се спира предимно на цитати от писанията на апостол Павел, българският духовник сочи, че яденето на месо и пиенето на вино не са вредни, стига да не се прекалява с тях. С вино дори според него можел да се излекува човек. Така бил направил Павел, като дал вино на болния Тимотей и той станал пак здрав. Според Козма не било грешно и не могло да оскверни човека това, което влиза в устата му, а това, което излиза от нея (ср. *Козма*, Беседа, с. 27, 19). С този аргумент той удря пряко богомилите, като иска да им докаже, че опасно е не пиенето на вино и яденето на месо, а еретическите проповеди.

Ярка защита на виното се съдържа и в посланието на патриарх Герман. Главната мисъл на патриарха е, че само по себе си умереното пиене е полезно и че заради пияниците не бива да се напада самото пиене. „Този, който пие умерено, се изпълва с благоразумие и се радва на телесно здраве — пише той. — Никой никога не е хулил желязото, защото от него се прави ножът на крадеца, като не обръща нарочено внимание на ползата от него за направа на земеделски сечива и на всякакви други работи и занимания, при които употребата на желязото е неизбежна и полезна“ (ср. *Germanus*, *Epistula*, с. 116, 25 сл.).

³⁹ Ср. *Д. Петканова*, Към въпроса на връзките на фолклора с богомилството, с. 99.

⁴⁰ *Козма*, Беседа, с. 63, 18 сл.

и да вършим земни дела, както е казал и господ — не се грижете какво ще ядете или какво ще пиете, или с що ще се облечете. Защото всичко това дирят езическите народи.“⁴¹ Това пълно игнориране на грижите по „земния живот“, проповядвано от богомилите, означава несъмнено, че те са имали едно крайно отрицателно становище спрямо разкошния начин на обличане и спрямо всички ония, които го прилагали в ежедневието си бит.

Проповедите на богомилите срещу разкошното облекло и хората, които носят скъпи одежди, не е оригинален възглед, а представлява заемка от предишни социално-религиозни учения. Най-ясно са изразени подобни схващания в учението на манихеите и на масалияните-евстатиянци. Срещу схващанията на Евстатий по този въпрос е била отправена специална анатема на събора в Гангра през 341 г. и тя именно е била позната и използвана от презвитер Козма за неговите изобличителни слова срещу богомилите.⁴² Трябва обаче веднага да се каже, че независимо от еретическата традиция, която е била възприета от богомилските проповедници, за тяхното враждебно отношение към разкошното облекло е имало и други причини. Като говорели срещу хората, които се обличат в скъпи дрехи, еретиците изразявали протеста преди всичко на бедните и потиснати слоеве в българското общество през X в. и тяхната ненавист срещу представителите на феодалната класа и висшия клир.⁴³ Контрастът между бедни и богати, между разкош и нищета, между блестящи одежди и окъсани дрехи, който се е хвърлял на очи по села и градове, породил у богомилите този дух на отрицание на всякакъв разкош и убеждението им, че истинският вярващ трябва да презре всякакви грижи към ежедневието си битие и да живее бедно и скромно. Тенденциите към социална нивелация, проявени в техните проповеди и критики, се движели в случая по низходяща линия, т. е. завършвали с извода, че е правилно не всички хора да се обличат достатъчно и добре, но всички да станат еднакво умерени и прости в начина на обличане. Подобни социално-нивелиращи тенденции са били свойствени не само на богомилите, но и на други селско-плебейски идеологии през средновековието. Макар и регресивни по своята същност, тези тенденции представлявали все пак начин да се осъзнаят съществуващите неправди и да се настроят потиснатите слоеве за борба срещу тях. Добре познати във връзка с това са преценките на Ф. Енгелс, който се спира на ролята на еретическите движения в Западна Европа. „Тази аскетическа строгост в нравите, това искане от хората да се откажат от всички удоволствия и наслаждения от живота — пише той, — от една страна, издига срещу господстващите класи принципа на спартанското равенство, а, от друга, е необходимото преходно стъпало, без което не може да се раздвижи низшият слой на обществото.“⁴⁴ И действително тези проповеди за аскетичен и прост живот раздвижвали духовете на хората. Не бива да се забравя при това важното обстоятелство, че външната представителност и разкошните дрехи имали особено значение през средновековната епоха във всички европейски страни, в това число и в България. Те били външен израз на политическо и социално превъзходство и чрез тях се целело да се внушава на обикновеното на-

⁴¹ Козма, Беседа, с. 34, 24 сл.

⁴² Ср. статия на *H. Puech — A. Vaillant*, *Le prêtre Cosmas et le Concile de Gangres*, *Revue des Études slaves*, XXI, 1944, с. 90—96.

⁴³ Ср. *Д. Ангелов*, Презвитер Козма, с. 57 сл.

⁴⁴ Ср. *Ф. Енгелс*, Селската война в Германия, С., 1952, с. 50.

селение почит и покорност към властта и църквата. Затова царят и болярите по примера на византийците се кичели с корони и гривни, затова митрополитите и епископите били облечени в златотъкани, пищни одежди. Да се отрече и охули тази външна представителност, като се представи за богоненавистна, значело да се отрече правото на онези, които си служели с нея, да се смятат за призвани да господствуват и да се разпожждат със съдбата на обикновените хора. В такъв смисъл критиката на богомилите, въпреки че е била обвита в религиозно було, играела несъмнено роля, опасна за позициите на властниците. Не е чудно следователно, че Козма, който изразява в своята Беседа интересите на господстващата класа, отхвърля енергично нападките на богомилите против разкошните одежди и анатемосва всички онези, които мислели като тях. Касаело се е в случая да се анатемоса не само едно становище, неправилно от гледна точка на официалната религия, но и една тенденция, която подкопавала високопоставеното положение на цар, боляри и висши духовници.

Нравствени възгледи на богомилите

Богомилите извеждали своите нравствени възгледи направо от евангелията, в които те виждали основата на истинското християнство. С евангелието в ръка, както изтъква Козма, те се движели навред, за да поучават и да печелят привърженици, а според думите на Евтимий от Акмония те знаели новозаветните слова наизуст и могли да обосноват чрез тях всеки момент своите твърдения.

За етичните схващания на богомилите в Беседата на Козма не се съдържат почти никакви данни. Определено говори за тях обаче Евтимий Зигавин в „Паноплия догматика“. „Еретиците — казва той — отначало наставляват просто обучаваните, като ги увещават да вярват в отца и сина и светия дух и да знаят, че Христос е приел човешка плът и дал на светите апостоли священото писание. Те ги съветват да спазват евангелските повели, да се молят, да постят, да бъдат чисти от всякакви пороци, да не притежават нищо, да понасят злото и да бъдат смирени, да говорят истината и да се обичат помежду си. Изобщо ги поучават на всичко добро.“⁴⁵ В същия дух били и наставленията, които получавал богомилът, който желяел да влезе в кръга на „съвършените“. „Ти знай — обръщал се към него главният ръководител на богомилската община, — че Христос е заповядал човек да не върши любодения, нито човекоубийство, нито да лъже, нито да си служи с каквато и да е клетва, нито да взема чуждо, нито да краде, нито да прави на другите това, което не иска нему да се прави, но да прощава на оновова, който му върши зло, да обича враговете си, да се моли за своите клеветници. И ако някой го удари по едната страна, той да му обърне другата и ако някой му открадне гунята, той да остави наметалото си.“⁴⁶ Във всички тези поучения се съдържа християнската етика, взета от нейния пряк извор — евангелията.

Особено остро се обявявали богомилите против войните и кръвопролитията. В тяхната космогония Каин бил заклеймен като убиец на брат си и като първи, който въвел това грозно престъпление на земята. „Всеки,

⁴⁵ *Zig.*, Narratio, с. 101,13 сл.

⁴⁶ Според текста на Катарския тревник (у *Й. Иванов*, п. с., с. 126).

който убива своя брат — проповядвали те, — е човекоубиец.⁴⁷ Грях било при това да се убиват не само хора, но и животни.⁴⁸ Като проповядвали против всякакви убийства, богомилите се обявявали против войната като най-голямо зло и във връзка с това отправяли нападки спрямо църквата, с чиято благословия започвали сражения и кръвопролития. Отрицанието на войните било характерно не само за богомилите, но и за сродните с тях катарите и албигойци. На тази тема е посветен обширен дял в съчинението на италианския писател Монета, който се опитва да обори еретиците и да им докаже, че хората на църквата имат право да си служат не само с духовен, но и със светски меч.⁴⁹

Браждебното отношение на богомилите спрямо убийствата и войните не може да се свърже с някакви идейни традиции, получени чрез ересите на павликяни и масалияни, а представлява пряк израз на настроението на българския народ през средновековната епоха. Известно е колко чести са били войните през това време и специално през X в., когато се създадо боготмилското учение. Водени били войни с византийци, със сърби, с хървати. В страната нахлували маджари. За управляващата класа тези войни не били така страшни и дори в известни случаи й носели изгода. За обикновеното население обаче те били само извор на злощастия. Непрестанни походи и наборы, грабежи на чужди и свои — всичко това съпътствувало обявяването и воденето на военните действия и крайният резултат бил разоряване и оскъдица, глад и болести. Не е случайно, че сред българския народ се зародил и разгърнал остър ропот срещу войните и изтребленията. Това негово недоволство, облечено в религиозна форма, намерило израз в боготмилството.

Като се обявявали срещу убийствата и кръвопролитията, богомилите проповядвали не само срещу войната, но и срещу църквата и светската власт, които фанатично гонели и избивали своите противници. Особено ярко личат техните схващания в босненския паметник от XV в., където е описан един спор на подобна тема между местните патарени и католиците. Патарените обвинявали католическата църква, че нарушава евангелските заповеди за любов към ближния и с меч в ръка унищожава всички, които се противопоставят на нейните догми.⁵⁰ Позволено било, твърдели еретиците, като се опирали на евангелието, да се изобличават и преследват враговете с думи, но не и да се убиват физически, тъй като това било противно на евангелските поучения. Те изтъквали, че Христос не бил вършил никога убийства и че накарал Петър да скрие меча в ножницата.

Водени от гледището си, че не бива да се преследват и унищожават противниците, богомилите отричали правото на църквата да издава присъди и да налага наказания, било духовни, било телесни. Това тяхно становище е отразено пак в споменатия паметник на босненските патарени. „Item condemnant iudicium, quod fit per ecclesiam et penarum tam spiritualium, quam corporalium, inflictionem“ — се казва в него.⁵¹

⁴⁷ Prilozi, Starine, I, с. 117.

⁴⁸ За забраната да се убиват хора и животни (τὸ μὴ σφάζειν) като важен принцип в учението на фундагиагите споменава Евтимий от Акмония (*G. Ficker, Die Phundagiagiten, с. 59, 13*). Вж. и Prilozi, Starine, I, с. 116 сл.

⁴⁹ *D. Angelov, Bogomilismus, I, с. 51.*

⁵⁰ Ср. продължителния спор по този въпрос в Prilozi, Starine, I, с. 116—120 (под наслов „De persecutione“).

⁵¹ Пак там, с. 139.

Няма съмнение, че проповедите на богомилите срещу практиката да се преследват противниците на църквата и да им се налагат наказания подполавали сериозно устоите не само на каноничното, но и на светското феодално право, като се има предвид тясната връзка между църквата и държавата през средновековния период. Тези проповеди разклащали силно устоите на целия феодален строй, тъй като се обявявали против наказателноправната репресия, една от най-главните основи, на които се крепял той. Особено силно за времето си било гледището на богомилите, че не бива в никой случай да се прилагат смъртни наказания, тъй като те са противни на духа на евангелието. Това гледище отговаряло на настроенията и възгледите на потисканите хора и заедно с това застрашавало сериозно интересите на господстващата класа.

Когато говорим за етичните схващания на богомилите, трябва да имаме предвид наличието на важни различия и противоречия между методите на действие на ортодоксалните теоретици, от една страна, и на обикновените привърженици на учението, от друга страна. Верни на своя християнски морал, ортодоксалните теоретици на богомилството отричали всяка мисъл за насилие и съпротива, за активна борба срещу неправдите. Техният възглед бил, както казва изрично Зигавин, „ἀνεξίκακετον“, т. е. да се понася злото.⁵² Според тях желаните промени към добро трябвало да настъпят по пътя на духовно прераждане, с помощта на доводи, които да потвърдят правотата на техните схващания и да накарат противниците им да сложат оръжие. Те вярвали, че е достатъчно да цитират текстове от евангелията, които подкрепяли тяхната критика, и избличителни думи, за да накарат „слепите фарисеи“, т. е. духовниците, да прогледнат. Били убедени, че трябва само да се докаже на богатия колко много се отклонява той от Христовите думи и как погубва душата си, за да го склонят да се откаже от материални блага и да ги раздаде на бедните. Затова били и толкова горди, че са запознати отлично с новозаветните текстове, че знаят, както се изразява Козма, „книжовните глъбини“. Това знание те смятали за свое ценно оръжие, което им било необходимо за борбата с духовни средства—чрез докази и избличения, с които те се надявали да сломят противника си и да го накарат да възприеме тяхното гледище.

Тази вяра в мощта на авторитетното доказване и в готовността на хората да се вслушват в него не е могла да издържи обаче сблъскването с действителността и с настроенията и мислите на хилядите хора, сред които богомилското учение било разпространявано. По силата на обстоятелството, че всяка идеология, щом излезе от кръга на своите създатели и теоретици, претърпява редица нюанси и видоизменения в зависимост от социалната среда, в която попада и се развива, тъй и богомилството, щом станало масово движение, трябвало по необходимост да претърпи значителни промени, да се преобрази в съзнанието на възприемащите го. На този момент беше обърнато вече внимание във връзка с възгледите на богомилите срещу царя и държавата, а така също и във връзка с възгледите им за богатствата и богатите. Установи се значително отклонение между схващанията и начина на поведението на ортодоксалните еретици, от една страна, и схващанията и начина на поведение на техните многобройни привърженици, излезли главно из средата на селячеството.

Подобно отклонение, и то в много силна степен, се наблюдава и във връзка с етичните възгледи на богомилите. Становището на теоретиците

⁵² Zig, Narratio, c. 101, 17.

на учението, т. нар. „свършени богомили“, че думи и поучения са в състояние да преродят хората и да премахнат неправдите, не е могло да бъде възприето и одобрено от всички техни последователи, които слушали проповедите им. За мнозина, които по начало одобрявали гледищата на богомилството и се увеличали от неговата критика срещу представителите на светската и църковната власт, било ясно, че действителността поставя други изисквания и че желаните промени не могат да настъпят при пасивно и примирително отношение, но само след като се започне и води борба за тяхното осъществяване. На чисто християнския, склонен към примирение манталитет на ортодоксалния теоретик на богомилското учение, въздържащ се да убие дори и едно животно, се противопоставял реалистичният, повече или по-малко класово осъзнат светоглед на неговия последовател и по такъв начин се стигнало до положението едни „богомили“ да проповядват ненасилие и търпение, а други „богомили“ да подготвят бунтове и заговори.

Това раздвоение сред богомилството се чувства особено ясно в нашата средновековна история. Известни са сведенията на Козма за кроткия израз и смирението на богомилските проповедници, които той оприличава на „овце“, а наред с това известни са и думите му за бойкия, революционен характер на богомилското движение (нападките срещу царя и болярите), развито вече на една много по-широка основа. Това явление се наблюдава и в Синодика на Борил, където наред с данните за проповедите на ортодоксалните сектанти се дават ясни указания за съществуването на едно богомилство, подето от смели борци, които не се страхували да заговорничат срещу самия владетел и да настояват за отнемане на църковната и манастирската собственост. За такива борци-богомили може да се говори често и във връзка с въстанията на българския народ против византийската власт.

Изобщо богомилската религиозна философия, насочена към аскетизъм, към примирение, към занемаряване на материалното за сметка на духовното и т. н., не е могла да издържи сблъскването с действителността. Тя не е могла да задоволи стремежите на експлоатираните слоеве към социална правда и по-добър живот. Угнетените хора виждали, че за да защитят своите права и да премахнат насилията, не е достатъчно да се проповядва християнският морал и да се убеждават противниците, че в името на Христос трябва да станат кротки и добри и да прекратят неправдите и престъпленията. Подобни схващания са могли да имат само „свършените“. За трезво и земно настроените богомилски последователи, чийто брой бил несравнено по-голям от броя на „свършените“, било очевидно, че без борба и съпротива срещу злото и неговите носители нищо няма да се постигне и че проповедите за братство и любов ще останат само празна дума. Накъсо казано, тия богомилски последователи имали съвсем друго разбиране за методите, по които трябва да се действа. И те съвсем не се свенели да грабнат оръжието, да подготвят бунтове срещу властта, да се защищават срещу враговете си и да проливат кръв, без да смятат, че с това проявяват някаква непоследователност и че изменят на онези идеали, в името на които възприемали богомилското учение и неговите антицърковни и антифеодални възгледи.⁵³

⁵³ Трябва да се отбележи, че повечето изследвачи не обръщат никакво внимание на това раздвоение сред богомилството и на различията в методите на „свършените“ богомили

Отношение към брака

Отношението на богомилите към брака било отрицателно. Първ аргумент за това било вярването им, че раждането на децата става със съдействието на Сатанаил и че представлява продължение на греха, извършен още в рай. За този техен възглед свидетелствува една от анатемите в Бориловия Синодик, както и една анатема в писмото на цариградския патриарх Теофилакт.⁵⁴ Според Козма богомилите наричали женените хора „мамонови слуги“, тъй като изпълнявали повеление на дявола, като встъпвали в брак.⁵⁵ Ако се вярва на думите му, еретиците имали отрицателно отношение към малките деца, странели от тях и ги наричали „мамончета“ и „богаташчета“ пак във връзка с враждебното си становище спрямо женитбата и с вярата си, че тя става по нареждане на злата сила.⁵⁶

Наред с доводите от дуалистичен характер втори аргумент, с който богомилите обосновавали отрицателното си гледище спрямо брака, били текстове от евангелията. Те се придържали главно о думите на Христос в Евангелието на Матей (22, 30), който бил казал, че „в деня на възкресението хората нито се женят, нито се развеждат“.⁵⁷ Обосновавали се също така с примери на апостол Павел, който не бил женен и бил казал: „Искам да сте като мене.“ Като използвали цитати от Новия завет, за да докажат правотата на своите проповеди срещу брака, те отхвърляли същевременно Стария завет, тъй като в него наред с другите лоши според тях неща се препоръчвала и женитбата.⁵⁸

Като проповядвали срещу женитбата, богомилите изтъквали сред своите последователи, че този, който се жени, не ще може да постигне небесно спасение. Ясно е формулирана тази мисъл у малоазиатските фундагигити, които твърдели, че „който не изостави жена си, няма да

и на обикновените техни привърженици от народа. За тях е меродавно обстоятелството, че богомилите само проповядвали срещу насилията и кръвопролитията, и поради това те са склонни да считат, че богомилската идеология не била изобщо в състояние да създаде хора, които да вдигнат оръжие за борба и дори да се съпротивяват за собствена самозащита срещу враговете си. Подобно гледище, което абсолютизира ролята и поведението на „свършените“ богомили и не вижда разликата между тях и многобройните им обикновени последователи, се прокарва например в книгата на *D. Obolensky, The Bogomils, c. 195—196; същият, Bogomilism in the Byzantine Empire (Actes du VI. Congrès international d'ét. byz.), 1950, c. 291.* Убеден, че богомилите никога не са могли да бъдат борци, Оболенски отрича участието им в съпротивата срещу византийската власт и счита, че те изобщо не са могли да се защитават срещу противниците си. Всякакъв борчески и революционен характер на богомилството отрича и *L. Sadnik, Religions and Social Reform Movements amongst the Slave Nations. Eastern Review, 3/4, Виена, 1948, c. 48.*

⁵⁴ В Бориловия Синодик четем (с. 44—45, § 46): „Анатема за тези, които говорят, че жената зачева със съдействието на Сатаната и че той пребивава неотстъпно даже до раждането на младенца и че не може да бъде прогонен със светото кръщение, но само с молитви и пост“, а в писмото на Теофилакт се проклинат онези, „които отхвърлят законния брак и злословят, че увеличението и продължението на нашия род са законоположения на демона“ (*тоѡ δαίμονος ... νόμος ὅτι*).

⁵⁵ Козма, Беседа, с. 26,15.

⁵⁶ Пак там, с. 31,24.

⁵⁷ *Zig., Narratio, c. 106,31.*

⁵⁸ Пак там, с. 104,12.

се спаси“ (*δοτις οὐκ ἀφήσει τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, οὐ σῶζεται*).⁵⁹ Подобна мисъл развивали и италианските катарии, близки с богомилите. „Никой, който е свързан с брак, не може да се спаси“ — казвали те.⁶⁰ Водени от това убеждение, богомилите считали за едно от най-главните задължения на всеки, който искал да влезе в кръга на „свършените“, да се отстрани по време на подготовката за предстоящото му приемане от жена си и да живее аскетичен и напълно въздържан живот.⁶¹ Това било първата и главна стъпка към преодоляване на греховната плът и победа на духа над тялото. Ако кандидатът за „свършен“ била жена, тя трябвало да се отстрани от мъжа си. За тази практика говори в своето съчинение Евтимий от Акмония. „Учат [еретиците] — пише той — мъжете да изоставят своите жени, а жените — своите мъже.“⁶² Скъсали с брачният живот, богомилите се хвалели пред своите слушатели, че са по-чисти и праведни и че са „небесни жители“ за разлика от женените хора, които са „мамонови слуги“.⁶³

Като отхвърляли женитбата, богомилите стигали до извода, че бракът не представлява никакво тайнство и не може да бъде считан за важен и полезен църковен обред, тъй като санкционира едно греховно положение. „Законната женитба — казвали те — е скверна“, като под това подразбирали брака, сключван в църквата.⁶⁴ Според босненските богомили (патарени) могло да се говори само за духовен брак (*nuptiae spirituales*), който трябвало да се сключва между християнина — мъж, и вярата — жена (*inter christianem virum et fidem mulierem*).⁶⁵ За да оправдаят своето гледище, те се позовавали на думите на апостол Павел: „Искам да бъдете всички като мене“, и обяснявали станалата в Кана сватба като едно символично, а не действително бракосъчетание, тълкувайки алегорично текста на евангелието.

Проповедите на богомилите срещу женитбата и брака като църковен обред срещали ожесточена критика от страна на духовенството. За това се съдържат интересни данни в Беседата на Козма и особено в посланието на Евтимий от Акмония. Като използва множество цитати предимно от творбите на Павел, както и разказа за сватбата в Кана, византийският монах се стреми да докаже, че бракът е законна установка на християнската религия и че той създава благословено от бога семейство, в което жената трябва да се подчинява на мъжа. Заключение му е, че „в законната женитба няма никакъв грях“ (*ἀμαρτία ἐν τῇ νομίμῳ ἕμιμῳ οὐκ ἔστιν*).⁶⁶

Отрицателното отношение на богомилите спрямо брака не било оригинална тяхна догма. То е било възприето от масалияните и по-специално от евстатияните, чиито аскетични възгледи били осъдени на събора в Гангра през 341 г. Но проповедите на богомилите по този въпрос не могат да се разглеждат само като една чужда, дошла отвън заемка.

⁵⁹ Ficker, Die Phundagiagiten, с. 66, 7.

⁶⁰ Ср. Bonacursus, Manifestatio, coll. 777 C.

⁶¹ Ср. Zig., Narratio, с. 106,18; M. P. G., 131, coll. 56.

⁶² Ficker, Die Phundagiagiten, с. 69,13—14; вж. и с. 65,26, и 6,9.

⁶³ Ср. Zig., Narratio, с. 106,18; Козма, Беседа, с. 26,12.

⁶⁴ Козма, Беседа, с. 61,25 сл., с. 58,6.

⁶⁵ Prilozi, Starine, I, с. 121.

⁶⁶ Ср. Ficker, Die Phundagiagiten, с. 69, 20—72,26.

В действителност те се явяват и като резултат на съществуващите обществени условия в средновековна България и по-специално като последица от тежкия живот, при който са били принудени да живеят редица хора. Многобройни повинности, чести войни, нищетата и болести — всичко това, взето вкупом, представлявало благоприятна почва да се породят отрицателни мисли по отношение на женитбата и създаването на поколение и да се създаде настроение за бягство от семейството и семейните задължения. За такива бегълци, потискани от мизерията и злощастията, говори изрично презвитер Козма, като отправя упреци срещу тях. „Ако би някой, като бяга от немотията, отива в манастир или като не може да се грижи за децата си, бяга от тях, той вече не търси там божията любов . . . Такъв човек се отрича от вярата си и е по-лош от езичник. . . , става причина за много клетви. Защото осиротените от него деца, като мрат от глад и зиме страдат, в честия си плач често го проклинат, казвайки : Защо ни роди баща ни, а нашата майка ни остави сред толкова голямо страдание и всякакви беди.“⁶⁷

Покрай социалните причини, които тласкали отделни хора към отричане от брак и семейство, съществували през X в. и религиозни предпоставки, които водели до същите последици — а именно едно засилено отращение към „плътта“, внедрявано главно чрез монашеската идеология, и един стремеж чрез отказ от съвместен живот с жена да се постигне спасение на душата.⁶⁸ От тези аскетично-религиозни настроения били увличани, ако се съди от думите на Козма, не само бедни хора, но и богаташи, които напусkali дом и семейство, за да се затварят в манастирите. „Тук на света — казвали те — не е възможно да се спася.“⁶⁹

По такъв начин за възприемането на аскетични възгледи, отричащи женитбата и създаването на семейството, са били налице самостоятелно възникнали условия сред българското общество през X в. от социален и религиозен характер. Тези именно условия, подхранени и от еретическата традиция на масалиянството, дали възможност да се оформи и развие гледището на богомилите, че бракът е законоположение на Сатаната и че всеки, който иска да спаси душата си, трябва да напусне семейството си и да не се занимава повече с жена и с деца. И в този случай богомилската идеология представлявала отражение на настроения в самата обществена действителност, при която богомилското учение било създадено и разпространявано. Погрешно ще бъде, както правят това някои изследвачи, да считаме възгледите на богомилите за брака само за една чужда, възприета отвън заемка.

Отрицателното отношение спрямо женитбата и семейството, обусловено от причини със социален и религиозен характер, се преплитало във враждебните настроения на мнозина срещу намесата на църквата в сключването на браковете. За голяма част от българското население през X в., свикнало да живее още със своите езически традиции, уча-

⁶⁷ Ср. *Козма*, Беседа, с. 47,12 сл.

⁶⁸ *Пак там*, с. 58,3 сл. Такива хора според българския писател „не били далеч от еретическите мисли“.

⁶⁹ *Пак там*, с. 45,6. Във връзка с това Козма развива подробно мисълта, че спасението е възможно и на този свят, „т. е. без да се „стига“ до аскетични прояви и бягство в манастир.

стието на свещеника в брачния обред изглеждало ново и неприемливо явление. При това този обред бил придружен от сложен церемониал и изразходването на средства, което не всеки могъл да си позволи. Както се вижда, още през първите години след покръстването, когато в България дошли гръцки свещеници, нововъведеният брачен обред предизвиквал недоволство сред населението и отделни хора поради липса на средства не били в състояние да спазват всички изисквания на църквата. Това личи от третия отговор на римския папа Николай до княз Борис, където направо се отбелязва, че поради голямата бедност на някои от българите те не могли да се женят така, както им предписвало духовенството.⁷⁰ Папата се съгласявал, че занапред сключването на брака може да се опрости, като се избягнат пръстените, венците и пр. и се изисква само съгласието на бракосъчетаващите се. На дело това не станало. Църквата, която печелела твърде много при сключването на браковете, продължавала да ги счита за важно тайнство и да настоява те да се извършват съобразно с всички нейни изисквания, за да могат да имат законна сила. В противен случай ги отхвърляла. Естествено това становище на духовенството дразнело хората и било причина за силни антицърковни настроения.

По такъв начин във враждебното отношение към женитбата и брака, заело място в богомилската идеология, ние можем да установим два основни момента: от една страна, то се корени в един аскетичен светоглед, породен вследствие на тежки обществени условия и на убеждението, че само духовният живот, лишен от плътски наслади, може да спаси човека; от друга страна, това отношение се корени в неприязнената позиция спрямо намесата на църквата при сключването на браковете; което не отговаряло на народните обичаи и традиции, наследени от езическата епоха.⁷¹

Първият момент — че бракът е греховно дело и че само онзи, който няма семейство, може да спаси душата си — представлявал по същество една аскетична и заедно с това една реакционна черта в богомилското учение. Да се отрича женитбата и създаването на поколение не може да се оцени освен като опасна и вредна за обществото проява. Но трябва веднага да се отбележи, че това схващане не могло да намери много съчувственици сред широката маса и да получи едно тъй пълно осъществяване, каквото си чертаели аскетично настроените теоретици на ереста. Само отделни хора, предимно от категорията на „свършените“, били готови да скъсат с дом и семейство и да изпълнят суровите повели на безбрачието. Обикновеният привърженик на богомилството обаче, селянин или гражданин, свързан с един нормален, обичаен начин на живеене, с грижите за жена и деца, не могъл да се поддаде масово на внушението, че женитбата е грях, че тя става по нареждане на злия творец и пр. Тия мрачни дуалистични разсъждения са могли да бъдат привлекателни само за малък брой хора, но не и за голямото мнозинство

⁷⁰ Ср. у Д. Дечев, Отговорите, с. 29

⁷¹ У славяните, както отбелязва Н. Благоев, Правни и социални възгледи на богомилите, с. 36 сл., бракът не е бил вероизповеден институт, а граждански и затова той дори и след приемането на християнството дълго време се сключвал без участието на църквата. За езическите обичаи на славяните при сключването на браковете ср. и Д. Цухлев История на българската църква, I, с. 664.

от населението, което слушало проповедите на богомилите. За самите еретици е било напълно ясно, че аскетичната вълна не е в състояние да обхване всичките им последователи и че е невъзможно да се изисква безбрачие за всеки един от тях. Затова именно на т. нар. „вярващи“, както и на „слушателите“ е било позволено да се женят и да си създават семейство и само в случай, че пожелаят да станат „свършени“, трябвало да напуснат съпрузите си в съгласие с проповядвания принцип.

При това положение е ясно, че не са прави онези изследвачи, които преценяват богомилското учение от гледна точка само на аскетичните струи, прокарвани в него, и го отхвърлят като мрачна и пресушаваща жизнените сили на народа идеология.⁷² Това гледище е едностранчиво и неточно, тъй като то абсолютизира догмата за безбрачие, изпълнявана от едно незначително мнозинство от еретиците, и я приписва на всички последователи. По същия начин както е неоснователно да се подчертават и поставят на преден план в богомилското учение само съдържащите се в него идеи за примирение и несъпротива, така е неоснователно да се надценяват съдържащите се в него аскетични схващания, тъй като те не са намирали широка почва за разпространение сред народа. Доказателство за това ни дава и народният фолклор. В него не се намират нито къде творби (приказки, песни и пр.), в които да се прокарва мисълта, че женитбата е греховна, че раждането на деца е по внушение на дявола, че хората трябва да изоставят семействата си и пр. Напротив, в нашите народни произведения има по тези въпроси съвсем противоположни схващания. В тях е прокаран един жизнеутвърждаващ светоглед, който гледа на женитбата като на хубав момент от живота на хората и има положително отношение към семейния живот и децата като радост и опора на родителите си.⁷³

Но ако отричането на брака като съставка от нормалния, общоприет начин на живот не е могло да хване корен в съзнанието на българина и да се отрази съответно с това и в народното творчество, то отричането на брака като църковен обред се е ползувало безспорно с по-голяма популярност. Проповядвайки, че той не е никакво тайнство и че намесата на църквата при неговото сключване е неуместна, богомилите се приближавали твърде много до народните схващания, до старите представи и традиции, които въвеждането на християнската религия не могло да изличи. Българският народ продължавал да пази своите обичаи около женитбата, затвърдени в неговия бит в продължение на векове, и ролята, която духовенството трябвало да играе там, му се струвала не винаги наложителна и естествена. Доказателство за този антицърковен менталитет на населението във връзка с брака ни дават някои данни от писмата на Теофилакт Охридски и особено богатите материали от синодалните актове на Охридската архиепископия от първата четвърт на XIII в., когато там управлявал Димитър Хоматиан

⁷² Такова становище се прокарва например в статията на *И. Снегаров*, Поява, същност и значение на богомилството, БИБ, 1, 1928, кн. 3, с. 74, където четем: „Богомилското учение за земното е крайно песимистично, то убива тъй необходимата за човешкото и социалното развитие жизнерадостност, обезсмисля и обезцветява живота, парализира всяко духовно творчество.“

⁷³ Ср. правилните наблюдения в такъв смисъл у *Д. Петканова*, За връзките на фолклора с богомилството, с. 99 сл. Според нея „свършените богомили са били шепа хора и техните крайности не са увличали народа“.

(1216—1235 г.).⁷⁴ В тия материали става често дума за бракове, сключени без благословията на църквата, за незаконни съжителства, за неправилно извършени от гледището на каноничното право разводи и пр., с една дума, за такива явления, от които личи ясно как нехайно се е отнасял простият народ към изискванията на църковните правила и как продължавал да гледа на жененето като на един чисто светски акт, свързан с икономиката и бита, но не и с догмите на християнската вяра. Естествено от гледище на духовенството това било проява на разпуснатост, на отклонение от задължителния, официален морал и в такъв смисъл са били издавани и аргументирани църковните присъди срещу виновниците. В действителност обаче тук се касае главно за едно пренебрежително отношение към намесата на църквата вследствие на неизживени езически народни традиции, отразени и засилени и от проповедите на богомилите, че „законният брак“ не е никакво тайнство, а е наредба на „дявола“.

Възгледи за жената

Според господстващите през средновековието църковни схващания жената била считана за второстепенно създание, което стои по-ниско от мъжа. Това гледище прозира в редица богословски съчинения от средновековната епоха, писани предимно от византийски писатели, като Ефрем Сирийски, Йоан Златоуст и др., и то е намерило място и в нашата средновековна книжнина. Вътълпявали се мислите, че на жената подобава само да мълчи и да слуша, че тя трябва да се подчинява безпрекословно на съпруга, че не е редно за мъжа да разговаря с жена си много, за да не обърка разсъдък си, и пр. Като обосновка на тези мисли е бил използван главно разказът от Библията, че жената е сътворена от реброто на мъжа, както и редица поучения от апостол Павел. Особено много били подчертавани възгледите, че жената е второстепенно създание във връзка с въпроса за характера и смисъла на брака. Бракът е бил схващан от гледна точка на духовниците като благословено от Христос тайнство, при което се създава семейство и се определя главна роля на мъжа, а подчинена — на жената.⁷⁵

В противовес на църковното гледище богомилите имали по-други разбиращения за жената и нейната роля. Това личи ясно още от техния разказ за създаването на първите хора. Като проповядвали пред слушателите си, че тялото на Адам било сътворено от Сатанаил, а душата му била вдъхната от бога, те подчертавали, че по същия начин била сътворена и Ева и че тя подобно на Адам била снабдена със същите светли и възвишени черти.⁷⁶ Митът за „Адамовото ребро“ бил прочее отхвърлян и вместо него се застъпвало гледището, че мъжът и жената са равностойно творение, получили духовните си качества от бога.

⁷⁴ Документите на Охридската архиепископия са издадени от *J. Pitra, Analecta sacra et classica spicilegio solesmensi parata, VI, Romae, 1891*. Богатият материал за бита на населението в Македония, който се съдържа в тях, е използван от *И. Снегаров* в книгата му „История на Охридската архиепископия“, I, С., 1924. Ср. също *Д. Ангелов*, Принос към народностните и поземлени отношения в Македония (Епирския деспотат) през първата четвърт на XIII в., Известия на Камарата на народната култура, С., 1948, с. 1—46.

⁷⁵ Ср. във връзка с това главно разсъжденията на Евтимий от Акмония във *Ficker, Die Phundagiagiten*, с. 69, 20 сл.

⁷⁶ *Zig., Narratio*, с. 92, 33.

В съгласие с това богомилите отреждали на жената значително място в своите религиозни общини. Всяка жена-богомил имала право при съответен живот и подготовка да влезе в кръга на т. нар. „свършени“ и да стане учител и проповедник. Запазени са доста сведения, от които личи, че в богомилските братства жените играели действително голяма роля. В едно съчинение от XI в., което се отнася до Мала Азия, се говори за жена-богомил, която изпълнявала функции на свещеник сред тамошните еретици.⁷⁷ За жени-богомили, които придружавали главния проповедник на сектантите в Тракия Василий в началото на XII в., става дума в разказа на византийската писателка Ана Комнина.⁷⁸ Наред с мъжете и жени могли да участвуват при извършване на всички религиозни обреди в братствата. Византийският писател Евтимий Зигавин (началото на XII в.) отбелязва, че когато се извършвал обредът за посвещаване на „вярващ“ богомил в степен на „свършен“, около кандидата се събирали всички „свършени богомили“ — мъже и жени, за да свидетелствуват дали той е достоен за новия си ранг.⁷⁹ За голямото участие на жената в богомилските братства говори и Козма, когато се спира на тяхната практика да си правят взаимни изповеди. „Еретиците — казва той — изповядват сами себе си и си дават опрощение на греховете . . . и това правят не само мъжете, но също така и жените, което е още по-осъдително.“⁸⁰ За един църковен писател от типа на Козма, който непрестанно проповядвал, че жената е второстепенно създание и че на нея подобава да мълчи и да се подчинява, е било наистина странно и осъдително това право, което се признава на жените-богомили.

Естествено при господстващите общественно-икономически отношения във феодална България възгледите на богомилите по отношение на жената не са могли да бъдат нито докрай последователни, нито приложени на практика, като се има предвид, че учението им е било гонено и преследвано. Но независимо от това тези възгледи заслужават отбелязване, тъй като те са първият опит да се пречупи традиционният светоглед, че жената е по-низше създание от мъжа, и да се посочи, че тя има право наред с него да се проявява в обществения живот, да учи, да организира, да проповядва. За своето време тези разбирания на богомилите са били действително твърде силни и прогресивни.

Отношение към труда

В отношението на богомилите към труда се наблюдават сложни и в значителна степен противоречиви схващания, които се дължат пак на наличието на „свършени“ богомили и на „обикновени“ последователи на учението. „Свършените“ проповядвали, че истинският християнин, който трябва да се грижи преди всичко за душата си и да пренебрегва земния живот, не следва да се занимава с ежедневна трудова дейност, насочена към придобиване на материални блага. Свикнали да живеят като аскети и да се занимават само с проповеди и агитация, „свършените“

⁷⁷ *Ficker*, *Die Phundagiagiten*, с. 66,19 сл.

⁷⁸ *Anna Komn.*, *Alexias XV*, 8. = II, с. 295.

⁷⁹ *Zig.*, *Narratio*, с. 100,35 сл.

⁸⁰ *Козма*, *Беседа*, с. 39,21 сл.

богомили се отнасяли отрицателно към стремежа да се мисли за натрупване на богатства, за купуване на разкошни дрехи, за организиране на веселби и пиршества и в такъв смисъл те били и против всяка стопанска дейност, т. е. против всякакъв вид труд, който би допринесъл за осъществяването на подобни неща.

За тези възгледи на „свършените“ богомили свидетелствуват преди всичко някои пасажи от Беседата на презвитер Козма. „Но познай и другите им думи, с които улавят душите на простите люде — пише той. — Те казват: Не е прилично да се трудим, да вършим земни [дела], както е казал господ: Не се грижете какво ще ядете или какво ще пиете, или с що ще се облечете, защото всичко това дирият езическите народи.“ „И затова едни от тях — продължава българският писател — ходят празни, не искат да вършат нищо с ръцете си, ходят от къща в къща и ядат чуждото имане — на измамените от тях хора. Ала те според господнята реч ще получат по-голямо наказание. Да чуем и апостола Павла, който даром не е ял хляба на никого. На мене, рече, и на тези, които бяха с мене, служеха тия ръце. И за ленивите пише, като казва: Празният, който не работи, не трябва да яде.“⁸¹

Обстоятелството, че „свършените“ богомили проповядвали против стопанската дейност и сами не се грижели нито за храна, нито за облекло, а били поддържани от своите привърженици, дало повод на техните противници да им прикачат презрителното прозвище фундагиагити (т. е. торбоносци, торбешци).⁸² С названието фундагиагити били известни малоазийските богомили през XI в., а неговият славянски превод „торбешци“ се разпространил предимно в югозападните български земи (днешна Македония). Употребявайки това прозвище, враговете на богомилството искали да подчертаят, че неговите ръководители се занимават с просия, че скитат от място на място с торби, за да събират продукти и пр.

Като вземат предвид посочените данни на изворите и преди всичко обвиненията на Козма, някои изследвачи са склонни да характеризират богомилството действително като едно движение, което притъпявало интереса на хората към трудовия живот и създавало откъснати от действителността, сурови и бездейни аскети, които почти не се занимавали нито със земеделие, нито с търговия.⁸³ Тази преценка е отчасти оправдана, но тя в никой случай не може да се отнесе до всички привърженици на богомилското учение, а само до една малка част от тях, които принадлежали към кръга на проповедниците и организаторите и чийто идеал бил аскетичният, лишен от земни удоволствия и материални блага живот. Що се отнася до обикновените последователи на богомилството, то те не само че не отхвърляли и не избягвали физическия труд и стопанската дейност, но, напротив, за тях те били главно занимание. Тези обикновени последователи са били предимно селяни или дребни градски занаятчии, т. е. хора, свикнали на ежедневна упорита работа за изкарване на прехраната и поддръжка на семействата си. За такива еретици бого-

⁸¹ Ср. *Козма*, Беседа, с. 34,23 сл.; ср. и *Б. Примов*, *Отношението*, с. 38. Трябва да се отбележи, че подобни проповеди, които отричали нуждата да се грижи човек за земни блага и да извършва стопанска дейност, били разпространявани и от масалияните. Те отричали, както отбелязват техните противници, „ръчния труд“ (τὸν χειρῶν ἐργασίαν). Ср. *Д. Ангелов*, *Влияния*, с. 176.

⁸² Ср. за тези названия по-долу, с. 222.

⁸³ Ср. разсъжденията на *В. Златарски*, *История*, I, ч. 2, с. 553.

мили и павликяни във и около Пловдив говори например византийската писателка Ана Комнина, като ги нарича „прости люде . . . , копачи, които боравят предимно с плуг и волове“.⁸⁴ Явно е, че от тях съвсем не можем да очакваме и да виждаме някакво отрицание на физическия труд. Напротив, тези селски труженици работели дори и в неделя, като се ослаждали във връзка с това на твърдението, прокарвано в богомилското и в павликянското учение, че няма никакви светци и следователно не следва да се чествуват и никакви празници. Към такива именно еретици, които не зачитали неделния ден и продължавали да се трудят и в неделя, отпраща укорни слова презвитер Козма. „Кой ви научи — пише той — в неделя, в деня на Христовото възкресение, да постите, да се молите и да работите?“⁸⁵ Ако се съди по изказаните от него обвинения, че богомилите живеят в леност и ходят от къща на къща, за да ядат хляба на другите хора, би излизало, че в неговите думи се съдържат видими противоречия и веднъж той говори едно, друг път — съвършено друго. А истината е, че българският писател има в първия случай пред очи „съвършените“ богомили, които действително отричали физическия труд и се занимавали само с молитви и проповеди, а във втория случай обикновените последователи на богомилското учение, които били хора, непрестанно заети със стопанска работа, и за които дори неделята не била повод да се отдадат на почивка.

И тъй, когато говорим за отношението на богомилите към труда, трябва да правим разграничение между отделните категории еретици. Отказ от ежедневен, физически труд, насочен към трупане на блага и задоволяване на материалните нужди, бил характерен само за „съвършените“ богомили, ръководители на религиозните общини, които се движели от място на място, за да държат проповеди, да поучават и организират. А що се отнася до голямото мнозинство от богомилските последователи, пръснати в села и градове, те съвсем не са били противници на „ръчния труд“, осигуряващ тяхното препитание и преуспяване, но, напротив, работели дори и в празнични дни. С тази своя работа между другото те задоволявали не само своите собствени потребности, но имали възможност да отделят хранителни продукти, облекло и т. н. за поддръжка и на своите учители и наставници в богомилската вяра.

В богомилските схващания за труда има още един момент, на който би трябвало да се обърне внимание. Става дума за това, че като проповядвали срещу земните властници, богомилите карали последователите си „да не им работят“, аргументирайки се с това, че „омразни на бога са, които работят на царя“.⁸⁶ В този възглед на еретиците обаче не се крие отрицателно отношение към труда, както приемат някои изследвачи, а се крие само неприязън срещу експлоатацията на труда, срещу неговото грубо и безплатно използване от страна на господстващата феодална класа. Възгледите на богомилите изразяват в случая протест срещу тежките ангарии и повинности, а не враждебно отношение към „труда“ изобщо и в такъв смисъл те не могат да бъдат поставени на една плоскост с възгледите им, че човек не бива да се грижи за материални блага,

⁸⁴ Τοῦς δὲ χωδατοτέρους . . . ἔσοι σκαπανεῖς ἤσαν καὶ περὶ ἄρατρα καὶ βόας ἠσχόληντο — *Anna Komn.*, Alexias XIV, 9=II, с. 262; ср. по-долу, с. 233.

⁸⁵ *Козма*, Беседа, с. 33,8 сл.

⁸⁶ *Пак там*, с. 35,13 сл.

да мисли с какво ще се облече и нахрани и пр. Това са два съвършено различни по мотивировка и по характер възгледи. Едните от тях са давали израз на антифеодалните настроения на потисканото и експлоатирано селячество и те именно били особено популярни и любими на хората, докато другите са били отражение на аскетично-евангелските настроения на „съвършените“ богомили и тяхното възприемане и приложение в живота не срещало особено много съчувственици. Трезво и земно мислещият български селяк и занаятчия е бил напълно съгласен с внушенията, че не бива да бъде използван трудът му от царе и боляри, и в такъв смисъл той с охота слушал думите на богомилските проповедници. Но да се откаже да мисли за храна и облекло, както му предлагали тези проповедници, той не бил в никой случай съгласен, а предпочитал да си работи и да забогатява, доколкото това било възможно. Така се получил споменатият вече „разрив“ в поведението на „съвършените“ и „обикновените“ богомили — първите от тях да не се занимават с никакъв физически, производителен труд, докато вторите да работят дори и в неделни дни.

Заслужава да се отбележи, че подобни различия в отношението към труда се наблюдават и в западните дуалисти (албигойци и катарии). И сред тях била налице една малка група от „съвършени“ (*perfecti*), които се занимавали с проповеди и организационна дейност и не вършели нищо друго, и едно голямо мнозинство от обикновени последователи, занаятчии, търговци и пр., които работели, както всички други хора, трупали блага, забогатявали и пр. И тук се създадала практиката „обикновените“ последователи да поддържат „съвършените“, да им дават храна и облекло. Ясно свидетелствува за това един френски автор от XII в.: „Те се движат [става дума за катарските проповедници] из цялата страна, за да посещават своите ученици и да укрепат в тях лъжливиото учение..., а техните ученици и вярващи им услужват с всички необходими неща, на което място и да пребивават те.“⁸⁷

Би следвало да се постави накрай въпросът, какво е било общественото въздействие от богомилските възгледи за труда. Както вече се отбеляза, твърдението им, че не бива да се работи за натрупване на материални блага и за осигуряване на храна и облекло, не е могло да намери много съчувственици и да ги превърне в сурови, занемарили живота аскети. Но проповедите им, че не следва да се работи на царе и боляри, срещнали широко одобрение. Те допринасяли, макар и в една сравнително мирна, пасивна форма, да се засили борбата срещу феодалната експлоатация, да зачестят проявите на неподчинение към органите на властта, които карали населението да изпълнява постоянно най-различни и тежки ангажирани. С една дума, агитацията на богомилите изиграла значителна роля в съзнанието на потисканите маси и предимно в съзнанието на селячеството. Чрез тази агитация се рушили основни положения във феодалното право и се атакувала една от най-грубите форми на феодалната рента — отработъчната, която господствувала в нашите земи през X в. и която запазила своето значение и през периода на византийското владичество, когато византийската власт непрестанно отрупвала поробените българи с

⁸⁷ Ср. *Döllinger*, Beiträge, II, с. 12; ср. и *Б. Примов*, Отношението, с. 41 сл., който дава редица факти за това, че обикновените катарии се занимавали със стопанска дейност и производителен труд.

разни задължения — да строят мостове и крепости, да пазят проходи и пътища и т. н. Експлоатирането на чужд труд е било винаги характерно явление за феодалния строй в нашето средновековие независимо от това, дали експлоататорът е била централната власт, или местни феодални господари. В такъв смисъл разобличителните слова на богомилите, които се борели срещу тази експлоатация, играели за своето време важна и положителна роля.

VI. ОРГАНИЗАЦИЯ НА БОГОМИЛИТЕ

1. „СЪВЪРШЕНИ“ БОГОМИЛИ И ОБИКНОВЕНИ ПОСЛЕДОВАТЕЛИ

При разглеждането на отделните страни на богомилското учение бе нееднократно подчертано, че трябва да се прави разлика между ортодоксалните теоретици и проповедници (т. нар. „свършени“), от една страна, и голямото множество последователи — от друга. Необходимо е сега да се спрем по-подробно на този въпрос и да видим какво са представлявали различните категории богомили и кое е било характерно за всяка една от тях.

За наличието на отделни групи еретици може да се заключи още от най-първите извори за богомилството, които се отнасят до X в. Особено показателни са използваните вече данни в писмото на цариградския патриарх Теофилакт. В него се говори за три вида сектанти.¹ На първо място била една група от най-активни богомили, които според думите на патриарха „проповядват чужди на църквата догми“ и за които трябвало да се вземат най-строги мерки. На второ място в писмото се говори за такива лица, които „не са могли да разберат напълно ученията, но все пак са се подчинили и са приели ереста. И най-сетне патриархът разграничава една трета група от хора, които „нито са поучавали, нито са учили, нито са претърпели или извършили нещо в духа на техните гнусни нрави“. Тук се подразбират очевидно многобройните привърженици на богомилското учение, които слушали словата и проповедите на неговите разпространители, без да се включат пряко в живота на техните братства и без да изпълняват вършените там обреди.

Разграничението на богомилите на отделни категории е характерно явление и за следващите столетия. Сведения за това се съдържат в посланието на Евтимий от Акмония, а така също и в „Паноплия догматика“. Подобно на патриарх Теофилакт и Зигавин различава три групи еретици. Първите от тях той означава като хора, които биват още просто въвеждани в учението (*τοὺς εἰσχωρητικοὺς ἀπλῶς*).² Това били обикновени привърженици, слушатели и съчувственици на богомилството. Мнозина от тях, както личи от разказа на византийския писател, продължавали да се увличат все повече в проповядваните им догми, да се сближават все по-тясно с еретиците, като влизали накрай в тяхната организация. Това били по думите на Зигавин „нещастници“ (*ἀθλίους*), оплетени вече здраво в еретическата мрежа и упоени с отровно питие. Като висша категория бого-

¹ Ср. по-горе, с. 92.

² *Zig.*, Narratio, с. 101,13.

мили най-горе от всички стояли онези еретици, които се занимавали с проповедническа и организационна дейност и които били възприели чрез специален обред „прословутото съвършенство“ (ἐπὶ τὴν τρολλουμένην τελείωσιν).³ Това били прочее „свършените“ богомили, главни теоретици и разпространители на учението.

За наличието на отделни групи еретици може да се съди и от съдържанието на Борилския Синодик. В него става дума, от една страна, за главни проповедници на ереста, означавани като „сеячи на безчестието“, и, от друга — за такива хора, които били заблудени от тях, движели се заедно с тях, ядели и пиели съвместно и т. н. Това разграничение е прокарано особено ясно в две от началните анатемите на Синодика, с които се проклинат всички еретици, т. е. и тези, които проповядват, и тези, които ги слушат и им вярват.⁴

За деленето на богомилите на отделни групи свидетелствуват ясно и данни от сръбския Синодик, издаден във връзка със събора срещу богомилите в Сърбия през 1221 г. В една от анатемите се проклинат „злите еретици, триклетни бабуни“, като под това название се подразбират главните проповедници на учението — „свършените“ (perfecti, τελεῖτοι). Друга анатема проклина онези, които вярвали в бабунската ерес и били възприели възгледите на проповедниците. В случая се имат предвид приетите вече в богомилските общини лица, т. е. онези „нешастници“, за които говори Зигавин в „Паноплия догматика“. Трета анатема се отнася до такива хора, които не желаели да прокълнат никаква ерес и особено бабунската ерес. Правилно приема изследвачът на Синодика А. Соловиев, че в случая става дума „за безразличните християни, които не желаят да анатемосат ереста, или, можем да кажем — за тайните съчувственици на богомилството“.⁵ Това са били именно слушателите, обикновените привърженици. И най-сетне една последна анатема в сръбския Синодик проклина помагачите и защитниците на бабунската ерес. Тук се подразбират отделни банове и феодали главно в Босна, които през XIII в. били благоприятно разположени към богомилското учение и го подкрепяли.

Деленето на богомилите на три групи, за което свидетелствуват извори от български, византийски и сръбски произход, било налице и в сродните с тях италиански и френски катарски. Катарските „свършени“ носели названието „perfecti“, приетите в техните братства еретици се наричали „вярващи“ (credentes), а обикновените привърженици, които още само слушали проповедите, се наричали „слушатели“ (auditores). „Тази ерес — пише един западен изобличител на катаризма — се разделя на различни степени — тя има свои слушатели, които тепърва се въвеждат в заблудите, има и вярващи, които вече са заблудени“ (haeresis haec diversis distincta est gradibus: habet enim auditores, qui ad errores initiantur, habet credentes, qui iam decepti sunt).⁶

Необходимо е да видим след казаното дотук какво е било положението на всяка отделна категория „богомилски“ и по какво са се отличавали те една от друга.

³ *Zig.*, Narratio, стр. 101,2.

⁴ Борилков Синодик, анат. 40 и 41, с. 42; ср. и с. 78, анат. 110.

⁵ А. *Solovjev*, Svedočanstva, с. 56.

⁶ Ср. *Döllinger*, Beiträge. I, с. 205 сл.; *Rački*, Bogomili i Patareni, I, 178; *D. Angelov*, Bogomilismus, I, 46.

Данните, които се отнасят до обикновените привърженици, говорят, че това били хора, пред които богомилските проповедници разпространявали своето учение и се стремели да ги убедят в правотата на възгледите си. Но тези привърженици или, както се наричали още, „слушатели“ не били посвещавани във всички страни на еретическата идеология. Пред тях богомилските проповедници излагали само една част от своите схващания, като запазвали останалите за себе си и ги разкривали постепенно само на по-напредналите и приети вече в тяхната организация „вярващи“.

За този метод на богомилските проповедници свидетелствува ясно отбелязаният вече пасаж от „Паноплия догматика“. „Отначало, пише Евтимий Зигавин, [еретиците] наставляват просто обучаваните, като ги увещават да вярват в отца и сина и светия дух и да знаят, че Христос е приел човешка плът и е дал на светите апостоли священото евангелие. Те ги съветват да спазват евангелските повели, да се молят, да постят, да бъдат чисти от всякакви пороци, да не притежават нищо, да понасят злото и да бъдат смирени, да говорят истината и да се обичат помежду си. Изобщо ги поучават на всякакво добро. Така ги примамват с поучаване на полезни неща и постепенно ги завладяват и неусетно водят към гибел. След известно време те започват да сеят към житото и бурени (*παρὰστειροισι τῷ σίτῳ καὶ ζιζάνια*).⁷ В тази своя практика да не разкриват всичко, а да започват само с някои възгледи богомилските проповедници се ръководели, както отбелязва Зигавин, от евангелските слова: „Не давайте светите неща на кучетата и не хвърляйте бисерите си пред свинете.“ „Свето нещо — пише той — те наричат своята непоковарена вяра, а бисери — тайнствените и скъпоценни правила на своята ерес. А кучета и свини — о, каква прекомерна дързост! — благочестивите като нас хора като уж идолопоклонници. Ужасявам се да изрека другите им безсрамия. След това прибавят, че за куче и свиня вземат този, който отива при тях. Най-напред те го очистват чрез пост и молитва. След това го кръщават, както казахме по-горе. Сетне, така възгордени от малките си успехи и напредък, му доверяват спокойно светите неща и бисерите.“⁸

В духа на описанието на „Паноплия догматика“ са и сведенията, които намираме в съчинението на Евтимий от Акмония. И той отбелязва, че еретиците разкривали своите възгледи постепенно, като се задоволявали най-напред да излагат пред своите слушатели само текстове и поучения от евангелието. „За ония — пише той, — които още изцяло не са ги последвали, те назовават светите евангелия и посланията на Павел и цитират пред тях словата им.“⁹ След това вече, когато хората им се доверявали и се присъединявали към тяхното учение, те им разкривали все нови и нови неща, за да ги направят накрай пълни еретици и да ги отклонят завинаги от православната вяра. На няколко места в своето съ-

⁷ *Zig.*, Narratio, с. 101,13 сл. Върху обичая на богомилите постепенно да разкриват своите догми се спира Зигавин и в уводните си думи към богомилската космогония и есхатология.

⁸ *Пак там*, с. 107,27 сл.

⁹ *G. Ficker*, Die Phundagiagiten, с. 37,17—19, 29,22 сл., 30,6—20. Заслужава да се отбележи, че и катарските проповедници подобно на богомилските имали практиката да съобщават на своите слушатели само някои от своите възгледи, а по-важните подробности на учението си да оставят само за по-напредналите и достатъчно близки на тяхната вяра еретици (*Reiner*, Summa, с. 72). Ср. *C. Schmidt*, Histoire, II, с. 99, *A. Borst*, Die Katharer, с. 204.

чинение Евтимий се спира на този въпрос, за да подчертае голямото умение на богомилите постепенно да заблудят своите слушатели и да ги превърнат постепенно в предани и покорни последователи на ереста.

Като изключим явно враждебния тон в данните на Евтимий от Акмония и на Евтимий Зигавин и техния стремеж да представят дейността на еретиците като някакво съзнателно оплитане на хората в дяволска и безбожна мрежа, няма съмнение, че в общи линии описанието за постепенния подход в разпространяването на богомилското учение отговаря на истината. Особено характерно е при това обстоятелството, че богомилските проповедници си служели най-напред само с текстове от евангелията, чието съдържание те познавали отлично. Въз основа на евангелските писания те обосновавали пред слушателите си своите философско-религиозни, социални и етични схващания, като изтъквали при това, че те са най-чистите и последователни тълкуватели и изпълнители на християнската религия. Разпространението на евангелското християнство е било следователно първата фаза в проповедническата дейност на богомилите и първа точка от тяхната цялостна програма за привличане на последователи.¹⁰

Като цитирали отделни пасажи от новозаветните книги било в буквален, било в алегоричен смисъл, богомилските проповедници имали за цел да докажат пред своите слушатели, че представителите на официалната църква са се отклонили от евангелското християнство, че не живеят така, както изисквал Христос. Стремели се да докажат също, че и представителите на светската власт — царе, боляри и пр. — не постъпват в духа на евангелските повели. С други думи, използването на новозаветните писания не било абстрактно и безпочвено, а се придружавало с разгръщане на остра критика срещу недъзите на съвременната действителност и по-специално срещу поведението и пороците на господстващата класа. За тази критика най-ярко свидетелство дава посоченият вече текст в Беседата на презвитер Козма, че еретиците хулят богатите, ненавиждат царя, укоряват болярите и пр.

Тази дейност на богомилите, която се свеждала в поучения в духа на евангелието, съчетани с нападки срещу представителите на господстващата класа, задоволявала безспорно до голяма степен очакванията и надеждите на слушателите и мнозина от тях, след като присъствували на едно или повече събирания с еретически проповедници, ставали вече искрени и убедени съчувственици на техните възгледи. Те се превръщали следователно в богомили, но само в частичен и непълен смисъл на думата, дотолкова, доколкото били възприели и одобрили една страна от идеологията на сектантите, а именно техните схващания, че основа на истинското християнство е само евангелието и че представителите на светската и църковната власт заслужават порицание, понеже са се отклонили от него. Тези ненапълно още истински богомили пречупвали проповядваните им възгледи съобразно със своите разбирания и интереси, като не всички от тях били склонни да се съобразят с наставленията за бедност, смирение и несъпротива, а предпочитали да се борят срещу своите угнетители, да увеличават земните блага, а не да се отказват от тях и т. н. Не били склонни също така да живеят като аскети, без да се же-

¹⁰ Поради това, че богомилите си служели пред слушателите си главно с евангелските текстове, трудно било, оплаква се Евтимий от Акмония, да се разбере отначало тяхната ерес (G. Ficker, Die Phundagiagiten, с. 4,13 сл.).

нят и да вкусват месо и вино, както правели „свършените“. Накратко казано, си по своята теоретическа подготовка в догмите на богомилството, и по своите методи на действие, и по своя начин на живот голямото мнозинство от слушатели и съчувственици били само в ограничена степен и само условно „еретици“. Това обстоятелство било вземано предвид при църковните епитимии, налагани на онези от тях, които пожелали доброволно да се върнат пак към православието. Тези епитимии били сравнително по-леки от епитимийните, които църковната власт налагала на разкаялите се богомили от категорията на „вярващите“, а също така и от степента на „свършените“.¹¹

Независимо от обстоятелството, че мнозинството от хората, които слушали проповедите на богомилите, се задоволявали с изнасяните им евангелски поучения и критически нападки и оставали завинаги само „слушатели“, могло да се намерят и такива лица, които желали да влязат в по-тясно общение с еретиците, да се приобщят към техния начин на живот и да се запознаят по-подробно с учението им. На практика тези стремежи водели до преминаването на съответния човек от положението на „слушател“ до степента на „вярващ“ и до приемането му в богомилските общини.

За да може „слушателят“ да стане „вярващ“, било необходимо, както личи от описанието на Зигавин, той да започне една предварителна подготовка, която била определяна и ръководена от „свършените“. Тази подготовка се свеждала главно в по-пълно усвояване на богомилските възгледи, без обаче кандидатът да бъде посветен във всички тайни на учението. Същевременно той бил задължен да води един по-въздръжан и скромнен живот, изпълнен с пост и молитви.¹² След като тази подготовка завършела, било определяно за кандидата време за изповед и очищение и след това се пристъпвало към обряда за приемането му в кръга на „вярващите“. Според богомилите това приемане представлявало „второ кръщение“ (*ἀναβάπτισμα*) и то именно било истинското, тъй като ставало чрез „светия дух“ за разлика от първото, водното, което било дело на

¹¹ Разграничение при приемането на разкаяли се еретици в зависимост от това, към коя група са принадлежали те, се прави, както вече се каза, още в писмото на патриарх Теофилакт. Особено ясно е подчертано то в едно специално църковно указание по този повод, съставено вероятно през XI—XII в. То определя как да се приемат отново в православно църква богомилите, наречени още с прозвищата масалияни, фундагнагити, евхити, ентусиастични и маркионисти (ср. текст у *G. Ficker*, *Die Phundagiagiten*, с. 172 сл.). Там се разграничават два вида каещи се. За единия се казва, че „бил сварил вече да се срещне с такива [еретици], да се храни с тях, да беседва с тях и да приеме ереста, но не бил изпитал върху себе си още „заклинанието“ и не бил дошъл при космократора [дявола — б. н.], нито му се бил поклонил при нощните дяволски мистерии „в обичайните за тях места и не се бил отрекъл от Христа“. За другия се казва, че „той бил поживял вече с тази ерес и бил изпитал отгоре си „заклинанието“, и бил се поклонил на злия“. В зависимост от разликата между първия и втория еретик се определят и различни църковни епитимии за приемането им отново в църквата — по-леки и кратки за първия и по-тежки и продължителни за втория.

¹² Ср. *Zig*, *Narratio*, с. 100,30 сл. Вероятно е да се предположи, че кандидатите за „вярващи“ трябвало да се подложат на пост всеки понеделник, сряда и петък до деветия час от деня (ср. *Zig*, п. с., с. 101,30 сл.). Според Козма богомилите постели и в неделя (вж. по-горе, с. 151). Подробно за поста при богомилите с указания от всички извори и със сравнения с други еретици у *H. Puech — A. Vaillant*, *Le traité*, с. 143. Богомилските проповедници настоявали, че трябва да постят (*νῆστεύειν*) и слушателите, без да се посочва обаче в какви дни го предписвали те за тях.

Йоан Кръстител и нямало никакво значение.¹³ Това „второ кръщение“ се извършвало, като върху главата на кандидата било поставяно евангелието на Йоан и бил четен неговият уводен текст — „в началото бе слово“ и пр. Събраните наоколо членове на братството изпявали след това молитвата „Отче наш“ и с това целият ритуал приключвал.¹⁴

Кратките сведения, дадени от Зигавин във връзка с приемането на „слушател“ за „вярващ“, отговарят в общи линии на това, което разказва Евтимий от Акмония по този повод. Той също говори, че богомилите поставяли върху главата на кандидата евангелието и започвали да четат текстове от него, като прибавя обаче, че заедно с това, без да разбере той, те му прочитали и някакво дяволско заклинание (*στανικήν ἐμφόρην*), което го поставяло вече в мрежата на лукавия и в душата му започвала да си действа „дяволската енергия“.¹⁵ Като се изключи тази измислица на византийския монах, с която иска да представи богомилите за демонски служители, останалото в неговия разказ е вярно.

По примера на богомилите в България и Византия обредът за „второто кръщение“ бил възприет и от западните дуалисти. Подробно е описан този обред в Катарския требник от Лион. От съдържащите се там данни се вижда, че кандидатът за „вярващ“ трябвало да премине определен период на „въздържане“, тъй както ставало това и при богомилите. След това той се явявал пред „добрите люде“ (т. е. „свършените“) и най-главният от тях, назоваван *apcia*, т. е. старейшина, му прочитал отделни пасажи от евангелията и посланията на Павел. След това му давал напътствия от нравствен характер и заедно с него прочитал молитвата „Отче наш“. Обредът завършвал с общо изпълнение на тази молитва от страна на всички присъстващи членове на братството.¹⁶

С по-други подробности е описан този обред във фрагментирания Катарски требник от Флоренция. Там се отделя голямо внимание на въвеждането на кандидата в съдържащото и смисъла на молитвата „Отче наш“, която старейшината (*ancianus*) подробно му разтълкувал с препоръка напред той да я произнася често.¹⁷

С получаването на степен „вярващ“ възможностите за напредване не се изчерпвали и желаещият можел да се домогва и до последния и най-висш ранг на „свършените“. Пътят за получаване на този ранг бил продължителен и твърде тежък. Според Евтимий от Акмония той траел от една до две години, а според споменатия вече богомилски теоретик Константин Хризомала (от средата на XII в.) — три години.¹⁸ При подготов-

¹³ Τὸ μὲν γὰρ παρ' ἡμῖν βάπτισμα τοῦ Ἰωάννου λέγουσιν ὡς διὰ ὕδατος ἐπιτελούμενον, τὸ δὲ παρ' αὐτοῖς τοῦ Χριστοῦ διὰ Πνεύματος, ὡς αὐτοῖς δοκεῖ τελοῦμενον (*Zig.*, Narratio, с. 100,28 сл.).

¹⁴ Кратко споменаване за „второто кръщение“ има и в една анатема на Бориливия Синодик (с. 46, анат. 47), която гласи, че еретиците хулили Йоан Кръстител и водното кръщение и се кръщавали без вода, изричайки само молитвата „Отче наш“.

¹⁵ Ср. *G. Ficker*, Die Phundagiagiten, с. 24,9 сл. Евтимий предава целия разказ за начина на посещението върху „вярващ“, като си служи уж с признания на един задържан богомилски проповедник.

¹⁶ Ср. *Й. Иванов*, Бог. книги, с. 120—123.

¹⁷ Ср. текста у *A. Dondaine*, Liber, с. 151—156. Поради голямото значение, което се отдавало на тази молитва при приемането в степен „вярващ“, целият този обред е носел наименованието „*Traditio orationis sanctae*“ (т. е. „Предаване на светата молитва“). Ср. *A. Dondaine*, Liber, с. 35.

¹⁸ Ср. *F. Ficker*, Die Phundagiagiten, с. 30,19 сл. За Константин Хризомала и неговите възгледи ср. по-долу, с. 235 сл.

ката за „съвършенство“ кандидатът бил въвеждан още по-пълно в богомилското учение и му били разяснявани и нови подробности. Вероятно тогава се запознавал той с главните вярвания от космогоничен и есхатологичен характер, с алегоричните тълкувания на евангелията и т. н.¹⁹ Трябва да се предполага, че тогава му е ставал достъпен и най-важният апокриф „Йоановото евангелие“, който, както се знае, бил означаван с прозвището „Тайна книга“ („*Liber secretum*“) и следователно не е бил познат на всички привърженици на богомилството.

Наред с теоретичната подготовка кандидатът за „съвършен“ трябвало да се въведе постепенно в един суров и аскетичен живот, съобразен напълно с дуалистичните разбирания, че тялото е от злото начало и само душата е от бога. Той трябвало да се моли по седем пъти през нощта и през деня, да се облича само с една риза, да изпълнява определения му пост (*ἐπιτεταμένῃ ὑστείαν*) и да се въздържа от собствената си жена.²⁰

След като продължителната и трудна подготовка била приключена, могло вече да се пристъпи към получаването на степен „съвършен“, което ставало чрез специален обред. Той започвал според описанието на Зигавин с това, че кандидатът трябвало да даде доказателство, че е спазил всички изисквания от него неща и че се е борил ревностно, за да се покаже достоен за новото си призвание. „След като засвидетелствуват за това едновременно мъже и жени — пише по-нататък византийският автор, — те го завеждат към прословутото си посвещение [в тайнствата] (*ἐπὶ τὴν θρουλλομένην τελείωσιν*), обръщат нещастника на изток и отново полагат върху нечестивата му глава евангелието. Пристъпуващите мъже и жени го докосват със светотатствените си ръце и пеят нечестиви молитви за посвещение. Така започват, извършват и все пак завършват и потопяват във вода достойния за морското дъно и погребел.“²¹

Други подробности относно обряда на даване „съвършенство“ се съдържат в съкратената редакция на изложението на Евтимий от Акмония и в анатемите, свързани с нея. Там се казва, че най-напред около кандидата за тази степен се събирали присъстващите и плюели върху него, с което очевидно искали да посочат, че се отвращават от „стария човек“, обзет още от демоните. След това с една гъба кандидатът бил измиван от горе до долу с мръсна вода (*ῥδατι μεμασμένῳ*), за да се махне от него всяка следа от водното кръщение.²² След това идвали действията,

¹⁹ За това може да се заключи от посочения вече пасаж на Зигавин, който гласи, че ерегите предавали своята „археология и тесология“, т. е. космогоничните си и есхатологични възгледи, на започналите да навлизат в тяхното учение, след като били преминали те през една предварителна подготовка (*Zig., Narratio, c. 92, 11 сл.*).

²⁰ Ср. за тези сурови изисквания данните в съкратената редакция на съчинението на Евтимий от Акмония (М. Р. Г., 130, coll. 56 BC). За това, че богомилите се молели по седем пъти през деня и седем пъти през нощта, споменава и *Zigavini, Narratio, c. 100, 21*. Не е ясно какво се разбира под понятието „определен пост“. Приемливо е във всеки случай предположението на *H. Puech — A. Vaillant, Le traité, c. 245*, че гук се има предвид вече забраната да не се вкусува вече никога месо, мляко, вино и изобщо всякаква храна от животински произход. За този „пост“ у богомилите (*βρομαλική νηστεία*) говори и коментаторът *Тодор Валсамон* (М. Р. Г., CXXXVII, 116 D) при тълкуванията на събора срещу евстатиянците в Гангра.

²¹ *Zig., Narratio, c. 101, 1—7*. Подробно се спираат върху обряда на посвещение в „съвършенство“ *H. Puech — A. Vaillant, Le traité, c. 250 сл.*

²² Ср. М. Р. Г., 130, coll. 45, анат. 11; coll. 56 C. За миенето с мръсна вода има споменаване и в обширната версия на съчинението на Евтимий от Акмония (ср. *G. Ficker, Die Phundagiagiten, c. 37, 20*).

за които разказва Зигавин, а именно главата на посвещавания била обръщана на изток и върху нея поставяли ръцете си присъстващите мъже и жени. Следвал някакъв общ молитвен химн (τελετή), с който посвещението се завършвало. Тогава вече според думите на Евтимий от Акмония новоприобщаният към последната и най-горна степен еретик бил запознаван с последните тайни на учението. След този акт, пише той, еретиците преставали да бъдат вече ученици (μαθηταί), а ставали учители (διδάσκαλοι), т. е. давало им се право да учат и проповядват. От тях било искано обаче, ако се вярва на думите му, едно писмено уверение, че вече няма да се върнат към християнската вяра (ἀπαγορεύεται δὲ καὶ ἰδιόχειρα τοῦ μηκέτι ἐπιστρέφειν εἰς τὴν τῶν Χριστιανῶν πίστιν).²³

Обредът за посвещаване в степен „свършен“ бил възприет и от западните дуалисти, като получил там названието „утешение“ (consolamentum) или „духовно кръщение“ (baptisma spirituale). За начина на неговото извършване, който напомня начина на извършването му при богомилите, се съдържа обстойно описание в двата катарски требника — от Лион и от Флоренция. И при западните дуалисти подготовката за „свършенство“ траела дълго, понякога повече от една година.²⁴ Главна цел на обряда била да се опростят греховете на кандидата и да се влее в него „светият дух“ чрез ръкополагане от страна на старейшината и на останалите присъстващи „свършени“. Голямо място се отделяло на четенето и тълкуването на молитвата „Отче наш“ в нейния видоизменен, нагоден съобразно с дуалистичните вярвания смисъл. От страна на старейшината били давани на новоприетия „свършен“ наставления от морален характер в духа на евангелието и в духа на строгите аскетични изисквания.²⁵

Главният резултат от посвещаването в „свършенство“ бил според учението на богомилите този, че в новопосветения се изливала благодатта на „светия дух“, дошла чрез полаганите върху главата му ръце. А това водело, проповядвали те, до една пълна вътрешна промяна и прераждане на цялата му същност (ἀλλοίωσις, ἀναστοιχείωσις). Всички предишни грехове

²³ Ср. М. Р. G., 130, coll. 56 D.

²⁴ Ср. А. Dondaine, Liber, с. 43.

²⁵ Ср. Й. Иванов, Бог. книги, с. 123—127; А. Dondaine, Liber, с. 40—43 и 156—165. За да бъде обредът валиден, нужно било „старейшината“, който го ръководел, да бъде в момента на извършването му без всякакъв грях (А. Dondaine, п. с., с. 45). Затова, преди да пристъпи към даването на „свършенство“, той трябвало да се изповяда и да получи опрощение от присъстващите членове на братството. Тук се проявява ярко богомилското схващане, възприето и от катарите, че между функцията на „свещеника“ и неговите дела трябва да има съответствие и че ако той е грешен, службата, която извършва, няма никаква стойност.

За „консоламента“ при катарите има обширна литература. Ср. главно С. Schmidt, Histoire, II, с. 119 сл.; Döllinger, Beiträge, I, с. 205 сл.; А. Guiraud, Le „consolamentum“ cathare (Revue des questions historiques, № 5. 31, 1904, с. 74—112); А. Borst, Die Katharer, с. 193. Връзката между богомилското посвещаване в „свършенство“ и катарското „утешение“ е, както приемаат най-авторитетните западни изследователи, несъмнена. Не е напълно изяснено откъде води произхода си този обред и дали е оригинално изнамиране на богомилите. Според А. Dondaine, L'origine de l'heresie medievale, Rivista di Storia della Chiesa in Italia, 6, 1952, с. 72, този обред има манихейски произход. Несъмнено е във всеки случай силното християнско влияние върху него и връзката му с християнска литургия. Това личи особено ясно от Катарския требник от Флоренция. Ср. А. Dondaine, Liber, с. 45 сл. Вж. и А. Borst, Die Katharer, с. 194, бел. 1, където е дадена и литература върху въпроса за произхода и характера на „consolamentum“.

на новия „съвършен“ се изличавали, изгорени като в огън, и той ставал вече неподатлив към злото.²⁶ Чрез него говорел вече „светият дух“, т. е. словото на Христос и това му давало възможност да поучава хората, да пръска между тях истинска вяра.²⁷ Получавал също така способността да предсказва бъдещето, да съзерцава божествени видения. „Твърдят — пише по този повод Евтимий Зигавин за богомилските „съвършени“, — че често не само насън, но и наяве виждат отца като старец с голяма брада, сина — като възмъжаващ юноша, а светия дух — като евнух с гладко лице.“²⁸

Като проповядвали, че в „съвършените“ се е заселил „светият дух“ и че те са свободни вече от какъвто и да е грях, богомилите учели, че върху тях нямат вече никакво въздействие злите демони, които безпокоят останалите хора и които пребивават в техните души дори и в гроба.²⁹ Учили също, че на „съвършения“ е осигурено небесното блаженство и че той, след като съблече телесната и тленна обвивка, ще отиде, съпроводен от ангели и апостоли, в царството на бога.³⁰ Очевидно поради тази своя вяра, че ще отидат на небето, „съвършените“ се назовавали пред своите слушатели с прозвището „небесни жители“, а за своите противници казвали, че са „Мамонови слуги“.³¹

Горди със своето изключително положение, „съвършените“ богомили се кичели с различни епитети, взети предимно от евангелията: „полски лилии“, „сол на земята“, „апостоли“, „разумен човек“, „добри хора“ и пр.³² Твърдели, че само те образуват истинската християнска църква (ecclesia) за разлика от официалната и лъжлива според тях църква на православното духовенство.

Големите предимства, които богомилското учение определяло за „съвършения“ като човек, скъсал с греховете, способен да поучава другите, да наблюдава божествени видения и да влиза в райските двери, трябвало да бъдат обаче изкупени с цената на един твърде суров и аскетичен живот. На „съвършения“ богомил се забранявало да носи всякакви други

²⁶ За такова вътрешно прераждане, свързано с освобождаване на „съвършения“ от всякакви грехове, говори Константин Хризомала, а така също и византийският коментатор на църковните канони Тодор Валсамон (ср. *H. Puech — A. Vaillant, Le traité*, с. 257).

²⁷ „Казват — пише във връзка с този техен възглед Зигавин, — че всички от тяхната вяра, в които обитава светият дух (θεοῦ ἐνοικίησιν . . . τὸ ἄγιον πνεῦμα), са и се наричат „богородици“ (θεοτόκους), тъй като носят в себе си словото божие и го раждат, като поучават другите, и че първата Богородица няма нищо повече от тях (*Zig., Narratio*, с. 100,11 сл.).

²⁸ *Пак там*, с. 101,25 сл., с. 102,14—16. Вж. още за техните различни видения М. Р. Г., coll. 130, 56 D; *Symeon*, М. Р. Г., 155, coll. 73 ВС. Подробно изложение по този въпрос с паралели между богомили и масалияни у *H. Puech — A. Vaillant, Le traité*, с. 259 сл.

²⁹ *Zig., Narratio*, с. 100,5—10.

³⁰ *Пак там*, с. 100,15 сл.

³¹ Ср. *Козма*, Беседа, с. 77. Според *A. Borst, Die Katharer*, с. 144, в това твърдение на „съвършените“ намирал израз митът за прелъстените и падналите заедно със Сатанаил на земята ангели. Човешките души според богомилското учение били именно тези паднали ангели и техният стремеж бил да се върнат отново при бога, както ставало в случая с душите на „съвършените“.

³² Ср. във връзка с тези техни епитети *D. Angelov, Bogomilismus*, I, с. 43. За тях споменава предимно Зигавин, когато говори за алегоричните тълкувания на Матеевото евангелие. За „съвършените“ западните дуалисти също имали различни епитети: „perfecti“, „electi“ (избраници), „consolati“ (утешени), „christiani“ (християни) и др. Ср. *A. Borst, Die Katharer*, с. 205. Поради това, че и те обличали при получаването на „съвършенството“ специално монашеско одяние, се наричали още „облечени“ (induti или vestiti).

дрехи освен тъмно монашеско облекло.³³ Запретено му било да вкува не само вино и месо, но също така яйца, сирене и мляко и изобщо всяка храна от животински произход.³⁴ Не му се разрешавало да придобива материални блага и да притежава имоти. Забранявало му се да встъпва в брак и ако имал жена, трябвало да се отдели от нея. С една дума, лишаван бил от всички блага и удоволствия на обикновените хора. Главното му призвание било да обикаля по села и градове и като Христов апостол да набира последователи за своята вяра. А за скромната му прехрана и облекло се грижели неговите привърженици, които го снабдявали с всичко необходимо.³⁵

При тези сурови изисквания броят на „свършените“ богомили бил сравнително малък и мнозинството от хората, които споделяли богомилските възгледи, предпочитали да останат в групата на „слушателите“ или най-много да достигнат до степенята на „вярващите“.³⁶ Но тъй като според богомилското учение спасение на душата и небесно царство били осигурени само за „свършения“, трябвало да се намери начин всеки последо-

³³ Обличат се, пише във връзка с това Зигавин, като монаси и гледат на външността си като на примамка, прикривайки вълка с овча кожа, та като посрешнат набожно с лицемерна реч, да изплюят отровата . . . (*Zig.*, Narratio, 101,8). Както изглежда, монашеското облекло те обличали веднага след извършването на посвещение в „свършенство“ (ср. М. Р. Г., 130 coll. 45, анат. 11). За техния монахоподобен вид говори на няколко места Евтимий от Акмония, а също така и Ана Комнина (ср. по-долу, с. 227). Ср. и описанието на тяхната външност у Козма, което напомня описанието на Зигавин.

³⁴ Ср. във връзка със забраната да се ядат яйца, сирене и мляко данните на Тодор Валсамон (у *Rhallis-Potlis*, Synt., III, с. 116), както и една бележка у охридския архиепископ Димитър Хоматиан (1216—1235 г.) у *I. Pitra*, *Analecta sacra et classica spicilegio solesmensi parata*, VI, Romae, 1897, coll. 672; *Döllinger*, *Beiträge*, I, 45; *D. Angelov*, *Bogomilismus*, I, с. 44; *H. Puech* — *A. Vaillant*, *Le traité*, с. 270, бел. 5. Там са дадени и сравнения с манихеите, повликините и катарите по въпроса за храненето. Вж. и с. 151, където става дума за поста.

³⁵ За това, че богомилските „свършени“ били подпомагани от своите последователи, говори и *Козма*, *Беседа*, с. 34,23. Той ги обвинява, че те „ходели от къща на къща, за да ядат хляба на измамените от тях хора“. Вж. за това и по-горе, с. 180 сл. У Зигавин срещаме ироничната бележка, че богомилите постели уж много строго (в понеделник, сряда и петък), но „ако някой ги покани на трапеза, веднага забравят наставлението и ядат като слонове“ (*ὅς ἐλέφρωντες*), *Zig.*, Narratio, с. 101,30 сл. И тук се има предвид очевидно обичаят „свършените“ да бъдат поддържани от своите привърженици. За това свидетелствува и името „фундагиагити“, за което били означавани малоазийските богомили през XI в. Ср. за него по-долу, с. 222. За поддържането на западните „перфекти“ от техните последователи вж. *A. Borst*, *Die Katharer*, с. 204.

³⁶ Едно интересно известие за броя на „свършените“ се съдържа в съчинението на Райнер Сакони, *Summa*, с. 70. Като говори за 16-е различни дуалистични общини в Мала Азия, Балканския полуостров, Италия и Франция, той отбелязва, че общият брой на катарите, които ги образували, не надвишавал 4000 души. Очевидно италианският писател има в случая предвид само „свършените“. Специално за дуалистите в общините Славония (в Босния), Филадельфия (в Мала Азия), България и Драговичия (в българските земи), както и в двете общини на гърци и латинци в Цариград той сочи, че общият им брой бил около 500 души. Райнер настоява при това за точността на своите изчисления, като казва, че „казаното преброяване е правено между тях [еретичите — б. н.] неколкократно“. Дори и да приемем, че дадените от него числа не са съвсем точни, ясно е, че, относително взето, броят на „свършените“ богомили в България през средата на XIII в., т. е. по време на разцвета на богомилството, не е бил много голям. Това се отнася и до богомилите и сродните с тях дуалисти и в другите страни. Ср. във връзка с броя на „свършените“ и *A. Borst*, *Die Katharer*, с. 205 и 208, който приема за достоверни данните на Райнер. Той отхвърля при това основателно предположението на *Ch. Molinier*, *L'église et la société cathares* (*Revue historique*, 95, 1907, с. 277), че броят на дуалистите от ранга на „вярващите“ към средата на XIII в. бил почти около 1/4 милион.

вател на това учение, макар и за кратко време, да получи тази най-висока степен. Най-лесно и безболезнено могло да стане това в последните дни от живота на човека, на смъртния му одър. Така се създаде практиката тежко болните богомили от групата на „вярващите“ да получават качеството „съвършен“ чрез съответния обред, който приличал в известно отношение на обряда, изпълняван при нормални случаи на получаване на „съвършенство“, но не бил предхождан от необходимата предварителна подготовка на кандидата.

За това посвещаване в „съвършенство“, практикувано в последните дни от живота на „вярващите“, може да се заключи от едно известие в съчинението на солунския митрополит Симеон. Той пише, че еретиците имали навик да „опетняват със своите дяволски учения“ не само себе си, но и много други хора и особено такива, които се намирили в края на живота си, и така да ги отклоняват от християнската вяра (... και μιαινοποιουντες ως μαυθήμεν, και μάλλον εν τῷ τέλει πολλοὺς πλῆνῶντες τῶν εὐσεβῶν και τοῦ Χριστοῦ ἀποκόπτοντες).³⁷ От това кратко сведение не може да се каже нещо по-точно за начина, по който богомилите вършели това. Вероятно е да се предположи, че в този случай процедурата е била по-опростена и не се предхождала от дългата подготовка, изисквана от кандидати за „съвършени“, които се намирили в добро здраве.

Обичаят да се дава посвещение на болни и умиращи „вярващи“ бил доста разпространен и сред западните дуалисти. За него става дума в няколко извора от XIII—XIV в., а специално описание на този обред се съдържа в Катарския требник от Лион. Както личи от казаното там, посвещаването на болния в степен „съвършен“ ставало при една съкратена процедура, която напомня православния „маслосвет“. Главното било прочитането на молитвата „Отче наш“. Интересен е обаче един друг момент, който липсва в обряда за даване „съвършенство“ на здрави хора. Този момент се свеждал в това, че преди да се пристъпи към получаването на „утешението“, християните и християнките (т. е. „съвършените“ членове на религиозната община) задавали няколко въпроса на болния и между другото искали да узнаят от него „дали той е склонен да спазва църковните обичаи и Божиите заповеди и да предложи сърцето и имотите си, каквито има или каквито ще има, на разположение на бога, на общината и в полза на християните и християнките. И ако рече „да“, те трябва да отговорят: Ние ти налагаме въздържание, за да го приемеш от бога и от нас, и от църквата и да го спазваш цял живот.“ По-нататък в Требника се казва: „В случай, че болният умре и им остави или им даде нещо, те не бива да го вземат за себе си или да го присвоят, но трябва да го предоставят на разположение на братството.“³⁸

Както се вижда от казаното, преминаването на болен „вярващ“ в степен „съвършен“ у западните дуалисти било свързано с изискването да се откаже от своите имуществата и те да се предадат в полза на общи-

³⁷ Symeon, M. P. G., 155, coll. 73 C. В същия дух е бележката на солунския митрополит, че богомилите склонявали хората да се откажат от своята вяра в часа преди смъртта (κατά γάρ τὸν καιρὸν τοῦ τέλους πρὸς ἄρνησιν ἐκκαλοῦντι, пак там, 73 C).

³⁸ Ср. *И. Иванов*, Бог. книги, с. 128—130. Ср. за този обред *C. Schmidt*, Histoire, II, с. 98 сл.; *A. Borst*, Die Katharer, с. 196. За съжаление авторът не е обърнал никакво внимание на отбелязания нов и важен момент в него — а именно на отказа на „съвършения“ от имуществата.

ната. В случая катарите следвали, макар и в смекчен вид, образа на християнските общини, чиито членове се отказвали още приживе от собственост и имали всичко помежду си общо, без никой да може да каже, че нещо е лично негово.³⁹ Дали практиката, възприета в духа на евангелието от западните дуалисти, е била налице и при богомилите, не може да се каже с положителност поради липса на данни. Като се има предвид обаче твърде голямото сходство в устройството на еретическите братства на Балканския полуостров и на Запада, както и голямото сходство в разглежданите по-горе обреди за посвещение във „вярващ“ и в „свършен“, би могло да се предположи, че у богомилите е било обичайно да изискват от своите „свършени“ поне след смъртта си да предават всичко, каквото притежават, на членовете на братството и то да става общо достояние.

Разбира се, на практика това изискване могло много трудно да се осъществява поради обстоятелството, че дуалистичните религиозни общини и в България, и на Запад представлявали преследвани от властта и законите тайни организации и техните решения не могли да имат никаква задължителна сила. Достатъчно било един от наследниците на покойния „свършен“ да си поиска дела, за да осуети изпълнението на дадения от него обет. За такъв случай пише френският писател Петър Сарнайски (XIII в.). Един от албигойците, разказва той, умрял и завещал на смъртния си одър да бъде предадена на еретическия орден сумата от 300 солида. Неговият син обаче, който трябвало да изпълни това негово решение, задържал парите за себе си. Той попитал най-напред еретиците да кажат къде се намира баща му и когато те го уверили, че той е вече на небето, казал им засмяно: „Щом като баща ми е вече в славата,⁴⁰ за неговата душа няма вече нужда да се дава милостиня. Вие пък, зная, сте доста добросърдечни и няма да поискате да повърнете баща ми от славата. Като е тъй, вие няма да търсите нито пара от мене.“

2. БОГОМИЛСКИТЕ РЕЛИГИОЗНИ ОБЩИНИ

За да осъществят на дело своите нравствени и социални възгледи, богомилите не се задоволявали само с критика на установените порядки, но си създали и собствена организация, като се обединявали в религиозни общини по примера на най-първите християни. В тези общини влизали само „свършените“ и „вярващите“, но не и обикновените последователи.

Поради оскъдните данни на изворите не може да се каже с положителност кога точно започнали да се създават първите богомилски общини в България. Ако се съди от писмото на цариградския патриарх Теофилакт, където ясно се разграничават два вида еретици — едни по-напреднали в учението и други още обикновени привърженици, а също и от едно споменаване у Козма за изповедта като важен обред, практикуван от богомилите, би могло да се предположи, че през X в. у тях имало вече наченки на организираност и че те устройвали някакви събирания. Определени и сигурни данни за това се съдържат в изворите от XI и

³⁹ Ср. Acta Apostolorum, 4,32.

⁴⁰ В текста „in gloria“. Така катарите означавали намиращия се вече в небесните селения „свършен“. Ср. *И. Иванов*, Бог. книги, с. 110.

XII в. От тях личи вече ясно, че у богомилите съществувала организация и че те си били образували отделни религиозни общини, означавани с думата „еклезия“ (ἐκκλησία, ecclesia). През втората половина на XII в. в българските земи имало няколко такива общини, най-важни от които били България и Драговичия. За тях става дума и в извори от XIII в.¹

Една от главните задачи на богомилските религиозни общини била да се грижат за постепенното и повсеместно разпространяване на богомилските възгледи, да се стремят да увеличават непрестанно броя на привържениците на своята вяра. За осъществяването на тази цел били определяни специални проповедници из средата на „свършените“, които обикаляли по села и градове, за да убеждават с евангелието в ръка хората в правотата на своите схващания. Тези проповедници носели най-често името „апостоли“ (ἀπόστολοι), като подражавали в това отношение евангелския пример. За такива апостоли, които проповядвали в Мала Азия през XI в., става дума в съчинението на Евтимий от Акмония.² За апостоли, които проповядвали заедно с богомила Василий в Тракия през началото на XII в., говори византийската писателка Ана Комнина.³ За апостолите като най-главни разпространители на богомилското учение и последователи на първия негов създател, поп Богомил, се споменава в една от анатемите на Борилския Синодик.⁴

Начело на „апостолите“, които действували в определена област, стоял обикновено един най-изтъкнат теоретик и проповедник, който се считал за „учител“ на останалите. Такъв бил например поп Богомил, както личи от една анатема в Синодика. Във византийските извори такива „учители“ носят различни прозвища: „πρῶτος, πρωτοδιδάσκαλος, χορυφαίος, ἐποπτής“ и пр. Такъв изтъкнат ръководител през XI в. сред богомилите в Южна Тракия бил някой си Марко, а сред богомилите в Мала Азия — споменатият вече Йоан Чурила. През XII в. главен ръководител на богомилите в Тракия бил Василий.

След задачата да разпространяват непрестанно своето учение важна задача на богомилите била да се грижат за редовното провеждане на определен религиозен култ в своите общини и за изпълняването на известни обреди, които отговаряли на техните дуалистично-гностични разбирания и на стремежа им да подражават примера на ранните християни. Изпълнението на този култ било поверено пак на лица из средата на „свършените“, тъй като те били най-добре запознати с богомилското учение, а освен това били считани за най-непорочни и чисти от грехове и следователно най-подходящи за своята служба.

Първ между тези „свършени“ и главен ръководител на религиозния живот в общината бил т. нар. „дедец“ (т. е. старейшина, старши). Това бил вероятно най-възрастният и при това най-опитен богомил. В българските извори има само едно единствено споменаване на това название, а именно в Борилския Синодик от 1211 г., където става дума за някой си

¹ Ср. за тях по-долу, с. 242 сл. Както изглежда, някои общини били твърде големи по своя числен състав и са обхващали цели области в страната. Такъв е бил случаят с общините България и Драговичия, организирани в Македония и Тракия. Други, като общината Мелинкава, Средечката община и пр., са били по-малки и в тях са влизали „вярващите“ и „свършените богомили“ само от един град (Мелник, София).

² Ср. G. Ficker, Die Phundagiagiten, с. 66,15 и др.

³ Anna Comn., Alexias, XV,8=II, с. 295.

⁴ . . . ннѣ сщѣн ѣченнѣн н аплн наречѣнѣн (Борилъв Синодик, с. 42, анат. 39).

Петър, „дѣдьць Срѣдьцьскій“,⁵ т. е. глава на богомилската община в София. Но тази длъжност била създадена сред българските богомили значително по-рано. За това може да се заключи от някои западни известия, където службата „дедец“ е спомената под латинския термин „епископ“ (episcopus), употребяван от френските и италианските катаристи за означаване на ръководителите на техните общини. Така в един западен извор се говори за епископа на община Драговичия Симон, чийто наследник бил Никита, известен с участието си в събора на дуалистите в Сен-Феликс дьо Караман.⁶ У Райнер Сакони среща едно споменаване за епископа на община България (името му не е дадено), който през 1190 г. предал за използване на италианските катаристи от общината Конкорето при Милано важния апокриф Йоановото евангелие.⁷ Както се вижда от тези данни, длъжността на епископа (дедец) е била здраво утвърдена сред българските богомили през XII в. Тя била възприета от сродните с тях босненски патарени, които назовавали ръководителя на своите общини с наименованието дедец (дед).

Дедецът имал свои помощници, за които в българските извори данни не са запазени. В извори за патарените в Босна те носят имената „гост“, „старац“ и „стройник“.⁸ Дали така са били наричани те и в религиозните общини на богомилите в България, не може да се каже с положителност, но като се има предвид славянският характер на тези названия и твърде тясната връзка между българските и босненските еретици, подобно предположение е приемливо.

Близи по своето вътрешно устройство с балканските богомилски общини са били общините на катарите в Италия и Франция. Те също били ръководени от четирима души: начело стоял т. нар. епископ (episcopus), следван от тримата си помощници: filius maior, filius minor и diaconus.⁹ По своето положение епископът отговарял на дедеча у българските и босненските богомили, а filius maior, filius minor и diaconus — съответно на гост, старац и стройник.

Така организирани и ръководени, богомилите от отделните религиозни общини се срещали на редовни, общи за всички събрания. Сведения за това, макар и бегли, се съдържат в доста извори от български и византийски произход. Така в една анатема четем, че еретиците, като отхвърляли посещенията на храмовете (τὰς ἐν ἐκκλησίαις συνάξεις), се свиквали

⁵ Борилов Синодик, с. 68, анат. 78.

⁶ Symone episcopo Drugonthie, a quo origo suscepti ordinis a Nicheta processerat (ср. А. Borst, Die Katharer, с. 203, бел. 1). За богомила Никита вж. по-долу, с. 246 сл.

⁷ Reiner, Summa, с. 76. Там се споменава и главният помощник на този епископ, означен с латинския термин „filius maior“.

⁸ Ср. Rački, Bogomili i Patareni, I, с. 183.

⁹ Подробно се спира на положението и функциите на тези четирима ръководители на катарските братства Reiner, Summa, с. 68 сл. Заслужава да се отбележи, че от началото на XIV в. терминът „episcopus“ у френските катаристи започнал да отстъпва на заден план и да се заменя с названието „ancianus (ancia), което отговаря точно на славянската дума „дедец“. За йерархията на западните дуалисти общо у А. Borst, Die Katharer, с. 203 сл. Той отбелязва с право, че катарите следвали по отношение на своята организация примера на богомилите. „So stellen wir fest — пише той на с. 213, — dass die katharische Hierarchie fast durchweg bogomilischer Erbe und im übrigen ein Gegenbild zur katholischen Kirche ist.“ Вж. още I. M. Philippen, Les Beguines et l'hérésie albigeoise, Ann. de l'Acad. Royale d'arch. de Belg., 73, t. III, 1925; А. Dondaine, La Hiérarchie cathare en Italie: II, Le Tractatus de hereticis d'Anselme d'Alexandrie. O. P. III. Catalogue de l'hiérarchie cathare en Italie (Archivum Fratrum praedicatorum, 20, с. 234—324).

на „отделни места“ (ἐν ἰδιόμοις τόποις).¹⁰ В друга анатема се казва, че те си имали „собствени събирания“ (ἰδίαι συυάξεις).¹¹ В посоченото по-горе указание с правила за приемане на разкаяли се богомили се отбелязва, че те „се събирали, за да вършат нощните си дяволски мистерии на места, на които било обичайно за тях“ (εἰς τοὺς ἐξ ἔθους αὐτῶν τόπους).¹² За „нощни събирания“ на привържениците на богомилството става дума и в Борилския Синодик.¹³ За събирания на еретиците на определени места (на немже мѣстъ събрания творѣхъ предъренныя ереси) се споменава в житието на Иларион Мъгленски.¹⁴ За такива събирания говори и солунският митрополит Симеон.¹⁵ С една дума, налице са редица сведения, от които се вижда, че богомилите в България, както и в съседната Византийска империя имали редовен религиозен живот и свои места, на които се събирали. Както би било естествено да се очаква, тези събирания ставали най-вече нощем поради това, че властта преследвала строго еретиците и те били изложени постоянно на опасността да бъдат заловени. Събиранията ставали било в отделни къщи, било вън от селището, в някои по-глухи и затънтени места, особено когато имало заплаха от гонения. Известно е например, че босненските патарени се събирали често пъти в планински и гористи местности поради това, че се страхували да не бъдат издебнати от властта.¹⁶ По същия начин, макар за това да няма запазени преки данни, са постъпвали вероятно в много случаи и богомилите в България. Съгласно с богомилското учение не било нужно събирането да бъде непременно в сграда, а можело да става навсякъде. Молитвата, казвали богомилите, трябва да бъде вътре, в душата на човека и не е необходимо тя да се извършва в някакъв храм.¹⁷

Религиознообредният живот на богомилските общини бил извънредно опростен в съгласие с евангелските принципи. Богомилите били убедени противници на материалните, външни страни на религията, на разкоша и блясъка на църковната обстановка, на пѣстрите одежди на духовниците, на многошумната литургия. Ето защо те свеждали своя религиозен култ до кратки, еднообразни обреди, които говорели повече на ума и на сърцето, а не на погледа и слуха. От данните, които намираме в запазените извори, се вижда, че богомилите практикували всичко четири основни ритуала: 1) общи молитвени събрания, 2) взаимна изповед на членовете на братството, 3) приемане на „слушатели“ в степен „вярващи“ и 4) посвещение на „вярващ“ в степен на „свършен“.

¹⁰ M. P. G., 130, coll. 44 D.

¹¹ Става дума за анатемата от Ескуриал, издадена от G. Ficker, Eine Sammlung von Abschwörungsformeln, Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft, 27/1906, с. 454.

¹² G. Ficker, Die Phundagiagiten, с. 173.

¹³ Борилков Синодик, с. 42, анат. 40.

¹⁴ E. Kalužnički, Werke, с. 53.

¹⁵ Symeon, M. P. G., 155, coll. 68 A.

¹⁶ Prilozi, Starine, I, с. 124.

¹⁷ Cp. Zig., Narratio, с. 107, 14 сл. Вж. и Prilozi, Starine, I, с. 29. Поради това свое убеждение богомилите, както споменава една анатема в Синодика, отбягвали църквите и казвали, че трябва да се изпълнява само молитвата „Отче наш“ на „каквото и да е място“ (на прикључуваним сѣ мѣстѣ) (Борилков Синодик, с. 46, анат. 48). Подобни гледища за молитвата и мястото на извършването ѝ имали и катарите. Cp. C. Schmidt, Histoire, II, с. 110 сл. Те също се молили на най-различни места (в къщи, изби, планини, гори и пр.). Вж. и A. Borst, Die Katharer, с. 198.

Първият обред, общо молитвено събрание, бил възприет по образа на най-старите християнски общини в Ерусалим, Ефес, Солун и пр. По същество той представлявал малка литургия, ръководена от дедеча или неговите заместници, в центъра на която стояла молитвата „Отче наш“.¹⁸ Тази молитва била изпълнявана от всички присъстващи, които вършели при това различни метани. Накрай следвало четене на уводната част от Йоановото евангелие и с това целият обред приключвал.¹⁹

Една интересна подробност, свързана с извършването на богомилската литургия, било благославянето и разчупването на хляб, който бил раздаван от дедеча на всички присъстващи. Този обичай, известен с името „агапе“ (*ἀγάπη*), бил практикуван в раннохристиянските общини, както личи от един пасаж в „Деяния на апостолите“, и вероятно оттам бил възприет от богомилите.²⁰ Неговият смисъл бил да посочи, че всички събрания са обединени в една обща вяра и че следват примера на евангелието като главен извор за тяхното учение.

Вторият важен обред в богомилските общини била взаимната изповед, с която се опрощавали греховете на отделни лица. И тук главна роля играел дедецът, подпомогнат от своите помощници и от останалите членове от категорията на „свършените“ — както мъже, така и жени. „Еретиците — възмушава се по този повод Козма — изповядват сами себе си и си дават опрощение на греховете, макар и да са свързани с оковите на дявола. И това правят не само мъжете, но също тъй и жените, което е още по-осъдително.“²¹ Изповедта била считана за извънредно важен обред, тъй като чрез нея се давал път на искреното разкаяние, на което богомилите държали много в съгласие със своя основен възглед, че винаги трябва да се говори истината. „Свършеният“ поставял ръката си върху разкаялия се грешник и тъй чрез тоя символичен акт се смятало, че върху него се излива благодатта на „светия дух“, която го освобождава от сторената вина.

¹⁸ Както сочат редица извори, богомилите признавали от всички молитви само „Отче наш“, тъй като единствено тя била предадена от евангелията. Ср. главно *Zig., Narratio*, с. 100, 21 сл.; *Ficker, Die Phundagiagiten*, с. 33, 5 сл.; *Борилев Синодик*, с. 46, анат. 47; *Козма, Беседа*, с. 37. Според него те произнасяли тази молитва четири пъти на ден и четири пъти през нощта, а според Зигавин, както вече се каза, това те правели по седем пъти. По подобие на богомилите и катарите признавали за единствена молитва „Отче наш“. Ср. *И. Иванов*, Бог. книги, с. 106—113; *A. Dondaine, Liber*, с. 35 сл., 151 сл. И богомилите, и катарите имали при това обичай да променят текста на тази молитва в духа на своите дуалистични възгледи. Ср. за това по-горе, с. 123.

¹⁹ Главен извор за литургията на балканските богомили е един пасаж от т. нар. *Радославов сборник*, който се отнася до патарените в Босна, както и едно малко описание на Евтимий от Акмония, който твърди, че бил присъствувал на този обред (ср. *Ficker, Die Phundagiagiten*, с. 77, 19 сл.). Данните на двата паметника съвпадат твърде много. Близка с литургията на балканските богомили била и литургията на катарите, както личи главно от съдържанието на Катарския требник. Ср. *A. Solovjev, La messe cathare, Cahiers d'études cathares, 3-me Année, 1951—1952, № 12*, с. 1—8.

²⁰ *Acta Apostolorum*, II, 42—43. Този обред имал твърде стар произход и е свързан още със сектата на есените. По-късно бил възприет и от привържениците на Евстатий. Ср. *D. Angelov, Bogomilismus*, I, с. 60, Anm. 196. За него говори подробно *Reiner, Summa*, с. 66. Ср. *A. Borst, Die Katharer*, с. 201. Пряко известие за практикуването му от българските и балканските богомили не е запазено, но няма съмнение, че той е бил налице и при тях, като се има предвид тясната връзка между балканските богомилски общини и сродните с тях организации на френските и италианските дуалисти.

²¹ *Козма, Беседа*, с. 30, 19 сл. Ср. за този обред и неговия смисъл *D. Angelov, Bogomilismus*, I, с. 61 сл.; *H. Puech — A. Vaillant, Le traité*, с. 249.

Изповядването по този именно начин било обичайно за първите християнски общини и то се среща у някои по-късно възникнали социално-религиозни учения (например у масалияните). Вероятно от масалияните то било възприето и доразвито у богомилите, които от своя страна предали този обред на катарите в Италия и Франция. За начина на извършването му у италианските дуалисти има подробно описание в съчинението на Райнер Сакопи. Интересни данни дава и Катарският требник.²²

За другите два обреда, вършени в богомилските общини, а именно посвещенията в степен „вярващ“ и в степен „съвършен“, бе говорено вече подробно. Те са представлявали всъщност най-типичното и особеното за религиозния култ на еретиците. Трябва да се отбележи при това, че докато молитвените събрания и взаимната изповед били постоянни и редовни обреди, тези посвещения от един ранг в друг се извършвали само при определени случаи, ако имало подготвени кандидати за това.

Поставя се въпросът, дали освен религиозните обреди, които вършели богомилските общини, на тези обединения на „вярващи“ и „съвършени“ е било определено и обичайно да изпълняват и друг вид дейност. Поради липсата на достатъчно изворови данни на този въпрос не може да се отговори със сигурност. Несъмнено е само това, че една от задачите на общината е била да се грижи за поддържането на своя ръководен състав, т. е. на „съвършените“ богомили, поради обстоятелството, че те, както вече нееднократно се отбеляза, не се занимавали със стопанска и производителна дейност, не трупали материални блага, не мислели как да си набавят храна и облекло. Нужно е било следователно „вярващите“ да се грижат за своите проповедници и наставници, като задоволяват техните макар и минимални битови изисквания. За тази практика, съществуваща сред богомилите, споменава още презвитер Козма в цитираното вече негово обвинение, че еретиците ходели от къща на къща, „за да ядат чуждия хляб“.²³ Данни за това се съдържат и в по-късни извори. Подобна практика съществувала и сред западните дуалисти, които всячески подкрепяли своите „съвършени“. „Те се движат из цялата страна — бележи един анонимен автор, — за да посещават своите ученици и да укрепват в тях лъжливото учение, а техните ученици и вярващи им услужват с всички необходими неща, на което място и да пребивават те.“²⁴

Би могло да се предположи, че освен помощ на „съвършените“ богомилските религиозни общини оказвали помощ и на по-бедни свои членове, на болни хора и т. н. Вероятно за това били използвани тези средства, които били доставяни най-вече чрез доброволния отказ на „съвършените“ от тяхната собственост и които ставали общо достояние на цялото братство.²⁵ Подпомагайки бедни и болни хора, богомилите се ръководели от евангелските принципи и от примера на самия Христос.

²² Ср. за изповедта при катарите *A. Borst, Die Katharer*, с. 199.

²³ *Козма*, Беседа, с. 35, 3—5.

²⁴ Ср. *I. Döllinger, Beiträge*, II, с. 12.

²⁵ Според *Д. Благоев*, Принос, с. 39, богомилските общини са били устроени по образа на раннохристиянските общини върху началата на консумативния комунизъм. Подобен възглед се застъпва и в първото издание на моята книга, с. 79 сл. Поради липса на достатъчно изворови данни този възглед засега не може да се счита за доказан и си остава едно предположение. Ср. по въпроса за общините и *Б. Примов*, Райнер Сакопи като извор за връзките между катарите, павликяни и богомили. Изследвания в чест на Марин С. Дрянов, С., 1960, с. 535—568.

В заключение би могло да се каже следното: Един цялостен поглед върху характера и устройството на богомилските общини сочи, че в основни линии те били изградени по образа на раннохристиянските общини, за които се говори главно в „Апостолските деяния“. Дали в случая богомилите черпели образец само от евангелските текстове, или имали пред очи и примера на павликянските общини, за които се знае, че са били организирани по подобие на раннохристиянските, не може да се каже с положителност. Като се има предвид силното разпространение на павликянството в българските земи през X—XII в. и неговата тясна връзка с богомилското учение, много вероятно е то да е оказало въздействие върху богомилите и със своята организация.

В съгласие с евангелските принципи, осъществявани в раннохристиянските общини, в богомилските общини царял дух на равенство и демократизъм. Като се изключи ръководната роля на дедеча и неговите помощници, всички „свършени“ били равни помежду си и вършели общо изпълняваните в братството обреди (молитвени събрания, взаимна изповед, посвещаване в степен „вярващ“ и в степен „свършен“). При това степента „свършенство“ била достъпна за всекиго, стига той да докаже чрез своя скромна и въздържан живот и добра теоретическа подготовка, че е достоен за нея. В това отношение „свършените“ се отличавали рязко от висшия клир на официалната църква, чиито представители живеели охолно и изпълнен с материални изгоди живот и образували едно почти затворено, привилегировано съсловие, до което малцина могли да се приближат. Съсловният характер, внедрен в православната църква с нейното въвлечане в системата на феодализма, не съществувал в богомилските общини и бил заменен там със съвсем противоположни нему принципи.

В разрез с официалната църква, която, опряна на Библията, оправдавала социалното неравенство и възвеличавала богатия като божи любимец, в религиозните общини на богомилите господствувало схващането, че най-праведни и добри християни са „бедните“ и че само този, който не се стреми към материални блага и не мисли за тях, може да влезе в кръга на „свършените“. И в това отношение богомилите следвали образа на раннохристиянските общини и преди всичко на техните ръководители, които нямали никакво имущество и се занимавали само с проповедническа и богослужебна дейност.

Чрез проповядваните и прокарани на дело принципи на равенство, демократизъм, възвеличаване на бедността и отричане от богатството богомилските общини изразявали стремежите и възжеланията на най-низшите слоеве в средновековното българско общество и преди всичко на феодално зависимото селячество и на градските бедни. За угнетяваните селяни и градски бедняци тези общини представлявали една организация, чрез чието осъществяване те вярвали да постигнат желаното благополучие, и то на земята. При условията на остро социално и имуществено неравенство, на привилегии за болярите и висшето духовенство и на тежки задължения за селско-плебейските маси примерът на богомилската община, изградена на свършено противоположни на феодалното общество норми и принципи, действувал твърде силно и към нея били отправени погледите на много хора.

Трябва да се отбележи, че в това отношение не само богомилското учение, но и други сродни с него социално-еретически учения през сред-

новековието, които се стремели към възстановяването на „ранното християнство“, се ползували с подобен успех и популярност сред селско-плебейските слоеве. За потиснатите селяни и градски бедняци отношенията на равенство, които съществували в раннохристиянската община, били навсякъде желан пример, чрез който те обосновавали борбата си срещу феодалната класа и убеждението си, че трябва да паднат съществуващите съсловни привилегии във феодалното общество, да се намалят задълженията и тежестите, да се премахнат социалните и правни предимства на висшето духовенство и пр. Добре известни по този въпрос са установките на Ф. Енгелс в неговото изследване върху селските въстания в Германия през XVI в. Той отбелязва, че по това време в германските страни се е разпространявала една твърде популярна селско-плебейска ерес, която се стремела чрез примера на раннохристиянската община да посочи, че подобни отношения трябва да се осъществяват и в съвременното общество. „От равенството на чедата божи — казва той — тази ерес идвала до извода за гражданското равенство и даже отчасти вече и за равенството в имуществата. Приравняването на дворянството със селяните, на патрициите и привилегированите граждани с плебеите, премахването на ангарите, на арендните плащания, на данъците и привилегиите и унищожаването поне на най-крещящите имуществени различия — ето исканията, които били поставяни повече или по-малко определено като необходими изводи от ранното християнско учение.“²⁶ Подобни мисли и искания са възниквали, както вече се видя, у експлоатирания селяни и градски бедняци в средновековна България. И при тях за религиозно-идейна обосновка, както се каза, им служел примерът на раннохристиянската община, която богомилите се мъчели да възстановят на дело чрез своите религиозни общини.

Естествено стремехът към възкресяване на „раннохристиянската община“ в една видоизменена форма, изградена от богомилите, представлявал сам по себе си една утопична и неосъществима мечта. Това бил стремеж не за едно придвижване на обществото напред чрез създаване на по-нови и по-прогресивни социално-икономически отношения от отношенията, господстващи при феодализма, но за връщане обществото назад към далечното минало, към условията на един идеализиран общинен строй, обвит в религиозно було и отождествяван с доста неясния по своето съдържание строй на раннохристиянските общини. Този стремеж да се гледа назад към едно хубаво и примамливо минало, лишено от социални и имуществени противоречия и изградено на принципите на равенството, е типичен за средновековното селячество и за свързаните с него градски бедни. Живеещи при условията на ниско развитие на производителните сили и свързани изцяло с феодалния начин на производство, селяните и градските бедняци не са били в състояние да се борят срещу господстващата феодална класа в името на нов и по-прогресивен начин на производство, както е правела това по-късно буржоазията, а са атакували феодалните порядки в името на една вече минала действителност и със задачата да възстановят тази действителност. Това са били техните обективни възможности за времето и тези именно възможности намирали между другото израз в стремежа да се възкресят наново някогашните раннохристиянски общини.

²⁶ Ф. Енгелс, Селската война в Германия, С., 1952, с. 35.

VII. ИСТОРИЯ НА БОГОМИЛСТВОТО

1. БОГОМИЛСТВОТО В ЗАПАДНОБЪЛГАРСКАТА ДЪРЖАВА

Докато за богомилството и неговото разпространение при царуването на Петър има значителен брой сведения, за ролята на богомилите в западнобългарската държава, образувана след 969 г., не можем да кажем почти нищо поради липса на данни. Във византийските извори от това време, които са пълни с описания за драматичната борба между българи и византийци, не се споменава нито дума за разпространението на някаква ерес в българските земи. Липсват каквито и да са вести за ролята на еретиците и в наши, домашни паметници.

Като се има предвид обстоятелството, че югозападните български краища, които са образували ядрото на държавата на Самуил и на неговите приемници чак до нейното завладяване през 1018 г., през XI и XII в. са важен център на богомилското движение, би следвало, макар и за това да няма преки свидетелства, да се заключи, че в тях е имало значителен брой богомили между 969—1018 г. и че дейността на поп Богомил и неговите последователи, засвидетелствувана там от времето на царуването на Петър, е дала своите резултати. Както изглежда обаче, Самуил за разлика от цар Петър прекратил преследванията срещу еретиците и им позволявал свободно да разпространяват своите възгледи, без да ги подлага на гонения и наказания. Това дало повод да възникне мълвата, че той не е чужд на богомилската идеология и че на нея съчувствуват и негови роднини. Тази мълва е отразена в едно анонимно житие на зетския княз Иван Владимир, който бил зет на Самуил и се оженил за неговата дъщеря Косара. Казано е там, че този сръбски княз и съпругата му били отявлени богомили и масалияни, не желаели да почитат иконите, но били иконоборци и мразели кръста (*ἀποῦ εἰκόνας δὲν ἤθελαν, ἀλλὰ ἤτον εἰκονομάχοι καὶ ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ*).¹ С една дума, ако се вярва на житиеписеца, богомилската и масалиянската ерес била проникнала в самия дворец. В същото житие четем, че на времето цар Симеон се бил борил с успех в сътрудничество с Климент срещу богомилите. Тази подробност, която е един анахронизъм, както и някои други данни хвърлят значителна сянка от съмнение върху достоверността на паметника и издават в него едно по-късно съставено съчинение, което не може да претендира за автентичност.² Характерно е все пак, че за автора на това житие източнобългарските царе, като се почне от Симеон, са били схващани като борци срещу богомилската ерес за разлика от западнобългарските, за които не само че не се отбелязва да са гонили богомилите, но дори им се приписва съчувствие към тяхното учение. Това противопоставяне не ще да е случайно. То отразява обстоятелството, че по време на Самуил и неговите приемници преследванията срещу богомилите не е имало и спрямо тях е била проявявана известна търпимост.³

¹ Житието е издадено от А. Шопов, Един документ за българската история (СНУНК, кн. II, 1890, с. 115).

² Такова е в общи линии становището на В. Златарски, История, I, ч. 2, с. 765, бел. 1.

³ За веротърпимостта на Самуил спрямо богомилите се изказват редица изследвачи. Едни от тях, като А. Гильфердинг, История сербов и болгар, СПб., 1868, I, с. 195,

Поставя се въпросът, кои могат да бъдат причините за тая търпимост спрямо богомилството през разглеждания период. Ако се съди по някои данни на изворите, не може да се приеме, че Самуил е бил идейно близък на богомилите и че е споделял техните разбирания. Напротив, той е бил строго православен и проявявал това в редица действия. Известно е например, че през 986 г., след като в ръцете му паднал градът Лариса от Тесалия, той пренесъл оттам в своята столица Преспа мощите на св. Ахил.⁴ За един богомилски настроен владетел подобно деяние би било недопустимо, като се има предвид крайно враждебното становище на еретиците по въпроса за светостта на мощите. Известен е също надгробният каменен надпис с имената на родителите и братята на Самуил, издълбан по негова заповед през 993 г. и открит в село Герман (Преспанско).⁵ Този надпис започва с кръстния знак и с характерния за православните паметници призив (*invocatio*) на „светата Троица“. Явно е, че инициаторът на този надпис не може да бъде уличен в симпатии към богомилите, които не признавали нито култ към кръста, нито към „троицата“. Известно е най-сетне по данни от една грамота на византийския император Василий II, че по време на царуването на Самуил са били потвърдени социалните и икономическите привилегии на висшия клир, каквито той имал и през царуването на Петър.⁶ А това говори ясно за православните убеждения на този български цар и за стремежа му да поддържа подобно на предишните владетели тесни връзки с висшето духовенство като важна опора на царската власт.

При положението, че Самуил не е бил близък по възгледи с богомилите, веротърпимата му политика спрямо тях се е дължала на други причини и преди всичко на факта, че западнобългарската държава, която той управлявал до 1014 г., е била вплетена почти през цялото свое съществуване в жестока борба срещу византийците. В продължение на десетки години Самуил и неговите приемници трябвало да отбиват непрестанните атаки на византийския император Василий II, който си бил поставил за цел да покори цялата страна и да я превърне във византийска провинция. Той срещнал обаче, както личи от данните на византийския писател Скилица и на други автори, упорита и твърда съпротива от страна на населението по села и градове, което не желало да се предаде на нашественика и бранело докрай родните си огнища. А за да се организира тази съпротива и да се създаде сплотеност на целия народ, е било нужно да се прекратят вътрешните ежби и да се спрат гоненията срещу богомилите, чиито проповеди са се ползували с голяма популярност сред простолудиято и от чието поведение е зависело в значителна степен какво ще бъде поведението на широките народни маси в борбата срещу византийския нашественик. С една дума, богомилите е трябвало да бъдат спечелени като съюзници в тежката и съдбоносна борба срещу завоевателните планове на Василий II и с оглед на това именно било на-

235, и *P. Каролев*, За богомилството, с. 121, считат, че този български цар е имал симпатии към богомилската ерес. Други, като *G. Schlumberger*, *L'Épopée Byzantine à la fin du X-e siècle*, Париж, 1896, I, с. 616, и *Д. Мишев*, България в миналото, Лозана, 1919, с. 135, приемат също, че той не преследвал еретиците. Ср. и *D. Obolensky*, *The Bogomils*, с. 149.

⁴ Ср. *Skylitza — Kedr.*, *Historiarum compendium*, II, с. 436.

⁵ Ср. за този надпис *И. Иванов*, Български старини из Македония, с. 23 сл.

⁶ Ср. текста на тази грамота у *И. Иванов*, Български старини из Македония, с. 555. Вж. и *В. Златарски*, История, II, с. 2 сл.

ложително да се прекрати острият курс на преследване срещу тях, характерен за времето на цар Петър, и да им се предостави свобода на действие.⁷ От своя страна самите богомили, които били най-близо до народа и изпитвали злочестините, предизвикани от кървавите войни, виждали, че главен и най-опасен техен враг в момента е византийската войска-завоевателка, която носи смърт и разорение. Поради това те били склонни да прекратят острите си проповеди срещу българския цар и боляри, характерни за тяхната идеология дотогава, и да насочат своите усилия за отбиване на чуждоземния нашественик — с други думи, да се обединят в общата борба за запазване на политическата независимост на страната. Тези патриотични и антиромейски позиции били запазени и доразвити от последователите на богомилството през периода на византийското иго.

2. БОГОМИЛСТВОТО В БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ ПОД ВИЗАНТИЙСКА ВЛАСТ (1018—1185 г.)¹

През 1018 г. след продължителна борба българите паднали под византийска власт. Завладяването на България предизвикало остро влошаване на положението на българския народ и това дало важни отражения върху по-нататъшното развитие и роля на богомилството в нашите земи.

Общо взето, през първите години от завоеванието на България положението на местната феодална класа в страната не се променило много. Византийският император Василий II, който успял да подчини българите най-вече поради измяната на част от болярството, разбирал, че ще може да държи в подчинение окупираните земи главно с помощта на предишните им феодални господари. Ето защо той оставил някои от онези боляри, които минали на негова страна, да управляват и занаят пред отделни градове в страната. Друга част от болярите той привлякъл на служба в Константинопол и в малоазийските области. Между тях били и роднините на последната царска династия (на Самуил и неговите приемници).²

Гъвкава политика проявил византийският император и спрямо българското висше духовенство. Той виждал, че ако бъдат запазени привилегиите на митрополити и епископи, каквито те притежавали от времето на бившите български царе, той ще може да разчита на тяхната идеологична подкрепа, която му била особено нужна. Поради това още през първите години след завладяването на България той издал три грамоти,

⁷ За политическите съображения, от които е била продиктувана веротърпимостта на Самуил спрямо богомилите, се изказва и *D. Obolensky, The Bogomils*, с. 151, който критикува с право твърденията на някои изследвачи, че този български цар бил привърженик на богомилската ерес, че бил безразличен към православнието и пр. Д. Оболенски приема при това, че Самуил не преследвал богомилите и поради своята враждебна политика срещу цариградската църква, която била отнела незаконно независимостта на българската патриаршия чрез декрета на Йоан Цимисхи.

¹ Ср. за периода на византийското владичество обширното изложение на *В. Златарски, История, II, С., 1934*, както и монографията на *Г. Г. Литаврин, България и Византия, М., 1960*, с. 1—465. Там е указана и използвана и най-новата литература.

² Ср. *В. Златарски, История, II, с. 5*; *М. Андреев — Д. Ангелов, История на българската държава и право, с. 120*.

предназначени за българската църква.³ Грамотите потвърждавали нейната независимост и правата, които притежавали висшите духовници от времето на българските царе Петър и Самуил. Начело на църквата бил поставен архиепископ, чието седалище станал град Охрид. В неговата област влизали 33 епископства, които обхващали всички български земи с изключение на Тракия.⁴ Първ охридски архиепископ бил българинът Йоан от Дебър. На новия църковен глава, както и на подчинените му епископи, Василий II дарувал определено число подвластни люде (парици и клирици), като потвърдил в това отношение съществуващата практика от времето на първото българско царство. По такъв начин той запазил привилегированото положение на висшия клир като едър феодален собственик. На архиепископа се давало право да събира от цялото население на страната църковен данък (каноникон)⁵. Давало му се право да управлява сам своите подчинени, без да му се намесват и пречат органите на централната власт.⁶

Докато българската феодална класа — светска и църковна — не претърпяла почти никаква промяна в своето положение и запазила предишните си права, останалото население в села и градове още от самото начало почувствувало тежестите и гнета, които му носела чуждата власт. Наистина Василий II запазил старата данъчна система и българите продължавали да плащат данъците си в натура, както било по времето на Петър и Самуил. Но независимо от това техният живот се влошил много. Страната била опустошена от продължителните войни, а свръх това между 1022—1025 г. имало и страшна суша. В селата и градовете придошли византийски чиновници, които гледали да се обогатят за сметка на населението и вършели големи произволи. Докарани били военни гарнизони, които населението трябвало да храни и облича. Самите българи били постоянно привлечани на военна служба и разпращани по различните бойни полета, за да се бият за интересите на византийските василевси.

Българският народ страдал не само от гнета на чуждата власт. Върху него започнали да налитат и външни нашественици, а именно печенегите, които в началото на XI в. живеели северно от река Дунав. След 1026 г., т. е. непосредствено след смъртта на Василий II, те започнали често да преминават реката и да нахлуват дълбоко в българските земи, водени от жажда за плячка. За такива набези става дума през годините 1026, 1034, 1036, 1037. Без да срещат сериозна съпротива, печенегите достигали чак до Тракия и Македония, като подлагали селищата на страшно ограбване. Към тая напаст се прибавяли и природни бедствия — болести, градушки, скакалки и силни земетръси (между 1037—1039 г.), които докарали още по-голям смут и отчаяние в душите на покореното, оставено без всякаква защита население.⁷

³ Първата грамота е от 1019 г., втората — от 1020 г., а третата е издадена между 1020—1025 г., без да е посочена точната дата. Текст и превод на грамотите у *И. Иванов*, Български старини из Македония, с. 547—562.

⁴ Относно отделните епископства и областите, които заемали, ср. *И. Снегаров*, История на Охридската архиепископия, I, С., 1924, с. 52 сл.

⁵ За каноникона ср. *Г. Г. Литаврин*, България и Византия, с. 314, 358 сл.

⁶ *И. Иванов*, Български старини из Македония, с. 561.

⁷ Ср. за тия събития *В. Златарски*, История, II, с. 36—39.

През 1037 г. византийската власт предприела една стъпка, която издала стремежа ѝ да укрепи още по-здраво властта си над българския народ. На мястото на починалия архиепископ Йоан Дебърски бил поставен за негов наследник византиецът Лъв Пафлагонски, хартофилакс на църквата „Св. София“ в Цариград. Това било нарушение на издадените от Василий II грамоти, с което византийското правителство желало да покаже, че има намерение да се наложи над подчинените българи не само в политическо, но и в духовно отношение, като им постави за църковен глава един ромей. И действително след Лъв на архиепископския престол в Охрид започнали да се изреждат все гърци, като Теодул, Йоан Анчо и др., в съгласие с възприетата вече политика на господство и чрез църквата. Това било същевременно и политика на ромеизация, т. е. стремеж да се преследва съзнателно и систематически славянската книжнина в българските земи, да се „денационализира“ българският народ, като се премахват и фалшифицират сведенията за неговото минало и култура и т. н. Започнала през първата половина на XI в., тази политика се изострила още повече през следващото столетие, като била провеждана предимно чрез византийското духовенство и неговия център — Охридската архиепископия.⁸

Ново и голямо влошаване на положението на българския народ настъпило през 1040 г. Причина за това била една финансова реформа на цариградската власт, извършена по време на царуването на император Михаил IV от неговия брат и пръв сановник в империята Йоан Орфанотроф. Съгласно с тази реформа натуралният данък, който дотогава плащало земеделското население в българските земи, се заменил с паричен. Таза промяна хвърлила селячеството в тревога поради това, че по това време вследствие на изброените бедствия в страната се чувствувал недостиг на храни и за да получат пари, необходими за плащането на данъка, селяните трябвало да се лишават от твърде необходими за ежедневието им селскостопански продукти. При това облагането с паричен данък не ставало в съответствие с реалните пазарни цени, което също се отразявало зле върху данъкоплатците.⁹

Влошеното положение на българския народ под чуждата власт дало нов тласък за засилване на богомилското учение и движение. За това свидетелствуват редица извори, които се отнасят до средата и втората половина на XI в. При това в характера на богомилството настъпили известни изменения, които се дължали на променената обществена и политическа обстановка. Докато богомилите през X в. имали като свой главен враг българската светска и църковна феодална класа начело с царя, сега като такъв враг се изтъквала на преден план византийската държава и

⁸ Въпросът за ромеизаторските тенденции на византийското правителство спрямо коренния български народ и за ролята на византийската църква в това отношение бе поставен за пръв път в трудовете на *Е. Голубинский*, Краткий очерк истории православных церквей, с. 40 сл., и на *Ф. И. Успенский*, Образование второго болгарского царства, с. 57, 101 сл. Най-основно и пълно бе разгледана и обоснована тази теза от *В. Златарски*, История, II, с. 41 сл. и с. 167 сл. Вж. и *П. Мутафчиев*, История на българския народ, II, с. 6 сл.; *Д. Ангелов*, История на Византия, I, 1950, с. 390; *същият*, Богомилството в България, 1947, с. 100, 102. С известни уточнения гледището, че политика на ромеизация е била прокарана от Византия, се приема и от *Г. Г. Литаврин*, България и Византия, с. 365 сл.

⁹ Ср. за тази данъчна реформа и нейното отражение *Г. Г. Литаврин*, Налоговая политика Византии и Болгарии в 1018 — 1185 г. (Виз. врем., X, 1956, с. 86).

църква. Богомилите от времето на цар Петър трябвало да се борят срещу социалния и духовен гнет на местните феодални господари, докато сега наред с тези феодални като угнетители на народа дошли и чужденци, в чиито ръце била политическата власт и които се отнасяли към населението като към роби. Чужденец бил императорът, чужденец след 1037 г. бил и главата на църквата. Чужденци били главните военни и граждански сановници, които се разпореждали из българската земя.

При това положение в богомилските проповеди, произнасяни от „свършените“ по села и градове, започнали да звучат наред с антифеодалните, облечени в религиозна форма тенденции, и тенденции от политическо естество, които имали за цел да разобличат чуждата власт и да създадат дух на непримиримот спрямо нея. Под въздействието на промените се условия богомилите се превръщали не само в борци за премахване на феодалния гнет, но и в борци срещу византийските господари в лицето на цариградския василевс и неговите светски и църковни сътрудници. Богомилската идеология отразявала вече не само стремежите на потисканите българи към социална правда, но и стремежите им към политическо освобождаване и отхвърляне на чуждото иго.

Промените, които настъпили в характера на богомилството и в проповедите на неговите главни разпространители, дали видими отражения в техните преценки за миналото на българския народ. Някогашното българско царство, отричано на времето си с остри думи от поп Богомил и последователите му, се превръщало постепенно в спомен за една хубава, спокойна епоха, когато всички живеели в благополучие и изобилие за разлика от грозното настояще. Бедствията и теглилата, които българският народ търпял при Симеон и Петър, били сега забравени, за да отстъпят място на едно ново отношение към управлението на тия двама царе, изпълнено с възторг и идеализация.

Най-ярко личи тази промяна в богомилската идеология по отношение на нейната преценка за миналото в т. нар. „Български апокрифен летопис“, един твърде важен паметник за нашата история, на който досега не е било обръщано достатъчно внимание.¹⁰ Той е бил съставен вероятно към средата на XI в., т. е. по времето, когато положението на населението се влошило извънредно много. Целта на неизвестния съставител на апокрифа е била да предаде накратко историята на българския народ от най-старо време до неговите дни, като се спре върху царуванията и делата на отделните владетели. Още от самия увод на летописа проличава, че писачът е бил близък на богомилските среди и запознат с тяхното учение. Така той свързва началото на българската държава с пророк Исая, който бил възкачен по божие повеление на седмото небе и получил заповед от бога да отиде при българите и да ги заведе в определената им земя. „И след това — казва се там — чух глас, който друго ми разказваше: Исае, възлюбени мой пророче, иди на запад от най-горните страни на Рим, отлъчи третата част от куманите, наречени българи, и на сели земята Карвунска, която опразниха римляни и елини.“ Тази вяра в „предопределения народ“, която напомня идеята, вложена в Библията, е била свойствена и на богомилите, само че под форма на избрана от бога

¹⁰ Ср. изданието на този паметник у *Й. Иванов*, Бог. книги, с. 280—287, а също и обяснителните му бележки на с. 273—280. Новобългарски превод у *И. Дуйчев*, Стара българска книжнина, I, с. 154—161.

община на вярващите (ecclesia). Богомилска е представата за седемте небеса и за пророк Исай, чийто апокриф „Видение Исаево“ заемал видно място в приетата и разпространявана от тях книжнина.

Самото изложение представлява смес от православни и богомилски елементи. Така хронистът слави цар Борис като благочестив владетел, който покръстил българите и съградил църкви, и това е в духа на православието. Същевременно обаче той не пропуска случая да подчертае, че българските царе били „без грях и без жена“, което е напълно в духа на аскетичните възгледи на богомилите. „Съгласно с богомилското гледище против брачния живот — бележи правилно Й. Иванов — авторът старателно отбягва да говори за жена-съпруга или царица-съпруга.“¹¹ Споменатите в апокрифа български владетели Мойсей, Арон и Самуил се раждат от „вдовица-пророчица“. Цар Испор (Исперих) се ражда, носен от крава (дѣтнштѣ въ кравъ ношень). Пак в духа на богомилските възгледи съставителят на апокрифа отбягва да говори за войни и кръвопролития и споменава за тях само когато говори за сблъсквания между християни и езичници (погани).

Наред с богомилските аскетични възгледи в летописа проличава особена любов към българското минало, към успехите, постигнати от отделните български владетели в тяхната външна и вътрешна политика. Особено характерна е преценката на автора за времето на Симеон и Петър, т. е. за тия двама български царе, през време на чието управление се създали условия за появата и разпространението на богомилството. За Симеон се казва следното: „Той царува 130 години и роди св. Петра, цар български, мъж свет и напълно праведен. И тогава, в това време, когато царуваше цар Симеон, той вземаше данък от цялата своя земя по всяка област на своето царство: едно повесмо и лъжица масло и яйце на година. Това бе неговият данък от неговата земя, от неговите хора и нищо друго не искаше той.“ А за цар Петър съставителят на апокрифа пише: „И царува (той) в българската земя, без да има жена и грях (грѣха не имѣе, ни женн), и благословено бе неговото царство. Тогава прочее в дните и годините на светия цар Петър български имаше изобилие от всичко, сиреч пшеница и масло, мед, мляко и вино, и вреше и кипеше от всяко божие дарование и нямаше скъдост от нищо, но имаше ситост и изобилие от всичко по изволение божие.“

Както се вижда от казаното дотук, идеализацията на българското минало и на управлението на българските царе е така силна, че би било странно да се приеме, че един близък на богомилските възгледи човек е можел да пише по такъв начин. Странно е да се приеме, че за един богомил Симеон и Петър могат да бъдат представени като „свети царе“, през времето на които има в страната всичко в изобилие. Но тези странности не бива да ни учудват, като се има предвид коренно изменената обстановка през XI в., при която са действували и проповядвали богомилите. Българският народ бил подчинен на една чужда власт, която го обременявала с данъци и тегоби и го карала да се сражава за нейните интереси. Напълно естествено било при това положение в богомилската идеология да настъпят съществени промени и ако не за всички, то за някои богомилски проповедници и писатели миналото на българския на-

¹ Й. Иванов, Бог. книги, с. 275.

род да се представя в идеализирана светлина и да се заличава омразата към някогашните български царе и властници. Подобен прелом у богомилите започнал да настъпва още по време на борбата на Самуил срещу Василий II, когато те, изправени пред злочестините, докарвани им от чуждото нашествие, се обединили около централната власт и прекратили острите си проповеди срещу царя и боярите.

Като идеализирали миналото на българския народ, богомилски настроените проповедници през XI в. започнали да разобличават византийската светска и църковна власт, да подбуждат населението към неподчинение на цариградския василевс и неговите сътрудници. За тази тяхна агитация може да се заключи от една новела, издадена през 1026 г. от византийския император Константин VIII (1025 — 1028 г.) съвместно с цариградския патриарх и синод.¹² Тази новела била издадена, както изглежда, във връзка с едно въстание на населението в тема Навпакт (в Северна Гърция), което се вдигнало през същата година поради налаганите му тежки и непосилни данъци. Характерното в съдържанието на новелата е обаче това, че тя не говори за един конкретен случай, а има предвид изобщо прояви на недоволство срещу императора и държавата и отправя анатеми срещу всички смутители, които и където да бъдат те.¹³ Очевидно тя е имала предвид възможни недоволства и бунтове и в българските земи под византийска власт. Но фактът, че срещу недоволниците и евентуалните бунтовници се определят в нея църковни наказания (анатеми), говори, че в тяхно лице властта е виждала не само обикновени врагове на държавата и императора, но и лица с еретически възгледи. А това могли да бъдат през разглеждания период или богомилите, или сродните с тях павликяни. Тяхната активна дейност срещу византийската власт е дала повод да се намеси и цариградският патриарх. Съвместно с императора била издадена новела, заплашваща недоволниците и техните съчувственици с църковни проклетия.¹⁴

За ролята на богомилите и павликяните като борци срещу византийската власт може да се заключи още от първото значително по своите

¹² Ср. текста на тази новела в *Ius Graeco-romanum*, I, с. 273, ed. P. Zepos; *F. Dölger*, *Regesten der kaiserlichen Urkunden*, t. II, München, 1925, с. 1, №823. Вж. и *Г. Г. Лумаврин*, *Болгария и Византия*, с. 377 сл.

¹³ Това личи още от началния пасаж на новелата, където четем, че трябва да се предават на анатема „онези, които се стремят да вдигнат въстание срещу владетелите, да установят тирания и затова подстрекават поданиците против управниците“ (*τοὺς ἐπιχειροῦντας ἀποστασίαν κατὰ βασιλέων ποιῆσαι ἢ τυραννίδι, κἀντιθέειν τοὺς ἀπὸ τῶν αὐτῶν αὐτῶν ἀποστατοῦντας*). От подобен общ характер са следващите проклетия срещу подстрекателите към бунт, срещу укривателите им и пр.

¹⁴ Гледището, че богомилите са развивали враждебна дейност срещу византийската власт през XI—XII в. и че са участвували в борбата на българския народ за политическо освобождение, е възприето от редица изследвачи, като *В. Левицкий*, *Богомилство — болгарская ересь*, с. 391, *И. Иванов*, *Бог. книги*, с. 31, и др. Това гледище е застъпено и в първото издание на „Богомилството в България“, с. 103 сл. На по-друго становище застава *D. Obolensky*, *The Bogomils*, с. 173, бел. 2, който счита за прекалено твърдението, че в лицето на богомилите през XI—XII в. трябва да виждаме големи борци срещу византизма. Според него богомилството било преди всичко религиозно-етично учение, а неговата политическа антивизантийска страна била само допълнително и случайна явление. С това схващане обаче не можем да се съгласим, тъй като то не държи сметка за факта, че богомилството по своята същност и в своята цялост не е било само религиозно, но и социално и антифеодално движение. Поради това неговите последователи се борели упорито и последователно срещу византийския гнет в продължение на близо две столетия.

размери въстание на българите за освобождение, вдигнато през 1040 г. под водителството на Петър Делян, внук на Самуил. Повод за това въстание била споменатата вече реформа на Йоан Орфанотроф, с която натуралните данъци се заменяли с парични. Целта на въстаниците била да се отхвърли чуждата власт и да се възстанови някогашната българска държава. Във въстанието на Петър Делян, чийто център били югозападните български земи, се примесили и социални елементи. В него взели участие не само българи, но и гърци, и албанци от темите Драч и Навпакт (в Албания и Северна Гърция), които негодували поради притесненията на централната власт и нейната фискална политика.¹⁵ Така това въстание получило не само народоосвободителен, но и антифеодален характер и в такъв смисъл то се свързало тясно и с еретическата пропаганда. Наистина преки известия за участието на богомили и павликяни в него няма, но за това можем да заключим по косвен път от данните на един съвременен италиански извор (т. нар. „Барски анали“). В един текст на този извор, който се отнася към 1040-1041 г., т. е. когато въстанието на Петър Делян било вече разгромено от византийците с помощта на наемни войски, се казва, че в Сицилия дошли като бегълци от Балканския полуостров много „македонци и павликяни“.¹⁶ Докато под названието „македонци“ трябва да се подразбират православните български жители от въстаналите краища, под понятието „павликяни“ съставителят на хрониката има предвид несъмнено еретици-дуалисти, т. е. павликяни и богомили, които заедно с православно население се борели ръка за ръка срещу византийската власт и които след несполучливия край на въстанието били принудени да напуснат своите родни места, за да се спасят от жестоките гонения, на които ги подлагало цариградското правителство.

Засилване на процеса на феодализация в българските земи

От редица данни на изворите се вижда, че през средата и втората половина на XI в. в българските земи под византийска власт, както и в другите територии на Византийската империя се засилил значително процесът на феодализацията. Този процес се изразил на първо място в растеж на едрото земевладение. Като едри собственици се очертали преди всичко редица манастири и църкви главно в югозападните български земи. Големи имуществва придобила Охридската архиепископия. По време на управлението на известния охридски архиепископ Теофилакт (1090—1109 г.) под нейна власт се намирали няколко села в днешна Македония (Църква, Могила, Полог), а също така имоти в София и Охрид.¹⁷

¹⁵ Ср. за това въстание подробното изложение на В. Златарски, История, II, с. 41—81; История на България, I, с. 154 сл.; Г. Г. Литаврин, България и Византия, с. 376—396.

¹⁶ Ср. Annales Baresnes, 54155; И. Иванов, ц. с., с. 41. В един антипапски памфлет от времето на Хенрих IV (1065—1106 г.) става дума за някакви „буциани“, които живеели в Италия и били потомци на свещеника Буци. Те отхвърляли тайнствата, литургията, проповядвали против царе и духовници. Според Е. Вернер, Богомилството и ранносредновековните ереси, с. 28, това били именно потомците на избягалите през 1040/1041 г. в Сицилия еретици от българските земи.

¹⁷ Ср. данни за това в писмата на Теофилакт, издадени в М. Р. Г., т. 126, coll. 287—559. Български превод и коментар от митрополит Симеон в „Писмата на Теофилакт Охридски, архиепископ български“, С., 1931. Общо за развитието на феодалния процес през този период ср. Г. Г. Литаврин, България и Византия, с. 73 сл.

Заедно с църковното земевладение се разраствало и светското. Като едри собственици се издигнали главно висши военни и граждански сановници. Такъв бил например Григорий Бакуриани, виден военачалник от втората половина на XI в., грузинец по произход и основател на Бачковския манастир. Той притежавал няколко села и малки градчета (крепости) в Пловдивската област (Стенимахос, Баница, Петрицос и др.), а също така големи площи земя в различни места пак около този край (Янова, Бачково, Добростан, Лалково и пр.). Големи имуществва имал той и в град Мосинопол (Гюмюрджина) и околностите му.¹⁸ Между едрите поземлени собственици имало представители и на българската болярска аристокрация. За един такъв болярин от Югозападна България става дума например в житието на Яким Осоговски, написано в края на XI в.

Разрастването на едрото земевладение било свързано и с появата на на т. нар. прония (*πρόνοια*), т. е. с практиката да бъдат дарявани земи от страна на императора на висши сановници или приближени на двореца лица. Притежателят на пронията ставал господар не само на земята, но и на населението, което живеело там. Селяните се превръщали в парици на прониара и върху тях тегнели задължения не само спрямо централната власт, но и спрямо новия държател на земята.¹⁹

Развитието на феодалния процес засегнало преди всичко положението на селячеството. Част от селяните през XI—XII в. продължавали да бъдат все още лично свободни. Те били собственици на земята си и се подчинявали пряко на органите на централната власт. Но броят на тези селяни намалявал непрестанно, а се увеличавало числото на феодално зависимите селяни (парици). Както се вижда от данни в писмата на Теофилакт, имало вече цели села, населени само с парици. Париците обикновено имали земя, която обработвали. За разлика от свободните селяни обаче те били само нейни владетци, а върховен собственик се считал крупният земевладелец (феодал).²⁰

Развитието на феодалните отношения във Византия през XI в. били съпътствувани с непрестанно увеличаване на данъчния гнет върху селячеството. След реформата през 1040 г. данъчните задължения били на няколко пъти увеличавани, като при всеки следващ император те ставали все по-тежки. Основен данък бил поземленият, който се определял съобразно с размера на имота и броя на домашния добитък. Селяните пла-

¹⁸ Ср. типикона на Григорий Бакуриани, с който той подарил тези имоти на основанието от него Бачковски манастир. Типиконът е издаден от *L. Petit*, *Typikon de Grégoire Rascarianos pour le monastère de Petritzos (Bačkovo) en Bulgarie, Viz. врем., Приложение към т. XI, СПб., 1904*. Ср. за растежа на едрото земевладение през XI в. статията на *Г. Цанкова*, *Феодалното земевладение в южните и югозападните български земи под византийско владичество*, ИИИ, VIII, 1960, с. 273 сл.; *Г. Г. Литаврин*, *България и Византия*, с. 73 сл.

¹⁹ За пронията ср. *П. Мутафчиев*, *Пронията във Византия и отношението ѝ към военната служба* (ИБИД, VI, 1924, с. 1—30). От по-новата литература трябва да бъдат отбелязани *А. П. Каждан*, *Аграрные отношения в Византии XIII—XIV вв.*, М., 1952, 202 сл., и *Г. Острогорски*, *Прония, Прилог историји феудализма у Византии и у Јужно-словенским земљама*. Београд, 1952.

²⁰ Ср. за положението на селяните в българските земи през XI—XII в. *М. М. Фрейденберг*, *Развитие феодальных отношений в византийской деревне в XI—XII вв.*, Уч. зап. Великолуцкого гос. пед. инст., 1956, с. 105 сл.; *Г. Г. Литаврин*, *Крестьянство Западной и Югозападной Болгарии в XI—XII вв.*, Уч. зап. Инст. славяноведения, 1956, с. 226—250; *същият*, *България и Византия*, с. 38—73, 175—201.

шали също така различни десетини (върху домашните животни и селско-стопанските продукти), както и разни такси за използване на феодалната земя—за ловене на риба, за сечене на дърва, за паша на добитъка и пр. Изпълнявали и редица тегоби — строеж на крепости и мостове, пазене на проходи и пътища, доставка на храни и строителен материал и пр.²¹

При вземането на данъците били вършени големи злоупотреби от страна на бирниците, които гледали да се обогатят за сметка на населението. За да могат да вземат повече данък, финансовите чиновници се стараели да изкарат по-големи имотите на селяните и правели измами при тяхното измерване, въвеждали нови такси и налози и пр. Ярка картина за тези своеволия се съдържа в преписката на споменатия охридски архиепископ Теофилакт (1090—1109 г.), Макар и да не изпитвал никакво съчувствие към българите, които той презирал, Теофилакт все пак не могъл да скрие възмущението си от византийските бирници, с които той бил скаран и които се опитвали да посегнат и на неговите имоти. „Държавните бирници — пише той в едно свое писмо — са хищници, които гледат на божествените закони и царските наредби като на паяжини, в които се ловят само слабите мухи. Те плякосват беззащитния народ, като продават децата му в робство. Те не само събличат дрехите от гърба на данъкоплатците, но свличат и месата от костите им.“ В друго писмо, отправено до цариградския патриарх, Теофилакт се изказва по следния начин за злоупотребите и безчинствата на византийската финансова администрация: „И те [бирниците — б. н.] говорят почти като самия фараон: „Нямате работа, безделници сте, затова измисляте за народа празник и почивка.“ Това е причината, поради която се налагат по-тежки работи и по-строги наказания. Клирици се събличат и оголват, париците се преброяват и изтънко се пресмятат, а земята се измерва по скоковете на бълхата . . . И всичко се претърсва и претегля така, че тия безсмислени работи достигат до разделяне на месото от костите.“²²

Докато сведенията за живота на селячеството в българските земи през втората половина на XI в. са сравнително по-изобилни, данните ни за живота на жителите в градовете са оскъдни. Има основания да се предположи обаче, че и положението на градското население не ще да е било много добро. То също било изложено на произволите и насилията на византийската власт, която го облагала с данъци и повинности. Както в селото, така и в града било налице значително имуществено разслоение и имало немалък брой малоимотни или съвсем безимотни жители. Това са били предимно дребни занаятчии или лица без всякаква работа, някои от които били избягали от околните села. За такива бедняци (πτωχοί), които живеели в Пловдив, споменава изрично византийският писател Никита Хониат. Тяхното имущество „се състояло само от ризата, която носели на гърба си“.²³ Подобни бедняци ще да е имало и в други по-големи градове в българските земи.

²¹ Ср. относно данъците на селското население във Византия през XI—XII в. *D. Xanatalos*, Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Makedoniens in Mittelalter, hauptsächlich auf Grund der Briefe des Theophylaktos von Achrida, München, 1937; *Г. Г. Литаврин*, Налоговая политика Византии в Болгарии в 1018—1085 г., Виз. врем., X, 1956, с. 81 сл.; *Г. Цанкова*, Югозападните български земи през XI в. според „Стратегикона“ на Кекавмен. ИИБИ, VI, 1956, с. 600 сл.; *Г. Г. Литаврин*, Византия и Болгария, с. 201—219.

²² Ср. текста на писмото у *В. Златарски*, История, II, с. 295.

²³ *Nic. Chon.*, Historia byz., ed. Bonnae, с. 527.

Бедственото положение, в което се намирали селата и градовете в покорените от Византия български земи, се влошавало и вследствие на нови нашествия на разни племена. Най-много страдала от тези нашествия областта между Дунав и Стара планина (днешна Северна България), която била обособена тогава в отделна провинция (тема) под названието „Паристрион“. В тази област продължавали да нахлуват печенегите, които живеели през XI в. на север от Дунава като непосредствени съседи на Византийската империя.

Най-страшно и със съдбоносни последици се оказало тяхното нападение през 1048 г., когато през реката се прехвърлили няколко стотици хиляди души. В късо време печенегите залели цяла Северна България и византийската власт не била в състояние да им направи нищо. След редица сблъсквания цариградското правителство се принудило да се помири с положението и им предоставило на разположение областта между Дунав и Стара планина (1053 г.), където те заседнали трайно и образували малки племенни обединения начело с отделни главатари.²⁴ След печенегите в Северна България нахлули узите.

Докато земите в Северна България страдали от набезите на различните тюркски племена, идващи от север, земите в днешна Македония били изложени на ударите на италианските нормани, които нахлули там през 1081 г. и воювали с византийците. При водените военни действия пострадали и редица тамошни села и градове. На ново опустошение били подхвърлени селищата в Македония през 1096 г., когато през тях минал кръстоносният нормански отряд, воден от Боемунд Тарентски, и отрядът на кръстоносците от Южна Франция начело с Раймонд Тулузки.

Глад, нищета и болести — това били последствията от тежкия фискален и административен гнет на византийската власт и от непрестанните външни нахлувания. Доведени до отчаяние, разсипани материално, някои хора стигнали дотам, че започнали да продават собствените си деца в робство, за да спасят и тях, и себе си от гладна смърт. В една новела на император Алексий I Комнин (от 1095 г.) става дума за роби-българи, които били продадени от родителите си като малки деца и искали сега да им бъде върната свободата отново.²⁵ Този документ говори повече от всякакви други доказателства и чрез него се разкрива по ярък начин бедственото положение, в което били изпаднали отделни хора през разглеждания период.

При това положение не е чудно, че богомилството в българските земи не могло да угасне. Въпреки противодействието на властта и строгите мерки на църквата то продължавало да се шири и да печели нови привърженици. Книжнината, в която се отразявали богомилските социални и религиозни възгледи, нараствала непрестанно и се поглъщала жадно от населението. Главна опора на богомилството продължавали да бъдат селяните, които били най-тежко експлоатирани от органите на централната власт и от местните феодали. Но богомилската ерес прониквала вече и

²⁴ Ср. за нахлуването на печенегите и последвалите събития *В. Златарски*, История, II, с. 88—108.

²⁵ *Ius Graeco-romanum*, I, coll. IV, nov. XXXV, с. 344—346, ed. P. Zepos, Athenai, 1931; *И. Сакъзов*, Една новела на Алексий Комнин за роби-българи (Сборник в чест на *В. Златарски*, С., 1925, с. 367—387).

в градовете, тъй като и там се създали благоприятни условия за нейното разпространение и възприемане. От проповедите на богомилите се увеличавали преди всичко градските бедняци (в мнозинството си дребни земеделци, занаятчии, лица без всякаква работа и т. н.). Така ереста загубвала чисто селския си характер и се превръщала в движение и на градския плебс.

През средата на XI в. започнало вече да се популяризира и да става известно името „богомили“, за което у Козма още няма сведения. За това име става дума в съчинението на Евтимий от Акмония, който пише, че с него били наричани еретиците „в Запада“ (εἰς τὴν Δύσην).²⁶ Под названието „Запад“ византийските автори означавали областите западно от столицата, т. е. балканските територии на империята. Названието „богомили“, както сочи пак Евтимий, било проникнало през това време и в Мала Азия. То се споменава, както вече се каза, и у един друг византийски писател от XI в., Димитър от Кизик.

Както през X в., тъй и през разглеждания период важен център на разпространение на богомилството продължавали да бъдат югозападните български земи (днешна Македония), където насилията и злоупотребите на византийската администрация били особено големи. За наличието на еретици може да се съди от данни в писмата на Теофилакт Охридски и преди всичко от сведенията му за дейността на един българин по име Лазар. Този Лазар бил църковен парик, който бил увлечен от свободолюбиви мисли и копнеел по думите на Теофилакт „да сваля ярема на парикията“ (τὸν τῆς παρρησίας ἀπαυχεῖνσαι ζυγόν). Влязъл в борба срещу архиепископа и подпомогнат от неговия врагове — местни финансови чиновници, които се стремели да посегнат на имуществата на архиепископията и били скарани с Теофилакт, той започнал да води усилена борба срещу него и да търси из цяла България лица, с помощта на които да подготви свалянето му. „И тъй, този Лазар — пише Теофилакт, — като видял веднъж, че измислиците му не успяват, а делото на истината остава на сухо, не престава да употребява природата си против нас, защото българската природа храни всякакви злини. Той, ако и да му стигаше да вземе като съратници в борбата против нас само охридчани, обикаля и други страни в България и търси прилежно има ли някой осъден от нас като еретик или многоженец, или като встъпител в престъпен брак и затова подложен на църковно наказание.“ И той намерил по думите на Теофилакт много такива хора (εὗρων . . . πολλοὺς τοιούτους).²⁷

От тия оплаквания на Теофилакт се вижда, че Лазар се ползувал с популярност сред българското население и влиянието му било голямо, щом той имал възможност да обикаля навсякъде и да търси привърженици. Особено показателни са думите на архиепископа, че той „копнеел да сваля ярема на парикията“. Това издава у него човек, близък по убеждения с богомилите, които се обявявали остро против феодалния гнет и карали своите хора да не се подчиняват на господарите си. Затова именно Лазар в борбата си срещу главата на Охридската архиепископия, която санкционирала византийската власт и феодалното потисничество, търсел

²⁶ Ср. по-долу, с. 222.

²⁷ В. Златарски, История, II, с. 296 сл.; Г. Г. Литаврин, България и Византия, с. 425.

да намери преди всичко лица, „осъдени като еретици“, т. е. преди всичко богомили и павликяни. И броят на тези еретици, както отбелязва Теофилакт, бил по това време значителен.

Интересно е да се отбележи, че в дадения момент враговете на Теофилакт, между които имало и силни държавни служители, в желанието си да злепоставят архиепископа използвали недоволството на богомилите и техните привърженици и оставяли Лазар свободно да действа сред селяните. Но те не се задоволили само с това, а решили да потърсят недоволници и сред низшия клир, където богомилската пропаганда била не по-малко силна. Така те намерили някакъв си монах, който според думите на Теофилакт „взел образа на блудница, свалил от себе си свещеното облекло, станал от постник месоядец, от целомъдрен — сладострастен или, по-добре да се каже, ако и да е посветен в целомъдрие, той и с жена заживял, и без срам се хвалел пред всички със своето разпътство“. Какъв е бил този човек, по-подробно не се казва, но фактът, че скъсал рязко с църквата и заживял мирски живот, издава в негово лице отявлен противник на официалната религия и склонен към еретически възгледи.²⁸ Може да се предположи, че той станал близък на богомилски среди, но не влязъл в кръга на „съвършените“, тъй като не бил привърженик на техните аскетични разбирания, а предпочитал да живее нормален светски живот, както правели обикновените привърженици на ереста. За да прекрати неговата дейност, Теофилакт заповядал да го арестуват и дори го затворил за известно време в тъмница, но не успял да му стори нищо, тъй като в Охрид не се намерили съдии, пред които да бъде призван да отговаря. В края на краищата обаче благодарение на тесните си връзки с двореца архиепископът успял да смени местния управител, главен поддържник на неговите врагове, и с това да се справи окончателно с Лазар и с монаха-разпоп.²⁹ С тяхното изчезване се турил край на настъпилото брожение и позициите на Теофилакт се укрепили. Трябва да се предположи, че след разплатата с двамата си главни противници охридският архиепископ засилил борбата против еретиците и ги подложил на големи гонения.

Богомилите в югозападните български земи страдали не само от преследванията на църковната византийска власт. На тях им било съдено да изпитат ударите и на кръстоносците, които през края на XI в. поели пътя за Ерусалим. Когато един отряд от нормани, воден от Боемунд Тарентски, преминал през македонските земи, той стигнал, както бележи историкът Вилхелм Тирски, до някакво укрепено средище в областта Пелагония, близо до Битоля и Прилеп, което било населено с еретици (*quoddam hereticorum castrum*). Надъхани с религиозен фанатизъм и раздразнени от враждебното отношение на местните жители, които се бра-

²⁸ Според *Ф. И. Успенский*, *Образование второго болгарского царства*, с. 32, този хвърлил расото монах бил Василий, известният богомилски проповедник, осъден на изгаряне в Цариград. Това обаче не е приемливо, тъй като богомилът Василий е бил познат със суровия си аскетичен живот, а тук се касае до човек, който заживял светски. При това никъде не е казано, че той се е наричал Василий, а освен това и дейността му, както се вижда, не е била такъ голяма и значителна, за да виждаме в негово лице пручтия богомилски ръководител, изгорен на кладата във византийската столица.

²⁹ *В. Златарски*, *История*, II, с. 301 сл.

нели от грабежите им, норманските рицари се нахвърлили върху спомнатото селище, завзели го и го подпалили. Населението се защищавало упорито, но не могло да отбие ударите на нашествениците.³⁰

Освен в Македония през XI в. богомилството продължавало да бъде силно разпространено и в Тракия. От съчинението на Михаил Псел „За действието на демоните“ се вижда, че богомилски братства съществували към 1050 г. в най-южните краища на Тракия, а именно в Херсонес (Галиполския полуостров). Като един от главните проповедници там действувал някой си Марко от Месопотамия. Макар и неясни, данните на Псел показват, че сред южнотракийските еретици имало три главни групи: едни от тях били богомили в пълния смисъл на думата и споделяли умерено-дуалистични схващания. Други били близки до абсолютния дуализъм на павликяните, а трети, за които той говори, че се покланяли на Сатанаил, са били, както изглежда, масалияни.³¹ Византийският автор не е бил пряко запознат с проповядваните догми и с различията между посочените три учения, а освен това, както вече се каза, той е използвал данни от по-стари съчинения, за да описва въз основа на тях живота и нравите на еретиците. Поради това съчинението му трябва да се използва предпазливо. Прави впечатление, че Псел назовава тракийските еретици с общото име „евхити“ (εὐχίται), т. е. масалияни, въпреки че голяма част от тях, както личи от описанието му, споделяли богомилски възгледи. От това може да се заключи за значителната близост на масалиянството с учението на богомилите, което предизвиквало смесване на назоваванията на двете ереси.

Най-значителен център на богомилството в Тракия през XI в. бил Пловдив и неговите околности. Това личи от съчинението на византийската писателка Ана Комнина, посветено на живота и делата на нейния баща, император Алексей I Комнин (1081—1118 г.). Когато описва този голям и важен град, разположен в сърцето на тракийските земи, тя отбелязва, че в него живеело многобройно еретическо население, съставено от арменци (т. е. монофизити) и манихеи (т. е. павликяни и богомили).³² Монофизитското и павликянското население в града водело произхода си отдавна. То било преселено там още от втората половина на VIII в. от императорите иконоборци, които си били поставили за задача да го използват за защита на северната граница на империята. Нова голяма колонизация на павликяни в Пловдив била извършена по нареждане на император Йоан Цимисхи (969—976 г.). И тогава задачата била чрез тези преселници да се укрепят границата на Византия срещу север-

³⁰ Ср. Anonymi Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum, ed. B. A. Lees, Oxford, 1924, с. 8. Повечето от изследвачите приемат, че в случая се касае до богомили. На това се противопоставя D. Obolensky, The Bogomils, с. 163, бел. 2, който счита, че богомилите като противници на всяка въоръжена съпротива не са могли да бъдат организатори на борбата срещу кръстоносците и че населението на това селище вероятно е било съставено от павликяни. Но това становище на Оболенски за аскетично-примиренческият характер на богомилското движение като цяло, както се каза вече, не може да бъде прието.

³¹ Подробен анализ на данните на Псел във връзка с възгледите на трите еретически групи, които той описва, дава D. Obolensky, The Bogomils, с. 183—188. Ср. и Б. Примов, Богомилският дуализъм, с. 113—118.

³² Ἀρμένιοι τε γὰρ διενείμαντο τὴν πόλιν ταύτην καὶ οἱ λεγόμενοι βογόμιλοι, . . . καὶ δὴ καὶ οἱ δυσθεωτάτοι Παυλικιᾶνοι, τῆς Μανιχαϊκῆς ἀποσπάσαι τυγχάνοντες (Anna Komn., Alexias, XIV, 8=II, с. 257).

ния ѝ съсед. Отпърво, както отбелязва Ана Комнина, павликяните били полезни за византийската власт и отбивали с успех извършваните от север набези срещу тракийските селища. Не минало обаче много време и те показали своята склонност към буйства и непокорство. От ден на ден еретиците нараствали на брой и завладели целия Пловдив, като започнали според думите на Ана Комнина да тиранизират местното православно население, без да обръщат внимание на изпращаните от страна на централната власт чиновници. Те притежавали собствена, добре организирана войска със свои водачи и могли, разполагащи с една почти пълна автономия, да развият спокойно еретическата си дейност сред тамошните жители.³³

Що се отнася до богомилите в Пловдив, то за тяхната история от съчинението на Ана Комнина не се узнава нищо. Изглежда обаче, че техният произход трябва да се търси от втората половина на X в., както би могло да се заключи от данните в споменатия вече сръбски Синодик от 1221 г.³⁴ Трябва да се предположи също така, че техният брой в града непрестанно нараствал и че привържениците им били предимно из средата на бедното население, което, както се изразява византийският писател Никита Хониат, имало само по една риза на гърба си. Че богомилството било разпространено главно сред простолудието в Пловдив, личи от обстоятелството, че според хрониката на Жофроя Вилардуен еретиците живеели в крайните квартали на града, докато аристокрацията и богатите граждани живеели в центъра.³⁵

Между павликяните и богомилите в Пловдив през XI в. имало отлики преди всичко по произход и народност. Павликяните били предимно арменци и сирийци, докато богомилското население било главно българско. Имало отлики и в техните философско-религиозни и битови схващания. И едните, и другите били свързани обаче помежду си по силата на дуалистичните и антицърковни вярвания, а също и чрез общата омраза срещу византийската власт. И богомилите, и павликяните били отявлени врагове на „православието“ и на „самодържавието“, олицетворявани от висшето византийско духовенство и от цариградския василевс. Поробените българо-богомили се борели за своята свобода и за отхвърляне на чуждоземния и феодален гнет, полусамостоятелните павликяни — за повече привилегии и по-голяма независимост. Всичко това ги карало да образуват един общ антивизантийски фронт и да проявяват в своето поведение и действия единомудрие и сътрудничество. Това нещо не е могло да отбегне от погледа на Ана Комнина и тя, като говори за живеещите в Пловдив богомили, арменци и павликяни, с право отбелязва, че независимо от различията помежду си по отношение на догмите всички били

³³ *Anna Komn.*, Alexias, XIV, 8=II, с. 258 сл.

³⁴ Ср. по-долу, с. 443.

³⁵ Жофроя Вилардуен изрично казва, че пловдивските еретици, които той нарича с името „*porélicap*“, живеели в периферията на града (*des bors de la ville*) (§ 440, в изданието на хрониката от 1947, с. 278). А знатните граждани (*les halz homes*) — във високи дворци и богати къщи (*les halz palais et les riches maisons*) — *нак там*, § 401, с. 280. Обичаят да се заселва простият народ в края на града и в предградията, а аристокрацията в центъра (в т. нар. „вътрешен град“) е бил свойствен не само на Пловдив, но и на редица други средновековни градове в България и във Византия. Ср. Д. Ангелов, Към въпроса за средновековния български град, Археология, II, 1960, кн. 3, с. 11 сл.

единни в своите бунтовнически действия. Главни инициатори за подобни действия тя счита павликяните, а към тях по нейно мнение се присъединявали и останалите еретици.³⁶

Нови бунтове срещу византийската власт и ролята на богомили и павликяни

От средата на XI в. Византия започнала да търпи териториални загуби и в късо време от нея отпаднали богати и плодородни области. През 1071 г. тя загубила почти цяла Мала Азия, където нахлули селджукските турци, а също така и последните си владения в Южна Италия, където се установили дошлите от Сицилия нормани.

Непрестанните войни, водени на два фронта, влошили още повече положението на българския народ. След териториалните загуби на империята той станал главен прицел на експлоатация от страна на византийската феодална класа, която била лишена от богатствата си и от земите си в Мала Азия и Италия. Върху гърба на българското селячество легнало преди всичко задължението да храни със своя труд многолюдните градски центрове и преди всичко византийската столица. За да се осигури прехраната на близо полумилионния Цариград, византийският император Михаил VII (1071—1078 г.) прибягнал до извънредни мерки. Увеличени били данъците и бил въведен монопол върху търговията с жито. Това предизвикало нови и големи вълнения. Най-напред се вдигнало населението в Северна Тесалия, което било смесено по своята народност (славяни, гърци и власи). Раздразнени от увеличаването на данъците, местните влашки и славянски първенци замислили бунт против цариградската власт, обаче не успели да се организират добре и започнатото дело завършило безуспешно (1066 г.).³⁷

По-добре подготвено и опасно за византийското правителство се оказало въстанието на населението в югозападните български земи през 1072 г. Повод за избухването му била финансовата политика на Михаил VII и на неговия алчен министър Никифор, който непрестанно увеличавал данъците. „Тъй като не могли да понасят ненаситността на Никифор — съобщава византийският писател Скилица, — българите се вдигнали на въстание срещу цариградската власт.“ Начело застанал скопският болярин Войтех, който бил подкрепян от местни първенци. В помощ на въстаналите дошъл и един сръбски отряд, командуван от Константин Бодин, син на сръбския княз на Зета Михаил. Първоначално съюзените българи и сърби имали успех, но след това последвали поражения, които се дължали до голяма степен на това, че част от българската болярска ари-

³⁶ Καὶ τὰ μὲν δόγματα διεφώνου, συμφώνου δὲ ταῖς ἀποστάσεσιν (*Anna Komn.*, Alexias, XIV, 8=II, с. 259 сл.). На обстоятелството, че живеещите в Тракия еретици са били обединени в общ фронт срещу византийската феодална власт, обръща внимание и Г. Г. Литаврин, България и Византия, с. 417, който приема изобщо прокараната в българската марксистическа историография теза за борческия характер на богомилството през време на византийското владичество и за свързаността на богомилите с народоосвободителните въстания през този период.

³⁷ Ср. Г. Цанкова, Югозападните български земи през XI в. според „Стратегикона“ на Кекавмен, ИИБИ, VI, 1956, с. 614—625; Г. Г. Литаврин, Восстание болгар и влахов в Фессалии в 1066 г., Виз. врем., XI, 1956, с. 123—134; *същият*, България и Византия, с. 399.

стокрация застанала на страната на византийците и не подкрепила надигналия се народ. С помощта на наемни отряди цариградската власт успяла да потуши бунта, като Георги Войтех и Константин Бодин паднали в плен.³⁸

Несполучливият край на въстанието не сломир духа на българското население. Напротив, съпротивата се засилвала и ненавистта срещу потисниците ставала все по-голяма. Тази ненавист се подхранвала и от проповедите на богомили и павликяни, които водели ожесточена пропаганда срещу византийското духовенство и срещу цариградската власт. По такъв начин те давали идейна опора на настроенятия и стремежите на широките народни маси в селото и в града чрез своите дуалистични антицърковни и антифеодални възгледи.

При това положение въстанията продължили. През 1074 г. се разбунтували срещу византийския император жителите на крайдунавските градове, недоволни от това, че цариградското правителство им било отнело привилегиите, с които се ползували дотогава. По това време тези градове били оживени центрове на занаяти и търговия и в тях живеело многолюдно население. Начело на бунта застанал Нестор, бивш византийски сановник и българин по произход. Въстаниците влезли във връзка с печенегите, които по това време живеели в днешна Северна България и били организирани в няколко племенни обединения. Заедно с тях те прекосили Стара планина и стигнали до Цариград. В продължение на няколко месеца византийската столица била подложена на обсада и в нея настъпил глад. Но впоследствие въстаническата войска се разстроила и Нестор бил принуден да се оттегли в Северна България.³⁹

Наскоро след това, през 1078 г., избухнали локални бунтове на населението в Средец (София) и в Месемврия. Начело на бунта в София застанал някой си Лека. Според сведенията на византийските писатели Михаил Аталиат и Скилица той бил по произход павликянин от Пловдив и поддържал връзки с печенегите в Северна България. Неизвестно при какви обстоятелства той се озовал в София и под негово внушение тамошните жители въстали срещу централната власт, като убили местния епископ Михаил, когато той, облечен в пълната си църковна одежда, ги убеждавал да останат верни на императора.⁴⁰ Убиването на епископа — най-висш представител на църковната власт в областта и блюстител на православието — показва ясно, че бунтът на софийското население носел подчертан антицърковен характер и че в неговата основа лежала еретическа, противоправославна пропаганда, ръководена от Лека. Участници в този бунт са били еретически настроените слоеве в града, т. е. преди всичко богомилите и павликяните. Трябва да се предположи, че по това време броят на богомилите в София вече ще да е бил значителен. Не е случайно, че век и половина по-късно според едно известие

³⁸ Ср. за това въстание *В. Златарски*, История, II, с. 138—148; История на България, I, с. 160. *Стр. Лишев*, Към въпроса за неуспеха на въстанието в Македония през 1072 г., Ист. пр., XII, 1956, кн. 1, с. 74—79. Подробно изложение с данни за най-новата литература и за спорните въпроси около датата на въстанието у *Г. Г. Литаврин*, България и Византия, с. 402—410.

³⁹ За въстанието на Нестор ср. *В. Златарски*, История, II, с. 155 сл.; *Г. Г. Литаврин*, п. с., с. 411—413.

⁴⁰ *Skylitza — Kedr.*, II, с. 741, 11 сл.; *Attaliates*, Hist., с. 302, 1 сл.; *В. Златарски*, История, II, с. 163, 495; *Г. Г. Литаврин*, п. с., с. 415.

на Бориловия Синодик този град е бил един от главните центрове на богомилството и в него имало добре организирано еретическо братство начело с „Авдъци“.

По същото време, докато софийските жители, организирани от един павликянин, се бунтували срещу византийската власт, на другия край на България, в Месемврия, вдигнал глава някой си Добромир. От какъв характер бил тамошният бунт и доколко Добромир станал изразител на антицърковни, еретически тенденции, не може да се установи поради оскъдните данни на изворите.⁴¹ Във всеки случай обстоятелството, че византийските писатели Аталиат и Скилица свързват действията на Лека с тези на Добромир, подсказва, че между тях имало нещо общо и че вероятно и месемврийското население проявявало същата ненавист към византийското духовенство, каквато изпълвала сърцата и на софийските жители. Нито Добромир, нито Лека могли обаче да постигнат някакъв успех. Византийската власт, която била успяла да се справи с по-масовите въстания на Петър Делян и на Георги Войтех, била все още достатъчно силна и двамата водачи на бунтовете в София и Месемврия били принудени да преклонят глава и да молят императора за милост, ако се вярва на данните на византийските писатели.

Броженията във Византийската империя обаче не престанали и ролята на еретическата пропаганда продължавала да бъде твърде силна. Особено опасни за властта били пловдивските павликяни, тъй като те били военно организирани и били свикнали да живеят самостоятелно и независимо. Голям конфликт между тях и цариградското правителство избухнал по време на царуването на византийския император Алексий I Комнин (1081—1118 г.). Повод за това дала войната на Алексий Комнин с италианските нормани, която избухнала през 1081 г. В стремежа си да отбие опасния враг, нахлул в Драчката тема, византийският император си послужил между другото и с павликянски наемни отряди, ръководени от офицерите им Ксантас и Кулеон. В последния момент обаче те отказали да влязат в битката и с това предизвикали поражението на византийската армия.⁴² Раздразнен от станалото, Алексий предприел жестоки репресии. Той успял с хитрост да арестува главните военни водачи и първенци на павликяните, като им конфискувал земите и ги раздал на своите войници. По-късно някои от задържаните били освободени, а други били изпратени на заточение в островите (1083 г.). Част от павликяните били покръстени и станали православни. В отговор на предприетите мерки на следната година срещу Алексий Комнин бил вдигнат в Тракия голям бунт, ръководен от един от покръстените павликяни на име Травъл.⁴³ Той се укрепил със своята войска в една крепост близо до Пловдив, наречена Белягово, и оттам започнал да прави чести опустошителни набези. Травъл

⁴¹ Според *К. Иречек*, История на българите, С., 1923, с. 156, Добромир бил „славянин-богомил“. За това обаче преки известия в изворите няма.

⁴² Ср. *Anna Komn.*, Alexias, V, 3=1,160,22 сл.; *F. Chalandon*, Essais sur le règne d'Alexis I^{er} Comnène, Paris, 1900, с. 76.

⁴³ За бунта на Травъл ср. подробния разказ на *Anna Komn.*, Alexias, VI,5=1,192 сл.; *F. Chalandon*, Essais, с. 105 сл.; *В. Златарски*, История, II, с. 179 сл.; *К. Иречек*, История на българите, с. 156, смята въстанието на Травъл като въстание на богомилите. Истината е, че в него участвували и павликяни, и богомили. Вж. и *D. Obolensky*, The Bogomils, с. 191 сл., и *Г. Г. Лутаврин*, п. с., с. 418 сл.

влязъл във връзка и с печенегите около Дръстър, за да може да ги привлече за съюзници и общо с тях да продължи борбата си срещу цариградската власт. И действително печенегите им се притекли на помощ, като преминали Стара планина. Положението станало тревожно. От описанието на Ана Комнина се вижда, че движението на Травъл взело твърде широки размери и че той бил подкрепен от голям брой хора. Безспорно в мнозинството си това са били павликяни, а също така и богомили, които живеели в Пловдив и неговата област. За смазването на бунта била изпратена голяма войска начело с главнокомандувачия на балканските византийски армии, грузинеца Григорий Бакуриани. В кървава битка обаче византийската войска била разбита и самият Бакуриани загинал. Тогава била изпратена втора армия начело с пълководеца Татикий. Постепенно византийците взели връх и успели в края на краищата да потушат бунта и да станат господари на положението. Павликяните в Пловдив не били обаче окончателно усмирени. Те продължавали своята агитация срещу църквата и властта. Но Алексей Комнин поради нови външнополитически затруднения (борби с печенегите, преминаване на кръстоносци през Балканския полуостров, втора война с норманите и пр.) бил принуден да отложи за по-късно време окончателната си разправа с тях.

Разпространение на богомилството в Мала Азия

Освен в европейските владения на Византийската империя през средата на XI в. богомилството се било разпространило вече и в територията на византийска Мала Азия. За това свидетелствува съчинението на цариградския монах Евтимий от Акмония, написано след 1034 г.⁴⁴ От неговото съдържание личи, че към това време еретиците развивали твърде дейна пропаганда на своето учение сред населението в тази област, точно в темите Опсикион, Кивереотоң и Тракезион.⁴⁵ Начело на богомилските проповедници стоял някой си Йоан Чурила, когото Евтимий назовава „пръв [разпространител] на новопоявилата се ерес“ (πρώτος τῆς νεολέχτου ἁσεβούς αὐτοῦ θρησκείας).⁴⁶ Започнал своята еретическа дейност преди три години, той продължавал според думите на византийския писател да разпространява неуморно своето учение и понастоящем, т. е. по времето, когато Евтимий съставил своето съчинение.⁴⁷ Център на дейността му била областта на град Смирна, където наред с него като активен сътруд-

⁴⁴ Ср. за неговото съчинение по-горе, с. 26. Вж. и *D. Angelov*, *Bogomilismus*, II, с. 3 сл.; *D. Obolensky*, *The Bogomils*, с. 174 сл.; *A. Соловјев*, *Фундајажити*, патерини, с. 122.

⁴⁵ Относно тези три теми ср. *Г. Осрогорски*, *Историја Византије*, с. 242. Карта на тия теми е дадена у *D. Obolensky*, *The Bogomils* (в края на книгата). Трябва да се отбележи, че в текста на съчинението на Евтимий темата Тракезион не е означена с обичайното ѝ название, а е дадена под доста неопределеното прозвище „областите на траките“ (ἐν τοῖς τῶν Θρακῶν μέρεσιν). Ср. *Ficker*, *Die Phundagiagiten*, с. 67,9. Не можем обаче да приемем, както е склонен да счита *D. Obolensky*, п. с., с. 175, че в случая византийският писател е имал предвид тракийските земи в Балканския полуостров. Целият контекст и особено обстоятелството, че тези „тракийски области“ са свързани непосредствено с град Смирна, говори, че под тях трябва да подразбираме именно малоазийската тема Тракезион, а не тема Тракия в Балканския полуостров. Ср. в такъв смисъл правилната забележка на *G. Ficker*, п. с., с. 249, *Ann.* 2; *D. Angelov*, *Bogomilismus*, II, с. 4.

⁴⁶ *Ficker*, *Die Phundagiagiten*, с. 67,8.

⁴⁷ *Пак там*, с. 67,8 и 68,5.

ник го подпомагал някой си Рахей.⁴⁸ Освен тях двамата имало и други дейни проповедници на ереста, означавани с названието „апостоли“.⁴⁹ Между тях бил и един жител на селото Гозус, с когото се срещнал по време на път самият Евтимий и повел дълъг спор по въпроса за „възкресението“. Византийският писател го нарича с прозвището „лъжесвещеник“.⁵⁰ Активна разпространителка на богомилските догми била и бившата съпруга на Йоан Чурила, която също е назована с името „лъжесвещеник“.⁵¹

Ако се съди по някои пасажи от съчинението на Евтимий, малоазийските еретици се наричали с името „християни“ (*χριστιανοί*)⁵² или „христополити“ (*χριστοπολίται*), т. е. граждани, поданици на Христос.⁵³ Те продължавали следователно традицията, възприета от последователите на поп Богомил през X в. Наред с името „християни“ обаче и в Мала Азия било проникнало вече названието „богомил“. Така се наричали според Евтимий от Акмония еретиците „в тема Кивереотон, на Запад, а така също и на други места“ (*εἰς δὲ τὸν Κιβερραιώτην, εἰς τὴν Δύσει καὶ εἰς ἑτέροισι τόποις καλοῦσιν αὐτοὺς βογομίλους*).⁵⁴ Тема Кивереотон се е намирала, както е известно, в най-южния край на Мала Азия, до залива Аталия, и фактът, че името „богомил“ било стигнало чак дотам, говори за неговата широка популярност. Що се отнася до областта Запад, то под нея, както вече се каза, се подразбират териториите в Балканския полуостров на запад от Цариград, т. е. предимно българските земи в Тракия и Македония.⁵⁵ Кой са били „другите места“, където било познато названието „богомил“, от сведенията на Евтимий не може да се разбере с положителност.

Наред с името „богомил“ в Мала Азия през XI в. си пробило път и едно друго местно название за означаване на еретиците. Това било названието „фундагиагити“ или „фундаити“, което ще рече „торбоносци“. Според Евтимий с това название били известни богомилите в тема Опскион, т. е. в северозападните краища на предна Мала Азия. Названието „фундагиагити“ (фундаити) било измислено не от самите еретици, но от противниците им,⁵⁶ които искали по такъв начин да осмеят „съвършените“ богомили, че не работят нищо, а ходят от място на място, за да получават храна и да бъдат поддържани от последователите си.⁵⁷

Наред с прозвищата „християни“, „богомил“ и „фундагиагити“ еретиците в Мала Азия през XI в. били известни и с името „масалияни“. Това личи още от увода на посланието на Евтимий, който гласи, че в него ще бъде разобличена ереста на „безбожните заблудители фундагиагити, т. е. богомили или масалияни“ (*τῶν ἀσεβῶν πλάνων τῶν τε Φουνδαγια-*

⁴⁸ Ficker, Die Phundagiagiten, с. 37,9.

⁴⁹ Пак там, с. 4,7.

⁵⁰ Пак там, с. 6,5.

⁵¹ Пак там, с. 66,20.

⁵² Пак там, с. 4,11, 30,1, 31,3, 24 и пр.

⁵³ Названието „христополити“ им е дадено в един от ръкописите на посланието на Евтимий от Акмония, обнародвано в М. Р. Г., т. 131, coll. 48.

⁵⁴ Ficker, Die Phundagiagiten, с. 62,11 сл.

⁵⁵ Ср. по-горе, с. 214.

⁵⁶ Това личи ясно от думите на Евтимий, който пише: „В тема Опскион хората наричат споделящите тази проклетая ерес [с прозвището] фундагиагити“ (Ficker, Die Phundagiagiten, с. 62,10). Относно начина на образуването на думата „фундагиагити“ и литературата върху това прозвище ср. D. Angelov, Bogomilismus, II, с. 4, бел. 2; А. Соловьев, Фундагити, патерини, с. 122 сл.

⁵⁷ Ср. за това по-горе, с. 181.

γῆτων ἤτοι Βογομίλων καὶ Μασσαλιανῶν).⁵⁸ Името „масалияни“, както се каза, е било давано през това време на богомилите в Южна Тракия вследствие на значителните прилики, които съществували между двете учения. По същата причина е било давано то и на богомилите в малоазийските области.

Успехите на богомилската пропаганда в Мала Азия били значителни. Ако се вярва на думите на Евтимий, от еретическите проповеди се били увлекли много хора. Както в балканските земи през разглеждания период, така и тук основното ядро на богомилските привърженици образували селяните, на които допадали антицърковните и антифеодалните възгледи на богомилското учение. Селянин бил самият Йоан Чурила, който живеел към средата на XI в. в едно село близо до Смирна. В това село, което било според думите на Евтимий от Акмония с много къщи и с много жители (τὸ πολυοίκιστον καὶ πολυάνθρωπον), той бил успял да развие такава оживена дейност, че почти всички негови жители, които до неотдавна били убедени православни, преминали към еретичеството. Не повече от десет души, оплаква се горчиво Евтимий, били останали там все още верни на християнската вяра, обаче и те били вече доста разколебани и „почти и те били повлечени вече към гибелта“ (καὶ ἕσπον οὕτω καὶ αὐτοὶ ὑπάγουσιν εἰς ἀπώλειαν).⁵⁹ Няма съмнение, че по подобие на това село от еретическата пропаганда са били увлечени и други села в Мала Азия. Между тях ще е било и селото Гозус, от което произхождал споменатият богомилски проповедник, с когото Евтимий се срещнал и влязъл в оживен спор по въпроса за това, дали има възкресение на мъртвите.

За селския характер на богомилството в Мала Азия през XI в. свидетелствува и един неизползуван досега текст от житието на Лазар Гелсийски, който живеел и действувал в малоазийските земи по това време (умрял в 1057 г.).⁶⁰ Споменава се в него между другото за едно планинско

⁵⁸ Ср. *Ficker*, Die Phundagiagiten, с. 3. В другата версия на посланието богомилите са означени също и с прозвището „масалияни“ (ср. М. Р. Г., т. 130, colf. 41 А).

⁵⁹ *Ficker*, Die Phundagiagiten, с. 67,12—68,4. Името на това село не ни е познато. От думите на Евтимий, с които той започва да говори за него, а именно „Ἐστὶ γὰρ τὸ χωρίον, ὡς ὄμαι, χιλίων καπνῶν“ Г. Фикер прави заключението, че това село се е наричало „хиляда комина“ (χιλίοι καπνοί), с. 179—180. *И. Иванов*, Бог. книги, с. 38, се е повел по това твърдение и прави опит да свърже името на Чурила с названието на самото негово село, като отбелязва, че славянската дума „чурила“ е равнозначна с гръцката дума „капнός“ (комин). Според него това село на славянски се казвало Тѣсаща чюурна и оттам дошло презимето на еретика Йоан Чурила, когото той счита за българин. В действителност обаче селото не се е казвало „χιλίοι καπνοί“, тъй като, ако беше така, Евтимий не би употребил генитивната форма „χιλίων καπνῶν“, когато почва да говори за него. В случая, употребявайки тези думи, византийският писател е искал да каже, че това селище се състои от хиляда комина, в смисъл на отделни огнища, на отделни селски къщи. Начинът да се броят селата по комини е бил обичаен във Византийската империя през XI—XII в. във връзка с разпределението на данъка „капникон“ (καπνικόν), който отговаря на данъка „димнина“ и е бил вземан от отделните селски семейства. Вж. примери в *Ius Graeco-romanum*, I, ed. P. Zepos, с. 275; *Miklosich—Müller*, Acta et diplomata, V, с. 86. Ср. и *F. Dölger*, Beiträge zur byzantinischen Finanzverwaltung, besonders des 10. und 11. Jahrh., Berlin, 1927, с. 52. Както изглежда обаче, Евтимий преувеличава големината на селото, тъй като наличието на „хиляда комина“ за византийските села през разглежданото време не е вероятно.

⁶⁰ De Sancto Lazaro monacho in monte Gelsio, AS, Novembris III, Bruxellis, 1910, с. 508—588. Вж. за това житие у *G. Moravcsik*, Byzantinoturcica, I, Berlin, 1958, с. 568. Изказано е интересно предположение, че едно от имената на богомилите, а именно „патарени“ (patareni) е във връзка с името на града Патара в малоазийската про-

село в Ликия, където имало голям брой еретици (*αἱρετικούς γάρ τινες τῆς τῆ ἔρει παραλειμένης χώρης... ἦσαν γὰρ ἐν αὐτῇ πλείστοι*), които прогонили пребиваващия в близката пещера светец. Наистина името на тези еретици не е казано, но най-вероятно е да се приеме, че те са били богомили, като се има предвид обстоятелството, че богомилското учение било особено силно разпространено в Мала Азия през този период.

Освен в селата богомилството в Мала Азия печелело през XI в. при върженици и в града. За това свидетелствува известието на Евтимий от Акмония, че Чурила бил успял да отвърне от християнската вяра „цели градове в областта Тракезиев“ (*πόλεις ὀλοκλήρους ἐν τοῖς τῶν Θρακῶν μέρεσιν*) и да ги зарази с еретичество.⁶¹ В другата версия на неговото послание четем, че „многоименната ерес на масалияните, т. е. на богомилите, понастоящем се е разпула във всеки град, област и епархия“.⁶² Разбира се, в тези думи на византийския монах се съдържа и известно преувеличение, но все пак споменаването на градове като център на еретическата дейност не е случайно и не може да бъде обявено за невярно. Както вече се видя, през XI в. от учението на богомилите били обхванати редица градове в Балканския полуостров и на първо място Пловдив. Такова било положението през разглеждания период и в Мала Азия.

Един преглед върху възгледите на малоазийските богомили свидетелствува, че те във всяко отношение са били сродни с възгледите на богомилите в българските земи. Това, което намираме у Козма относно проповедите на еретиците срещу църковните обреди, относно космогоничните им и дуалистични вярвания, относно етиката им, социалните им схващания и пр., се потвърждава почти изцяло от данните в съчинението на Евтимий от Акмония. Има, разбира се, известни нюанси и различия в начина на аргументирането на един или друг възглед, но те не са така съществени, за да отличим рязко българските богомили от X в. от малоазийските фундагиагити от XI в. и да виждаме в тях две различни по вярванията си категории еретици.⁶³ Това са все еретици-дуалисти, разпространители на една остра антицърковна и заедно с това антифеодална идеология, подходяща за интересите и разбиранията на широките народни слоеве, на бедните и експлоатирани хора.

Както личи от описанието на Евтимий, ръководителите на фундагиагитите били твърде смели и опитни хора, готови всеки момент да защи-

винция Ликия. Ср. *E. Werner*, „*Παταρήνολ* — Patarini, Ein Beitrag zur Kirchen- und Sekten-geschichte des 11. Jh. (in: „*Vom Mittelalter zur Neuzeit*“, Zum 65. Geburtstag von H. Sprömb-berg, Berlin, 1957), с. 404—419. При така посоченото сведение за цели еретически села в тази провинция това предположение добива по-голяма достоверност. Ср. за името „патарени“ още *A. Соловьев*, *Фундајажити, патерини и кудугери у византийским изворима*, *Зборник Радова Византолошког Института САН. I*, Београд, 1952, с. 121—147. Най-нов опит за обяснението му у *M. Budimir*, *Trikleti babuni u babice patarenske. Godišnjak istor. Društva*, 10, Sarajevo, 1959, с. 73—86. По мнението на автора названието „патарен“ (patarenius) следва да се свърже генетично със стари, предхристиянски култове. То било означение на *Apollo Helios*, който по-късно бива отождествен и отговаря на божеството *Sol Invictus*. С предхристиянски култове свързва авторът и названието „бабуни“.

⁶¹ *Ficker*, *Die Phundagiagiten*, с. 67,3.

⁶² Ἡ πλῆθύνωμος τῶν Μασσαλιανῶν εἴτουσ Βογομιλιῶν αἵρεσις ἐν πάσῃ πόλει καὶ χώρᾳ καὶ ἐπαρχίᾳ ἐπιπολάζει ταυῶν (M. P. G., 131, coll. 41 AB).

⁶³ Подобен опит прозира в работата на *N. Minissi*, *La traditione apocriфа e le origini del Bogomilismo*, *Ricerche slavistitsche*, 3, 1954, с. 106 и др. Гледището му обаче не е достатъчно аргументирано.

щават своите възгледи и да оборват противниците си. Поставили си гордото название „апостоли“, те си били разпределили „всички области на Романия“ (τῆς Ῥωμανίας ἅπαντα κλίματα) и разпространявали усърдно учението си, като понасяли всякакви трудности и заплахи, без да се боят и от самата смърт (καταφρονούτες δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ θανάτου)⁶⁴. Те действували при това твърде умело, като излагали пред слушателите си на първо време само неща, съобразени с официалното християнство,⁶⁵ и едва по-късно въвеждали в тайните на своята ерес онези последователи, които им се стрували добре подготвени и сигурни хора.⁶⁶ За да заблудят властта и да докажат, че са правоверни християни, някои еретици по думите на Евтимий от Акмония посещавали църковната литургия, кръщавали децата си, причестявали се, строели храмове, зографисвали икони.⁶⁷ Всичко това те вършели обаче само привидно, а вътрешно пазели своята вяра.⁶⁸

От описанията на Евтимий личи ясно, че както в Балканския полуостров, така и в Мала Азия богомилите, общо взето, се делели на два вида: едните спадали към категорията на „съвършените“, живеели суров и аскетичен живот и се занимавали само с разпространяване на своите възгледи. Те били най-добрите познавачи на еретическата идеология и били посветени до последните ѝ подробности. Мнозина от тях били бивши свещеници.⁶⁹ Обикновените пък последователи, чийто брой бил значително по-голям, отколкото броят на „съвършените“, били слабо запознати с догмите на учението и за тях богомилската идеология била важна до толкова, доколкото чрез нея те изразявали своите антицърковни и антифеодални настроения.⁷⁰

Както в балканските земи, така и в Мала Азия богомилите били подлагани на големи гонения. Евтимий споменава в своя разказ за четирима еретици, които дошли в манастира Периблепта в Цариград и там подвели със своята ерес неговия ученик. Те попаднали обаче, пише понататък той, в ръце, „които не очаквали“, и били принудени, оковани във вериги, да разкрият всичките си възгледи.⁷¹ Вероятно това станало

⁶⁴ Ср. *Ficker*, *Die Phundagiagiten*, с. 64,4—10, с. 63,25; ср. *D. Angelov*, *Bogomilismus*, II, с. 2.

⁶⁵ *Ficker*, п. с., с. 29,23, 41,7 и др.

⁶⁶ *Пак там*, с. 31,12.

⁶⁷ *Пак там*, с. 26,18—29,3; *D. Obolensky*, *The Bogomils*, с. 181.

⁶⁸ *Ficker*, п. с., с. 25,26 сл.

⁶⁹ За тази група еретици има много данни в съчинението на Евтимий. Ср. *Ficker*, п. с., с. 6,5, 22,17, 26,13, 30,1, 37,11, 59,11, 63, 64, 69,6—7 и др. От думите на византийския писател се вижда, че те се обличали скромно и смирено и че наподобявали по начина си на живот монасите. Вижда се също така, че някои от тях били бивши, а други още действащи свещеници (ср. особено с. 26,13 и 59,11). Ше рече, както и в България през X в., ръководният състав на богомилите в Мала Азия излизал предимно из средите на низшия клир.

⁷⁰ За обикновените последователи на богомилството има също доста указания в съчинението на Евтимий от Акмония. Ср. *G. Ficker*, *Die Phundagiagiten*, с. 35,2—6, 37,14 (там те са наречени „ученици“ — μαθητάς); 41,10, 82,3, 84,21. Едни от тях последователи, както личи от неговия разказ, постепенно напредвали в изучаването на ереста и влизали в ранга на „вярващите“ или на „съвършените“, докато други оставали докрай само като прости привърженици на проповядваното им учение.

⁷¹ *Пак там*, с. 23,15 сл.

по някакъв донос, за който Евтимий благоразумно мълчи и чийто автор е бил може би самият той. Оковаването на богомилите във вериги, което напомня мерките срещу тях, споменати у Козма, свидетелствува за голямото ожесточение на властта срещу тях и за решението ѝ да ги третира като най-опасни престъпници. Възможно е в някои случаи те да са били наказвани и със смърт, както би могло да се заключи от посочените вече думи на Евтимий, че те дори и от смъртта не се боели.

Богомилството през XII в. Процесът срещу Василий

Въпреки строгите мерки на византийската светска и църковна власт, взети срещу богомилите и павликяните в балканските земи след техните няколко безуспешни бунта, еретическите движения продължавали да се разпространяват и през XII в. в своите два главни центъра — Македония и Тракия. Заедно с това като важно средище на ереста в края на XI и началото на XII в. се очертава и самата византийска столица — Константинопол.

Към 1092 г. пред синодалното съдилище в Константинопол бил изправен някой си Нил (*Νεῖλος*), който по всяка вероятност бил монофизит и имал множество привърженици между арменското население в столицата.⁷² Наскоро след това започнал процесът срещу друг един еретик — Влахернит (*Βλαχερνίτης*), който принадлежал към съсловието на свещенослужителите (*ἱερωμένους ἦν*) и имал връзки с ентусиастите, т. е. с евхитите (масалияните). Според думите на Ана Комнина той бил измамил чрез своите думи много хора и бил докарал до гибел знатни фамилии в столицата.⁷³ Както изглежда, Влахернит принадлежал към кръга на „свършените“ богомили, близки по вярвания на масалияните, и проповядвал мистично-религиозни догми, които допадали на известни среди от населението на Константинопол.

Процесът срещу Влахернит, чиито възгледи били анатемосани, обърнал отново вниманието на византийския император Алексий I Комнин върху опасността от еретическите учения и по-специално върху опасността от разпространение на богомилството. Вследствие на външно-политическите затруднения в империята обаче той нямал възможност да предприеме сериозни мерки срещу богомилите и едва след приключването на войната срещу норманите могъл да помисли за борба срещу тях. Това станало вероятно към 1110 г.

По това време разпространението на богомилското учение в балканските територии на Византийската империя и по-специално в Тракия било твърде силно. Начело на еретиците като главен проповедник стоял някой си Василий. Върху него се спира подробно в съчинението си Ана Комнина, а също така и Евтимий Зигавин в „Паноплия догматика“. Данни за него дават византийските хронисти Йоан Зонарас и Михаил Глика. Кратко споменаване за него има и в Борилевия Синодик от 1211 г. Според Ана Комнина той бил монах, а според Зигавин, Зонарас и Борилевия

⁷² *Anna Komn.*, Alexias, X, 1 = II, с. 56; *G. Buckler*, *Anna Comn.*, с. 324 сл. Точната дата на процеса не е сигурна. Ср. *D. Angelov*, *Bogomilismus*, II, с. 13.

⁷³ *Anna Komn.*, п. с., X, 1 = II, с. 57. Ср. за неговото учение и *Ф. Успенский*, *Очерки по истории византийской образованности*, СПб., 1891, с. 191.

Синодик — лекар (*ἰατρός*, врач).⁷⁴ По времето, когато станал известен на императора със своята дейност, Василий бил, както изтъкват византийските писатели, вече твърде стар човек и извънредно опитен и ловък проповедник. В продължение на повече от 15 години, пише Зигавин, той бил изучавал богомилското учение, а го проповядвал повече от 40 години наред.⁷⁵ Ще рече, ако се вярва на това сведение на византийския теолог, че той бил започнал своята проповедническа и организационна работа към 1070 г., т. е. към това именно време, когато броженето в поробените български земи било особено силно и когато Лека и Добромир замисляли своите бунтове срещу византийската власт.

Къде е бил роден Василий и дали е бил българин по произход, както приемат някои изследвачи, не може да се каже с положителност поради липса на данни.⁷⁶ Във всеки случай неговите проповеди имали голям успех между населението в Тракия и броят на привържениците му постоянно се увеличавал. „Подобно на огън — отбелязва Ана Комнина — злото бе обхванало душите на мнозина.“ Последователи на богомилството проникнали и в самия Цариград. Главният проповедник на ереста Василий се движел навред, придружен от своите 12 души ученици, наречени по обичая с името „апостоли“ (*ἀπόστολοι*). С него се движели също така и няколко жени, които спадали вероятно към кръга на „съвършените“.⁷⁷

Според описанието на Ана Комнина ереста, разпространявана от Василий, била нова, непозната дотогава на църквата и била изоставена от ученията на манихеите и масалияните. „Това е, пише тя, учението на богомилите, образувано от манихейското и масалиянското.“⁷⁸ Под манихеи тя подразбира павликяните. Безспорно твърдението на византийската писателка, че в случая се касае за нова ерес, не е точно, тъй като богомилството се било разпространявало във Византия в продължение на повече от едно столетие. Що се отнася до твърдението, че богомилската ерес е смес от манихейство (павликянство) и масалиянство, то в това има нещо вярно, макар че, както вече се каза, богомилството не бива да се разглежда като просто продължение на по-стари социално-религиозни учения, а си има собствени корени и самотна същност.

Вярно в общи черти е описанието, което Ана Комнина дава на външния вид и на поведението на богомилските проповедници. Това описание напомня твърде много описанието на Козма в неговата Беседа: „Богомилското племе — пише византийската писателка — е много способно да се преструва. Един светски богомилствуващ косъм не би могъл да съзреш, защото се крие под расото и калимявката. Богомилът е навъсен,

⁷⁴ Ср. *Zig.*, M. P. G., 130, coll. 1289; *D. Zonaras*, Epitome, XVII, 23, ed. Dindorf; Борилев Синодик, с. 48, § 53. Означението „лекар“ е било може би в алегоричен смисъл, т. е. лекар на душите на хората (ср. *D. Angelov*, Bogomilism, II, 15, Anm. 47).

⁷⁵ *Zig.*, M. P. G., 130, 1332. В другата версия (*Zig.*, Narratio, с. 111,2 сл.) се казва, че бил проповядвал учението си в продължение на 52 години. Така стои и в хрониката на *Zonaras* (Epitome, XVIII, 3, ed. Dindorf).

⁷⁶ За българин го счита *N. Kalogeras*, Ἀλέξιος Ἀ' ὁ Κομνηνός, Εὐθύμιος ὁ Ζιγαβηνός καὶ οἱ αἰρετικοὶ βογομίλοι, Athenaiou, Атина, 1880, т. IX, с. 259. Ср. и *Д. Цухлев*, История на българската църква, I, с. 1032 сл., и *И. Клиничаров*, Поп Богомил, с. 74.

⁷⁷ *Anna Komn.*, Alexias, XV, 8 = II, с. 295. Навярно и в духа на противниците на богомилството е обвинението на византийската писателка, че тези жени били „злонрави и съвсем извратени“.

⁷⁸ Τοιοῦτον δὲ ἐστὶ τὸ τῶν βογομίλων δόγμα ἐκ Μασσαλιανῶν καὶ Μανιχαίων συγκεκείμενον (*пак там*, XV, 8 = II, с. 294).

закрил се до носа, върви с наведена глава и устата му шепнат, а вътре в себе си е неудържим вълк.⁷⁹ В случая с няколко думи Ана Комнина е нарисувала образа на строгия богомилски проповедник, „свършен“, който е напомнял по своята външност монах или свещеник и чието единствено занимание и цел е била да разпространява своите възгледи и да въздействува върху душите и умовете на слушателите си.

Разтревожен от силното разпространение на ереста, Алексий I Комнин решил да предприеме бързи мерки. Той заповядал да арестуват няколко привърженици на богомилството и всички те единодушно назовавали Василий за „учител“ и „главатар“ (*διδάσκαλον καὶ κορυφαῖον*) на богомилското учение. Един от тях, някой си Дивлаций, подложен на измъчване, издал къде е този Василий и кои са неговите апостоли. Тогава императорът заповядал да издирят и доведат главния водач на учението. „И наистина — пише Ана Комнина — беше открит архисатрапът на Сатанаил Василий с монашеско облекло, с изпито лице, без брада и мустаци, твърде дълъг на ръст и опитен в проповядването на безбожието.“

Тъй като знаел, че богомилите трудно разкриват всички свои възгледи на противниците си, и същевременно се нуждаел от повече наказания, за да може да започне процес срещу тях, византийският император Алексий I Комнин решил да си послужи с измама. Той се престорил, че иска да стане ученик на Василий и да узнае подробно какво той учи и проповядва пред последователите си. За тази цел императорът посрещнал ласкаво стария богомилски учител, станал от трона си и го поканил да седне до него на трапезата. Заблуден от това негово държане, Василий започнал да излага своите вярвания в дълга и откровена беседа. На тази беседа освен Алексий Комнин присъствувал и племенникът му Исак.⁸⁰ Присъствувал, без да се вижда обаче, и един трети човек, а именно един бързописец, който бил скрит зад една завеса, отделяща стаята на императора от женското отделение в двореца. На него било заповядано да слуша и да записва всичко, каквото чуе от Василий.

„Без да подозира нищо — иронизира Ана Комнина, — онзи глупак започна да поучава. Императорът се преструваше на ученик, а бързописецът записваше поученията. Така онзи поразен от бога мъж изказа явно всичко казвано и неказвано, не отмина никое богоомразно учение, а към нашето богословие се отнесе с презрение и представи изопачено църковното учение. И храмовете, ах, светите храмове, свърза с името на дявола. Посвещението на плътта и кръвта на великия наш първосвещеник и жертва сметна и обяви за скверни.“ Така с няколко думи, съвсем накратко византийската писателка съобщава какво говорил Василий пред императора и в какво се свеждало учението му. В действителност, както знаем от „Панолия догматика“, той дал дълъг и подробен разказ за богомилската вяра, като започнал от космогонията и завършил с есхатологията.

Веднага щом престарелият проповедник приключил с изложението си, „императорът, пише Ана Комнина, дръпна завесата и смъкна маската си“, т. е. дал му да разбере, че представлението, което му изиграл, е

⁷⁹ *Анна Комн.*, Alexias, XV, 8 = II, с. 295, 3 сл.

⁸⁰ *Пак там*, п. с., XV, 8 = II, с. 296, 22 сл. За хитростта на императора ср. *В. Златарски*, История, II, с. 358 сл.; *L. Oeconomos*, La vie religieuse dans l'empire Byzantine au temps des Comnènes et des Anges, Paris, 1918, с. 40 сл.; *D. Angelov*, Bogomilismus, II, с. 25 сл.

свършено и сега предстои той да бъде наказан. Алексей Комнин имало защо да се страхува от дейността на Василий и неговите проповеди. Оказало се, че учението, което той разпространявал, съдържа в себе си елементи, опасни за официалната църква, а така също и за императорската власт. Особено характерно с острото си антицърковно съдържание било твърдението на Василий, че главният представител на злото, Сатаната, се е заселил след разрушаването на Ерусалимския храм в храма „Св. София“ в столицата (*ἐξιδιώσατο τὸν ἐν τῇ βασιλίδι . . . τῆς τοῦ θεοῦ Σοφίας οἶκον*),⁸¹ т. е. в най-голямата и важна православна катедрала във Византия. Подобен възглед отразявал ярко омразата, напастена в душите на хората срещу висшето византийско духовенство като орган и съюзник на феодалната власт и на самодържавието. Той отразявал по-специално антивизантийските настроения на поробените българи, за които ромейската църква, чието средище се намирало в Цариград, била главен проводник на тенденциите към ромеизация и заедно с това оправдавала упражнявания върху тях социален и политически гнет.

Характерна черта за учението на Василий бил засиленият мистицизъм. „Свършените“ богомили твърдели, че могат да наблюдават не само насън, но и наяве светата Троица и нейните три различни форми. В съчинението на презвитер Козма данни за такъв мистицизъм няма и трябва да се предположи, че той представлява ново явление в богомилските възгледи, което ги доближава до възгледите на масалияните.

След като бил налице достатъчен обвинителен материал, Василий, главният проповедник на богомилите, бил изправен пред специално съдилище, председателствувано от тогавашния цариградски патриарх Николай Граматик (1084—1111 г.). Наред с висши духовници в това съдилище взели участие представители на сената и на висшите военни. Такива смесени съдилища били съставяни във Византия само при извънредно важни дела и това обстоятелство показва ясно какво голямо значение било отдавано на дейността на Василий и на неговите привърженици. Императорът с право се страхувал, че богомилството е в състояние да причини сериозна заплахата за устоите на държавата и че чрез него могат да се засилят антивизантийските социални и политически настроения сред населението в страната. За господстващите кръгове в Цариград Василий бил не само един религиозен проповедник, но и съзаклятник срещу държавната сигурност и императорската корона. Затова именно било наложително той да бъде изправен пред смесен съд, в който наред с патриарха и висшите духовници да седят представители на сената и на войската.

Пред тъй образуваното съдилище бил прочетен протокол с показанията на Василий и било поискано той да се откаже от учението си. Но дългогодишният и изпитан проповедник и не помислял за това. Той поддържал своите убеждения и заявявал, че е „готов да влезе в огъня и хиляди пъти да умре“, но не и да се отрече от това, в което вярва. Той се показал, пише Ана Комнина, като един непоколебим, истински богомил (*ἀμετακλίτης, βεγόμελος γεννητόχτος*). „Макар че го заплашваше — добавя тя — клада и други изтезания, той здраво държеше за дявола и беше прегърнал своя Сатанаил.“ За византийската писателка е било оче-

⁸¹ *Zig.*, Narratio, с. 96, 21 сл.

видно непонятно да си обясни упоритостта на богомилския проповедник по друг начин, освен като свърже неговата воля с „дявола“, който го крепи и му помага.

При това положение Василий бил хвърлен в тъмница и там на няколко пъти той бил посещаван от Алексий Комнин, който напразно го скланял да се откаже от възгледите си и така да спаси живота си. Главатарят на еретиците продължавал да упорствува, като се надявал на закрилата на сатанинските сили. Една нощ върху къщата, където бил затворен Василий, паднала градушка от камъни и това, както разказвали, било по нареждане на разгневените демони, които недоволствували от това, че техният любимец е разобличен и поставен в затвора.⁸²

Междувременно, докато Василий стоял задържан, били доведени в Цариград неговите първи ученици и съучастници. При техния разпит се установило, че разпространението на богомилската ерес е по-голямо, отколкото се очаквало. Разбрало се, че от нея са засегнати и жители на столицата, и то от знатни къщи (*καὶ γὰρ ἐνεβράθυσεν τὸ κακὸν καὶ εἰς οὐκίαν μεγίστην*).⁸³ Кой са били тия хора „от знатни къщи“, Ана Комнина не съобщава. Може да се предположи, че в случая се касае до отделни византийски аристократи и богати граждани, които споделяли богомилското учение дотолкова, доколкото виждали възможност чрез него да се подкопаят позициите на църквата и по-специално на висшия клир. Антицърковните възгледи на еретиците, които отричали правото на църквата да бъде едър собственик и да трупа големи богатства, отговаряли до известна степен на стремежите и на светската аристокрация и в такъв смисъл могли да бъдат подходящи и за нея.

Между привържениците на богомилството имало и някои висши духовници (*λογάρδοι τοῦ ἱεροῦ τῆς ἐκκλησίας συντάγματος*).⁸⁴ Те били възприели богомилското учение вероятно с оглед на това, че в него се предвиждали известни реформи в църквата по линията на опростяване на външната страна на религията и повдигане морала на духовенството.

Обстоятелството, че богомилството имало привърженици сред висши светски и църковни кръгове в Цариград, изплашило още повече императора и веднага щом било узнато това, той решил да осъди на изгаряне Василий и първите му последователи. „И понеже злото — съобщава по този повод Ана Комнина — се беше загнездило също така и в знатни къщи и нещастие то беше засегнало много хора, затова той осъди на изгаряне водача на хора [Василий — б. н.] и самия хор.“

Алексий Комнин бил затруднен обаче от обстоятелството, че едни от задържаните лица признавали, че са богомили, докато други отричали, че имат каквото и да е общо с богомилството. За да се установи истината, той обявил, че всички обвиняеми ще бъдат изгорени на клада, но ще се даде възможност на ония от тях, които са наистина християни, да отидат на тази клада, където ще бъде забит един кръст. „Днес,

⁸² *Anna Komn.*, п. с., XV, 8=II, с. 297—298. Този разказ е интересен, за да се види до каква степен сред противниците на богомилството, между които била и византийската писателка, господствувало разпространяването от църквата схващане, че еретиците са под покровителството на „дявола“. Подобно схващане било поддържано от църквата не само във Византия, но и в други средновековни страни, за да може по такъв начин да бъде обосновавана и оправдавана нейната сурова разправа с всичките ѝ врагове.

⁸³ *Anna Komn.*, п. с., XV, 9=II, с. 358, 5.

⁸⁴ *Пак там*, XV, 9=II, 301, 18 сл.

казал той пред събраното множество от затворниците, трябва да се запалят две кладя и на едната от тях ще се забие кръст в самата земя. Ще се предостави избор на всички, та които през днешния ден искат да умрат за християнската вяра, да се отделят от другите и да пристъпят към кладата с кръста. . . Тия пък, които се придържат в боготомската ерес, да бъдат хвърлени в другата кладя.“ По такъв начин византийският император искал да узнае в последния момент кои са богомили и кои не.

Тази голяма „мъдрост“ на Алексий Комнин завършила според разказа на дъщеря му с пълен успех. Една част от задържаните тръгнали към кладата без кръста, а други се отправили към кладата, определена за християните. Това станало на един голям площад в Цариград, на т. нар. „Циканастийри“. Огромното множество, дошло да наблюдава тая сцена, гледало с тревога как ще загинат невинни хора. В последния момент обаче византийският император, доволен, че узнал кои наистина са православни и кои богомили, наредил да се спре изпълнението на изгарянето. Доказалте, че са християни, били пуснати веднага на свобода, а истинските еретици били отведени в затвора. След това по думите на Ана Комнина Алексий I често ходел при тях и ги увещавал да се отрекат от „нечестивото учение“. Някои от тях, които спадали към кръга на висшия клир, той викал при себе си и лично ги поучавал в православието. Според византийската писателка едни от еретиците били убедени накрая от императора и станали отново православни, но други останали твърдо на своите убеждения и умрели в тъмница, „като не били лишени от достатъчно храна и облекло“. Така идилично и с явната цел да възхвалят деянията на своя баща описва Ана Комнина разправата му с еретиците.

Не така мирно завършила обаче драмата с Василий, главния ръководител и непоколебим богомил. Когато видял, че усилията да го отклони от възгледите му са напразни, императорът решил да изпълни присъдата на съдилището и да го изгори на кладата. Това трябвало да стане на самия хиподром, т. е. в непосредствена близост с двореца и с църквата „Св. София“, за която богомилите твърдели, че е главното жилище на Сатаната.

С възнуваща драматичност са описани последните минути от живота на Василий. „Беше изкопана — пише Ана Комнина — дълбока яма и върху нея бяха натрупани дърва, все големи дървета, покрити с листа, изглеждащи цяла планина. Когато беше запалена кладата, голямо множество се стече на хиподрома в очакване да види какво ще стане. На другия край беше издигнат кръст и на нечестивеца беше дадена възможност, ако се уплаши от огъня и се откаже от вярата си, да се насочи към кръста, за да се спаси в такъв случай от кладата. Там присъствуваха и голям брой еретици, които наблюдаваха своя водач Василий.“

Той гледаше с пренебрежение на всяко наказание и заплаха. Докато беше по-надалеч от кладата, почна да се надсмива и да говори странни неща, казвайки, че някакви ангели ще го грабнат отсрещо огъня, и пееше известния Давидов псалм „Но при тебе няма да се приближи. Само с очите си ще гледаш“. Но щом възбудената тълпа направи му предлагаше да погледне оная страшна гледка, каквато представляваше кладата (защото отдалеч той забелязваше огъня и виждаше издигащите се пла-

мъци, трещящи, изпушачи огнени езици, високи, колкото стоящият в средата на хиподрома гранитен обелиск), тогава този смелчак, изглежда, от огъня загуби смелостта си и се смути. Защото често отвърщаше очите си, пляскаше с ръце и се удряше по бедрата, като че съвсем загубил куража си. При все това и тази гледка не можа да го разколебае и той остана непоколебим. Защото нито огънят смекчи желязната му воля, нито пък го промениха изпратените до него от страна на императора послания, но или го обхвана голямо отчаяние поради приближаващото нещастие и беда, а беше безпомощен да вземе някакво полезно решение, или, което е повече вероятно, дяволът, който беше завладял душата му, го потопи в най-голяма тъмнота.

Но този отвратителен Василий при всичката угроза и при всички си страх стоеше неподвижно и зяпаше ту към кладата, ту към зрителите. На всички изглеждаше обезумял и нито устремен към кладата, нито обърнат назад, но стоеше като прикован и неподвижен на мястото, където се намираще преди това. Понеже се приказваше много за него и всеки разнасяше неговите измислици, палачите се изплашиха да не би дяволите около Василий да извършат някое неуместно чудо по божие опущение и нечестивецът да бъде извлечен невредим из такъв огън и да се върне на някое оживено място и да го видят там, та последната измама да излезе по-страшна от първата, и понеже той твърдял чудновати работи, че ще го видят да излиза изсред огъня невредим, те грабнаха затова расото му и казаха: „Хайде да видим дали на огъня няма да изгорят дрехите ти!“, и веднага хвърлиха расото върху кладата. Василий дотолкова се уповаваше на дявола, който го мамеше, че каза: „Вижте как расото хвърчи във въздуха!“ Тогава тия, които стояха край него, като забелязаха дрехата, го вдигнаха нависоко и го блъснаха заедно с дрехите сред кладата. Пламъкът, сякаш разлютен, погълна нечестивеца така, че не се почувствува никаква миризма, нито се появи някакъв нов дим, но се видя само някаква бяла димообразна черта по средата на пламъка — защото и стихииите се надигнаха срещу нечестивците.“

Тъй трагично завършил своята дейност един от най-изтъкнатите проповедници на богомилското учение. Събраната около лобното място цариградска тълпа настоявала да бъдат изгорени и другите негови привърженици, обаче умереността надделяла и Алексей Комнин заповядал да бъдат отведени те отново в затвора.⁸⁵ Разправата с Василий и с неговите първи последователи станала вероятно през 1111 г.⁸⁶ А учението на Василий в основни линии било описано в известната вече „Паноплия догматика“ съобразно с неговите показания в двореца.⁸⁷

⁸⁵ *Anna Komn.*, п. с., с. XV, 9=II, 301, 16 сл.; *D. Angelov*, *Bogomilism*, II, с. 17.

⁸⁶ Точната дата на процеса срещу Василий и неговото наказание не е известна, тъй като в манускрипта на съчинението на Ана Ксмина има празнина, която не позволява да се установи през коя година е започнал Алексей Комнин своята разправа срещу богомилите (ср. *Anna Komn.*, *Alexias*, XV, 8=II, с. 294). Във всеки случай, като се има предвид, че председател на съда е бил патриархът Николай Граматик (1084—1111 г.), събитията не могат да се поставят след тази дата. Най-вероятно е предположението, изказано от *D. Obolensky*, *The Bogomils*, с. 275 сл., че преследванията срещу богомилите, залавянето и съденето на Василий са станали между годините 1109—1111.

⁸⁷ *Anna Komn.*, *Alexias*, XV, 9=II, с. 299.

След разправата си с богомилите Алексей Комнин решил да се справи с павликяните, които въпреки разгрома на бунта на Травъл през 1084 г. били все още силни. За тази цел Алексей Комнин отишъл, както съобщава Ана Комнина, най-напред в Пловдив, център на ереста, и там влязъл в оживен спор с водачите на павликянството Фолос, Кулеон и Кузин. Но и те като богомила Василий проявили необикновена упоритост и не желали да се съгласят с доводите на императора, който ги убеждавал да възприемат официалната вяра. Спорът бил пренесен в столицата, където били извикани тримата павликяни. Най-сетне Кулеон се отказал от възгледите си, но другите двама останали непоколебими и били хвърлени по нареждане на Алексей Комнин в затвора.

Още докато траел спорът с водачите на павликяните, Алексей Комнин предприел един своего рода „кръстоносен поход“ за покръстване на еретическото население в Тракия. „Той обърна отново с голямо умение към нашата православна вяра цели градове и области, които бяха обхванати от най-различни ереси“⁸⁸ — съобщава по този повод Ана Комнина в своето съчинение. Споменаването за „различни ереси“ свидетелствува, че дейността на императора била насочена към покръстване не само на павликяните, но и на родните с тях богомили, които въпреки процеса срещу Василий не били прекратили своята дейност и не се били отказали от възгледите си. Споменаването пък на „цели градове и области“ говори за масовия характер на еретическото движение в пределите на Византия и за това, че то продължавало да увеличи населението и в селата, и в градовете.

При покръстването на еретиците Алексей Комнин се ръководел не само от стремежа да ги върне в лоното на православието, но и да им създаде известни изгодни за тях материални условия, с което да ги привлече на своя страна и да премахне корена на недоволството, който ги тикал към борба срещу властта и църквата. За тази негова политика ни осведомява пак Ана Комнина. „Първенците между тях [покръстените еретици — б. н.] той удостои с дарове и зачисли с високи служби във войската. По-простите пък, които бяха копачи и се занимаваха предимно с рала и волове, той събра наедно заедно с жените и децата им и нареди да се изгради за тях град близо до Пловдив, наречен Алексиопол или Неокастрон, отвъд реката Марица, където ги заселили.“⁸⁹ Това станало вероятно през 1115 г. Там императорът им раздал ниви, лозя, къщи и други имоти, които станали тяхна собственост и които те имали право съгласно с издадени от него хрисовули да предават по наследство на децата си. Ако нямали деца, имотът трябвало да бъде оставен на съпругата на покойния. След като завършил това важно мероприятие, Алексей Комнин се прибрал в столицата, за да приключи спора си с тримата павликяни.

Изложените от Ана Комнина сведения за дейността на императора по задоволяване на покръстените еретици представляват за изследвача безспорно голям интерес. Те свидетелствуват преди всичко, че богомилите и павликяните в Тракия не представлявали през разглеждания период еднородна в имуществено отношение маса, но се делели на две групи —

⁸⁸ *Anna Komn.*, Alexias, XIV, 9=II,262, 17 сл.; *D. Angelov*, Bogomilismus, II, с. 18.

⁸⁹ *Anna Komn.*, п. с., XIV, 9=II, с. 19 сл.; Ср. *Dölger*, Regesten, II, 1268; *B. Златарски*, История, II, с. 165; *D. Angelov*, Bogomilismus, II, с. 18.

едните по-влиятелни и заможни, а другите по прости и бедни, които се занимавали предимно със земеделие. По-заможните и влиятелните са били вероятно предимно павликяни, които изпълнявали военни задължения спрямо цариградското правителство и които със зачисляването си в редовната войска, и то на висока служба, получавали важно и привилегировано положение. По такъв начин императорът се стремил да ги задоволи и да ги накара да се откажат от еретическите си възгледи. А що се отнася до по-бедните, които се занимавали според думите на Ана Комнина „с копан, с рала и с волове“, те очевидно в мнозинството си са били селяни, които не разполагали със собствена земя, а били феодално зависими от едри поземлени собственици. Именно поради това, че нямали свои имоти, а трябвало да работят на чужди имения, тяхното недоволство срещу властта и църквата било особено голямо и сред тях са имали най-голям успех антицърковните и антифеодалните настроения, прокаравани чрез богомилството и павликянството. За да премахне тези настроения, Алексий Комнин решил да им даде собствена земя, от която да се прехранват и която да предават на наследниците си.

Разбира се, този откъслечен опит на византийския император да задоволи част от покръстените еретици, като им раздаде земя, съвсем не е могъл да разреши острите противоречия в империята и да подобри положението на българския народ, който стенел не само под икономически, но и под политически гнет. Насилията, експлоатацията, злоупотребите на държавни органи и на феодални господари продължавали и при тяхното въздействие корените на павликянството и богомилството не могли да пресъхнат ни най-малко.

Разпространение на богомилството сред църковните и монашеските среди

След мероприятията, предприети от Алексий Комнин спрямо богомили и павликяни, за известно време във византийските извори данни за дейността на еретиците не се срещат. Богомилството и павликянството обаче продължавали да се разпространяват в пределите на империята и да печелят нови привърженици. В резултат на това към средата на XII в. отново се заговорило за тях две учения и отново започнали преследванията.

Първите известия на изворите говорят, че богомилското учение по това време започнало все по-подчертано да си пробива път сред монашески и църковни среди, като увеличало при това хора и от висшия клир. С други думи, разширявало се това явление, за което намираме данни в съчинението на Ана Комнина.

За разпространяването на богомилските възгледи сред монашеството е най-характерен случаят с процеса срещу привържениците на Константин Хризомала. Хризомала бил византийски монах в манастира „Св. Николай“ и бил написал няколко книги с еретическо съдържание. Установило се при едно разследване през 1140 г., че тия книги притежавал и самият игумен на манастира, някой си Георги Памфил, както и двама други калугери — единият от манастира „Св. Атеноген“ и другият от

манастира „Герокомейон“.⁹⁰ По това време Хризомала бил вече умрял и тримата посочени монаси били призовани пред църковния съд в Цариград с обвинението, че пазят и четат писаната от него еретическа литература. Председател на съда бил тогавашният цариградски патриарх Льв Стипес (1131—1143 г.).

Книгите на Хризомала, както се установило при започването на процеса, носели названието „Господни златни слова“ (Θεολογικά ἔπη χρυσᾶ) и били проникнали сред доста голям брой монаси.⁹¹ Установило се също така, че съдържащите се в тях възгледи били насочени против официалната вяра и че представляват „учения, по-безумни от ученията на ентузиастите [т. е. масалияните] и богомилите“. В основни линии схващанията на Хризомала били следните: той учел, че дяволът обладава душите на хората и че кръщението не е в състояние да избави човека. Децата, които се кръщават, без да разбират нищо от този обред, не ставали по негово мнение никакви християни, въпреки че получавали това име. Не ставали християни чрез кръщението според него също и възрастните хора, било миряни, било свещенослужители, дори и при положението, че са изучили наизуст цялото свещено писание. С други думи, Хризомала отхвърлял всякаква сила на водното кръщение, както твърдели и богомилите. Не помагали за спасението на душата според неговите схващания нито добрите дела, нито посещаването на храмовете, нито пеенето на псалми. И в този случай той стоял на позиции, близки до богомилските. Този, който желаел да стане праведен и да заслужи небесно блаженство, трябвало да се подложи на едно ново и истинско кръщение, което ще докара в него едно пълно вътрешно преобразяване (ἀναστοιχείωσις) и ще измени из основа неговата същност. Новопокръстеният, учел той, става вече праведен човек, неподатлив към злото и неспособен да греши. Тук възгледите на Хризомала са изцяло под влияние на масалиянството. Това истинско кръщаване, което преобразявало хората, могло да се получи само от един истински „свършен“ християнин, който е в притежание на благодатта на „светия дух“. Тези твърдения на Хризомала са пак в духа на богомилското учение за необходимостта от „ново кръщение“ (τελείωσις, consolamentum), давано от „свършените“. Хризомала добавял при това, че броят на тези „свършени“ е твърде малък и затова е нужно те да бъдат търсени усърдно, за да могат да бъдат използвани като необходими посредници между бога и хората.

Възгледите на Хризомала, развити в неговите книги, били осъдени от църковното съдилище и анатемосани като еретически. Игуменът Георги бил наказан със строго предупреждение, а монахът Петър, който бил ревностен разпространител на разобличената литература, бил преместен в друг манастир. Синодът отправил предупреждение към всички, които притежават писания от Хризомала, веднага да ги предадат, като в противен случай ги заплашвал с анатема. Взето било също така решение, че никой не може да съставя каквито и да е творби без съгласие на църквата.⁹²

⁹⁰ Къде са се намирали посочените три манастира, не може да се установи с положителност. Ср. *D. Angelov*, *Bogomilism*, II, с. 19, Алп. 62. Според *D. Obolensky*, *The Bogomils*, с. 219, манастирът „Св. Николай“ бил в Цариград.

⁹¹ За това название на книгите на Хризомала споменава Тодор Валсамон в коментара си към Номоканона (ср. *Rhallis—Potlis*, *Synt.*, II, с. 77—78).

⁹² За процеса срещу Хризомала и неговите възгледи е запазен обширен протокол на цариградското съдилище, издаден за пръв път от *L. Allatius*, *De ecclesia occidentalis*

Две години след този процес последвало ново разследване пред синода в Цариград във връзка с разпространение на богомилски и масалиянски възгледи. Този път обвиняеми били двама византийски висши духовници, епископите Климент и Леонтий от градовете Сазимон и Балбиса в провинцията Кападокия в Мала Азия. По донос от един местен свещеник, придружен с подписи на граждани и чиновници от тази провинция, двамата епископи били изправени да отговорят за своите възгледи пред цариградското църковно съдилище, председателствувано от Михаил Оксит, който заемал патриаршеския престол между 1143—1146 г. Установило се, че те проповядвали неща, противни на официалната религия, като се опитвали при това да приложат своите схващания и на практика. Те учили например, че човек трябва да живее три години като аскет, като страни от жена си и не вкусва месо, риба, вино и мляко. След изтичане на този срок му било позволено отново да се върне към нормалния си живот, тъй като вече си бил осигурил с тригодишното си въздържание очистване от греховете си. Учили също така, че най-важно условие за небесно спасение е да стане човек монах, и поради това били накарали много хора — мъже и жени — да постъпят в манастири. Били отказали да погребат някои починали християни и били наредили труповете на закопани вече лица да се изровят год предлог, че това са грешници и че в гроба заедно с тях живеят демони. Проповядвали, че кръстът може да върши чудеса вследствие на действието на демоните, и забранявали да му се отдава почит, освен ако на него не било написано „Исус Христос, син божи“. Твърдели пред слушателите си, че трябва да се унищожават иконите и да се прекръщават отново малки деца поради това, че свещениците, които са ги кръстили, били грешни хора. Последно обвинение срещу Климент и Леонтий било това, че те продали някои жени на сарацините (арабите) и че Климент бил позволил на отделни дякониси да получат служба на свещеник и да участвуват заедно с него при извършването на литургиите.⁹³

Както личи от казаното дотук, възгледите и действията на двамата епископи от Кападокия, изложени в обвинителния протокол, издават явни богомилски и масалиянски черти. Твърдението им, че човек, за да спаси душата си, трябва да живее като аскет в продължение на три години, а след това е вече свободен от това задължение, е типично масалиянско. Ненавистта им срещу иконите, отричането на чудесата, вършени от кръста, под предлог, че стават под въздействието на дявола, и представата им, че в гробовете на грешниците живеят демони, са изцяло богомилски. Отказът да се погребват покойници под предлог, че са грешници, е също в духа на богомилите. В духа на богомилството е практиката да се посвещават жени за свещенослужители, а също така и практиката да се прекръщават отново деца, тъй като духовниците, които били извършили този обред, били грешни хора.

atque orientalis perpetua consensione, Köln. 1648. Повторен е у *Rhallis—Potlis*, Synt., V, 76—82. Накратко за този процес у *I. Döllinger*, Beiträge, I, с. 50—51, и *Ilíč*, Bogomilen, с. 32. По-подробно у *D. Obolensky*, The Bogomils, с. 219 сл., и *D. Angelov*, Bogomilismus, II, с. 19—21. Вж. и *H. Puech* — *A. Vaillant*, Le traité, p. 137, 275.

⁹³ За процеса срещу Леонтий и Климент е запазен един фрагментиран протокол на цариградското съдилище, издаден у *Rhallis—Potlis*, Synt., V, с. 85—88. Допълнения към липсващия текст у *A. Papadopulos-Kerameus*, Βογομιλικά, Виз. врем., II, 1895, с. 720—723; ср. *D. Angelov*, Bogomilismus, II, с. 21—23; *D. Obolensky*, The Bogomils, с. 220—221.

След като изслушал свидетелите, синодът постановил, че Климент и Леонтий са виновни, и ги наказал с уволнение от служба и анатема. Това станало на 20 август 1143 г.

Не минали няколко седмици от процеса срещу Климент и Леонтий и пред цариградското съдилище бил изправен за своите противоцърковни възгледи монахът Нифон (1 октомври 1143 г.). Повод за това дал пак един донос от Кападокия, в който се изтъквало, че Нифон считал за православни хора само осъдените наскоро кападокийски епископи, а всички други клеймил като еретици. Какви са били обаче по-точно неговите възгледи, в обвинението не се казва. В един от протоколите на синодалното съдилище, издаден във връзка с процеса срещу него, се споменава само, че Нифон имал еретически схващания по въпроса за причастието и че говорел срещу Стария завет. И двете обвинения, макар и накратко и общо формулирани, свидетелствуват за несъмнена близост на възгледите на богомилите, които, както знаем, също отхвърляли причастието и не признавали Стария завет.

След разследването, направено от цариградския съд, Нифон бил осъден и изпратен на заточение в един манастир при режима на т. нар. „ἤσυχία“ (мълчание); т. е. при изричната забрана да говори с когото и да е освен с човека, който му прислужва, и да чете каквито и да е книги освен тези, които ще му разреши патриархът.⁹⁴ Но Нифон не се задържал дълго в манастира. През 1146 г., когато цариградският патриарх Михаил Оксит починал и на негово място дошъл Козма Атик, той бил освободен от затвора и му било разрешено да продължи проповедническата си дейност. Нещо повече, Атик влязъл в близки приятелски връзки с него. Това предизвикало буря от протести сред църковните среди в столицата, които обвинявали патриарха, че се свързва с един еретик. При това положение византийският император Мануил I Комнин (1143—1180 г.) наредил Нифон да бъде отново затворен и да се започне следствие за поведението на патриарха. Свикан бил събор с участието на императора, на който било потвърдено, че Нифон проповядва еретически възгледи и че Атик неоснователно го е реабилитирал. Напразно патриархът се опитвал да се защити и да докаже, че неговият приятел е православен човек. При всеобщото негодувание той бил принуден накрай да си подаде оставката, а Нифон останал в манастира, където бил затворен.

Така описва развоя на събитията византийският писател Йоан Кинам.⁹⁵ По-другояче са предадени те в историята на Никита Хониат. Според него патриархът Козма Атик бил твърде умен и обичан от народа човек, който се ползвал с голямото благоразположение на брата на Мануил Комнин, севастократора Исак. В Цариград обаче имало една група от духовници, която го мразела много и искала да го свали от патриаршеския престол. За да постигнат целта си, противниците на Атик го обвинили пред Мануил Комнин, че тайно насъсква брат му Исак против него. Това именно според думите на Никита Хониат предизвикало свалянето на патриарха от престола и заменянето му с друг. А за да стане това сваляне още по-убедително, противниците на Атик го обвинили между другото, че се е свързал с един еретик в лицето на монаха Нифон. С

⁹⁴ *Rhallis—Potlis, Synt.*, п. с. 89.

⁹⁵ *Joannes Cinnamus, Hist. lib. II, ed. Bonnæ, c. 63—66.*

други думи, отстраняването на патриарха било всъщност поради вътрешни ежби между духовниците, а случаят с Нифон бил само поводът.⁹⁶ По това Никита се различава от Кинам. И двамата византийски автори обаче дават да се разбере, че Нифон действително имал неправославни схващания, както е посочено това изрично и в протоколите на цариградското съдилище по повод на неговото осъждане.

Поставя се въпросът след всичко казано дотук, как може да се обясни обстоятелството, че през средата на XII в. богомилски възгледи са били проникнали сред монашески и висши църковни среди във Византия и че дори един патриарх е бил обвинен в съчувствие към хора с еретически вярвания. Обяснението на този факт се крие по мое мнение в това, че богомилската идеология се отличавала със своята голяма сложност като съчетание от религиозно-философски, социални, етически и битово-жителски концепции, които могли да действуват било заедно, било разделени една от друга върху съзнанието на хората в зависимост от средата, където са били разпространявани, и от условията, които срещали. Въпреки своята по начало враждебна позиция срещу висшето духовенство и монашеството богомилството могло да намери единични последователи и сред тях най-вече чрез своите религиозни и етични възгледи, насочени към опростяване на сложния църковен ритуал в дух на евангелските принципи и към повдигане на морала на свещенослужителите чрез изтъкване на тезата, че между техните думи и дела трябва да има хармония и че функциите на лошия и порочен свещенослужител нямат нужната сила. На тази плоскост именно, като учение, което има за цел да опрости религията, да я направи по-духовна и по-лишена от материални форми и обреди, като усъвършенствува нравствено нейните служители, богомилството било в състояние да увлича отделни монаси и висши духовници. В такава насока са били предимно проповедите на обвинените и осъдени като еретици от цариградския синодален съд лица. Но, разбира се, това „богомилство“, възприето и проповядвано от такива лица по силата на едно еkleктично отношение към неговите догми, е било от значително по-друг род в сравнение с „богомилството“, което се ширело сред угнетените народни слоеве, сред феодално зависимите селяни и сред градските бедни. Едно е било богомилството на простия български парик, друго на един епископ като Климент или Леонтий или на един монах като Хризомала. Това различие е един важен момент, недостатъчно подчертан досега, на който трябва да се обърне нужното внимание, ако искаме да обхванем богомилското движение в цялата му дълбочина и във всички негови разностранни възможности за въздействие и прояви. Не се касае само да се установят различията в богомилството на „обикновените вярващи“ и на „съвършените“, но да се установят различията в „богомилството“ и в зависимост от разпространението му между различни обществени класи и слоеве.

Прочее към средата на XII в. богомилството проникнало и сред монашески и висши църковни среди под формата на чисто религиозно течение с цел за реформиране на религията и на духовенството. Наред с това обаче като социално и антифеодално учение то продължавало да

⁹⁶ *Nic. Chon.*, De Manuele Comneno lib. II, ed. Bonnae, c. 107 сл. Общо за процеса ср. протокола на синодалното съдилище в Цариград у *Rhallis—Potlis*, Synt., V, c. 88—91 *D. Angelov*, Bogomilismus, II, c. 23—26; *D. Obolensky*, The Bogomils, c. 221—222.

увлича все повече и повече хора из средата предимно на българското население в Тракия и Македония, намиращо се под византийска власт.

Особено силен подем получили богомилството и сродното с него павликянство по време на царуването на Мануил I Комнин (1143—1180 г.). Както е известно, през този период Византийската империя водила продължителни и тежки войни на запад и на изток — срещу италианските нормани, срещу унгарци, венецианци, селджукски турци и пр. Това влошило извънредно много положението на нейните поданици и главно на българите. Увеличени били данъчните тежести и били налагани с неумолима строгост повинности и ангарии. Разорени от честите войни и от фискалния гнет, мнозина хора изпаднали в крайна нужда и били принудени, за да не умрат от глад, да се отказват от личната си свобода и да се поставят в положението на роби под властта на богати и влиятелни лица. За тази практика, която възкресявала отживелия вече институт на робството, споменава съвременникът на Мануиловото царуване Йоан Кинам. Той казва, че самият император бил недоволен от това и издал наредба, с която забранявал свободни хора да се превръщат доброволно в роби.⁹⁷ Дали тази наредба имала някакъв резултат, не се знае. Във всеки случай фактът, че мнозина се отказвали доброволно от свободата си, е твърде показателен и от него може да се види ясно до какво бедствено положение били достигнали някои от поданиците на държавата.

Времето на Мануил Комнин бележи ноз подем в развитието на феодалните отношения. Разраствало се по-нататък едрото земевладение и заедно с това се увеличавал броят на зависимите селяни от различни категории. Все по-пълно утвърждение получавала пронията, която била резултат от засиления процес на феодализация и същевременно допринасяла за по-нататъшното му задълбочаване.⁹⁸

При тази обстановка не е чудно, че еретическите движения във Византия достигнали отново до голяма сила. За това свидетелствуват няколко извора от втората половина на XII в. и на първо място житието на мъгленския епископ Иларион. Това житие, както вече се отбеляза, е запазено в една късна редакция, съставена от търновския патриарх Евтимий, който е имал пред очи стар оригинал, написан от един съвременник и ученик на Иларион. В такъв смисъл данните на житието отразяват съвременната му действителност и заслужават доверие.

Според думите на житиеписеца Иларион, който бил заел своята служба към 1134 г. и проповядвал дълги години в мъгленската област, имал възможност да се увери, че голяма част от тамошните жители са заразени от манихейската (т. е. павликянската), арменската и богомилската ерес (очевидно като мнжжанша частъ манихѣнска въ н арменска и еше же н бог-

⁹⁷ Ср. за тази новела *Joannes Cinnamus*, Hist., VI, 8 = с. 275,10. Според *Dölger*, *Regesten*, II, № 1476, тя е била издадена към 1167 г. Ср. и *Д. Ангелов*, История на Византия, I, С., 1950, с. 464. За робите във Византия през разглеждания период ср. общо *Р. Браунинг*, Рабство в Византийской империи (600—1200), Виз. врем., XIV, 1958, с. 38—56; *Г. Г. Литаврин*, България и Византия, с. 182 сл. Ср. и *М. Я. Сюзюмов*, О правовом положении рабов в Византии, УЗ Свердловского гос. пед. и-та, 1955.

⁹⁸ Ср. общо за развитието на феодалните отношения през този период *Д. Ангелов*, История на Византия, I, 1950, с. 462; *П. Тивчев*, Нарастването на едрото земевладение във Византия през XII в., ИИИ, 9, 1960, с. 215—247; *Г. Г. Литаврин*, Византия и България, с. 73—219.

мнаскаа).⁹⁹ Влиянието на ересите било така силно, че дори замалко и самият император Мануил Комнин щял да бъде отклонен от правата вяра, ако не се бил намесил епископът и не укрепил в него православието (голко бѣ шны възмѣганы быша ереси, такоже и кѣрь Мануилоу царю Гръцьскому въ мааѣ не шпасти шг благочѣстнѣа нашѣж вѣры, аще не блаженныиъ Илариономъ оукреплен бѣ догматскыиъ словесы).¹⁰⁰ Разтревожен от голямата заплаха, Иларион решил по собствен почин да започне борба срещу различните противници на православието. Най-напред той повел ожесточени спорове с павликяните, които били особено упорити в своите вярвания. Житиеписецът описва подробно продължителния диспут, воден с тях по различни въпроси на религията.¹⁰¹ Целта на Иларион била да обори най-напред техния дуалистичен светоглед и да им докаже, че видимият свят е сътворен от добрия творец. От неговите думи личи, че привържениците на павликянската вяра по това време се деляли на две групи — едната, очевидно по-умерена, считала, че само земята е творба на злото, докато другата била на мнение, че дяволът („лукавият“) е направил и небето. След като оборил дуалистичните им възгледи, мъгленският епископ започнал да спори с тях по въпроса за същината на Богородица и на Христос. Той се опитал да опровергае схващането им, че Богородица е „горният Ерусалим“ и че Христос имал само привидна плът. След това той ги корил жестоко за отрицателното им отношение към кръста и към Стария завет, като им привеждал редица аргументи главно от евангелията, за да им посочи, че се заблуждават. Продължителната словесна борба завършила според житиеписеца с това, че много от павликяните се признали за победени и се върнали отново към православието. Последвал веднага след това ожесточен спор с арменците, които били монофизити и чието главно гледище било, че Христос имал нетленна и привидна плът. Както се вижда от житието, арменците били много смели и упорити хора и дори нападнали и били с камъни Иларион в самия град Мъглен. Но безстрашият борец за православието, както е представен Иларион в панегирично написаната за неговия живот и дейност творба, не се побоял и завършил с успех борбата и срещу монофизитите. Разгромени от доводите му, те се признали за победени и се отказали от възгледите си. Оставала обаче ереста на богомилите, която била особено опасна и трудна за преодоляване. За да се справи с тях, мъгленският епископ получил специално нареждане от самия император Мануил Комнин, което гласяло, че той трябва да очисти от богомилството цялото християнско стадо (Написа же къ нему и писаніе повелѣваашее въса богомнаскажж ересь шг стада оучнигнѣи).¹⁰² Онези от еретиците, които се откажели от вярата си, трябвало

⁹⁹ *Kalužniacki*, Werke, с. 33. Общо за Иларион и за борбата му срещу еретиците в Македония ср. *В. Златарски*, История, II, с. 516; *Й. Иванов*, Бог. книги, с. 35; *Sharenkoff*, Study, с. 30—40, 79—80; *D. Angelov*, Bogomilismus, II, с. 26—28; *D. Obolensky*, The Bogomils, с. 223—226; *A. Solovjev*, Svedočanstva, с. 12—15.

¹⁰⁰ *Kalužniacki*, Werke, с. 52.

¹⁰¹ Трябва да се отбележи, че някои историци неоснователно смесват павликяните през това време с богомилите и считат, че Иларион всъщност се борил само срещу богомилите. Ср. в такъв смисъл *F. Rački*, Bogomili i Patarenii, Rad., VII, с. 119. Подобно смесване има и у *А. Гильфердинг*, История сербов и болгар, I, с. 227. В действителност от житието на Иларион личи, че богомилите и павликяните се отличавали през XII в. едни от други по своите вярвания и че първата задача на мъгленския епископ била да се бори срещу павликянската ерес.

¹⁰² *Kalužniacki*, Werke, с. 53; *D. Angelov*, Bogomilismus, II, с. 27.

да бъдат отново приети в лоното на църквата, а непокорилите се, които продължавали да упорствуват във възгледите си, следвало да бъдат изгонени завинаги от нея. Като научили за тази заповед на императора, която Иларион трябвало да приведе в изпълнение, едни от богомилите според думите на житиеписеца се отрекли от своето учение и били приети след съответното прекръщаване в редовете на православните, но други не пожелали да се откажат от вярванията си и били осъдени на изгнание или на заточение (Нечѣстивыя же и скверныя богомилскыя ереси покланники, еанкы благочестіа прнемшъ съма божыи архіереи видѣ, вса съчета къ православынх стадоу, еанкы же непокорѣхъ належшъ оусмотрѣ, разанчнымн изгнаніи и заточеніи отъ благочестнаго потрѣбн стада).¹⁰³ Както изглежда, макар в житието това да не е отбелязано, някои от непокорните богомили били наказани със смърт, и то на кладата по подобие на Василий. За това споменава известният тълкувател на каноничното право от края на XII в. Тодор Валсамон. Той казва, че по времето на Мануил Комнин са били изгорени богомили на костера, и се учудва на това, че църковни съдилица са могли да издадат подобни присъди. „Ние сме учили — пише Валсамон по този повод, — че трябва да изгонваме еретиците, не обаче и да ги наказваме.“¹⁰⁴ Очевидно в случая коментаторът има предвид практиката на църквата само да анатемосва противниците на православието, а да предоставя на светската власт да ги наказва по своите закони. Тази практика през разглеждания период била обаче нарушена и духовни лица не се поколебали да издават смъртни присъди срещу обвинени в ерес лица.

Жестоките гонения, предприети по време на Мануил Комнин, свидетелствуват ярко за голямата сила на еретическите движения и по-специално за силата на богомилството. Очевидно това учение имало дълбоки корени сред населението и преди всичко сред поробените българи, които изразявали чрез него своя протест срещу византийското самодържавие и църква и стремежа си да постигнат политическо освобождение. Както през предишното столетие, тъй и сега богомилството оказвало върху съзнанието на хората бойко, революционизиращо въздействие. Поради това било наложително от гледна точка на византийската власт да се вземат срещу неговите разпространители и съчувственици най-остри мерки. В това отношение Мануил Комнин и неговите сподвижници се отличили много, като хвърляли богомилите в тъмници, гонели ги от страната и не се спирали дори и пред физическото им унищожаване.

Въпреки силните преследвания, предприети през втората половина на XII в., богомилството не могло да бъде изкоренено. Неговите проповеди продължавали да се разпространяват сред населението по села и градове. Запазено е едно известие на споменатия византийски правен тълкувател Тодор Валсамон, писано към 1170—1180 г. във връзка с коментарите му към Номоканона. То гласи, че по това време в пределите на империята имало цели крепости и области, заразени от богомилската

¹⁰³ *Kalužniacki*, Werke, с. 54.

¹⁰⁴ Ср. съответния текст у *Rhallis—Potlis*, Synt., I, 191. Ср. и *C. Ferrari*, *Formulari notarili inediti dell'eta bizantina*, *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano*, 33, 1913, с. 51 сл.

ерес (*ἀχέραια κἀστρα τε καὶ χωρία βωγομιλικά*).¹⁰⁶ Това съобщение на византийския писател е твърде интересно. То свидетелствува, че в края на царуването на Мануил Комнин богомилското движение продължавало да бъде твърде силно и че обхващало цели области и градове. Приемливо е предположението, изказано от Д. Оболенски, че тук се има предвид предимно днешна Македония, където дейността на еретиците била особено силна.¹⁰⁶ Но богомилите били силни по това време и в Тракия, и по-специално в Пловдив.

За силата на богомилството през втората половина на XII в. свидетелствува обстоятелството, че еретиците си били създали вече няколко религиозни общини начело със свои ръководители. В един френски извор, който се отнася до 1167 г.,¹⁰⁷ се споменават четири такива общини (*ecclessiae*) в българските земи, а именно: Романа (*Romana*), Мелиниква (*Meliniqua*), Драгомечия (*Dragometia*) и България (*Bulgaria*). Община Романа се е намирала може би в Тракия, която през това време и била позната и под името Романия.¹⁰⁸ Мелиниква е имала като средище големия тогава град Мелник.¹⁰⁹ За община България може почти със сигурност да се твърди, че е обхващала днешна Македония, като се има предвид обстоятелството, че според средновековната терминология през XI—XII в. с името „България“ византийците означавали днешните македонски земи.¹¹⁰ Спорен е въпросът за местоположението на Драгомечия или по-точно Драговичия.¹¹¹ Името на тази община е свързано с името на две славянски племена драговичи (*Дрoуγoυβίται*), едно от които е живяло в Южна Македония, а другото вероятно в Тракия.¹¹² Поради това едни от изследвачите считат, че тази община през разглеждания период се е намирала в днешна Македония, докато други я локализируют в Тракия.¹¹³ Въпросът не може да се счита за окончателно разрешен, но по мое мнение вероятно е тази община да е била в тракийските земи.

От четирите богомилски общини през XII в. най-значителни били общините България и Драговичия. От едно известие в съчинението на Бонакурзус от Милано, потвърдено и от други извори, се вижда, че между последователите на тези две общини съществували противоречия във връзка с въпроса за дуализма. Последователите на Българската община споделяли умерения дуализъм, за който става дума в „Паноплия догматика“ и в Тайната книга, докато последователите на общината Драговичия били крайни дуалисти и считали, че има двама богове — без начало и без край.¹¹⁴

¹⁰⁶ Ср. *Theod. Balsamon, Photii Patriarchae Const. Nomocanon*, tit. X, cap. 8, издаден в М. Р. С., t. 104, coll. 1148 D. „Един от тези еретици — продължава Валсамон, — когото открихме да пребивава в столицата, ние наказахме здраво.“ За кого става дума тук, не е известно.

¹⁰⁶ *D. Obolensky, The Bogomils*, с. 229.

¹⁰⁷ Става дума за речта на богомила Никита, произнесена на събора в Сен-Феликс дьо Караман. Ср. по-долу, с. 246.

¹⁰⁸ Ср. *D. Obolensky, The Bogomils*, с. 160. Трябва да се отбележи впрочем, че понякога под това название византийските писатели са подразбирали изобщо цялата територия на империята. Ср. в такъв смисъл употребата на думата „Ρομανία“ у Евтимий от Акмония, с. 64,4. Не е изключено при това положение тази община да се е намирала не в Тракия, а в друга област на Византия, например в Мала Азия, като се има предвид, че там богомилството през XI—XII в. било силно разпространено и че вероятно и там ще е съществувала някаква еретическа организация.

Абсолютните дуалистични възгледи, свойствени на Драговичката община, карат някои изследвачи да виждат в нея организация не на богомилите, а на павликяните.¹¹⁵ Това гледище безспорно може да се поддържа, но то не е особено приемливо, тъй като, както вече се видя, павликянското учение след средата на IX в. не е било вече единно по въпроса за дуализма и сред него е имало оформени крила на крайни и на умерени дуалисти. От друга страна, такива две крила се били създали от средата на XI в. и сред богомилите. Така че наличието на община с абсолютни дуалистични възгледи само по себе си не е доказателство, че тя трябва непременно да е павликянска.

¹⁰⁹ Ср. *Ииџ*, *Bogomilen*, 25; *Ю. Трифонов*, Беседата на презвитер Козма, с. 63; *D. Angelov*, *Bogomilismus*, II, с. 30.

¹¹⁰ Както е известно, тези земи са били обединени след падането на България под византийска власт в една цялостна тема под името Βουλγαρία и оттогава с това название те са били познати в продължение на два века, докато българският народ се намирал под робство. Ср. *П. Мутафчиев*, Съдбините на средновековния Дръстър, София, 1927, с. 158 сл. Той отбелязва, че в тема България не влизали само областите около Солун и Серес. Ср. и *Г. Г. Литаврин*, България и Византия, с. 265 сл. Вж. и *Б. Примов*, Богомилският дуализъм, с. 127, бел. 1. Трябва да се отбележи, че някои изследвачи търсят местонахождението на общината България в Тракия (ср. *Rački*, *Bogomili i Patareni*, Rad VII, с. 104 сл.), а други в днешна Северна България (*И. Иванов*, Бог. книги, с. 22). Вярно е, че през XII и особено през XIII в. богомилството е било разпространено и в северните български земи между Дунав и Стара планина, обаче многобройните данни за силната роля на богомилите през XI—XII в. в Македония са указание, че посочената община през разглеждания период е била вероятно там.

¹¹¹ Названието на тази община се дава различно и не винаги точно. У *Vignier*, *Recueil d'histoire*, с. 268, и *Rec. des Hist.* XIV, 448 (където е издадено словото на Никита), се среща формата *Drogomeitia*. У *Бонакурзус* се говори за община *Dugunthia*.

В съчинението на Райнер Сакони срещаме названието „*ecclesia Dugunthiae*“. Ср. за различните названия и *A. Dondaine*, *Liber*, с. 63. Всички тези форми следва да се свържат, както установява още *П. И. Шафаржик*, с гръцката дума *δρχοβίται*, с която е била означавана областта, населена от славянските племена драговичи (*δρχοβύται* или *δρχοβίται*). Ср. *D. Angelov*, *Bogomilismus*, II, с. 29, Апп. 101; *D. Obolenski*, *The Bogomils*, с. 158 сл.; *Б. Примов*, Богомилският дуализъм, с. 125, бел. 1.

¹¹² Ср. *М. Дринов*, Заселение Балканского полуострова славянами (Съч., I, с. 311); *Д. Ангелов*, История на Византия, P, с. 161.

¹¹³ За локализацията на Драговичия в Македония се изказват *F. Rački*, *Bogomili i Patareni*, Rad VII, с. 104—105; *A. Гилъфердинг*, История сербов и болгар, I, с. 133, бел. 2; *Ю. Трифонов*, Беседата на презвитер Козма, с. 55 (той я търси в областта на Солун). Подобно мнение бе изказано и от мене (*D. Angelov*, *Bogomilismus*, II, с. 29, Апп. 101). Ср. още *И. Снегаров*, Поява, същност и значение на богомилството, с. 66; *същият*, Солун и българската духовна култура, С., 1937, с. 6. За локализацията на Драговичия в Тракия се изказват *Е. Голубински*, Очерк, с. 707; *I. Dollinger*, *Beiträge*, I, с. 117 сл.; *Н. Филипов*, Произход и същност на богомилството, с. 48—50; *D. Obolenski*, *The Bogomils*, с. 160 сл. *Б. Примов*, Богомилският дуализъм, с. 125, бел. 4, отбелязва, че въпросът за нейното местонахождение е „неизяснен напълно и много труден“. Интересно е да се отбележи, че по-стари изследвачи, като *J. Gieseler* и *Schmidt*, *Histoire des Kathares*, I, с. 15—16, 58, са били на мнение, че Драговичката църква е имала за център град *Tragugium* (Трейс) в Далмация. Това гледище отчасти се възприема от *St. Runciman*, *The medieval Monachee*, с. 100, който е склонен да вижда две общини Драговичия — една близка до Пловдив, а другата в тази област, за която говори Шмид. Неговата теза е разкритикувана от *A. Solovjev* в *Byzantinoslavica*, X, 1949, I, с. 98—99.

¹¹⁴ „*Heretici, qui habent ordinem suum de Dugruthia — пише Бонакурзус, — credunt et praedicant . . . duos dominos esse sine principio et sine fine.*“

¹¹⁵ Такова е становището например на *I. Dollinger*, *Beiträge*, I, с. 123. Към него се присъединяват, като го допълват и доразвиват, *D. Obolenski*, *The Bogomils*, с. 152—162, 274, бел. 1, и *Б. Примов*, Богомилският дуализъм, с. 125.

Проникване на богомилството в сръбските земи и Босна и влиянието му в Италия и Франция

През втората половина на XII в. богомилството, което било вече твърде силно разпространено в българските земи, започнало да прониква и в Сърбия. Там то намерило благоприятна почва за развитие поради обстоятелството, че в страната напредвал процесът на феодализация и се била обособила силна църква и властелска аристокрация, които експлоатирали селското население. Разтревожен от проповедите на еретиците, сръбският жупан Стефан Неман (1168—1196 г.) решил да свика събор срещу тях, за да осъди тяхното учение. На събора участвували представители на висшето духовенство и на властелите. Еретиците били разобличени и анатемосани и срещу тях били взети сурови мерки: едни били осъдени на смърт чрез изгаряне, други били пратени на заточение, трети били подложени на различни други наказания. Имотите им били конфискувани и раздадени на бедните. На главния проповедник и ръководител бил отрязан езикът и след това го изпратили на заточение, а книгите му били изгорени.¹¹⁶

Въпреки жестоките гонения богомилството в Сърбия не могло да бъде изкоренено. То продължавало да се разпространява и през следващото столетие, та станало нужда да се свика нов събор срещу привържениците му през 1221 г.

Освен в Сърбия в края на XII и началото на XIII в. богомилството проникнало и в съседната ѝ босненска държава. Според запазените данни на изворите богомили се явили за пръв път там по време на управлението на бан Кулин (1180—1204 г.). Босненските еретици станали познати главно с названието „патарени“ (patareni) и тяхното учение се разпространявало в продължение на няколко века, чак до завладяването на Босна от турците.¹¹⁷

Освен в балканските държави богомилството започнало да оказва влияние през XIII в. и върху някои други европейски страни — главно Италия и Франция. Богомилските идеи прониквали там най-вече благодарение на икономическите връзки, които се създали между тия страни и Балканския полуостров, а така също и чрез кръстоносните походи през

¹¹⁶ За този събор се дават данни в житието на Стефан Неман от сина му Стефан Първовенчани. Ср. *A. Solovjev*, *Svedočanstva*, с. 15 сл., където е посочена и по-новата литература. Вж. и *История народа Югославије*, т. I, с. 332.

¹¹⁷ За богомилството в Босна има твърде голяма литература. Спорът, дали там то е представлявало отклонение от официалната вяра, или не е било истинска ерес, който в продължение на години разделяше изследвачите, може да се смята по мое мнение за вече окончателно разрешен в смисъл, че и босненските богомили са развивали неправославни, еретически възгледи, твърде сродни и в много случаи напълно еднакви с възгледите на богомилите в България. След крупното съчинение на *F. Rački*, *Bogomili i Patareni*, най-голям принос за изясняване на въпроса за босненското богомилство има безспорно в редицата трудове на *A. Solovjev*, написани през последните няколко години. Ср. особено работите му „*Vjersko učenje bosanske crkve*“, *Zagreb*, 1948, с. 1—46; „*Svedočanstva pravoslavnih izvora za bogomilstva na Balkane*“, *Sараево*, 1953, с. 1—103; „*Симболика среднье-вековних гробних споменика у Босни и Херцеговини*“, *Sараево*, 1957, с. 1—66; „*Bogomilientum und Bogomilengräber in den südslavischen Ländern, in Völker und Kulturen Süd-europas*“, *München*, 1956, с. 173—198. Редица трудове върху босненското богомилство има и *J. Šidak*. Ср. главно „*Crkva bosanska i problem bogomilstva u Bosni*“, *Zagreb*, 1940, и „*Oko pitanja Crkve bosanske i bogumilstva*“, *Hist. Zborn.*, III, *Zagreb*, 1950, с. 316 сл. Общо за богомилството в Босна вж. и *История народа Югославије*, I, 1953, с. 518 сл.

XI—XIII в. Тези идеи прониквали там и в резултат на проповедите на отделни еретици, избягали от балканските страни вследствие на ожесточените преследвания.¹¹⁸ Между тези еретици имало не само богомили, но и павликяни.

Условията за разпространението на богомилската пропаганда и в Италия, и във Франция били твърде благоприятни. И в двете страни съществувал отдавна изграден вече феодален строй със силен идеологичен крепител в лицето на богатата и влиятелна католическа църква. Срещу нейните богатства и привилегии негодувало най-вече селското население и поради това проповедите на еретиците срещали най-добър прием в селото. Но от тяхната агитация били увлечени и голям брой граждани, предимно занаятчии и търговци, които страдали от феодалната експлоатация и се обявявали против привилегиите на духовенството. Известна почва за разпространение намирали еретическите идеи и сред част от дребното рицарство в Южна Франция, а дори и между едри феодали, които били заинтересувани от нападите срещу църквата, за да могат да посегнат на имотите ѝ.

Последователите на еретическите учения в Италия и във Франция носели наименованието „катари“, т. е. чисти. В Южна Франция ги наричали и с името „албигойци“ от град Алби, който бил един от центровете на движението. В употреба били обаче и названията „българи“ и „павликяни“ (попеликани). Тези названия се разпространили главно във Франция през XIII в. и те сочат ясно за връзката между западните дуалистични ереси и балканското богомилство и павликянство. Особено голяма популярност добило понятието „българин“ в смисъл на еретик, противник на църквата, лош човек.¹¹⁹

¹¹⁸ По въпроса за дуалистичните учения във Франция и Италия и връзките им с дуалистичните учения на богомили и павликяни има твърде обширна литература. Проблемата, дали западните учения са възникнали изцяло на своя почва, без да има каквато и да е връзка между тях и източните ереси, или пък източните ереси са оказали значително влияние за тяхното създаване, продължава все още да предизвиква спорове и разногласия. Има учени, които отхвърлят тази връзка и наблягат на чисто автохтонния характер на възникването на катаризма на Запад. Ср. главно работата на *R. Morghen, Medioevo Cristiano, Bari, 1953*, и по-специално главата *L'eresia nel Medioevo (с. 212--286)*, където е направен опит да се отрече ролята на богомилството при изграждането на западните дуалистични ереси. Тази връзка е отречена и в работата на *Н. А. Сидорова, Очерки по истории ранней городской культуры во Франции, Москва, 1953*, с. 61 сл. Ср. и студията ѝ „Народные еретические движения во Франции в XI—XII веках (Сборник „Средние века“, VI, Москва, 1953, с. 81). Ако се изследва внимателно изворовият материал, няма според мене обаче съмнение, че богомилската и павликянската дуалистична вяра са оказали силно въздействие при оформянето на учението и организацията на катарии и албигойци. Това признават през последните години такива изтъкнати познавачи на катаризма като *A. Dondaine, A. Borst, H. Grundmann* и др.; ср. *A. Dondaine, L'origine de l'hérésie médiévale. A propos d'un livre récent. Rivista di storia della chiesa in Italia 6 (1952) 1*, с. 47—78; *H. Grundmann, Eresie e nuovi ordini religiosi nel secolo XII. Relazioni, v. III, Storia del Medioevo, Firenze, 1955*, с. 357—402. Повече литература по този въпрос у *Б. Примов, Райнер Сакони* като извор, с. 536, бел. 1. Ср. *Е. Вернер, Богомилството и ранно-средновековните ереси на Латинския запад, Ист. пр., XIII, 1957*, кн. 6, с. 16—31, където е отхвърлен основателно опитът да се отрече влиянието на богомилството върху западните дуалистични учения. Вж. и *Б. Примов, България като център на антицърковна и еретическа дейност в средновековна Европа, Ист. пр., XV, 1959*, с. 32 сл., с критически бележки към становището на *Н. А. Сидорова*. Общо за учението и историята на катаризма ср. книгата на *A. Borst, Die Katharer, Stuttgart, 1953*.

¹¹⁹ Обстойно проучване на въпроса за името „българин“ като доказателство за влиянието на богомилството на Запад направи *Б. Примов* в посочената си статия „Българското

Голямото влияние, оказвано от богомилите в България върху западните дуалисти и по-специално върху еретиците в Италия, личи ясно от данните в съчинението на миланския писател Бонакурзус, съставено между 1176—1190 г. Главните възгледи на италианските катарци според Бонакурзус били следните: те твърдели, че всичко видимо заедно с първия човек е творение на дявола, отхвърляли Стария завет и пророците, не признавали, че Христос имал действителна плът, отричали брака, кръщението и причастието, нападали официалната църква и църковните отци, проповядвали, че не бива да се яде месо, яйца и сирене.¹²⁰ Всички тия възгледи са изцяло богомилски и ние ги намираме отразени във византийски и други паметници, които се отнасят до богомилството в България и Византия през XI—XII в.

По подобие на богомилите катарите се делели на две групи — „свършени“ и обикновени „вярващи“. Първите живеели строг аскетичен живот и се занимавали само с организационна и проповедническа дейност, докато обикновените „вярващи“ живеели като всички други хора. Преминаването от една степен в друга ставало със специален обред (*consolamentum*), който напомня обреда „посвещаване“ на богомилите, описан от Зигавин и други автори.

През втората половина на XII и началото на XIII в. катарите в Италия и Франция си изградили редица общини, начело на които стоели т. нар. „епископи“.

Под влиянието на двете течения в дуализма — умерено и крайно, които съществували сред богомилите и павликяните в българските земи през XII в., подобно раздвоение се създадо и сред западните дуалисти. Едни от тях следвали учението на община България, докато други поддържали възгледите на община Драговичия.

Между балканските богомили и катарите в Италия и Франция съществували тесни организационни връзки. Изтъкнати богомилски проповедници посещавали катарските си събрата, за да ги поучават в своите възгледи, да разнасят литература и т. н. Такъв проповедник бил например някой си Никита от Цариград, който бил привърженик на вярванията на община Драговичия и направил специално посещение на еретическото катарско братство в Ломбардия, за да убеди неговия ръководител Марко, който дотогава бил умерен дуалист, да възприеме крайните дуалистични догми. През 1167 г. същият Никита посетил един събор на френските катарци, който бил свикан в град Сен-Феликс дьо Караман (южно от Тулуза). Там той бил посрещнат като всепризнат ръководител и наставник от своите катарски съмишленици и успял благодарение на големия си авторитет да убеди местните катарски общини да възприемат абсолютния дуализъм. Същевременно той назначил нови епископи на тези общини и издигнал в степен „свършен“ редица мъже и жени. В заключително слово пред събора Никита посочил кои са главните дуалистични общини по това време на Балканския полуостров.¹²¹

народността име в Западна Европа във връзка с богомилите“, ИИБИ, VI, 1956. За „попеликани“ ср. също Б. Примов, За името „попеликани“ на еретиците в Западна Европа. Изследвания в чест на акад. Д. Дечев, С., 1958, с. 763—777.

¹²⁰ Bonacursus, Manifestatio, coll. 777.

¹²¹ Най-ново издание на актовете на този събор от А. Dondaine, Les actes du concile albigeois du Saint-Félix de Caraman, Studi e testi, V, 1925, Рим, 1946. Вж. и А. Borst,

Друг изтъкнат богомил, който също посетил Ломбардия, бил някой си Петракий. За разлика от Никита той бил последовател на възгледите на община България и се опитал да върне италианските катари отново към умерения дуализъм.¹²² В резултат на влиянието на двете богомилски общини — умерената и крайната, в Северна Италия през края на XII и първата половина на XIII в. се създали значителни различия във философско-религиозните схващания на отделните тамошни религиозни общини.

От своя страна в Балканския полуостров идвали изтъкнати западни проповедници на дуалистичните учения. Така към 1190 г. в българските земи дошъл катарският проповедник Назарий. Той се срещнал там с един от ръководителите (епископ) на община България, от който Назарий получил важния богословски апокриф Йоановото евангелие (Тайната книга) и го занесъл в Италия.¹²³ По-късно Назарий станал епископ на катарската община в Конкорето (близо до Милано) и я ръковолил до самата си смърт.

Освен Тайната книга западните дуалисти получили от България и други съчинения, като например „Видение Исаево“, което било преведено там на латински език, споменатия вече Катарски требник и пр. Изобщо българските дуалисти се стараели да разпространят своята книжна база вън от границите на страната, за да могат по такъв начин да увеличат броя на привържениците си и да укрепят авторитета си на главни теоретици и ръководители.

Ръководната роля на богомилите в България, която те играели през XII—XIII в., била признавана от съвременниците. Особено характерен в това отношение е един пасаж от съчинението на италианския антиеретически писател и бивш катар Райнер Сакони, писано към 1250 г. В това съчинение той споменава, че по негово време имало общо 16 дуалистични организации (общини) във Франция, Италия и Балканския полуостров, като отбелязва между тях и двете български дуалистични общини България и Драговичия (ecclesia Burgariae, ecclesia Dugunthiae). Според думите на Сакони всички останали водели произхода си от тях (et omnes habuerunt originem de duobus ultimis).¹²⁴ Това е важно и достоверно известие, че люлката на дуалистичната ерес е била в българските земи.

3 БОГОМИЛСТВОТО ВЪВ ВТОРАТА БЪЛГАРСКА ДЪРЖАВА

През 1185 г. българският народ под ръководството на братята Асен и Петър се вдигнали наново на борба срещу византийската власт.¹ Въстанието, което било обявено в Търново, обхванало главно земите между Дунав и Стара планина, а след това се разпространило в някои области

Die Katharer, с. 97. За общините, посочени от Никита, ср. по-горе, с. 242. Те се намирили, както вече се каза, в българските земи под византийска власт (именно в Тракия и в днешна Македония). Никита споменава и за една община Далмация (Dalmatia), която е била създадена вероятно във връзка с разпространението на богомилството по адриатическото крайбрежие и в Босна.

¹²² A. Borst, Die Katharer, с. 100.

¹²³ Reiner, Summa, с. 76; И. Иванов, Бог. книги, с. 66.

¹²⁴ Reiner, Summa, с. 70.

¹ Ср. за въстанието на Асеновци и освобождението на България от византийска власт В. Златарски История, II, с. 410 сл. Уточнения и добавки във връзка главно с

на Тракия и Македония. След упорити и продължителни военни действия, които продължавали около две години, българите успели да извоюват най-сетне отдавна очакваната свобода и да си създадат независима държава (с мира от 1187 г.). Нейна столица станал град Търново. Като пръв владетел на царския трон стъпил Асен I (1187—1196 г.). Новата държава била изградена на феодални начала. Господство в нея имало болярството, което се обединило около двамата братя и ги подкрепило в освободителната им борба. Боляри били и самите Асен и Петър.

За ролята на богомилите във връзка с вдигането на въстанието на Асеновци и образуването на втората българска държава в изворите не се съдържат никакви данни. Според някои изследвачи богомилите нямат никакво участие в събитията и не подкрепили въстаналия народ. Напротив, други учени са на мнение, че те са имали значителен дял в започналата се под ръководството на двамата братя борба за освобождение.²

Като се има предвид враждебното становище на богомилите спрямо цариградската власт и византийската църква, проявено през целия период на робството, би следвало да се предположи, че и те са играли роля при тази последна и голяма битка на българския народ за избавянето му от чуждо иго. За съжаление обаче в разказа на Никита Хониат, който е главен и почти единствен източник за събитията между 1185—1187 г., по този въпрос не се споменава нищо. От неговото изложение може да се заключи само, че обявяването на въстанието и първите действия на двамата братя станали в светлината на подчертана православна традиция: в Търново се освещава църквата „Св. Димитър“, като при това се разпространява мълвата, че в нея е дошла избягалата икона на светеца от Солун. Прогласява се пак там свещеникът Василий за български архиепископ, с което се подчертава създаването на една независима българска църква, отделена от византийската. Безспорно това са два акта, в които не могат да се търсят прояви от богомилски характер, като се има предвид обстоятелството, че еретиците се отнасяли отрицателно към култа на светците и иконите и към висшия клир. Но, разбира се, това не означава, че богомилите не са могли да участвуват във въстанието и че изобщо са били разположени равнодушно или отрицателно спрямо него. Напротив, обстоятелството, че въстанието на Асеновци получило масов характер и че в него се включило дейно населението в Северна

неговата хронология у *И. Дуйчев*, Въстанието в 1185 и неговата хронология, ИИБИ, VI, 1956, с. 327 сл. Вж. още *Д. Ангелов*, История на Византия, I, С., 1950, с. 169 сл., и *Г. Г. Литаврин*, България и Византия, с. 427—464. Там е даден подробен разбор на събитията и е посочена и най-новата литература.

² Такова е становището например на *К. Иречек*, който пише, че богомилската секта „е играла важна роля във въстанието на Асена и Петра, а също тъй и във въстанията през XI в.“ (*К. Иречек*, История на българите, с. 188). Според *Гильфердинг*, История сербов и болгар, I, с. 227, „когато българите въстали против византийското иго, на тяхна страна минали пловдивските павликяни“. Отрицателно се изказва за участието на богомилите във въстанието на Асен и Петър *Ф. Успенский*, Образование второго болгарского царства, с. 219 сл., като се аргументира с това, че тяхното участие било насочено против църквата и държавата и следователно те не са могли да бъдат благоприятно разположени към действията на Асеновци. Неговото гледище приема и *В. Златарски*, История, III, с. 292 сл., като не счита, че богомилите са могли да вземат участие в събитията през 1185—1187 г., и *D. Obolensky*, The Bogomils, с. 231, бел. 5, като изхожда очевидно от възприетото от него неправилно по мое мнение гледище, че богомилската идеология изобщо не позволява на своите последователи да се вдигат на въоръжена борба.

България и отчасти в Тракия и Македония, иде да подсказже, че наред с „православните“ с оръжие в ръка се сражавали и „еретиците“. Засега обаче поради липса на данни това може да остане само като едно логически построено предположение.

Сключването на мира през 1187 г. и създаването на втората българска държава не разрешило изцяло въпроса за освобождаването на българския народ. От чужда власт били изтръгнати само земите между Дунав, Черно море, Стара планина и реката Искър, докато областите в Тракия, Югозападна България и днешна Македония останали в пределите на Византийската империя. Предстояли следователно нови и упорити борби за осъществяване докрай на освободителната задача. При царуването на Асен (1187—1196 г.) и на неговия брат Петър (1196—1197 г.) тази задача била само отчасти изпълнена, тъй като в страната избухнали вътрешни междуособици.

Значително по-плодотворна се оказала в това отношение политиката на третия представител на династията на Асеновци, Калоян (1197—1207 г.).³ По време на неговото царуване българите продължили войната срещу Византия, а след това и срещу новообразуваната през 1204 г. цариградска Латинска империя. Тази империя била създадена в резултат на четвъртия кръстоносен поход, който бил организиран от френски феодали в сътрудничество с Венеция и който завършил, както и известно, със вземането на балканските територии на Византийската империя от страна на кръстоносната армия. Под властта на кръстоносците паднала и самата византийска столица (1204 г.). В борбата срещу западните феодали византийците успели да задържат само една малка част от балканските си владения, където възникнало т. нар. Епирско деспотство, както и малоазийските си земи, където била създадена т. нар. Никейска империя. Всички останали области паднали под властта на кръстоносците, които си изградили силна феодална империя със столица Цариград и пръв император Балдуин Фландърски.⁴

Образуването на Латинската империя имало между редицата важни последици и тази, че се заякчили връзките между западните и източните дуалисти. Все по-познати и популярни започнали да стават на Запад названията „българи“ (*bulgari*, *bogri* и пр.), павликяни (*popelicanī*, *populicanī*, *publicanī*) в смисъл на еретици.⁵ С тях започнали да бъдат означавани все по-често френските и италианските катар и албигойци. В самата кръстоносна армия, която завзела Цариград и другите балкански владения на Византия, имало известен брой еретици, които започнали да влизат във връзка със своите съмишленици от завзетите територии. Тези западни дуалисти си образували собствена община (*ecclesia*) в Цариград, за която споменава Райнер Сакони, като я назовава с прозвището „eccle-

³ Ср. за неговото управление *В. Златарски*, История, III, с. 105 сл.; История на България, I, с. 171 сл.

⁴ Ср. за събитията около IV кръстоносен поход и образуването на Латинската империя *М. А. Заборов*, Крестовые походы, М., 1956, с. 179 сл.; *Б. Примов*, Жофроа Вилардуен, IV кръстоносен поход и България, ГСУ Ист.-фил. ф., XLIII, 1949/50; *Д. Ангелов*, История на Византия, II, с. 3—8; *Г. Острогорски*, Историја Византије, с. 396 сл.

⁵ На това обстоятелство обръща внимание още *С. Schmidt*, Histoire des Kathares, II, с. 280 сл. Вж. още *St. Runciman*, Medieval Manichee, с. 121 сл., и посочената статия на *Б. Примов*, Българското народноство име, *passim*.

sia Latinorum de Constantinopoli“. С това той иска да я разграничи от съществуващата по негово време гръцка дуалистична община в същия град, наречена от него „ecclesia Graecorum ibidem“⁶.

Създаването на Латинската империя представлявало събитие от голяма важност за българската държава, която се намирала в непосредствено съседство с нея. Първоначално Калоян искал да поддържа мирни отношения с новите си южни съседи, но поради това, че те явно изразили враждебни настроения и срещу България, бил принуден да се готви за война. За тази цел той влязъл в съюз с византийските аристократи в Тракия, които били недоволни от латинската власт и замисляли бунт срещу нея. Подпомогнати от кумански отряди, българите проникнали стремително на юг, разгромили латинската армия при Одрин на 14 април 1205 г. и заловили в плен самия цариградски император Балдуин Фландърски. След това те завзели някои градове в Тракия и пренесли действията си в Македония, която почти изцяло била освободена от латинска власт. Разтревожени от успехите на българското оръжие, византийските аристократи започнали да се отмятат от съюза с Калоян и да преминават на страната на латинците. Въпреки това българите постигнали нови успехи и присъединили към държавата си значителни области в Тракия и Македония. Калоян насочил войските си и срещу Солун, но бил убит пред стените на града вследствие на болярски заговор (1207 г.)⁷.

По време на военните действия на Калоян срещу латинците и отцепилите се от съюза византийски аристократи има едно интересно известие за богомилите и павликяните в Пловдив, което е записано в хрониката на френския писател Жофроа Вилардуен и което характеризира добре ролята на еретическите движения по това време и отношението им към политиката на българската държава. Когато българският цар действувал с войските си в Македония, а Пловдив се намирал още в ръцете на латинците, живеещите там еретици изпратили посолство до Калоян и му предложили да му предадат града в негови ръце. „Една част от хората — пише дословно Вилардуен, — които бяха попеликани (qui estoient popelican), отидоха при Йоанис [Калоян — б. н.] и му се предадоха, като му казаха: „Господарю, ела язди през Пловдив или изпрати твоята войска. Ние ще ти предадем целия град.“⁸ Под името „попеликани“ се приемаше по-рано, че се подразбират само пловдивските павликяни, но напоследък бе посочено, че под този термин се крият не само те, но и сродните с тях богомили.⁹ Раздразнен от действията на еретиците, тогавашният управител на града, френският рицар Рене дьо Трит, навлязъл в предградията на Пловдив, където обитавали те (des bas

⁶ Reiner, Summa, с. 70, и D. Angelov, Bogomilismus, II, с. 32; D. Obolensky, The Bogomils. с. 157.

⁷ В. Златарски, История, III, с. 254 сл.; История на България, I, с. 177.

⁸ Ср. хрониката на Жофроа Вилардуен „Завладяването на Цариград“ в изданието от 1947, § 399, с. 278

⁹ На това обстоятелство обърна внимание Б. Примов в статията си „Българи, гърци и латинци в Пловдив през 1204—1205 г. Ролята на богомилите“ (ИБИД, XXII—XXIII, 1948, с. 145—155). Той се спира там подробно на думата „попеликани“, която се среща в различни форми (Poblicans, Popelicans, Popelicans) главно във френската литература от XIII в., и установява, че по това време тя била разширила вече значението си, като с нея са били наричани не само павликяните, но и други дуалисти — катарите, албигойците, а също така и богомилите.

de la ville, ou li popelican erant a estage), запалил ги и след това се оттеглил с малобройния си отряд в крепостта Стенимакос (Асеновград). След неговото напускане властта в Пловдив била заета от една ромейска групировка от богати граждани и висши духовници начело с Алексий Аспиет, която била враждебно настроена спрямо Калоян и не желала да падне града в неговите ръце. Но нейното господство не траяло дълго. Извиканият от богомилите и павликяните български цар се озовал скоро с войската си пред Пловдивската крепост и след кратка обсада я завладял, като се разправил жестоко според думите на Вилардуен и на византийския писател Никита Хониат с ромейската върхушка, която управлявала до неговото идване в града.¹⁰

Разказаните събития във връзка с освобождаването на Пловдив от латинска и византийска власт и присъединяването му към българската държава свидетелствуват красноречиво, че в началото на XIII в. тамошните еретици — богомили и павликяни — продължавали да запазват своите антиромейски настроения, в каквито ги обвинява в съчинението си византийската писателка Ана Комнина и каквито те проявявали неведнъж в бунтовете си срещу цариградската власт.¹¹ Тези антиромейски настроения били преплетени сега и с ненавист срещу латинските нашественици, които били завзели и поставили под своя власт този град. За да се избавят от игото на латинците и същевременно от опасността да останат под византийско господство, пловдивските дуалисти, които съставлявали голяма част от населението на града, решили да се обърнат към българския цар и да призват войската му за помощ. Трябва да се предполога, че тези еретици, означавани с общия термин „попеликани“, са били в мнозинството си българи, което обяснява и техния стремеж да се включат в пределите на българската държава, като се избавят от чуждата зависимост. При това те били население по-просто и бедно, живеещо в крайните квартали на Пловдив, за разлика от ромейската аристокрация, която обитавала центъра.

По такъв начин в резултат на сложната обстановка, настъпила в Тракия през 1205—1206 г., ние виждаме да се създава съюз между тамошното еретическо население и българския цар.¹² От гледна точка на строгите богомилски дуалистични възгледи, според които владетелите били служители на Сатанаил, подобен съюз би изглеждал необясним и невъзможен. Но, както вече се каза, в схващанията на богомилите по този въпрос през периода на византийското владичество бил настъпил значителен прелом. На преден план в оценката на еретиците спрямо българската държава и царе стояла тогава не вече догматичната теза, че всяка власт иде от злото начало, а ненавистта им към чуждите поробители и стремежът им да живеят в независима и свободна страна. С подобни подбуди и настроения живеели в началото на XIII в. и пловдивските богомили и павликяни, потискани от гнета на латинци и византийци. Ето защо те с охота се възползували от действията и победите на Калоян, за да го призват на помощ и да предадат града в негови

¹⁰ *Жофроя Вилардуен*, п. с., § 401, с. 281; ср. *В. Златарски*, История, III, с. 237 сл.

¹¹ Ср. за това по-горе, с. 217.

¹² За наличието на такъв съюз загатва *Н. С. Державин*, История Болгарии, II, М., 1946, с. 130.

ръце. От своя страна българският цар също бил готов да сътрудничи с тях, тъй като те представлявали масова сила, която му била особено нужна за тежката война срещу латинците и срещу отцепилите се от съюза ромейски аристократи.

За сътрудничеството между Калоян и богомилите и павликяните в Тракия може да се заключи не само от разказа на Жофроя Вилардуен за събитията в Пловдив, но и от едно писмо на кръстоносците, отправено през 1205 г. до папа Инокентий III наскоро след поражението при Одрин. В това писмо латинците, изпаднали в тревога, подканват римския папа да повдигне кръстоносен поход срещу българския владетел поради това, че той бил започнал война срещу тях в съюз „с турците и други неприятели на Христовия кръст“ (*cum Turcis et ceteris Crucis Christi inimicis*).¹³ Под „турци“ се подразбират съюзените с българите кумански отряди, като под „други неприятели на Христовия кръст“ се има вероятно предвид еретически настроеното население, което подкрепяло българския владетел при неговите действия в Тракия. Възползувани от това обстоятелство, латинците не се забавили да обвинят Калоян пред папата за връзките му с еретиците. Те очаквали по такъв начин да подкопаят силата на църковната уния, сключена между търновската църква и римската курия през ноември 1204 г.,¹⁴ и да дискредитират българския цар пред Инокентий III, известен като ярък защитник на официалната църковна догма и върл гонител на западните дуалисти — катари и албигойци, сродни по вярвания с богомилите и павликяните. Калоян обаче не се разтревожил от тези опити на латинците и продължил войната срещу тях, без да се бои от някакъв кръстоносен поход, който в дадения момент трудно могъл да се осъществи от страна на папата.

От казаното дотук се вижда, че царуването на Калоян било време, когато богомилите и сродните с тях павликяни имали възможност главно по политически съображения да се радват на една значителна свобода на действие в България и да разпространяват своето учение. Търпени от двореца, те безспорно от своя страна се въздържали от остри проповеди срещу обществения строй и неговите представители, като се задоволявали главно с една религиозно-етична пропаганда в духа на евангелското християнство.

Но на това мирно развитие на нещата скоро бил сложен край. През 1207 г. Калоян, както се каза, бил убит от недоволна болярска групировка и на престола се покачил племенникът му Борил (1207—1218 г.).¹⁵ Още от самото начало на неговото управление започнали жестоки гонения срещу привържениците на Асеновци. Законните наследници на трона — Асен и Александър, синове на Асен I, били принудени да избягат във от страната. Но Борил не бил в състояние да наложи своето господство и да принуди всички боляри да му се подчинят. Някои от тях, верни на предишната династия, се отцепили от централната власт и се обособили

¹³ Ср. *A. Theiner, Vetera monumenta slavorum meridionalium*, I, Romae, 1863, с. 41. На това известие обръща основателно внимание *D. Obolensky, The Bogomils*, с. 231.

¹⁴ Ср. за тази уния подробен изложение у *В. Златарски, История*, III, с. 150—211. Нейното сключване имало за главна задача да укрепи международното положение на младата българска държава и да ѝ създаде опора срещу опасния за нея в момента враг в лицето на новоизграждащата се Латинска империя.

¹⁵ Ср. за неговото царуване *В. Златарски, История*, III, с. 270 сл.

като независими владетели в своите земи. Така постъпил Слав, сестрин син на Калоян, който се провъзгласил за управител в областите на Пирин и Родопите с център Цепина и по-късно Мелник. Друг роднина на Калоян — Стрез, образувал самостоятелно княжество в Средна Македония с център Просек на р. Вардар. Под негова подбуда от централната власт отпаднали редица местни феодали около Солун и Охрид. Сепаратистични настроения започнали да проявяват и болярите в северозападните български земи, където през 1211 г. избухнал бунт срещу централната власт с център Видин.

Отслабването на централната власт след 1207 г. и засилването на господството на феодалното болярство имало като последица, от една страна, редица териториални загуби за България, а, от друга — едно чувствително влошаване на живота на цялото население в страната и особено на селячеството. Във взаимната борба между болярите, преплетена с намесата на външни сили, селяните били предоставени като разменна монета и обект на безжалостна експлоатация. По-едрите феодали в стремежа си да намерят съюзници за борба срещу своите съседи или централната власт охотно раздавали цели села заедно с населението им на местни боляри, църкви или манастири, като предоставяли на новия собственик пълен имунитет. Същото вършел и царят в напразните си усилия да заздрави позициите си и да си осигури върна група от привърженици. Особено щедро, както може да се заключи от известията в Синодика, раздавал Борил земи на църкви и манастири, за да може да получи по такъв начин идеологична подкрепа от страна на духовенството.

При тези условия класовата борба в България се изострила много. Противоречията между болярството и селските маси, които временно били останали на заден план поради войните за освобождение от византийска власт и за отбиване на латинската заплаха, се очертали сега с нова сила. Селяните негодували срещу феодалния гнет, който бил упражняван върху тях от страна на едрите светски и църковни земевладелци и от органите на централната власт. Недоволство имало и сред населението в града.

При това положение антифеодалните и антицърковните проповеди на богомилите намерили отново благоприятна почва за разпространение. Пламнала пак с голяма сила еретическата проповед и започнали да се движат по села и градове неуморимите богомилски „апостоли“.

За голямото засилване на богомилството след 1207 г. и за въздействието, което то упражнявало върху съзнанието на българското население, свидетелствуват ярко редицата анатемни, съдържащи се в издадения през 1211 г. Борилов Синодик. Тези анатемни са вече отдавна познати и използвани от изследвачите на богомилското учение, но въпреки това не всичко в тях е напълно изяснено и привлечено като доказателствен материал.

Сведенията на синодика говорят недвусмислено, че в основата на българското богомилство през началото на XIII в. продължавал да лежи дуалистично-гностицистичният поглед върху вселената и човека. Еретиците учили, че „видимите твари“ и Адам, и Ева са създадени на Сатаната, като го наричали с прозвището „миродържец“.¹⁶ В това отношение те по нищо не се различавали от богомилите от времето на Козма, които също про-

¹⁶ Борилов Синодик, с. 44, § 43,44, с. 70, § 92.

повяждали, че дяволът е творец на видимия свят и господар на света. За разлика обаче от богомилството в българските земи през X в., което стояло на умерено-дуалистични позиции, във възгледите на еретиците, анатемосани в Борилския Синодик, прозират известни тенденции към абсолютни дуалистични представи в областта на есхатологията. Това личи от едно проклятие, отправено към онези, „които не вярват, че ще има възкресение, въставане с тела на умрелите и пришествие пред съд господен“.¹⁷ Отхвърлянето на второто пришествие, характерно за малоазийските фундагагити през XI в., означавало да се приеме, че Сатанаил ще управлява вечно видимия свят и няма да настъпи крайната разплата с него. А това са крайни дуалистични схващания, каквито застъпвала Драговичката богомилска община.

Дуалистично-гностичният светоглед на еретиците бил придружен с критика срещу Стария завет и споменаваните в него пророци като Мойсей, Илия и др.¹⁸ В това отношение богомилите от XIII в. следвали традицията, предадена им от поп Богомил. В духа на неговите схващания било и отрицателното им отношение към „апостолските и отчески предания“, т. е. към решенията на вселенските събори и писанията на изтъкнати богослови.¹⁹ В същия дух са били и техните проповеди срещу различните църковни обреди и символи: кръщение, причастие, брак, мощи, кръст, изповед, литургии и пр. За това говорят няколко анатема в Синодика.²⁰

Непроменено оставало богомилското схващане за Христос и Богородица. В съгласие с разпространяването още от поп Богомил гледище еретиците през XIII в. учели, че Христос е по-низш от своя отец и че имал само привидна плът, която оставил при възкресението си във въздуха.²¹ За Богородица казвали, че е „проста жена“, т. е. обикновена жена.²²

Като анатемосвали отделните възгледи на богомилите, съставителите на Синодика искали същевременно да подчертаят, че тяхното учение не е нещо ново, а е продължение на по-стари ереси. Според първата ана-

¹⁷ Борилков Синодик, с. 70, § 87.

¹⁸ *Пак там*, с. 44, § 45; с. 70, § 94.

¹⁹ *Пак там*, с. 70, § 88.

²⁰ Ср. с. 44, § 46; с. 46, § 47, 48, 49, 50, 51; с. 70, § 95.

²¹ *Пак там*, с. 42, § 39; с. 68, § 81, 86; с. 82, § 111.

²² *Пак там*, с. 68, § 85. Интересно е да се отбележи, че в Синодика на Борил не са анатемосани аскетичните възгледи на богомилите и техните проповеди срещу яденето на месо, пиенето на вино, носенето на разкошни дрехи и пр. От това не следва обаче да се вадя заключението, както прави това М. Попруженко, Синодик царя Бориса, с. 164—166, че църковното съдилище в Търново не пожелало да осъди тия схващания и дори имало известно благоразположение към тях. Това не отговаря на истината, тъй като от други съвременни извори, като например актовете на Охридската архиепископия, посланията на никейския патриарх Герман и др., е добре известно, че православната църква продължавала да осъжда остро крайните аскетични разбирания на еретиците, изразени в посочените по-горе проповеди. Право е предположението на D. Obolensky, The Bogomils, с. 248, че анатема срещу битово-аскетичните схващания на богомилите в Синодика липсват, тъй като неговата цел е била да бъде преди всичко едно „теоретическо ръководство“ (a doctrinal handbook) за използване от църквата, а не една полемична творба срещу еретиците от рода на Беседата на Козма. Касаело се е следователно да бъдат анатемосани преди всичко основните религиозно-философски концепции на богомилите, които съставлявали идеологичната ядка на тяхното учение и които се противопоставяли на православната християнска догма.

тема, с която започва изброяването на възгледи, богомилската ерес била смес от „манихейство“ с „масалиянство“.²³ Според втората анатема, в която се заклеиява дейността на поп Богомил, богомилството се представя като просто манихейство, разпространено из българската земя.²⁴ Под „манихейство“ авторите на Синодика имат предвид несъмнено павликянството. Схващането им, че богомилското учение представлява продължение на предишни ереси, съдържа безспорно нещо вярно в себе си, но то е едностранчиво и неточно, тъй като изпуска обстоятелството, че това учение има свои особености и собствен облик.

Както през предишното столетие, така и сега сред богомилите се забелязвали, общо взето, две групи. Едни от тях били главните теоретици на учението и негови дейни проповедници, както се изразява съставителят на Синодика „сеячи на безчестието“ (нечьстїхъ съзгала).²⁵ Те спадали към кръга на „свършените“. В Борилския Синодик се изброяват няколко такива лица: в анатема 111 срещаме имената на някой си Тодор, Добри, Стефан, Василий и Петър.²⁶ В анатемите 77 и 78 са споменати Александър Ковачът, Авдин, Фотин, Афригий, Мойсей богомилът, Петър Кападокийски, средечки дедец, Лука и Манделей Радоболски.²⁷ Посочени са следователно общо 13 души изтъкнати богомили, срещу които било отправено проклятието на църковното съдилище в Търново.

Макар и съвсем оскъдни, данните на Синодика говорят, че у богомилите в началото на XIII в. имало извесна организация. Важен център бил град София, където пребивавал Петър, „дѣлаца съдѣчьскаго“. Сред еретиците съществувала практиката да се събират на нощни събрания (нощна събранїа),²⁸ където те провеждали вероятно религиозния си култ и изнасяли проповеди пред слушателите.

Наред със „свършените“ богомили от богомилското учение било увлечено едно голямо мнозинство от последователи, които били готови да подпомагат „свършените“ в тяхната дейност, без обаче да следват аскетичния им начин на живот и без да споделят християнско-примиренческият им морал. Тези обикновени привърженици се срещали, ако се съди по началната анатема срещу богомилството в Синодика, „по цялата българска земя“ (по всенъ българстѣнъ земанъ).²⁹ Вероятно повечето от тях са били селяни, но имало привърженици на богомилството и в градовете и не случайно Средец (София) бил едно от средищата на ереста. Показателно е, че един от изтъкнатите богомили, Александър, носи прозвището

²³ „Понеже вселукавият наш враг разсея из цялата българска земя манихейската ерес, като я смеси с масалиянската, на онези, които са начинатели на тази ерес, анатема“ (Борилев Синодик. с. 42, § 38); *И. Дуйчев*, Стара българска книжнина, II, с. 156.

²⁴ „На поп Богомила, който при българския цар Петра възприе тази манихейска ерес и я разпростири из българската земя. . . анатема“ (Борилев Синодик, с. 42, § 39; *И. Дуйчев*, Стара българска книжнина, II, с. 154).

²⁵ Борилев Синодик, с. 78, § 110.

²⁶ *Пак там*, с. 82, § 111. В тази анатема е включен и поп Богомил заедно със своя ученик Михаил, който е действувал вероятно през X в. Ср. по-горе, с. 92. А останалите пет души са били очевидно богомилски проповедници от времето на Борил или, както се казва в анатема 39, „негови . . . (т. е. на поп Богомил) съществуващи сега ученици“. За съжаление за техния живот и дейност не можем да кажем нищо.

²⁷ *Пак там*, с. 68. И за тия богомили няма никакви други данни освен имената и известието, че един от тях, Петър, е бил „дедец“.

²⁸ *Пак там*, с. 42, § 40.

²⁹ Борилев Синодик, с. 42, § 38,

„ковач“. Това подсказва свързаността на богомилите със занаятчийските среди, т. е. пак предимно с градовете.

За обикновените привърженици на богомилството говорят главно две от анатемите в Синодика. В първата се проклинат всички, които поддържат богомилската ерес заедно с техните обичаи, нощни събрания, тайнства, с безползното учение и с „ония, които ходят с тях“ (н хѡдѡщнхъ съ нмн).³⁰ Под тая група се подразбират именно обикновените последователи. Във втората анатема четем проклятие срещу „всички, които са привързани към тях“ (къбашнхѡа съ нмн) и съзнателно ядат и пият с тях (н съ нмн въ развоумѣ ѡдѡжнхѡ н пѡжнхѡ) и вземат от тях дарове като едниомишленици (н лѡры ѡ ннхъ възѣмѡщнхѡ ѡко ѣдннѡмыслѣны тѣм)³¹. Тук се имат предвид, от една страна, свършените богомили, а, от друга — всички, които ги следват, ядат и пият заедно с тях и се наричат техни съмишленици. Става дума в случая както за „вярващите“, така и за „слушателите“.

Поставя се въпросът, как тези многобройни обикновени последователи възприемали богомилското учение и в какъв смисъл тълкували и използвали съдържащите с в него възгледи, с други думи, какво е било общественото въздействие на еретическата идеология през разглеждания период.

Макар и оскъдни, данните на Борилския Синодик говорят недвусмислено, че богомилските проповеди оказвали по това време силно въздействие и изостряли борбата срещу феодалната власт и официалната църква. Особено показателен е текстът на анатема 99, който бе вече цитиран при друг случай и който сочи за стремежите на отделни лица да посягат на имуществата на епископства, манастири и църкви, дарени им с царски хрисовули или с грамоти на частни лица.³² Това са били стремежи предимно на малоимотни и закрепостени селяни, които негодували срещу големите поземлени имуществата на църквата и желяели да ѝ ги отнемат за себе си. Възможно е анатемата да има предвид да има отделни лица из средата на болярството, които също гледали с жадни очи на църковните земи и могли в такъв смисъл да използват проповедите и нападите на богомилите срещу забогатялото духовенство и монашество.

Освен за засилване на борбата срещу църквата като едър феодален собственик проповедите на богомилите през разглежданото време съдействували и за засилване на борбата срещу самия цар. За това свидетелствува съдържащието на анатема 101, в която четем проклятие „на онзи, който чрез каквато и да било хитрина или чародеяние, или обайване, или вражески влъхвания, или отрова се опита да увреди царя, помазаника господен“³³. В случая съставителите на Синодика имат очевидно предвид

³⁰ Борилев Синодик, с. 42, § 40.

³¹ Пак там, с. 42, § 41.

³² Пак там, с. 72; ср. по-горе, с. 164.

³³ Борилев Синодик, с. 74. Във връзка с това е може би и анатема 104, която проклиня всички „крадци, убийци и разбойници и онези, които им помагат“. И тук се имат предвид главно противниците на властта на Борил. В такъв смисъл са заключенията на М. Попруженко, Синодик царя Бориса, с. 169 сл. На това гледище се противопоставя D. Obolensky, The Bogomils, с. 248, който счита, че изобщо посочените анатемите не се отнасят до богомилството, тъй като не са поместени в тази част на Синодика, където са текстовете за богомилското учение. По мое мнение обаче това схващане не е правилно.

да заклеймят всички недоволници от политиката на Борил, които били готови чрез заговор или по някакъв друг начин да го свалят от престола. Такива недоволници били, на първо място, хора из средата на експлоатираното селячество и градските бедни, които виждали в лицето на царя крепител на феодалния гнет, и, на второ място — отделни представители на аристокрацията, които мразели узурпатора и искали да се върне на власт законната династия на Асеновци. И за едните, и за другите проповедите на богомилите, които учили, че царската власт иде от дявола, представлявали благоприятна идейна обосновка и ги настройвали към по-решителни действия срещу Борил.

Силното въздействие, което упражнявали богомилите върху съзнанието на много хора чрез проповедите си срещу църквата и царската власт, стреснало Борил и верните нему боляри и духовници. Българският цар виждал, че богомилската ерес не е само обикновено религиозно учение, но крие в себе си опасни социални и политически моменти и че е наложително нейните ръководители и съчувственици да бъдат разгромени. За тази цел той пратил хора, които да ги издирят и заловят. По този повод в увода на Синодика, запазен в преписа на М. Дринов, четем следното: „Възникна като някое зло тръне проклетата и богоомразна богомилска ерес и като неин началник се яви тогава най-отвратителният поп Богомил със своите ученици . . . , които като някои свирепи вълци безпощадно разграбиха стадото на Христа, за което той проля своята пречиста кръв. И като узна това, благочестивейшият цар Борил се разпали от божествена ревност, изпрати по цялата си област, за да ги [еретиците] съберат като някои плевели в снопи, и заповяда да се свика събор.“³⁴

Съборът бил открит на 11 февруари 1211 г. в една от големите църкви в Търново. Той бил председателствуван от самия владетел и на него присъствували представители на духовенството, на феодалната аристокрация и на обикновените граждани от столицата. При тази тържествена обстановка започнало съденето на богомилите.

С жив и образен език и с явната цел да се възхвали мъдростта на Борил като непоколебим борец за православието е предадена цялата сцена около това съдене в уводната част на Синодика.³⁵ „Когато се събраха — четем там — всички архиепископи, свещеници и монаси, както и всички боляри и голямо множество друг народ и когато царят беше известен за това, тутакси излезе, облечен в светла баграница, и отседна в

Действително тези анатемите не са в дела, където са изложени богомилските възгледи, но те следват непосредствено след тях и посочват какво е било отражението на богомилските проповеди сред народа и как под тяхно влияние населението се настройвало да отнима имотите на църкви и манастири, да заговорничи срещу владетеля и пр. Трябва да се прави разлика между богомилската догма и нейното въздействие върху съзнанието на хората и точно това е изтъкнато чрез последователното нареждане на анатемите в Синодика. В една първа група анатемите, която е по-многочислена и се предхожда от проклятия срещу поп Богомил, са изброени дуалистичните и антицърковни схващания на богомилството, които образуват неговата ядка, а в една следваща, по-малка група се проклинат антифеодалните настроения и действия, подхранвани от богомилските проповедници при техните обиколки сред населението по села и градове.

³⁴ Борилев Синодик, с. 79. Новобългарски превод у В. Златарски, История, III, с. 298 сл.

³⁵ Борилев Синодик, с. 78 сл. Тук е използван новобългарският превод в книгата на Б. Ангелов и М. Генов, Стара българска литература, II, с. 396 сл.

една от големите църкви, а членовете на събора насядаха от двете му страни. След това поръча да доведат сеячите на нечестието. И не им забрани рязко изведнъж, но ги улови с голямо изкуство, като им каза съвсем да не се страхуват, но смело да изложат своето богохулно учение. А те, за да уловят [в мрежата на ереста си] царя и придружаващите го, подробно разкриха злославната си ерес. Царят и тия, що бяха с него, им възразяваха с мъдри въпроси въз основа на свещеното писание, докато изобличиха тяхното злословно мъдруване. А те стояха като безгласни риби, паднали в недоумение от всяка страна. Благочестивият цар, като видя, че те са всякак посрамени, че дяволът е паднал и смачкан, а Христос възвеличен, изпълни се с радост и заповяда да пазят както тях, така и прелъстените от тях (и повеаъ тѣхъ блаженъ и тѣхъ нже ѿ ннхъ прѣльщеныхъ). А те, като видяха това, възвърнаха се пак към съборната църква. А тия, които не се покориха на православния събор, бяха подложени на различни наказания и заточение. След това благочестивият цар Борил заповяда да преведат от гръцки на български език Съборника, който да се чете в първата неделя на светия пост, според както още изпърво светите отци са предали на съборната и апостолска църква. По негова заповед тоя свети събор бе вписан в числото на православните събори. Преди неговото царуване никой не беше свиквал православен събор като тоя. Всичко това се извърши по заповед на благочестивия цар Борил в лято 6718, индикт 14, 11-а лунна година, 15-а година на слънчевия кръг, 11 февруари, в петък на сирната неделя.³⁶ Когато православният наш цар нареди добре всичко това и когато съборът завърши, той влезе в църквата, дето, след като поблагодари на бога, изпрати всекого да си отиде у дома си.“

Както се вижда от данните на Синодика, осъдените и неразкаяли се богомили били подложени на „различни наказания и заточение“, което ще рече, че срещу тях били взети твърде строги мерки. Трябва да се предполага, че с това разправата срещу еретиците не е била прекратена и че българският цар продължил и след това да ги гони и наказва. За тези преследвания се загатва, както приема К. Иречек, в биографията на Стефан Неман, писана от Стефан Първовенчани. Там Борил е наречен „мъчител, чиято душа се радва, като пролива кръвта на своя народ. Той е избил безбройно много други хора, като че ли е искал с това да унищожи земята и морето.“³⁷ В това известие на житието се съдържа явно

³⁶ Ср. по въпроса за датата В. Златарски, История, III, с. 301.

³⁷ Ср. К. Иречек, История на българите, с. 192, бел. 33. За гоненията на Борил срещу богомилите ср. още И. Клинчаров, Поп Богомил, с. 156. Резервирано мнение по този въпрос изказва D. Obolensky, The Bogomils, с. 237, който счита, че едва ли може да се говори за някаква масова и кръвава разправа с еретиците и че преследванията на Борил са засягали главно неговите политически противници. Мисля обаче, че няма основание да отричаме факта, че Борил действително гонел жестоко богомилите, като се имат предвид ясните указания в Синодика.

Заслужава да се отбележи, че по това време богомилите са били преследвани не само в България, но и в Сърбия, където тяхното учение продължавало да се разпространява и да печели нови привърженици. Срещу тамошните еретици били взети решения на църковния събор, свикан през 1221 г. в Жича, и бил издаден специален Синодик за анатемосване на възгледите им, който в много отношения е близък до Синодика на Борил. Ср. A. Solovjev, Svedočanstva, с. 37—68, и В. Мошин, Сербская редакция Синодика в неделю православия, Виз. врем., XVI, 1959, с. 317—394. За разпространението на богомилството в Сърбия по това време може да се заключи и от сръбския превод на Номоканона, извършен от архиепископ Сава. В него има специално изложение срещу масалияните, като те се иден-

преувеличение, но все пак от него личи, че по време на царуването на Борил действително имало големи гонения. Те засягали вероятно не само богомилите, но и противниците на Борил из средата на болярството.

Жестоките мерки, с които Борил се опитвал да задуши богомилското движение и да запази властта си, не дали желанието от него резултат. Напротив, положението му ставало все по-несигурно. През 1218 г. в България пристигнал с руски дружини законният наследник на престола Иван-Асен, който обсадил Търново. Борил се опитал да избяга, но бил заловен и ослепен.

Царуването на Иван-Асен II (1218—1241 г.) бележи подем в политическото, икономическото и културното развитие на втората българска държава.³⁸ Още през първите години след възкачването му на престола било преодоляно феодалното разцепление, наследено от времето на Борил, и болярството се обединило около новия владетел. След битката при Клокотница (1230 г.), в която българите разгромили войските на епирския деспот Тодор Комнин, България разширила твърде много своята територия и в нейните предели влезли отново почти цяла Македония и Тракия, които дотогава се намирили под властта на епирците. Българската държава станала най-важният политически фактор в целия Балкански полуостров и слабата цариградска Латинска империя се намирала под непосредствената заплаха да бъде унищожена. За обща борба срещу латинците Иван-Асен II сключил съюз с никейския император Йоан IV Дука Ватаци (през 1235 г.) и повел военни действия срещу Цариград. Същевременно той скъсал унията с Римската курия и провъзгласил в съгласие с никейския патриарх Герман българската църква за независима начело с патриарх със седалище в Търново.³⁹

Относно разпространението на богомилството и неговата роля по време на царуването на Иван-Асен II в изворите се съдържат сравнително малко данни. Известно е от съчинението на Райнер Сакони, писано през 1250 г., че в българските земи продължавали да съществуват двете важни еретически общини — България и Драговичия, които италианският писател счита като най-първи и основни организации, по чийто пример били създадени всички други общини на дуалисти в Балканския полуостров, Италия и Франция.⁴⁰ Каква е била обаче дейността на тия общини

тифицират с богомилите поради голямата близост, съществуваща между двете учения (ср. по-горе, с. 216, 222.) Интересно е да се отбележи при това, че в Номоканона на Сава като добавка от сръбския преводач се явява вече и едно ново название за богомилите в Сърбия, а именно наименованието „бабуни“. Ср. за него М. Budimir, *Trikleti babuni i babice patarenske, Godišnjak Istorisk. Društva*, 10, Sarajevo, 1959, с. 73—86. Вж. и у А. *Solovjev*, *Svedočanstva*, с. 31 сл.

Заслужава да се отбележи също, че в края на XII и началото на XIII в. богомилството започнало да се разпространява и в Далмация. Един от неговите центрове бил град Сплит, а освен това еретичите проповядвали в Задар, Трогир, Омиш. Ср. А. Е. *Москаленко*, *Данные хроники Фомы Сплитского о классовой борьбе в Сплите в конце XII — первой половине XIII в., Славянский Сборник*, I, Воронеж, 1958, с. 31 сл.

³⁸ Ср. за този период общо В. *Златарски*, *История*, III, с. 323—418; И. *Дуйчев*, *Цар Иван-Асен II*, С., 1941, с. 1—53; *История на България*, I, с. 180—183.

³⁹ Ср. разказа в *Бориливия Синодик*, с. 86—87; В. *Златарски*, *п. с.*, III, с. 368 сл.

⁴⁰ Ср. *Reiner*, *Summa*, с. 70. Вж. и по-горе, с. 247. Според италианския писател през средата на XIII в. имало общо 16 дуалистични общини, а именно: „*Ecclesia Albanensium vel de Donezacho*, E. de Concorrezo, E. Baiolensium sive de Baiolo, E. Vincentina sive de Marchia E. Florentina, E. de Valle Spoletana, E. Franciae, E. Tolosana, E. Carcassonensis,

и кои са били техните ръководители, не се казва. Има и едно съобщение у френския хронист Rogerus de Wendevar, което гласи, че към 1223 г. албигойците си били избрали някакъв антипапа в земите на българите, в Хърватско и в Далмация по име Вартоломей (Circa dies istos heretici Albigenensis constituerunt sibi antipapam in finibus Bulgarorum, Croatiae et Dalmatie nomine Bartholomeum).⁴¹ Действително това съобщение не е много ясно и не може да се разбере какъв и къде е бил този антипапа при положението, че се посочва за негово местонахождение една толкова обширна територия, обхващаща голямата част от Балканския полуостров. Показателно е във всеки случай, че неговото избиране и местопребиваване се свързва и със „земите на българите“, което иде да покаже важната международна роля на българското богомилство през този период.⁴² Тази роля се доказва ясно и от посоченото вече известие на Райнер Сакони.

Освен в България богомилството през средата на XIII в., по време на царуването на Иван-Асен II, било доста силно разпространено и във Византийската империя. За това свидетелствуват най-вече редица съчинения на никейския патриарх Герман II (1222—1240 г.) и главно неговото предупредително послание до жителите на Цариград.⁴³

Поставя се въпросът, какво е било отношението на Иван-Асен II към проповядващите в страната му еретици. Макар и за това да няма много изворов материал, все пак налице са известни данни, от които би могло да се заключи, че за разлика от Борил, който гонел жестоко богомилите, новият български цар се отличавал с веротърпимата си политика и им позволявал да разпространяват по-свободно своите възгледи. За това свидетелствуват няколко писма на римския папа Григорий IX (1227—1241 г.), отправени до различни лица, между които и унгарския крал Бела IV (1235—1270 г.). Тези писма имали за цел да подготвят един кръстоносен поход за защита на застрашената цариградска Латинска империя срещу нейните противници — българи и никейци. Особено характерно е писмото на папата до унгарския крал от 27 февруари 1238 г., в което той говори остро срещу отцепниците от римската църква и поставя в тяхното число и българския цар, като го обвинява между другото, че приемал и защищавал в страната си еретици и че цялата му земя била зарамена от тях. „От тяхното число [на схизматиците — б. н.] — пише Григорий — е и коварният Асен, който, напускайки единството на църквата и отказвайки се да бъде от овцете на Петър, да бъде спасен от

E. Albigenensis, E. Sclavoniae, E. Latinorum de Constantinopoli, E. Graecorum ibidem, E. Philadelphiae in Romania, E. Burgariae, E. Dugunthiae. Et omnes habuerunt originem de duabus ultimis.“ По-голямата част от така изброените общини са се намирали в Италия и Франция. Ср. относно локализацията им А. Borst, Die Katharer, с. 231 сл. Една от общините (Sclavonia) е обединявала вероятно богомилите в Босна, а друга (Philadelphia in Romania) е обединявала може би богомилите в Мала Азия. Ср. за нея Н. Филіпов, Произход и същност на богомилството, с. 48 сл.; D. Obolensky, The Bogomils, с. 160.

⁴¹ Ср. Ex Rogeri de Wendevar Floribus historiarum, MGH SS, t. 28, с. 51. Това известие се потвърждава и от едно писмо на папския пратеник в областта Лангедок, Конрад, в което се казва, че еретическият папа се намирал „in finibus Bulgarorum, Croatiae et Dalmatiae, iuxta Hungarorum nationem“ (Rec. des Hist., XIV, с. 448—449). При него, продължава авторът, се стичали от всички страни еретици, за да го питат за съвети. Ср. D. Angelov, Bogomilismus, II, с. 33, Анм. 117.

⁴² Ср. в такъв смисъл бележките на Б. Примов, Българското народно име, с. 379 сл.

⁴³ Вж. за това послание по-горе, с. 31. Относно разпространението на богомилството във Византия през XIII в. подробно у D. Angelov, Bogomilismus, II, с. 30—35.

словото на учението му, от примера на делото му, възразява срещу пасбището на светата общност, приема и защитава в страната си еретиците, от които, разправят, била заразена цялата тази земя.⁴⁴ В друго писмо на Григорий IX пак до Бела IV от август 1238 г. папата възхвалява неговата готовност да започне война срещу „богохулния народ от отцепническото племе, сиреч еретиците и схизматиците на Асеновата земя и против самия Асен“ (*contra gentem blasphemantem, hereticos videlicet et schismaticos terre Assani ac ipsum Assanum*).⁴⁵ В подобен дух са съставени и другите писма на Григорий IX.⁴⁶ Обвиненията на папата срещу Иван-Асен II съдържат несъмнено известно преувеличение на ролята му като защитник на еретиците, тъй като целта на Григорий е била на всяка цена да създаде настроение срещу българския цар и да подготви кръстоносния поход. Независимо от това обаче папските писма са ясно доказателство, че богомилството в България по това време не е било преследвано, както при царуването на Борил, и че неговите последователи могли свободно да проповядват своите възгледи.⁴⁷

За търпимостта на Иван-Асен II към богомилите и липсата на преследвания срещу тях може да се заключи и от един общ, но все пак показателен пасаж в съчинението на византийския писател Георги Акрополит, в който се дава характеристика на този български цар. „Всички му се учудваха и го превъзнасяха — пише той, — защото той никога не бе вдигал меч върху своите поданици, не е запетнявал себе си с убийство на ромеите, както постъпваха преди него бившите владетели на България. Затова той бе обичан не само от българите, но и от ромеите, и от други народи.“⁴⁸

Причините за веротърпимата политика на Иван-Асен II спрямо богомилите са били несъмнено от политически характер. Той дошъл на престола с военна сила, като свалил узурпатора Борил, чиито главни врагове са били някои боляри, привърженици на династията на Асеновци, а също така и жестоко гонените след събора през 1211 г. еретици. Естествено било при това положение новият цар да смени курса спрямо тях и да прекрати преследванията. Богомилите били за него до известна степен съюзници в такъв смисъл, че те разклатили със своята борба позициите на Борил и подготвили неговото сваляне. Иван-Асен II бил при това, както изглежда, достатъчно далновиден, за да прецени, че неговата вън-

⁴⁴ „De quorum numero perfidus est Assanus, qui ab ecclesiae unitate recedens, et de Petri ovibus esse recusans, eius pasci doctrine verbo operationis exemplo et sacre communionis pabulo contradicit, receptat in terra sua hereticos et defensat, quibus tota terra ipsa infecta dicitur et repleta.“ Ср. *Theiner, Vetera monumenta*, I, с. 160; *В. Златарски*, История, III, с. 403 сл. Текстът на това писмо в превод на М. Войнов, който е използван тук, ще бъде поместен в подготовения за печат том IV Латински извори за историята на България, издание на БАН. Там ще бъдат поместени и останалите писма на папата.

⁴⁵ *Theiner, Vetera monumenta*, I, с. 166—167.

⁴⁶ *Пак там*, с. 164—167. Интересно е да се отбележи, че във всичките си писма папата разграничава ясно понятията „схизматици“ от „еретици“. Под първите той подразбира източноправославните християни, които били считани от гледна точка на римската курия за отцепници от правата вяра, а под вторите — последователите на дуалистичните еретически учения по негово време, като богомили, павликяни, катарии и др.

⁴⁷ Ср. за веротърпимата политика на Иван-Асен II спрямо богомилите и за подкрепата, която те са оказали на неговата власт, *Н. С. Державин*, Богомилство и богомили, Ист. пр., 1946/47 г., кн. 1, с. 9 сл.

⁴⁸ *G. Acropolitae Opera*, I, ed. A. Heisenberg, с. 43,8 сл.; *В. Златарски*, История, III, с. 415.

шна и вътрешна политика могат да имат успех, ако се създаде по-голямо спокойствие в страната и спрат гоненията и наказанията поради различия по религиозни въпроси. Тази политика той провеждал на практика чак до края на царуването си и това именно дало повод на папа Григорий IX да го обвинява, че защитава еретиците и че държавата му е пълна с тях.

Обстоятелството, че Иван-Асен II предоставил на богомилите свобода да проповядват своите възгледи, не означавало, разбира се, че той приема тяхната антицърковна идеология и че е съгласен с нея, т. е. че одобрява нападките им срещу църковните обреди, срещу монашеството и висшия клир. Напротив, както личи от редица данни на изворите, той се отнасял с голямо внимание към духовното съсловие, като раздавал щедро хрисовули в полза на църкви и манастири. Не би могъл да се съгласи българският цар и с проповедите на богомилите срещу болярите, властниците и богатите, накъсо — с тяхната антифеодална идеология. Това личи също от неговата политика, която била изцяло в подкрепа на феодалната класа, на нейните извожовани вече отдавна права и привилегии. И все пак той не преследвал богомилските проповедници, тъй като политическата обстановка изисквала да не ги дразни и превръща в свои врагове.

Трябва да се предположи, че при това положение в самото богомилство в българските земи в средата на XIII в. настъпило известно отслабване на неговата революционизираща сила. Търпени от централната власт, непроследвани от закона, богомилските проповедници престанали да поставят на преден план своите нападки срещу властта, с които увеличавали последователите си по време на царуването на Борил. Примирени с държавата в лицето на царя и задоволени отчасти от неговата търпима спрямо тях политика, богомилите изоставили острите си позиции, които били застъпвани от тях по-рано. Предно място в тяхното учение заели вече не проповеди срещу властта, а чисто религиозно-философските им възгледи, които засягали само устоите на православната църква. По такъв начин богомилството започнало да загубва една страна от борческото си жило.

Развитие на феодализма в България през втората половина на XIII и началото на XIV в. Въстание на Ивайло

През втората половина на XIII и началото на XIV в. феодализмът в България продължил своето по-нататъшно развитие. От сведенията на изворите и преди всичко на запазените няколко царски грамоти се вижда, че значителна част от селяните през това време се намирили вече във феодална зависимост. Докато през първите години на XIII в. броят на свободните села, поне що се отнася до югозападните български земи, е бил все още сравнително голям, през втората половина на това столетие и в началото на XIV в. той намалял в сравнение с броя на феодално зависимите села, населени със закрепостени парици. Растял броят на данъците и повинностите. Наред с натуралната рента, вземана главно във вид на различни десетини, значителна роля започнала да играе и паричната рента. Това водело до засилване на имущественото разслоение в селото. Увеличавал се броят на селяните, които нямали никаква земя и били принудени да търсят препитание по личните домени на феодала и да му работят там като слуги. Най-тежко било положението на т. нар. отроци,

които също били безимотни селяни и получавали надели земя за обработване от личните имоти на феодала при тежки и заробващи условия. Липсата на земя създавала условия за засилване на арендуването, както и за използването на наемен труд по именията на феодала.⁴⁹

За сметка на селяните, които се разорявали и обеднявали, поземелната аристокрация непрестанно увеличавала своята икономическа и политическа мощ. В ръцете на отделни феодали (боляри, църкви, манастири) се намирили в края на XIII и през първата половина на XIV в. десетки и стотици села. Особено много нараствала поземелната собственост на някои крупни манастири в югозападните български земи (днешна Македония).⁵⁰

Укрепнала икономически, феодалната класа си извоювала имунитетни права, които ѝ давали възможност да увеличава размерите на феодалната рента и да получава значителни доходи от селското население. Освен от рентата феодалите печелели от засилената вътрешна и външна търговия, в която вземали дейно участие. Особено големи печалби извличали някои манастири, които натрупвали в складовете си много селскостопански продукти и могли да ги продават по вътрешните пазари и да получават срещу това значителни парични суми. Със събраните пари манастирите закупували нови имоти или пък раздавали заеми с лихва.

Развитието на феодализма предизвикало значителни изменения в положението на градовете. Сведенията на изворите говорят, че през XIII и XIV в. градът все повече се превръщал в средище на занаяти и търговия. Това се отнася особено до големите центрове, разположени по черноморското крайбрежие и край река Дунав или по важните пътища във вътрешността на страната и главно по международния път Цариград — Одрин — Пловдив — София — Белград — Виена.⁵¹ От занаятите и търговията печелела главно феодалната аристокрация, която имала здрави икономически и политически позиции в града. Феодалите притежавали плодородни земи, разположени в околността на града, а освен това имали в самия град къщи, работилници и други недвижими имуществва. Под тяхна власт се намирили отделни градски жители (парици и отроци), които те експлоатирали по същия начин, както експлоатирали зависимите си люде в селото.⁵²

Мнозинството от населението обаче, съставено от дребни земеделци, занаятчии, наемни работници, лица без работа и т. н., се намирало в тежко положение. То било експлоатирано и от органите на централната

⁴⁹ Ср. относно всички тези явления в селото *Д. Ангелов*, Аграрните отношения в Северна и Средна Македония през XIV в., С., 1958. Вж. още *А. Бурмов*, Зависимото население в България през XIII—XIV в., Ист. пр., III, 1946/47, кн. 3; *Д. Ангелов*, За зависимото население в Македония през XIV в., Ист. пр., XII, 1957, кн. 1, с. 30—67; *Д. Ангелов*, Въпроси на феодализма в българските земи през XIII—XIV в., Ист. пр., XV, 1960, кн. 6, с. 61—90.

⁵⁰ Ср. *Д. Ангелов*, Рост и структура крупного манастирского землевладения в Северной и Средней Македонии в XIV в., Виз. врем., XI, 1956, с. 135—162.

⁵¹ Ср. за развитието на занаятите и търговията в средновековните български градове *I. Sakazov*, *Bulgarische Wirtschaftsgeschichte*, Berlin, 1929; *Д. Ангелов*, По въпроса за стопанския облик на българските земи през XI—XIV в., Ист. пр., VII, 1951, с. 426—441; *Стр. Лишев*, За стоковото производство във феодална България, С., 1957; *Ст. Цонев*, Стоковото производство във феодална България, Ист. пр., X, 1954, кн. 5, с. 51—81; История на България, I, с. 190 сл.; *Д. Ангелов*, Към въпроса за средновековния български град, Археология, II, 1960, с. 9—22.

⁵² Ср. за феодалната аристокрация и нейната роля в града *Д. Ангелов*, п. с., с. 19 сл.

власт, и от местните феодали и богати граждани. Разраствало се лихварството като една от най-опасните форми за разоряването на градските жители. Увеличавал се броят на бедняците (т. нар. нищи люде). Такива бедняци имало през XIII в. например в столицата Търново, както личи от житието на търновския патриарх Йоаким I.⁵³

Лошите условия, в които се намирали голяма част от селяните и жителите на градовете, се влошили особено много към 70-те години на XIII в. вследствие на честите войни и вътрешните междуособици, които започнали при наследниците на Иван-Асен II. Към войните и междуособиците се прибавили и нашествията на татарите. По това време татарите си били образували силна държава в Южна Русия, известна с името „Златна орда“, и сред тях се издигнала мощна аристокрация, която живеела главно от войни и грабежи.⁵⁴ Един от най-известните татарски феодали тогава бил Ногай, който започнал в съюз с византийците почти ежегодно да преминава р. Дунав и да подлага на големи разорения българските земи.

При тази обстановка избухнало през 1277 г. в Североизточна България голямото селско антифеодално въстание под ръководството на свинепаса Ивайло.⁵⁵ Целта на въстаналите селяни била двойка — от една страна, да се освободят от тежкия феодален гнет на болярите, а, от друга — да се справят с татарските нашествия и да прекратят набезите им. Още от самото начало бунтът на Ивайло взел широки размери. В продължение на няколко месеца надигналите се селски маси постигнали големи успехи. Татарите били прогонени от страната, а изпратената от Търново царска армия била разбита и сам търновският цар Константин-Асен (1257—1277 г.) паднал в боя. След тази голяма победа името на Ивайло прогръмяло из цялата страна. Освен селяните, които образували главното ядро на войската му, при Ивайло започнали да се стичат и градските бедняци. Подобно на селяните бедното градско население, което също се намирало под гнета на феодалите, виждало в лицето на простия свинепас свой закрилник и избавител. При влизането си в заветите градове той бил посрещан, както личи от разказа на византийския писател Георги Пахимер, с възторг и бил провъзгласяван навсякъде за вожд и цар. Подкрепян от многобройните си привърженици, Ивайло влязъл накрай в българската столица Търново, оженил се за Мария, вдовицата на Константин, и бил тържествено коронясан за цар на българите (пролетта на 1278 г.).

Развоят на събитията подсказвал успешен край на селското въстание, обаче наскоро настъпили усложнения. Разтревожени от антифеодалния бунт, който можел да даде опасни последици и за тях, византийците се намесили и изпратили силна войска в България. Същевременно откъм

⁵³ Ср. съответния текст у *И. Снегаров*, *Неиздадени старобългарски жития*, Год. на Духовната академия „Св. Климент Охридски“, III, 1953/54, с. 168. В това житие става дума и за наемни работници (*наемники*), които работели срещу заплащане в пари.

⁵⁴ Ср. за тази татарска държава изследването на *Б. Д. Греков* и *А. Ю. Якубовский*, *Золотая орда и ее падение*, М.—Л., 1950, с. 1—442.

⁵⁵ Главен извор за въстанието на Ивайло е византийският писател Георги Пахимер. Ценни допълнения към неговия разказ има у Никифор Григора, както и в поемата на Мануил Фил. По-нова литература: *Д. Ангелов*, *Ивайло*, С., 1954; *П. Петров*, *Въстанието на Ивайло (1277—1280 г.)*, ГСУ Фил.-ист. фак., т. 49, кн. 1, 1955, с. 175—267; *Г. О. Карышковский*, *Восстание Ивайла*, *Виз. врем.*, XIII, 1958, с. 107—135; ср. и *История на България*, I, с. 204 сл.; *В. Златарски*, *История*, III, с. 543 сл.

север се появили отново татарските орди. Изправен пред два фронта, Ивайло бил принуден да започне продължителна и кървава война, за да отбие нахлулите в страната му врагове. А това дало възможност на болярската аристокрация, която била настроена враждебно срещу него, постепенно да се окопоти и да засили позициите си. През 1280 г. Ивайло бил принуден да бяга от България. Феодалното болярство надделяло и на престола дошъл неговият поставеник Георги Тертер I (1280—1292 г.).

Въстанието на Ивайло независимо от своя несполучлив завършек представлява върхът на антифеодалната борба на българските селяни и градски бедняци през втората половина на XIII в. Естествено е да се постави въпросът, каква е била ролята на богомилите в това въстание и как са се отнесли те към него. По този въпрос в изворите не се споменава нищо. Нито у Георги Пахимер, нито у Никифор Григора се среща каквото и да е указание за някаква еретическа дейност и агитация във връзка с обявяването и хода на въстанието. От техния разказ личи само, че вождът на въстаналите селяни Ивайло още от самото начало се ръководел от мисълта, че трябва да прогони негодния според него търновски цар и да седне вместо него на престола и да управлява. Той считал, че „промисълът го е назначил за някаква си власт, и затова често приказвал със селяните и свинепасите, като твърдял, че нередко му се явявали свети и го подбуждали да извърши въълнение сред народа, за да почне сам да управлява“⁵⁶. Тези твърдения на Ивайло не ни дават основание да виждаме в него човек, надъхан с богомилски възгледи, а, напротив, свидетелствуват за свързаността му с православието. Православна е преди всичко неговата представа, че властта иде от бога и че той определя кой трябва да я получи. В духа на православието е и вярата му за ролята на светците като посредници между бога и хората, чрез които той им съобщава своята воля. На основата на православието е и убеждението на Ивайло, че от личността на владетеля зависи съдбата на поданиците и че е нужно лошият и негодният цар да бъде заменен с по-достоеен, за да се подобри животът на хората и да заживеят те щастливо.

С една дума, във възгледите на Ивайло не могат да се открият еретически настроения, а по-скоро една засилена и доведена до съответен извод средновековна религиозност, с която той искал да обоснове намерението си да започне бунт срещу властта и да стане цар. Самите негови привърженици от села и градове, които масово се стекли под знамената му и го довели след бляскави победи до стените на Търново, били също ръководени от мисълта, че техният вожд трябва да стане цар и да прогони Константин Тих от престола. По подобие на Ивайло и те били под влиянието на представата, че бедите и нещастията, които ги съпътствуват цял живот, се дължат на това, че на трона стои неспособен и лош цар, който не се грижи за поданиците си, не ги закриля от произволите на болярите и нашествията на татарите. Достатъчно било според тях да се промени владетелят, за да се създадат условия за подобрене на положението им. С тази вяра те следвали свинепаса във всичките му битки, с тази вяра го провъзгласили тържествено за цар в Търново.

По такъв начин, ако се направи идеологичен анализ на селското антифеодално въстание през 1277—1280 г., ще се види, че в него не са

⁵⁶ G. Pachymeris de Michaele Palaeologo lib. VI, c. 431.

били меродавни богомилските дуалистични възгледи за отрицание на всяка власт като произхождаща от Сатаната, а възгледи на православна основа, които признавали богоустановеността на царската власт и виждали в личността на владетеля единствен фактор за разрешаване на всички въпроси и за създаване на общо благоденствие.⁵⁷ Това надценяване на царя е типично за мислите и настроенията на средновековното селячество. То се проявява не само при въстанието на Ивайло, но и при редица други селски антифеодални въстания през средновековната епоха. Примери за това ни предлага и историята на съседната Византийска империя.

Би могло да се предположи, че тенденциите към надценяване на царската власт са започнали да се разпространяват сред българското селячество най-вече по време на управлението на Иван-Асен II, тъй като този български владетел, както вече се каза, се стремил да намери по-широка поддръжка сред народните маси и прекратил преследванията срещу богомилите, които били най-верни и пълни изразители на народните настроения. Вероятно от това време сред привържениците на богомилството започнали да се проявяват колебания по въпроса за характера на „царската власт“ и нейния произход. Дуалистичната догма, че царят е служител на Сатаната, се сблъсквала с православната теза, че той е божи поставеник, и поради обстоятелството, че при Иван-Асен нямало гонения срещу еретиците, тази теза постепенно започнала да обхваща умовете на повече хора. В резултат на това, когато през 1277 г. избухнало въстанието на Ивайло, надигналите се народни маси били вече готови да възприемат с охота идеята за „добрия цар“ и в нейно име да подкрепят своя вожд в борбата му за сваляне на Константин-Асен и за заемане на царската власт в Търново. Естествено това ги отдалечило в значителна степен от теоретическите положения на богомилството за характера и ролята на царската власт и в такъв смисъл намалявало възможността на богомилската идеология да играе важна роля върху тяхното съзнание и поведение.

4. БОГОМИЛСТВОТО ПРЕЗ XIV В. И НЕГОВИЯТ ЗАЛЕЗ

В историята на средновековна България XIV в. е един от най-напрягатите и съдбоносни периоди. Тогава българската държава изживява своите последни години, за да падне след упоритата борба под ударите на османските завоеватели. Тогава се наблюдават и последните по-значителни прояви на богомилското движение, което с установяването на турската власт постепенно замира, за да изчезне накрай окончателно.

Както през предишните столетия, тъй и в навечерието на турското завладяване богомилската идеология и нейната роля върху умовете на

⁵⁷ Наличието на подобни възгледи сочи, че във въстанието на Ивайло може да става дума за известен религиозен елемент дотолкова, доколкото чрез него е била обосновавана вярата на надигналите се селяни, че се борят за „добър цар“ и истински „божи поставеник“. Недостатъчно е оценено според мене това у *П. О. Карышковский*, *Восстание Ивайла*, с. 134, който ограничава силно ролята на религиозните моменти, като ги свързва само с началните проповеди на Ивайло и не ги търси и в съзнанието на селяните. Известна бележка в това отношение може да се направи и към студията на *E. Werner*, *Volkstümliche Häretiker oder sozial-politische Reformer*?, с. 66.

хората била най-тясно свързана с общественно-икономическата, политическата и духовната обстановка в страната. Наложително е поради това, макар и накратко, да се направи един преглед върху най-важните моменти, които характеризират и определят тази обстановка.

Първото обстоятелство, на което трябва да се обърне внимание, е това, че класовите противоречия в българското общество през XIV в. достигат до своята връхна точка. Властта на феодалната аристокрация, снабдена с обширни земи и зависимо население, била вече извънредно силна, и то както в селото, така и в града. Отделни светски и църковни феодали в югозападните български земи (като например манастирите Хиландар, Пантелеймон и Рилския манастир) притежавали по това време десетки и стотици села, а също така и разни имоти в градовете.¹ Феодалите образували ядката на „градския патрициат“ и в техни ръце било гражданското и военното ръководство на града. Из средата на феодалната класа (болярството) били назначавани и най-главните царски сановници, натоварени да управляват отделните области в държавата и да изпълняват функции от финансов, административен и военен характер. За тези сановници и тяхната служба намираме данни главно в запазените царски хрисовули от XIV в.²

Голямата политическа сила на феодалната класа давала възможност на отделни нейни представители да си извоюват пълни имунитети по отношение на органите на централната власт, а дори и да се откъснат изцяло от нея и да си създадат самостоятелни владения. Това явление се засилва към средата на XIV в. и довежда накрай до разделянето на българската държава на три части.

Наред с феодалната аристокрация през разглеждания период се очертава като икономическа и отчасти и като политическа сила един малък слой от забогатели граждани, предимно търгозци, които също спадали към състава на „патрициата“ и каквито намираме най-вече в големите центрове, като Търново, Пловдив, Месемврия и пр. Тези богати граждани действували обикновено в сътрудничество с феодалите.

Голямото мнозинство от населението по села и градове живеело при твърде лоши условия. В селото феодалната рента нараствала и по-специално увеличавали се ангариите, тъй като едрите земеделци били заинтересувани да получават колкото се може по-голяма продукция от своите земи поради засиления външен и вътрешен пазар. През средата на XIV в. в югозападните български земи ангариите достигали до два пъти седмично.³ Все по-строги ставали наредбите за закрепостяването на селското население, което се обяснява със стремежа на феодалната класа да си осигури работна ръка.⁴

Тенденциите към обезземляване на селячеството, които се проявяват и през XIII в., получили сега още по-голямо развитие. От данни, които се отнасят предимно до положението на села в Южна Македония, личи,

¹ Д. Ангелов, Аграрните отношения в Северна и Средна Македония през XIV в., с. 47.

² Ср. М. Андреев — Д. Ангелов, История на българската държава и право, с. 137 сл.

³ Д. Ангелов, Аграрните отношения в Северна и Средна Македония през XIV в., с. 162 сл.

⁴ За тия строги наредби свидетелствува главно Законникът на сръбския крал Стефан Душан, издаден през 1349 г., т. е. по това време, когато в пределите на сръбската държава са влизали и някои от югозападните български земи.

че през началото и средата на XIV в. броят на малоимотните или съвсем обезземелени селяни достигнал до $\frac{1}{3}$ от общия брой на жителите на тези села.⁵ Главна причина за разоряването на селяните била тежката феодална рента. Друга причина били зачестилите турски нашествия, които принуждавали много хора да напускат земите си. Такива бегълци в началото на XIV в. идвали главно от Мала Азия, която била завладяна към това време от турците. По-късно, когато турските нашественици се прехвърлили на Балканския полуостров и започнали да се настаняват в Тракия и Македония, притокът на тези бегълци, напуснали родните си огнища, станал още по-голям.

Освен в селата нараствал броят на обеднелите и безимотни хора и в града. В изворите все по-често се говори за „нищи люде“ (πτωχοί), които представлявали значителна част от населението в по-големите градски центрове. Това били предимно дребни занаятчии, наемни работници, лица без всякаква работа, избягали от селата крепостни и пр.⁶ Тези „нищи люде“ били експлоатирани еднакво от феодалната върхушка и от богатото гражданство и вследствие на това сред тях най-лесно намирали почва антифеодални, социално-нивелиращи тенденции.

Обедняването на много хора и откъсването им от дом и имот се придружава с едно характерно за историята на българските земи през XIV в. явление, а именно с появата на различни дружини от скитници и бедняци, които се движели из гори и планини, нападали богати манастирски общежития, феодални имения и пр. От такъв род била например дружината на Момчил, която години наред се подвизавала в Родопската област — най-първо на българска, а след това и на византийска територия.⁷ За такива дружини става дума в житието на Теодосий Търновски. Срещу участниците в тия дружини властта вземала строги мерки, като ги обявявала за разбойници и убийци и ги заплашвала не само със светски наказания, но и с църковни anatemi.⁸ Наличието на такива „разбойници“ и „убийци“ е ярко доказателство за бедственото положение, до което били достигнали мнозина и което ги карало да напускат дом и семейство и да водят живот, пълен с несгоди и опасности.

Един нов и крайно тежък момент, който влошил още повече положението на голяма част от българския народ през XIV в., била появата и нашествията на турците.⁹

Както е известно, турските племена се появили най-напред към 60-те години на XIII в. в границите на византийска Мала Азия и след редица опустошителни набези успели да овладеят тази богата и важна за импе-

⁵ Ср. А. П. Каждан, Аграрные отношения в Византии в XII—XIII в., с. 174.

⁶ Ср. Д. Ангелов, Към въпроса за средновековния български град, с. 22. Броят на бедните в града се увеличава по това време твърде много и в големите градове на Византия. Ср. Б. Горянов, Византийский город XIII—XIV в., Виз. врем., XIII, 1958, с. 177 сл.; Р. Броунинг, Комуна на зилотите в Солун, Ист. пр., VI, 1950, кн. 4—5, с. 509—525; Д. Ангелов, Антифеодални движения в Тракия и Македония през средата на XIV в., Ист. пр., VIII, 1951/52, кн. 4—5, с. 439.

⁷ Ср. за Момчил История на България, I, с. 219, 222.

⁸ Ср. Борилв Синодик, анат. 104, с. 74.

⁹ Ср. П. Ников, Турското завладяване на България и съдбата на последните Шишмановци, ИБИД, VII—VIII, 1928, с. 41—112; Д. Ангелов, Турското завладяване и борбата на балканските народи против нашествениците, Ист. пр., IX, 1953, кн. 4, с. 374—399; История на България, I, с. 233 сл.

рията област. Между 1326—1337 г. паднали в ръцете на завоевателите последните византийски градове — Бруса, Никея и Никомидия. В Мала Азия турците си образували няколко емирства, от които най-силни били емирството на Умур (1334—1348 г.), разположено в областта на Смирна, и емирството на Осман (1299—1326 г.), което обхванало централните и северозападните краища. При наследника на Осман, Урхан (1326—1359 г.), това емирство увеличило територията си и започнало да се превръща в силна военно-феодална държава.

След като се укрепили в Мала Азия, турците насочили погледа си и към балканските земи. Те си построили флота и започнали чести и опустошителни набези най-вече по южното тракийско крайбрежие, както и по бреговете на Тесалия и Пелопонес. Между 1326—1341 г. били извършени десетки нахлувания в тези земи, при които особено много се отличил смирненският емир Умур.

Турският натиск върху балканските територии на Византия се усилил още повече между годините 1341—1354, когато в страната бушувала жестока гражданска война. Борещите се византийски феодални групировки, ръководени от Йоан Кантакузин и Йоан Апокавк, в стремежа си да изтръгнат победата викали турските емири за съюзници и им позволявали да грабят тракийските и македонските села и градове, да се обогатяват с роби и плячка. Най-големи изгоди от тази политика извлякъл Умур бег, който бил съюзник на Кантакузин и който действувал с наемните си отряди най-вече в Тракия. След смъртта на Умур (1348 г.) като съюзник на Кантакузин се намесил в междуособната война владетелят на османските турци Урхан. През 1352 г. един негов отряд начело със сина му Сюлейман заел крепостта Цимпе (в Южна Тракия). Две години по-късно, възползувани от едно земетресение, турците превзели Галиполи и я превърнали в своя главна опора за по-нататъшни действия.¹⁰

По това време турците влезли вече в досег и с територията на българската държава. Техните грабителски дружини нахлували на няколко пъти в българска Тракия (1346, 1349, 1351, 1352 г.) и извършили големи опустошения. Редица селища били разорени, а населението им отведено в робство.

След 1359 г., възползувани от общата слабост на балканските държави, които се изтощили във взаимни ежби, османските турци предприели голямо настъпление и в продължение на около четири години завзели почти цяла византийска Тракия с градовете Димотика, Одрин и др. След това те проникнали в българска територия и овладели Стара Загора и Пловдив. Опитът да се спре по-нататъшното турско проникване, направен от двама самостоятелни феодални господари в Македония — Вълкашин и Углеша, завършил безуспешно. В битката при Черномен на 26 септември 1371 г. тяхната войска била напълно разбита и самите те загинали. След това поражение турците, предвождани от султан Мурад (1362—1389 г.), се насочили към Югозападна България и Македония и превзели редица градове, а други техни отряди започнали да действуват за овладяване на Родопската област и българските градове в приморска Тракия.

¹⁰ Ср. Г. Острогорски *Историја Византије*, с. 475—493

Нахлуването на турците било придружено с големи опустошения, с палежи на къщи, с отвлечане на добитък, с масови поробвания. Жив отглас за бедствията, които носели със себе си нашествениците, намираме в разказа на един съвременник на събитията — светогорския монах Исай. „Като убиха юначния деспот Углеша — пише той, — турците се пръснаха и полетяха по цялата земя подобно на птици по въздуха. Едни от християните бяха изклани, други отвлечени в робство, а онези, които останаха там, смърт несретна ги покоси, защото загинаха от глад. . . опустя земята, лиши се от всичките си блага, погинаха людето, изчезна добитък и плодове. И наистина живите облажаваха умрелите по-рано.“¹¹

При създалата се обстановка на изострени класови противоречия, феодални междусобици и тежки бедствия, причинени от турските нашественици, сред българското общество през XIV в. се разпространяват най-различни мисли и настроения. Налице било голямо раздвижване на духовете, породено от смутната и съдбоносна епоха, сред която живеели хората. Един преглед на тези възгледи и настроения ще ни даде възможност да си изясним по-добре и по-правилно същината и ролята на богомилството в неговите последни прояви, които се наблюдават по това време.

Заслужава да се отбележи на първо място посочената още от времето на въстанието на Ивайло тенденция към надценяване на ролята на „царя“ като фактор, от който зависи всичко и който е в състояние да създаде благополучие за поданиците си, като ги избави от външни и вътрешни беди. Тази тенденция прозира в някои апокрифни съчинения, преведени от гръцки на български език по това време, и преди всичко в т. нар. „Слово на Методий Патарски“ и в пророчествата на Андрей Юродиви, съдържащи се в един сборник от 1345 г. В Словото на Методий Патарски се дават гадания и предвиждания за събитията, предхождащи края на света, като в центъра на разказа е поставен „гръцкият цар“.¹² Той се бори с „нечистите народи“, успява да се справи и да създаде мир и щастие за хората в своето царство. С право предполага К. Радченко в своето изследване на този апокриф, че в случая се касае до пророчества във връзка с борбата срещу турските нашественици, които се крият под името „нечисти народи“.¹³ За гръцкия съставител на апокрифа под „гръцки цар“ се е подразбирал безспорно цариградският василевс, докато за българския преводач под този образ се е явявал търновският цар Иван-Александър.¹⁴ Към него са били отправени надеждите да спаси страната от грозещата я турска заплаха и да създаде траен мир.

¹¹ Ср. Л. Стојанович, Стари српски натписи, III, с. 51, 52, № 4944; Й. Иванов, Старо-български разкази, с. 53 сл. Общо за последиците от турските нашествия на Балканския полуостров D. Angelov, Certains aspects de la conquête des peuples Balkaniques par les Turcs, Byzantinoslavica, XVII, 2, 1956, с. 220—275.

¹² Словото на Методий Патарски е издадено у Н. Тихонравов, Памятники отреченной русской литературы, II, Москва, 1863, с. 213—225.

¹³ К. Радченко, Религиозное и литературное движение, с. 31 сл.

¹⁴ Трябва да се отбележи, че Иван-Александър се титулувал не само „цар на българите“, но „цар на българи и гърци“, така че за българския преводач на апокрифа названието „гръцки“ цар е могло да се отнесе и към Иван-Александър. Вероятно затова в своя превод той оставя това название непроменено.

Есхатологични пророчества, в центъра на които стои пак личността на владетеля, образуват съдържанието и на апокрифа на Андрей Юродиви. Там се говори за царя, който ще поразии всички си врагове, ще премахне данъците, ще възстанови храмовете, ще обнови разрушените жертвеници. Болярите по негово време ще станат още по-богати, а нищите ще се изравнят с тях по богатство. Царят ще прогони юдеите, ще избави столицата от „измаилтяните“ (т. е. мохамеданите). Характерно е, че в гръцкия текст на апокрифа името на този цар не се споменава и той е даден като общо понятие, като символ на избавител и ошастливител. В българския превод обаче, запазен в сборника от 1345 г., царят носи името „Иоан“. Правилно е според мене предположението на К. Радченко, че тук се има предвид Йоан-Александър,¹⁵ който се намирал тогава на върха на своята слава.

Тенденциите да се възвеличава владетелят, да се изтъква той като единствен и решаващ фактор са били подхранвани преди всичко от църковното учение, че царят е божи помазаник, че той е поставен да управлява „земното стадо“ и че от него зависи изцяло ходът и развитието на земните дела. Доказателства за това се съдържат главно в някои творби на патриарх Евтимий (похвални слова, жития и пр.). Показателен е например уводът в похвалното слово на Константин и Елена, където между другото четем твърдението, че „причина за всички добри неща е великият цар“ (*Вина же блггнньмь въсьмь великнн ксть цар*).¹⁶ Социалната среда, в която подобни възгледи намирали най-добра почва, е била главно обезправеното политически и държано в невежество селячество. Притискани от феодалния гнет, разорявани от междуособици, от вражи нашествия, от глад и епидемии, селяните били заблуждавани от църковните проповеди, че съдбата им е в ръцете на царя и че той е в състояние да премахне злочестините и да им създаде мирен и щастлив живот.

Естествено наличието на подобни „царистки тенденции“, каквито се разпространявали, както вече се видя, сред българското селячество по време на въстанието на Ивайло и каквито са били налице и през разглеждания период, не е могло да не предизвика отслабване на борческия дух на експлоатираните хора. Да се възлага всичко на „владетеля“ като ключ за разрешаване на социалните неправди означавало да се замъглят действителните и остри обществени противоречия и да не се дирят главните фактори за тяхното съществуване — с други думи, да се притъпи жилото на класовата борба.

Наред с тенденциите към надценяване ролята на „царя“ тежката действителност в България през XIV в. пораждала и тенденции към едно крайно усиляване на религиозността, граничещо с грубо суеверие. Усилвало се убеждението, че на земята се разпореждат зли духове и демони, които причиняват беди на хората, тикат ги към грехове и престъпления. Най-ярко проличава това убеждение в съставяната по това време житийна литература у нас и във Византия. В почти всички жития се отделя голямо място на ролята на дявола и на неговите демони, които вършат

¹⁵ К. Радченко, Религиозно и литературно движение, с. 31 сл.

¹⁶ E. Kalužniacki, Werke, с. 103. Ср. също житието на Иван Рилски (*пак там*, с. 20), където се развива мисълта, че царят трябва да бъде закрилник на своите поданици и че „бедните трябва да излизат радостни от неговия дворец“ (*да нхѡдѡт ннѡн радѡстнн ѡт твоеж полаты*).

своите черни дела и хитрости, за да заблуждават и измъчват хората.¹⁷ Тази вяра за гибелната и силна роля на демоните е била добра основа за разпространяването на еретическите дуалистични възгледи на павликяни и богомили, че земният мир е царство, в което управлява Сатаната.

В тясна връзка със силните демонологични настроения си пробивала сред по-суеверните хора път мисълта, че съществуват магьосници, които действуват по внушение на дявола и на неговите служители. С различни магии и вълшебства си обяснявали мнозина от тях постигналите ги нещастия и тежкия живот, който им било отредено да водят. Вярата в магьосници и магии се разпространила особено много сред византийското общество към средата на XIV в., както личи от няколко патриаршески грамоти, издадени по този повод. Като блюстител на християнската догма духовенството преследвало, разбира се, строго лицата, уличени във вършене на „магии“, и ги обявявало за служители на дявола и врагове на православната вяра.¹⁸ При това духовниците настоявали упорито, че „магьосниците“ са първопричина за всички злини, че те докарват със своите действия бедите и нещастията. Поддържайки тая вяра сред суеверното и невежо население, те отклонявали погледите на хората от действителните причини за тежкия живот и социалните неправди и с това косвено укрепвали идеологичните позиции на господстващата класа.

Разпространяването на вярвания в магии и демони било тясно преплетено с оживяване на стари, езически традиции. Показателна в това отношение е историята на някой си Теодосий, монах, който дошъл от Цариград в Търново и започнал да проповядва сред тамошното население. По думите на житиеписеца на Теодосий Търновски този монах се занимавал с чародейство и магии и успял да примами много хора, и то не само прости, но и „нарочити и славни“. Освен това той учел последователите си да се покланят на някакъв дъб (покланялн бо се на казѡвалше дѡубѡ), за да получат изцеление.¹⁹ „Затова и мнозина — казва се в житието — принасяха там в жертва овци и агнета, вярвайки в такава измама.“ Няма съмнение, че в случая се касае до придържането към една езическа традиция, като се има предвид вярата на старите славяни в съществуването на „свещени дървета“, под които те се молили и правели жертвоприношения.²⁰

Друга и важна последица от тежката действителност, сред която живеело българското общество през XIV в., било усиляването на мистичните настроения и на стремежа да се постигне успокоение и избавление на душата чрез бягство от „земния свят“ и приближаване към „бога“. Един обичаен и следван в продължение на столетия път към това желано състояние било отшелничеството, което и сега продължавало да привлича отделни хора и да ги кара да живеят с години наред из гори и планини като сурови и строги аскети. У отшелниците липсвала обаче

¹⁷ Ср. примерите за това у *К. Радченко*, Религиозное и литературное движение, с. 152 сл., 161, 179, 276, 325. В духа на демонологичте представи, както сочи той, са били преправяни някои по-стари жития, като например житието на Иван Рилски, писано от патриарх Евтимий.

¹⁸ *К. Радченко*, п. с., с. 158 сл.

¹⁹ Ср. Теодосий Търновски, житие, с. 19. Новобългарски превод у *В. Киселков*, Житието на св. Теодосий Търновски, с. 13, § XIII.

²⁰ Ср. по-горе, с. 67.

стройно установена религиозна система, която да обоснове техните аскетично-мистични тенденции, да ги оформи в закръглено и цялостно учение. Тази именно религиозна система била създадена през XIV в. чрез учението на исихастите, което възникнало на византийска почва, но намерило скоро добър прием и сред българското общество.²¹

Корените на исихазма могат да се открият още в проповедите и живота на отделни палестински монаси през V в. Отделни моменти от това религиозно течение са разработени и в творбите на изтъкнатия византийски богослов Симеон Нови през XI в.²² Завършен вид получава исихазмът обаче в проповедите и писанията на византийския монах Григорий Синаит от края на XIII в. и впоследствие в съчиненията на неговия главен продължител през XIV в. Григорий Палама, който внесъл и някои новости в това учение. От Византия исихазмът се разпространил и в България. Главен теоретик на това религиозно направление у нас бил Теодосий Търновски, който бил ученик на Григорий Синаит и сам създал впоследствие своя школа от ученици и последователи в Килифаревския манастир близо до Търново. Привърженик на исихазма бил и последният търновски патриарх Евтимий (1375—1393 г.).²³

Според учението на исихастите главна цел на човека трябвало да бъде да се върне отново към първоначалното си единение с бога, което съществувало помежду им по време на пребиваването на Адам и Ева в рая и което било нарушено поради прегрешението на първите хора. За да се постигне това единение, нужно било да се скъса с обичайния, земен и светски живот и да се започне продължителна и дълга подготовка за връщането на човека към бога. Тази подготовка преминавала според исихастите през два етапа, означавани от тях като „пракис“ (*πραξις*) и „теория“ (*θεωρία*). „Пракисът“ се състоял в спазването на редица монашески добродетели, като въздържане от удоволствие, пости, чести мо-

²¹ Ср. за учението на исихастите *К. Радченко*, Религиозно и литературно движение, с. 53 сл.; *Монах Василий (Кривошеин)*, Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы, *Seminarium Kondakovianum*, 8, 1936, с. 99—144; *D. Obolensky*, The Bogomils, с. 253 сл.; *E. Werner*, Volkstümliche Häretiker oder sozial-politische Reformer?, с. 61; *H. G. Beck*, Kirche und theologische Literatur, с. 364 сл., 712 сл.

²² Ср. за него *К. Holl*, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum, Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen, Leipzig, 1898; *I. Hausherr*, Vie de Syméon, le nouveau Théologien, Rome, 1928.

²³ Ср. за тия двама български духовници-исихасти *В. Киселков*, Житието на Теодосий Търновски, с. LI, LI; *свщият*, Проуки и очерти по старобългарска литература, С., 1956, с. 172 сл.; *свщият*, Патриарх Евтимий, С., 1938.

Трябва да се отбележи, че срещу исихазма като новосъздадено мистично-религиозно направление се създава силна опозиция в лицето на двама византийски духовници Варлаам и Акиндин. Те оспорвали най-вече гледището на Григорий Палама, че трябва да се прави разлика между „същност“ на бога и „енергия“ на бога, и обвинявали исихастите, че вярват в две божества, като изпаднат по такъв начин в заблудите на еретиците-дуалисти. Срещу учението на исихастите се обявил и византийският историк и теолог Никифор Григора, който изхождал също от положението, че не бива да се прави разлика между „същност“ и „енергия“, и считал, че да се говори, че може да се наблюдава божествената светлина, т. е. бога, означава да се възприеме ереста на масалияните (ср. *Gregoras*, Hist. XIX, I, с. 291. Ср. за обвиненията на противниците на исихастите *Д. Angelov*, Bogomilismus, II, с. 40 сл.) След победата на исихазма във Византия през 1351 г. възгледите на Варлаам и Акиндин, които били главни неговии противници, били осъдени и анатемосани. Тези анатемия са вмъкнати и в Бориловия Синодик, който бил разширен и допълнен по време на патриарх Евтимий.

литви и пр. След това идвала „теорията“, която представлявала пълно откъсване на мислите на човека от всичко земно и продължително безмълвно съзерцание, съпътствувано с искрена и дълбока вътрешна молитва. Това състояние на мълчаливо и изпълнено с молитви съзерцание, означавано с термина „исихия“ (*ἡσυχία*), довеждало според теоретиците на исихазма до навлизането на благодатта на „светия дух“ в сърцето на човека, т. е. до едно пълно вътрешно прераждане. В резултат на това се стигало до желаното единение с бога и одухотвореният исихаст получавал възможност да види със собствените си очи „божествената светлина“, която някога учениците на Христос били видели на планината Табор. Тази „божествена светлина“, учел Григорий Палама, не е самият бог, но излъчена от него енергия и нейното наблюдаване е върховна цел и върховно щастие. Добралият се до нея човек е вече изцяло приобщен с бога, той има собствена воля и битие и нищо не го свързва с греховния земен свят.

Както се вижда от казаното дотук, учението на исихастите е пропито с необикновено силна мистична струя. Най-характерното в него са тенденциите да се отвърне човек напълно от реалната действителност, да се отдаде на пълна пасивност, за да получи вътрешно успокоение и да си създаде неземно блаженство. Несъмнено тези тенденции са могли да възникнат и да намерят почва сред едно общество, изпълнено с бедствия и страдания, с неправди и насилия, и в такъв смисъл появата на исихазма през XIV в. е в най-голяма степен разбираемо и закономерно явление. Възникнал на почвата на обществените противоречия, на нещастията, на бедствията, исихазмът не е бил в състояние обаче да даде правилно, трезво и разумно разрешение на начина, по който те трябва да бъдат отстранени. Вместо активна борба за подобряване на живота исихастите препоръчвали бягство от този живот, вместо съпротива срещу угнетителите идеал за тях били послушанието и смиренieto, пасивното и безмълвно съзерцание, което ще донесе утеха и блаженство.

Очевидно е, че тези основни възгледи на исихазма не само не са били в състояние да подкопаят позициите на феодалния строй, който господствувал във Византия и България през XIV в., но, напротив, съдействували в значителна степен за неговото закрепване в този смисъл, че замъглявали съзнанието на хората и им пречели да намерят истинския път за преодоляване на бедите и негодите, които ги преследвали. Ролята на исихазма като удобен вид „религиозна упойка“ била добре доловена от господстващите класи и в двете страни и не е чудно, че той, макар и отпърво да бил считан за отклонение от православните догми, бил признат за официално религиозно течение. На страната на исихазма се обявил във Византия самият император Йоан Кантакузин, изтъкнат представител на най-едрата феодална аристокрация и ожесточен враг на надигналите се селски и градски маси по време на антифеодалните движения в империята между 1341—1349 г.²⁴ В България, както вече се каза, видни последователи и теоретици на исихазма са били Теодосий Търновски

²⁴ Ср. за тия движения общо у *P. Броунинг*, *Комуната на зилотите в Солун (1342 до 1350 г.)*, Ист. пр., VI, 1950, кн. 4—5, с. 509 сл.; *Д. Ангелов*, *Антифеодални движения в Тракия и Македония през средата на XIV в.*, Ист. пр., VIII, 1952/1953, кн. 4—5, с. 439 сл.; *E. Werner*, *Volkstümliche Häretiker oder sozial-politische Reformer?*

и самият патриарх Евтимий (1375—1393 г.), т. е. най-главният представител на висшия клир и идеологичен крепител на феодалния строй.

След направения кратък преглед върху разнообразните мисли и идейни течения, които се разпространявали сред българското общество през XIV в., трябва да се спрем върху историята на богомилството през този период. Необходимо е да се види преди всичко до каква степен тази ерес продължавала да запазва през разглеждания период своите характерни за нея черти и какво е било новото, което тя възприела и развила в обстановката на посочения вече голям кипеж в умовете и душите на хората. Необходимо е също да се види в какви насоки се е изразявало общественото въздействие на богомилското учение, с други думи, как се е пречупвала идеологията на богомилските проповедници в съзнанието на голямото множество.

Поради оскъдните извори ние нямаме данни, от които да се вижда какво е било разпространението на богомилството в България през първата половина на XIV в. Такива данни са налице само за богомилите във Византия. И тъй като първите известия за богомилството в България от времето на Иван-Александър свидетелствуват за неговата тясна свързаност с богомилски проповедници от Византийската империя, необходимо е да се спрем с няколко думи на историята на това учение през разглеждания период там.

Данните за византийското богомилство в началото на XIV в. говорят, че ереста продължавала да увлича най-вече селското население. Твърде интересен в това отношение е един съдебен протокол на патриаршеския синод в Цариград, издаден през 1316 г.²⁵ В него става дума за едно село Буковик (*Ποκόβιχου*), намиращо се в Южна Тракия, вероятно близо до град Вира (днес Фере). Това село било пълно с еретици-богомилци, които били познати и с прозвището „патарени“ (*παταρείους*).²⁶ При тях именно бил дошъл през 1307 г. някой си поп Гариан, който бил избягал от Мала Азия заедно с цялото си семейство вследствие на турските нашествия. Срещу Гариан бил направен донос, че се заразил от учението на еретиците и станал техен привърженик (*καὶ ἐγένετο εἰς μετ' αὐτοῦς*). Пред съда той успял обаче да докаже, че обвинението не е справедливо и че той живял само малко в Буковик и щом разбрал, че в селото се шири богомилска ерес (*τῆν τῶν βογομίλων πλάνην*), веднага го напуснал и се заселил в друго селище близо до Хариопол (днес Айробол). Обясненията на наклеветения свещеник били уважени и синодът издал оправдателна присъда.

За богомилите в Буковик става дума и в един друг протокол на цариградския патриаршески съд, издаден през февруари 1330 г.²⁷ В него четем, че при тези еретици отишъл византийският аристократ Йоан Ласкарис (*πρὸς τοὺς τῆν Μποκοβίχου οἰκοῦντας ἀσεβεῖς ἀπελθὼν*), за да ги привлече като помагачи срещу своя брат Георги Педиат по повод на спора помежду им за едно имение, останало от баща им. Ласкарис събрал

²⁵ Протоколът е издаден у *Miklosich — Müller, Acta et diplomata*, I, с. 59. Използуван е от *D. Angelov, Bogomilismus*, II, с. 36 сл., и *D. Obolensky, The Bogomils*, с. 258. Подробно проучен от *А. Соловьев*, *Фундајити, патерини*, с. 126—130.

²⁶ По въпроса за името „патарени“ (*patareini, παταρεινοι*) ср. по-горе с. 224.

²⁷ На този протокол, издаден у *Miklosich — Müller, Acta et diplomata*, I, с. 151—154, доскоро не беше обърнато внимание от изследвачите. Ср. *D. Angelov, Zur Geschichte der Bogomilen in Thrakien in der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts*, *Byz. Zeitschr.*, 51, 1958, с. 374 сл.

измежду жителите на Буковик една значителна част въоръжени лица (*καὶ ἰκανοὺς ἐξ αὐτῶν ὀπλισμένους λαβῶν*) и се отправил срещу брат си, който живеел в това имение. При кървавото сблъскване паднал убит слугата на Георги Педиат и замалко щял да загине и самият той. Във връзка с това цариградският съд постановил Ласкарис да бъде подложен на църковна епитимия, а спорният имот да остане в собственост на брата му.

Както се вижда от тези две решения на цариградското съдилище, в Тракия през първата половина на XIV в. имало цели села с богомили. Характерно е при това, че властта не е била в състояние да се справи с тях и да ги накара да се откажат от учението си. Еретиците в Буковик изповядвали своите възгледи години наред и патриаршеският синод знаел това, както личи от процеса през 1316 г., но въпреки това не могъл да предприеме нищо. А това обстоятелство свидетелствува за силата на богомилското движение по това време в пределите на Византийската империя.

Друго характерно обстоятелство е това, че еретиците в Буковик съвсем не са били никакви аскети и настроени миролюбиво проповедници, а хора, които с оръжие в ръка нападат едно феодално имение. Очевидно в случая се касае до обикновени последователи на учението, за които евангелският морал не е бил задължителен и които не са се въздържали, когато считали за нужно, да се вдигат на борба и да проливат кръв. Епизодът, разказан в протокола от 1330 г., е ново и важно доказателство, че трябва да се прави разграничение между теоретиците-богомили и техните обикновени привърженици по отношение на начина на живот и методите на действие.

Освен в Беломорска Тракия богомилството във Византия през първата половина на XIV в. продължавало да печели привърженици и в Южна Македония. Главен център на еретическата дейност на богомилите били манастирите в Атонския полуостров (Св. гора). Дълго време, както съобщава византийският писател Никифор Григора, еретиците вършели там своята проповед тайно и несмущавано, но накрай техните учения били разобличени. Това станало през 1344 г. Установило се, че редица тамошни монаси (Йосиф, Григорий, Мойсей, Исак, Давид, Йов и др.) говорели с неприязън спрямо „свещените писания“, отхвърляли „божествената мисия“ на Христос, проповядвали, че не бива да се почитат иконите и т. н.²⁸ Повече подробности за техните възгледи у Григора не се срещат, но, както личи и от малкото казано у него, в случая се е касало до проповеди с богомилско съдържание. При направеното разследване вината на посочените монаси била доказана и те били прогонени от манастирите. Някои от тях обаче успели още преди произнасянето на присъдата да избягат от Атон и да се пръснат в различни посоки. Според разказа на Григора те отишли най-вече в градовете Вер и Солун, където се опитвали отново да разпространяват своето учение. За да се предпази населението от еретическата проповед, цариградската църква изпратила нарочни пратеници по градовете и островите на империята, които да разяснят в какво са били обвинени и осъдени прогонените и избягалите от Св. гора калугери.

²⁸ Ср. *Gregoras, Hist.*, XIV, 7 = II, 714 B; *D. Angelov, Bogomilismus*, II, с. 37 сл.; *D. Obolensky, The Bogomils*, с. 255 сл.

Разказът на Григор за дейността на богомилите в Атон и за тяхното прогонване оттам се допълва с нови подробности от един дълъг пасаж в житието на Теодосий Търновски, което е най-главният наш извор за богомилството в България през XIV в. Според автора на това житие в центъра на еретическата пропаганда стояла някоя си монахиня по име Ирина, която живеела в Солун. Тя именно била източникът на „заразата“ и от нейните възгледи се били увлекли калугерите. „Седейки в Солун — пише житиеписецът, — тя се представяше като да живее непорочно, а пък потайно и прикрито беше творителка на всяка скверн и нечистота. Като узнаха това, мнозина от монасите често се събираха при нея. А тя, понеже внимателно бе изучила цялата всескверна масалиянска ерес, тайно я проповядваше на всички.“²⁹ По-нататък в житието четем, че заразените от ересга монаси ходели често на „Светата гора“ на групи и досаждали на тамошните монаси, като казвали, че са бедни хора. „Ако ли им се случеше да останат някъде без хляб или питие, изсичаха всички маслинови дръвчета, които се намираха извън манастира, а много пъти и лозята, и другите дървета и вършеха всичко, което им се струваше да е пакостно.“ Като изключим на страна враждебния тон, с който авторът на житието описва тия проповедници, явно е, че в случая пред себе си ние имаме образа на „съвършения богомил“, който не се грижи за храна и облекло и който се движи като последен бедняк и „нищ духом“, за да разпространява своето учение.

Според данните на житието еретиците разпространявали своите възгледи повече от три години. Най-сетне, пише житиеписецът, „светите отци на онази планина, като не изтърпяха нечестивата им ерес, а също тъй и извънредно многото им пакости и безсрамия, свикаха събор и изобличиха тяхната лъст и лукавство. А след като ги прогониха, предадоха ги на вечно проклетие.“ Очевидно това известие има предвид гоненията, за които става дума в разказа на Никифор Григора.

По-нататък житиеписецът съобщава, че двама от прогонените еретици отишли в България, и то в самата нейна столица Търново. „Името на единия беше Лазар, а на другия Кирил, а по прякор Босота. И макар че тук преживяха късо време, те не можах да укрят своята лъст задълго. Лазар почна да безумствува (уродовати начеть). Съвършено гол той обикаляше целия град (въсь градъ). На срамните си части поставяше тиква, за да ги прикрива. . . Кирил пък, наречен по-горе Босота, започна постепенно да проповядва нечестивата си ерес. Понякога хулеше светите икони, а понякога тъпчеше светите икони и честния и животворен кръст. Освен това у дома си [употребяваше] пития и различна скверна храна. Учеше, че сънищата били божествени видения (сънна же мъчтаня бгдвднвнѣ бѣтн очнтн), че мъжете и жените трябвало да се откажат от законния брак (законна учаше ѿстоупати брака), и още много други подобни скверности и хули. Той притежаваше и ученик, поп Стефан, който подобно на него беше злонравен, с нищо не отстъпваше от неговото злобесие и беше строг пазител на неговата мръсна ерес.“³⁰

Когато мълвата за проповедите на двамата еретици стигнала до ушите на царя, той наредил, както се разправя по-нататък в житието,

²⁹ Житие на Теодосий, с. 19; В. Киселков, Житието на Теодосий Търновски, с. 14, XIV.

³⁰ Житие на Теодосий, с. 20; В. Киселков, п. с., с. 14, XIV.

да бъде свикан специален събор, за да разгледа учението им. Това е станало вероятно в 1350 г.³¹ Главно участие в този събор взел Теодосий Търновски, който започнал да задава въпроси на Лазар и Кирил. „Той ги питаше, казвайки: що е това ново и несъгласно с църковния чин ваше учение, което чуваме вие се учите и разяснявате. А те казаха, като отговориха: това не е ново изобретение (изобретение), както ти казваш, нито е несъгласно с църковния чин. Това са господни думи, казани в светите евангелия и апостолските заповеди. Господ казва: „Не пригответе храна, която се разваля, но такава, която трае във вечния живот“, и „блаженни са нищите духом“. Живеейки според тия заповеди, ние обичаме бедността (нищетоу любяемъ), молим се непрестанно, не въставаме срещу естеството (на естество не въстаемъ) и други подобни. Ние сме тези, които биват славени от бога и са бедни по дух, и обикаляме целия свят, пазейки словото на живота.“ В отговор на тези техни думи Теодосий ги укорявал, че те не разбират правилно това, което е писано в евангелието, и че апостол Павел бил учил всеки да си служи със собствените си ръце, за да се прехранва, „а не да обикаляме градове и села (а не обходити грады и всы), да се опиваме и преяждаме, себе си да наричаме свещеници и без срам да проповядваме, без да сме ръкоположени от епископ и без да ни е заповядано да поучаваме“. Той ги укорявал и в това, че съветват хората да се отказват от брака и че проповядвали, че сънищата са божествени видения. „Божественото писание — казвал той — учи, че който вярва в сънища, прилича на оногова, който гони своята сянка и се опитва да я улови.“

По-нататък според думите на житиеписеца Теодосий преминал към възгледите на еретиците за ролята на демоните и за нуждата да не се „въстава срещу естеството“. „Кой бяс ви пошепва, корял ги той, да дават простор на естествените си страсти или да говорите, че нашата природа е роб на бесовете? Бог не е устроил нашата природа да бъде роб на бесовете, а свободна и самовластна. Бесовете са врази и противници и те воюват с нашата природа.“

Дългият спор приключил с разобличение на дуалистичните вярвания на еретиците и тяхното отрицателно отношение към църковните символи. „Откъде се осмелявате да говорите — питал ги Теодосий, — че има две начала (два начала), едното добро и другото зло, и че бог владее доброто, което е на земята, а неговият противник небесното?“³² . . . Кой бяс ви научи да тъпчете светите икони, животворящия кръст и другите свещени съдове, а още повече дръзко и без страх да се докосвате до светите

³¹ Ср. П. Мутафчиев, История на българския народ, I, 1944, с. 250. По въпроса за този събор съществуват разногласия. Според В. Киселков, Житието на Теодосий Търновски, такъв събор изобщо не се бил състоял и авторът на житието го бил вмъкнал неоснователно в разказа си, като се повлиял, от една страна, от съществуващите още спомени за събора в Търново през 1211 г. и, от друга — от данните, които знаел за събора, състоял се през 1360 г. Аргументите на В. Киселков са възприети от E. Werner, Adami-tische Praktiken im mittelalterlichen Bulgarien, Byzantinoslavica, XX, 1, 1959, с. 21. Отхвърлянето на факта обаче, че е имало специален съд срещу Лазар, Кирил и поп Стефан, според мене не е приемливо, като се имат предвид твърде големите подробности във връзка с ролята на Теодосий в този случай. За историческата достоверност на събора се изказва и D. Obolensky, The Bogomils, с. 261, бел., който също приема като най-вероятна дата 1350 г.

³² Както изглежда, в текста на житието тук има грешка, тъй като богомилите са твърдели обратното — че земният свят се владее от Сатаната, а на небето управлява добрият бог.

тайнства като до прост хляб (како простоу. . . хлѣбѹ) и да скверните християнската храна и питие, а когато ви се забележи, вие без страх и срам да се кълнете с различни клетви? Ето защо вие наистина сте противници на закона, веронарушители, прелъстителни, измамници, лъжци и клетвопрестъпници.“

Резултатът от острите и разобличителни слова на Теодосий бил, както говори неговият житиеписец, този, че еретиците останали като неми, без да могат да възразят нищо. Единият от тях, Лазар, се отказал от своите възгледи и „живя в покаяние дори до последния си ден“. Кирил Босота и ученикът му Стефан обаче не пожелали да се примирят. „Поради това, завършва своя разказ авторът на житието, благочестивият цар, като видя тяхното безполезно умуване, заповяда да изгорят лицата им с нажежени железни и да ги изгонят напълно от неговите предели.“

Не минало много време и до ушите на Теодосий Търновски стигнала мълвата за нова ерес, начело на която стоял някой си монах Теодосий, „невежа и груб“, както пише житиеписецът. Той прекарал дълго време във въздържание и пост, облечен в калугерско рухо, и след това тръгнал да проповядва. Като се ръководел от евангелските слова „който иска да върви след мене, нека се откаже от себе си и да вземе своя кръст и да ме последва“, той ходел по градове и села и учел жените да се разведат с мъжете си, а мъжете с жените си. Скоро около Теодосий се събрала голяма тълпа жени, юноши и няколко мъже. „Като обличаше всички в монашески образ — разказва житиеписецът, — заедно с тях обхождаше пустини, пещери и места, що бог не посещава. Грозно и отвратително зрелище представляваха те. Той си събличаше дрехите и съвършено гол вървеше пред другите, като заповядваше и на тях да вървят голи, без всякакви дрехи. О, срам нетърпим! Той им заповядваше да не вървят другояче, а да вървят само по неговите стъпки, наредени един зад друг, защото, казваше той, така са вървели Христовите ученици.“ Когато настъпила вечер, Теодосий и всичките му последователи се събирали в някоя къща (в единноу хлѣвниче) и там вършели непозволените деяния, „нито боейки се от бога, нито срамувайки се от естествения си срам“.³³

Възмутен от деянията на този монах и неговите ученици, Теодосий Търновски наредил да го доведат при него и му изложил в каква измама и заблуда бил попаднал. Убеден от неговите слова, еретикът се разкажал за своите възгледи, като заедно с него се разкажали и всички останали, които го следвали. „Някои от тях — завършва своето изложение житиеписецът — и досега живеят, като се придържат о строгото постничество.“

След казаното дотук във връзка с проповедите и деянията на Лазар, Кирил Босота, поп Стефан и монаха Теодосий е нужно да се даде една цялостна преценка за характера и ролята на техните възгледи. Разбира се, за да бъде тази преценка точна, е необходимо да се направи предварително разграничение, като се отделят Лазар и Теодосий на една страна, а Кирил и ученикът му Стефан на друга, тъй като между схващанията и поведението на едните и на другите има забележима разлика.

³³ Житие на Теодосий, с. 23 сл.; В. Киселков, Житието на Теодосий Търновски, с. 18; E. Werner, Adamitische Praktiken im mittelalterlichen Bulgarien, с. 20—27.

Да се спрем най-напред върху възгледите на Кирил и Стефан. От сведенията на житието е ясно, че в тяхно лице ние трябва да виждаме еретици, разпространяващи богомилски възгледи. За това свидетелствува преди всичко дуалистичният им светоглед и убеждението им, че има две сили — добро и зло, които управляват вселената. В духа на богомилството са техните нападки срещу брака, срещу кръста, срещу причастието, срещу иконите. Богомилски е възгледът, че не е нужно истинският християнин да се грижи за „земна храна“, а трябва да се стреми да бъде нищ духом и да обича бедността. Тук прозира реакция и недоволство срещу богатствата и разкошния живот.

Важен момент в учението на Кирил и Стефан е това, че то намирало привърженици не само в села, но и в градове, а между другото — в самата столица Търново. Засиленият градски характер на богомилството е във връзка с отбелязания вече процес на имуществена и социална диференциация в българските градове през XIV в. и с появата на голям брой бедняци.

Заслужава да се отбележи обстоятелството, че във възгледите на двамата богомили прозират ярко черти, свойствени на масалиянското учение. В духа на масалиянството е твърдението им, че „природата била роб на бесовете“. Както се знае, масалияните проповядвали, че в човешката душа още от раждане са се поселили демони и че само молитвата е в състояние да ги прогони. Затова и двамата еретици заявявали пред съда, че те „се молят непрестанно“.

В духа на масалиянството е и гледището, че не бива да се въстава срещу естеството и че може да се дава „простор на естествените страсти“. В това твърдение прозира убеждението на масалияните „одухотворен“ (πνευματικός), че след многото моления в него се е внедрил светият дух, който го издига над всички закони и му позволява да действа свободно и несмущавано, без да се бои, че ще стори някакъв грях. В „одухотворения“ човек, както учили масалияните, действа вече самият бог и поради това той става напълно безгрешен и всичко, което прави, е добро. Този дълбоко мистичен възглед, разпространяван от масалияните, водел на практика до това, че от краен аскетизъм могло да се достигне до краен либертинизъм, т. е. до свободно изявяване и осъществяване на човешките чувства и желания, без това да се смята за греховно и недопустимо. В такъв смисъл са били и проповедите на Кирил и Стефан, че не бива да се въстава срещу естеството и че може да се дава простор на естествените страсти.

В духа на масалиянството са били и проповедите, че сънищата са „божествени явления“. Както се каза вече, подобен възглед бил прокарван още през XI—XII в. от повлияните от масалиянството „свършени“ богомили, които твърдели, „че не само насън, но и наяве“ могат да се наблюдават бог, син и светият дух, т. е. света Троица, и то в три различни образа: бог като старец с дълга брада, синът като възмъжаваш юноша, а светият дух като евнух с гладко лице.³⁴ Заслужава да се отбележи, че тези проповеди за „божествени видения“ сближават богомилството и масалиянството твърде много с учението на исихастите за

³⁴ Ср. по-горе, с. 229.

божествената светлина и това давало повод между другото на противниците на исихазма да заклеят неговите последователи като еретици.

От казаното дотук личи, че възгледите на Кирил и Стефан, които в основата си са били богомилски, се характеризират със силна мистична струя, намерила най-ярък израз в твърдението, че у „съвършения“ влиза светият дух, което го прави безгрешен и му дава свобода да върши всичко, каквото пожелае. Тази мистична струя започнала да си пробива път сред богомилството и преди това, но през разглеждания период, както личи от данните в житието на Теодосий Търновски, тя била достигнала най-силната си изява. В духа на мистичните вярвания суровият аскетизъм и строгият морал на богомилските „съвършени“, с които те се отличаваха в продължение на столетия и които им печелили голям авторитет сред населението, са могли да преминат вече в друга крайност — а именно в посока на пълен либертинизъм. А това безспорно представлявало упадък за богомилството и създавало условия за отвърщане на много хора от него.³⁵

Упадък за богомилството през XIV в. представлява и това, че за сметка на мистицизма, който пронизва изцяло неговата същност, във възгледите му липсват вече елементи с открито антифеодално съдържание. В проповедите на Кирил и Стефан няма нападки срещу царя и боярите, хули срещу богатите и властниците, с които се характеризира богомилското учение през X в. по време на цар Петър, през XI—XII в. по време на византийското владичество и в началото на XIII в. при управлението на Борил. Липсва, с други думи, онова бойко жило, с което богомилите възпламенявали векове наред населението за борба срещу феодалните експлоататори и чуждите поробители. Няма никакво съмнение, че ако Кирил и поп Стефан бяха разпространявали възгледи, враждебни на властта, на царя, на боярите, авторът на Теодосиевото житие не би пропуснал в никой случай да отбележи това, а и наказанието, което би трябвало да им се наложи, е щяло да бъде безспорно много по-жестоко. Такива възгледи обаче двамата богомили не са разпространявали. Те се задоволявали да развиват пред своите слушатели само едно дуалистично-мистично учение, което имало за цел да създаде за хората едно привидно щастие, като ги потопи в лоното на „съзвездателния живот“ и ги приближи до бога. Такава цел по това време преследвал и исихазмът и в такъв смисъл между него и съвременното му богомилство имало нещо общо.³⁶ И двете учения били удавени във вълната на мистиката, която завладявала по това време душите и умовете на изпадналите под влияние на религиозните заблуди хора.

С мистика били пропити възгледите и на другите двама еретици: Лазар и монаха Теодосий. И двамата се ръководели от мисълта, че за да се постигне желаното щастие, трябва хората да се върнат към първоначалното „райско състояние“ и да подражават на живота на първите хора. За тях образът на Адам бил образ на съвършения човек, който живее близо до бога, изпълнен е с благодатта на светия дух и може да

³⁵ Върху този упадък обръща основателно внимание *D. Obolensky, The Bogomils, с. 251 сл.*, който счита, че причина за него е главно влиянието на масалианската ерес. Той счита изобщо, че богомилството за разлика от павликанството било твърде податливо на външни въздействия, на промени в своята същност.

³⁶ Ср. *D. Angelov, Bogomilismus, II, с. 40—42; D. Obolensky, The Bogomils, с. 254.*

върши свободно и несмушавано всичко, без да се бои, че ще стори грях. Да бъдат всички голи — това означавало да живеят така, както хората са живели в рая, и същевременно — да бъдат всички равни помежду си, тъй като по дрехите се виждали социалните различия. Трябва да се отбележи, че тези „адамитски настроения“, пропити с дълбок мистицизъм, не били явление, типично само за българското общество през разглеждания период. Ние ги виждаме да се срещат в идеологията и практиката на редица сектанти в Западна и Централна Европа през XIII и XIV в., като бегарди и бегини, турпелини, амалрикани и пр. Подробен анализ на техните схващания, в центъра на които стои своеобразният култ към Адам и стремежът да се върне райското състояние, е направил в няколко свои съдържателни изследвания немският историк Е. Вернер.³⁷

Както богомилството на Кирил и Стефан, така и адамитството на Лазар и монаха Теодосий са били безспорно породени в резултат на тежката обществена действителност в България, на бедите и нещастията, на социалните неправди. В тях се отразявало недоволството на угнетяваните селски и градски бедняци и стремежът им да се откъснат от мъките на ежедневието, да намерят щастие и блаженство, и то още тук, на земята, а не на отвъдния свят. Но пътят към това щастие и блаженство, който им бил сочен, не се свеждал в някаква реална програма за подобрене на житейските условия в борба срещу феодалния угнетител, а в проявления, изпълнени с религиозно-фантастична мистика и странни чудатости. За Кирил и Стефан този път били „божествените видения“, т. е. един пасивен, съзерцателен живот (*vita contemplativa*), докато за Лазар и Теодосий щастие то идвало чрез възстановяване на райското състояние и връщането на хората към времената на Адам и Ева. Този своеобразен поврат към „далечното минало“, характерен за учението на адамитите не само у нас, но и в други страни, давал възможност при това да се скъса със строгия морал, проповядван от богомилските „съвършени“, и да се премине към другата крайност, а именно към пълно отричане на аскетизма и въздържанието и свободна изява на чувствата и страстите.

Ясно е, че при това положение, с тези свои черти нито богомилската идеология през XIV в., нито свързаното с нея адамитство са били в състояние да упражняват такова въздействие върху съзнанието на хората, което да стимулира класовата борба. Напротив, те играели в това отношение задържаща роля, като насочвали погледите на угнетяваните към такива „разрешения“ на проблемата за тежкия живот и социалните неправди, които не са били опасни за позициите на господстващата класа. Само в една насока — а именно чрез проповедите си срещу църковните обреди и тайнства, чрез отричането на църковната йерархия и пр. — богомилството продължавало да носи известни заплахи за властта и да усилва у хората неверие към църквата и изобщо към

³⁷ Cp. E. Werner, *Adamitische Praktiken*, с. 20—27; Th. Büttner—E. Werner, *Circumcellionen und Adamiten*, Berlin, 1959, с. 73 сл.; M. Erbstöcker — E. Werner, *Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejertums*, Berlin, 1960. В тази последна студия е направен обстоен анализ на пълното с мистика учение на т. нар. „братя на свободния дух“ — бегини и бегарди, като е изследвана класово-обществената основа, при която то е било създадено и сред която намирало почва за разпространение.

догмите на християнската религия. И като търсим в него някаква положителна роля върху общественото съзнание през разглеждания период, то трябва да я търсим именно тук.

При положението, че богомилските възгледи през XIV в. не са били в състояние да посочат път към реална програма за подобрене на живота в борба срещу феодалния гнет, става ясно, че всяка подобна програма е трябвало да се осъществява по това време без връзка с еретическата пропаганда и изобщо без връзка с религиозни мисли и настроения. Такъв е именно случаят с антифеодалната програма и антифеодалните мероприятия на солунските зилоти, както бележи това много добре в своята статия Е. Вернер.³⁸ Като изразители на настроенията и интересите на градските бедни и на т. нар. „средни граждани“, зилотите извършили редица реформи за задоволяване на техните нужди, като конфискували земи на църкви и манастири и на светски феодали. Те действували при това, без да се опират на каквато и да е религиозна идеология, като се държели в известен смисъл дори неприязнено и насмешливо към църковните догми и обреди. Би могло да се каже, че у тях са били вече налице известни елементи на „атеизъм“, на неверие в това, което проповядват духовниците. За това свидетелствуват не само някои вести за поведението на зилотите в Солун, но и редица съчинения с народен и сатиричен характер, запазени от това време, като например „Литургия на късетата“, „Миша шега“ и пр. В тези съчинения направо се осмива религията и нейните представители в лицето на духовниците.³⁹

Възможността да се „скъса“ с аргументите от религиозен характер и да се започне борба срещу феодалния гнет изключително от светски позиции, каквато се наблюдава при солунските зилоти, се обяснява с обстоятелството, че в тяхното движение играе роля вече един силен градски слой от занаятчии и търговци, който имал светски интереси и образование и който не можел да се задоволи с една религиозно-плебейска идеология, свойствена на богомилите. Със силата на своето гражданство Солун е представлявал обаче едно изключително явление във Византия и в друг град в империята не са съществували подобни условия за борба срещу феодалите. Такива условия не е имало и в градовете в средновековна България през XIV в.

Последни прояви и гонения на богомилите преди турското завладяване

Осъждането на Кирил и Стефан през 1350 г. не било в състояние да изкорени влиянието на богомилското учение в страната. Богомилството в своите нови, мистично-религиозни форми продължавало да печели тук и там привърженици, като заплашвало по такъв начин устоите на църквата и на православната догма. Наред с проповедите на богомилите през втората половина на XIV в. се засилили и проповедите на евреите, които били особено многобройни в столицата Търново и имали там своя квартал. Според разказа на житието на Теодосий Търновски те започнали да се държат

³⁸ Ср. Е. Werner, Volkstümliche Häretiker oder sozial-politische Reformer? с. 66 сл.

³⁹ Ср. Д. Ангелов, История на Византия, II, с. 137 сл.

твърде дръзко към християнската религия и да говорят непочтително за Христос и за Богородица. „Не стига това — оплаква се житиеписецът,— но и божествените храмове и приносимото в тях те безсрамно хулеха и унищожаваша. Говореха и други заблуждения, за които не се допуска да бъдат написани — да се безчестят още и свещениците, да се оскърбяват иконите и да се вършат и други непристойни работи“⁴⁰

При създадалата се обстановка на силни проповеди на богомилите и на евреите, които независимо от различните си позиции подкопавали еднакво устоите на официалната християнска догма, било взето решение да се свика нов църковен събор. И сега инициативата била у Теодосий Търновски, който според думите на житиеписеца се явил заедно със своя сподвижник Роман лично при Иван-Александър, за да изтъкне каква голяма опасност представляват противоцърковните учения. И той толкова много „подтикна царя към ревност, че той без никакво отлагане заповяда да се свика бързо събор“. За необходимостта от такъв събор била убедена и царицата, а също тъй и тогавашният търновски патриарх Теодосий.

Новият събор бил свикан през 1360 г. в новоиздигнатия дворец на Царевец при личното участие на царя и на двамата негови синове. Там присъствували също търновският патриарх Теодосий и митрополитите на Преслав, Дръстър, Овеч (Провадия), Ловеч, Пловдив и Средец, чиито имена са изброени в житието. На събора бил също и Теодосий Търновски, както и архимандритът на великата лавра „Св. четиридесет мъченици“ Йоаникий. Дошли от различните манастири в страната и множество монаси.

Главна роля в изобличението и съденето на враговете на църквата играел пак Теодосий Търновски, който произнесъл най-напред пред събраните символа на вярата. По негово внушение свиканият събор осъдил „скверната и богоомразна богомилска, т. е. масалиянска ерес“, а също и ереста на Варлаам и Акиндин и постановил техните привърженици да бъдат изгонени вън от пределите на страната. След това дошъл ред на евреите, които били трима. С тях се заел самият цар Иван-Александър, който установил, че са виновни, и наредил да се накажат със смърт. Впоследствие обаче той заменил смъртната присъда с измъчвания. Единият от осъдените евреи се разкаял и пожелал да премине към християнството, както и станало. Другите двама обаче държели упорито на възгледите си. Единият от тях бил нападат от тълпата и пребит до смърт, а другият бил отведен от стражата и му били отрязани езикът и ушите.

След приключване на събора по заповед на царя била издадена една повеля, с която евреите били предупредени да не се осмеляват да предприемат занаят каквото и да е срещу православната вяра. Тази повеля била подписана от Иван-Александър с червени букви и подпечатана с неговия печат. „И така всеки се завърна на своето място — заключава житиеписецът. — Голяма радост обхвана благочестивите, а нетърпим срам обзе богоборците-юдеи и пълно унищожение ги застраши.“⁴¹

⁴⁰ Житие на Теодосий, с. 25; В. Киселков, Житието на Теодосий Търновски, с. 20.

⁴¹ Житие на Теодосий, с. 27; В. Киселков, п. с., с. 22.

Събитията около събора през 1360 г. свидетелствуват, че господстващата феодална класа в България, за да укрепи своите позиции и да притъпи недоволството на населението, се стремяла да отвлече вниманието на хората по други пътища, като създава у тях настроения не само срещу еретиците, но и срещу евреите под предлог, че те застрашават православната вяра и хулят бога. В случая са били използвани религиозните заблуждения и свързаният с тях фанатизъм, които служели на феодалната светска и църковна власт не само в България, но и в други страни през средновековната епоха.

Въпреки предприетите гонения богомилското учение продължавало да се разпространява и да намира привърженици. Заедно с него продължавало да печели привърженици и учението на павликяните.

Едно любопитно известие за разпространението на двете дуалистични ереси, на което отдавна е обърнато внимание, но което не е разгледано в своята цялост, се съдържа в един доклад на францискански монаси, който се отнася до тяхната мисионерска дейност в Северозападна България през 1365 г. Както е известно, през тая година северозападните български земи, подвластни на сина на Иван-Александър Иван-Срацимир, били завладени от маджарския крал Людовик Анжуйски. Срацимир бил отведен в плен в един замък в Хърватско, а в завладяната територия били изпратени францискански монаси, които трябвало да разпространят по заповед на Людовик и в съгласие с римската курия католишката вяра между местното население. В направения по случая доклад се отбелязва, че в продължение на 50 дни тия монаси успели да покатоличат 200 000 души, което представлявало една трета от всички жители на Срацимировата държава.⁴² Числото навярно е преувеличено, но независимо от това, както личи от разказа на монасите, акцията по „покръстването“ била действително широко замислена и провеждана в големи размери. Към католическата вяра преминавали хора с различно обществено положение и възраст, млади и стари, православни и еретици. „Стичат се с целия си род — казва се в доклада на францисканците — неправовърни първенци, младежи и девойки, стичат се на тълпи старци заедно с млади хора за кръщаване, възвръщат се и еретици, и схизматици към истинската православна вяра, към единение с пресветата римска църква“ (*Currunt cum suis gentibus principes infideles, iuvenes et virgines, senes cum iunioribus, turmatim confluerunt ad baptismum, haeretici similiter et schismatici ad veritatem fidem orthodoxiae, ad unitatem sacrosanctae Romanae ecclesiae revertuntur*). Покръствали се също така свещеници и калугери (*sacerdotes et calogeri*), като настоявали при това да им се строят нови храмове. Особено склонни към отказ от източноправославната църква и към възприемане на католицизма били богомилите и павликяните, които в изложението са назовани съответно с имената „*patareni*“ и „*manichaei*“. „Патарените и манихеите, казва се там, са обикновено по-предразположени да се покръстват и да преминават към истинската Христова светлина, стига да не липсват хора, които да им посочат пътя към тая светлина“ (*Patareni et Manichaei sunt amplius solito dispositi baptizari et ad Christum verum lumen converti, si non deficerent, qui viam huius luminis demonstrant*).

⁴² Ср. текста на този доклад в изданието на *L. Waddingus Hibernus, Annales Minorum seu trium ordinum A. S. Franciscano institutorum, Romae, 1733, с. 195—197*. Вж. у *М. Дринов*, Исторически преглед на българската църква, с. 93 сл.; *К. Иречек*, История на българите, с. 250.

В доклада на францисканските монаси за готовността на населението да приеме католицизма има безспорно голямо преувеличение и нещата са представени не в истинската им светлина. Вярно е във всеки случай тяхното наблюдение, че към отказ от източното православие били склонни главно еретиците — богомили и павликяни. Това е естествено явление, като се имат предвид продължителните гонения, на които били подлагани те през предходните години и които ги отчуждили напълно от църквата, в чието лице те виждали своя най-голям враг. Преминаването към католицизма било не резултат на някакво убеждение, че римската вяра е по-добра, а реакция на едно недоволно и настроено враждебно спрямо своята собствена църква население. А това говори колко дълбоки корени е била пуснала в тази насока еретическата пропаганда. Както вече се отбеляза и по-горе, най-силно въздействие върху съзнанието на хората упражнявали богомилските проповедници от XIV в. именно чрез своите антицърковни възгледи (отричане на кръста, на причастието, на иконите, на брака, на църковното съсловие и пр.). А това било благоприятна предпоставка да се смени с леко сърце „източното православие“ с „католическото“, без да се счита, че с това се върши някакъв особен или съдбоносен акт.

Последните сведения за разпространението на богомилството в България преди падането на страната под турците са свързани с дейността на патриарх Евтимий (1375—1393 г.), който по подобие на своите предшественици и главно на Теодосий Търновски се отличил в борбата си срещу разни ереси.

За разлика от създадената практика да се налагат на еретиците сурови наказания Евтимий, ако се съди по похвалното слово на Григорий Цамблак, си служел предимно с увещания и разобличителна критика. „Пастирът — пише за него Цамблак — имаше и тази сръчност: след като укротяваше дивите овци, той ги присъединяваше към стадото. Виж и това негово достойнство: зверовете, колкото много и да бяха, далеч бягаха от стадото, понеже непрестанно се бояха от него и трепереха от гласа му като от гръм, макар да не бяха преследвани нито от стрели, нито от прашка, нито от кучешки лай.“⁴³ От това картинно описание може да се заключи, че последният български патриарх бил изкусен полемист и че в резултат на неговата дейна намеса проповядващите по негово време в страната еретици мъчно могли да защитават своите възгледи.

Главни противници на Евтимий, ако се съди по похвалното слово на Цамблак, били двама еретици в Търново, а именно някой си Пирон и съмишленикът му Теодосий (Фудул). Пирон проповядвал най-напред в Цариград, но избягал оттам и дошъл в българската столица, където намерил Теодосий и продължил заедно с него своята дейност.⁴⁴ Според думите на житиеписеца Пирон бил „горец пазител на Несториевата и на Акиндиновата и Варлаамовата ерес, а свръх това и поборник на иконоборческата слава“. С неговите възгледи бил изцяло съгласен съмишле-

⁴³ В. Киселков, Григорий Цамблак, с. 49.

⁴⁴ В. Киселков, п. с., с. 49. Според М. Попруженко, Синодик царя Бориса, с. 101, тези две лица са идентични с двама гръцки еретици Фудул и Сиропул, за които се споменава в едно съдебно решение на цариградския патриарх Филотий от 1370 г. и които били обвинени във вършене на магии.

никът му Теодосий, когото Цамблак нарича с прозвището „лъжемонах“. За тия двама еретици става дума и в Синодика на Борил, чийто текст бил допълнен по това време. Там четем анатема срещу Фудул и неговия учител Пиропул, които стъпкали иконата на Богородица, правели магьосничества, нападали с различни хули архиереи, свещеници и монаси, позорели храмовете и кръста.⁴⁵ От тези данни в анатемата, допълнени с доста неясните и сложни по своя състав обвинения у Григорий Цамблак, може да се заключи, че Пирон и неговият последовател не са били богомили, но били близки до техните вярвания в този смисъл, че и те, както и богомилите, се отнасяли с неприязън към култа на иконите, не зачитали Богородица, не признавали кръста, отхвърляли и ругали цялото църковно съсловие. Вероятно поради враждебното му отношение към Богородица Цамблак назовава Пирон привърженик на Несториевата ерес, което е, разбира се, анахронизъм, тъй като тази ерес, създадена през V в., била вече отдавна забравена.⁴⁶

От разказа на Григорий Цамблак личи, че проповедите на Пирон (Пиропул) и на Теодосий (Фудул) се ползували с голяма популярност, като намирали при това най-добра почва за разпространение сред висшите слоеве в града. „И злите семена на коя злоба — провиква се житиеписецът — не пося тая двойка, която разлагаше църковното тяло, която разделяше множеството чрез разврагни учения и повдигаше брожение и която най-вече чрез бесовските чародейства и измислици правеше да безумствуват придворните велможи и властоначалници?“⁴⁷ Това известие на Цамблак е показателно. То свидетелствува, че в края на XIV в. от антицърковни настроения било увлечено не само простолудието, но и част от феодалната аристокрация. Това се дължало, от една страна, на обстоятелството, че представителите на тази аристокрация гледали с жадно око на богатствата на църквата и се стремели да ѝ ги отнемат, а, от друга — на твърде силните мистични настроения и вярата в демони и магии, които подронвали авторитета на църквата и на проповядваните от нея догми.

Разтревожен от дейността на двамата еретици, Евтимий положил големи усилия да разобличи ученията им. „Денем — възхвалява го в своето слово Цамблак — той събиралше людете в храма и ги насърчавалше и

⁴⁵ „Фудулуе и оучителъ его Пиропула иже въсьестьнѣж иконѣ прѣчнстыѣхъ бѣжъ поправшѣхъ и вѣхъванѣа разлчнчѣа показавшѣхъ и архіереѣжъ и сщеникы и ннѣкы хуцѣмы разлчнчнмъ обѣажнѣшѣхъ и сщнныѣ цркѣ опоганнѣшѣхъ... вѣтворѣшѣи крѣтъ... нмже знаменанн бѣхѣм... днѣ изѣавленѣа и нна мн... безчннѣа показавшѣхъ, анатѣма (Борилев Синодик, анат. 177, с. 95).

⁴⁶ Цариградският патриарх Несторий учел, както е известно, че Христос, докато бил между хората, за да проповядва, имал само човешка природа и поради това Мария не следвало да се нарича „Богородица“, а „Христородица“. Това негово гледище развенчавало до голяма степен силния култ, който съществувал по това време към „божията майка“, и предизвикало ожесточени възражения. Ср. за несторианството и неговата роля през V в. общо у Д. Ангелов, История на Византия, I, изд. II, с. 121; Г. Острогорски, Историја Византије, с. 78.

⁴⁷ В. Киселков, Григорий Цамблак, с. 49. По примера на началстващите се увеличавали според житиеписеца и други хора, като също започвали да споделят възгледите на еретиците.

поучаваше, освобождаваше ги от недоумения, избличаваше злите плевели. А ношно време се молеше със сълзи и просеше помощ от небето от бога.⁴⁸ Тази негова дейност се увенчала с успех и накрай Пирон и Фудул били принудени да прекратят своите проповеди. Възгледите им били анатемосани и вписани в текста на Борилевия Синодик.

Може да се предположи, макар за това да няма изрични данни, че освен срещу споменатите двама еретици патриарх Евтимий е водел борба и срещу богомилите. За това свидетелствува по косвен път обстоятелството, че той се заел да напише отново едно житие на Иларион Мъгленски, т. е. на един от най-големите врагове на богомилската ерес през XII в. Възкресявайки забравения вече спомен за този висш духовник, известен като ревностен „воин на богомили“, търновският патриарх имал за цел очевидно да разобличи действащи по негово време богомилски проповедници и да посочи, че тяхното учение още отдавна било обект на преследване и унищожаване. С други думи, съставянето на Иларионовото житие не е било само една обикновена проява на литературно-богословските интереси на Евтимий, но се дължало преди всичко на стремежа му да създаде такива творби, които да подпомогнат църквата в нейната борба срещу заплахващите я еретици.

Обстоятелството, че в своята литературна дейност патриарх Евтимий имал пред очи най-вече обосноваването на борбата срещу богомилите, личи и от още един друг факт — а именно от това, че той положил големи грижи за преработването и допълването на Борилевия Синодик, т. е. най-важния разобличителен документ срещу богомилството, издаден след събора през 1211 г. Интересът към Синодика, който се наблюдава през втората половина на XIV в. у нас и който намира израз в дейността на Евтимий по неговото запазване и допълване, не е случаен. Той се дължи вероятно на обстоятелството, че по това време дейността на богомилите в България е била все още силна и опасна за църквата. Нужно е било да се вземат мерки срещу еретиците, като между другото се обърне особено внимание и на съществуващите срещу тях тържествени изобличения и анатемии, съдържащи се в текста на Борилевия Синодик.

След падането на Търновското царство през 1393 г. и след заточаването на Евтимий в Тракия той не прекратил своята борба срещу еретиците. Ако се съди от похвалното слово на Цамблак, бившият търновски патриарх продължавал и по време на своето изгнание да брани усърдно позициите на православията, да напътва хората, които били изпаднали в еретически заблуди, и да ги връща към правата вяра. Макар и да не е посочено изрично, трябва да се предположи, че тази дейност на Евтимий била насочена главно срещу богомилите и павликяните, които били все още силни по това време в Тракия.

* * *

През 1393—1396 г. българската държава била завладяна от османските турци. В нашите земи се установила една нова власт и една нова феодална система, въведена от малоазийските завоеватели. Установила се като господстваща една чужда религия — мюсюлманската заедно със

⁴⁸ В. Киселков, Григорий Цамблак, с. 49—50.

своята църква. Българският народ бил поставен при крайно тежки условия за съществуване, при които бил принуден да живее в продължение на около петстотин години.

Би могло да се помисля, че жестокият гнет, на който били подхвърлени българите след завладяването им от османските феодали, е трябвало да засили богомилските проповеди и да предаде на богомилската идеология наново нейната социална и антифеодална насоченост, която тя била почти загубила през течение на XIV в. В действителност обаче, както личи от запазените извори, след падането на България под турска власт богомилството продължило още повече да упада. Това се дължало главно на обстоятелството, че установяването на тюрското господство внесло в общата политическа, социална и духовна обстановка коренна промяна, която се отразила неблагоприятно за по-нататъшния развой на богомилското движение. Някога, когато българският народ бил под властта на византийците, дейността на богомилите имала твърде голям успех и от техните проповеди се увеличавали много хора, тъй като те били насочени срещу православната византийска църква, главен идеен крепител на чуждото иго и на цариградския самодържец, който го олицетворявал. Сега обаче поробителят бил вече не християнин, а мюсюлманин, т. е. носител на една нова религиозна идеология, срещу която богомилството не било предназначено да се бори. Предишният главен враг — ортодоксалната църква, която санкционирала феодалния гнет и експлоатация, останала на заден план, тя не играела вече някогашната си роля и при това положение идеологията на богомилите, които били изковали всичките си оръжия и идейни аргументи с оглед на развенчаване на нейното духовно господство, губела почти всякакъв смисъл. Богомилството било възникнало и се развивало при една конкретно историческа обстановка, когато в съзнанието на хората властвували догмите на една всесилна християнска църква, крепител на съществуващия обществено-политически порядък. След завладяването на България от турците тази обстановка била коренно изменена и поради това почвата за еретическа дейност се пресушила.⁴⁹

Разбира се, следите от богомилството не могли да изчезнат веднага и безследно. Многобройните дуалистични легенди и апокрифи, запазени до наши дни, както и редица названия на местности, свързани с богомилското учение и организация, останали като едно трайно наследство през вековете чак до наши дни. Продължили да съществуват и да развиват дейност за известно време и привържениците на дуалистичния светоглед — предимно павликяните в Тракия, които по-късно се поселили в Северна

⁴⁹ Обстоятелството, че богомилската идеология не била пригодна за борба срещу тюрското иго, не означава, разбира се, че богомилите имали положително отношение към османските завоеватели. Без доказателствен материал и дълбоко погрешно е гледището на някои изследвачи, които считат, че със своите възгледи и поведение богомилите подготвили падането на България под турска власт и че не оказвали съпротива срещу нашествениците. Особено ярко прокарва подобно гледище *К. Иречек*. „Това мрачно учение — пише той — изстудило у хората любовта към отечеството, внесло раздвоение във всички народни класи и в края на краищата довело до деморализация. Когато се появили турците на полуострова, притисканите богомили виждали в тях по-скоро освободители, отколкото притеснителите“ (История на българите, с. 289). В действителност причините за падането на България са били съвсем други и няма никакво основание да виждаме в лицето на богомилите, които винаги били противници на каквото и да е социален, политически и народностен гнет, някакви поддръжници на тюрската завоевателна политика.

България и през XVI—XVII в. преминали към католицизма, а също тъй и богомилите в Южна Македония, известни в паметници от XV в. с названието „кудугери“⁵⁰. Но дейността на еретиците била вече ограничена, учението им било лишено вече от пряко отношение към острите проблеми на действителността и представлявало предимно само сбор от религиозни вярвания и обичаи, противопоставени на вярванията и обичаите на официалната църква и осъдени на постепенно, но сигурно отмиране.⁵¹

ЗАКЛЮЧИТЕЛНИ ДУМИ

1. Богомилството е една от най-значителните прояви на българския народ през средновековната епоха. То представлява една от формите на революционната опозиция против феодализма, която, както отбелязва Ф. Енгелс, се наблюдава през целия период на средновековието.⁵² По същество богомилството било социално учение, насочено против икономическото и политическото господство на феодалната класа, и в него се отразявали настроенията и мислите преди всичко на зависимото селячество, както и на градските бедни. По форма богомилството било ерес, т. е. отклонение от официалната християнска догма, от установките, които проповядвали духовниците. Като ерес се явява богомилството поради особената роля, която заемала църквата в средновековна България. Църквата била едър феодален собственик и под нейна власт се намирили обширни поземлени имущества и зависими люде. Големи били нейните административни и правораздавателни права. Заедно с това църквата била разпространител на определена идеология, на система от възгледи, които оправдавали господстващите обществени отношения, придавали им характер на светост и богоустановеност. Църквата, както сочи Ф. Енгелс, представлявала през средновековната епоха „най-висше обобщение и санкция на съществуващия строй“. Такава била нейната роля и в средновековна България. Ясно е, че при това положение нападките на богомилите срещу икономическото и политическото господство на феодалната класа трябвало да се проявят под вид на религиозни възгледи, противопоставени на възгледите на църквата, т. е. под форма на ерес, която развенчава християнската догма. Само по такъв начин било възможно да се подложат на критика обществените отношения и да се премахне създаденият чрез проповедите на духовенството около тях ореол на светост. С други думи, религиозната форма (т. е. ереста) била необходимо явление, чрез което се изразявали социално-политическите тежнения на недоволните от феодалния порядък слоеве в средновековна България.

⁵⁰ Ср. във връзка с това название *D. Angelov, Bogomilismus*, II, с. 43, бел. 153; *A. Соловјев, Фундајити, патерини*, с. 121 сл.

⁵¹ Въпросът за разпространението и отмирането на дуалистичните ереси на богомили и павликяни в българските земи след падането на България под турска власт не влиза в рамките на настоящата работа и трябва да бъде предмет на специално проучване. От българските изследвачи с него се е занимавал главно *Л. Милетич*. Заслужават отбелязване трудовете му „Нашите павликяни“ (СНУНК, XIX, 1903), „Заселението на католицистите българи в Седмиградско и Банат“ (СНУНК, XIV, 1897, с. 284 сл.), „Нови документи по миналото на нашите павликяни“ (СНУНК, XXI, 1935). Ср. и *Д. Такева*, Някогашните павликяни и сегашните католици в Пловдивско, СНУНК, XI, 1894. Вж. библиографски указания у *D. Obolensky, The Bogomils*, с. 266, бел. 2.

⁵² *К. Маркс и Ф. Енгелс*, Соч., VII, с. 361.

Развенчаването на официалната християнска догма и оттам на църквата и на санкционираните от нея обществени отношения вървяло по две линии. На първо място това ставало чрез разпространяването на един дуалистичен светоглед, т. е. на твърдението, че видимият свят и всичко, създадено върху него, е дело на злата сила. Чрез този светоглед богомилите обосновавали схващането си, че всички земни властници — царе, боляри, висши духовници и пр. — са слуги на дявола и изпълняват неговата воля. Техните проповеди намирали добра почва за разпространение и създавали вярата у експлоатираните и угнетявани хора, че да се борят срещу феодалния гнет и неговите носители означава да се борят срещу злата сила, срещу Сатаната и неговите демони, в защита на правдата и на доброто.

Освен чрез проповеди с дуалистичен характер богомилите обосновавали своята критика срещу църквата и санкционираните от нея обществени отношения с гледището си, че истинският християнин трябва да следва само принципите на евангелието. Да се спазва точно и изцяло това, което се препоръчва в евангелието (бедност, смирение, кротост и т. н.), било за тях основна цел на живота и задължение за всеки, който иска да спаси душата си. Висшите духовници, монасите, болярите, богатите, властниците били според тях хора, които се били отклонили от препоръките на Новия завет, не следвали и не изпълнявали това, което се изисквало от него. Те следователно не били истински християни, а служители и угодници на злото, които никога няма да заслужат царството небесно.

Водени от дуалистичния си светоглед и от убеждението си, че трябва да се изпълнява само това, което предписва евангелието, богомилите отхвърляли всички църковни обреди (причастие, кръщение и пр.) и обявявали, че духовенството е излишно съсловие. В своята критика те се ръководели не само от религиозни аргументи, но си служели понякога и с логични и разумни доводи. Това свидетелствува за тяхната свързаност с народа, с настроенията и разбиранията на трезво мислещи хора, незаблудени от религиозните проповеди. Нападките на богомилите засягали при това не само теоретично-идейните основи на църквата, но и нейните преки материални интереси. Да се отрича причастие, кръщението, почитта към мощи и икони, църковният брак и пр. означавало да се прекъсне един от най-сигурните източници за добри печалби на клира, да се намалят доходите му. А да се проповядва срещу сребролюбието и пороците на свещенослужителите и главно на висшите духовници (епископи и митрополити) означавало да се отрече тяхното право да притежават земи и зависими люде, с други думи, да се подкопае позицията им на едри поземлени собственици и феодали. Като борци срещу феодализираното духовенство и привърженици на една „евтина църква“, която да не изисква много обреди и ритуали и разноски около тяхното изпълнение, богомилите отразявали изцяло интересите на бедните слоеве в страната и главно на зависимото селячество.

2. Важен момент в богомилската идеология, който обикновено не стои пред погледа на изследвачите, но на който би следвало да се обърне особено внимание, е нейният двойствен и в голяма степен противоречив характер. В богомилското учение, както вече се видя, се съдържат ярко подчертани сотириологични и аскетични елементи, прокарват се възгле-

дите, че плътта е греховна, че човек, за да се спаси, трябва да се откаже от земни удоволствия, да не встъпва в брак, да се храни оскъдно, да не притежава нищо, да не мисли за разкошно облекло и пр. Тези възгледи и тенденции, възникнали като резултат от тежката действителност в средновековна България, пречупена през религиозния светоглед на експлоатираните слоеве, са несъмнено една пасивна, регресивна страна на богомилството, която не е могла да въодушевява хората към борба, да им сочи ясни цели за осъществяване на по-добър, по-заможен и щастлив земен живот.

Обаче богомилското учение съвсем не се изчерпвало със своите аскетични и сотириологични моменти. Като религиозна философия на експлоатираната класа, заинтересувана да разобличи господстващите социални отношения, то криело още от самото начало на своето създаване прогресивни за времето си тенденции, съдържало една революционна потенция, в която били въплътени надеждите и стремленията на угнетяваните хора. В неговата космогония и есхатология била прокарана идеята за борбата между доброто и злото, която завършва в края на краищата с победата на доброто. Прокаран бил възгледът, че богатите и властниците са служители на Сатаната и че който им се подчинява, се противопоставя на бога. Тези именно схващания, въплътени в богомилската философия и етика, могли да играят революционизираща роля. Те били в състояние да вдъхновят потиснатите маси, да ги накарат да осъзнаят принизеното си положение, да ги вдигнат на борба срещу официалната църква и феодалната класа.

Прочее в богомилската идеология може да се открие една подчертана двойственост, едно видимо противоречие: от една страна, в нея има религиозна мистика, аскетизъм, примиренчество към негодите на земния живот, а, от друга страна, в нея се съдържат потенциални революционни елементи, крие се набраното негодувание на потисканите хора, готово всеки момент да избухне в борба срещу феодалния гнет. Богомилите проповядвали, че човек трябва да страни от видимия свят, да не обръща внимание на тялото си, да мисли само за душата си. Същевременно те нападали църквата и властта, хулели, както свидетелствува презвитер Козма, царя, болярите, богатите и старейшините, стремели се към създаване на социална правда. С други думи, в тяхното учение били споени в диалектическо единство две страни: една примиренческо-аскетична и една революционизираща, действена.

Втори момент, на който трябва да се обърне внимание при разглеждане на богомилската идеология, е това, че тя не винаги е била една и съща, с непроменени свои черти и особености. Както всяко учение, така и богомилството е било подлагано в течение на своето вековно развитие на известни изменения, търпяло е еволюция. В определени периоди на преден план са били подчертавани едни възгледи, докато други са оставали на второ място или изобщо изчезвали. Без отбелязване и преценяване на тези изменения не е възможно да се даде ярна преценка на богомилството и да се разкрие то в цялостната си историческа роля и значение.

3. За да се прецени богомилската идеология, не е достатъчно обаче да се изследва само нейната същност и да се подчертаят основните черти и противоречия, които се съдържат в нея. Не е достатъчно също

така да се задоволим и с изтъкване на онези изменения, които претърпяла тя в резултат на няколковековното си развитие. Нужно е наред с поставянето и изясняването на тези въпроси да се проследи още един въпрос — а именно, какво е било общественото отражение на богомилското учение, каква роля е упражнявало то върху съзнанието на хората през един или друг стадий от разпространението му в българските земи. Би могло да се каже дори, че за изследвача е по-важно да разбере не толкова какво е представлявало богомилството като догма, като сбор от религиозни, социални и етични възгледи, колкото да си изясни преди всичко в какви насоки е влияела тази ерес върху мислите и поведението на своите привърженици, какви настроения и методи на действие е пораждала тя у тях. С други думи, по-важно е да се установи как богомилското учение се е възприемало и осъществявало на практика от обикновените последователи, каква е била неговата действена сила като масово движение. Както вече се отбеляза, обикновените последователи на богомилството слушали проповедите на „свършените“ не толкова от стремеж към теоретично усъвършенствуване в богословските мъдрости, колкото от желание да си изяснят парливи за тях житейски въпроси и да им потърсят реално и приемливо разрешение. Сред голямото мнозинство от обикновени последователи, предимно селяни и градски бедняци, богомилската догма, предавана в нейния чист, теоретичен вид, се пречупвала съобразно с интересите и разбиранията на това мнозинство, съобразно с неговия начин на виждане и преценяване. И за нас е важно да разберем и имаме предвид тъкмо това обстоятелство.

4. Един поглед върху историята на богомилството в българските земи през X—XIV в. до падането на България под турците показва, че пречупването на богомилската идеология в съзнанието на нейните последователи приемало различни форми и насоки в зависимост от конкретните общественно-политически условия, т. е. от конкретното историческо развитие на нашия народ в продължение на няколко столетия. През X в., в своята ранна фаза, богомилството действувало върху умовете на хората предимно със своята революционизираща, бойка страна, докато аскетично-примиренческите му възгледи оставали на заден план и на тях не било обръщано голямо внимание. По-лесно могъл да се въдушеви експлоатираният български селянин и градски бедняк от нападите срещу царя и феодалите, отколкото от препоръките да напусне жена си и да заживее като аскет. По-приемливи и близки до него били изобличенията, които богомилите отправяли срещу богатите и властниците, срещу висшите духовници и монасите, отколкото внушенията им, че човек трябва да избягва земните удоволствия и да се готви само за небесното царство. За голямото мнозинство е била меродавна и привлекателна не съзерцателната, пасивна страна на богомилското учение, а неговата антифеодална и антицърковна насоченост. И тя именно имала през X в. голяма популярност и успех, което разтревожило представителите и на светската, и на църковната власт. Не случайно цар Петър се видял принуден да пита цариградския патриарх Теофилакт какви мерки да вземе срещу появилите се в страната му еретици и не случайно при неговото управление богомилите, както личи от думите на презвитер Козма, били преследвани, оковавани във вериги и хвърляни в тъмници. Тези факти сочат ясно, че през X в. резултатът от богомилската проповед съвсем не бил внедряване на

някаква аскетична струя сред народа, а разпалване на бунтовнически, антицърковни и антифеодални настроения, които плашели властта и я карали да прибегва до сурови наказания. По това време богомилската идеология била действена чрез своите революционни елементи и тенденции и тъкмо това било опасно за представителите на господстващата класа.

По време на византийското иго настъпили съществени изменения в живота на българския народ. Той бил угнетяван сега не само в социално, но и в народностно отношение. Експлоататорът бил не само феодал и висш духовник, но и чужденец, от друг род и език. При тази обстановка в самата богомилска идеология се забелязва значителна промяна в сравнение с това, което представлявала тя през X в. В нея проникнали нови елементи, които се отличават, общо казано, със своята антивизантийска насоченост. Под тяхно влияние богомилите изменили своите предишни възгледи за българската държава, които били разпространявани от тях по време на цар Петър. В тяхното учение взели да си пробиват път тенденции към идеализиране на българското минало, към идеализиране на дейността и политиката на някогашните български царе. И тези именно тенденции, съчетани с антифеодалната ядка на богомилството, започнали да оказват силно въздействие върху съзнанието на българския народ през XI—XII в., да определят неговия начин на мислене, методите му на действие. Под влияние на богомилските проповеди и на проповедите на сродните с тях павликяни били вдигани въстания срещу византийската власт, правени били опити да се свали омразното на народа чуждо иго. За тази роля на богомилството през разглеждания период свидетелствуват редица сведения на изворите, които бяха посочени в хода на изложението.

Антивизантийската насоченост, с която било пропито богомилското учение по време на двувековното владичество и която оказвала силно въздействие върху умовете и поведението на неговите последователи през този период, запазила своята роля и през първите години на втората българска държава, когато тя била вплетена в жестоки войни със своя южен съсед. Доказателство за това ни дават събитията от времето на царуването на Калоян и по-специално епизодът във връзка с освобождаването на Пловдив от българската войска и ролята на тамошните богомили и павликяни, които изявили готовност да предадат крепостта в ръцете на българския цар.

В резултат на проникналата в идеологията на богомилите в България антивизантийска струя, съчетана с положително отношение към собствената държава и към собствените владетели в проповедите на еретиците през XIII в., като се изключи времето на Борил, значително по-слаба роля започнала да играе дуалистичната представа, че царят е служител на Сатаната и изпълнява неговата воля. В замяна на това се усилвали тенденциите да се надценява царската власт и да се вижда в нея главен фактор, от който зависи добруването на поданиците на държавата. Тези тенденции се усилили по време на управлението на Иван-Асен II (1218—1241 г.) поради обстоятелството, че той по политически съображения не преследвал богомилите и ги оставял свободно да разпространяват своите възгледи. Не е чудно, че при това положение, когато през 1277 г. избухва селското антифеодално въстание под водачеството на Ивайло, у надигналите се селяни и градски бедняци не се чувствава ненавист срещу царския институт и на „царя“ се гледа като на божи по-

ставеник, който може да избави хората от бедности и да им създаде щастлив живот. За такъв „добър цар“, който ще ги спаси от татарите и болярите, въстаналите считали Ивайло и го подкрепили в неговата борба против Константин-Асен. Върху тяхното съзнание не е имало следователно вече сила някогашното обосноваване от дуалистичния светоглед богомилско гледище, че всички земни владетели са слуги на дявола и че е омразен на бога онзи, който работи на царя. Това гледище било силно и популярно през X в., но през разглеждания период оставало на заден план. А това обстоятелство допринасяло безспорно за известно отслабване на богомилството, за притъпяване на социалната му насоченост, на революционната му потенция. И това не е било временно, а трайно явление. Доказателство за това ни дават данните за историята на богомилската ерес през XIV в. Както личи от тях, в богомилското учение по това време все по-ярко преобладаване получавали аскетично-примиренческите и мистични елементи, докато неговото антифеодално съдържание, ъстрите му нападки срещу властниците и болярите не играели вече предишната роля. Естествено при това положение богомилството не могло да увлече вече, както преди, широките слоеве от народа. То загубило своя масов характер, своето значение на идеология, пригодна да въодушеви и да вдигне експлоатираните слоеве срещу феодалния гнет. Някогашното силно острие на богомилите, насочено срещу царе и боляри, се притъпило. Рязко враждебно останало само становището на еретиците спрямо официалната църква с нейната йерархия и обреди. При тези изменения, настъпили в богомилските възгледи, дошло падането на България под турска власт и се създавала нова обществено-икономическа и политическа обстановка, при която за по-нататъшното развитие на ереста нямало вече предишното поле за действие и тя постепенно изчезнала.

Както се вижда от казаното дотук, богомилската идеология със своя сложен и противоречив характер има конкретен исторически развой в средновековна България. Тя не е била винаги една и съща, а се е видоизменяла, като възприемала нови елементи или изоставяла по-стари в зависимост от промените, които настъпвали в живота и съдбата на българския народ. Тези промени се чувствуват особено ясно във връзка с въпроса за отношението към държавата. Поради обстоятелството, че българският народ в продължение на векове се намирал под чужда власт, дуалистичният богомилски светоглед, който по начало отричал държавата като дело на Сатаната, трябвало да отстъпи през XI—XII в. пред гледището, че е нужно да се води борба с поробителя за политическо освобождение и за възстановяване на някогашната българска държава. При западните дуалисти проблемата за политическо освобождение от чужда власт не е била поставяна. Затова в тяхното учение по отношение на държавата не се наблюдава такъв прелом и такива колебания, както при богомилите.

Наред с измененията в богомилската идеология се променял с течение на вековете и социалният състав на нейните привърженици. Общо взето, през X в. богомилството се разпространявало главно сред селата, които страдали най-вече от феодалния гнет. През XI—XII в., когато българският народ се намирал под чуждо иго, проповедите на богомилите намерили добра почва за разпространение и сред населението в отделни градове. Градският облик на богомилството станал още по-подчертан през

XIII—XIV в. във връзка с общественоеикономическото развитие на българския град през време на разцвета на феодализма и усиляването на класовите противоречия сред градското население. Наред с това през XIII—XIV в. богомилите продължавали да имат съчувственици и сред зависимото селячество. От отделни страни на богомилската идеология се увеличавали някои представители на монашеството и на висшия клир, които се интересували предимно от религиозната страна на учението. Примери за това се съдържат в извори от XI—XII в.

Променяло се с течението на столетията и отражението на богомилските възгледи върху съзнанието на хората. Общо взето, през X—XII в. богомилството действувало върху умовете на своите последователи предимно чрез бойката си, антифеодална насоченост, която се съчетала по време на византийското владичество и с борба срещу чуждия поробител. През XIII и особено през XIV в. обаче богомилството започнало видимо да загубва своята предишна революционна потенция и да влияе главно чрез съзерцателно-мистичните си настроения, които изпъкват все по-ярко на преден план. Това довежда постепенно до отслабване на обществената роля на ереста, до нейното откъсване от реалните нужди на потисканите слоеве, до превръщането ѝ само в религиозна секта.

Б. Един цялостен поглед върху богомилското учение свидетелства, че в него през целия период на историята му преобладавали елементи на критика, на отрицание. И това е напълно естествено. Богомилството представлявало израз на протест срещу господстващите обществени отношения и феодално-църковната идеология и затова главната му задача се свеждала в това да разобличава, да напада и да отрича. Тази черта не е била свойствена само на него, но и на редица други средновековни социално-религиозни учения, които възникнали като израз на недоволство на експлоатираните слоеве срещу феодалния гнет и чието предназначение било преди всичко да отрекат съществуващия порядък, да посочат неговите недъзи и порочни страни.

Обстоятелството, че в богомилството преобладавала критическа насоченост и че неговите разобличителни възгледи образували основното му ядро, не означава обаче, че то представлявало изцяло и единствено разрушителна, негативна идеология, както са склонни да приемат мнозина, предимно буржоазни изследвачи. В действителност наред със своята критика на господстващите обществени отношения, на църковния институт, на църковната йерархия и т. н. богомилите били носители и на една позитивна програма за преустройство на обществото и човека. Те се борели, за да разрушат един свят, отклонил се според техните представи от евангелските принципи, за да създадат на негово място друг по-добър и по-близък, както считали те, до истинското християнство.

Осъществяването на този нов свят могло да стане според богомилите чрез изграждането на религиозни общини, които в главни линии да се доближат до образа на раннохристиянските общини, описани в Новия завет. В съгласие с евангелските принципи в тия религиозни общини богомилите прокарвали дух на равенство и демократизъм. Като се изключи ръководната роля на „дедеца“ и на неговите помощници, всички „съвършени“ били равни помежду си и вършели общо изпълняваните в общинната обред (молитвени събрания, посвещаване в степен „вярвац“ и степен „съвършен“, взаимна изповед и пр.). В разрез с официалната църква,

която оправдавала социалното неравенство и възвеличавала богатите като божи любимици, в богомилските общини господствувало схващането, че най-добри християни са „бедните“ и че само този, който не се стреми към материални блага, може да влезе в кръга на „съвършените“ и да заслужи спасението на душата си и божие царство.

Чрез проповядваните и прокарвани на дело принципи на равенство, демократизъм, възвеличаване на бедността и отричане на богатството богомилските общини изразявали стремежите и възжеланията на най-низшите слоеве от българското общество през средновековната епоха и преди всичко на феодално-зависимото селячество и на градските бедни. Тези стремежи били облечени в случая в религиозна форма и като идеал пред експлоатирания човек се рисувала някогашната раннохристиянска община, в която нямало социални противоречия, нямало „мое“ и „твое“ и всички били равни помежду си.

Естествено стремежът към възкресяване на раннохристиянската община в една нова форма, изградена от богомилите, представлявал сам по себе си една утопична и неосъществима мечта. Това било стремеж не за едно придвижване на обществото напред чрез създаване на по-нови и по-прогресивни социално-икономически отношения, но за връщане на обществото назад към далечното минало и условията на един идеализиран общинен строй, отождествяван с доста неясния по своето съдържание строй на раннохристиянските общини. Социалната основа на богомилското учение в средновековна България били селячеството и градските бедни. Поради това то не могло да бъде революционно докрай, нито да изгради ясен план за бъдещото преустройство на обществото. Живеещи при ниско развитие на производителните сили и свързани изцяло с феодалния начин на производството, селяните и градските бедняци не били в състояние да се борят срещу господстващата феодална класа в името на нещо ново, в името на по-прогресивен начин на производство, както по-късно правела това буржоазията. Те били в състояние да погледнат само назад в едно далечно минало, за да открият в него идеалния строй, който да ги избави от гнета и неволите, да пречупи силата на злото и да създаде социална правда.

6. Общата преценка на богомилството ни води до заключението, че то представлява едно забележително социално-религиозно движение през епохата на средновековието. Въпреки съдържателните елементи на утопизъм и регресивност (аскетични проповеди, мистични настроения, стремеж към възстановяване на старите християнски общини и пр.), свойствени на селско-плебейските ереси от оново време, то изиграло със своята идеология положителна роля върху съзнанието на народните маси. С острата си критика срещу феодалната класа и нейните недъзи богомилите стимулирали класовата борба. Те подбуждали потисканите слоеве към съпротива, не ги оставяли да бъдат безучастни зрители на гнета и насилията. Богомилите се борели за социална правда и в такъв смисъл техните проповеди имали положително въздействие, тъй като разкривали съществуващите обществени противоречия и неправди и давали идейно оръжие в ръцете на експлоатираните хора. А със смелата си критика срещу църквата и църковните обреди и символи те развенчавали ореола на „светост“, който си създавало духовенството, като хвърляли заедно с това сянка от съмнение изобщо върху християнските догми и пораждали у

трезво мислещите хора противорелигиозни настроения. В това се състои една от най-важните последици от продължителното разпространяване на богомилските възгледи сред населението на средновековна България.

Особено благотворна била ролята на богомилите през периода на византийското владичество. Тогава те били разпространители не само на антифеодални и антицърковни възгледи, но подбуждали народа да се вдигне на борба за извоюване на политическата си свобода.

Голямо и положително е значението на богомилството за българската средновековна литература и просвета. За да разпространяват своето учение сред народа, богомилите си служели не само с устни проповеди, но и с книжнина. Те създали значителен брой произведения, дуалистични разкази и легенди, в които излагали на образен и жив език своите социални и религиозни схващания. Богомилската книжнина се разпространила сред широките слоеве на населението, четяла се с интерес и внимание. Благодарение на богомилските съчинения се разширила просветата сред народа. Богомилите станали истински просветители на народните маси, за които, както отбелязва Д. Благоев, „сухите неразбраните и надутите религиозни книги на официалната православна църква нито бяха достъпни, нито бяха известни, нито пък можеха да кажат нещо на измъчваните им души“.⁵³

Богомилското учение, което се разпространявало в продължение на пет века в българските земи, проникнало и в околните на България страни — Византия, Сърбия и Босна. През XII—XIII в. проповедите на богомилите и сродните с тях павликяни намерили почва за разпространение и вън от пределите на Балканския полуостров, в Северна Италия и Южна Франция. Под влияние на богомилските възгледи, пречупени през местните условия, възникнали и се оформили в тези страни дуалистичните социално-религиозни учения на катарите и албигойците, които били първият масов протест в Европа срещу господството на католическата църква и в такъв смисъл изиграли голяма и положителна роля:

⁵³ Д. Благоев, Принос, с. 38.

БИБЛИОГРАФИЯ¹

А. Извори

- Acta et Diplomata Medii aevi*, ed. F. Miklosich et J. Müller, Vindobonae, 1860—1890.
- Allatus, L.* De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione, Coloniae Agrippinae, 1648.
- Anna Komnena*: Annae Comnenae Alexias libri XV, ed. Aug. Reifferscheidt, Leipzig, 1884.
- Attaliates Michel*, Historia, ed. I. Bekker, C. S. H. B., 1853.
- Bonacursus*, Contra Catharos. S. Baluzius, Miscellanea, ed. Mansi, vol. II, Lucae, 1761.
- Germanos II*, Germani Patriarchae Constantinopolitani epistula ad Constantinopolitanos contra Bogomilos, ed. G. Ficker in: Die Phundagiagiten, Leipzig, 1908, S. 115—125.
- Euthymius*, Euthymii monachi coenobii Peribleptae epistula invectiva contra Phundagiagitos sive Bogomilos haereticos, ed. Ficker in: Die Phundagiagiten, Leipzig, 1908, 3—86.
- Euthymius*, Euthymii monachi liber invectivus contra Phundagiagitos, M. P. G., 131, 47—58.
- Житіє и жнзнь преподовнаго отца нашего Феодала, изд. В. Н. Златарски, София, 1904; превод у В. Киселков, Житието на св. Теодосий Търновски като исторически паметник, София, 1926.
- Jagič, V.*, Sitni gradja za crkveno pravo, Starine, VI, 1874.
- Ioannes Kinnamos*, Ioannis Kinnami Epitome, recens. Aug. Meineke, C. S. H. B., 1836.
- Ioannes Damaskenos*, Iohannis Damasceni De haeresibus Liber, M. P. G., 94, 729—737.
- Kalužniacki, E.* Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius, Wien, 1901.
- Катарски требник* (в български превод, издаден от Йордан Иванов, Богомилски книги и легенди, София, 1925, с. 116—130).
- Migne, J.* Patrologiae Cursus Completus, series graeca, Paris, 1857 ff. (съкратено М. P. G.).
- Migne, J.* Patrologiae Cursus Completus, series latina, Paris, 1866 ff. (съкратено М. P. L.).
- Милев, А.* Климент Охридски. Житие, София, 1955, с. 33—103.
- Moneta Crem.*, Adversus Catharos et Waldenses libri quinque, ed. Ricchini, Romae, 1743.
- Мочульский, В.* Следы народной библии в славянской и древне-русской письменности, Одесса, 1893, с. 1—281.
- Nicetas Choniates*: Nicetae Choniatae Historiae, ed. Im. Bekker, C. S. H. B., 1835.
- Pachymeros, G.* Georgii Pachymeris De Michaelae et Andronico Palaeologis libri tredecim, ed. Im. Bekker, C. S. H. B., 1835.
- Петровский, К. М.* Письмо патриарха Константинопольского Феофилакта царю Болгарии Петру, С.-Петербург, 1914. Български превод у В. Златарски, История на Българската държава, I, ч. 2, с. 840—850.
- Petrus Siculus*, Historia Manichaeorum qui et Pauliciani dicuntur, M. P. G., vol. 104.
- Photius*, Contra Manichaeos, M. P. G., vol. 102.
- Photius*, Photii Patriarchae Constantinopolitani Nomocanon, M. P. G., vol. 104, 441—1218.
- Pitra, J. B.* Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata, Paris et Romae, 1890.
- Попруженко, М. Г.* Синодик царя Борила (Български старини, VIII), София, 1928.
- Попруженко, М. Г.* Козма Пресвитер болгарский писатель X века (Български старини, XII), София, 1936.
- Порфирьев, И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях, Казань, 1872.
- Порфирьев, И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук, XVII, № 1, С.-Петербург, 1877.

¹ По-често цитираните в изложението книги се дават там със съкратени заглавия.

- Порфирьев, И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук, LII, № 4, С.-Петербург, 1890.
- Prilozi za povjest bosnaskih Patarena, F. Rački* (Starine, I, 1869), с. 93—140.
- Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, t. 14, Paris, 1806.
- Rhallis, G. — Potlis, M.* Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων, Athens, 1852/59.
- Reiner Sacconi*, Summa fratris Reinerii de ordine fratrum praedictorum de Catharis et Leonistis seu pauperibus de Lugduno, ed. A. Dondaine, dans: Un traité néo-manichéen du XIII siècle. Le „Liber de duobus principiis“ suivi d'un fragment de rituel cathare, Roma, 1939, 64—78.
- Scylitzes Ioannes*. Historia, ed. I. Bekker, C. S. H. B., 1839.
- Symeon*: Symeonis Thessalonicensis archiepiscopi, Adversus omnes haereses, M. P. G., 155, coll. 33—176.
- Теодосий*, Житие ср. по-горе Житѣ и жѣзнь. . .
- Theophanes*, Chronographia, ed. I. Classenus, C. S. H. B., 1839/41 (revised text, ed. de Boor, Leipzig, 1883).
- Thalloczy, L.* Beiträge zur Kenntniss der Bogomilenlehre. Wiss. Mitt. Bosn. Herz., vol. III, Vienna, 1895.
- Theiner, A.* Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia, Romae. 1859/60.
- Тихонравов, Н. С.* Памятники отреченной русской литературы, т. I—II, С.-Петербург, 1863.
- Ficker, G.* Eine Sammlung von Abschwörungsformeln. Zeitschrift für Kirchengeschichte 27 (1906), 443—464.
- Zigabenus*, De haeresi Bogomilorum narratio, у G. Ficker, Die Phundagiagiten, Leipzig, 1908, 89—111. Ср. и M. P. G., t. 130, coll. 1298—1333.
- Zonaras Ioannes*, Epitome Historiarum, ed. T. Büttner—Wobst, ed. C. S. H. B., 1897.

Б. Литература

1. С кирилица

- Аврамов, Ст.* Българският дух през вековете. Богомилското социално движение: начало, развой и борби с феодализма и византизма, София, 1944.
- Ангелов, Б.* Списъкът на забранените книги в старобългарската литература. ИИБЛ, I, 1952, с. 107—159.
- Ангелов, Б.* — *Генов, М.* Старобългарска книжнина, II, София, 1922.
- Ангелов, Д.* Влияния на чужди ереси върху богомилството. Известия на семинарите при Историко-филологическия факултет на университета „Св. Климент Охридски“ в София, кн. 1, 1942, с. 145—180.
- Ангелов, Д.* Произход и същност на богомилството. Училищен преглед, 3—4, 1945, с. 201—226.
- Ангелов, Д.* Богомилството в България, София, 1947 (преведено на руски през 1954 г.).
- Ангелов, Д.* Презвитер Козма и беседата му против богомилите, София, 1948.
- Ангелов, Д.* Философските възгледи на богомилите. Известия на Института за българска история, т. 3—4, 1951, с. 113—144.
- Ангелов, Д.* Общочеловеческие и социальные элементы в богомилском учении, София, 1946.
- Ангелов, Д.* Апокрифната книжнина като отражение на феодалната действителност и светогледа на експлоатираната класа в средновековна България. Ист. пр., VII, 1949/50, кн. 4—5, с. 493—508.
- Ангелов, Д.* История на Византия, т. I, София, 2 изд., 1959; т. II, 1952.
- Ангелов, Д.* Аграрните отношения в Северна и Средна Македония през XIV в., София, 1958.
- Ангелов, Д.* Въпроси на феодализма в българските земи през XIII—XIV в. Ист. пр., XVI, 1960, кн. 6, с. 61—90.
- Андреев, М.* и *Ангелов, Д.* История на българската държава и право, София, 1958.
- Аничков, Е.* Манихеј и богумили. Гласник Скопског научног друштва, V, Скопје, 1929, с. 137—155.
- Бешевлиев, В.* Врата на първобългарите. ГСУ Ист.-фил. фак., XXXV, 1938/39, с. 1—64.
- Благоев, Д.* Принос към историята на социализма в България, София, 1954, с. 38—40.
- Благоев, Н. П.* Правни и социални възгледи на богомилите, София, 1912.
- Благоев, Н. П.* Беседата на презвитер Козма против богомилите. ГСУ на Юр. фак., 1923/24.
- Благоев, Н. П.* Времето, когато презвитер Козма е живял и написал беседата си. ИБИД, XVI—XVIII, 1940, с. 25—29.

- Благоев, Н. П.* Същност на българското богомилство. ГСУ Юр.фак., XXXVII, 1942/43, с. 3—15.
- Боев, Б.* Мисията на богомилството в свързка с мисията на славянството (по най-новите изследвания) по случай хилядогодишнината на богомилството, Казанлък, 1937.
- Бурмов, Ал.* Феодализмът в средновековна България. Ист. пр., II, 1945/46, кн. 2, с. 157—171.
- Бурмов, Ал.* Зависимото население в България през XIII—XIV в. Ист. пр., III, 1946/47, кн. 3, с. 257—265.
- Велчев, В.* Социална структура на България през X в. според Беседата на презвитер Козма. Ист. пр., I, 1945, кн. 2—3, с. 138—156.
- Вернер, Е.* Богомилството и ранносредновековните ереси в латинския Запад. Ист. пр., XIII, 1957, кн. 6, с. 16—31.
- Веселовский, А. Н.* Калики перехожие и богомильские странники. Вестник Европы, IV, 1878.
- Вълев, Д.* Богомилството — социално-национално движение, Българизъм — la Bulgarisme, Варна, 1942.
- Въргов, Хр.* Революционери, София, 1924.
- Въргов, Хр.* Социаликономическото учение на богомилите. Народна просвета, I, 1945, кн. 2, с. 77—89.
- Генов, М.* Презвитер Козма и неговата беседа против богомилството. БИБ, II, 1929, т. 3, с. 66—97.
- Георгиев, Е.* Презвитер Козма на Бориловия събор против богомилите. Известия на Дружеството на филолозите слависти в България, София, 1941.
- Гильфердинг, А.* Сочинения, I, 1868, с. 3—280 (История сербов и болгар).
- Голубинский, Е.* Краткий очерк православных церквей болгарской, сербской и ромынской, Москва, 1871.
- Державин, Н.* Богомили и богомилство. Ист. пр., II, 1945/46, кн. 1, стр. 1—17.
- Державин, Н.* История Болгарии, II, Москва—Ленинград, 1946, с. 39—51.
- Дечев, Д.* Отговорите на папа Николай по допитванията на българите, София, 1941.
- Диневков, П.* Стара българска литература, I, София, 1950; II, 1953.
- Досев, Хр.* Богомили, София, 1927.
- Дринов, М.* Исторически преглед на българската църква, Съч., II, 1911, с. 3—162.
- Дринов, М.* Южные славяне и Византия в X веке, Съч., II, 1911, с. 365—520.
- Дуйчев, И.* Из старата българска книжнина, I, София, 1943, II, София, 1944.
- Дуйчев, И.* Едно пренебрегнато византийско известие за богомилите. ИИБЛ, кн. VI, София, 1958, с. 247—250.
- Златарски, В.* История на българската държава през средните векове, I—III, София, 1918—1940.
- Златарски, В.* Сколько бесед написал Козма Пресвитер? (Сборник статей по славяноведению, посвященных проф. М. С. Дринову, Харьков, 1908, с. 42 сл.)
- Иванов, Й.* Произход на павликяните според два български ръкописа. СпБАН, XXIV, 1922.
- Иванов, Й.* Богомилски книги и легенди, София, 1925.
- Иванов, Й.* Български старини из Македония, София, 1931.
- Иречек, К.* История на българите (превод под ред. на проф. В. Златарски, София, 1929).
- Истомин, И.* Историческое исследование о богомилах, Харьков, 1876.
- История на България, I,* издание на БАН, София, 1954, с. 134—140.
- История Болгарии, I,* Москва, 1954.
- Каждан, А. П.* Аграрные отношения в Византии XIII—XIV вв., Москва, 1952.
- Казакова, Н. А.* — *Лурье, Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV начала XVI века, Москва, 1955.
- Казачкова, Д. А.* Към въпроса за богомилската ерес в древна Русия през XI в. Ист. пр., XIII, 1957, кн. 4, с. 45—78.
- Каролев, Р.* За богомилството, Периодическо списание, год. I, 1870, кн. III, с. 55—83; кн. IV, с. 52—73; кн. V—VI, с. 103—153; кн. VII—VIII, с. 75—106.
- Киприянович, Г.* Жизнь и учение богомилов по Панонлии Евфимия Зигабена, Православное Обозрение, 1875, кн. 7—8.
- Киселков, В.* Презвитер Козма и неговите творения, София, 1943^б.
- Киселков, В.* Патриарх Евтимий, София, 1938.
- Киселков, В.* Житието на св. Теодосий Търновски като исторически паметник. София, 1926.
- Киселков, В.* Митрополит Григорий Цамблак, София, 1943.
- Киселков, В.* Съществувал ли е поп Богомил? Ист. пр., XIV, 1958, кн. 2, с. 57—67.
- Клиничаров, И. Г.* Поп Богомил и неговото време, София, 1947^а.
- Кондаков, Н. П.* О Манихействѣ и богумилах (Seminarium Kondakovianum, I, Прага, 1927, 289—301).

- Лавров, А. П.* Климент, епископ словенский, Москва, 1895.
- Лавров, П.* К вопросу о Синодике царя Борила (Летопись Историко-фил. общества при Новорус. унив. слав. отд., V, Одесса, 1900).
- Лебедев, А.* Очерки внутренней истории византийско-восточной церкви в IX—XV веке, Москва, 1902².
- Левцкий, В.* Богомилство, болгарская ересь, X—XIV в. (Христианское чтение, 1870, I, III—IV).
- Литаврин, Г. Г.* Болгария и Византия в XI—XII вв., Москва, 1960.
- Макушев, В.* Болгария в конце XII в. и в первой половине XIII в., Варшава, 1871.
- Маринов, Д.* Народна вяра и народни обичаи (Жива старина VII—СНУНК, XXVIII, 1914).
- Мелиорански, Б.* К истории противощерковных движений в Македонии в XIV веке: *Статифиц*. Сборник статей в чест Ф. Ф. Соколова, С.-Петербург, 1895.
- Милетич, Л.* Нашите павликяни. Мсб., XIX, София, 1903.
- Милетич, Л.* Нови документи по миналото на нашите павликяни. Мсб., XXI, София, 1935.
- Митев, И.* Богомилството — прогресивно движение в епохата на феодализма, София, 1948
- Митев, И.* Кратка история на българския народ, София, 1953.
- Мишев, Д.* България в миналото, София, 1915.
- Мутафчиев, П.* Поп Богомил и св. Иван Рилски. Филос. преглед, VI, 1934, с. 98—109.
- Мутафчиев, П.* История на българския народ, I—II, София, 1943/44.
- Осокин, Н.* История Альбигойцев, Казань, 1839.
- Острогорски, Г.* Историја Византије, Београд, 1959.
- Палаузов, С. Н.* Богомилство. Православное Обозрение, 1873.
- Панчов, М.* За богомилите. Библ. на Славянска беседа, II, кн. 3, София, 1907.
- Пастухов, И.* Българска история, I—II, София, 1943/44².
- Пашев, Б.* Богомилското учение и съвременният аграризъм, София, 1947.
- Петканова, Д.* Към въпроса за връзките на фолклора с богомилството. ИИБЛ, VI, 1956, с. 81—101.
- Петков, В.* България — носителка на реформация, култура и цивилизация, София, 1919.
- Петков, Д.* За богомилите и протестантите в България, Търново, 1884.
- Петранович, Б.* Богомили, Църква Босаньска и кръстьяни, Задар, 1867.
- Пипин, А. Н.* История русской литературы, 3 изд., I, С.-Петербург, 1907.
- Пипин, А. Н. и Спасович, В. Д.* История славянских литератур, 2. изд., I, С.-Петербург, 1879.
- Попруженко, М.* Козмы презвитера Слово на еретики и поучение от божественных книг. Памятники древней письменности и искусства, № CLXIII, изд. Общества древней письменности, С.-Петербург, 1907.
- Попруженко, М.* Болгарский презвитер X в. Козма и испанский Кальдерон. Българска мисъл, VIII, 1933, кн. VIII—XI, с. 601—606.
- Примов, Б.* Към въпроса за обществено-политическите възгледи на богомилите. Ист. пр., XI, 1955, кн. 1, с. 32—48.
- Примов, Б.* Отношението на богомилите и на техните западни последователи към труда, частната собственост и държавата. Ист. пр., XII, 1956, кн. 1, с. 36—58.
- Примов, Б.* Българското народностно име в Западна Европа във връзка с богомилите. ИИБИ, VI, 1956, с. 359—403.
- Примое, Б.* България като център на антицърковна и еретическа дейност в средновековна България. Ист. пр., XV, 1959, кн. 2, с. 36—73.
- Примов, Б.* Богомилският дуализъм — произход, същност и обществено-политическо значение. ИИИ, VIII, 1960, с. 73—153.
- Примов, Б.* Райнер Сакони като извор за връзките между катарите, павликяни и богомили. Изследвания в чест на Марин С. Дринов, София, 1960, с. 535—568.
- Радченко, К.* Религиозно и литературно движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием, Киев, 1898.
- Радченко, К.* Малоизвестное сочинение Евфимия Зигавина, трактующее о богомилах, 1902.
- Радченко, К.* К истории философско-религиозного движения в Византии и Болгарии XIV в., Львов, 1902.
- Радченко, К.* Этюды по богомилству. Видение пророка Исаии в пересказах катаров и богомилов. Изв. Отд. рус. яз. и слов., т. XV, С.-Петербург, 1910.
- Ровински, П.* Материал для истории богомилов в сербских землях. Ж. М. Н. Пр., т. ССХХ, март 1882.
- Сакъзов, Я.* Българите в своята история, София, 1927.

- Скарш, Вл.* Кудугери. Прилози за книжевност, језик, историју и фолклор, VI, Београд, 1926, с. 106—110.
- Снегаров, И.* Поява, същност и значење на богомилството. БИБ, I, 1929, кн. 3, с. 56—76.
- Соловјев, А.* Јесу ли богомили поштовали крст? Гласник Земалског музеја в Сарајево, 1948, с. 81—100.
- Соловјев, А.* Фондајити, Патерини и Кудугери у византиским изворима. Зборник радова XXI Византолошког института САН, кн. 1, Београд, 1952, с. 121—145.
- Соловјев, А.* Символика средњовековних гробних споменика у Босни и Херцеговини. Годишњак Историског друштва Босне и Херцеговине, VIII, 1953, с. 5—66.
- Стеллецкиј, Н.* Болгарская ересь богомилов, С.-Петербург, 1902.
- Такела, Е. Д.* Някогашните павликјани и сегашните католици в Пловдивско. СЛУНК, XI, 1894.
- Трашковски, Д.* Богомилското движење, Скопје, 1949.
- Трифонов, Јо.* Кога са писани Учителното евангелие на Епископ Константин и беседата на Козма презвитер. СпБАН, LVIII, 1939, с. 1—47.
- Трифонов, Јо.* Беседата на Козма презвитер и нејнијат автор. СпБАН, кн. XXIX, 1923, с. 1—71.
- Успенскиј, Ф.* Образование второго болгарского царства, Одесса, 1879.
- Успенскиј, Ф.* Очерки по истории византийской образованности, гл. V, С.-Петербург, 1892.
- Успенскиј, П.* История Афона, III. отд. 2, С.-Петербург, 1892.
- Филипов, Н.* Върху произхода на богомилството. Български преглед, София, год. V, 1899, кн. 5, с. 89—105; кн. 6, с. 81—97.
- Филипов, Н.* Произход и същност на богомилството. БИБ, II, 1929, кн. 3, с. 33—66. Второ издание, 1940.
- Флоринскиј, Т.* К вопросу о богомилах. Сборник статей в честь Вл. Ив. Ламанского. С.-Петербург, 1883, с. 30—40.
- Цухлев, Д.* История на българската църква, София, 1910.
- Чоровиќ, В.* Богомили. Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка, изд. С. Станојевиќ, I, Загреб, 1925.
2. С л а т и н и ц а
- Angelov, D.* Der Bogomilismus auf dem Gebiete des byzantinischen Reiches — Ursprung; Wesen und Geschichte. ГСУ Ист.-фил. фак., т. XLIV, 1947/48, с. 1—60; т. XLVI, 1949/50, с. 1—45.
- Aničkov, E.* Les survivances manichéennes en pays Slaves et en Occident. R. E. S., vol. VIII, 1928.
- Aničkov, E.* Joahim de Flor et les milieux courtois, Roma, 1931.
- Bareille, G.* Euchites (Dictionnaire de Théologie catholique, 5, 1913, 1454—1456).
- Beck, H.* Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner. Orientalia Christiana Analecta № 144, Roma, 1937.
- Beck, H.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reiche, München, 1959.
- Borst, A.* Die Katharer, Stuttgart, 1953.
- Chalandon, F.* Essais sur le règne d'Alexis Ier Commène, Paris, 1900.
- Dondaine, A.* L'origine de l'hérésie médiévale. Rivista di Storia della Chiesa in Italia, anno VI, N.º 1, Rom, 1952, 47—73.
- Dondaine, A.* La hiérarchie cathare en Italie. I. De heresi catharorum. Archivum Fratrum Praedic. XIX, Rom, 1949, 280—312. II. Le „Tractatus de hereticis“ d'Anselme d'Alexandris, ibid., XX, 1950, 234—342.
- Dondaine, A.* Un traité néo-manichéen du XIII siècle, Le „Liber de duobus principiis“ suivi d'un fragment de rituel cathare, Roma, 1939.
- Döllinger, J.* Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, I—II, München, 1890.
- Engelhardt, J.* Kirchengeschichtliche Abhandlungen, Erlangen, 1832, 151—206: die Bogomilen.
- Ficker, G.* Die Phundagiagiten, Leipzig, 1908, 1—282.
- Ficker, G.* Der Heretiker Eleutherius. Theologische Studien und Kritiken, Gotha, 1906, 591—614.
- Gagov, J. M.* Theologia antibogomilistica Cosmae presbyteri bulgari saec. X, Romae, 1942.
- Gaster, M.* Bogomils. Encyclopaedia Britannica, II. ed., vol. IV.
- Gheorgieff, St.* Les Bogomiles et Presbyter Kosma, Lausanne, 1920.
- Ilić, J.* Die Bogomilen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Karlovci, 1923.
- Jugie, M.* Phundagiagites et Bogomiles. Echos d'Orient, 3, 1909, 257—262.

- Jugie, M.* La vie et les oeuvres d'Euthyme Zigabène. Echos d'Orient, 15, 1912, 215—225.
- Kniewald, D.* Vjerodostojnost latinskih izvora o bosanskim krstjanima. Rad Jugosl. Akad. Znat. i umjetn. 270, Zagreb, 1949, 5—166.
- Krumbacher, K.* Geschichte der byzantinischen Literatur, München, 1897².
- Leger, L.* L'Hérésie des Bogomiles. Revue des questions historiques, I, 1870, 479—516.
- Lombard, A.* Pauliciens, Bulgares et Bonshommes en Orient et en Occident. Genève et Bâle, 1879.
- Millet, G.* La religion orthodoxe et les hérésies chez les Jougoslaves. Revue de l'histoire des religions, 75, 1917, 277—294.
- Mkrtschian Ter, K.* Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien, Leipzig, 1893.
- Obolensky, D.* The Bogomils. The Eastern Churches Quarterly, vol. VI, No 4, London, 1945.
- Obolensky, D.* The Bogomils. A Study in Balkan Neo-manichaeism, Cambridge, 1948.
- Oeconomos, L.* La vie religieuse dans l'Empire byzantin au temps des Comnènes et des Anges, Paris, 1918.
- Oeder J. L.* Dissertatio inauguralis prodromum historiae Bogomilorum criticae exhibens, Gottingae, 1734.
- Papadopoulos — Kerameus, A.* Βογομιλικά, Виз. врем., II, 1895.
- Popowitsch, M.* Bogomilen und Patarener. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus. Die Neue Zeit, 24 Jahrgang, I Bd., Stuttgart, 1905.
- Primov, B.* Medieval Bulgaria and the Dualistic Heresies in Western Europe. Recueil des Études historiques à l'occasion du XI. Congrès international des sciences historiques à Stockholm — 1960, Sofia, 1960, 89—103.
- Prohaska, D.* Das kroatisch-serbische Schrifttum in Bosnien und der Herzegowina, Zagreb, 1911, 18—55.
- Rački, F.* Bogomili i Patareni. Rad Jugosl. Akad., 10, Zagreb, 1869/70.
- Runciman, St.* Bogomil and Jeremiah. ИБИД, XVI—XVIII = Сборник в памет на проф. П. Ников, София, 1940, 379—383.
- Runciman, St.* The Medieval Manichée. A Study of the Christian Dualist Heresy, Cambridge, 1947.
- Scharenkoff, V.* A Study of Manichaeism in Bulgaria, New York, 1927.
- Schmaus, A.* Der Neumanichäismus auf dem Balkan. Saeculum, II, München, 1951, 277—299.
- Schmidt, C.* Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois, Paris, 1848/49.
- Schnitzer, D.* Die Euchiten im 11. Jahrhundert. Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs. Vol. XI, pt. 1, Stuttgart, 1839.
- Šidak, J.* Problem „bosanske crkve“ u našoj historiografiji od Petranoviča do Glušca. Prilog rješenju t. zv. bogumilskog pitanja. Rad vol. CCLIX, 1937.
- Šidak, J.* Oko pitanja Crkve bosanske i bogumilstva, Hist. Zborn. III, Zagreb, 1950, c. 316—348.
- Söderberg, H.* La religion des Cathares. Études sur le gnosticisme de la basse antiquité, Uppsala, 1949.
- Solovjev, A.* Svedočanstva Pravoslavnih izvora o bogumilstvu na Balkanu. Godišnjak Istoriskog društva Bosne i Hercegovine, God. V, 1953, 1—103.
- Solovjev, A.* La doctrine de l'église de Bosnie. Acad. royale de Belgique, Bull. de la classe des lettres et des sciences morales et politiques, 5-e série, t. XXXIV, 1948, 481—534.
- Solovjev, A.* Autour des Bogomiles. Byzantion, 22, 1952, 81—104.
- Solovjev, A.* Bogomilentum und Bogomilengräber in den südslavischen Ländern. Völker und Kulturen Südosteuropas, München, 1958, 173—198.
- Solovjev, A.* Vjersko učenje bosanske crkve, Zagreb, 1947, 1—46.
- Spinka, M.* A History of Christianity in the Balkans, Chicago, 1933.
- Tourdeanu, E.* Apocryphes Bogomiles et Pseudo-Bogomiles. Revue d'histoire des religions, t. CXXXVIII, 1, p. 29 et s., t. CXXXVIII, 2, p. 176 et s.
- Vaillant, A.* Le traité contre les Bogomiles du prêtre Cosmas. Revue des études slaves, 1—4, 1944, 46—89.
- Vaillant, A. et Puech, H.* Le traité contre les Bogomiles du Cosmas le Prêtre. Travaux publ. par l'Institut des études slaves, XXI, Paris, 1945, 348.
- Vernet, F.* Bogomiles. Dictionnaire de Théologie catholique. 5, 1909, 926—930.
- Weber, N.* Bogomili. The Catholic Encyclopedia. New York, 1917, 611—613.
- Weingart, M.* Počátky bogumilství. Slovansky Prehled, 1913, I.

- Werner, E.* Neue Lösungsversuche des Bogomilenproblems. *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, III, 1955, H. 5, 773—802.
- Werner, E.* Παταρινοι — Patarini. Ein Beitrag zur Kirchen- und Sektengeschichte des 11. Jahrhunderts. В сборника Vom Mittelalter zur Neuzeit, издаден в чест на Н. Sproemberg, Berlin, 1957, 404—419.
- Werner, E.* — *Erbstösser, M.* Sozial-religiöse Bewegungen im Mittelalter, *Wissenschaftliche Zeitschr. d. Karl—Marx Universität, Leipzig*, 7, 1957/58, H. 3, 257—282.
- Werner, E.* — *Büttner, Th.* Circumcellionen und Adamiten, Berlin, 1959.
- Werner, E.* Adamitische Praktiken im spätmittelalterlichen Bulgarien. *Byzantinoslavica*, XX, 1, 1959, 20—27.
- Werner, E.* Volkstümliche Häretiker oder sozial-politische Reformer? Probleme der revolutionären Volksbewegungen in Thessalonike 1342—1349. *Wissenschaftliche Zeitschr. d. Karl—Marx Universität, Leipzig*, 1958/59, H. 1, 45—83.
- Wolf, J.* *Historia Bogomilorum, Vitembergae*, 1712.

СЪКРАЩЕНИЯ

- БИБ — Българска историческа библиотека
Виз. врем. — Византийский временник
ВДИ — Вестник древней истории
Гласник Скоп. науч. д-ва — Гласник Скопског научног друштва
ГСУ — Годишник на Софийския университет
ИБАИ — Известия на Българския археологически институт
ИБИД — Известия на Българското историческо дружество
ИИБИ — Известия на Института за българска история
ИИБЛ — Известия на Института за българска литература
ИИИ — Известия на Института за история
Изв. Отд. рус. яз. и слов. — Известия Отделения русского языка и словесности Петербургской академии наук
ИРАИК — Известия Русского археологического института в Константинополе
Ист. пр. — Исторически преглед
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
Мсб. — Министерски сборник
СНУНК — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина
СпБАН — Списание на Българската академия на науките
Споменик СКА — Споменик Српске Краљевске Академије

АЗБУЧЕН ПОКАЗАЛЕЦ

- Августин**, западен богослов 129
Авдин, богомил 255
Авел, библейска личност 108
Аврам, библейска личност 33
агапе, ἀγάπη, религиозен обичай 198
ад 101, 111, 112, 113, 118—120, 148, 150, 157—159, 162, 164
Адам 54, 95, 102, 105—108, 114, 156, 157, 165, 166, 178, 253, 273, 281, 282
адамити, адамитство, секта 282
Аделфиос, масалиянски проповедник 80, 81
Айробол, селище 275
Акиндин, виз. философ 273, 284
Акиндинова ерес 286
Алби, град 245
албигойци, еретици 5, 6, 20, 22, 32, 34, 152, 161, 165, 170, 182, 194, 245, 249, 250, 252, 260, 298
Александър Ковачът, богомил 255
Алексий I Комнин, виз. император (1081—1118) 28, 213, 216, 220, 221, 226, 228—234
Алексиопол, град 233
амалрикани, секта 282
Амара, град 77
Ана Комнина, виз. писателка 28, 116, 179, 181, 192, 195, 216, 217, 221, 226—234
ἀναβάπτισμα, второ кръщение; вж. кръщение
ангарини 48, 67, 94, 155, 181, 182, 201, 239, 267
ангели 49, 51, 53, 55, 57, 101—106, 109—111, 114, 118, 136, 148, 191, 231
Андрей Юродиви 270—271
антипапа 260
ansia, **ansianus**, длъжност у западните дуалисти 188, 196
апокрифи, **апокрифни съчинения** 6, 13, 34—37, 39, 40, 55, 56, 59, 60, 65, 79, 85, 92, 94, 100—102, 104, 106—113, 115, 118, 121, 123, 137, 150, 152, 156—159, 161—163, 165—166, 196, 207, 208, 270, 271, 289
апостоли, ἀπόστολοι 15, 43, 48—49, 53, 79, 112, 122, 129, 131, 134, 140, 145, 148, 152, 167, 169, 173—174, 178, 180, 185, 191—192, 195, 222, 225—226, 228, 253
„Апостолски деяния“, книга на Новия завет 74, 122, 139, 150, 198, 200
Аргаун, град 77
ариани, **арианство**, ерес 54, 112
Арий, свещеник-еретик 110
Армениакон, тема 73
арменска ерес 239
Арон, бълг. владетел 208
άρχων, прозвище на дявола 109
Асен I, бълг. цар (1187—1196) 247—249
Асеновград, крепост 211, 251
аскети 8, 10, 81, 164—165, 167—168, 172, 174—177, 179—180, 182, 186, 189—191, 208, 215—216, 225, 236, 272—273, 276, 280—282, 291—294, 297
Атанасий, монах 166
Атон, полуостров 276—277
auditores, категория катары 184
Афригий, богомил 255
Бабуна, планина 31, 88
бабуни, **бабунска ерес** 31, 32, 88, 184, 224, 259
Балбиса, град 236
Балдуин Фландърски, латински император 249—250
Баница, крепост 211
baptisma spirituale; вж. кръщение (духовно)
басни (богомилски) 37, 59, 99, 150, 153
Бачковски манастир 210
бегарди, секта 282
бегини, секта 282
бедност, евангелски принцип 160—161, 164—165, 200, 278, 280, 291, 292, 297
Бела IV, унгарски крал (1235—1270) 260—261
Белятово, крепост 220
бесовски песни, езически песни 63—65
Библия 36, 48, 52, 56, 64, 66, 101—102, 125—127, 156, 178, 200, 207
Битоля, град 215
блага 49, 61, 154, 157, 159—161, 164—165, 171, 179—182, 192, 199, 200, 270, 297
бог 23, 35, 37, 39—40, 48—55, 57—59, 64, 66, 70, 73, 76, 79, 81, 83, 86, 91, 93—95, 98, 101—115, 117—121, 124—128,

- 130—138, 140—142, 146—148, 150, 154—156, 162, 165—166, 174, 178, 180—181, 189, 191, 193, 207, 228, 235, 242, 258, 265, 272, 274, 278—281, 285, 288, 292, 295
- богати, богатства** 42—44, 46, 49, 53, 67, 71, 81, 117, 126—127, 148, 154—155, 159—168, 170, 175, 180, 186, 200, 217—218, 230, 239, 240, 245, 251, 262—263, 267—268, 271, 273, 280—281, 287, 291—293, 297
- Богомила**, село 88
- Богомилско поле**, долина 88
- Богородица** 70, 73, 110, 111, 121, 124, 134, 142, 145, 151, 154, 163, 191, 240, 254, 284, 287
- Богородица Периблепта**, цариградски манастир 26
- Богослов**, село 88
- богослужение** 133; вж. и литургия, молитви
- богри**, *bogri*, прозвище на богомилите на Запад 32, 249
- Боемунд Таревтски**, водач на кръстоносен отряд 213, 215
- божествена светлина, божествени видения** 123, 191, 273—274, 277—278, 280—282
- божи съд**; вж. страшния съд и второ пришествие
- Борил**, бълг. цар (1207—1218) 5, 7, 12, 15, 30, 84, 86, 110, 116, 125, 252—253, 255—262, 281, 294
- Борилов синодик** 5, 7, 12, 15, 24, 29—31, 34, 65, 84—86, 92, 105, 110, 111, 116, 125—126, 129, 132—133, 136, 138, 140, 164, 172—173, 184, 188, 195—198, 220, 226—7, 253—259, 268, 273, 287—288
- Борис I**, бълг. княз (852—889) 44, 45, 60, 61, 62, 78, 141, 143, 151, 176, 208
- брак** 44, 73, 109, 127, 154, 173—178, 192, 208, 214, 246, 254, 277—278, 280, 286, 291—292
- братства** 15, 33, 36, 137, 179, 183—184, 188, 190, 193—194, 196—197, 199, 216, 220, 246; вж. и общини
- „братя на свободния дух“**, секта 282; вж. и бегини, бегарди
- брачен живот**; вж. брак
- Буковик**, село 275—276
- bulgari**; вж. българи
- Bulgaria**; вж. България
- Буци**, свещеник, водач на секта 210
- буциyani**, сектанти 210
- българи**, название на богомилите на Запад 245, 249
- България**, бог. община 35, 89, 192, 194, 196, 242—243, 246—247, 259
- Валентиан**, гностик 71
- Валсамон**; вж. Тодор Валсамон
- Варлаам**, виз. духовник 273, 284
- Варлаамова ерес** 286
- Вартоломей**, албигойски антипапа 260
- Василид**, гностик 71
- Василий**, богомил 28, 29, 84, 112, 118, 123, 141, 146, 179, 195, 215, 226—233, 241, 255
- Василий**, Търновски архиепископ 248
- Василий Велики**, виз. богослов 45, 50, 54, 79, 128—129
- Василий I**, виз. император (867—886) 78
- Василий II**, виз. император (976—1025) 24, 38, 44, 47, 80, 88, 203—206, 209
- Велика лавра** 284
- Венеция**, град 249
- Вер**, град 276
- Верона**, град 33
- vestiti**, прозвище за „съвършени“ дуалисти на Запад 191
- видим свят** 35, 66, 73—74, 76, 102, 106, 114—115, 118, 123, 155, 240, 253—254, 291—292
- Видин**, град 253
- вино** 39, 49, 64, 130, 138—140, 153, 163, 165—167, 187, 189, 192, 208, 236, 254
- Вира**; вж. Фере
- vita contemplativa**; вж. съзершателен живот
- Владимир**, бълг. владетел (889—893) 62—63
- Владимир**, руски княз 103
- власт** 6, 11—14, 22, 24—26, 30, 32, 34, 39, 42, 43, 52, 53, 56, 67, 71, 74, 75, 79, 87, 91, 94—96, 98—99, 102, 112—113, 117, 120, 123, 143, 145, 151, 155—157, 159, 161, 168, 170, 172—3, 182—183, 186—187, 194, 197, 203, 205—214, 217—219, 221, 225—227, 229, 233—234, 239, 241, 243, 247, 250—253, 256—257, 259, 262—268, 275, 281—282, 285, 288, 289—290, 292—295
- властелин**, прозвище на дявола 109
- властници** 52, 53, 68, 81, 94, 120, 130, 155—159, 169, 181, 208, 281, 292—293
- Влахернит**, еретик 226
- водно кръщение**; вж. кръщение
- водосвет**, църковен обред 44
- Войтех**, водач на въстание 218—220
- вселена** 35, 50—52, 56, 60, 64, 70, 72—74, 80, 99—102, 112—113, 115—119, 156, 253, 280
- второ кръщение**, бог. обред; вж. кръщение
- второ пришествие** 36, 112—113, 115, 118—120, 148, 153, 157, 162, 254
- въздържане (въздържание)** 187—188, 193, 200
- възкресение на мъртвите** 54, 111, 113, 119, 128, 140, 148—151, 153—154, 173, 181, 222—223, 254
- Вълкашин**, феодален владетел в Македония 269—270
- „вярващи“**, категория богомили, категория катарии 36, 138, 167, 177, 179, 182, 184—185, 187—188, 192—195, 197, 199—200, 208, 225, 238, 246, 256, 296

- Гавраил**, архангел 51, 101—103
Гавраил Лесновски, бълг. светец 145
гадания, езически обичаи 62
Галиполи, град 269
Галиполски полуостров 27, 216
Гангра, град 81, 168, 174, 189
Гангърски събор; вж. събор (в Гангра)
Гариан, свещеник 275
геена; вж. ад
Георги, светец 152
Георги Войтех; вж. Войтех
Георги Памфил, игумен 234
Георги Педиат, виз. аристократ 275—276
Георги Тертер I, бълг. цар (1280—1292) 265
Герман II, Никейски патриарх (1222—1240) 31, 125—126, 128, 138—139, 141, 144, 166—167, 254, 259—260
Герман, село 203
Герокомейов, манастир 235
гиганти, деца на ангели от земни жени 109
Гигезий (Тимотей), павликянин 74
Главиница, селище 44
„гнозис“, гностици, гностицизъм 9, 70—73, 80, 99, 113, 115—116, 122, 127, 195
Гозус, село 222—223
господ; вж. бог, отец
гост, длъжност у патарените 196
градски бедни, градски бедняци 81, 200—201, 212, 214, 238, 257, 264—265, 268, 280, 282—283, 290, 293—294, 297
градски патрициат 267
Григорий, зап. богослов 129
Григорий, светогорски монах, богомил 276
Григорий Бакуриани, виз. военачалник 211, 221
Григорий Богослов, теолог 128—129
Григорий IX, римски папа (1227—1241) 260—262
Григорий Палама, исихаст 273—274
Григорий Синаит, исихаст 273
Григорий Цамблак 286—288
грях 54, 55, 61, 65, 80, 109, 131, 137, 139—141, 152, 154, 165—166, 170, 173—174, 176—177, 179, 190—191, 195, 198, 208, 236, 271, 273, 280, 282
Гюмюрджина, град 211

Давид, библейска личност 134, 160
Давид, богомил 276
Далмация, Dalmatia, религиозна община 247
данъци 38—39, 41—45, 48, 57, 101, 103—104, 161, 201, 205—206, 208—212, 217, 223, 239, 262, 271
двоеверие 68
Дебър, град 205
Дева Мария; вж. Богородица
Девол, град 44
дед, длъжност у патарените 196
дедец, длъжност у богомилите 195—198, 200, 220, 255, 296

демони 27, 80, 107, 109, 112, 132—133, 139, 141, 153, 173, 189, 191, 230, 236, 271—272, 278, 280, 287, 291
демонологични представи 27, 272
diacopus, длъжност у западните дуалисти 196
Дивлаций, богомил 228
Димитър, светец 152
Димитър Хоматиан, охридски архиепископ (1216—1235) 31, 63, 177, 192
димниург 72
Димотика, град 269
динати, категория население във Византия 43
Диоклея, област 82
Добри, богомил 84, 255
„добри люде“, прозвище на бог. „съвършени“ 188, 191
добро, добро начало, добър бог 23, 35, 37, 57, 58, 66, 70—74, 76, 113—121, 162, 185, 278, 280, 291—292
Добромир, водач на бунт 220, 227
докетизъм 110, 124
Драговичия, Драговичка църква, религиозна община 89, 92, 192, 195—196, 242—243, 246—247, 254, 259
Драгомечия, Dragometia; вж. Драговичия
дракон 103, 104, 119
Драч, тема 210, 220
Дрини, баща на Сергей (Тихик) 76
Drugonthia; вж. Драговичия
Дръстър; вж. Силистра
дуализъм, дуалисти 5, 15, 18, 27, 33, 35—37, 58, 66, 70—74, 76, 77, 79—81, 92, 99, 107, 108, 111, 113—114, 116—122, 126—127, 132, 135—136, 139, 142—143, 146, 150, 155—156, 158—159, 161, 165—167, 173, 176, 182, 188—190, 192—196, 198—199, 213, 216—217, 219, 224, 240, 242—243, 245—247, 249—254, 257, 259, 266, 272, 273, 278, 280, 289, 291, 294—295, 298
Dugrunthia, Dugruthia, Dugunthia; вж. Драговичия
дух 70, 106, 109, 112, 114—115, 114, 143, 162, 174, 270—271, 277
духовен брак; вж. брак
духовно кръщение; вж. кръщение
душа 39, 44, 54, 55, 58, 59, 70, 80, 81, 105—108, 110, 114, 124, 140, 148, 152—154, 162, 164, 167, 171, 175, 178—179, 188—189, 191—192, 194, 197, 227—229, 231, 235, 275, 280, 291—292, 297—298
дявол, дяцлов 23, 35, 37, 57, 58, 66, 72, 73, 75, 76, 79, 83, 90, 99, 102—110, 112—114, 117—121, 125—127, 133, 135—136, 141—142, 144, 146, 150, 153, 155—158, 160, 165—167, 173, 177—178, 187, 198, 228—231, 235—236, 240, 246, 254, 257—258, 271—272

Ева 106—109, 114, 156—157, 165, 178, 253, 273, 282

- евангелие, евангелски писания 11, 28, 31, 36, 52, 56, 63, 66, 73, 92, 94, 104, 110, 112, 122—124, 127—128, 132—134, 136, 139, 144—145, 150—153, 155, 161, 166, 169—171, 173—174, 185—191, 194—195, 198—200, 240, 278, 291, 296; вж. и Нов завет
- Евстатий**, основател на ерес 81, 161, 168, 198
- евстатиянство**, ерес, евстатиянци, еретици 161, 174, 189
- Евтимий**, Търновски патриарх (1374—1393) 29, 239, 271—274, 286—288
- Евтимий Зигавин**, виз. теолог 7, 27, 28, 35, 91, 100, 108, 115, 123—127, 129—130, 132—134, 138—139, 141, 146, 148, 155, 160, 169, 171, 179, 183—192, 198, 226—227, 246
- Евтимий от Акмония**, монах 26, 91, 100, 106, 107, 113, 119, 125, 129—130, 134, 136, 138, 140, 142, 146—147, 149, 160, 169—170, 174, 178, 183, 185—186, 188—190, 192, 195, 198, 214, 221—226, 242
- евхити**, еретици 27, 80, 187, 216, 226
- Едеса**, град 81
- езическа вяра и обичаи** 7, 9, 10, 14, 24, 44—45, 54, 60—68, 78, 94, 144, 152, 175—176, 178, 272
- ecclesia**, ἐκκλησία, рел. дуалистична община 35, 128, 191, 195, 208, 242—243, 249—250, 261
- ecc.** Albanensium vel de Donezacho 259
- Albigensis 260
 - de Concorrezo 269
 - Baiolensium sive de Baiolo 259
 - graecorum de Constantinopoli 192, 250, 260
 - Iatinorum de Constantinopoli 192, 249—250, 260
 - Vincentina sive de Marchia 259—260
 - Bulgariae 35, 247, 260; вж. и България
 - Carcassonensis 259
 - Dugunthiae 243, 247, 259; вж. и Драговичия
 - Franciae 259
 - Florentina 259
 - de Valle Spoletana 259
 - Tolosana 259
 - Philadelphiae in Romania 260
 - Slavoniae (Slavoniae) 260; вж. и Славония
- Еклога**, правен сборник 42, 45, 75
- електи**, electi, название на „съвършени“ на Запад 72, 191
- ентустиасти**, прозвище на масалияни 187, 226, 235
- епископ**, episcopus, длъжност в дуалистична община 35, 196, 246—247
- еретически папа**; вж. антипапа
- Ерусалим**, град 48, 128, 133, 198
- Ерусалимски храм**, 109, 112, 229
- есени**, секта 198
- Есекия (Есехиел)**, пророк 103, 124
- есхатология**, есхатологични представи 25, 28, 35, 36, 58, 99, 100, 113, 115—117, 119—123, 157—158, 163, 185, 189, 228, 254, 271, 292
- Ефес**, град 198
- жена** 39, 65, 73, 81, 106, 109, 111, 130, 140, 142, 147, 150, 173—179, 189—190, 192, 198, 208, 215, 227, 236, 246, 254, 277, 279, 293
- женитба**; вж. брак
- Жича**, град 89, 258
- жреци**, жреческо съсловие 67
- завет**; вж. Нов завет, Стар завет
- завършък на света** 35, 36, 115; вж. и второ пришествие.
- Задар**, град 259
- звезди** 64, 103, 105—107, 112
- Зигавин**; вж. Евтимий Зигавин
- земни блага**; вж. блага, богатства
- земно царство** 105, 156, 278
- земя** 40, 42, 44, 45, 48, 51, 53, 57, 58, 70, 73—76, 99—101, 103, 105—109, 112, 114, 116—117, 119, 121, 148—149, 153, 156—157, 161—165, 169, 191, 200, 211—112, 218, 220, 231, 234, 240, 256, 258, 260, 262—263, 267, 270, 272, 274, 278, 283
- зилоти** 283
- зло, злото (начало)** 23, 35, 37, 53, 57, 66, 70—73, 76, 79, 81, 97, 99, 102, 106—108, 111, 113, 115—121, 133, 135, 137, 139, 152—153, 153, 162, 166, 169—170, 172—173, 185, 189, 191, 227, 229, 235, 240, 251, 278, 280, 291—292, 297
- змия** 46, 106—108, 119
- зъл бог** 76, 118
- зъл дух** 57, 65, 80, 108, 271
- Ивайло**, водач на въстание 264—266, 270—271, 294—295
- Иван**, брат на цар Петър 23
- Иван - Александър**, бълг. цар (1331—1371) 32, 270—271, 275, 284
- Иван-Асен II** (1218—1241) 11, 259—262, 264—265, 294
- Иван Владимир**, зетски княз 82, 202
- Иван Рилски**, бълг. светец 46, 64, 93, 145, 148—149, 271—272
- Иван-Срацимир**, бълг. цар 285
- игри** 62, 64, 65
- идоли** 62, 65, 67, 144
- идолопоклонници** 124, 129—130, 156, 185
- изповед**, църковно тайнство, бог. обред 36, 55, 73, 140—141, 154, 179, 187, 197—200, 254, 296
- икони** 25, 55, 73, 75, 77, 87, 90, 98, 129, 134, 143—145, 154, 202, 225, 236, 248, 276—278, 280, 284, 286, 291
- иконоборци** 75, 80, 89, 144—145, 156, 202, 216, 286

- иконом, прозвище на дявола 102, 105
Илия, пророк 125, 147, 254
имения, имущества, отношение на богомилите към тях 10, 39—42, 44—48, 71, 157, 160—162, 164—165, 192—193, 201, 211—212, 214, 233—234, 244—245, 256, 263, 268, 276, 290
индекс (на забранени книги) 37, 56, 85, 94, 100
induti прозвище на „съвършени“ западни дуалисти 191
Инокентий III, римски папа (1198—1216) 252
Ирина, еретичка 277
Иринеи Лионски, христ. апологет 70
Ирод, бог. епитет за православната църква 128
Исай, монах 270
Исак, богомил 276
Исак, племенник на Алексий I Комнин, виз. сановник 228
Исак, севастократор, брат на Михаил Комнин 237
Исая, пророк 103, 125, 133, 207—208
исихазъм, религиозно-филозофско течение, **исихасти** 273—274, 280—281
ислям, **ислямизъм**, религия 78
Исперих (Аспарух), бълг. хан 208
- Йеремия**, село 88
Йоаким I, търновски патриарх 264
Йоан, апостол 35, 79, 108, 115, 122—125, 145, 160, 188
Йоан, павликянин 23
Йоан Анчо, охридски архиепископ 206
Йоан Апокавк, виз. феодал 269
Йоан Дебърски, охридски архиепископ 205—206
Йоан Екзарх, бълг. писател 24, 38, 41, 42, 47, 50—52, 54, 59, 63, 64, 68, 79, 80, 83, 95, 100, 151
Йоан Златоуст, богослов 55, 65, 79, 128—129, 134, 178
Йоан Кантакузин, виз. император (1347—1354) 269, 274
Йоан Кръстител 65, 109, 125, 135—137, 151, 153, 188
Йоан Ласкарис, виз. аристократ 275—276
Йоан Орфанотроф, виз. сановник 206, 210
Йоан Цимисхи, виз. император (969—976) 204, 216
Йоан III Дука Ватаци, никейски император (1222—1254) 259
Йоан Чурила, богомил 195, 221—224
Йоаникий, бълг. архимандрит 284
Йоанов апокалипсис 36, 102—104, 112, 122, 157, 162
Йоаново евангелие 34—36, 100—113, 115, 118—119, 122—123, 137, 145, 162, 189, 196, 198
Йов, богомил 276
Йов, библейска личност 41, 160
- Йосиф**, бълг. архиепископ 62
Йосиф, богомил 276
- Канн**, библейска личност 108, 169
Калист, цариградски патриарх 31
Калмена, дъщеря на Сатанаил и Ева 108
Калоян, бълг. цар (1197—1207) 249—253, 294
Кана, град 174
Кападокия, провинция 79, 236—237
капища (езически) 45, 67
Карбей, павликянин 77
Карвунска земя 207
Каркасон, град 34, 35
катари, западни дуалисти 5, 6, 16, 19, 20, 22, 32—34, 36, 37, 100, 106, 108, 109, 111, 122, 124, 126, 129, 136, 138—139, 150, 152, 161, 165, 170, 174, 182, 184, 190, 192, 194, 196—199, 245—247, 249—250, 252, 261, 298
катаризъм 18, 22, 33, 37, 184, 245
Кердон, гностик, 71
Кивереотон, тема 221—222
Кизик, град 31, 91, 214
Клифаревски манастир 273
Кирил, единият от създателите на славянската азбука 68, 82
Кирил Босота, богомил 161, 277—283
Климент Охридски, бълг. епископ 39, 41, 44, 47, 50, 51, 54, 55, 60, 63, 68, 82, 87, 88, 102, 103, 140, 149, 151, 202
Климент, епископ-еретик 30, 137, 236—238
Климент Александрийски, християнски апологет 27, 70
княз, прозвище на дявола 109
Козма Атик, цариградски патриарх 237
Колоней, град 74
комка; вж. причастие
Конкорцео, религиозна дуалистична община 100, 196, 247; град 35, 247
Конрад, папски пратеник 260
consolamentum, обред у западните дуалисти 235, 246
Константин, епископ 39, 50, 52, 54, 55, 60, 63, 68, 151, 295
Константин-Асен (Тих), бълг. цар. (1257—1277) 264—266
Константин Бодин, син на владетеля на Зета 218—219
Константин II, виз. император (641—668) 72
Константин V Копроним, виз. император (741—775) 75, 144, 156
Константин Костенечки, писател 142
Константин Преславски, бълг. епископ, писател 47, 53
Константин VIII, виз. император (1025—1028) 209
Константин (Силван) павликянин 72—75
Константин Хризомала, виз. монах-еретик 30, 136, 156, 188, 191, 234—235, 238

Константин Харменопул, солунски юрист 29 (1320—1388) 29
Константинопол 26, 29, 31, 133, 192, 204, 215, 217, 219, 222, 225—227, 229—231, 235—238, 246, 249, 259—260, 263, 272, 275, 286
консумативен комунизъм 10, 199
Косара, дъщеря на Самуил 202
космогонични представи, космогония 13, 23, 25, 27, 28, 35, 36, 76, 99, 100, 102, 104, 110, 113—117, 119—122, 136, 157, 169, 185, 189, 224, 228, 292
космократор, прозвище на дявола 109, 128, 187
кости на мъртъвци; вж. **мощи**
кръв, кръвопролития 57, 126, 138—139, 153, 169—170, 172—173, 208, 228, 257, 276
кръст, кръстен знак 23, 25, 55, 65, 73, 84, 85, 90, 98, 105, 111, 134, 137, 141—143, 145, 153—154, 202—203, 230—231, 236, 240, 252, 254, 277—280, 286—287
кръщение (водно), църковен обред 37, 44, 63—64, 73, 80, 90, 135—138, 153—154, 159, 173, 185, 187, 225, 235, 246, 254; второ (духовно), еретически обред, 137, 160, 187—190, 235—236, 291
Ксантас, павликянски водач 220
кудугери, название на богомили в Македония 88, 290
Кузин, павликянски водач 233
Кулеон, павликянски водач 220, 233
Кулин, босненски бан (1180—1204) 244
кумири; вж. **идоли**
Кутмичевица, област 44
Кутугерци, село 88
credentes, категория катарии 184
Лазар, адамит 161, 277—279, 280, 282
Лазар, църковен парик 214—215
Лазар Гелсийски, светец 223—224
Лалково, селище 211
Лангедок, област 260
Лариса, град 203
Левиатан, митично чудовище 101
Лека, водач на бунт 219—220, 227
Леонтий, епископ 30, 137, 236—238
Liber sanctus, Liber secretus; вж. Йоаново евангелие
либертинизъм, философски възглед 280—281
Ливада, село 65
Ликия, провинция 224
Лион, град 188, 190, 193
литургия (църковна) 59, 80, 132—135, 139, 141, 197—198, 210, 225—226, 254
лихвари, лихварство, лихви 160, 162, 263—264
Ловеч, град 284
λόγος, слово 110, 122, 124
лоза 108, 143, 165—166, 277
Лука, апостол 63, 104, 122, 125

Лука, богомил 255
луна; вж. **месец**
Лъв, вж. **Леонтий**
Лъв III, виз. император (717—741) 75
Лъв Пафлагонски, охридски архиепископ 206
Лъв Стипес, цариградски патриарх (1131—1143) 235
Лъв IV Хазарски, виз. император (775—780) 75
Людовик Анжуйски, маджарски крал 285
магин, магьосници 272, 286—287
Мамон, име на дявола 102, 112, 159—161, 164
мамонови слуги, бог. епитет за противниците им, за женените хора 90, 173—174, 191
„мамончета“, бог. епитет за малките деца 159, 173
Мандалей Радоболски, богомил 255
Манес, основател на секта 70—73, 100, 125, 127, 161
манихеи, еретици, манихейство, ерес 7, 8, 23, 32, 63, 69—73, 77, 80, 83, 84, 90, 96, 115—116, 119, 127, 143, 161, 168, 192, 216, 227, 239, 255, 285
Мануил I Комнин, виз. император (1143—1180) 29, 237, 239—242
Мануил Фил, виз. поет 264
Мария; вж. **Богородица**
Мария, съпруга на Константин Асен 264
Маркион, еретик 72, 100, 125, 127, 161
маркионитство, ерес, маркионисти, еретици 72, 116, 127, 161, 187
Марко, богомил 195, 216
Марко, апостол 122, 125
Марко, катарски проповедник 246
масалияни, еретици, **масалияństwo**, ерес 15, 23, 27, 31, 69, 72, 80—83, 99, 107, 115—117, 137—138, 170, 174—175, 180, 187, 191, 199, 202, 216, 222—224, 226—227, 229, 235—236, 255, 259, 273, 277, 280—281, 284
масалияни-евстатиянци, еретици 9, 168
масло (за кръщение) 136, 153
маслосвет, християнски обред 193
Матеево евангелие 155, 166, 173, 191
Матей апостол 112, 123—125, 129, 131—133, 173
Мелиниква, бог. религиозна община 195, 242
Мелитени, град 75
Мелник, град 195, 242, 253
Месемврия, град 219—220, 267
месец, **месечина** 51—52, 64, 105, 112
месо 127, 165—167, 187, 189, 192, 236, 246, 254
Месопотамия, област 216
Места, река 86
Методий, единият от създателите на славянската азбука 68, 82

Методий Патарски, виз. богослов, 270
Милано, град 33, 35, 100, 150, 196
„мили на бога“, прозвище на богомили
86, 90
милостиня 151, 194
„миродържец“, прозвище на дявола 253
мистицизъм 116, 227, 229, 272—273,
280—282, 292, 296—297
Михаил, софийски епископ 219
Михаил II, виз. император (820—829) 77
Михаил IV, виз. император (1034—1041)
206
Михаил VII, виз. император (1071—1078)
217
Михаил, ученик на поп Богомил 84, 92,
255
Михаил, архангел 51, 101—104, 110, 121,
148
Михаил, княз на Зета 217
Михаил, брат на цар Петър 23, 87, 88
Михаил Оксит, цариградски патриарх
(1143—1146) 236—237
Могила, село 210
Мойсеев закон 123, 125—127, 166
Мойсей, бълг. владетел 208
Мойсей, богомил 255
Мойсей, светогорски монах-богомил 276
Мойсей, пророк 73, 109, 111, 125, 127,
254
молитви 39, 81, 95, 133—137, 142, 151,
173, 181, 185, 187—190, 193, 197—198,
273—4, 280
Момчил, родопски воевода 268
Монета, италиански писател 33, 170
монофизити, еретици, **монофизитство**,
ерес, 29, 75, 80, 216, 240
морал 21, 43, 55, 71, 80, 152, 164, 171—
172, 178, 190, 230, 238, 255, 276, 282
Мосинопол; вж. Гюмюрджина
мощи 25, 55, 90, 145—150, 153—155, 203,
254, 291
Мурад, турски султан (1362—1389) 269
Мъглен, град 29, 240
Навпакт, тема 209—210
Назарий, епископ-катар 35, 247
Наум, бълг. епископ 60, 63, 68, 87
небе, **небеса** 35, 51, 52, 57, 74, 93, 100—
109, 111, 112, 119, 155—156, 191, 194,
207—208, 240, 288
небесно царство 63, 103, 109—110, 114—
115, 117, 121, 137, 148, 160, 162, 192,
194, 291, 293, 297
„небесни жители“, прозвище за „свър-
шени“ богомили 90, 174, 191
неделен ден, **неделя** 52, 151—152, 181—
182, 187, 258; вж. и празници.
нежити, зли духове 65, 66
Νεῖλος; вж. Нил
Неокастрон; вж. Алексипол
Неокесария, град 77

неправеден иконом, **неправеден уред-
ник**, прозвище на дявола 99, 102, 104,
118
Нестор, водач на бунт 219
Несториева ерес 286—287
Несторий, цариградски патриарх 287
несъпротива, бог. принцип 55, 177
Никея, град 97, 128, 269
Никита, богомил 196, 242—243, 246—247
Никифор I, виз. император (802—811) 87
Никифор, министър на Михаил VII, 218
Никола, светец 152
Николай, папа 61—62, 78, 141, 143, 151,
176
Николай Граматик, цариградски патриарх
(1084—1111) 229, 231
Никомидия, град 269
Нил, монофизит 226
Нифон, монах-еретик 30, 237—238
Нов завет, 5⁻, 56, 109, 122—124, 126—
128, 145, 169, 171, 173, 186, 291, 296
ново кръщение; вж. кръщение
Ногай, татарски хан 264
Ной, библейска личност 109, 165
nuptiae spirituales, брак 174; вж. и брак
обикновени последователи, категория
богомили 7, 8, 14, 15, 17, 71, 95—96,
171—173, 176, 179—186, 194, 222, 225,
228, 255—256, 276, 293; категория за-
падни дуалисти 182, 192
общини 10, 19, 24, 33—37, 43, 73—75,
89, 100, 122, 138, 140—141, 169, 179,
181, 184, 192—201, 208, 242—243, 246—
247, 249—250, 254, 259—260, 296—297;
вж. и братства, еклезии
Овеч, вж. Провадия
огън, елемент 63, 100, 101, 191, 227, 229,
231—232
Одрин, град 250, 252, 263, 269
„**одоухотворени**“, категория масалияни 80,
81, 280; исихасти 274
Опсикион, тема 26, 221—222
Осман, турски емир (1299—1326) 269
отец (небесен) 51, 101—106, 110—112,
114, 132, 138, 148, 162, 169, 185, 191,
254; вж. и бог
Отче наш, християнска молитва 123, 134,
136—139, 188, 190, 193, 197—198
отшелничество, **отшелници** 8, 55, 93,
132, 272
Охрид, град 44, 46, 143, 205—206, 210,
215, 253
Павел, апостол 53, 74, 79, 122, 128, 130,
144, 149, 161, 167, 173—174, 178, 180,
185, 188, 278
Павел, павликянин 23, 74
Павел, еретик от Самосата 97
павликяни, еретици, **павликянство**, ерес
9, 15, 17, 23, 29, 54, 66, 69, 72—80,
82—84, 89, 90, 96, 97, 99, 110, 116—

117, 119, 122, 125, 137, 139, 143—144, 152, 161, 170, 181, 192, 200, 209—210, 215—221, 226—227, 233—234, 239—240, 243, 24^c—246, 248—252, 261, 2², 281, 285—286, 288, 290, 294

павлинисти, еретици 97

Панагюрище, град 157

Панко, създател на апокрифи 165—166

Пантелеймон, манастир 267

Паристрион, тема 213

Патара, Patara, град 223

патарени, patareni, босненски богомили, патаренство, патаренска вяра, ерес 12, 32, 111, 119—120, 126, 128, 133, 136, 142, 144, 170, 174, 193—198, 223—4, 244, 275, 285

Пелагония, област 215

Пелопонес, полуостров 269

Периблепта, манастир 225

perfecti, категория еретици 182, 184, 191—192; вж. и „свършени“

Петракий, богомил 247

Петрицос, крепост 210

Петър, апостол 53, 128, 143, 148, 261

Петър, богомил 84, 255

Петър, бог. дедец 196

Петър, монах 235

Петър, игумен, ученик на Иларион Мъгленски 29

Петър I, бълг. цар (927—969) 12, 22—25, 38, 39, 44, 46, 47, 82—84, 86, 87, 89, 96, 97, 99, 116, 139, 281, 202—205, 207—208, 255, 293—294

Петър II, бълг. цар (1196—1197) 247—249

Петър Делян, водач на бунт 210, 220

Петър Кападокийски, средечки дедец 255

пиене, пиянство 47, 49, 130, 165—167, 184, 254

Пий II, папа (1458—1464) 111

Пирон (Пиропул) еретик 286—288

Плиска, град 41, 45

Пловдив, град 41, 80, 89, 181, 212, 216—217, 219—221, 224, 233, 242—243, 250—252, 263, 267, 269, 284, 294

Πνευματικός; вж. одухотворени

Publicans; вж. павликяни
повинности 39, 41—42, 155, 175, 181, 212, 239, 262

покаяние 59, 140—141

Ποσειδων; вж. Буковик

Полог, село 210

поп Богомил, богомил 16, 37, 82, 84—86, 88—93, 98, 99, 102, 107, 116—118, 142, 161, 195, 202, 207, 222, 254, 255, 257

поп Йеремия 65, 85, 92, 111

поп Стефан, богомил 277—283

попеликани, porpelicani, porulicani; вж. павликяни

Порфирий, неоплатоник 27

посвещаване, посвящение (в степен) 36, 122, 179, 187—190, 192—194, 197, 199—200, 246, 296

пости 73, 151, 173, 181, 185, 187, 189, 192

потребителен комунизъм; вж. консумативен комунизъм
празници 55, 73, 151—152, 181, 212; вж. и неделя

праксис, πραξις (исихастки принцип) 273
Преслав, град 25, 41—43, 52, 63, 86, 87, 89, 95, 284

Преспа, град 203

Прилеп, град 215

принасяне на жертви, езически обичай 24, 127, 133, 139, 153, 272

причастие, църковен обред 73, 80, 134, 138—140, 147, 153—154, 225, 237, 245, 254, 280, 286, 291

Провадия, град 284

Прокопий, историк 66

Прокъл, философ неоплатоник 27

пророци 73, 125—126, 166, 207—208, 246, 254

Просек, крепост 253

Прохирос номос, виз. правен сборник 97
Псалми, книга от Стария завет 125, 151, 231, 235

publicani; вж. павликяни

пъкъл; вж. ад

рай 54, 95, 107, 108, 113—114, 119—121, 148, 156, 160, 165—166, 173, 191, 273, 282

Раймонд Тулузки, водач на френски кръстоносен отряд 213

Райнер Сакони, Reiner, италиански писател 33, 35, 100, 126, 192, 196, 199, 243, 247, 249, 259—260

Рахай, богомил 222

реликви 147—148

Рилски манастир 29, 32, 267

Рим, град 48, 207

Рождество Христово, християнски празник 59, 65

Роман, исихаст 284

Роман Лакапин, виз. император (920—944) 40

Романа, Romana, еретическа дуалистична община 242

Сава, сръбски архиепископ 31, 129, 259

Сазимон, град 236

Самал, Саманаил, дяволът 102, 103, 106—108, 118

самовили, зли същества 66

Самосата, град 97

Самуил, бълг. цар (997—1114) 11, 38, 47, 202—205, 208—210

Сантаварин, павликянин 77

- Сатана, Сатанаил, дяволът** 21, 37, 51, 54, 58, 95, 102—106, 108—112, 114—115, 117—121, 123—125, 128, 132—133, 135—136, 148, 153, 155—157, 159, 165, 173, 175, 178, 191, 216, 228—229, 231, 251, 253—254, 266, 272, 278, 291—292, 294—295
- Сатурнин, гностик** 71
- Св. гора, полуостров** 276—277
- Св. София, цариградска църква** 133, 206, 229, 231
- Света Троица** 54, 111, 112, 121, 140, 155, 203, 229, 280
- Св. Атеноген, манастир** 234
- Св. Димитър, църква** 248
- свети дух** 80, 111, 112, 115, 124, 126, 137—138, 169, 185, 187, 190—191, 198, 235, 274, 280—281
- Св. Николай, манастир** 234
- св. Седмочисленици, ученици на Кирил и Методий** 82
- Св. четиридесет мъченици, църква** 284
- Светослав, руски княз** 24
- светци** 55, 79, 112, 134, 144—149, 151—153, 181, 223, 248, 265
- свещени дървета, езически вярвания** 67, 272
- Свещено писание** 56, 68, 119, 124, 149, 169, 235, 258, 276, 278
- Сен-Феликс дьо Караман, град** 196, 242, 246
- серафими; вж. ангели**
- Сергий (Тихик), павликянин** 23, 75—77, 118
- Серес, град** 243
- Силван; вж. Константин (Силван)**
- Силистра, град** 41, 221, 284
- символ на вярата** 128, 135, 141, 149, 278, 284
- Симеон, бълг. цар (893—927)** 25, 38—41, 44, 45, 50, 54, 56, 62, 83, 100, 202, 207—208
- Симеон (Тит), павликянин** 74
- Симеон, солунски митрополит** 32, 129—130, 144, 193, 197
- Симеон Нови, виз. богослов** 273
- Симон, катарски ръководител** 196
- Синодик на цар Борил; вж. Борил** 196
- Сиропул, гръцки еретик** 286
- Склавония, Scлавonia, бог. дуалистична община** 192
- Скопие, град** 46
- Слав, владетел на Мелник** 253
- Славония; вж. Склавония**
- служба (църковна); вж. богослужение**
- слушатели, категория богомили** 37, 99, 115, 122, 177, 183—188, 191—192, 197, 225, 228, 236, 255—256; катарски 184—185
- сльньне** 51, 52, 63, 64, 106, 107, 112, 143, 147
- смирение, евангелски принцип** 55, 93, 172, 291
- Смирна, град** 221, 223, 269
- собственици, собственост** 13, 39, 41, 42, 45, 62, 165, 172, 194, 199, 205, 210—211, 230, 233—234, 253, 256, 263, 276, 290—291
- Солун, град** 65, 197, 243, 248, 250, 253, 276—277, 283
- Сотонаил; вж. Сатана**
- София, град** 41, 195—196, 210, 219—220, 255, 263, 284
- спасение на душата** 39, 58, 71, 81, 93, 130—131, 137, 140, 154, 161, 173, 175—176, 192, 235, 297
- Спиридон, йеромонах** 65
- Сплит, град** 259
- Средец; вж. София**
- Средечка община, религиозна бог. община** 195
- Стара Загора, град** 269
- Старият завет, старозаветни книги** 53, 55, 56, 73, 109, 123, 125—127, 166, 173, 237, 240, 246, 254
- старац, старейшина, старши, длъжност при богомилите** 188, 190, 195, 196
- Стенимахос; вж. Асеновград**
- Стефан, архиепископ** 62
- Стефан, богомил** 84, 255
- Стефан V, римски папа (885—891)** 77
- Стефан Душан, сръбски крал (1331—1355)** 32, 267
- Стефан Неман, сръбски жупан (1168—1196)** 26, 30, 31, 244, 258
- Стефан Първоченчани, син на Стефан Неман (1196—1228)** 244, 258
- Стилян, епископ на Неокесария** 77
- страшният съд** 112—113, 119—120, 148, 157, 254
- Стрез, феодален владетел** 253
- стриголници, еретици, стриголничество, ерес** 122, 124, 131, 139
- стройник, длъжност у патарените** 196
- Сюлейман, османски султан (син на емир Урхан)** 269
- събор** 128—129, 152, 207, 244, 254, 277
в Гангра (341) 81, 168, 174, 189
в Жича (1221) 31, 89, 129, 184, 241, 258
в Гърново (1211, 1350, 1360) 24, 30, 257—258, 261, 278, 284—285
в Сен-Феликс дьо Караман (1167) 196, 242, 246
в Никея (325) 97, 128
в Едеса 81
в Цариград (1092) 26
- Съботин, павликянин** 79
- съвместно хранене, рел. обичай** 198
- „съвършени“, категория богомили** 7, 8, 14, 15, 17, 18, 69, 96, 115, 160, 164—165, 167, 169, 171—174, 176—177, 179—184, 186—195, 197—200, 207, 215, 222,

225—229, 235, 238, 255—256, 277, 280—282, 293, 296—297; манихеи 72; катарии 36, 182, 184—185, 188, 190, 192—193
съд (господен, страшен); вж. страшния съд
съзерцателен живот 281—282
съпруга 45, 109, 208, 222, 233; вж. и жена
сътворение на света 35, 36, 50, 51, 54, 64, 104, 105, 108, 113—115, 119

Табор, планина 274
Тайната книга; вж. Йоановото евангелие *ταλειως*, ново кръщение; вж. кръщение *ταλεισι*; вж. „съвършени“
ταλειη, молитвен химн 190
Теодосий, монах 272
Теодосий, адамит, монах 279, 281—282
Теодосий, Търновски патриарх 284
Теодосий Търновски, исихаст 161, 268, 272—274, 277—279, 283—284, 286
Теодосий (Фудул), еретик 286—288
Теодосиопол, град 75
Теодул, охридски архиепископ 206
теория, исихастки принцип 273—274
Теофил, виз. император (829—842) 77
Теофилакт, охридски архиепископ (1090—1109) 39, 63, 64, 177, 210—212, 214, 215
Теофилакт, цариградски патриарх (933—956) 22, 23, 25, 76, 83, 84, 86, 87, 90—97, 99, 116, 118, 126, 139, 173, 183, 187, 194, 293
Тертулиан, християнски апологет 70
Тефрика, град 77—79
Тимотей, презвитер 23, 82
Тихик; вж. Сергей (Тихик)
Тит (Симеон); вж. Симеон (Тит)
Тодор, богомил 84, 255
Тодор Валсамон, виз. църковен правител 30, 189, 191—192, 235, 241, 242
Тодор Комнин, епирски деспот (1215—1230) 259
Тома Славянинът, водач на бунт 77
торбоносци (**торбеши**) прозвище за богомили 88, 180, 222
Травъл, водач на бунт 220—221, 233
Тракезион, тема 221, 224
тресавици, зли същества 65, 66
Трогир, град 243, 259
труд, 48, 81, 124, 163, 179—183, 263
Тулуза, град 246
турпелини, секта 282
Търново, град 24, 30, 161, 247—248, 254—255, 257, 259, 264—267, 272—273, 277—278, 280, 283, 286

Углеша, феодален владетел 269—270
Умур, турски емир (1334—1348) 269
Уриил, ангелски началник 102
Урхан, османски владетел (1326—1359) 269

утешение, западен религиозен ритуал 193, 246
утешени, категория западни дуалисти 191

Фере, град 275
Филаделфия, *Philadelphia*, бог. община 260
Филипопол; вж. Пловдив
filii maior, длъжност у западните дуалисти 35, 196
filii minor, длъжност у западните дуалисти 196
Флоренция, град 36, 188, 190
Фолос, павликянин 233
Фотий, цариградски патриарх (858—867, 878—886) 23, 27, 30
Фотин, богомил 255
Фудул, гръцки еретик 286
фундагиагити, **фунданги**, богомили 26, 107, 119—120, 138, 142, 149, 170, 173, 180, 187, 192, 222, 224, 254

Харнопол; вж. Айробол
Херсонес, полуостров 216
Хиероним, богослов 129
Хиландар, манастир 267
Хияляда комина (*Χιλιάδα κομινά*), село 223
хляб 41, 53, 123, 138—140, 148, 150, 153, 180—181, 192, 198—199, 277, 279
храна 49, 61, 73, 138—140, 153, 163—167, 180, 182, 189, 192, 199, 206, 222, 231, 277—280
Хризохир, павликянин 77, 79
християни, *christiani*, прозвище на богомили 90, 191, 193, 222
христополити, *χριστοπολίται*, прозвище на богомили 222
Христос 35, 54, 64, 70, 73, 83, 85, 87, 91, 99, 102, 107, 109—113, 115, 118—119, 121—124, 127, 129, 131—134, 136—137, 139, 141—145, 148, 150—153, 155—157, 160, 169—170, 172, 178, 185—187, 191, 199, 222, 236, 240, 246, 254, 257—258, 274, 276, 284, 287

Цариград; вж. Константинопол
царска власт; вж. власт
царство небесно; вж. небесно царство
Цепина, крепост 253
Циканастирий, площад в Цариград 231
Цимпе, крепост 269
циркумцелиони, еретици 20
църква 5, 7—9, 11—13, 19, 21, 22, 26, 31, 34, 38, 39, 44, 45, 47, 49, 50, 53—60, 64—65, 67, 68, 71, 74, 75, 77, 79—81, 85, 87, 93, 94, 96—99, 105, 111, 114, 117, 121—124, 127—129, 131—135, 137, 139—143, 145—155, 157—158, 161, 164, 167—168, 170—171, 174—178, 183, 186—187, 191, 193, 197, 200, 204—208, 210, 213, 215, 227, 229—230, 233—235, 241, 244—246, 248, 252—254, 256—258, 260,

262—263, 276, 282—284, 286—288, 289—
292, 295, 296, 298

Църква, село 210

чернобог, бог на злото 66

Черноман, крепост 269

Черноризец Дукс, бълг. духовник, писа-
тел 47

човек, творение на злото и доброто 35,
50, 52—54, 58—60, 64, 70—72, 76, 80,
81, 99, 105—111, 113—116, 123, 127,
137, 154, 167, 193, 197, 235, 246, 253,
273—274, 291

човешка душа; вж душа

чудеса 145—151, 153, 232, 236

Шутил, павликянин 79

Юст, павликянин 74

Юстин I, виз. император (519—527) 71

Юстин Философ, християнски апологет
70

Юстиниан I, виз. император (527—565)
71

Юстиниан II, виз. император (685—695,
705—711) 74

Яким Осоговски, бълг. светец 145, 211

Яков, библейски герой 53

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор към второто издание	3
I. БОГОМИЛСТВОТО В НАУЧНАТА ЛИТЕРАТУРА	5
II. ИЗВОРИ ЗА БОГОМИЛСТВОТО	21
1. Извори с противобогомилско съдържание	21
2. Извори с богомилски произход и характер	34
III. ПРОИЗХОД НА БОГОМИЛСТВОТО	38
1. Развитие на феодализма в България и социални противоречия сред българското общество през IX—X в.	38
2. Църковно-феодалната идеология в България през X в. и борбата срещу нея	49
3. Езическите вярвания през IX—X в. и тяхната роля за пораждането на богомилската ерес	60
4. Разпространяването на ереси в България преди появата на богомилството	69
IV. ПОЯВА НА БОГОМИЛСТВОТО В БЪЛГАРИЯ. ПОП БОГОМИЛ	83
V. СЪЩНОСТ НА БОГОМИЛСТВОТО (УЧЕНИЕ И ВЪЗГЛЕДИ)	98
1. Дуалистично-гностическият светоглед на богомилите.	99
Космогония и есхатология	99
2. Отношение към новозаветната и старозаветната книжнина	122
3. Критика на църквата и на църковните обреди	127
4. Социално-битови и етични възгледи на богомилите	155
VI. ОРГАНИЗАЦИЯ НА БОГОМИЛИТЕ	183
1. „Свършени“ богомили и обикновени последователи.	183
2. Богомилските религиозни общини	194
VII. ИСТОРИЯ НА БОГОМИЛСТВОТО	202
1. Богомилството в западnobългарската държава	202
2. Богомилството в българските земи под византийска власт (1018—1185 г.)	204
3. Богомилството във втората българска държава.	247
4. Богомилството през XIV в. и неговият залез	266
ЗАКЛЮЧИТЕЛНИ ДУМИ	290
БИБЛИОГРАФИЯ	299
A. Извори	299
B. Литература:	300
1. С кирилица	300
2. С латиница	303
СЪКРАЩЕНИЯ	306
Азбучен показалец	307

Редактор на издателството *Ек. Пеева*

Художник *Т. Цанев*
Техн. редактор *Ив. Петров*

Худ. редактор *О. Василева*
Коректор *Йор. Маринова*

Дадена за набор на 17. VI. 1961 г.

Подписана за печат на 14. XI. 1961 г.

Печатни коли 20

Издателски коли 23,80

Формат 71 × 100/16

Изд. № 10434/II-6

Тем. № 1079

Кн. тяло 10,70 лв.

Тираж 3080

Кн. тяло 1,7 лв.

Подвързия 2,30 лв.

Подвързия 0,23 лв.

Цена 1955 г. 13 лв.

Цена 1962 г. 1,30 лв.

Университетска печатница пор. № 152 София

ПЕЧАТНИ ГРЕШКИ И ПОПРАВКИ

Стр.	Ред	На ъз	Да се чете	По вина на
8	4 отдолу	е	не	печатницата
13	2 „	CXXXIII	CXXXVIII	автора
23	19 отгоре	μανιχαϊσμός . . . πανλινιασμή	μανιχαϊσμός . . . παυλινιασμή	} печатницата
80	9 отдолу	δ	τό	автора
83	16 „	Jeanя	Jean	печатницата
87	1 „	Slavin	Slavia	автора
145	9 „	Vjersco	Vjersko	„
188	11 отгоре	ἐμφθῆν	ἐπφθῆν	„
192	27 „	1897	1891	„
267	17 отдолу	земеделци	земевладелци	„