



Znaczenie społeczne ruchu bogomilskiego w świetle *Mowy Kosmy* Prezbitera. Fakty źródłowe i spekulacje historiograficzne, próba bilansu¹

The Social Importance of the Bogomil Movement in the Light of the *Sermon* by Cosmas the Priest. Source Facts and Historiographical Speculations, an Attempt at Assessment

Jan Mikołaj Wolski²

Abstract: The social significance of the Bogomil movement in its earliest phase has been the subject of much analysis in the academic literature. Despite the poor source base, many hypotheses have been formulated in this regard. By reaching out to the primary studies of the topic, I attempt to trace the reasoning presented in them and assess the quality of the arguments used. Most of the claims concerning the social significance of Bogomilism turn out to be detached from the sources.

Keywords: bogomilism; Cosmas the Priest; Bulgaria in the Middle Ages; medieval society; Bulgarian Tsardom

O dziejach ruchu bogomilskiego wiemy znacznie mniej, niż byśmy chcieli i potrzebowali wiedzieć, aby swobodnie snuć spójne opowieści na ten temat. Dostępna baza źródłowa, jak dla wielu innych zagadnień historycznych nie tylko tej epoki, jest niewystarczająca i w wielu miejscach niejasna. Teksty, do których zaglądamy, udzielają odpowiedzi na (niektóre) pytania stawiane przez ludzi żyjących ok. tysiąc lat temu, a w znacznej mierze pozostawiają otwartymi lub niedopowiedzianymi te, które zwykli sobie zadawać współcześni historycy: o okoliczności narodzin i pochodzenie ruchu, jego naturę i zmiany, jakim podlegał, popularność, bazę społeczną i ideologiczną, zasięg występowania, etapy rozwoju czy wreszcie reakcję państwa. W literaturze historycznej udzielano różnych, nierzadko sprzecznych odpowiedzi na wiele pytań z tego

¹ Artykuł powstał przy wsparciu finansowym UŁ w ramach programu IDUB, grant nr 3 IGB/2024.

² Jan Mikołaj Wolski – adiunkt, Centrum Badań nad Historią i Kulturą Basenu Morza Śródziemnego i Europy Południowo-Wschodniej im. Waldemara Cerana, Ceraneum, Uniwersytet Łódzki, Łódź, Polska; e-mail: jan.wolski@uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0003-1052-9111.

zakresu. Głód wiedzy – wobec niedostatecznej informatywności źródeł – popycha historyków w stronę spekulacji i niepewnych hipotez. Kwestie historyczności osoby Bogomiła Popa, założyciela ruchu, źródeł idei bogomilskich, powiązań z paulicjanizmem i innymi ruchami religijnymi, datacji *Mowy Kosmy* Prezbitera czy wreszcie stanowiska heretyków wobec drażliwych społecznie kwestii (rozwarstwienia majątkowego czy bizantynizacji) doczekały się wielu omówień i dyskusji. Inne zagadnienia pozostały nieprzeanalizowane, choć czasem formułowano definitywne twierdzenia w ich zakresie, bez podawania uzasadnień. Obraz historyograficzny bogomilizmu to obraz z potłuczonego lustra: część z krążących po literaturze przedmiotu twierdzeń jest ze sobą sprzeczna, a mimo to nie są one ze sobą konfrontowane. I tak na przykład jedni uważają list patriarchy Teofilakta do cara Piotra za dokument odnoszący się do dziejów paulicjanizmu³, inni wiążą go z bogomilizmem⁴, a chyba ostatnim

³ V. Grumel, *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, I. Actes des Patriarches, 2. Les registes de 715 à 1043*, Paris 1936, s. 223-224; N. Garsoïan, *The Paulician Heresy. A Study of the Origin and Developement of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, Paris 1967, s. 29-30, 76, 78-79; C. Astruc – W. Conus-Wolska – J. Gouillard – P. Lemerle – D. Papachryssanthou – J. Paramelle, *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*, „Travaux et Memoires” 4 (1970) s. 195; A. Rigo, *Les premières sources byzantines sur le bogomilisme et les oeuvres contre les phoundagiagites d'Euthyme de la Péribleptos*, w: *Evropejskijat jugoiztok prez vtorata polovina na X – načaloto na XI vek*. red. V. Gjuzelev – G.N. Nikolov, Sofija 2015, s. 528; M. Illert, *Presbyter Kozma, Gegen die Bogomilen. Orthodoxie und Häresie auf dem mittelalterlichen Balkan*, Turnhout 2021, s. 39-40, 44, przyp. 199; C. Dixon, *The Paulicians. Heresy, Persecution and Warfare on the Byzantine Frontier, c. 750-850*, Leiden – Boston 2022, s. 40-41. Identyfikacja paulicjańska heretyków wynika wprost z treści listu – zawartości dogmatycznej anatem (zob. Astruc *et al.*, *Les sources grecques*, s. 195-198). Ciężar dowodu spoczywa na zwolennikach konkurencyjnej identyfikacji bogomilskiej wymienionych w kolejnym przypisie.

⁴ V. Zlatarski, *Istorija na bălgarskata dăržava prez srednite vekove*, t. 1, cz. 2, Sofija 1971, s. 538; A. Vaillant – H.C. Puech, *Le Traité contre les bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Paris 1945, s. 133-134; D. Obolensky, *The Bogomils. A study in Balkan neomanicheism*, Cambridge 1972, s. 111-114, 125; I. Dujčev, *L'epistola sui Bogomili del patriarcha Teofilatto*, w: I. Dujčev, *Medioevo bizantinoslavo*, t. 1, Roma 1965, s. 283-315; D. Angelov, *Bogomilstvo*, Sofija 1993; J. Hamilton, *The Bogomil Commentary on St Matthew's Gospel*, „Byzantion” 75 (2005) s. 172; P. Czarnecki, *Geneza i ewolucja dogmatu teologicznego sekty bogomilów (X-XII wiek)*, „ZN Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace historyczne” 134 (2007) s. 25; J. Sanidopoulos, *The Rise of Bogomilism and Its Penetration into Constantinople. With a Complete Translation of Euthymios Zygabenos' Concerning Bogomilism*, Rollinsford 2011, s. 37-38; J.M. Wolski, *Bogomilizm*, w: *Cartstwo Bułgarskie. Polityka – społeczeństwo – gospodarka – kultura*.

badaczem, który umotywował swoje zdanie, był Wasił Złatarski, piszący niemal 100 lat temu⁵. Przy czym dla historii obu herezji dokument byłby/jest bardzo ważnym źródłem, a dla poznania bogomilizmu wręcz kluczowym, gdyż pierwszym chronologicznie dokumentującym wczesne zainteresowanie władz państwowych zwalczaniem ruchu.

Ograniczony zasięg ma również dyskusja nad znaczeniem społecznym bogomilizmu w pierwszej fazie jego istnienia. W praktyce badania na ten temat koncentrują się wokół zagadnień zasięgu ruchu i reakcji państwa na jego pojawienie się. W najważniejszych opracowaniach dotyczących historii średniowiecznej Bułgarii i samej herezji w tych kwestiach panuje niemal powszechna zgoda: ruch rozwijał się dynamicznie i spotkało się to ze zdecydowanym sprzeciwem czynników państwowych oraz kościelnych. Te idee opiszę bardziej szczegółowo w dalszej części artykułu. *Votum separatum*, zgłoszone przez uznanego badacza historii średniowiecznych Bałkan i bośniackiego bogomilizmu, Johna Van Antwerpa Fine'a, nie spotkało się z szerszym zainteresowaniem. Argumentował on, że w istocie nie posiadamy żadnych źródeł, które by potwierdzały znaczne rozpowszechnienie bogomilizmu, a niewielka liczba wzmianek (wyliczonych i przeanalizowanych przez autora) o tym ruchu sugeruje, że nie zyskał on popularności ani na początku swojego istnienia, ani w późniejszych stuleciach⁶. Jego wnioski przyjął Dmitrij Polywjannyj⁷, a wraz z odniesieniami do późniejszej literatury akademickiej i ponowną analizą źródeł potwierdził Mirosław Jerzy Leszka⁸.

Doktryna socjalna bogomiłów jest tematem „nadmiernie wyeksploatowanym”, jak zauważył Georgi Minczew⁹. To samo można powiedzieć o znaczeniu społecznym tej herezji. Po co zatem do tego wracać? „Nadmiar” zainteresowania zasługuje na ujęcie historiograficzne.

866-971, red. M.J. Leszka – K. Marinow, Warszawa 2015, s. 264-266; G. Minczew, *Remarks on the Letter of the Patriarch Theophylact to Tsar Peter in the Context of Certain Byzantine and Slavic Anti- Heretic Texts*, „Studia Ceranea” 3 (2013) s. 113-130.

⁵ Złatarski, *Istorija*, t. 1, cz. 2, s. 538.

⁶ J.V.A. Fine, *The Bulgarian Bogomil Movement*, „East European Quarterly” 10/4 (1977) s. 392-405.

⁷ D.I. Polywjannyj, *Kulturnaja identičnost, istoričeskoe soznanie i knižnoe nasledie srednevekovnoj Boglarii*, Moskwa – Sankt-Peterburg 2018, s. 91-94.

⁸ M.J. Leszka, *Rola cara Piotra (927-969) w życiu bułgarskiego Kościoła. Kilka uwag*, VoxP 66 (2016) s. 433-435.

⁹ G. Minczew, *Słowiańskie teksty antyheretyckie jako źródło do poznania herezji dualistycznych na Bałkanach*, w: *Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła słowiańskie*, opr. i tł. G. Minczew – M. Skowronek – J.M. Wolski, Łódź 2017, s. 54; G. Minczew, *Kozma Prezviter i negovoto Slovo sreštu ereticite*, Sofija 2025, s. 160.

W dotychczasowych badaniach nad literaturą akademicką dotyczącą bogomilizmu skupiano się na krytyce poglądów historyków inspirowanych marksizmem. Ujmowali oni powstanie bogomilizmu jako wyraz niezadowolenia klasy niższej jej sytuacją społeczno-materialną. Tutaj, abstrahując od tego zagadnienia, proponuję przyjrzeć się jakości argumentacji używanej przy uzasadnieniu przekonania o dynamicznym rozwoju herezji. Jest to konieczne, jeśli chcemy wynegocjować wspólne stanowisko w sprawie. Silne zainteresowanie ze strony historyków nie przełożyło się na fundamentalną analizę i szczegółowe rozpracowanie źródeł. Zagadnienie wymaga resetu: przypomnienia, co jest tylko hipotezą, a co wynika z dostępnych nam materiałów historycznych. Poddajmy zatem analizie to, w jaki sposób historycy konstruują opowieści o sile ruchu bogomilskiego i w jaki sposób wykorzystują do tego źródła, czyli przede wszystkim wskazaną w tytule *Mowę Kosmy Prezbitera*.

Zacznijmy od przedstawienia obrazu bogomilizmu jako silnego ruchu ogarniającego szerokie kręgi społeczne, który zarysowuje Dimityr Angelow w swojej pracy z 1993 roku. Jest to solidne i przekrojowe opracowanie, które dla wielu kwestii związanych z bogomizmem wciąż pozostaje punktem odniesienia. Niemniej jednak ustalenia bułgarskiego badacza trudno przyjmować bez zastrzeżeń i weryfikacji, bo jego postawę wobec niejednoznacznych zagadnień charakteryzował „ optymizm poznawczy”, rozstrzyganie wątpliwości na „korzyść bogomizmu” – jego trwałości, zasięgu i międzynarodowego znaczenia.

Jeśli idzie o pierwszą fazę rozwoju bogomilizmu i reakcję państwa na jego powstanie, Dimityr Angelow ujął to w następujący sposób: „Jak można sądzić z *Mowy Kosmy Prezbitera* i listu patriarchy Teofilakta, w połowie X wieku bogomizm był już dość rozpowszechniony. To poważnie niepokoiło władze świeckie i kościelne”¹⁰. Za przykład niepokoju władz państwowych bułgarskiemu uczonemu służy fakt pisania przez cara Piotra listów do patriarchy, zaniepokojenie natomiast władz kościelnych nie zostało w tym miejscu wywodu zobrazowane.

Po otrzymaniu listu od Teofilakta bułgarski władca miał już rozwiązane ręce i rozkazał przedsięwziąć ostre środki przeciwko heretykom, którzy niedawno pojawili się w jego państwie. Ze słów Kosmy Prezbitera, że było wielu, którzy „nie wiedzą, jaka jest ich [propagatorów herezji] wiara i myśl, że oni cierpią za prawdę i otrzymają od Boga jakąś nagrodę za łańcuchy

¹⁰ Angelov, *Bogomilstvo*, s. 265 (wszystkie tłumaczenia podano w przekładzie własnym, o ile nie zaznaczono inaczej).

i więzienie”, widać, że bogomili zostali poddani surowym prześladowaniom ze strony władz świeckich¹¹.

Elementy układanki pasują do siebie: silnie rozpowszechniony bogomilizm poważnie niepokoi władze, które podejmują ostre środki. Tyle że wszystkie elementy tej układanki są mniej lub bardziej uzasadnionymi przypuszczeniami. *Mowa Kosmy* i list patriarchy Teofilakta nie zawierają informacji o rozpowszechnieniu herezji, oprócz tej najprostszej, oczywistej: że herezja w ogóle się pojawiła. Wszystko, co w nich napisano, można odnieść do niewielkiej sekty obecnej w stolicy państwa, równie dobrze co do potężnego ruchu ogarniającego niemal całe państwo i przenikającego wszystkie warstwy społeczne¹². Jeśli idzie o samą argumentację bułgarskiego uczonego, w odniesieniu do *Mowy Kosmy* nie precyzuje on, co w utworze dowodzi popularności bogomilizmu. Rozbiór logiczny analizy *Mowy* w wykonaniu Angełowa, ze względu na jego objętość, kontekstowy charakter i brak klarownego wyводу prowadzącego czytelnika bezpośrednio od tekstu źródła do konkluzji, jest utrudniony. W tych warunkach bezpośrednia weryfikacja jego wniosku – polegająca na sprawdzeniu podstaw źródłowych jego argumentów – jest niemożliwa. W rozdziałach poprzedzających stwierdzenie, że z *Mowy Kosmy* Prezbitera i listu Teofilakta można wywnioskować, że „bogomilizm był już dość rozpowszechniony”, znajdujemy wyimki z obu źródeł opisujące strukturę ruchu heretyckiego, rzekome kontakty osobiste Kosmy z odstępcami od wiary i ich poglądy. Wydaje się, że głównym argumentem przemawiającym za interpretacją Angełowa o znacznej popularności bogomilizmu jest duże nagromadzenie tych wyimków. Czytelnicy razem z narratorem mogą ulec iluzji, że wielokrotnie powtórzone za Kosmą, że „heretycy twierdzą”, „zwodzą”, odnosi się do dużej liczby heretyków.

Przerwijmy na chwilę naszą analizę, aby przyjrzeć się bliżej metodzie krytyki źródeł przyjmowanej przez Dimityra Angełowa, którą określiłem wyżej mianem „optymizmu poznawczego”. Z wywodem, który wprost ujawnia podejście bułgarskiego historyka do materiałów źródłowych, mamy do czynienia przy interpretacji inskrypcji z kościoła w Eskus wyklinającej anonimowego heretyka. Zaczniemy od jej konkluzji: „Fakt, że cytowana anatema została wyryta w kościele w północnej Bułgarii potwierdza, że w analizowanym okresie [tj. przed początkiem XI wiek] bogomilizm był dość mocno rozpowszechniony i w tym regionie, a nie

¹¹ Angelov, *Bogomilstvo*, s. 267.

¹² Potencjalne zastrzeżenia do tego zdania zostaną zaprezentowane na koniec niniejszego artykułu, przy okazji omawiania poglądów André Vaillanta i Henri-Charlesa Puecha.

tylko w Macedonii i Tracji”¹³. A teraz przytoczmy tłumaczenie inskrypcji-anatemy według rekonstrukcji Iwana Goszewa (z której korzystał Dimityr Angełow): „[...] kto przeczyta, co napisałem, niech przeklnie heretyka, jeśli bowiem nie przeklnie heretyka, to sam będzie przeklęty, a jeśli przeklnie heretyka, to nad nim zmiłuje się Bóg. To napisał Ananiasz, mnich”¹⁴. Brak związku między źródłem a konkluzją jest w moim odczuciu na tyle oczywisty, że nie wymaga komentarza. Niemniej jednak wnioski podobne do Angełowa, a niejednokrotnie dużo dalej idące, sformułowało już tylu badaczy tego zagadnienia (wybrane zaprezentuję poniżej), że trzeba się nad tym na chwilę zatrzymać. Przejście od tekstu źródła do przytoczonej konkluzji wymaga przyjęcia co najmniej trzech założeń, które są zupełnie niepewne. Po pierwsze, że anatema potwierdza wystąpienie jakiejś herezji współczesnej wyrzyciu inskrypcji. Po drugie, konieczne jest przyjęcie założenia, że tą herezją był bogomilizm. Trzecie założenie, niezbędne do przejścia od tekstu ze ściany eskueskiego kościoła do konkluzji Angełowa, najjaśniej ukazuje siłę myślenia życzeniowego bułgarskiego uczonego. Nazwijmy je roboczo założeniem „jeden to dużo”, tylko bowiem zastosowanie takiej kliszy pozwala nam stwierdzić, że pojawienie się anatemy w jakimś prowincjonalnym kościele możemy przyjmować za oznakę „mocnego rozpowszechnienia herezji w północnej Bułgarii”. Ekstrapolowanie wniosków odnoszących się do wspólnoty kościelnej, będącej przedmiotem troski „mnicha Ananiasza”, na całą północną Bułgarię jest zupełnie niedorzeczne. Jeśli idzie o założenie wymienione jako drugie, czyli identyfikację heretyka z inskrypcji ze zwolennikiem bogomilizmu, musimy podkreślić, że jest to rozumowanie zupełnie nieuzasadnione. Treść inskrypcji w żaden sposób nie pomaga nam określić wyznania wyklinaanej osoby. Wobec faktu, że niewiele nam wiadomo o życiu religijnym ówczesnej Bułgarii, takie proste skojarzenie („heretyk = bogomił”) wydaje się kuszące. Zgodnie z tendencją do „pomnażania wiedzy o bogomilizmie”, którą możemy zauważyć u Dimityra Angełowa, wielu bułgarskich uczonych przyjmowało bogomilską tożsamość eskuskiego heretyka za pewnik. Iwan Goszew najwyraźniej nie miał żadnych wątpliwości w tej sprawie. Choć podkreślił, że w inskrypcji

¹³ Angelov, *Bogomilstvoto*, s. 268.

¹⁴ *Inskrypcja z Eskus*, ed. I. Gošev, *Starobългарski glagoličeski i kirilski nadpisi ot IX i X v.*, Sofija 1961, s. 79-83. Nieco inną lekcję proponują: V. Konstantinova, *Njakoi beležki za protivbogomilskija nadpis ot Eskus*, „Arheologija” 24/3-4 (1982) s. 50-55, A. Margos, *Njakoi beležki po četeneto na protivbogomilskija nadpis ot srednovekovnata cārka pri c. Gigen*, „Starobългарska Literatura” 15 (1984) s. 119-125; K. Popkonstantinov – O. Kronstreiner, *Altbulgarische Inschriften*, t. 1, Salzburg 1994, s. 29. Rekonstrukcje różnią się przede wszystkim odczytaniem ostatniego wersu inskrypcji.

brakuje nazwy herezji, uznał to nie za wyzwanie interpretacyjne, ale za wskazówkę przemawiającą za wczesną datacją tekstu, kiedy bogomili nie byli nazywani jeszcze tym imieniem (nazwa bogomili nie pada w *Mowie Prezbitera Kosmy*)¹⁵. Bojan Džonov poszedł w spekulacjach jeszcze dalej i utożsamiał eskuskiego heretyka z Todore, uczniem Bogomiła wspomnianym w anatemie z *Synodykonu Cara Borila*¹⁶. Cóż, ostatecznie nasz heretyk mógł być bogomilem, nie możemy tego wykluczyć. Bogomilizm wszak był obecny w Bułgarii od jakiegoś momentu drugiej połowy X wieku. Tyle że jeśli na pytanie, kim był heretyk z Eskus, odpowiemy na podstawie ogólnego założenia, że bogomilizm był w ogóle obecny w ówczesnej Bułgarii (ewentualnie popularny), to tak potwierdzonej tożsamości eskuskiego heretyka nie powinniśmy wykorzystywać do odpowiedzi na pytanie o to, czy bogomilizm był obecny (popularny) właśnie w północnej Bułgarii. Byłby to przykład błędnego koła w rozumowaniu, w którym przesłanki są zbieżne z wnioskami. Jeśli trzymamy się tekstu inskrypcji (a chyba powinniśmy, o ile historia pozostaje sztuką interpretacji źródeł), heretyk z Eskus mógł być równie dobrze bogomilem, co paulicjaninem albo „lokalnym wichrzycielem” nieznanym z innych źródeł, czy dowolnym heretykiem z kilkusetletniej historii Kościoła powszechnego lub też (zbiorniczo) każdym z nich, figurą odstępcy od wiary, od którego należy trzymać się z daleka. Ostatnie dwie z wymienionych możliwości są nie tylko logicznym uzupełnieniem wyliczanki wszelkich możliwych interpretacji tekstu, ale zasługują na poważne traktowanie i obalają pierwsze z założeń wymienionych powyżej. Uczenie się o dawnych herezjach stanowiło jeden z elementów edukacji teologicznej duchowieństwa, a potępienie wybrzmiałych już herezji należało do obrzędowości prawosławnej X-XI wieku¹⁷. Inskrypcja z Eskus nie potwierdza aktualności jakiegokolwiek herezji dla czasu i okolicy jej wyrzucia – może być ogólnym wezwaniem do wyklinania herezji i nie dawania im posłuchu. Dla uczciwego przedstawienia sprawy należy podkreślić, że Dimityr Angełow był świadomy słabości swojego wnioskowania: tworząc naszkicowany powyżej szereg hipotez i przechodząc od jednej do

¹⁵ Gošev, *Starobălgarski*, s. 82.

¹⁶ B. Džonov, *Za ličnostta na eretika ot nadpisa pri Eskus*, „Palaeobulgarica” 10/2 (1986) s. 104-109.

¹⁷ W kościele bizantyńskim obchodzono już rokrocznie Święto Prawosławia, podczas którego uroczyste potępiano ikonoklazm. Uogólnione ostrzeżenia przed herezjami pojawiały się w różnych tekstach kultowych, np. w *Ślužbie ku czci świętego hierarchy Klemensa Ochrydzkiego* (Klemens Ochrydzki, *Ślužby*, ed. Hristova-Šomova, *Pesni ot Kliment. Ślužbi ot sv. Kliment Ohridski za prorok, apostol, otec, mǎčennik i mǎčennica*, Sofija 2017, s. 57, 58, 60, 280-282).

drugiej, dystansował się od nich przez podkreślenia („najpewniej”, „najprawdopodobniej”, „nie jest jasne”). Cóż z tego, skoro konkluzję ogłosił bez żadnych zastrzeżeń? Przytoczmy kluczowe zdanie powtórnie: „Fakt, że cytowana anatema została wyryta w kościele w północnej Bułgarii, potwierdza, że w analizowanym okresie bogomilizm był dość mocno rozpowszechniony i w tym regionie, a nie tylko w Macedonii i Tracji”¹⁸.

Odniosłem się już pokrótce do kwestii rzekomych potwierdzeń szerokiego rozpowszechnienia bogomilizmu, jakie Dimityr Angełow dostrzegał w *Mowie Kosmy* i liście patriarchy Teofilakta do cara Piotra. Pora przyjrzeć się kolejnym elementom z układanki Angełowa. Zaczniemy od popularności bogomilizmu, która miała wzbudzać obawy władz świeckich i kościelnych. O poważnym zaniepokojeniu władz świeckich świadczyły, według bułgarskiego uczonego, dwa listy wysłane przez cara Piotra do patriarchy Teofilakta z pytaniem o to, jak zareagować na pojawienie się herezji. „Poważne zaniepokojenie” pasuje do ogólnego obrazu tworzonego przez Angełowa, ale skoro nie zachowały się listy cara, a odpowiedź nie zdradza, z jakim nastawieniem pisał, możemy imputować bułgarskiemu władcy równie dobrze „lekkie zaniepokojenie”, jak i „zaciekawienie”. A najlepiej, uciekając od emocjonalnego opisu, po prostu zadowolmy się pożyczonym ze źródła stwierdzeniem, że car chciał się dowiedzieć, co zrobić z heretykami. Bułgarski uczony ze wszystkich możliwych opisów intencji władcy wybiera najbardziej dramatyczny, co w świetle poczynionych dotychczas obserwacji nie powinno nas dziwić. Przyjęcie sformułowania pozbawionego nacechowania emocjonalnego pozwoli nam zachować wierność wobec sugestii samego źródła, czyli cytowanego listu, które tak lakonicznie przedstawia okoliczności swojego powstania:

Już wcześniej ci odpisano na zapytania o tę herezję, która się niedawno pojawiła, a teraz piszemy ponownie, jeszcze wyraźniej i bardziej stanowczo, jak prosiłeś, bo dzięki wam dokładniej dowiedzieliśmy, jak przekłeta jest to nauka. Piszemy zaś jasno i wyraźnie, wykładając sprawy bez osłonek, w prostych słowach, jak sobie życzyłeś¹⁹.

Możemy spierać się, co oznacza fraza „bardziej stanowczo”: czy dotyczy samej reakcji wobec heretyków, czy raczej sposobu jej opisu.

¹⁸ Angełow, *Bogomilstvoto*, s. 268.

¹⁹ Teofilakt Lekapenos, *List do cara Piotra*, w: *Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła greckie*, tł. A. Maciejewska, opr. J.M. Wolski, red. G. Minczew, Łódź 2023, s. 28.

Kwestia „poważnego zaniepokojenia” niech pozostanie poza wypowiedziami historyków, jako oparta wyłącznie na wyobraźni badaczy. Gdybyśmy przyjęli założenie, że członkowie dawnych elit rządzących rzadko pisywali do siebie listy, wówczas sam fakt napisania dwóch listów w jednej sprawie mógłby posłużyć za dowód jej wagi²⁰. Takie założenie natomiast nie ma żadnych podstaw, a bogaty zbiór listów z okresu pierwszego państwa bułgarskiego podważa ten wywód. Przypomnijmy sobie *Odpowiedzi Mikołaja I* (podjęte w nich sprawy miały różną wagę) albo korespondencję Symeona, która czasem przyjmowała zaskakująco „lekką” formę, a kolejne odpowiedzi – w korespondencji z Leonem Choroisfaktesem – sprowadzały się do jałowych wymian uszczypliwości²¹.

Poważne zaniepokojenie władz kościelnych jest jeszcze słabszym momentem wyводу Angelowa – nie wiadomo nam nic o reakcji władz kościelnych na pojawienie się bogomilizmu. Nie możemy za taką uważać napisanie *Mowy* przez Kosmę. Twierdzenie o zainspirowaniu jej powstania przez któregoś z hierarchów pozostaje wyłącznie spekulacją historyków. Wezwania Kosmy kierowane do biskupów, aby poważnie zajęli się pracą duszpasterską wobec wystąpienia Bogomiła, świadczą raczej, że takowa reakcja, jeśli w ogóle nastąpiła, w ocenie Kosmy była niewystarczająca, a postawa zwierzchników Kościoła wobec herezji – nie dość zdecydowana.

Przedostatnia myśl cytowanego na początku fragmentu („Po otrzymaniu listu od Teofilakta bułgarski władca miał już rozwiązane ręce i rozkazał przedsięwziąć ostre środki przeciwko heretykom”)²² jest zupełnie bezzasadna. Nic nam nie wiadomo o tym, czy i w jaki sposób Piotr wprowadził w życie zalecenia Teofilakta. Z orzekaniem o „rozwiązaniu rąk” powinniśmy być ostrożni, nie tylko dlatego, że niekoniecznie były one wcześniej „związane”. Zwróćmy uwagę, że w odpowiedzi patriarchy

²⁰ Tak twierdził *expressis verbis* Ivan Dujczew (*L'epistola*, s. 309): „Per attirare l'attenzione del potere temporale in Bulgaria e per provocare richieste così insistenti da parte del re Pietro riguardo all'essenza della dottrina ereticale e alla lotta che occorreva contro gli eretici, il movimento doveva aver preso già proporzioni notevoli [...]”. Do tej argumentacji dodaje jeszcze jeden fakt „potwierdzający” rozwój ruchu: „Le raccomandazioni stesse del patriarca sulle misure da prendersi contro gli eretici costituiscono una prova innegabile delle proporzioni assunte dal movimento”. Opinia bułgarskiego uczonego dziwi: rekomendacje patriarchy w żaden sposób nie pokazują rozmiaru ruchu. Szkoda, że cytowany autor nie uszczegółowił, czym zalecenia by się różniły, gdyby zasięg oddziaływania herezji na społeczeństwo był niewielki.

²¹ Por. M.J. Leszka, *Wizerunek władców pierwszego państwa bułgarskiego w bizantyńskich źródłach pisanych (VIII-pierwsza połowa XII wieku)*, Łódź 2003, s. 95-100.

²² Angelov, *Bogomilstvo*, s. 267.

nie było wyłożonej żadnej nowej normy postępowania, której Piotr nie mógłby poznać, gdyby zajrzał do nomokanonu – podstawowego zbioru praw dotyczących Kościoła. Przyjmując założenie o racjonalności działań postaci historycznych, spokojnie możemy twierdzić, że zanim Piotr napisał do patriarchy, zasięgnął informacji u miejscowych dostojników kościelnych i – zakładając, że posiadali oni podstawowe wykształcenie w zasadach prawa kanonicznego – dowiedział się tego samego, co wyłożono mu w liście. Kontynuując te spekulacje, możemy przypuścić, że Piotr nie pytał o to, co w ogóle można zrobić z heretykami (bo to mógł sprawdzić w nomokanonie), tylko, co „najlepiej” zrobić z heretykami. I taką odpowiedź dostał. Teofilakt opisał kilka możliwych sposobów traktowania heretyków i wskazał, który z nich uważa za właściwy. Przypomnijmy sobie zakończenie listu: „Ale bądź mi, miłośniku Chrystusa, bądź heroldem nabożności, nauczycielem prawej wiary, prostuj heretyckie błędzenie albo też prześladuj je i unicestwiaj”²³. Co do prześladowań (pod którymi mógł się kryć zarówno „kościelny wyrok kławy [...] albo zgodny z prawem wyrok kary świeckiej”), konstantynopolitański kapłan pisał, że należy unikać ich na wszelkie sposoby „to przez groźby i jakieś gwałtowne demonstracje, to znów przez nieustanne pouczenia i zachęty”²⁴.

Gdybyśmy pozwolili sobie na dalsze spekulacje, pozostając jednak blisko tekstu źródła, moglibyśmy stwierdzić, że po otrzymaniu listu Piotr miał „rozwiązane ręce” (został zachęcony), nie do prześladowań, ale raczej, aby przedsięwziąć szeroko zakrojoną akcję misyjną. Za jej pośredni ślad moglibyśmy uznać kaznodziejstwo Kosmy. Pośredni, bo źródła nie potwierdzają, jakoby działalność Kosmy była inspirowana przez kogokolwiek. Nie wiemy również, kiedy wygłaszał on swoje kazania (najpewniej wcześniej zanim je spisał). Powiązanie kaznodziejskiej misji Kosmy z działalnością władz świeckich i kościelnych Bułgarii pozostanie na zawsze w sferze hipotez i domysłów. W każdym razie zupełnie nieuzasadnione jest łączenie listu Teofilakta do Piotra z rozpoczęciem ostrych prześladowań, niezależnie od tego, czy uznamy za przedmiot ich korespondencji paulicjanizm czy bogomilizm.

Czy zatem nic nam nie wiadomo o prześladowaniach bogomiłów w pierwszej fazie ich istnienia? Niewątpliwym śladem jakichś prześladowań bogomiłów jest cytat z *Mowy Kosmy*: „Wielu bowiem nie wie, na czym polega ich herezja, i uznaje ich – chcących otrzymać coś dobrego od Boga [w zamian] za więzy i ciemnicę – za cierpiących za

²³ Teofilakt Lekapenos, *List do cara Piotra*, s. 31.

²⁴ Teofilakt Lekapenos, *List do cara Piotra*, s. 30-31.

prawdę”²⁵, przywołany m.in. przez Dimityra Angełowa²⁶. Czy były to ostre prześladowania? Szeroko zakrojone? W naszej analizie powtórnie stajemy wobec problemu, czy „jeden to dużo”. W tym przypadku mamy do czynienia nie z jednym, a z „co najmniej dwoma”, tylu bowiem musiało być „cierpiących za prawdę”, aby uzasadnić zastosowaną liczbę mnogą. Ilu ich było? Nie wiemy. „Wielu” odnosi się do tych, co błędnie – z punktu widzenia Kosmy – postrzegają męczeństwo innowierców. Pamiętajmy, że za sformułowaniem „więzy i ciemnica” może kryć się zarówno krótkotrwałe aresztowanie kilku osób celem przesłuchania, tymczasowa izolacja opornych heretyków, jak i dożywotnie więzienie przywódców herezji. W kontekście zarysowanego przez Dimityra Angełowa „poważnego zaniepokojenia”, „ostrych środków”, łatwiej nam pod tymi słowami domyślać się któregoś z surowszych rozwiązań. Pamiętajmy jednak, że to tylko nasze wrażenie, a źródło nie potwierdza wyboru żadnej z tych opcji. Wiemy jedynie, że dochodzenie lub prześladowanie było jawne i spotkało się z nieprzychylnym przyjęciem części ludności sympatyzującej z osadzonymi.

Tą drogą zbliżamy się do wniosku, że *Mowa Kosmy* nie zawiera istotnych danych o znaczeniu społecznym ruchu bogomilskiego, jeśli weźmiemy pod uwagę jego rozpowszechnienie, a cały wywód Angełowa przedstawiony powyżej nie znajduje potwierdzenia w tym ani w innych źródłach. Przyjrzyjmy się teraz, jak do podniesionych tu kwestii podchodzą inni uczeni.

Jeżeli chodzi o przekonanie o szerokim rozpowszechnieniu bogomilizmu ma dawną metrykę, dla przykładu przywołajmy fragmenty pracy z 1928 autorstwa Iwana Snegarowa:

Bogomilizm znalazł wielu zwolenników wśród prostego ludu i dzięki temu zyskał charakter ruchu ludowego [...] ruchu religijno-socjalnego: religijnego przez swoją metafizykę, socjalnego przez swój społeczno-reformatorskiego ducha²⁷; dualistyczna nauka zaczęła się szybko rozpowszechniać w Bułgarii za cara Piotra (927-969)²⁸; wszystkie wysiłki cara Piotra, zgodne z radami patriarchy Teofilakta, aby osłabić i zniszczyć herezję, dały przeciwny rezultat: ona coraz bardziej się rozwijała, tak jak jej nauka²⁹.

²⁵ Kosma Prezbiter, *Mowa polemiczna*, tł. M. Skowronek, w: *Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła słowiańskie*, opr. i tł. G. Minczew – M. Skowronek – J.M. Wolski, Łódź 2015, s. 103.

²⁶ Angelov, *Bogomilstvoto*, s. 267.

²⁷ I. Snegarov, *Pojava, săștnost i značenje na bogomilstvoto*, „Bălgarska Istoricheska Biblioteka” 1/3 (1928) s. 59-60.

²⁸ Snegarov, *Pojava, săștnost i značenje na bogomilstvoto*, s. 62.

²⁹ Snegarov, *Pojava, săștnost i značenje na bogomilstvoto*, s. 64.

Autor nie przywołuje żadnych źródeł na podparcie swoich tez (w publikacji o charakterze popularyzatorskim brak przypisów nie razi), ale – odwołując się do *Mowy Kosmy* – zarysowuje kontekst, w którym rozpowszechnienie się bogomilizmu, ruchu mistycznego, antykościelnego i wywrotowego w sensie społeczno-politycznym, jest czymś oczywistym. Sprzyjały mu upadek autorytetu kleru prowadzącego wystawny styl życia, niezachowującego głoszonych przez siebie zasad³⁰, panujący nastrój „bezpłodnego pesymizmu”, skłaniający do ucieczki przed światem, a także zapał misyjny i prawosławie charakteru bogomilów³¹.

Nauczanie społeczne bogomilizmu jest ostatnim z podejmowanych przez bułgarskiego uczonego tematów w cytowanym artykule. Iwan Snegarow widział w bogomilizmie przede wszystkim destrukcyjną siłę: naukę przepelnioną pesymizmem, odwracającą uwagę od doczesnych problemów³². Jej społeczny potencjał wywrotowy nie prowadził do urzeczywistnienia zmian społecznych, ale do zwiększenia niezadowolenia przez krytykę wszelkiego ładu społecznego i władz, co prowadziło „do osłabienia mocy i woli państwowotwórczej” w narodzie³³.

Piszący w latach czterdziestych XX wieku brytyjski historyk Dmitri Obolensky również podkreśla, że bogomilizm był bardzo rozpowszechniony na wczesnym etapie swojej historii. Powołuje się na list Teofilakta (bez wskazania konkretnego ustępu, który miałby tego dowodzić), a zaraz dodaje, że świadectwo konstantynopolitańskiego patriarchy potwierdza Kosma (znów bez odwołań do fragmentów źródła)³⁴. Przekonanie o sile heretyków jest ponownie budowane przez zarysowywanie szerszego kontekstu, a nie bezpośrednią argumentację. Znowu rzekomy upadek moralny duchowieństwa potwierdzony przez napomnienia Kosmy jest użyty jako argument przemawiający za rozwojem sekty:

The final chapter of the Sermon against the Heretics is an exhortation to bishops and priests to guard their flocks and an inherent criticism of their negligence and indifference to heresy. Thus the direct relation between the appearance and spread of heresy and the contemporary decadence in the Bulgarian Church and society in the tenth century is confirmed by one of the most outstanding Churchmen of the time³⁵.

³⁰ Snegarov, *Pojava, sáštnost i značenie na bogomilstvoto*, s. 65.

³¹ Snegarov, *Pojava, sáštnost i značenie na bogomilstvoto*, s. 70-71.

³² Snegarov, *Pojava, sáštnost i značenie na bogomilstvoto*, s. 74-75.

³³ Snegarov, *Pojava, sáštnost i značenie na bogomilstvoto*, s. 75.

³⁴ Obolensky, *The Bogomils*, s. 117.

³⁵ Obolensky, *The Bogomils*, s. 132.

Brytyjski uczony o społeczno-politycznym znaczeniu ruchu pisze w bardzo podobnych słowach, co cytowany już Iwan Snegarow:

A teaching so fundamentally opposed to Orthodoxy in the spheres of doctrine, ethics and ritual could not fail to have important repercussions on every branch of Bulgarian social life. In particular, at a time when the interests of Church and State were closely linked, the rejection of Orthodoxy was inevitably also a rebellion against the secular laws and a challenge to the whole contemporary society³⁶.

Wywrotowy charakter nauczania wywołał „poważne zaniepokojenie władz”, które potwierdza list patriarchy Teofilakta:

It is thus not surprising to find that already in the tenth century the Bogomils attracted the serious attention of the State authorities. The letter of the Patriarch Theophylact testifies to the grave concern with which the Tsar Peter viewed the growth of heresy in Bulgaria. Some of the accusations of Cosmas against the Bogomils point to the social significance of the heresy in the second half of the tenth century³⁷.

Co więcej, kontynuuje nasz autor, heretycy wzywają do oporu i nieposłuszeństwa wobec możnych³⁸. Obolensky, odpowiadając na poglądy przypisujące bogomiłom etykietę prekursorów marksizmu (i innych podobnych poglądów), twierdzi, że nie należy przeceniać ich „anarchizmu”. Byli oni bowiem zainteresowani przede wszystkim wymiarem duchowym świata, a ich poglądy społeczne miały przede wszystkim wymiar moralny, a nie polityczny. Wynikały one z poważnego traktowania ideału ubóstwa i postulatów zachowywania czystości moralnej³⁹. Popularność herezji nie jest dla Obolensky’ego faktem, który należy udowodnić. Uczony przyjmuje go za pewnik i skupia się na wyjaśnieniu jego przyczyn. Znajduje je właśnie w *Mowie*:

From this analysis of the Sermon against the Heretics some basic features of Bogomilism can be brought out, which will permit a clearer understanding of the relation of the sect to the Bulgarian Church and State and of the reasons for its successful spread in the country⁴⁰.

³⁶ Obolensky, *The Bogomils*, s. 136.

³⁷ Obolensky, *The Bogomils*, s. 136.

³⁸ Obolensky, *The Bogomils*, s. 137.

³⁹ Obolensky, *The Bogomils*, s. 137-138.

⁴⁰ Obolensky, *The Bogomils*, s. 138.

Popularność ruchu była uwarunkowana jego antyfeudalnym i antybizantyńskim charakterem⁴¹.

Standardowy obraz, obejmujący silne zaniepokojenie władz⁴², głęboki kryzys moralny elit⁴³, sukcesy herezji dobrze wpisującej się swoim nauczaniem w oczekiwania ludu i „klimat epoki”⁴⁴ powtarza Milan Loos. Argumentacja przyjęta przez niego w wielu szczegółach przypomina tę znaną z przywołanych już dzieł innych badaczy. Najwcześniejszym dowodem istnienia w Bułgarii ruchu heretyckiego (formy pośredniej między paulicjanizmem i bogomilizmem) jest list Teofilatka do cara Piotra⁴⁵. Dowodzi on faktu „that in Peter’s reign there was such a strong heretical movement in the country that the authorities were disturbed, and the Tsar felt it necessary to turn to Constantinople for advice on how to deal with this sudden danger”⁴⁶. Bogomilizm zyskał popularność dzięki przykładowemu życiu bogomilskich elit oraz głosząc postulaty przywrócenia sprawiedliwości społecznej. Swoje nauczanie kierował do biednych i uciśnionych, „and it was among them that it apparently made its greatest following”⁴⁷.

Osobna wzmianka należy się poglądom Dragoljuba Dragojlovicia, przekonanie bowiem o pomyślnym rozwoju herezji w IX i X wieku opiera on na innych przesłankach. Oprócz wspomnianych już wyżej źródeł wspominających pojawienie się nowej herezji, wykorzystuje on dodatkowo *Żywot św. Jana Włodzimierza* i grecki synodykon. W rzeczonej hagiografii znajdujemy informacje o walce cara Symeona i „słowiańskich nauczycieli” od Cyryla i Metodego po Klemensa i Nauma z mesalianami i bogomiłami⁴⁸. Źródło jest bardzo późne, pierwsza znana kopia pochodzi z 1690 i jest greckim tłumaczeniem słowiańskiego oryginału. Inni badacze słusznie pomijają je jako niewiarygodne. O wczesnym i pomyślnym rozwoju bogomilizmu ma świadczyć, według serbskiego uczonego, również lista anatem z bizantyńskiego synodykonu, którą cytowany autor łączy z osobą Mikołaja Mistyka i odnosi właśnie do bogomiłów. Wpłata ją w rzekome plany

⁴¹ Obolensky, *The Bogomils*, s. 141, 169, 172-173.

⁴² M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, tł. I. Levitová, Praha 1974, s. 48.

⁴³ Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, s. 51-53.

⁴⁴ Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, s. 57, 59.

⁴⁵ Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, s. 47.

⁴⁶ Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, s. 48.

⁴⁷ Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, s. 57.

⁴⁸ D. Dragojlović, *Bogomilstvo na Balkanui u Maloj Aziji*, t. 1: *Bogomilski rodonačalnici*, Beograd 1974, s. 55-57; D. Dragojlović, *Bogomilstvo na Balkanui u Maloj Aziji*, t. 2: *Bogomilstvo na pravoslavnom istoku*, Beograd 1982, s. 95.

konstantynopolitańskiego patriarchy zwalczania tejże herezji. Cała interpretacja listy – jej datacji, związku z bogomilizmem, celów powstania – jest niepodpartą argumentami hipotezą, o czym autor nie informuje⁴⁹. Ostatecznie, wbrew obrazowi naszkicowanemu w części historycznej i wzmocnionemu na początku części omawiającej dogmatykę bogomilską⁵⁰, autor stwierdza w rozdziale poświęconym społecznej bazie bogomilizmu, że na ziemiach bułgarskich w czasach Kosmy wyznawcy nowej herezji stanowili raczej odosobnione przypadki⁵¹. Próbę serbskiego historyka umotywowania przekonania o pomyślnym rozwoju herezji we wczesnych jej latach przez odwołanie do poszerzonej bazy źródłowej należy uznać za nieudaną.

Fundamentalne prace D. Obolenskigo, D. Angelowa, D. Dragojlovicia i M. Loosa, jako dzieła przekrojowe, biorące pod uwagę cały dostępny materiał źródłowy, zasłużenie zyskały autorytet w środowisku akademickim. Ich wizja bogomilizmu jako żywiołowo rozwijającego się ruchu obejmującego zasięgiem swojego działania całe państwo (bądź Półwysep Bałkański; dzieło Dragojlovicia tylko częściowo wypełnia tę charakterystykę) przeniknęła do prac historycznych autorów incydentalnie zajmujących się bułgarską herezją, np. Janusza Spyry⁵², Georgiego

⁴⁹ Dragojlović, *Bogomilstvo na Balkanui u Maloj Aziji*, t. 2, s. 93-94. Przyjrzymy się dziełom, które autor cytuje w miejscu sformułowania hipotezy. Pierwszym jest wydanie tekstu Jeana Gouillarda. Francuski uczony mówi o X-XI wieku jako przypuszczalnej dacie powstania tekstu, co motywuje odradzaniem się heterodoksyjnego mistycyzmu bizantyńskiego. „Zwrotne” użycie tekstu anatem dla datowania okresu intensywnego rozwoju herezji bogomilskiej, czego dopuszcza się Dragojlović, wydaje się niepoważne – mamy tu znowu do czynienia z błędnym kołem w uzasadnianiu (J. Gouillard, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire*, „Travaux et Mémoires” 2 (1967) s. 304-311). Drugie z cytowanych przez Dragojlovicia dzieł to artrykuł Dimityra Angelowa. Nie znajdziemy tam nic, co wspierałoby głoszoną przez serbskiego uczonego koncepcję (D. Anguelov, *Nouvelles données sur le bogomilisme dans le „Synodikon de l'orthodoxie”*, „Byzantinobulgarica” 3 (1969) s. 5-21).

⁵⁰ Bułgarscy bogomili opisani przez Kosmę są podani jako przykład fali herezji zagrażającej istnieniu Kościoła prawosławnego. Zob. Dragojlović, *Bogomilstvo*, t. 2, s. 116.

⁵¹ Dragojlović, *Bogomilstvo*, t. 2, s. 149-150. Dowodem ma być wezwanie Kosmy skierowane do kapłanów, aby pouczyli i skierowali na drogę zbawienia osobę, o której dowiedzą się, że przyjęła herezję. Trudno uznać związek między przesłanką a wnioskiem sformułowanymi przez Dragojlovicia. Tych osób przecież mogło być wiele i mogli pociągać za sobą innych – tekst Kosmy ani nie zakłada tej możliwości, ani nie sugeruje, że było inaczej.

⁵² J. Spyra, *Wspólnoty bogomilskie jako próba powrotu do form życia gmin wczesnochrześcijańskich*, „ZN Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace historyczne” 81 (1987) s. 7.

Bakałowa⁵³, Angeła Nikołowa⁵⁴, Marcello Garzanitiego⁵⁵ czy Eduarda Mühle⁵⁶, by wymienić tylko niektórych z tych, którzy *expresis verbis* powtarzają tezy o znaczącym rozpowszechnieniu ruchu bogomilskiego w pierwszej fazie jego istnienia.

Pozwolę sobie przytoczyć tutaj kilka nowszych publikacji dotyczących bogomilizmu, których autorzy zachowali godną pochwałę wstrzeźliwość w ocenie znaczenia społeczno-politycznego ruchu bogomilskiego. Martin Illert w wydaniu tekstu *Mowy* w języku niemieckim zwraca uwagę na pozahistoryczną motywację postrzegania bogomilizmu jako wyrazu protestu społecznego lub narodowościowego. Te poglądy najczęściej towarzyszyły interpretacjom podkreślającym istotną rolę społeczną herezji. Odrzuca również mitologizowanie jej jako ruchu ludzi „wolnego ducha”, powrotu do czasów apostołskich czy zapowiedzi ruchów okultystycznych i teozoficznych. Proponuje postrzegać ją przede wszystkim jako ruch religijny i nie odnosi się do kwestii popularności nieortodoksyjnego wyznania⁵⁷. W swojej stosunkowo krótkiej analizie zajmuje się tym, co *Mowa* mówi o ruchu bogomilskim, a nie spekulowaniem o rzeczach pominiętych w tekście. Zagadnienie społecznej wagi bogomilizmu w podobny sposób pomija Teofanis Drakopulos, przy czym sam zarysowuje warunki panujące w Bułgarii, które miały sprzyjać rozwojowi herezji (słaba kondycja ruchu monastycznego)⁵⁸.

Wstrzeźliwość przy określeniu społecznej wagi ruchu zachowuje również, piszący nieco wcześniej, Hans-Georg Beck⁵⁹. Jest to o tyle warte podkreślenia, że niemiecki uczony analizuje treści o wydźwięku społecznym w nauczaniu bogomilskim. Przy tej okazji wskazuje na biednych i pokrzywdzonych jako podstawowe grupy wpływu bogomilizmu. Przy tym – co zrozumiałe, mając na uwadze ubogą bazę źródłową – pomija

⁵³ G. Bakalov, *Eresite v kulturno-religioznijat život na srednovekovna Bălgarija*, w: *Srednovekonijat bălgarin i „drugite”. Sbornik v čest na prof. Petăr Angelov*, red. A. Nikolov – G. Nikolov, Sofija 2013, s. 147, 148, 151, 153.

⁵⁴ A. Nikolov, *Političeska misl v rannosrednovekovna Bălgarija (srednata na IX – kraja na X vek)*, Sofija 2006, s. 245-246.

⁵⁵ M. Garzaniti, *Słowianie. Historia, kultura i języki*, tł. J. Groblińska – K. Kowalik – A. Makowska-Ferenc, Łódź 2023, s. 309-312.

⁵⁶ E. Mühle, *Slavs in the Middle Ages between Idea and Reality*, Leiden – Boston 2023, s. 161.

⁵⁷ Illert, *Presbyter Kosma*, s. 51-54.

⁵⁸ T.L. Drakopoulos, *Mesaionikes aireseis. Oi bogomiloi-katharoi*, Athena 2022, s. 64-84.

⁵⁹ H.G. Bek, *Vizantijskoto hilijadoletie*, tł. I. Popov, Sofija 2017, s. 324-335.

rozważania o ogólnym wpływie bogomilizmu na społeczeństwo i nie imputuje władzom „poważnego zaniepokojenia”.

Skupialiśmy się do tej pory przede wszystkim na zasięgu ruchu bogomilskiego. Rozszerzmy nieco nasze zainteresowania, sama bowiem kwestia popularności herezji nie wyczerpuje zagadnienia jej wpływu społecznego. Mógł on przecież odbywać się pośrednio, przez inspirację, narzucanie określonych tematów debacie publicznej. Jak widzimy, uczeni na podstawie treści polemicznych przekazanych przez Kosmę wskazywali na obecność w nauczaniu bogomiłów potencjalnie nośnych społecznie haseł o „wywrotowym” charakterze. Czy były one realnym wyzwaniem dla przedstawicieli elit rządzących Bułgarią i zagrożeniem dla porządku publicznego? Pozytywną odpowiedź na tak postawione pytanie zaproponował M.J. Leszka:

Należy również mieć świadomość, że głoszone przez bogomiłów poglądy i to nie tylko te, które odnosiły się do kwestii teologicznych, ale i te krytykujące istniejący porządek społeczny, same w sobie musiały budzić niepokój władcy, nawet jeśli nie były one akceptowane i rozpowszechnione przez szersze grupy społeczne⁶⁰.

Wydaje się, że polski uczony nadmiernie uprościł tę kwestię. Aby zaniepokoić władcę, poglądy bogomiłów musiały mieć jakąś siłę oddziaływania. Nie chodzi tu o ich całość, ale chociaż o tę część dotyczącą stosunków społecznych. Czy możemy potwierdzić w jakikolwiek sposób nośność głoszonych przez bogomiłów haseł?

Fakt, że w nauczaniu bogomiłów znajdowały się postulaty antypaństwowe i antykościelne, jest rzadko kwestionowany⁶¹. Wątpliwości pojawiają się przy określeniu realnego znaczenia bogomilskiej „nauki społecznej” w wymiarze państwowym: czy jej charakter kierował osoby słuchające bogomilskiej propagandy ku aktywnej walce o zmianę stosunków społecznych, czy raczej ku wycofaniu i kwietyzmowi. Zdecydowana większość z cytowanych powyżej autorów skłaniała się ku drugiemu z tych rozwiązań⁶². Moralny wymiar nawoływań bogomiłów,

⁶⁰ Leszka, *Rola cara Piotra*, s. 435.

⁶¹ Pogląd stawiający powyższą dyskusję pod znakiem zapytania zgłosił Dmitrij Polywjannyj (*Kulturnaja identičnost*, s. 93-95). Zupełnie zakwestionował on przypisywane bogomiłom „populistyczne” hasła jako obecne wyłącznie w literaturze polemicznej, którą charakteryzuje niska wiarygodności. Zwrócił on uwagę, że te wątki nie są podejmowane w bogomilskich apokryfach.

⁶² Obolensky, *The Bogomils*, s. 137-138; Loos, *Dualist Heresy*, s. 56-59; Dragojlović, *Bogomilstvo*, t. 2, s. 146, 154-159; Illert, *Presybter Kosma*, s. 51-54.

podkreślenie wartości ascezy dla zapewnienia sobie osobistego zbawienia w sposób wyczerpujący opisali już w 1945 André Vaillant i Henri-Charles Puech⁶³. Ujęcie bogomilizmu jako ruchu protestu klasowego w ujęciu historyków inspirowanych marksizmem doczekało się już tyłu krytycznych analiz, że nie ma sensu ich tu omawiać⁶⁴.

Temat pośredniego wpływu bogomilizmu na kulturę bułgarską pozostaje w literaturze akademickiej nierozpoznany. Poważnemu zajęciu się tą tematyką zapewne stało na przeszkodzie przekonanie o znaczącym rozpowszechnieniu ruchu bogomilskiego. Po co śledzić coś niepewnego, skoro wiemy skądinąd o sile herezji? Wnioski dotyczące pośrednich wpływów bogomilów na kulturę bułgarską są skazane na pułapkę aporii. Tekst przekazujący idee bogomilskie może zostać uznany za tekst bogomilski, a z drugiej strony tekst zawierający idee dualistyczne niekoniecznie musi być uznany za inspirowany bogomilizmem, może on bowiem czerpać z tych samych źródeł (to jest np. kultury ludowej, religijności przedchrześcijańskiej), z których zaczerpnął swoje idee sam bogomilizm. Wyraźnie widać to na przykładzie badań nad tekstami niekanonicznymi, apokryficznymi i ich powiązaniem z herezją. Mimo długotrwałego zainteresowania uczonych tym tematem, do dziś przedmiotem kontrowersji pozostaje podstawowy fakt: które teksty (poza niewątpliwie bogomilską *Apokalipsą Jana/Tajną księgą*) były wytworzone/używane przez bogomilów?⁶⁵ W trakcie dyskusji na ten temat bywa przywoływany jako argument fakt rzekomej popularności bogomilizmu⁶⁶. Studia w tym obszarze niewiele wnoszą do naszego poznania bogomilizmu, a wyzwaniem badawczym staje się określenie powiązania danego tekstu z ruchem heretyckim.

⁶³ Vaillant – Puech, *Le Traité*, s. 261-276.

⁶⁴ Z prac polskich uczonych warto zająrzeć np. do: S. Bylina, *Bogomilizm w średniowiecznej Bułgarii. Uwarunkowania społeczne, polityczne i kulturowe*, „Balcânica Poznaniensia” 2 (1985) s. 136-138; G. Minčev, *Čuždoto bogomilstvo? Istoriografskite kolebanija na Petăr Mutafčiev*, „Zeszyty Cyrylo-Metodiańskie” 9 (2020) s. 10-13.

⁶⁵ J. Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, Sofija 1925; E. Turdeanu, *Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudobogomiles*, RHR 138 (1950) s. 22-52, 176-218; P. Dimitrov, *Petăr Černorizec*, Šumen 1995, s. 140-166; D. Dimitrova-Marinova, *Bogomilstvoto i bogomilskata literatura v kulturnata tradicija na 10 vek*, „Preslavska Knjižovna Škola” 7 (2003) s. 331-342; A. Miltenova, *Litterature apocryphe bogomile et pseudo-bogomile dans la Bulgarie medievale*, „Slavica Occitania” 16 (2003) s. 37-53; D. Petkanova, *Knjižovnija drum na minaloto*, Sofija 2005, s. 89-105; F. Badalanova-Geller, *The Sea of Tiberias*, w: *The Old Testament Apocrypha in the Slavonic tradition: continuity and diversity*, red. L. Di Tommaso – C. Böttrich, Tübingen 2011, s. 30-51; G. Minczew, *John Chrysostom's tale on how Michael vanquished Satanael: a Bogomil text*, „Studia Ceranea” 1 (2011) s. 23-54.

⁶⁶ Zob. D. Dimitrova, *Skazanie za Tiveriadskoto more. Tekstologičesko izsledvane i kritičesko izdanie*, Sofija 2014, s. 214-216, 223.

Jak już widzieliśmy, większość badaczy zabierających głos w sprawie znaczenia społecznego bogomilizmu pozwalała sobie na spekulacje, odwołując się do stałego repertuaru argumentów obejmującego rzekome zaniepokojenie władz czy klimat epoki. U podstaw takiego myślenia leżało przekonanie o pomyślnym rozwoju ruchu w pierwszych latach jego istnienia. Czy porzuciwszy to mniemanie, jesteśmy w stanie powiedzieć coś o roli ruchu bogomilskiego w życiu kulturalnym, społecznym czy politycznym ówczesnej Bułgarii? Pomijając kwestie wynikające wprost ze źródeł, tj. samo zaistnienie „herezji”, kaznodziejstwo Kosmy i akcję antyheretycką Piotra o nieokreślonym zasięgu, wydaje się, że nie. I tak J.V.A. Fine i D. Polywjannyj, którzy wobec braku źródeł odrzucają dominujący w historiografii obraz dynamicznego rozwoju bogomilizmu, formułują opinie, które umiejscawiają współwyznawców Bogomiła na dalekim marginesie historii Bułgarii⁶⁷.

Na koniec niniejszego przeglądu zatrzymajmy się jeszcze krótko nad propozycją André Vaillanta, który, aby uzasadnić pogląd o pomyślnym rozwoju sekty bogomilów, przywołuje jednak konkretny ustęp *Mowy Kosmy* Prezbitera. Jest to jedyna taka próba w przeanalizowanych przeze mnie pracach. Mimo dawnej metryki i stosunkowej popularności książki, w której opublikował swój pomysł, nikt ze znanych mi historyków ani nie poszedł w jego ślady, ani go nie skrytykował. A. Vaillant zwrócił uwagę na fragment rozdziału 39⁶⁸: „Како бо хотат комѣ быти мили, аще и тмами стражѣть, діавола творѣца нарицающе ч(е)л(овѣ)кѣмъ и всеи твари б(о)жїи”⁶⁹. W polskim przekładzie Małgorzaty Skowronek brzmi on tak: „Lecz jak [mogą być] mili dla kogoś, nawet [jeśli] bardzo cierpią, skoro nazywają diabła twórcą człowieka i wszystkich Bożych twórców?”⁷⁰, bułgarskim Georgiego Minczewa: „Та как искат да бъдат мили някому, дори ако много страдат, щом наричат дявола творец на човека и всички твари Божии?”⁷¹, angielskim Thomasa Butlera: „For even if they have suffered greatly, how can anyone cherish people who call the Devil the creator of man and all divine creation”⁷².

⁶⁷ J.V.A. Fine, *The Early Medieval Balkans. A Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century*, Ann Arbor 1991, s. 178-179; Polywjannyj, *Kulturnaja identičnost*, s. 91-94.

⁶⁸ Vaillant – Puech, *Le Traité*, s. 30.

⁶⁹ Kosma Prezbyter, *Mowa polemiczna*, s. 96.

⁷⁰ Kosma Prezbyter, *Mowa polemiczna*, s. 103.

⁷¹ Minčev, *Kozma Prezbyter*, s. 197.

⁷² T. Butler, *Monumenta Bulgarica: A Bilingual Anthology of Bulgarian Texts from the 9th to the 19th Centuries*, Michigan 1996, s. 165.

Przytoczone zdanie pada zaraz po obserwacji Kosmy, że wielu nie zna herezji bogomilów i sympatyzuje z nimi, uważając ich za męczenników cierpiących za prawdę. Gdzie tu można dopatrzeć się informacji o liczebności ruchu heretyckiego? Odpowiedź przynosi przekład francuski z publikacji A. Vaillant i H.C. Puecha, który istotnie różni się od przedstawionych wcześniej: „Car comment devraient-ils mériter quelque compassion, même s’ils souffrent en foule, quand ils donnent le diable pour créateur des hommes et de toute la création divine?”⁷³. „Ils souffrent en foule” – bogomili cierpią masowo, tłumnie. W innym miejscu publikacji Vaillant odczytuje kluczowy wyraz „тмами” jeszcze bardziej konkretnie, jeśli idzie o liczebność bogomilów: „ils souffrent par dizaines de milliers (‘cierpią dziesiątkami tysięcy’)”⁷⁴. Jeśli zajrzemy do słowników języka starosłowiańskiego, okaże się, że taka interpretacja jest uprawniona. Słownik praski daje następujące definicje rzeczownika тѣма: 1. deset tisíc; 2. (velké) množství, spousta; a użytego przysłówkowo narzędnika: 3. tisícery, nesčetný, mnohonásobně⁷⁵. Analogiczne znaczenia podaje słownik Bułgarskiej Akademii Nauk: 1. огромно количество, хиляди; 2. десет хиляди; 3. десетки хиляди, безброй⁷⁶. Nieco szersze znaczenie słowa podaje słownik języka staroruskiego obejmujący teksty z 11-17 wieku: 1. Число, равное десяти тысячам, 2. Много, множество; 3. а) много раз, неоднократно; б) много, в большом количестве, в) намного, во много раз⁷⁷.

Większość przytoczonych tłumaczy wybrała z tego bogactwa znaczeń to wskazujące na intensywność doświadczanego cierpienia. Francuski tłumacz wybrał znaczenie odnoszące się do liczby doświadczających, niecytowany jeszcze Martin Illert określił cierpienie jako wielokrotne: „Denn wie wollen sie jemandem lieb sein, auch (wenn sie) zehntausendfach leiden, wenn sie den Teufel als den Schöpfer der Menschen und der gesamten göttlichen Schöpfung bezeichnen?”⁷⁸. Czy tekst w jakikolwiek sposób podpowiada nam, które ze znaczeń „тмами” powinniśmy wybrać? Wydaje się, że nie. Każdy ze sposobów zintensyfikowania cierpienia – czy przez zwiększenie jego mocy, częstotliwości, czy liczby cierpiących – może posłużyć wzmożeniu uczucia litości czy życzliwości, o którym mówi autor.

⁷³ Vaillant – Puech, *Le Traité*, s. 74.

⁷⁴ Vaillant – Puech, *Le Traité*, s. 30.

⁷⁵ *Slovník jazyka staroslověnského*, t. 4, red. Z. Hauptová, Praha 1997, s. v.

⁷⁶ *Starobǎlgarski rečnik*, t. 2, red. D. Ivanova-Mirčeva, Sofija 2009, s. v.

⁷⁷ *Slovar russkogo jazyka. XI-XVII vv.*, t. 30, red. N. Krivko *et al.*, Moskva – Sankt-Peterburg 2015, s. v.

⁷⁸ Illert, *Presbyter Kosma*, s. 94.

Nawet gdyby ktoś uznał, że przyjęcie interpretacji odnoszącej się do liczby cierpiących bogomilów jest najwłaściwsze przy tłumaczeniu tego ustępu, niekoniecznie można wysnuwać z tego wnioski dotyczące rozpowszechnienia ruchu bogomilskiego. Analizowaną frazę otwiera spójnik „аще”, wprowadzający wypowiedzenie warunkowe. Tekst nie pozwala nam określić, czy warunek jest realny czy potencjalny. Ostatecznie jesteśmy zmuszeni do przyznania, że autor nie wypowiada się wprost o liczebności ruchu bogomilskiego, niezależnie od przyjętej interpretacji „тмами”. Możliwa do odczytania sugestia, że ruch był prześladowany masowo, jest bardzo słaba: oprócz wieloznaczności leksykalnej jej status nadwątlą użyty tryb warunkowy.

Wróćmy na chwilę do analizy rozmachu akcji misyjnej bogomilów przedstawionej we wspólnej publikacji André Vaillanta i Henri-Charlesa Puecha, w której wspomniano „dziesiątki tysięcy” cierpiących heretyków. Autor (fragment ten wyszedł spod pióra A. Vaillanta) odwołał się do trzech ustępów *Mowy Kosmy*, aby podkreślić znaczący rozmiar, jaki przybrał odszczepieńczy ruch: „A l'époque où Cosmas les décrit, les Bogomiles sont nombreux, puisqu'ils souffrent «par dizaines de milliers»; ils sont durement persécutés, jetés en prison, mis à mort”⁷⁹. Omówiliśmy już pierwszy element uzasadnienia znaczącej liczebności bogomilów i widzieliśmy, że nie jest on pewny. Kolejno wymienione „surowe prześladowania” nie są nową informacją, a zbiorczo opisują wtrącanie do więzienia i skazywanie na śmierć, które są przywołane dalej. Z tych dwóch działań tylko skazywanie na odosobnienie znajduje potwierdzenie we wskazanym miejscu źródła (ale nie niesie informacji o liczebności ruchu). Jeśli idzie o karę śmierci, w zacytowanym przez A. Vaillanta ustępie *Mowy* czytamy: „мы бо есмы винны грѣхомъ людїи || свои и пощеченїю” (‘my jesteśmy winni grzechów naszych ludzi i ich zguby’)⁸⁰. Zapewne w innym kontekście rzeczownik „пощеченїе” moglibyśmy zinterpretować jako „ścięcie, zabicie”. Tutaj odnosi się on nie do heretyków (którzy potencjalnie mogliby zostać ukarani śmiercią), ale do ogółu wiernych, ich grzechów i zguby rozumianej w znaczeniu przenośnym, właściwym dla prawosławnej homiletyki, jako pójście do piekła. To zdanie jest wplecione w upomnienie skierowane do biskupów, wskazuje na ich obowiązki pouczania wiernych. Próba powiązania tej frazy z tematem heretyków, porzuconym przez autora wiele akapitów wcześniej, jest co najmniej dziwna. Spośród trzech argumentów użytych przez A. Vaillanta dla uzasadnienia przekonania o ostrych prześladowaniach, jakie spotkały

⁷⁹ Vaillant – Puech, *Le Traité*, s. 30.

⁸⁰ M.G. Popruženko, *Kozma Prezviter – bolgarskij pisatel X veka*, Sofija 1936, s. 78.

bogomiłów, tylko jeden znajduje potwierdzenie w tekście *Mowy Kosmy*. Wydaje się, że w tym fragmencie swojego opracowania francuski uczony wykazał się „chciejstwem” – znalazł w tekście przede wszystkim nie to co w nim było, ale to, czego szukał. Jego opinii nie podzielił nawet współautor wydania, H.C. Puech, który napisał, że Kosma pominął milczeniem zagadnienie liczebności bogomilizmu⁸¹.

W literaturze akademickiej dotyczącej znaczenia społecznego bogomilizmu w czasach, których dotyczy *Mowa Kosmy*, widzimy wiele hipotez, które są luźno związane z materiałem źródłowym. Ich uzasadnianie opiera się na tworzeniu wrażenia, zarysowaniu kontekstu, a nie na bezpośredniej argumentacji polegającej na budowaniu ciągu logicznie powiązanych twierdzeń, u których podstaw leżą fakty zaczerpnięte ze źródeł. Czy spekulatywny charakter ocen daje nam jakkolwiek powód do krytyki? Zdecydowanie nie. Myślę, że historycy zasłużyliby pręcej na przyganę, nie spekulując. Bez tego przecież w ogóle nie mogliby podjąć się oceny rzeczonych zagadnień. W obrębie tej tematyki materiały źródłowe nie dają szans na pewniejsze orzeczenia. Celnej oceny kondycji piśmiennictwa akademickiego dotyczącego społecznego znaczenia bogomilizmu udzielił wiele lat temu przywoływany już wielokrotnie J.V.A. Fine: „What bothers me the most is not that authors speculate and try to add other dimensions to the limited information in our sources and try to fit a heresy into its social setting (which, of course, it was part of), but that their speculations are presented as facts and not hypothesis”⁸².

Pragnienie wyrobienia sobie opinii w analizowanej tu kwestii jest jak najbardziej zrozumiałe i społecznie uzasadnione. Historyk opuszcza świątynię Clio nie wtedy, gdy zadaje sobie śmiałe pytania czy udziela spekulatywnych odpowiedzi, ale dopiero wtedy, gdy przydaje im nieuprawniony status rzeczy pewnej, potwierdzonej. Wiele razy obserwowaliśmy tego rodzaju postępowanie uczonych snujących refleksje nad społecznym znaczeniem bogomilizmu. Pokolenia historyków usprawiedliwić można jedynie kumulatywnym charakterem ich hipotez. Wobec silnego nagromadzenia spekulacji nawet specjalistom trudno jest połapać się w gąszczu powtarzanych i wzajemnie wspierających się twierdzeń oraz odróżnić, co tu jest wyłącznie przypuszczeniem, a co ma dobre (jakikolwiek) podstawy w źródłach. Ostatecznie czy jest to usprawiedliwienie, czy jeszcze zwiększa ciężar oskarżenia – nie mnie rozstrzygać. Piszac historię, nieustannie stajemy przed wyborem, czy w jakiejś kwestii pójść za literaturą przedmiotu, czy ją weryfikować. Gdy opinia

⁸¹ Vaillant – Puech, *Le Traité*, s. 166.

⁸² Fine, *The Bulgarian*, s. 411-412.

badaczy jest zgodna, powtórzenie jej jest czymś zupełnie naturalnym. Nie sposób wszystko sprawdzić samemu. Niemniej jednak czasem prowadzi nas to na manowce. Szczególną ostrożność należy zachować, gdy na podstawie niepewnych ustaleń powtórzonych za kimś tworzymy własne przypuszczenia. Powyższe badanie pokazuje, że spekulatywny charakter twierdzeń obudowanych kolejnymi hipotezami staje się mniej widoczny i z czasem te spekulatywne twierdzenia zaczynają być traktowane jak fakty. Pozostaje mieć życzenie, by dalsze publikacje dotyczące społecznych uwarunkowań wczesnego bogomilizmu służyły redukcji hipotez i koncentrowały się na analizie konkretnych ustępów źródeł, jak na przykład frazy z *Mowy Kosmy* mówiącej o cierpieniu bogomilów zauważonej przez A. Vaillanta. Być może dalsza wnikliwa i nieuprzedzona lektura źródła ujawni kolejne fragmenty zawierające – pewniejsze już – wskazówki dotyczące istotnych cech ruchu bogomilskiego, takich jak jego odbiór społeczny. Zastosowanie redukcjonistycznego podejścia, które w swoich pracach przyjęli m. in. J.V.A. Fine czy M.J. Leszka, jest konieczne również w odniesieniu do innych zagadnień związanych z bogomilizmem. Pójście tą ścieżką daje nam szansę, żebyśmy nie pogubili się w gąszczu nieweryfikowalnych hipotez, budując nową syntezę bogomilizmu i innych herezji świata bizantyńskiego.

Bibliography

Sources

- Inskrypcja z Eskus*, ed. I. Gošev, *Starobǎlgarski glagoličeski i kirilski nadpisi ot IX i X v.*, Sofija 1961, s. 79-83; V. Konstantinova, *Njakoi beležki za protivbogomilskija nadpis ot Eskus*, „Arheologija” 24/3-4 (1982) s. 50-55; A. Margos, *Njakoi beležki po četeneto na protivbogomilskija nadpis ot srednovekovnata cǎrkva pri c. Gigen*, „Starobǎlgarska Literatura” 15 (1984) s. 119-125; K. Popkonstantinov – O. Kronstreiner, *Altbulgarische Inschriften*, t. 1, Salzburg 1994, s. 29.
- Klemens Ochrydzki, *Ślužby*, ed. I. Hristova-Šomova, *Pesni ot Kliment. Ślužbi ot sv. Kliment Ohridski za prorok, apostol, otec, mǎčennik i mǎčennica*, Sofija 2017.
- Kosma Prezbiter, *Mowa polemiczna*, tł. M. Skowronek, w: *Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła słowiańskie*, opr. i tł. G. Minczew – M. Skowronek – J.M. Wolski, Łódź 2015, s. 71-125; *Kozma Prezviter – bolgarskij pisatel X veka*, ed. M.G. Popruženko, Sofija 1936; tł. T. Butler, *Monumenta Bulgarica: A Bilingual Anthology of Bulgarian Texts from the 9th to the 19th Centuries*, Michigan 1996; tł. A. Vaillant, *Le Traité contre les bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Paris 1945; tł. M. Illert, *Presbyter Kozma, Gegen die Bogomilen*.

- Orthodoxie und Häresie auf dem mittelalterlichen Balkan*, Turnhout 2021; *Kozma Prezviter i negovoto Slovo sreštu ereticite*, ed. G. Minčev, Sofija 2025.
- Teofilakt Lekapenos, *List do cara Piotra*, tł. A. Maciejewska, w: *Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła greckie*, opr. J.M. Wolski, red. G. Minczew, Łódź 2023, s. 28-31.

Studies

- Angelov D., *Bogomilstvo*, Sofija 1993.
- Anguelov D., *Nouvelles données sur le bogomilisme dans le „Synodikon de l'orthodoxie”*, „Byzantinobulgarica” 3 (1969) s. 5-21.
- Astruc C. – Conus-Wolska W. – Gouillard J. – Lemerle P. – Papachryssanthou D. – Paramelle J., *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*, „Travaux et Mémoires” 4 (1970) s. 1-226.
- Bakalov G., *Eresite v kulturno-religioznijat život na srednovekovna Bălgarija*, w: *Srednovekonijat bălgarin i „drugite”*. *Sbornik v čest na prof. Petăr Angelov*, red. A. Nikolov – G. Nikolov, Sofija 2013, s. 147-158.
- Bek H.G., *Vizantijskoto hilijadoletie*, tł. I. Popov, Sofija 2017.
- Bylina S., *Bogomilizm w średniowiecznej Bulgarii. Uwarunkowania społeczne, polityczne i kulturowe*, „Balcanica Poznaniensia” 2 (1985) s. 133-145.
- Czarnecki P., *Geneza i ewolucja dogmatu teologicznego sekty bogomilów (X-XII wiek)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace historyczne” 134 (2007) s. 25-40.
- Dimitrov P., *Petăr Černorizec*, Šumen 1995.
- Dixon C., *The Paulicians. Heresy, Persecution and Warfare on the Byzantine Frontier, c. 750-850*, Leiden – Boston 2022.
- Dragojlović D., *Bogomilstvo na Balkanui u Maloj Aziji*, t. 1: *Bogomilski rodonačalnici*, Beograd 1974.
- Dragojlović D., *Bogomilstvo na Balkanui u Maloj Aziji*, t. 2: *Bogomilstvo na pravoslavnom istoku*, Beograd 1982.
- Drakopoulos T.L., *Mesaionikes aireseis. Oi bogomiloi-katharoi*, Athena 2022.
- Dujčev I., *L'epistola sui Bogomili del patriarcha Teofilatto*, w: *Medioevo bizantinoslavo*, t. 1, red. I. Dujčev, Roma 1965, s. 283-315.
- Džonov B., *Za ličnostta na eretika ot nadpisa pri Eskus*, „Palaeobulgarica” 10/2 (1986) s. 104-109.
- Fine J.V.A., *The Bulgarian Bogomil Movement*, „East European Quarterly” 10/4 (1977) s. 392-405.
- Fine J.V.A., *The Early Medieval Balkans. A Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century*, Ann Arbor 1991.
- Garsoïan N., *The Paulician Heresy. A Study of the Origin and Developement of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, Paris 1967.
- Garzaniti M., *Słowianie. Historia, kultura i języki*, tł. J. Groblińska – K. Kowalik – A. Makowska-Ferenc, Łódź 2023.

- Gouillard J., *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire*, „Travaux et Mémoires” 2 (1967) s. 1-316.
- Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, I. Actes des Patriarches, 2. Les registes de 715 à 1043*, Paris 1936.
- Hamilton J., *The Bogomil Commentary on St Matthew's Gospel*, „Byzantion” 75 (2005) s. 171-198.
- Illert M., *Presbyter Kozma, Gegen die Bogomilen. Orthodoxie und Häresie auf dem mittelalterlichen Balkan*, Turnhout 2021.
- Ivanov J., *Bogomilski knigi i legendi*, Sofija 1925.
- Leszka M.J., *Rola cara Piotra (927-969) w życiu bułgarskiego Kościoła. Kilka uwag*, „Vox Patrum” 66 (2016) s. 429-442.
- Leszka M.J., *Wizerunek władców pierwszego państwa bułgarskiego w bizantyńskich źródłach pisanych (VIII-pierwsza połowa XII wieku)*, Łódź 2003.
- Loos M., *Dualist Heresy in the Middle Ages*, tł. I. Levitová, Praha 1974.
- Miltenova A., *Litterature apocryphe bogomile et pseudo-bogomile dans la Bulgarie medievale*, „Slavica Occitania” 16 (2003) s. 37-53.
- Minčev G., *Čuždoto bogomilstvo? Istoriografskite kolebanija na Petyr Mutafčiev*, „Zeszyty Cyrylo-Metodiańskie” 9 (2020) s. 7-26.
- Minczew G., *John Chrysostom's tale on how Michael vanquished Satanael: a Bogomil text*, „Studia Ceranea” 1 (2011) s. 23-54.
- Minczew G., *Słowiańskie teksty antyheretyckie jako źródło do poznania herezji dualistycznych na Bałkanach*, w: *Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła słowiańskie*, opr. i tł. G. Minczew – M. Skowronek – J.M. Wolski, Łódź 2017, s. 13-57.
- Minczew G., *Remarks on the Letter of the Patriarch Theophylact to Tsar Peter in the Context of Certain Byzantine and Slavic Anti- Heretic Texts*, „Studia Ceranea” 3 (2013) s. 113-130.
- Mühle E., *Slavs in the Middle Ages between Idea and Reality*, Leiden – Boston 2023.
- Nikolov A., *Političeska misla v rannosrednovekovna Bălgarija (srednata na IX – kraja na X vek)*, Sofija 2006.
- Obolensky D., *The Bogomils. A study in Balkan neomanicheism*, Cambridge 1972.
- Petkanova D., *Knižovnija drum na minaloto*, Sofija 2005.
- Polyvjannyj D.I., *Kulturnaja identičnost, istoričeskoe soznanie i knižnoe nasledie srednevekovnoj Boglarii*, Moskwa – Sankt-Peterburg 2018.
- Rigo A., *Les premières sources byzantines sur le bogomilisme et les oeuvres contre les phoundagiagites d'Euthyme de la Péribleptos*, w: *Evropejskijat jugoiztok prez vtorata polovina na X – načaloto na XI vek*, red. V. Gjuzelez – G.N. Nikolov, Sofija 2015, s. 528-551.
- Sanidopoulos J., *The Rise of Bogomilism and Its Penetration into Constantinople. With a Complete Translation of Euthymios Zygabenos' Concerning Bogomilism*, Rollinsford 2011.
- Slovar russkogo jazyka. XI-XVII vv.*, t. 30, red. N. Krivko et al., Moskwa – Sankt-Peterburg 2015.

Slovník jazyka staroslověnského, t. 4, red. Z. Hauptová, Praha 1997.

Snegarov I., *Pojava, sáštnost i značenie na bogomilstvoto*, „Bălgarska Istoricheska Biblioteka” 1/3 (1928) s. 56-75.

Spyra J., *Wspólnoty bogomilskie jako próba powrotu do form życia gmin wczesnochrześcijańskich*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace historyczne” 81 (1987) s. 7-21.

Starobălgarski rečnik, t. 2, red. D. Ivanova-Mirčeva, Sofija 2009.

Turdeanu E., *Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudobogomiles*, „Revue de l’Histoire des Religions” 138 (1950) s. 22-52, 176-218.

Vaillant A. – Puech H.C., *Le Traité contre les bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Paris 1945.

Wolski J.M., *Bogomilizm*, w: *Cartstwo Bułgarskie. Polityka – społeczeństwo – gospodarka – kultura*. 866-971, red. M.J. Leszka – K. Marinow, Warszawa 2015, s. 262-268.

Zlatarski V., *Istorija na bălgarskata dăržava prez srednite vekove*, t. 1, cz. 2, Sofija 1971.