

Poláková, Jana

Některé ohlasy bogomilství ve staré ruské literatuře a ústní slovesnosti

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. D, Řada literárněvědná. 1963, vol. 12, iss. D10, pp. [81]-98

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/107899>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JANA POLÁKOVÁ

NĚKTERÉ OHLASY BOGOMILSTVÍ VE STARĚ RUSKÉ LITERATUŘE A ÚSTNÍ SLOVESNOSTI

Bulharské bogomilství bylo v Evropě prvním masovým projevem třídního boje v období feudalismu. Bogomilský dualismus s protikladem dobrého a zlého principu nejlépe vyjadřoval názor lidu na nespravedlivé uspořádání společnosti. Všechno zlo a společenský útlak, způsobovaný vládnoucí třídou, pochází podle bogomilů od ďábla, jemuž přísluší vláda nad tímto světem; nejen car a bojaři, ale i duchovenstvo jsou služebníky ďábovými. Dobrý bůh může dát zvítězit spravedlnosti teprve až na „onom světě“ v životě posmrtném.

Je přirozené, že lidové masy našly právě toto náboženské idealistické vysvětlení nespravedlivého uspořádání světa; vždyť ve středověku byla teologie jedinou platformou ideologického boje. Jenom nepatrná část vyznavačů bogomilství však soustřeďovala svůj zájem k otázkám teologickým a v náboženském zánicení odvracela svou pozornost od záležitostí tohoto světa. Tento směr hnutí se omezil na poměrně úzkou vrstvu náboženských fanatiků; byla to krajní větev „dokonalých“ (sáváršeni) bogomilů. Bogomilství v té formě, jak bylo přijímáno a vyznáváno nejširšími vrstvami lidu, mělo daleko k ryze náboženské sektě. Společenská nespravedlnost postihovala lid zde na tomto světě a proti ní se obracela nenávisť širokých mas. V Bulharsku proběhla pod vedením bogomilů řada protifeudálních povstání.

Intenzita pronásledování, jemuž bylo bogomilství vystaveno, úsilí vládnoucí třídy i církve, aby herezi vymýtily, jen potvrzují velký společenský význam tohoto hnutí. Bogomilství projevilo neuvěřitelnou životnost a jenom na území Bulharska vytrvalo prakticky půl tisíciletí.¹

Jako první kacířské hnutí mělo bogomilství vliv na vznik a rozvoj ostatních evropských herezi. Díky bogomilství seznámila se Evropa s učením východních dualistů, přizpůsobenými křesťanským představám. Z tohoto myšlenkového bohatství přijali a zpracovali bogomilové ty jeho rysy, které podporovaly antifeudální nálady utlačovaných mas, přizpůsobili je současným představám, zapojili je do složitě křesťanské dogmatiky a vypracovali celistvé náboženské učení, které mohlo směle oponovat dogmatům všemocné vládnoucí církve. Na pokrokové tradice bogomilství navazovala jiná kacířská učení, která v té době vznikala v různých zemích Evropy. Stojí za povšimnutí, že tyto hereze, chronologicky a geograficky srovnány, vytvářejí souvislý řetěz, který začíná bulharským bogomilstvím (vzniklo v 10. století), pokračuje přes italské katarství (11. stol.) k hnutí valdenských (střední Francie, 12. stol.) a albígenských (jižní Francie, 11. – 13. stol.) a ně navazují reformační hnutí v Anglii, Německu, v Čechách a jinde.

Bogomilství jako první velké kacířské hnutí v Evropě mělo rozhodující význam pro další boj lidových mas proti světské a duchovní feudální moci. Stalo se základem tradice kacířských antifeudálních hnutí, v níž pokračovala evropská reformační a revoluční hnutí.

Je přirozené, že i Rusko, odedávna udržující těsné styky s jihoslovanskými zeměmi,² muselo na sobě pocítit vliv silného bulharského bogomilského hnutí.

Politické a vojenské styky Rusi se zeměmi na území dnešního Bulharska byly v 10. – 15. století velmi intenzivní. K vzájemnému sblížení obyvatelstva docházelo při četných vojenských taženích, ať už při nich byli Bulhaři spojenci nebo nepřáteli ruských vojsk. Je nepochybné, že řadová ruští bojovníci měli při dlouho-trvajícím pobytu na území Bulharska možnost důkladně poznat kulturní a ideové proudy rozšířené v tehdejší Bulharsku, stejně jako je pravděpodobné, že početní bulharští zajatci (mezi nimi byly také ženy) přinesli s sebou na Rus množství pověstí a legend, nezřídka odrážejících právě lidové kacířské názory, tedy i bogomilskou ideologii.

V souvislosti s pochodem ruských vojsk na Cařihrad v 11. století stojí za povšimnutí především osobnost Vyšaty, který strávil tři roky v byzantském zajetí a jehož syn Jan Vyšaticí byl

podle letopisných údajů povolán k potlačení lidového povstání v Rostově r. 1071, vedeného dvěma volchvy. Ve sporu s Janem Vyšaticem vyprávějí volchvové ryze dualistickou bogomilskou povídku o stvoření světa.³ Předpokládá se, že letopisec měl údaje o osudech rodiny Vyšaticů přímo od některého z jejich členů; je dokonce pravděpodobné, že bogomilské prvky pronikly do vyprávění právě díky Vyšatově znalosti byzantsko-bulharského prostředí, získané jím v zajetí.

Významným momentem v rusko-bulharských stycích po osvobození Bulharska od byzantské nadvlády počátkem 13. století je pomoc ruských družin při nastolení cara Ivana Asena II., který se po dlouhotrvající přípravě v exilu na ruském území vrátil do Bulharska, s pomocí ruských družin svrhl cara Borila a nastoupil na trůn. Charakteristické přitom je, že car Boril byl vášnivým odpůrcem a pronásledovatelem bogomilů (v r. 1211 proti nim dokonce svolal synod), kdežto Ivan Asen vynikal mimořádnou náboženskou snášenlivostí a shovívavostí vůči bogomilům.

Velmi intenzivní byly v 11.—12. století rovněž politické a především hospodářské styky Bulharska se sousedním Haličsko-volyňským knížectvím, křižovatkou obchodních cest z Baltu k Černému moři, ze západu do Kyjeva a ze severu do Řecka a Byzance. Haličský kníže Vasilko dokonce vážně zamýšlel přesídlit část bulharského obyvatelstva k sobě na levý břeh Dunaje.

K masovým přesunům ruského obyvatelstva do podunajských oblastí docházelo po mongolským vpádu. Zajímavý v této souvislosti je případ ruského knížete Jakova Svjatoslava, který se usídlil v severozápadním Bulharsku a udržoval čilé styky s vlastí; korespondoval dokonce s kyjevským metropolitou Kirilem. Předpoklady pro těsné styky byly rovněž v Moldavském vojvodství, které v té době střídavě žilo pod nadvládou Rusů i Bulharů.

Je nasnadě, že všechny tyto styky, hospodářské i politické, byly doprovázeny i vzájemným působením kulturním. Čilé styky Rusí s jižními Slovy během pŕltisíciletí, které nás zajímá, nikdy neochably. Jen v určitých obdobích sílil vliv Rusů na jižní Slovy; pak byl zas vystřídán silným působením Jihoslovanů na Rusko. K intenzivnímu působení jihoslovanské kultury na ruskou dochází dvakrát. Hovoří se o tzv. prvním a druhém jihoslovanském vlivu.⁴ První silný proud přišel na Rus už v 10.—11. století s přijetím křesťanství. Tehdy se poměrně složitým způsobem mísil politický tlak Byzance s kulturním vlivem jihoslovanským. V té době přinesli — zároveň se základní církevní literaturou — především příslušníci nižšího duchovenstva na Rus hojná apokryfní podání, bohatě nasycená myšlenkami bogomilského učení. Ta našla masovou odezvu především v lidových vrstvách, rychle se šířila a byla dál rozváděna a obohacována přímo na ruské půdě novými motivy v dualistickém duchu.

Významnými ohnisky rusko-jihoslovanských kulturních styků byly od 11. století slovanské kolonie v Konstantinopoli. Živý kontakt slovanských kultur byl udržován a pěstován na hoře Athos.

Akutní potřeba pomoci od jihoslovanských bratrů nastává pro Rusko zvlášť po vyhnání tatarských hord. Tehdy dochází k tzv. druhému jihoslovanskému vlivu. Zatímco Rus zbavená tatarského jha lačně přijímá nové kulturní a ideové proudy a dává se na cestu bouřlivého rozvoje, je u jižních Slovanů situace právě opačná. Po období velkého kulturního a hospodářského rozkvětu jihoslovanských států dostávají se jednotlivé oblasti Balkánského poloostrova postupně pod tureckou nadvládu. Dochází k masovému útěku jižních Slovanů z okupovaných území. Mnozí míří na východ, do Ruska. Významní politici a kulturní činitelé přinášejí s sebou na Rus vyspělou kulturu a vzdělanost své vlasti, s prostým lidem pak přicházejí nesčetná lidová podání a apokryfy. Zároveň s projevy oficiální kultury dostávají se na Rus i názory lidové, bohatě nasycené herezemi, především bogomilským dualismem.

V oficiální literatuře se jihoslovanský vliv projevili především v novém stylu literárních děl, jemuž dala základ Euthymijova reforma a který se na ruské půdě vyvinul v komplikovaný styl „pletjenija sloves“; svůj ideologický protějšek měl

v hnutí hesichastů.⁵ Oba tyto proudy byly zbraní v boji proti herezím, vynikaly abstraktností, hraničily až s kultem slov a byly vzdáleny chápání a způsobu myšlení lidových vrstev. Těm byla daleko srozumitelnější díla výtvarná, která nemohla být do té míry sešněrována duchem „nového stylu“ a do nichž nezřídka pronikaly názory lidové. N. A. Kazakova píše např. o novgorodském malířství:

„Апокрифические сюжеты проникли даже в отделку главной религиозной святыни Новгорода — храм св. Софии; на золоченых воротах Софии, созданных в 1336 г., находится дуалистическое изображение добра и зла, фигура апокрифического Китовраса и т. д.“⁶

A i onen „abstraktní psychologismus“, o němž říká D. S. Lichačev,⁷ že jím jsou prodechnuta díla literární i výtvarná, má v malířské produkci té doby mnohem blíž k lidovému nazírání než v literatuře. Malíři ikon byli častěji řemeslníci z lidových vrstev než umělci; jejich díla byla lidu snadno přístupná (kostelní výzdoba), zatímco tvorba literární byla pro negramotné lidové vrstvy bez zprostředkování nedostupná. Proto mohly prvky kacířských hnutí, namířených proti církvi a feudálům, jako bylo například i bogomilství, mnohem výrazněji pronikat do malířství.

D. S. Lichačev zdůraznil ve svém referátě na IV. mezinárodním sjezdu slavistů v Moskvě,⁸ že souvislost obrazů Feofana Greka s mystickými jihoslovanskými hnutími byla zaznamenána už B. V. Michajlovským a B. I. Puriševem v práci „Очерки по истории древнерусской монументальной живописи со 2-ой половины 14 века до начала 18 века“.⁹

Toto myšlenkové bohatství Balkánu nalézalo na Rusi všestrannou odezvu. V Rusku — stejně jako na Balkáně — se v 10.—13. století formují a upevňují feudální vztahy, rolnictvo ztrácí svou nezávislost, prohlubuje se diferenciace jednotlivých vrstev městského obyvatelstva. Třídní protiklady se projevují v četných povstáních, ke kterým dochází už od samého počátku 11. století.¹⁰ Nejznámější z nich bylo povstání v Kyjevě r. 1068, spojené s osobností Vseslava Polockého a na ně navazující povstání suzdalské, vedené volchvy, kteří vyprávějí Janu Vyšaticívi dualistickou bogomilskou povídku.¹¹ Ve 12. století došlo opět k velkému povstání v Kyjevě (r. 1113), při němž byl vypleněn dům úsčnicka Puťaty a které bylo podle názoru M. N. Tichomirova¹² úzce spojeno s povstáními selskými. K pronikavému zostřování třídního boje dochází ve 13. století v Novgorodě.

Ve 14. a 15. století mění se na Rusi politická situace. Slábne moc Tatarů a do popředí se dostává Moskva; Novgorod a Pskov si udržují svůj význam. Třídní boj v těchto městech, ležících na významných obchodních cestách a vyrostlých ve velké feudální republiky, dosáhl ve 14. a 15. století takové ostrosti, že ho podle slov K. Marxe bylo lze srovnávat jen se situací ve Florencii.¹³

Všechny tyto bouřlivé události nemohly zůstat bez odezvy v oblasti ideologické. Musely však hledat takové odůvodnění, které odpovídalo teologickému způsobu myšlení vládnoucímu ve středověku a popíralo přitom církevní dogmata o neměnnosti uspořádání tohoto světa. Těmto cílům nejlépe odpovídala kacířská učení. Doklady o různých „hereticích“ pocházejí už z nejstarších období bezprostředně po přijetí křesťanství na Rusi. Buržoazní předrevoluční historikové dokazovali, že ruskému lidu byly hereze cizí, že se alespoň v počáteční době věrně držel pravé víry, a pokud hereze na Rus snad přece pronikaly, byly přineseny zvenčí a jako ruskému lidu cizí zase brzy zanikaly.¹⁴ Tento názor přijali i někteří sovětská historikové.¹⁵ Domníváme se však, že politicko-ekonomická situace v Rusku té doby byla pro vznik herezí krajně příznivá; zvlášť příznivá byla pro přijetí hereze dualistické.¹⁶

V této souvislosti je třeba všimnout si i tzv. „dvojeverija“, které někteří ba-

datele pokládají pro tuto dobu za jediný ideový projev třídních rozporů ve společnosti.¹⁷ „Dvojeverije“ samo je však příliš primitivní na to, aby mohlo tvořit protiklad tak vyspělé ideologii, jako byla křesťanská. Bylo jistě přirozeným přechodem od pohanství k heretickým učením, v žádném případě však je nemohlo nahradit.

Historické památky obsahují řadu dokladů o projevech kacířských hnutí na Rusi. Jsou to nejen zprávy letopisu (o mnichu Andreanovi, jehož Golubinskij pokládá za bulharského mnicha příslého z Bulharska,¹⁸ nebo o bohosloveckých sporech Jana Vyšatiče s volchvy, hlásajícími dualistický bogomilský názor o stvoření světa aj.). Mnoho nových dokladů přináší D. A. Kazačkova ve své stati „Към въпроса за богомилската ерес в Древна Русия през 11 век“ Uvádí např., že i „Слово некогo Христoлюбца и ревнителя по правој вере“ je namířeno nejen proti pohanům, ale především proti kacířům, mezi nimi i proti bogomilům, a ne tedy jen proti stoupecům „dvojeverija“ (jak soudí např. i B. V. Sapunov,¹⁹) neboť v sedmdesátých letech 11. století bylo ke slovům „eretici, evreji“ připojeno i slovo „bălgari“.²⁰ Tato okolnost svědčí o existenci kacířského hnutí na Rusi, které mohlo být blízké heresi bulharských bogomilů. Stejně ostře je proti heretikům namířeno i „Слово Иоанна Злагоустого“. Srovnáním s letopisnými údaji o událostech roku 1068 psanými Nikonem dospívá D. A. Kazačkova k závěru, že autor obou děl mohl být týž. Zatímco letopis svědčí o rozšíření hereze mezi lidem, „Слово Joanna Златoustого“ i „Слово некогo Christoljubca“ ji zas dosvědčují v kruzích nižšího duchovenstva.²¹ Zajímavá polemika, analogická se sporem Jana Vyšatiče s volchvy o tom, že člověka stvořil bůh a nikoliv nějaký „Rod“, jak tvrdí mj. „prokleti bălgari“, je v památce nalezené N. Kalčevem.²² D. A. Kazačkova uvádí též řadu citátů z různých kanonických knih, kde se mezi těmi, kdo nevěří v boha, důsledně uvádějí i Bulhaři, anebo se vypočítávají největší hříchy, jejichž podstatnou část tvoří odchylky od pravoslavné víry typické právě pro bogomily.

Na základě všech těchto dokladů dochází D. A. Kazačkova k přesvědčivému závěru: „Така или иначе в обществената борба през феодалната епоха в Древна Русия богомилска ерес трябвало да изиграе забележителна роля. Ние знаем, че при цялата ограниченост на богомилството неговата борба против господстващата класа и против християнската църква разклапала основите на феодалния строй, подривала основите на идеологията на господстващата класа и на официалната църква, като и противопоставяла свое учение, отразяващо надеждите на народни маси. Трябва да се надяваме, че по-задълбоченото проучване на древноруските еретически движения като своеобразна форма на класовата борба ще осветли по-пълно развитието на феодалните отношения в древна Русия и ще помогне до известна степен да се направи по-точна преценка на селските движения през 11 век. Освен това този въпрос е важен като предистория на по-късните новгородско-московски еретически движения. Както западното богомилство през катарите и албигойците било генетически свързано с чешкото хуситство и изиграло известна роля в подготовката на западната реформация, така и древноруското богомилство трябвало да изиграе определена роля в подготовката на настъпнието против официалната църква през 14–15 век.“²³

V období vytváření ruského centralizovaného státu dochází na Rusi k dalšímu rozvoji herezí. V druhé polovině 14. století vznikla v Novgorodě hereze strigolniků a rozšířila se odtud do Pskova. Po obchodních cestách přicházely do Novgorodu

a Pskova i nejnovější zprávy o evropských událostech a nových myšlenkových prouděch a ideologických hnutích. Přitom se ve městech upevňovala moc církve a její spojení s feudály. Tento vývoj byl provázen četnými lidovými povstáními, jejichž ideologickým výrazem se stalo strigolnictví.

Strigolnictví bylo dualistické kacířské učení, jehož síla a popularita spočívaly v kritice pravoslavné církve a jejích dogmat. První podrobná monografická práce, zabývající se tímto hnutím „Новгородско-псковская ересь стригольников 14—15 вв.“, pochází z pera N. A. Kazakové.²⁴ Je to práce velmi cenná, neboť kromě rozboru hnutí přináší také všechny historické dokumenty o něm. Domníváme se však, že názor N. A. Kazakové na strigolnictví je poněkud jednostranný v tom smyslu, že mínění badatelů, kteří ve strigolnictví vidí nejen výsledek sociálně-ekonomických podmínek, ale také odraz evropských ideových proudů a kacířských učení, označuje jako buržoazně-tendenční, nemarxistická. Je to např. názor N. S. Tichonravova,²⁵ F. I. Uspenského,²⁶ M. N. Speranského,²⁷ M. N. Nikolského²⁸ i N. S. Děržavina,²⁹ o němž se autorka nezmiňuje. Domníváme se, že nelze popírat spojení strigolnictví s proudy, které v té době zachvátily celou Evropu. Novgorod a Pskov nemohly zůstat izolovány od soudobých evropských hnutí. Tyto okolnosti nás neopravňují k závěrům, že strigolnictví vzniklo pod přímým vlivem té nebo jiné evropské hereze. Není pochyb o tom, že základní podmínky pro jeho vznik vytvořily společensko-ekonomické poměry. V žádném případě však nelze zanedbat ani mezinárodní styky Novgorodu a Pskova, nechceme-li se dopustit jednostranného výkladu.

Druhým významným kacířským hnutím blízkým strigolnictví byla novgorodsko-moskevská hereze 15. až počátku 16. století, známá pod jménem hereze „židovstvujících“. Její podrobnou charakteristiku a dokumenty o ní přináší J. S. Lurje v práci „Новгородско-московская ересь 15—начала 16 в.“³⁰ Toto hnutí — podobně jako strigolnictví — nelitostně kritizovalo současnou církev; cíl však nevidělo v jejím zničení, nýbrž v její opravě. Autor statí popírá, že by na vznik této hereze mohlo působit bogomilství nebo husitství. Novgorodsko-moskevská hereze měla velký význam pro rozvoj ruské kultury a vědy. Bylo to hnutí sociálně-reformačního a humanistického charakteru.

Bulharská církevněslovanská literatura měla v 10. a 11. století v Rusku velký vliv. Bulharským prostřednictvím přišlo na Rus množství překladů církevní literatury a s nimi také řada literárních děl původních. Dnes už není pochyb o tom, že literární díla vzniklá v bogomilském prostředí a nebo bogomily rozšiřovaná přišla na Rus, stala se součástí ruské literatury a sehrála významnou roli v jejím dalším rozvoji.

Z památek ryze literárních zaslouží především pozornosti již zmíněná dualistická povídka o stvoření světa, kterou vkládá letopis do úst dvěma volchvům, disputujícím s Janem Vyšaticem v době rostovského povstání r. 1071³¹ a která je nesporně bogomilská. Rovněž vyprávění o objevení volchva v Novgorodě, uvedené v letopisu hned za dualistickou legendou, je spojováno s učením bogomilů. Vypráví se o tom, jak biskup vyzval povstalce, aby ti, kteří věří v kříž, následovali biskupa a aby se volchvovi spojenci přidali k volchvovi. K biskupovi se připojil jen kníže a jeho družina, kdežto lid šel za volchvem. Tento příběh podává zřetelný obraz třídního boje v Novgorodě a jasnou představu o úloze volchvů a jejich ideologie v něm. Obě epizody ukazují, jak těsně souvisely kacířské názory s protifeudálním bojem lidu. Letopis dokonce ani neodděluje lidová

povstání od vystoupení volchvů, hlásajících kacířské, dokonce přímo bogomilské názory.³² Je zřejmé, že i do letopisu — navzdory snaze autorů zbavit vyprávění všech heretických prvků — pronikly ohlasy názorů nepřátelských oficiální ideologií. (Bogomilský příběh ve sporu Jana Vyšatice s volchvy se zachoval snad díky tomu, že jej letopisec získal od člena významného bojarského rodu.) Jestliže však přes zjevnou snahu letopisců vymýtít z vyprávění jakékoli církvi nepřátelské prvky i za cenu zkreslení samotných příběhů přečo do letopisu dualistické prvky pronikly, můžeme předpokládat, že představují zlomky lidových pověstí té doby, odrážejících heretické a tedy i bogomilské ideje. Sama osobnost Vyšaty a jeho syna Jana by v této souvislosti vyžadovaly daleko podrobnějšího zkoumání, stejně jako postavy Dobryni a Puřaty, které letopis spojuje se jménem Bogomila Solovja.³³

Pozoruhodná je osobnost knížete Vseslava Polockého a její zobrazení v památkách staré ruské literatury.

Názor R. Jakobsona a jeho spolupracovníků,³⁴ že ruská bylina o Volchu Vseslaveviči, obraz Vseslava Polockého ve Slově o pluku Igorově a letopisné údaje o knížeti Vseslavu Polockém mají společný slovesný pramen, který se nám nedochoval, tzv. Epos o Vseslavovi (Vseslavův epos), proslavující knížete Vseslava Polockého, byl ochotně přijat řadou sovětských literárních vědců. Na příbuznost Vseslava Polockého a bylinného Volcha Vseslaveviče poukazyval už před Romanem Jakobsonem N. S. Děržavin,³⁵ dovolává se prof. Chalanského.³⁶ V poslední době přijal Jakobsonovu hypotézu též V. M. Žirmunskij³⁷ a v stati „Vseslav Polockij v Slove o polku Iгореve“ z ní vychází B. V. Sapunov,³⁸ který hledá příčiny toho, jak mohl oficiální autor vytvořit v Slově v knížeti Vseslavu Polockém obraz tak docela se vymykající tehdejšímu úzu při zobrazování významných osobností; příčinu nalézá v tom, že autora pokládá za vzdělance žijícího ještě v dvojí víře — nalézá totiž v jeho názorech silné prvky pohanské.

Podle našeho mínění se však při vytváření obrazu Vseslava ve všech třech příbězích výrazně uplatňovala dualistická obraznost heretická bogomilské provenience. Ve všech třech příbězích o Vseslavovi, ač patří k různým literárním žánrům, provázejí Vseslavovu osobnost představy vycházející z dualistických bogomilských názorů. Podle podání letopisu byl kníže Vseslav vysvobozen z vězení vzbouřeným lidem r. 1068, vstoupil dokonce na kyjevský trůn a stal se významným politickým činitelem. S těmito událostmi bezprostředně souvisí události r. 1071 (s připomínanými již projevy bogomilské hereze). Postava knížete Vseslava Polockého v Slově o pluku Igorově je toliko velmi volně zapojena do celkového rámce vyprávění, spíš jen jako připomínka vzpoury lidu z r. 1068, při níž Vseslav Polockij také využíval svých schopností proměňovat se ve vlka a byl lidem dokonce posazen na knížecí stolec. A opět jde o události, při kterých spolupůsobení dualistické bogomilské ideologie bylo velmi pravděpodobné.³⁹

A konečně v bylině o Volchu Vseslaveviči je hrdina zobrazen jako skutečný bohatýr. Pozornosti si zaslouží ta okolnost, že se narodil „od hada“. Řada badatelů (např. N. S. Děržavin, R. Jakobson nebo V. M. Žirmunskij⁴⁰) vidí souvislost mezi bohatýry-zmejeviči ruských bylin a hrdiny-zmejeviči jihoslovanského hrdinského eposu. Opět vyvstává otázka, zda v motivu o původu Volcha Vseslaveviče (Vseslava Polockého) „od hada“ nelze vidět projev bogomilské obraznosti; jde totiž o motiv v bogomilské literatuře poměrně hojný. Není rovněž vyloučeno, že tento element Vseslavova eposu odráží lidový názor na knížete Vseslava Polockého jako na ochránce sociálních zájmů lidu (během jeho krátké vlády došlo

i k některým drobným sociálním reformám), který proto nepochází jako ostatní knížata z rodu Rjurikovců, nýbrž právě „od hada“.

Rovněž ostatní motivy, které charakterizují bylinného Volcha a odlišují ho od ostatních bohatýrů, jsou z našeho hlediska pozoruhodné. Volch se už v sedmi letech začal „učit gramotě“ a hned všechno uměl. A v deseti letech se začal „učit ko premudrostjam: obvertvyvašja jasnym sokolom, . . . serym volkom, . . . gnedy m turom zolotyje roga“. Na rozdíl od ostatních bohatýrů vykonává své hrdinské činy nikoli silou a statečností, ale právě zásluhou svých kouzelnických schopností a svého umění proměňovat se. Stejnou schopnost má i kníže Vseslav Polockij v Slově.

Ze všech literárních druhů ovládla bogomilská ideologie nejvýrazněji apokryfy. Ty přicházely často už do Bulharska proniknuty východním dualismem a bogomilové jich nejen využívali pro šíření svých náboženských názorů, nýbrž tyto apokryfy často samy pomáhaly bogomilskou věrouku i formovat. Bogomilové např. využili starozákonního apokryfu o vzpouře andělů a vládcem vzbouřených andělů učinili satana, jemuž však podle jejich učení zůstala vláda nad světem, kdežto dobrému bohu byl přisouzen teprve život posmrtný.

Tyto drobné slovesné útvary byly ve středověku velmi oblíbeny, a zvláště velké popularity se těšily mezi bogomily. Jordan Ivanov se své knize Bogomilski knigi i legendi⁴¹ uvádí a podrobně rozebírá podstatnou část bulharských dualistických apokryfů, které je možno spojovat s bogomilstvím. Je pozoruhodné, že drtivá většina těchto apokryfů se dochovala v ruských opisech, nezřídka i několika, kdežto jihoslovanské opisy často nemáme. To svědčí o jejich nemalé oblibě a rozšířenosti i v prostředí ruském. Apokryfy jsou uváděny nejen v bulharských, ale především v ruských sbornících apokryfů.⁴²

Jedním z nejvýznamnějších je apokryf Videnije Isaijevo, jehož bulharská verze se dochovala v ruské redakci v několika opisech. Apokryf kromě kanonických motivů uznávaných i bogomily obsahuje myšlenky o tom, že tento svět je doménou satana, který také dal ukřižovat Krista, dále názor, že dábel je starší syn boží, apod.

Výrazné bogomilské prvky nalézá J. Ivanov také v apokryfu Otkrovenije Varcha, který obsahuje vyprávění o tom, jak bůh se satanem sázeli stromy v ráji a vinná réva, nikoli jablň, stala se zdrojem prvního hříchu; pozoruhodná je i změna jména Samail na Satanail, která pochází od překladaatele patřícího k bogomilským kruhům. Zajímavý je podle něho dále apokryf o Adamovi a Evě s důležitým motivem Adamova úpisu ďáblovi, aby mohl orat zemi; je to motiv později velmi hojně rozváděný v lidových legendách. V apokryfu Detstvo Isusovo zasluhuje si pozornosti vyobrazení malého Krista. Není to v podání apokryfů žádné zázračné svaté dítě, ale docela obyčejný malý rošťák, který i své nadpřirozené moci využívá k různým dětským „nepravostem“.⁴³ Na tento apokryf navazuje vyprávění o tom, jak Kristus proměnil lakomou hospodyni a její děti ve svini a selátka; toto vypravování bylo později rozvedeno v ruských lidových legendách.⁴⁴

Také Beseda trech svjatitelej (Razumnik) obsahuje dualistické prvky. Je jich však zřejmě více v opisech bulharských a srbských než v ruských. Ruskou redakci J. Ivanov ani neuvádí, přestože i ona byla velmi rozšířena. Vyprávění apokryfu o tom, z kolika částí byl stvořen člověk, vyskytuje se velmi často také v bogomilských legendách. Za sestavitele tohoto apokryfu je pokládán bulharský pop Jeremija, jeden z mála známých představitelů bogomilství.⁴⁵

O Knize Enocha, kterou J. Ivanov pokládá přes malé množství dualistických elementů dokonce za předlohu k bogomilské Tajné knize,⁴⁶ soudí D. Angelov,⁴⁷ že bogomilská nebyla. Apokryf Prenije Christa s ďjavalom obsahuje zajímavé vyprávění o příchodu Krista na zemi a o jeho sporu s ďáblem, v němž ho ďábel přemlouvá k návratu na nebesa, neboť jen ona patří bohu, kdežto země je ďábova, a ďábel je také starší (silnější) než Kristus a také andělů má více než on. Pozoruhodný je také výrok ďáblův: „ašče ne poborjusja s tobj, to ne budu tčen vysnemu“. Nakonec ďábel vstoupil do srdce Kaifášova a stal se příčinou Kristova umučení. Tento apokryf obsahuje velmi výrazné bogomilské názory a D. Angelov⁴⁸ ho dokonce pokládá za původní bulharské dílo — na rozdíl od J. Ivanova, který vzhledem k některým motivům protichůdným bogomilskému učení soudí, že je to překlad některého řeckého nedualistického apokryfu a že dualistické prvky do něho vnesl až bulharský překladatel.⁴⁹

Bálgarski apokryfen letopis, jehož bogomilský charakter je nepochybný, nebyl na Rusi příliš rozšířen.

Zato starobylý apokryf O Solomone i Kitovrase, v Rusku i u jižních Slovanů velmi populární, nese v zobrazení zápasu krále Šalomouna s příšerou Kitovrasem (jako představitelů dobra a zla) zcela zřetelné bogomilské prvky. Díky jim získal u jižních a východních Slovanů takovou popularitu. Jeho bogomilský charakter dokázal A. N. Veselovskij v knize „Slavjanskije skazanija o Solomone i Kitovrase i zapadnyje legendy o Morolfe i Merline“,⁵⁰ stejný názor sdílí i N. K. Gudzij.⁵¹

Na Rusi byla dokonce známa i Tajná kniha bogomilská, která obsahovala v základních rysech výklad celé bogomilské věrouky. A. N. Veselovskij soudí, že přišla na Rus dříve než ve 13. století.⁵²

Mimořádné popularitě těšily se u jižních a východních Slovanů dualistické povídky o stvoření světa a člověka. Vycházely z dualistických bogomilských apokryfů a šířily se ústním podáním v nespočetných pohádkách a legendách. Je možno říci, že legenda o stvoření světa a člověka přešla jako celek z apokryfů do ústní lidové slovesnosti.

Původní apokryfní podání uvádí Jordan Ivanov jako Legendu o Tiveriadském moři (Legenda za Tiberiadsko more), která se nám dochovala v ruských a srbských rukopisech ze 16. století a ze století pozdějších, jejíž originál však byl bezesporu bulharský.⁵³ O jeho velké starobylosti a popularitě svědčí nespočetné ohlasy v písemné i ústní slovesnosti.

Nejvýraznější dualistické prvky tvoří zhruba tuto dějovou osnovu: Na počátku byly jen dva živly — vzduch, v němž přebýval bůh, a voda, po které plaval Satanael jako pták hohol. Pokládal se rovněž za boha, přiznával však svou podřízenost. Iniciativa při tvoření světa vyšla od boha; Satanael mu pomohl tím, že vynesl ze dna mořského písek, hlínu nebo kamení, ze kterých bůh stvořil pevninu. Satanael se snažil získat vládu nad zemí, byl však i se svými anděly svržen bohem do pekel a zbaven čestné koncovky -el. Bůh ji (podle některých ruských variant) dal andělům Miškovi a Griškovi, kteří mu nejvíce pomáhali, a tak se z nich stali Michael a Gabriel. Svržení andělů zůstali zčásti na zemi, zčásti ve vzduchu a zbytek nad pekelnou propastí. Bůh stvořil lidi, aby zaujali místo padlých andělů. Adama udělal ze sedmi částí. Země připadla satanovi, nebesa zůstala bohu, takže Adam je nucen upsat duši ďáblu, aby mohl orat zemi.

Tento apokryf byl neobyčejně populární. Také badatelé, zvláště koncem minu-

lého století, věnovali kosmogonickým legendám mimořádnou pozornost. Díky jejich práci jsou dnes už známy desítky variant těchto legend, které podání různě obměňují a doplňují, zpravidla však v dualistickém bogomilském duchu.

Jako jeden z prvních se rozboru kosmogonických pověstí věnoval Karel Jaromír Erben.⁵⁴ Viděl jejich předobraz v protikladu Bělboga a Černoboga v bájích Pobaltských Slovanů. Snad nejvýznamnější je přínos A. N. Veselovského, který ve své práci „Разыскания в области русского духовного стиха“⁵⁵ shromáždil velké bohatství lidových kosmogonických pověstí. Vycházel z předpokladu, že dualistické kosmogonické legendy přišly z východu do Bulharska, v bogomilských kruzích se poslovanštily a zlidověly; finským prostřednictvím pak přešly na Rus. Rovněž M. Dragomanov,⁵⁶ který se zase domníval, že dualistické legendy přišly z východu paralelně dvojí cestou — přes Kavkaz do Bulharska a přes střední Asii do Ruska, přináší ve své práci velmi cenný materiál.

Dnes jsou již překonány názory na složitou cestu těchto legend přes neslovanské prostředníky a přijímá se ten nejprostší výklad, že totiž legendy ve své původní apokryfní formě skutečně pocházejí z východu, přešly s dualistickým učením (a někdy dokonce i s křesťanstvím) do Bulharska, a odtud se celkem plynule, především díky působení bogomilů, rozšířily i s jejich kacířskými názory k bezprostředním slovanským sousedům, tedy i na Rus. Snad jedinou slabinou této teorie byl v době bádání Erbena, Veselovského a Dragomanova poměrně malý počet legend nalezený na území Bulharska. Tuto mezeru však velmi úspěšně vyplnil Jordan Ivanov, který ve své knize „Bogomilski knigi i legendi“⁵⁷ shromáždil přesvědčivé množství dualistických kosmogonických legend, nalezených v Bulharsku. Seřadíme-li legendy podle jejich geografického původu, vytvoří se nám souvislý řetěz, začínající v Bulharsku a pokračující jednak přes Jugoslavii na západ,⁵⁸ jednak přes Moldavii na Ukrajinu a do Ruska.⁵⁹ Zatímco v těchto oblastech se dualistické kosmogonické legendy vyskytují v překvapivě hojném počtu, u sousedních národů je nalézáme spíš ojediněle. Máme o nich doklady v Maďarsku,⁶⁰ na Bílé Rusi,⁶¹ na Slovensku,⁶² v Polsku⁶³ i na Litvě.⁶⁴ Omezený výskyt legend v těchto sousedních zemích jen potvrzuje jejich cestu z Bulharska přes Ukrajinu na Rus. Pro ni koneckonců hovoří i živé styky hospodářské a politické. A konečně v legendách samých najdeme potvrzení, že přišly z Bulharska a že byly na ruském území nejen dále rozšiřovány, ale i doplňovány, obměňovány a rozvíjeny v bogomilském duchu. Nové proti bulharským legendám jsou motivy o vzniku čertů, o božím a ďábově setí, o svržení anděla pro zatažení části půdy, přinesené z mořského dna, o psu, který špatně sřežil prvního ještě neoživeného člověka před ďáblem apod. Tyto motivy se v hojné míře vyskytují v ruských variantách legend. A. N. Veselovskij, který shromáždil a utřídil ruské dualistické kosmogonické legendy, uvádí ve své studii přes dvě desítky navzájem odlišných variant, obsahujících bogomilské dualistické prvky.⁶⁵

Základní syžet se nemění: tvůrci světa jsou bůh a satan. Satan přináší z mořského dna kousek země, z něhož bůh dělá pevninu. Satan se snaží napodobit boha, aby měl zemi také pro sebe, ale vznikají jen nehostinné hory, pouště nebo bažiny. Jindy zase bůh stvoří jen docela malý kousek země, který se zvětšuje teprve tehdy, když satan, chtěje shodit boha do vody, strká ho od jednoho okraje na druhý.

V jednotlivých variantách tvoří vztahy boha a ďábla celou stupnici — od absolutní podřízenosti satana bohu až po přátelský, bratrský, zcela rovnoprávný vztah. Podle některých variant (vyskytují se vzácně) byl satan stvořen od boha. Častěji

však vystupují spolu od samého začátku. Buď bůh, vznášející se nad vodami potká ďábla, plovoucího po vodě jako hohol (v jedné povídce vystupují jako hoholové oba dva — bůh i ďábel), někdy je skryt v mořské pění, jindy ho bůh k sobě povolá anebo satan sám přijde za ním. Jejich vztah bývá přátelský; v jedné povídce je satan označen jako „bogov tovarišč“, jindy chce být bohu bratrem, zpočátku dokonce starším, musí se však spokojit s tím, že je jen „menšoj brat“, a nakonec bývá obvykle nucen uprchnout před božím trestem. Bůh však si často bez satanovy pomoci nemůže poradit. Při vynášení země ze dna mořského to nedokáže ani anděl, jedině ďábel. V jedné povídce se bůh, neznaje, odkud vzít zemi, ptá na to dokonce satana. Jindy zas pošle včelu, aby u satana vyzvěděla, jak má zastavit přibývání země.

Pozoruhodná je epizoda o soupeření boha s ďáblem, která většinou souvisí s příběhem o vzpouře andělů. Některé legendy ji popisují jako skutečnou bitvu, ve které střídavě vítězí obě strany. Konečné vítězství však patří bohu. Jindy soutěží bůh se satanem při budování nebes; ďábel dlouho odolává (i archanděl se ho bojí), nakonec však je přece přemožen a svržen do pekel i se svými anděly.

Také příběh o setí země je velmi zajímavý. Bulharské legendy ho neznají, zato v ruských je velmi populární; mimo jiné poukazuje i na způsob obživy obyvatel. Podle jedné varianty vznikli z božeho setí „dobryje ljudi i zemi“, kdežto z ďáblůva „vsjakaja nepravda i grechi“.

Na kosmogonické pověsti navazují legendy o stvoření člověka; velmi často s nimi bývají spojeny v jedno vyprávění. Nejčastější verze hovoří o tom, že bůh stvořil člověka krásného a čistého. Když to uviděl ďábel, pokazil a znečistil krásné dílo boží, prý proto, aby se člověk vůbec dozvěděl, že je ďábel na světě. Bůh alespoň člověka obrátil tím zkaženým dovnitř, takže zvenčí jsou lidé krásní a všechny špatnosti vznikají uvnitř. Bulharská varianta povídky je zaznamenána u Jordana Ivanova,⁶⁶ ruskou povídku uvádí J. V. Barsov a A. N. Veselovskij,⁶⁷ velmi pěkné ruské zpracování je v legendě „O Noje pravednom“, uveřejněné A. N. Afanas'jevem.⁶⁸ Zde jako první člověk vystupuje Noe a motiv o stvoření země následuje až za vyprávěním o potopě světa. Ve vyprávění je ještě jeden zajímavý motiv: když bůh stvořil člověka, postavil k němu na stráž psa. Ten však neměl tehdy ještě srst, bylo mu zima a špatně hlídal, takže se ďáblu podařilo lidské tělo pošpinit. V jiných legendách podplácí čert psa kožichem nebo kouskem chleba a pes je pak bohem potrestán.⁶⁹ V některých polských a ruských povídkách byl člověk stvořen z těsta (nebo všichni lidé byli stvořeni z hlíny, jen Polák z těsta) a hladový pes ho snědl.⁷⁰ Výraznou třídní náplň má tento litevský příběh: bůh své lidi tvořil z hlíny, kdežto ďábel z těsta; pes snědl ďáblůvi člověka, ten ho pronásledoval, pes ze strachu snědeného vyvrhl — z vyvrhnutého vznikli bojaři a z lidí stvořených bohem chudáci.⁷¹

Legendy o stvoření ženy, kterých je ostatně mnohem méně, jsou rovněž založeny na soupeření boha a ďábla při tvorbě (ďábel bohu místo Adamova žebra podstrčí ocas psi nebo dokonce svůj), Eva však je vždycky z horšího materiálu; v tom je pramen špatných ženských vlastností.⁷² Toto pojetí není zcela v souladu s bogomilskými názory na ženu, je však dualistické a šířilo se zároveň s ostatními bogomilskými legendami.

Všimněme si ještě, jak bogomilské dualistické pověsti vysvětlují vznik čertů. Mnohé vycházejí z apokryfního příběhu o tom, že čerti jsou svržení andělé, a jen příčiny jejich pádu jsou konkrétně rozvedeny. V řadě povídek však tento motiv chybí. Čerti byli obvykle stvořeni satanem z kapek vody, kousků hlíny, z jisker

vzniklých úderů kladiva o kámen apod., buď na radu boží nebo při napodobování boha — tvůrce. Dábel stvoří většinou čertů tolik, že je bůh musí svrhnout z nebes.⁷³ Za povšimnutí stojí ještě jeden detail, týkající se čertů v legendách o stvoření světa a v pozdějších lidových pohádkách. Dualistické legendy totiž dábla zásadně spojují s vodou: zpočátku žije dábel ve vodě; jen on dokáže ponořit se na mořské dno pro kousek země; čerty si tvoří z kapek vody; nejoblíbenější skrývá čertů bývají bažiny, tůň (srovnej i přísloví „v tichom omute čerti vod-jasta“), mlýny apod. Zdá se, že tato starobylá představa byla teprve velmi pozdě a zřejmě působením církve nahrazena představou, která čerty umístila do ohně a podle níž se svččená voda stala nejúčinnější zbraní proti nim. A tak vlastně spojení čertů s vodou se stává dokladem o starobylosti legend.

Když se dábel snaží napodobit boha, vzniká z jeho tvorby buď něco jiného, než zamýšlel, nebo ničí dílo božích rukou, či dokonce tvoří boží nepřátele. Ničivá činnost ďáblovů, jejíž dualismus je výraznější, se vyskytuje častěji v legendách ruských, zatímco o ďáblově napodobování boha hovoří stejnou měrou příběhy ruské i bulharské. Dáblovi pak místo země vznikají hory, skály, pouště a bažiny, místo lidí, které ostatně nedovede oživit, stvoří čerty, místo ženy opici; při neúspěšném napodobování vzniká i vlk. Uvedeme povídku, kterou uveřejnil A. N. Veselovskij:

„Когда господь сотворил человека, то дьявол пожелал и себе сделать такого же. Приялся за работу, но у него вместо человека вышел волк. Чтоб оживить его, бес сказал: „гужи бога“, но волк не двигался. Затем бог сказал ему: „гужи его“, волк тотчас сорвался, побежал за дьяволом, а черт ушел и хотел влезть на дерево, но волк догнал его и схватил его за ногу. Из раны потекла кровь и заструилась по дереву, а то дерево была ольха. Потому и теперь это дерево красно.“⁷⁴

Analogickou povídku má i K. Moszyn'ski a J. Ivanov z prostředí bulharského.⁷⁵ V jiných variantách prosí sám dábel boha, aby vlka oživil. Každý příběh však končí tím, že vlk začne dábla pronásledovat, ukousne mu kus nohy, a proto je čert chromý.⁷⁶

Fakt, že tvořivá síla satanová se v legendách spojuje se vznikem vlka, je velmi zajímavý. Motiv vlka se vůbec zhusta vyskytuje ve slovanských dualistických povídkách, pocházejících především z bogomilských kruhů. Vlč v nich bývá zpravidla vývozem ďáblovým, ale nakonec se obrací proti němu a slouží bohu.

Motiv vlka se v lidových pohádkách během času vyvíjel novým směrem. Vyprávěči začali proti bohu stavět vlka a nahradili jím satana. V bulharských legendách se k povídce o vzniku vlka a ochromení čerta připojuje tento motiv: hladový vlk prosí boha o potravu. Ten mu slíbí jehně z každého stáda. Vlč si však proti boží vůli vybírá ty nejlepší ovce. Bůh se rozzlobí, hodí po něm rukavice, ty se promění ve psy a vlka chytí. Bůh ho ještě udeří do kříže holí; od té doby je vlč v kříži nejslabší. Pro vlka pak nastoupí těžké časy. Někdy má jídla tolik, že je nemůže sníst, jindy zas celé dny hladoví.⁷⁷ Podobné tomuto příběhu jsou i některé pohádky, uveřejněné ve sborníku „Sbornik za narodni umotvore-nija“. Začínají příběhem o ovčákovi, kterému bůh odměnou za donesení vody uklidnil zdivočelé stádo. Jsou zcela analogické, avšak jen k jedné z nich je připojen motiv o vlku a o psech.⁷⁸ V těchto příbězích dábel už vůbec nevystupuje, ale první povídka je vyprávěna společně s příběhem o stvoření vlka a ochromení čerta. Souvislost těchto příběhů byla v lidovém podvědomí jasná. Domníváme se, že uvedený motiv lze pokládat za spojovací článek mezi skutečnými bogomilskými dualistickými legendami, v nichž bůh vystupuje zároveň s ďáblem, a legendami,

ve kterých vedle boha je místo ďábla vlk. Přitom i druhá skupina zachovává dualistický charakter; ztrácí však postupně legendární formu a blíží se už k pohádkám.

Srovnáme-li s uvedenými bulharskými povídkami lidové pohádky ruské, vidíme, že jsou si opět velmi blízké. Avšak vlk v těchto pohádkách už dosti změnil svůj charakter. Zatímco v bulharských legendách byl potrestán, protože neposlechl boha, v pohádkách ruských je stejně pronásledován, avšak předchozí motiv trestu v nich chybí.⁷⁹ V některých pohádkách vystupuje vedle vlka ještě bůh, v jiných Kristus a někde už zůstává samotný vlk; pokouší se sežrat různá zvířata, ale nakonec je vždycky napálen. V pohádce „Volk-dureň“ je na závěr připojena ještě jedna zajímavá epizoda: bůh dovolí vlku sníst krejčího, krejčí však vlka obelstí a schová se na stromě. Vlk si přivede sedm kamarádů, aby společně krejčího dostali. Poškozený vlk si lehne dospodu a po něm se vyšplhají ostatní, aby dosáhli nahoru. Vylekaný krejčí začne postiženému vlkovi vyhrožovat, ten se poleká a uteče. Všichni jeho kumpáni spadnou na zem. Když zvířata dohoní prchajícího vlka, notně ho vyplatí. Stejnou pohádku — „O vlku a jeho příhodách“ — najdeme i u Fr. Bartoše.⁸⁰ Jen místo boha, rozdělujícího vlkům potravu, je zde lev a místo krejčího kovář. V poznámkách k pohádce „Volk-dureň“ uvádí A. N. Afanas'jev ještě tento příběh: Dva pastýři pásli stádo ovec, jeden šel pro vodu a přišel k dubu, pod kterým byla všechna tráva udupaná. Zvědavý pastýř vylezl na strom a vidí, jak jede svatý Jiří a za ním běží spousta vlků. Svatý Jiří se zastavil pod stromem a začal vlkům rozdělovat potravu. Na posledního chromého zbyl „ten, co na stromě sedí“. Vlk dlouho čekal pod stromem, pak se skryl v houšti opodál, neopatrný pastýř slezl a vlk ho sežral.⁸¹

S uvedenými legendami velmi úzce souvisí cyklus pohádek o Pravdě a Křivdě, vyskytující se na Rusi i u jižních Slovanů ve velmi hojně míře.⁸² Základní dějová linie je takováto: Dva bratři, Pravda s Křivdou, se pohádali, jak se lépe žije, zda s pravdou či s křivdou. Vyhrál Křivda, vzal Pravdovi všechn jeho majetek, oslepil ho a opustil. Bůh poradil Pravdovi, aby šel k prameni, který mu vrátí zrak. Podél pramene přišel Pravda k dubu. Vylezl na něj a čekal do večera. V noci se pod dub slétli běsové a vyprávěli, kde kdo z nich byl. Z jejich rozhovoru se Pravda dověděl, jak je možné vrátit zrak slepé princezně, přivést vodu do města, spravit mlýn. V některých variantách se teprve tehdy slepý Pravda dovídá, jak může prohlédnout. Bývá skryt pod lodkou, ve mlýně, v lesní chaloupce, v bažině. Pravda se pak řídí radami běsů a dosáhne bohatství. Podobnou pohádku má také Božena Němcová.⁸³ K legendě se přimyká ještě jeden motiv bulharského původu, publikovaný Moszyńským: Bůh i ďábel jsou pastýři. Bůh hraje na pišťalu a pase ovce, ďábel hraje na dudy a pase kozy. Vsadí se s bohem, kdo lépe ukryje svůj nástroj. Ale prohraje. Chce se bohu pomstít a stvoří vlka; neumí ho však oživit. Vlk obživne teprve na boží povel, pronásleduje ďábla a ukousne mu pravé koleno. Od té doby je čert chromý.⁸⁴

Fakt, že v této povídce vystupují bůh i ďábel jako pastýři, je velmi zajímavý. Tento motiv najdeme rovněž u Afanas'jeva, a to v pozoruhodné souvislosti. Pohádka o člověku, ukrytém na stromě, pod nímž se scházejí běsi, začíná takto: „Dva pastýři pásli stádo ovec, jeden dostal chuť napít se vody a vydal se lesem ke studánce.“⁸⁵ Dále se už v pohádce o pastýřích vůbec nemluví. Je nejvyš pravděpodobné, že původně byla v pohádce celá epizoda o pastýřích, bohu a ďáblu, i o stvoření vlka. Během času se ztratila a zachovala se z ní jen úvodní věta, na niž pak bez zjevné souvislosti navazuje pohádka o Pravdě a Křivdě. Tím se nám

tato pohádka velmi přirozeně spojuje s předchozími motivy, jejichž dualismus je zjevný. Už A. N. Veselovskij soudil o cyklu o Pravdě a Křivdě, že je bogomilského původu:

„Я разумею распространенный цикл о Правде и Кривде и смежный с ним о неравном дележе. Обыкновенно речь идет о дележе работы на поле и ожидаемой жатвы между зверями (лиса и медведь, лиса и коза и т. д.), из которых один оказывается одураченным, оделенным; либо вместо животных выступают баба и черт, святой и дьявол, и роль простака представлена дьяволу. Я полагаю, что это освящение, разработанное в комическом типе средневекового беса, следует понять в связи с его христианированным представлением в апокрифе и народных легендах о мироздании: и здесь уже он не творец равносильный богу, а его неумелый совопросник, пытающийся сотворить человека, землю, небеса, но в результате одураченный и наказанный.“⁸⁶

Souvislost cyklu o Pravdě a Křivdě s pohádkami o hloupém vlku a dále s legendami o stvoření vlka i ochromení čerta je podle našeho názoru naprosto přesvědčivá. Zato pro spojení těchto pohádek s cyklem o nespravedlivé dělbě úrody, jak o tom hovoří A. N. Veselovskij v uvedeném citátu, nám zatím chybí dost průkazný spojující článek. Zatímco v bulharských legendách se motiv o dělení světa mezi bohem a ďáblem vyskytuje v četných a rozmanitých variantách, nenašli jsme ho dosud v legendách ruských (kromě povídek o společné vládě boha a ďábla nad světem.⁸⁷

Známejší je v ruských pohádkách motiv úpisu, vycházející ostatně z apokryfů. V podstatě jde o motivy dva. Prvním úpisem si bůh a ďábel rozdělují vládu nad zemí. Ďábel dostává lidi na zemi a bůh až po smrti jejich duše. Tato verze, bližší bogomilskému učení, se později mění — bohu připadají lidé za živa, kdežto ďáblu jejich duše po smrti.⁸⁸ Větší popularity dosáhlo vyprávění o Adamovi, který po vyhnání z ráje musel upsat duši ďáblu, aby mohl orat zemi a získal tak prostředek k obživě. Povídka v této formě (a najdeme ji jak v bulharské, tak v ruské lidové slovesnosti) má nesporně bogomilský charakter.⁸⁹ Motiv sám byl ovšem nescetněkrát zpracován v lidových pohádkách⁹⁰ i v krásné literatuře. Tato zpracování však už ztratila souvislost s bogomilským dualismem.

Závěrem tedy můžeme říci, že o existenci bogomilských prvků v ruské literatuře není sporu. Našli jsme je jak v letopisném vyprávění a ve Vseslavově eposu, tak především v lidových legendách. Největší ohlas měly bogomilské prvky v prozaické tvorbě. Podstatou ruských lidových legend o stvoření světa a člověka je stejně jako v bulharských legendách dualistický názor o spolupráci boha s ďáblem. Bůh dokonce v některých případech není schopen bez ďáblovy pomoci svůj záměr uskutečnit, jindy zas žádá ďábla o radu. Výsledky tvorby ďáblovy nejsou však nikdy tak dokonalé jako dílo boží. Při tvoření člověka udělá satan vlka. Ten však místo aby poslouchal svého tvůrce, slouží bohu a ďábla napadne. Ďábel pak z pohádek postupně mizí a nahrazuje ho vlk. Ten je hloupý a bývá napálen. Na tento motiv navazuje cyklus o Pravdě a Křivdě, tj. o dvou bratřech, z nichž mladší dosáhne spravedlnosti díky bésům, jejichž rozmluvu tajně vyslechne na stromě. Spojovací článek tu tvoří příběh o ďáblu a bohu jako pastýřích, a o tom, jak bůh rozděljuje zvířatům potravu. Tento vývoj pohádkových motivů přesvědčivě potvrzuje jejich životnost a oblíbenost mezi ruským lidem. Když v pozdější době z lidového povědomí už dualistické bogomilské názory zcela vymizely, ztrácel se postupně i z pohádek dualistický protiklad boha a ďábla; místo nich pak v pohádkách často vystupují apoštolové nebo jiní světci, nečisté síly se stá-

vají stále bezmocnější, místo legendárních osob stále více převládají zvířata. V nejstarší době však pohádky vděčily za svou životnost především lidovým dualistickým názorům, vycházejícím z nespokojenosti s nespravedlivým uspořádáním tohoto světa a přiřkládajícím vinu za něj ďáblu, který je podle bogomilského učení jeho nejvyšším pánem a jemuž slouží šlechta i duchovenstvo. Právě pro své sociální protifeudální zaměření staly se bogomilské legendy majetkem ruského lidu a významnou součástí lidové ústní tvorby slovesné.

POZNÁMKY

¹ Димитър Ангелов, Богомилството в България, БАН, София 1961. Dimitr Angelov ve své knize podrobně rozebírá principy bogomilského učení, předpoklady jeho vzniku, podává historii hnutí; velmi cenný je rozbor historických pramenů o bogomilství a kritické zhodnocení nejvýznamnějších prací věnovaných této otázce. Bohatá a úplná bibliografie umožňuje orientaci v hojně literatuře věnované bogomilství.

² Сравни М. Н. Тихомиров, Исторические связи русского народа с южными славянами, Славянский сборник, М. 1947, стр. 125—201.

³ Повесть временных лет, М.—Л. 1958, стр. 118.

⁴ Д. С. Лихачев, Предпосылки возникновения русской литературы и русской письменности, Вопросы истории 1951, № 12. Возникновение русской литературы, М.—Л. 1952.

⁵ Д. С. Лихачев, Некоторые задачи изучения 2-го южнославянского влияния, доклад 4 Международного съезда славистов, М. 1958, стр. 22, 46 и др.

⁶ Н. А. Казакова—Я. С. Лурье, Антифеодальные еретические движения на Руси 14—начала 16 века, М.—Л. 1955, стр. 33.

⁷ Д. С. Лихачев, Некоторые задачи изучения 2-го южнославянского влияния, М. 1958, стр. 40.

⁸ Там же стр. 45.

⁹ Там же стр. 28.

¹⁰ Сравни М. Н. Тихомирова, Крестьянские и городские восстания на Руси в 11—13 вв., М. 1955.

Б. Д. Греков, Киевская Русь, М. 1953.

¹¹ Повесть временных лет, М.—Л. 1958, стр. 118.

¹² М. Н. Тихомиров, Крестьянские и городские восстания на Руси в 11—13 вв., М. 1955, гл. X, стр. 118.

¹³ Сравни Н. А. Казакова—Я. С. Лурье, Антифеодальные еретические движения на Руси 14—начала 16 веков, М.—Л. 1955, стр. 22.

¹⁴ Сравни Е. Е. Голубинский, История русской церкви, М. 1900, т. 1, стр. 791 и 794.

¹⁵ См. Н. А. Казакова—Я. С. Лурье, Антифеодальные еретические движения на Руси 14—начала 16 веков, М.—Л. 1955, стр. 5.

¹⁶ Сравни Д. А. Казачкова, Към въпроса за богомилската ерес в древна Русия през 11 век, Исторически преглед 1957/4, стр. 53.

¹⁷ Сравни статью Б. В. Сапунова Всеслав Полоцкий в „Слове о полку Игореве“, Труды Отдела древней русской литературы 17, М.—Л. 1961, стр. 80—83. В. V. Sapunov pokládá za zdroj neobvyklých literárních postupů a oficiálnímu učení církve odprůjících názorů u autora Slova o pluku Igorově tzv. „dvojeverije“ (uvedená stat str. 80).

¹⁸ Е. Е. Голубинский, История русской церкви, М. 1900, т. 1, стр. 794.

¹⁹ Б. В. Сапунов, Всеслав Полоцкий в „Слове о полку Игореве“, Труды Отдела древней русской литературы 17, М.—Л. 1961, стр. 83.

²⁰ Д. А. Казачкова, Към въпроса за богомилската ерес в древна Русия през 11 век, Исторически преглед 1957, № 4, стр. 53.

²¹ Там же, стр. 67—70.

²² Н. Калчев, Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, кн. 1, 1-я пол., М. 1855, стр. XIII. Это сведение приведено в статье Д. А. Казачковой, Към въпроса за богомилската ерес в древна Русия, Исторически преглед, 1957, стр. 74.

²³ Там же, стр. 77.

²⁴ Н. А. Казакова—Я. С. Лурье, Антифеодальные еретические движения на Руси

14—начала 16 века, М.—Л. 1955, стр. 7—73. Н. А. Казакова, Идеология стригольничества, первого еретического движения на Руси, Труды Отдела древней русской литературы 11, М.—Л. 1955, стр. 103—117.

²⁵ Н. С. Тихонравов, Отреченные книги древней России, Сочинения, т. 1, Древняя русская литература, М. 1898. Н. С. Тихонравов, Труды 2 Археологического съезда, вып. 2, СПб 1881.

²⁶ Ф. И. Успенский, Очерки по истории византийской образованности. СПб 1892.

²⁷ М. Н. Сперанский, История древней русской литературы, М. 1914.

²⁸ М. Н. Никольский, История русской церкви, М. 1930.

²⁹ Н. С. Державин, История Болгарии, т. 2. М., 1946.

³⁰ Н. А. Казакова—Я. С. Лурье, Антифеодалные еретические движения на Руси 14—начала 16 века, М.—Л. 1955, стр. 74—224.

³¹ Повесть временных лет, М.—Л. 1950, стр. 118.

³² Ztější lze však souhlasit s Jordanem Ivanovem, (Bogomilski knižki i legendi, Sofia 1925, str. 311), který i v letopisném vyprávění o disputacích knížete Vladimíra s filosofem o zvláštnostech různých náboženství, vedených dřív, než se Vladimír dal pokřtít, vidí souvislost s bogomilskými názory. V příběhu vyprávěném filosofem máme totiž před sebou v podstatě apokryf o vzpouře andělů, populární i mimo bogomilské prostředí. Přestože ho také bogomilové využívali, nemá žádné bogomilské zvláštnosti.

³³ Srov. Frank Wollman, В чем значение богомилства для славянских литератур средневековья?, Сборник ответов на вопросы, 4 Международный съезд славистов, М. 1958, стр. 23. Srov. též С. К. Шамбинаго, Иоакимовская летопись, Исторические записки, кн. 21/1947, стр. 258.

³⁴ R. Jakobson and G. Ružičič, *The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos*, Extrait de l'Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves, том X, Bruxelles 1950, str. 343—355.

R. Jakobson and M. Szeftel, *The Vseslav Epos*, Russian Epic Studies, Memoirs of the American Folklore Society, XLII, 1948.

³⁵ Н. С. Державин, Племенные и культурные связи болгарского и русского народов, М.—Л. 1954, стр. 35.

³⁶ М. Халанский, Южнославянские сказания о королевиче Марко в связи с произведениями русского былевого эпоса, Журнал Министерства народного просвещения № 8, 1902, № 11, 1903.

³⁷ В. М. Жирмунский, Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса, 4 Международный съезд славистов, М. 1958.

³⁸ Б. В. Сапунов, Всеслав Полоцкий в „Слове о полку Игореве“, Труды Отдела древней русской литературы 17, М.—Л. 1961, стр. 75—84.

³⁹ Сравни Франк Вольман, В чем значение богомилства для славянских литератур средневековья?, Сборник ответов на вопросы по литературоведению, 4 Международный съезд славистов, М. 1958. стр. 26.

⁴⁰ Сравни приведенные статьи Р. Якобсона, Н. С. Державина и В. М. Жирмунского.

⁴¹ Йордан Иванов, Богомилски книги и легенди, София 1925.

⁴² Сравни Н. С. Тихонравов, Памятники отреченной русской литературы, т. 1—2, СПб.—М. 1863.

А. Н. Пыпин, Памятники старинной русской литературы, издание Г. Кушелева-Безбородко, вып. 3, СПб 1862 и др.

⁴³ Йордан Иванов, Богомилски книги и легенди, София 1925, стр. 131—248.

⁴⁴ Сравни А. Н. Афанасьев, Народные русские легенды, М. 1859, стр. X—XI.

⁴⁵ М. Драгоманов, Забележки върху славянски религиозно-етически легенди, Сборник за народни умотворения 8, 1892; стр. 49.

⁴⁶ Йордан Иванов, Богомилски книги и легенди, София 1925, стр. 72.

⁴⁷ Д. Ангелов, Богомилството в България, София 1961, стр. 37.

⁴⁸ Д. Ангелов, Апокрифната книжнина като отражение на феодалната действителност и светогледа на експлоатираната класа в средновековна България, Исторически преглед 1949/50, стр. 495.

⁴⁹ Йордан Иванов, Богомилски книги и легенди, София 1925, стр. 256—257.

⁵⁰ А. Н. Веселовский, Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине, Собрание сочинений А. Н. Веселовского, Серия III, т. 1, вып. 1, Петроград 1921.

- ⁵¹ Н. К. Гудзий, История древней русской литературы, М. 1956, стр. 31.
- ⁵² А. Н. Веселовский, Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине, П. 1921, стр. 212.
- ⁵³ Й. Иванов, Богомилски книги и легенди, София 1925, стр. 288.
- ⁵⁴ К. J. Erben, *Báje slovanské o stvoření světa*, Časopis Musea království českého, roč. 40, 1866, sv. I, str. 35—45.
- ⁵⁵ А. Н. Веселовский, Разыскания в области русского духовного стиха, Сборник Отделения русского языка и словесности, т. 46, СПб 1891, стр. 1—116.
- ⁵⁶ М. Драгоманов, Забележки върху славянски религиозно-етически легенди, Сборник за народни умотворения, 8/1892, стр. 257—315, 10/1894, стр. 4—61.
- ⁵⁷ Й. Иванов, Богомилски книги и легенди, С. 1925.
- ⁵⁸ Viz parĕ. K. J. Erben, *Vybrané báje a pověsti národní jiných větví slovanských*, díl III, jižní slovanské, Praha 1907, str. 108.
- ⁵⁹ А. Н. Веселовский, Разыскания в области русского духовного стиха, Сборник Отделения русского языка и словесности, т. 46, СПб 1891, стр. 1—116.
- ⁶⁰ М. Драгоманов, Забележки върху славянски религиозно-етически легенди, СБНУ 8/1892, стр. 312—314, СБНУ 10/1895, стр. 58, 60.
- ⁶¹ Там же, стр. 58.
- А. Н. Веселовский, Разыскания в области русского духовного стиха..., стр. 1—116.
- ⁶² Pavol Dobšinský—Aug. H. Škultéty, *Slovenské povesti*, Rožňava 1858—1861.
- ⁶³ М. Драгоманов, Забележки върху славянски религиозно-етически легенди, СБНУ 8/1892, стр. 29 и др.
- ⁶⁴ Там же, СБНУ 10/1894, стр. 29, 58, 60.
- ⁶⁵ А. Н. Веселовский, Разыскания в области русского духовного стиха, Сборник Отделения русского языка и словесности, т. 46, СПб 1891, стр. 1—116.
- ⁶⁶ Й. Иванов, Богомилски книги и легенди, С. 1925, стр. 336.
- ⁶⁷ Е. В. Барсов, Народные предания о миротворении, Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском Университете, М. 1886, стр. 1—7.
- А. Н. Веселовский, Разыскания..., стр. 62.
- ⁶⁸ А. Н. Афанасьев, Народные русские легенды, М. 1859, стр. 48—53.
- ⁶⁹ А. Н. Веселовский, Разыскания..., стр. 66.
- ⁷⁰ М. Драгоманов, Забележки..., стр. 57—58.
- ⁷¹ Там же, стр. 58.
- ⁷² Сравни например Сборник за народни умотворения 9/1893, стр. 155.
- ⁷³ А. Н. Веселовский, Разыскания..., стр. 57—59, 68, 69, 82.
- М. Драгоманов, Забележки..., стр. 54.
- К. J. Erben, *Vybrané báje a pověsti národní jiných větví slovanských*, díl II východní slovanské, Praha 1906, str. 31—32.
- ⁷⁴ А. Н. Веселовский, Разыскания..., стр. 63.
- ⁷⁵ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian, cześć II, Kultura duchowa*, zeszyt 2, Kraków 1939, str. 1487. Й. Иванов, Богомилски книги и легенди, С. 1925, стр. 335.
- ⁷⁶ Там же, стр. 346—347, 347—348.
- ⁷⁷ Там же, стр. 335—336.
- ⁷⁸ Сборник за народни умотворения 9, София 1893, стр. 135; 12, София 1895, стр. 162; 13, София 1896, стр. 169.
- ⁷⁹ Сравни сказку „Волк-дурень“, Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, т. 1, М. 1957, стр. 78—81, „Казка про кравця и вовка“, там же, т. 3, стр. 313 и сказку „Волк“ в сборнике А. Н. Афанасьева, Народные русские легенды, М. 1859, стр. 107.
- ⁸⁰ Fr. Bartoš, *Kytice z lidového básnictví našim dětem užitá*, Olomouc 1929, str. 103.
- ⁸¹ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, т. 1, М. 1957, стр. 476.
- ⁸² Там же, т. 1, стр. 191—204.
- Сборник за народни умотворения 3, София 1890, стр. 159—161, 175—176; 9, София 1893, стр. 152—154; 10, София 1893, част 3; 44, София 1949, стр. 490 и др.
- ⁸³ Či je spravedlnost na světě či ne?, Božena Němcová, *Slovenské pohádky a pověsti II*, Praha 1953, str. 167.
- ⁸⁴ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian, cześć II, Kultura duchowa*, zeszyt 2, Kraków 1939, str. 1488.
- ⁸⁵ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, т. 1, стр. 776.
- ⁸⁶ А. Н. Веселовский, Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине, П. 1921, стр. 117—120. Разыскания..., стр. 77.

⁸⁷ А. Н. Веселовский, Разыскания, стр. 53.

⁸⁸ М. Драгоманов, Забележки..., СБНУ 8/1892, стр. 260—261.

⁸⁹ Болгарский вариант этого мотива помещен в Сборнике „за народни умотворения“ 6, София 1891, стр. 113 и у М. Драгоманова, СБНУ 8 София 1892, стр. 261—262, русский вариант приводит например Е. В. Барсов в статье Народные предания о миротворении, Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских, М. 1886, кн. 4, стр. 6.

⁹⁰ Domníváme se proto, že i povídka, uváděná D. Petkanovou patří k tomuto okruhu a ztrátila hned na počátku souvislost s bogomilskými názory. (Д. Петканова, Към въпроса за връзките на фолклора с богомилството. Известия на Института за бълг. литература, кн. 6/1958, стр. 8.)

Некоторые отголоски богомилства в древней русской литературе и народнопозитическом творчестве

Богомилство — первое большое европейское народное антифеодалное движение — имело серьезное значение для возникновения и развития ересей. Оно легло в основу революционных традиций народных антифеодалных выступлений, завершившихся в более позднее время реформацией (вроде гуситского движения). Богомилское движение создало богатую литературу и оставило свои следы во всех областях культуры. Богомилская литература получила чрезвычайную популярность и широкое распространение, прежде всего в народно-позитическом творчестве. Она оказала определенное влияние на русскую древнюю словесность. Ею были затронуты в первую очередь апокрифы и народные сказки и легенды, она также отразилась в летописании и героическом эпосе. Нет сомнений в том, что большое количество богомилских литературных мотивов перешло в русскую литературу непосредственно из болгарской, одновременно с произведениями церковными или было перенесено на Русь пленными, паломниками и другими. Однако существует также много богомилских дуалистических мотивов, о которых мы должны предполагать, что они возникли на Руси самостоятельно, и богомилские элементы проникли в них или под влиянием популярной болгарской богомилской литературы, или непосредственно под воздействием еретических богомилских взглядов. Большое количество богомилских космогонических легенд, найденных на Руси еще в 19 веке, в многих случаях пополнявших или далее развивавших болгарские богомилские легенды, свидетельствует о том, что богомилская литература, а также идеология, были знакомы и близки русскому народу. Самые выразительные следы богомилской идеологии находятся в легендах о сотворении света и человека и о записи, которую дал Адам дьяволу за разрешение пахать землю. Русские варианты иногда свободно развивают эти мотивы. К этим легендам примыкают сказки о сотворении волка, о глупом и голодном волке (волк постепенно начинает выступать вместо дьявола), а также цикл о Правде и Кривде, в котором важную роль тоже играют бесы. Взаимная связанность этих рассказов убедительна.

В народных дуалистических легендах отразились народные взгляды на современность и представления о лучшей жизни. Богомилская литература стала средством антифеодалной агитации. Именно поэтому она и была так близка народу и так охотно принималась и распространялась им.

J. P.

Les traces bogomiles dans le folklore et la vieille littérature russe

Les Bogomils ont eu une grande influence sur la naissance et le développement des hérésies. Ils ont été en effet le 1-er des grands mouvements populaires européens de lutte contre le féodalisme que la réforme a plus tard coronés.

Le mouvement des Bogomils a produit une littérature abondante et a laissé des traces dans tous les domaines de la culture. Cette littérature qui a atteint une popularité extraordinaire s'est surtout exprimée dans le folklore populaire et on ne peut nier qu'elle n'ait eu quelque influence sur le folklore et la vieille littérature russes. Elle s'est surtout manifestée dans les textes apocryphes, les contes et légendes populaires; et même les chroniques et chansons de geste. Il ne faut pas douter qu'un grand nombre des thèmes littéraires bogomiles est passé de la littérature bulgare dans la littérature russe en même temps que les textes liturgiques et les

écrits religieux, ou encore ont été apportés par prisonniers de guerre, les pèlerins et autres voyageurs.

Il existe toutefois dans la littérature russe un certain nombre de thèmes du dualisme bogomil dont nous pouvons supposer qu'ils sont nés en Russie non point par l'intermédiaire de la littérature bulgare mais directement sous l'influence des hérésies bogomiles. Un grand nombre des légendes bogomiles sur la création du monde que l'on trouve en Russie même encore au XIX-e s. et qui sont dans la plupart des cas des variations sur les légendes bogomiles bulgares témoignent du fait que non seulement la littérature bogomile mais aussi l'idéologie bogomile n'étaient pas étrangères au peuple russe. Les traces les plus évidentes de l'enseignement bogomile se trouvent dans les trois légendes sur la création de la terre, sur la création de l'homme et celle d'Adam vendant son âme au diable pour obtenir de lui le droit de labourer la terre. On peut rapprocher de ces légendes celles du loup (le loup devient peu à peu le symbole du diable) — ou encore le cycle de la Vérité et de l'Erreur où les démons jouent le rôle principal. L'interpénétration de ces légendes est évidente.

Dans ces légendes populaires sur le thème du bien et du mal le peuple voyait l'expression de l'opposition entre la réalité de sa vie présente et la possibilité d'une vie meilleure. La littérature bogomile est devenue ainsi l'instrument de la révolte contre le féodalisme, car elle répondait aux aspirations populaires les plus profondes.

J. P.