

**ПЛОВДИВСКИ УНИВЕРСИТЕТ „ПАИСИЙ ХИЛЕНДАРСКИ”
ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ
КАТЕДРА „ЕТНОЛОГИЯ”**

ДИМО ЧЕШМЕДЖИЕВ

**КУЛТОВЕТЕ НА БЪЛГАРСКИТЕ СВЕТЦИ
ПРЕЗ IX – XII ВЕК**

АВТОРЕФЕРАТ

**НА ДИСЕРТАЦИЯ
ЗА ПОЛУЧАВАНЕ НА НАУЧНАТА СТЕПЕН
„ДОКТОР НА ИСТОРИЧЕСКИТЕ НАУКИ”**

ПЛОВДИВ 2016

Дисертационният труд „Култовете на българските светци през IX-XII в.“ се състои от предговор, въведение, три глави, шест приложения, заключение и библиография с общ обем 621 стр.

Дисертационният труд е обсъден и предложен за защита на заседание на научния съвет на Института за исторически изследвания при БАН, с протокол № 5 от 23 февр. 2016 г.

Състав на научното жури:

1. Доц. д-р Славия Бърлиева – КМНЦ, БАН – председател;
2. Чл- кор. Елка Бакалова – БАН – рецензент;
3. Проф. д-р Илия Илиев – ИИИ, БАН – рецензент;
4. Проф. д-р Климентина Иванова – КМНЦ, БАН – рецензент;
5. Чл. кор. Иванка Гергова – ИИ, БАН;
6. Проф. дин Иван Божилов-ИИИ, БАН;
7. Доц. д-р Вася Велинова – ЦСВП „Проф. И. Дуйчев“, СУ;

Резервни членове:

1. Проф. д-р Светлина Николова – КМНЦ, БАН;
2. Проф. д-р Миляна Каймаканова – СУ.

Публичната защита ще се състои на 7 юни 2017 г. в Кирило-Методиевския научен център при БАН, от 16.00 часа. Материалите са на разположение в канцеларията на КМНЦ – София, ул. „Московска“ № 13.

СЪДЪРЖАНИЕ:**I. ПРЕДГОВОР****II. ВЪВЕДЕНИЕ:**

КНЯЗ БОРИС-МИХАИЛ I: ПОКРЪСТВАНЕТО НА БЪЛГАРИТЕ

III. ВЛАДЕТЕЛИ-СВЕТЦИ

1. КУЛТЪТ КЪМ КНЯЗ БОРИС-МИХАИЛ
2. КУЛТЪТ КЪМ ЦАР ПЕТЪР I (927-965)

IV. ПРОСВЕТИТЕЛСКИ КУЛТОВЕ

1. КУЛТЪТ КЪМ СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ
2. КУЛТЪТ КЪМ СВ. НАУМ ОХРИДСКИ
3. КУЛТЪТ КЪМ СВ. ГОРАЗД
4. КУЛТЪТ КЪМ СВ. ЛАВРЕНТИЙ
5. ОБЩИЯТ КУЛТ КЪМ СВЕТИ СЕДМОЧИСЛЕНИЦИ
6. КУЛТЪТ КЪМ ЙОАН ЕКЗАРХ БЪЛГАРСКИ

V. ОТШЕЛНИЧЕСКИ КУЛТОВЕ

1. КУЛТЪТ КЪМ СВ. ЙОАН РИЛСКИ
2. КУЛТЪТ КЪМ СВ. ПРОХОР ПШИНСКИ
3. КУЛТЪТ КЪМ СВ. ГАВРИЛ ЛЕСНОВСКИ

4. КУЛТЪТ КЪМ СВ. ЙОАКИМ ОСОГОВСКИ

VI. ПРИЛОЖЕНИЯ:

1. КУЛТЪТ КЪМ ПЕТНАДЕСЕТТЕ ТИВЕРИУПОЛСКИ МЪЧЕНИЦИ
2. ЕНРАВОВА - ВОИН: ЕДИН СВЕТЕЦ ПРЕДИ ПОКРЪСТВАНЕТО ?
3. КУЛТЪТ КЪМ АРХАНГЕЛ МИХАИЛ И ОТНОШЕНИЕТО МУ КЪМ КУЛТА НА КНЯЗ БОРИС-МИХАИЛ
4. КНЯЗ БОРИС-МИХАИЛ – „РИМСКАТА ВРЪЗКА”
5. „ДВУРОДНИЯ” ОТ ЖИТИЕТО НА СВ. ЙОАН РИЛСКИ ОТ ГЕОРГИ СКИЛИЦА
6. „БЯЛАТА ПЧЕЛА” ОТ БЕЗИМЕННОТО (НАРОДНОТО) ЖИТИЕ НА СВ. ЙОАН РИЛСКИ

VII. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

I. ПРЕДГОВОР

В настоящата дисертация се прави опит за изследване и обобщение на данните за култовете на българските светци през Средновековието. Както ще се види от изложението, в този списък влизат светци не само българи по произход, макар, че те преобладават, а всички, които имат известен култ в изследвания период. Затова са поместени очерци както за светци с гръцки произход (Петнадесетте тивериуполски мъченици – в приложение № 1), така и от (пра)български (напр. Енравота – приложение № 2, Борис-Михаил), славянски (Горазд, Климент, Наум, Йоан Екзарх ?), или вече български, в смисъл българославянски (Йоан Рилски, Прохор Пшински, Гаврил Лесновски, Йоаким Осоговски). В случая за нас ще е важно нещо друго - това са локални светци, които имат култ в собствено българска среда, или на територията на българските църковни организации – Преславската патриаршия, пренесена след падането на Източна България под византийска власт на югозапад, и Охридската архиепископия.

Светците нямат родина и съответно етническа принадлежност, независимо от своя произход на този свят. Веднага може да бъде поставен въпросът – защо, в такъв случай е избран такъв подход и такъв разграничителен белег. Не е ли това екстраполация на идеи от една по-късна епоха, когато националното започва да доминира ? Струва ми се, че този подход не само не е насилие над естеството на средновековните култове, а и дава един важен маркер за развитието на общественото съзнание на съответния народ, в случая българския. Проследявайки развитието на отделните култове, ясно личи, че от един момент нататък, започват да се появяват и етнически определения за съответния светец. Именно този процес представлява интерес, и той е бил проследен, където и доколкото е било възможно.

В работата са разгледани и някои спорни като съществуване култове на български светци, но „съществуващи” и обсъждани в историографията – на княз Борис-Михаил, на Енравота, на Лаврентий и Горазд. По-особен е случаят в тази поредица с култа към св. Седмочисленици като група. Тя е съставена от светци, част от които имат самостоятелен култ, друга част или нямат, или е спорен, но всички са живели и съответно тези, които имат култове, са се развили в изследвания период. Поради тази причина, в историографията възниква идеята, че общият култ е ранен, което при внимателен анализ не се потвърждава. Въпреки това, съм включил изследването на този култ в дисертацията, за да може да бъде представен споменатият анализ.

Тук веднага може да се забележи една голяма „липса” – на един от най-развитите локални култове в Първото българско царство и във византийския период, този на Кирил и Методий. Това е направено съвсем съзнателно, доколкото е темата на дисертацията ми за получаване на „научната и образователна степен доктор” (т. нар. малък докторат), която след това е публикувана като книга, и като няколко статии по отделни проблеми.

Що се отнася до хронологическия обхват на изследването, периодът IX - XII в. е избран, защото в него българските култове се развиват хомогенно. Повечето от тях, които се зараждат веднага или скоро след покръстването, продължават да се развиват до края на XII в. Малка част от тях продължават да се развиват и след края на XII в., когато се възстановява Българското царство, но се появява нова столица и нови култове. Част от тях се свързват с новата столица (напр. Йоан Рилски), а други продължават да се развиват в определен район (около съответния манастир, напр. западнобългарските анахорети), град или област (напр. Климент Охридски, Наум Охридски). Във всеки случай обаче, краят на XII в. е един своеобразен раздел за развитието на българските култове.

Тези от култовете, които получават развитие и след XII в., са проследени хронологически до края на XVII в., като се излиза от посочените рамки. Тогава започват новите, възрожденски процеси в българското общество и култовете на българските светци се променят значително, в зависимост от новите обществените процеси. Това се прави не само за пълнота на изследването, но и заради намирането на логиката на развитието на един култ през годините и вековете. Трябва също така да се има предвид, че често не могат да се разграничат хронологически отделните култови факти, било то агиографски, химнографски или иконографски, доколкото някои от произведенията, украсяващи съответните култове, са познати по късни преписи, а изображенията почиват или върху по-стари образци, или към живописни наръчници (ерминии), които често са значително по-стари от времето на изпълнението.

В дисертацията не са разгледани теоретични въпроси на светителските култове, като напр. що е култ, кои могат да бъдат обект на култ, канонизация и пр., доколкото тези въпроси са разисквани в продължение на столетия в литературата, както на запад, така и на изток, и общо взето са изяснени от всякаква гледна точка. Такава, теоретична част е поместена в първото ми голямо изследване, посветено на Кирил и Методий, затова тук само ще се задоволя да я цитирам.

Досега обобщаващо изследване на българските култове, от такъв характер, липсва не само в българската, но и изобщо в историографията. Съществуват голям брой изследвания по частни въпроси относително култовете на българските светци – за тяхната агиография, химнография, иконография. Няма обаче изследване, което да съчетава сведенията от всички паметници. Тук се прави такъв опит. Ако той е успешен, това би било твърде плодотворна линия на изследване, доколкото иконографския материал в средновековието, който увенчава художествената украса на всеки култ, винаги почива върху някакъв текст, независимо от жанровата му характеристика. Така съответният култ би могъл да бъде изследван пълно.

Същевременно, липсва и цялостно научно изследване на всички известни култове, заедно, не само за този период, но и за цялото Средновековие (и за Възраждането също). С голяма доза условност, за такова може да се приеме единствено книгата на Л. Павлович от 1965 г., посветено на култовете на „сърбите и македонците”, в което са отразени и няколко български култа, наречени в нея македонски. Това изследване, освен че е тенденциозно, е твърде непълно в отделните очерци, и много остаряло като съдържание.

Поради липса на подобни изследвания, които биха могли да служат за модел, тук аз използвам една схема за проучване, съществуваща вече в историографията, макар и в не точно същия вид, доколкото това е правено само за книжовни или само иконографски факти. В началото на всеки очерк, се помества каталог с всички известни ми извори за култа на всеки светец - агиографски, химнографски и иконографски, както и всички известни ми помени от съответните богослужебни книги. Прави се опит за критично изследване на тези извори, за да се установи тяхната надежност и сигурност по отношение на съдържащите се в тях сведения. Това е особено важно, доколкото често култовете на светците са „обрастнали” с легенди и предания и е много трудно да се определи историческата истина, в чисто позитивистичен план. Стремежът е това да се прави по една и съща схема, но това не винаги е спазено, доколкото в отделните култове има редица особености, както впрочем и в тяхното изучаване, и те са били отчитани. Затова на места схемата е детайлизирана, там където има много паметници, другаде е била променена, в зависимост от наличния материал.

II. ВЪВЕДЕНИЕ:

КНЯЗ БОРИС-МИХАИЛ I: ПОКРЪСТВАНЕТО НА БЪЛГАРИТЕ

В годината 852 в България става промяна. Умира българският хан Персиан (Пресиан). Той оставя на своя наследник, хан Борис, една огромна и мощна държава, която изглежда е спечелила двубоя с империята за славяните на Балканския полуостров. Този двубой обаче още не е завършил.

Ситуацията в която поема държавата хан Борис е твърде сложна. Присъединяването на териториите в Македония и по Егея, населени предимно със славяни, изострят отношенията с Византия. От друга страна, България е непосредствен съсед на Немското кралство, с което през 862 г. сключва съюз и обещава да се покръсти. Това обещание не остава в тайна от византийската дипломация. През есента на 863 г. византийските войски се появат в Тракия. Хан Борис е безпомощен, заради тежката суша и 40-дневно земетресение. Затова е сключен т. нар. Дълбок мир между България и Византия. България не губи нищо, но дори си връща някои територии. За сметка на това българският владетел се задължава “да се покорява на императора на ромеите”, да скъса съюза си с немския крал Людовик и да приеме християнството от Константинопол.

При покръстването си хан Борис приема християнско име - името на своя кръстник император Михаил III. Покръстването разтърсва България и в страната избухва голям бунт. Приемането на християнството от Константинопол означава влизането на българския княз в “семейството на владетелите”. Византийските хронисти са категорични: българите поискали да станат християни и “да се подчинят на василевса на ромеите”. Не така мисли княз Борис. Скоро след покръстването той изпраща специално писмо на византийския патриарх Фотий, в което поискал самостоятелна българска църква - патриаршия. В отговора се отбягвал главният въпрос - за независимата българска църква. Затова българският владетел скоро се обърнал на Запад, използвайки противоречията между Рим и Константинопол. В прочутите “Отговори на папа Николай I по допитванията на българите” също не се давал задоволителен отговор на най-важния въпрос - за статута на българската църква. Въпреки това, в резултат на тези контакти с Рим, той получил важни отстъпки от Константинопол. На Вселенския събор от 869-870 г., българите отново се присъединили към Константинопол. В замяна получили автономен архиепископ. На свикания в 879-880 г. нов Вселенски събор в Константинопол, на патриарха се забранявало да ръкополага в България, както и да изпраща омофор и миро. Българските епископи нямало да влизат вече в епархийските списъци на Константинополската патриаршия. Макар че думата “автокефалия” не била произнесена и юридически българската църква не получавала такъв статут, решенията на събора и го давали фактически. Канонична основа за това станала автокефалията на Първа Юстиниана, владяна сега от българите.

Това била важна крачка по пътя към независимата българска църква. В тази посока, много важна е връзката с апостолската традиция. Българската църква е новосъздадена, тя очевидно няма такава връзка. Затова е използван друг модел – на равноапостолите. Затова тук е приет и развит култът към Кирил и Методий. След това този процес продължава, появяват се и други собствено български култове. Чрез тях, от една страна, се укрепва и вкоренява християнството, от друга българите вече стават равностойни на останалите християнски народи, със свои хора, седящи в близост до Бога !

III. ВЛАДЕТЕЛИ-СВЕТЦИ

1. КУЛТЪТ НА КНЯЗ БОРИС-МИХАИЛ

Княз Борис-Михаил”, остава в историята преди всичко с покръстването на българите. По тази причина името му е често срещано в произведения от различен вид и характер през цялото средновековие. Изворите за наличие на негов култ през този период обаче са пределно малко и противоречиви.

Най-ранният и може би най-категоричният извор за евентуалната святост на Борис-Михаил е известното писмо на константинополския патриарх Николай Мистик до българския цар Симеон от 923 г. В Мъченичество на XV-те тивериуполски мъченици от Теофилакт Охридски (края на XI - нач. на XII в.) се говори за наличие на мощи на Борис-Михаил. В Пространното житие на Климент Охридски, Теофилакт дава сведение и за евентуална светителста канонизация, но то е доста по-неопределено. В т. нар. Български апокрифен летопис (“Сказание на пророк Исая как бе възнесен от ангела на седмото небе”) се казва, че Борис бил много благочестив и благоверен, но единственият български владетел наречен светец е цар Петър. За светец той не е смятан и в Синодика, където отново единственият български владетел-светец е цар Петър. Тук Кирил и Методий също не са наречени изрично светци, както и техните ученици, между които Климент и Наум.

Борис-Михаил няма запазено средновековно българско изображение, но има два образа, които може би са негови. Първото е от миниатюра на препис на Учителното евангелие на Константин Преславски от Московския исторически музей (ГИМ - Син. 262), с надпис “св. Борис”. Второто изображение е от ГИМ – Чуд. N 12 (т. нар. Иполитов сборник) – втората половина на XII –нач. на XIII в., ръкопис с произведения на св. Иполит Римски. В историографията преобладава мнението, че изображеният е българският княз Борис-Михаил.

В Пространното гръцко житие на Наум Охридски (XIII-XIV в.), вероятно от охридския архиепископ Константин Кавасила, според някои автори има данни за житие на Борис-Михаил, което е трудно да бъде прието. В Чудото на св. Георги с българина (“Чудо с българина Георги”) от X в. се твърди, че след като приел ангелски образ, българският княз се представил се „от измамния тоз живот във вишния Йерусалим при Христа“.

Това са изворите за евентуален светителски култ на Борис-Михаил. Днес нямаме нито едно агиографско или химнографско произведение от евентуалния цикъл на покръстителя на България. Предположенията за наличие на служба или за наличие на житие са хипотетични.

Използваната днес дата за почитание, 2 май, досега не е намерена в нито един познат месецослов. Затова е справедливо предположението, че тя е взета от известната приписка на Тудор черноризец Доксов, която дава точната дата на смъртта на Борис-Михаил, но няма култов характер, а просто регистрира събитието. При изследването на култа към Борис-Михаил, обикновено се търсят паралели с култовете на други владетели-покръстител, и най-вече на Константин Велики. Той става идеал за християнски владетел, нов Мойсей и водач на избрания християнски народ, като се приема, че водачеството му има и есхатологични измерения. Може би този модел е бил използван и при Борис-Михаил - това можем само да предполагаме.

В месецослов към сръбско апостол-евангелие апракос (края на XIII – нач. на XIV в.), от библиотеката на РАН в Санкт Петербург, под дата 28 март има памет за „победата на българския княз Михаил, когато бе свикан

събор, заради Кръста“. Тук безспорно става дума за потушаването на бунта на боилите от княз Борис-Михаил. Тази новонамерена памет би могла да обясни отчасти, защо в месецословите, при евентуална канонизация, не е попаднала датата на успението (смъртта) на княз Борис-Михаил - 2 май. Възможно е тази памет да е затъмнила в очите на съвременниците неговата мирна кончина в манастира.

Обобщавайки изнесените данни - изворови и историографски, може да се каже че въпросът за светителската канонизация на Борис-Михаил остава отворен. За него няма запазено нито едно агиографско или химнографско произведение, името му не се среща в нито един паметник с култово-поменален характер - миней или синаксар. За съществуването им днес можем да съдим от писмото на патриарх Николай I Мистик до цар Симеон, както и от сведенията у Теофилакт Охридски. И ако за тези две свидетелства можем да имаме резерви, то такива трудно може да има за образа от Син. 262, където Борис е наречен “свети”. Въпреки, че този образ не е култов, добавката “свети” очевидно показва, че е съществувал култ към него, който е бил много ранен, като имаме предвид, че образът, както и целият ръкопис са копие на български оригинал от първата трета на X в.

Давайки простото и лесно обяснение, че агиографски факти за култ към Борис-Михаил не са запазени, трябва да отговорим защо ? Съпоставката в този случай с цар Петър - единственият сигурен владетел-светец от българското средновековие, се налага сама. Споменът за неговата святост се е запазил добре - до нас е дошла служба, многобройни памети и споменавания като светец, като върху съхраняването на тези известия не са повлияли нито загубването на държавна самостоятелност, нито евентуалната смяна на типика. Главната причина за заглъхването на култа към Борис-Михаил трябва да се търси в самия него, в неговото развитие. И тъй като за това развитие днес не знаем почти нищо, остава най-логичното обяснение - този култ се е развивал твърде кратко време, бил е слаб и е получил слабо разпространение. Това е бил наистина един държавен култ, т.е. развиван “отгоре”, преди всичко заради очевидния стремеж на цар Симеон за независима българска църква - патриаршия. Който стремеж минава през нещо, което днес се нарича “национализация” на българската църква и което включва не само замяната на гръцкия език в литургията, но и собствен месецослов.

Култът на Борис-Михаил обаче скоро заглъхва - ако съдим по данните от Българския апокрифен летопис от края на XI в., по това време той вече не бил известен. Причините за това могат да бъдат различни, но един от основните извори за този култ е Теофилакт Охридски - представител на византийската духовна власт !

2. КУЛТЪТ КЪМ ЦАР ПЕТЪР (927-969)

Култът към цар Петър в средновековна България е добре засвидетелстван. Има служба, която датира от края на X в. и е запазена е два фрагментирани преписа. Единият е в Драгановия миней (XIII в.), а вторият се намира в миней от Белградската народна библиотека, от XIII - XIV в. И двата са под дата 30 януари, като песнопенията за цар Петър са смесени с тези за св. Климент Римски. От службата става ясно, че култът е възникнал в един център, вероятно неговия манастир в Преслав, в който царят е бил замонашен и след това са се съхранявали неговите мощи, които били мироточиви. В самото начало на първата част светецът е наречен застъпник на българския народ, а също с царската си титла, най-често в инвокатив, като още в заглавието се подчертава, че е бил цар. На едно място във втората част дори е дадена цялата му титла. Важно в тази насока е цитирането на старозаветния цар Давид и на владетелското помазване - една типично царска формула. В един пасаж от службата на цар Петър се използва известна игра на думи с името Петър и цар Петър се слави за превръщането на българската архиепископия в патриаршия. Оттук може би произлизат и апостолските конотации на неговия култ.

Втори в хронологически план факт свидетелстващ за култ на цар Петър представлява паметта му в т. нар. Банишко (Попйоаново) евангелие (края на XIII в.). Под дата 30 януари има памет за цар Петър, заедно с празника на намиране мощите на св. Климент Римски. Кратки паметни има в още две зографски евангелия, от началото на XIV в. (1305 г.); в пергаментен ръкопис, писан в Западна България. От края на XIII - нач. XIV в., датира т. нар. Румянцевски пергаментен пролог, за цяла година, с памет с тропар за “св. Петър цар Български”, под дата 30 януари. Датата остава постоянна, но първият светец за деня вече е друг - св. Иполит Римски. Същият тропар, под дата 30 юни, се среща и в пролог от сборката Хлудов (първата половина на XIV в.), както и на още две места - в Лесновския (Станиславов) пролог от 1330 г., както и в т. нар. “Пролог на Ковачевич”.

Сведения за култ към цар Петър има и в други паметници, като напр. Борилския синодик от 1211 г., където има вечна памет на цар Петър. Цар Петър е единственият български владетел и изобщо единственият българин, който е наречен “свят” в този паметник. Той е наречен “светец” и в т. нар. Виргинска грамота на цар Константин Тих Асен (преди 1277 г.). Сравнително ранно известие за светостта на цар Петър има в т. нар. Български апокрифен летопис от (XI в., или нач. на XII в.). Сведение за светостта на цар Петър има в разказа за Зографските мъченици (нач. на XIV в., бълг. препис от XVI в.

За времето на началото на култа към цар Петър няма почти никакви данни. Това е станало вероятно скоро след смъртта му, като се основават на някои данни от службата, където се говори за Преслав. Вероятно първоначално годишните помени са започнали в манастира където са се съхранявали мощите му, за чиято съдба по-нататък не се знае нищо. Не се знае нищо за това на кого е бил посветен манастирът, в който той е бил погребан - дали не е бил на св. Климент Римски ?

Датата на почитание - 30 януари е постоянна и не се променя. Според почти всички автори досега, това е датата на смъртта на цар Петър, която се е превърнала впоследствие в поменална, но за това има сериозни съмнения.

Тъй като става въпрос за точно този български цар, веднага се поражда подозрението, че той е канонизиран за това, че е първият български владетел официално признат за цар от Византия и сроден с византийския императорски двор. Чрез брака си с Мария-Ирина Лакапина той е във връзка с Македонската династия. Всички по-късни български владетели или обявени за такива, в рамките на Византия, приемали името Петър (Петър-Делян, Константин-Петър Бодин, Теодор-Петър). Това подозрение е съвсем основателно, но веднага трябва да припомним, че още съвременниците му, като напр. Лъв Дякон, знаят за благочестивия му и богоугоден живот. Сведенията запазени в службата му за негови мощи, които се пазят в манастир и са мироточиви, показват, че в случая е била в действие и класическата схема за развитието на всеки култ.

Фактът, че повечето от сведенията за култа на цар Петър, произхождат от паметници, които са възникнали в югозападните български земи (дн. Македония), показва, че той не само не е бил ограничен в рамките на Преслав или североизточна България, но че е бил особено развит именно в югозападните части на българската държава. Това е естествено, като се има предвид, че в един момент центърът на българската държава се измества именно там. В същото време се води тежка война с Византия, която не признава легитимността на българската власт. Очевидно в тази връзка, е бил развиван и култът на цар Петър - първият сроден с византийска династия български цар.

След службата, следва един хиатус в сведенията за култа към царя-свещец. Той съвпада с годините на византийското владичество в българските земи. За този факт може веднага да се даде просто обяснение - няма българска държава и този култ, подобно на някои други, лишени от държавна поддръжка, заглъхва. Наличието на сведения в паметници на т. нар. низова литература, като Българския апокрифен летопис, както и в т. нар. Народно (Безименно) житие на св. Йоан Рилски, показва, че култът в този период не е заглъхнал, бил е разпространен сред широките слоеве на българското общество и е носител на българската държавна идея.

След възстановяване на българското царство култът преживява развитие - повечето от свидетелствата са от периода XIII-XIV в. В началото вероятно роля е изиграл и фактът, че новокоронясания български цар, след избухването на въстанието на Асеновци - Теодор, приел името Петър. От периода на Второто българско царство има запазени сведения и в документи с официален характер - Бориловия синодик (1211 г.), Виргинската грамота (XIII в.), което свидетелства, че култът отново става официален. Същевременно, през Второто българско царство споменът е само книжовен - мощите на светеца явно са загубени или най-малкото не са били пренесени в столицата Търново. За неговото развитие важна роля играе и фактът, че в Търново приоритет получават други култове, което води до бавното му заглъхване в столицата. Вероятно затова чисто култовите помени са от ръкописи от Атон или Македония.

Понеже цар Петър е бил монах, логично е да се очаква, че неговият култ е култ на преподобен отец. Това е така - в повечето паметни той изрично е наречен "преподобен". Във втората част на службата има сравнения с върховния апостол Петър, едноименник на царя. Това измества "преподобната" натовареност на службата в апостолска посока, което е търсено съзнателно, доколкото култът на св. цар Петър е държавен, царски и монашеските му аспекти остават изолирани.

IV. ПРОСВЕТИТЕЛСКИ КУЛТОВЕ

1. КУЛТЪТ КЪМ СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ

Култът към Климент Охридски е засвидетелствуван от многобройни култови свидетелства. Най-ранния култов факт е славянската служба на светеца, писана от негов ученик и датираша от X в. Службата е двуделна, студийска, посветена на Успението му, под дата 27 юли, смесена е със службата на св. Пантелеймон, патрон на Климентовия манастир в Охрид, като Климент е втори светец за деня.

Гръцката служба (химнографски цикъл) за Климент Охридски възниква на няколко етапа, отделните части са писани от различни автори, охридски архиепископи - Теофилакт Охридски, Димитър Хоматиан, Константин Кавасила, Григорий. Той включва 6 канона и над 50 песнопения – стихирни, седални, величания, тропари. Гръцката служба е била преведена на български, след окончателното и оформяне по Йерусалимския устав, вероятно при архиепископ Григорий.

Основен извор за биографията и култа на Климент Охридски е Пространно житие на Климент Охридски от Теофилакт Охридски (края на XI - нач. на XII в.). Запазено е по девет преписа, само три от които пълни. Написано е въз основа на по-старо българско, което е било създадено скоро след смъртта на светеца - във всички случаи през X в. Второто житие на св. Климент е краткото житие на Климент Охридски от охридския архиепископ Димитър Хоматиан (Хоматин), написано между 1216-1234 г., като част от гръцката служба за светеца, на която един от авторите е той. Скоро след написването му, житието е било преведено на български. В заглавието на единият препис от българския превод има поместени и проложни стихове.

Най-ранната памет за св. Климент е в Асеманиевото евангелие от края на X – нач. на XI в. Малко по късна е паметта в т. нар. Листове на Ундолски, (XI в.). Тук датата е 25 септември. От XII в. има една памет - в Охридския апостол, под дата 23 ноември. От XIII в. вече има няколко паметни - в Банишкото (Поп Йоаново) евангелие (27 април (sic !), на 25 ноември – св. Климент Римски); Изборен апостол, рък. N 882 от Народната библиотека в София (27 юли, след тропара на св. Пантелеймон); празничен миней от ГПБ в Санкт Петербург, който е от края на столетието и началото на следващото (23-ти ноември). Не са ми известни паметни от XIV в., а от XV в. има само една - в Празничен миней, НБКМ (първата половина на XV в.).

Името на Климент се споменава в няколко произведения на посветени на св. Наум - първото славянско житие на Наум Охридски (X в.), което вероятно е било част от общо житие на Наум и Климент; гръцката му служба от XIII в., писана от Димитър Хоматиан и Константин Кавасила; Пространното му гръцко житие, вероятно също от Константин Кавасила, второто славянско житие на Наум Охридски от XVI в.

Един от най-важните извънкултови паметници, свидетелстващи за развитието на култа към св. Климент, е известният Каталог на Дюканж от XII в. В него Климент е нареден на четвърто място в листа на Охридските архиепископи.

Появата на Климент в Синодика на българската църква (Борилов синодик) от 1211 г., показва, че неговият култ е надхвърлил границите на Охридската архиепископия. Въпреки това, в новата българска

столица св. Климент не е бил добре познат, доколкото в Краткото житие на Константин-Кирил Философ (Успение Кирилово, 1235 г.) името му не се споменава пряко.

Най-ранният известен днес образ на св. Климент е от църквата “Св. София” в Охрид - XI в. Образът от църквата “Св. Георги” в Курбиново, Преспанско - 1191 г. е предполагаем. Според една хипотеза, образ на св. Климент е имало и в църквата „Св. Ахил” на о. Мала Преспа, която е била катедрална църква на Българската патриаршия по времето на цар Самуил. Идентификацията на образ на св. Климент Охридски в църквата „св. Богородица”(стенописи от 1208-1209 г.), е невероятна и е симптоматична за съществуващата в научната книжнина тенденция да се хиперидентифицират образите на св. Климент. Образът от църквата “Св. Никола” в с. Манастир (обл. Мариово), Прилепско - 1271 г. се появява след дълго прекъсване. Образът от църквата “Св. Архангели”, Прилеп е от третата четвърт на XIII в. не е сигурен и се идентифицира по типологични белези. Образът от църквата “Св. Йоан Богослов Канео”, Охрид, датира от края на XIII в. Св. Климент е изобразен заедно със св. Еразъм Лихнидски и Константин Канасила. В “Св. Богородица Перивлепта” (“Св. Климент”), Охрид (1294-1295 г.) св. Климент отново е изобразен с Константин Кавасила. В същата църква е запазена и знаменитата дървена релефна икона на св. Климент от края на XIII в. Образът от икона от църквата “Мали Св. Врачи” (“Св. Козма и Дамян”) в Охрид от края на XIII в. е последен от това столетие. Най-ранният образ на св. Климент от XIV в. е от църквата на неговия манастир “Св. Пантелеймон” (“Стар Св. Климент”), Охрид (първата половина на XIV в.), като част от ктиторската композиция. Най-ранният образ на светеца от сръбски паметник е от църквата „св. Спас” („Св. Възнесения Господне”) на манастира в Жича (нач. на XIV в.). Образът в църквата „Св. Богородица Левишка“ в Призрен (ок. 1309-1313 г.) не е сигурен, той се идентифицира на базата на съседния образ на св. Методий (славянският просветител ?). Образът от кралската църква “Св. Йоаким и Ана” в Студеница (1314 г.), също е несигурен. Той, както и този от от църквата “Св. Георги” в Старо Нагоричино (1316 г.) се свързва с работилницата на Михаил Астрапа и Евтихий. Изображението от църквата “Св. Никола Банянский”, Охрид (ок. 1320 г.) принадлежи на св. Климент Римски, според надписа, но иконографските белези са на Климент Охридски. Изображението на „св. Климент“ от църквата „Св. Богородица Одитрия” в с. Мишутище, Призренско, (стенописи от 1315-1320 г.) принадлежи по-вероятно на св. Климент Римски. В църквата в Грачаница (ок. 1320 г.), има няколко образа на светци с името Климент, вероятно един от тях е на Охридския закрилник. По-особен е случаят с образа от църквата “Св. Никола Орфанос”, Солун - ок. 1320-1325 г. където има двама светци с име Климент, но е малко вероятно някой от тях да е на св. Климент Охридски. Образът от църквата “Св. Никола Болнички”, Охрид (1335-1336 г.) е представен заедно със св. лекари и с. Ахил Лариски. Върху литийната икона от църквата “Св. Богородица Перивлепта”, Охрид (средата на XIV в.), светецът представен заедно със св. Наум (от другата страна). Образът от църквата в Бела църква Каранска (Рашка), датира около 1332-1337 г. В историографията съществува и мнение, че най-ранният образ на светеца от сръбски паметник е от църквата “Св. Богородица Одитрия” в Печ (Метохия) – около 1337 г. Образът от втория етаж на нартекса на “Св. София” в Охрид - 1346-1350 г., представя светеца като монах, а не като архиерей. Образът на св. Климент от църквата „Св. Богородица” на о. Мал град – Преспа (1344-1345 г.) е представен заедно със св. Елевтерий, първият епископ на Илирик. Образът на св. Климент Охридски от наоса на църквата в Лесновския манастир (1345-1347 г.), е представен заедно със св. Еразъм Лихнидски, св. Константин-Кирил Философ и св. Ахил Лариски. Образът от Григориевата галерия на църквата “Св. София” в Охрид (1355-1368 г.) е част от много разрушената ктиторска композиция. От XIV в. са и образите на св. Климент от обкова на икона на Исус Христос от иконостаса на църквата “Св. София” в Охрид, пет на брой,

заедно с изображения на св. Пантелеймон и св. Козма. Образът от църквата “Св. Богородица” от манастира Матейче, Кумановско (1350-1360 г.) е с иконографски белези характерни за неговите изображения от охридските църкви от първата половина на XIV в. В църквата “Св. Богородица Захълмска“ („Св. Богородица Захумска“, “св. Заум”), Охрид (1361 г.), образът на св. Климент е заедно със св. Никола и св. Наум Охридски. Образът от параклиса “Св. Григорий” на църквата “Св. Богородица Перивлепта”, Охрид (1364-1365 г.) е заедно със светите лекари Пантелеймон и Дамян. Св. Климент от църквата “Св. Богородица Болничка”, Охрид (60-те год. на XIV в.) е отново със св. Никола. В църквата “Св. Никола”, с. Псача, Кривопаланешко (между 1365-1371 г.), заедно със св. Климент, има образи на папа Лъв, св. Йоаким Сарандапорски и св. Ахил Лариски. Образът от църквата „Св. Георги” в Речани, Метохия (1370 г.) е с проблематична идентификация, доколкото е с твърде разрушена глава. В църквата “Св. Атанасий”, с. Калище, Стружко (70-те год. на XIV в.) св. Климент е изобразен заедно със светите лекари Козма и Дамян. Образът от пещерната църква “Св. Архангел Михаил”, с. Радожда, Стружко (края на XIV в.) е новоидентифициран. Друг образ от пещерна църква е този от “Св. Богородица Пещанска”, с. Пещани, близо до Охрид (след 1370 г.), заедно със светите лекари и св. Наум. В църквата “Св. Димитър” в Охрид (третата четвърт на XIV в.), св. Климент е изобразен не със светите лечители, а от светите войни. Църквата “Стари (Мали) Св. Климент” в Болничката махала, Охрид (1378 г.) единствената посветена изначално на св. Климент. Образът е представен заедно със св. Никола и св. Наум Охридски. В църквата “Св. Димитър” от Марковия манастир край Скопие (стенописи от 1376-1381 г.), образът на св. Климент е включени в сцената „Мелизмос”, но идентификацията е спорна. През втората половина на XIV в., образът на св. Климент прониква още на юг – в Костур. Образът от църквата „Св. Никола Дзордза“ в Костур (1346 г.) е е надписан като „Св. Климент Ахридски“. Образът от църквата “св. Архангели” (Таксиарси) в Костур (1359-1360 г.) е дело на местен зограф и няма изразени физиономични черти. Образът от църквата “Св. Атанасий” в Костур (1383-1384 г.) е изписан зад св. Кирил Александрийски и пред св. Ахил Лариски. Образът от църквата „Св. Никола Кирици“ в Костур е от XIV в. е сигниран е на гръцки като св. Климент Ахридски. Има още два образа от костурски църкви, за които има минимални данни - от църквата на манастира „Св. Богородица Захлумитиса” (Захълмска) – след 1334 г. (?) и от църквата „Св. Андрей Русули”. Тук е известен само надписът, на гръцки: св. Климент от Ахрида.

Образът от църквата “Св. Андрей” на Треска край Скопие (1388-1389 г.) е проблематичен, предвид обкръжението на образи на римски папи. Образът от църквата “Св. Константин и Елена” в Охрид (края на XIV в.) е разположен до патроните на църквата, св. Никола, и ктиторската композиция. Образът от църквата “Мали Св. Врачи” (“Св. Козма и Дамян”), Охрид (края на XIV в.) е заедно със св. Козма и Дамян, в композиция която представя св. Климент като закрилник на град Охрид. В църквата “Св. Богородица Болничка” в Охрид (около 1400 г.) св. Климент е представен заедно със св. Никола като главен защитник на града. От същото време (края на XIV- нач. на XV в.) е датирана икона на св. Климент от Църковно-археологическия музей в София. Образът от църквата „Св. Богородица Зегостасиу” в Костур е от 1432 г., като светецът е представен заедно със св. Ахил Лариски. Гръцки надпис: св. Климент Ахридски. В църквата “Св. Богородица” в с. Велестово, Охридско (1444 г.), св. Климент е изобразен веднага до св. Богородица, патрон на храма. Образът от манастирската църква “Вси светии” в с. Лешани, Охридско – (1451-1452 г.) е представен заедно със светите лекари - св. Козма и Дамян, и св. Пантелеймон. От другата страна е св. Ахил Лариски. Образът от църквата “Св. Илия”, с. Долгаец край Прилеп (1454-1455 г.), е първият извън Охрид след падането на българските земи под османска власт. В църквата „Св. Въведение Христово“ в Доца, Метохия (средата на XV в.), светецът е надписан на славянския:

„св. Климент архиепископ“. В църквата “Св. Спас”, с. Лескоец, Охридско (1461-1462 г.) св. Климент е изобразен отново като защитник на града. В църквата на манастира „Св. Преображение”, Метеора (1483 г.), т. нар. Голям Метеор – св. Климент е „Охридски” и е изобразен заедно със св. Ахил Лариски. Образът от църквата в Пласница, Кичевско - 1484 г. представя св. Климент между великите архиереи в протезиса. Образът в старата църква „Св. Георги“ на Кремиковския манастир (1493 г.) се идентифицира със св. Климент Анкирски. В църквата “св. Георги” в с. Годиве, Дебърца, Охридско (XV в.), св. Климент е изобразен на северната стена на наоса, до олтарната преграда, преди Дейсиса. В църквата “Св. Богородица” в с. Матка край Скопие - 1496-1497 г., образът на св. Климент е спорен като идентификация. Образът на св. Климент от църквата “св. Никола” в с. Бориловци (Свети Никола) - края на XV в. се явява в редицата на великите архиереи в „Поклонение на жертвата”. В църквата в Поганово (1499 г.) св. Климент е изобразен заедно със св. Ахил Лариски.

През XVI в. образът на св. Климент Охридски се появява и на Атон – в параклиса “Св. Йоан Предтеча” в Протатон, Карейя (1526 г.), по времето на охридския архиепископ, българинът Прохор, заедно с Теофилакт Охридски, Константин Кавасила и св. Еразъм. В църквата „св. Никола Топлички” в Демир Хисар (1535-1537 г.), отново по времето на архиепископ Прохор, има два образа на „св. Климент” – в притвора и в наоса. Образът от параклиса „св. Йоан Богослов” на манастира Мауриотиса в Костур датира от 1552 г., и е лошо запазен, тук св. Климент е наречен „архиепископ Охридски”. Св. Климент в църквата „св. Богородица Мусевики” в Костур датира от 1560-1570 г. е с проблематична идентификация. Най-южното географски изображение на св. Климент е от църквата “Св. Димитър”, с. Палатиция до Бер (Верия) – 1569-1570 г., и се свързва с пренасянето главата му в манастира „Св. Йоан Продром” до Бер. Образът от манастирската църква “Св. Никола” от с. Ореоец (1595 г.) се намира в наоса, до св. Пантелеймон, срещу св. Козма и Дамян. На северната стена, в олтара е изобразен Св. Ахил.

Образът на св. Климент от църквата “Св. Богородица Порфирна” на остров „Св. Ахил“ (нач. на XVI в.), е представен в архиерейски одежди и надпис “Св. Климент Архиепископ на Ахрида”. Образът от църквата “Св. Рождество Богородично” от манастира в с. Калища, Стружко - XVI в. е заедно със св. Кирил Философ и св. Пантелеймон. Образът от църквата “св. Теодор Тирон и Теодор Стратилат” в с. Добърско, Самоковско (1614 г.) е предполагаем. От XVI в. е една икона на св. Климент от Художествената галерия в Скопие, която произхожда от църквата “св. Богородица Перивлепта” (“св. Климент”) в Охрид. Образът на св. Климент върху обкова на българско патриаршеско евангелие от Охрид, ръкопис от XIV, се датира от XVI в., XIV в., или от XVII в., според различни автори. От средата на XVII в. е образът на св. Климент в църквата „св. Никола и св. Харалампи” в Костур, който се идентифицира с присъствието в близост на св. Кирил (Александрийски, Солунски ?). В самото начало на XVIII в., образ на св. Климент се появява в митрополитската църква на Костур – „св. Богородица Порфирна”, заедно с образ на св. Наум. В най-ранното изображение на св. Седмочисленици, от църквата “св. Богородица” на Слимничкия (Сливнишкия) манастир до Преспа (1612 г.), св. Климент е преставен като архиерей, в центъра на композицията. Има и два образа атрибуирани като св. Климент Охридски (XIII в.), от Южна Италия - от църквите “Сан Мауро” до Галиполи, и “Santa Maria al Bagno” в Галиполи, които са спорни, но няма да представляват интерес тук.

Климент Охридски е един от малкото български светци през Средновековието, на който са посветени църкви и манастири. Съществували са няколко църкви, носещи името “св. Климент”, най-вече в Охрид и околността. Известни са ми следните средновековни храмове на негово име:

- манастир „св. Пантелеймон” („св. Климент”, “стар св. Климент”) в Охрид;

- църква “св. Богородица Перивлепта” („св. Климент”) в Охрид;
- църква “Стари (Мали) св. Климент” в Болничката махала, Охрид - 1378 г.

Най-ранните сведения за Климентовия **манастир “св. Пантелеймон” („св. Климент”, „стар св. Климент”)** са в Пространното житие на Климент от Теофилакт Охридски, макар, че не се споменава пряко името му. В Краткото житие на светеца се добавя името на манастира - “Св. Пантелеймон”. Манастирът е бил построен върху основите на ранно-християнска базилика. Идентифициран е в местността Имарет в Охрид, според народното предание. При разкопки е открита мазилка с образа на светеца, с надпис “св. Климент”, както и керемиди с инициалите на Климент. Според някои археолози манастирът е придобил името “Св. Климент” в XI в., когато се появява първата му памет – в Асеманиевото евангелие. Най-старото познато до сега свидетелство за това обаче е от 1248 г. - от гръцко пергаментно евангелие, от Публична библиотека в Санкт Петербург (XII в.). След това такива свидетелства има няколко, особено от XIV в.

Манастирската църква е била ремонтирана на няколко пъти, ако се съди по стиловите белези на фреските намерени при разкопките. Най-старите са представени от фрагменти от късно-комнинова живопис в протезиса. В олтара има и остатъци от третото десетилетие на XIV в. Към третия слой стенописи спадат фрагментите от фрески намерени в западните части на църквата, които са от последното обновяване на храма, извършено непосредствено преди османското завладяване на Охрид. След падане на българските земи под османска власт, църквата е била превърната в джамия – “Султан Мехмед”. Според по-старите автори, това е станало веднага или скоро след падането на Охрид под турска власт. Други приемат, че църквата е превърната в джамия по-късно, между 1466-1481 г., във връзка с депортирането на християнски жители на Охрид в новоосновения град Елбасан. Според трети, джамията е построена през XVII или началото на XVIII в.

Църквата “Св. Климент” (“св. Богородица Перивлепта”) в Охрид датира от 1295 г. В нея са били пренесени мощите на св. Климент от стария му манастир, но не е ясно кога и съответно кога тя е станала “св. Климент”. Обикновено това събитие се датира през втората половина на XIV в., но има и други мнения, които най-често го свързват с началото на XV в. За първи път „св. Богородица Перивлепта” се споменава като манастир в една грамота от средата на XIV в., но със старото си посвещение. В 1379 г. църквата все още е била посветена на св. Богородица.

Църквата ”Св. Климент Стари” е единствената църква посветена първоначално на светеца. Стенописите са изпълнени през 1378 г., по времето на крал Марко, когато Охрид е управляван от великия жупан Андрей Гропа, и Охридския архиепископ Григорий, „задужбина” на свещеника Стефан.

Св. Климент Охридски е един от малкото български светци, които имат запазени мощи. В Пространното му житие се казва, че светецът е погребан в собствения си манастир, “в дясната страна на притвора”. Намереният в югоизточната част на храма гроб напълно отговаря на описанието на Теофилакт Охридски, както и археологическите обстоятелства около него. По-късно, неясно кога, мощите са били пренесени в църквата “Св. Богородица Перивлепта”, която се превръща в “Св. Климент”, както се казва и досега. До ден днешен в нея се съхраняват мощите на светеца.

Неизвестно кога, монаси от манастира “св. Йоан Продромос” до Бер (Верия), открадват главата на св. Климент. Частици от тях се пазят и в различни църкви в Охрид, София и Пловдив.

В средновековните паметници има две основни дати за помен на св. Климент - 27 юли и 25 ноември (с вариации - 27 юни, 22 ноември, 27 април). По-ранният от двата празника е 27 юли, на който ден е починал св. Климент и съответно бил почитан като ден на неговото Успение, както съобщава Пространното житие. Тази

дата се среща в ранните паметници - Асеманиевото евангелие, най-ранната служба на светеца, макар и в покъсен препис. Много рано в науката е забелязано, че датата на Успението му съвпада с датата на патрона на манастира - св. Пантелеймон. Това е довежда до извода, че св. Климент е започнал да се поменава по време на манастирския празник на деня на св. Пантелеймон.

Рано се е появява и датата 25 ноември, почитана като ден на неговото рождение, но всъщност е датата св. Климент Римски. Свидетелства за ранната поява на тази дата също не липсват. В Пространното житие на Климент Охридски, в заключителната му част се говори, вече за празници. Памет под тази дата за св. Климент има в Охридския апостол от XII в., което потвърждава, че най-късно през XII в. новият празник е бил вече установен. Първата и най-ранна служба на светеца - славянската, е под дата 27 юли. Теофилактовата служба вече е под дата 25 ноември. Димитри Хоматиан добавя своите части под датата 27 юли, заедно с Краткото житие, което е под същата дата. Същевременно той обогатява и другата гръцка служба - на 25 ноември, с канон и удвоява стихирите. Канонът на Константин Кавасила е дошъл до нас в Мосхополското издание под дата 27 юли.

Причините за появата на втората дата за почит не са ясни. Появата на още един празник е резултат от развитието на култа, като вероятно е свързано с някакво събитие случило се с мощите. Това може да е реконструкция на църквата "св. Пантелеймон", когато да са извадени мощите от гроба и положени в ковчег. При всички положения това събитие е станало по времето на Теофилакт, а не по времето на Димитър Хоматиан, тъй като новата дата в рамките на целия култ е 25 ноември, а не 27 юли.

В литературата съществува относително единодушие относно ранния култ на св. Климент. Предполага се, че скоро след смъртта му започва да се говори за чудесни изцеления от неговия гроб и учениците му започват да съставят химни в негова чест. От тях после е съставена кратката старобългарска служба. За да се изясни въпроса за началото на култа, обикновено се използва Асеманиевото евангелие, чиято датировка варира в не много широки граници - края на X-ти и нач. на XI в. Изводът, че до края на X-ти век вече е имало установено почитание на св. Климент може да се подкрепи.

Не подлежи на съмнение, че култът се е зародил в Охрид, в неговия манастир, където се намират мощите му. Изглежда че в периодът до падане на България под византийска власт (1018 г.), почитанието е само в рамките на манастира му. За това се съди по един коствен, макар и не абсолютен признак - липсата на памет за св. Климент в някои малко по-късни, доказано български паметници, какъвто е напр. Слепченския апостол (XII в.).

Предположително благоприятно се отразява на развитието на култа превръщането на Охрид в център на Българската патриаршия, след преселването на българския патриарх в Западна България. Вероятно тогава Климент се превръща в патрон на Българската патриаршия. Косвено свидетелство за това е и фактът, че на името на св. Климент е бил наречен един от синовете на Йоан Владислав, последният български цар от Първото българско царство.

Коренно се променят условията за развитието на култа към св. Климент след падане на България под византийска власт. В новите условия той продължава своето възходящо развитие. Главният фактор за това е запазването на Охрид като център на българската църква, вече като автокефална архиепископия. Проблемът за развитието на култовете на българските светци и в частност на Климент Охридски през византийския период е обсъждан многократно в историографията, особено що се отнася до отношението на византийската власт към тях. Според някои автори култовете са били подложени на ромеизация, с цел подпомагане на претопяването на

българското население. Други смятат, че Теофилакт и другите византийски йерарси и сановници се проявяват като истински християнски пастири, които искат да установят по-тясна, чисто духовна връзка между ромеи и българи. Трети виждат в тяхното развитие чисто политическа цел – да се укрепят връзките на българите с империята, и съответно властта и всред българите и превръщането им в лоялни поданици.

От анализа на текстовете на Теофилакт Охридски се вижда, че принципите, които изповядва са други - българите трябвало да разбират Писанието. Житието на св. Климент било твърде слабо разпространено за да гърцизира или ромеизира когото и да било. В същото време трябва да припомним и един пасаж от негово писмо, където сравнявайки българите с коне, той продължава: *“Само като ги погалиш и укротиш, ти ще ги яхнеш и яхането ще ти бъде спасение”*. Това е в пълен синхрон с вековните възгледи на византийците спрямо варварите, които могат да бъдат обуздани само чрез християнството !

Появата на образ на св. Климент в Охридската катедрала показва, че висшият клир на Охридската архиепископия търси основания за запазване на нейната автокефалия в тях, тъй като св. Климент има силно изразен апостолски култ. В подрепа на тази констатация може да се използва и списъкът на Охридските архиепископи (Каталог на Дюканж - втората пол. на XII в.), където като четвърти архиепископ на България в Охрид е поместен св. Климент. Византийската църковна и държавна власт се стреми да запази българската автокефална църква с център в Охрид, като подчертава от една страна апостолския и произход, а от друга – българският и характер, не само заради етническите взаимоотношения в тази част на Византийската империя, но и защото по-голямата част от територията на Българската архиепископия съвпадат с древния Илирик, спорен между Рим и Константинопол. През XI в., когато двете църкви се разделят окончателно, Византия запазва българската църква като автокефална, императорите се стремят да я укрепят. Затова през XII в. се създава и идеята за идентичността и с Юстиниана Прима, а култът на св. Климент получава толкова силно развитие през византийския период – той е най-популярният местен светец - архиерей.

В края на XII в. се възстановява българската държава. Това събитие оказва въздействие върху Климентовия култ. Въпреки, че мощите на светеца не са пренесени в Търново, култът му се разпространява и в центъра на Второто българско царство. За това свидетелства появата на Климент Охридски в Борилския синодик от 1211 г., заедно с Кирил и Методий и останалите им ученици. По такъв начин Климент излиза за първи път от Охридските рамки и се афишира като всебългарски, общодържавен светец. Този извод се подкрепя и от появата му в друг паметник, създаден във връзка с възстановяването на Българската патриаршия от цар Йоан II Асен през 1235 г. - Краткото житие на Константин-Кирил (“Успение Кирилово”). Същевременно, фактът, че името му не се споменава пряко, а само “епископ в Ликия”, показва, че той не е бил много популярен в Търново, ако това не е рожба на някаква грешка дължащи се на преписваческата традиция. В същото време развитието на култа в Охрид може да се окачестви като интензивно. В началото на XIII в. Димитър Хоматиан пише кратко житие и канони за светеца, които скоро са преведени на български. По-късно се появяват и песнопенията на Константин Кавасила. През XIII в. се появяват и няколко изображения на светеца - стенописни и кавалетни, в това число и релефната икона. Същевременно прави впечатление, че всички образи от това столетие, без един (от с. Манастир, в Мариово), са охридски.

През XIV в. са написани само песнопенията на охридския архиепископ Григорий, с което службата на светеца става триделна. Този факт е обясним - светецът вече има завършен пълен цикъл. За сметка на това от XIV в. до нас са достигнали десетки образи на светеца. В тези изображения няма революционни промени, в много отношения те следват образците на XIII в., но има някои особености. Най-важната от тях е

“приземяването” на образа на светеца - преместването му от олтара. През XIV в. образът на Климент се изобразява преимуществено в наоса и вън от сцената „Мелизмос“. Засилената популярност на св. Климент през XIV в. намира израз и в появата му в някои по-големи и сложни фигурални ктиторски композиции, в които той заема основно място. Най-често той е представен като застъпник за ктиторите, и по-късно като закрилник на целия град Охрид.

През XIV в. образът на Климент за първи път излиза масово от Охрид, макар и преди това да има прецеденти. През това време св. Климент се появява и в някои сръбски църкви - кралската в Студеница, църквата “св. Богородица” в Печ. Причината е стремежът на сръбските владетели да “превземат” култа на твърде популярния в новозаетите български земи светец. Появата на св. Климент в сръбското изкуство от XIV в. не е резултат от развитието на негов култ в Сърбия, за това няма книжовна основа. През този период за първи път образ на св. Климент се появява може би и в Солун, с всички резерви относно идентификацията му. Дори този образ да не принадлежи нему, което е по-вероятно, разпространението на образите в южна посока е факт, потвърден в едно макар и значително по-близко до Охрид място - Костур, където са засвидетелствувани два образа на светеца от втората половина на XIV в. Появата на тези образи точно в Костур е съвсем логична, доколкото епархията с център този град се е считала за първа след самият Охрид, като от XIII в. нататък нейният епископ носи и титлата “прототрон“ на архиепископията.

След падане на българските земи под османска власт, култът на св. Климент продължава своето възходящо развитие. През това време се появяват сравнително малко нови факти за него, доколкото той че вече е бил наситен с паметници, които продължават да функционират. Затова в периода XV - XVII в. се появяват главно нови стенописни образи. През този период вероятно започва формирането на групата на св. Седмочисленици, в която св. Климент не само е водещ участник, но и основа за нея, доколкото групата има дата за чествуване 27 юли.

В идейно-тематично отношение, култът на Климент не претърпява промени. Светецът най-често се изобразява като “посредник”, или между ктиторите и Бога, или между града Охрид, чиито закрилник се явява, и висшите сили. Запазва се и “обкръжението” му – св. Никола, св. Пантелеймон, св. Козма и Дамян, св. Кирил и Методий, св. Наум Охридски, св. Еразъм Лихнидски, св. Ахил Лариски, св. Климент папа Римски, Теофилакт Охридски, Константин Кавасила. Иконографските “спътници” на св. Климент често съвпадат с героите му от похвалните слова за светци, които е писал.

2. КУЛТЪТ КЪМ СВ. НАУМ ОХРИДСКИ

Св. Наум Охридски е друг популярен култ започнал през Първото българско царство, развит предимно в югозападните български земи. Култът е много развит на фолклорно ниво.

Най-старият извор за култа на св. Наум е неговото първо (най-старо) славянско житие (X в.). То има единствен препис и е открито в Стишен пролог за цяла година от Зографския манастир (нач. на XVI в.), който представя новата редакция на превода на Пролога. Текстът е поместен не под датата за почит на св. Наум - 23 декември, а в края на ръкописа. Това означава и че житието не е било част от традиционния пролог, а било включено в ръкописа по лична инициатива на поп Йоан Милошев. Нестройната композиция на житието може би се дължи на това, че то вероятно е било част от житие на Климент, или от общо житие на двамата. Авторът е съвременник на непосредствените ученици на св. Климент, както и деволският епископ Марко, инициатор за написването. Той вероятно е принадлежал на деволския клир. Важно е съобщението, че свенецът е съградил манастир на оттока на Бялото езеро, и църква посветена на светите Архангели. Споменава и датата на смъртта на Наум - 23 декември. Тази дата остава единствена поменална, до появата на втората дата – 20 юни. В Пространното житие на Климент Охридски от Теофилакт Български има няколко сведения за живота на св. Наум. Това е изворът за идването му в България, информация, която липсва в най-старото му житие. В Борилския синодик от 1211 г., в Дриновия препис, на Наум се пее вечна памет, заедно с Климент и Горазд, като заслужили за славянската книга. Св. Наум се споменава и в Кратко житие на Климент Охридски от Димитър Хоматиан - XIII в., заедно с Ангеларий и Горазд - наречени са “божествени”. Пространното гръцко житие на св. Наум от XIII в. е първото му гръцко житие, написано вероятно от Константин Кавасила. Очевидно е влиянието на Пространното житие на Климент Охридски от Теофилакт. Обосновката за светостта на Наум Охридски се търси в близостта му до Кирил и Методий, “учители на българите”, както и заради другарството му с “великия Климент”. Гръцката служба на Наум Охридски от XIII в. е открита в същия ръкопис в който се намира и първото гръцко житие на Наум, датиращ от 1646 г. Втори препис има в ръкопис от XVII в. Предполага се, че е имало и старобългарска служба, която е била използвана при написването на гръцката. Автори на отделните и песнопения са охридските архиепископи Димитър Хоматиан и Константин Кавасила. Вероятно вторият от тях, или някой негов ученик, е оформил цялата служба. В Охрид вероятно е възникнал и канонът-панихида, който е поместен след пълния текст на службата във Венецианското издание от 1695 г., в Мосхополското от 1740 г. и в църковнославянския препис. Според запазените акростих, негов автор е охридският архиепископ Григорий (нач. на XIV в.). Службата има и български препис, известен е по препис от XVI в. В него има силна пробългарска тенденция, която присъства и в гръцкия текст, въпреки наличието и на някои отрицателни характеристики за

българите в него. В Краткото житие на Константин-Кирил (“Успение Кирилово”) от 1235 г. Наум е споменат в самия край на житието, когато се изреждат учениците на Константин-Кирил, които той е повикал на смъртния си одър.

Второто старобългарско житие на Наум (XVI в.) е известно по единствен препис от XVI в. Неговото възникване се свързва с края на XII и началото на XIII в., или се смята, че е компилация от XIII-XIV в. То е проложно, под дата 23 декември. В него ясно личи влиянието на Пространното житие на Климент Охридски и други гръцки извори. Подобно на първото славянско житие, в началото изобщо не се говори нищо за св. Наум, а за Кирил и Методий. За Наум се споменава за първи път, когато те с Климент са ръкоположени в Рим. Важно е сведението за построяването на манастир посветен на Архангел Михаил от българските владетели Борис-Михаил и Симеон, както и на мощите на светеца - в гроб откъм дясното крило на храма. В това житие за първи път, св. Наум е наречен „велик чудотворец”.

Св. Наум се споменава и в няколко други паметника, най-вече като част от св. Седмочисленици - “За буквите” от Черноризец Храбър - Почаевски препис от XVI в.; “Сказание за превода на Свещеното писание” от Хилендарския манастир - XVI в.; т. нар. Трето проложно житие на Константин-Кирил - XVII в. За т. нар. Трето славянско житие на Наум се твърди, че е от XVI в., но е по-вероятно да е превод от Мосхополското житие на светеца, извършен през втората половина на XVIII в.

Най-ранните изображения на св. Наум, които днес познаваме са от XIV в. Негов образ отсъства в църквата “св. Богородица Перивлепта” (“св. Климент”) в Охрид, както и в други църкви, където бихме очаквали да го видим. Същевременно важното място, което заемат изображенията му в охридските църкви от XIV в. показва недвусмислено, че изображенията са имали дълга традиция, която остава непозната за нас. До днес са запазени сравнително малко средновековни образи на св. Наум - четири стенописни и две икони.

Най-ранното известно днес изображение на св. Наум е от известната литийна икона от църквата “св. Богородица Перивлепта” (“св. Климент”), Охрид - средата на XIV в. Тази голяма икона (86/65 см) е принадлежала на катедралата “св. София”, от другата страна е изобразен св. Климент Охридски. На нея св. Наум е представен като великосхимник. Най-ранният стенописен образ е от Григориевата галерия на църквата “св. София” в Охрид (1355-1368 г.). Светецът е изобразен като монах, във фриза на западната страна, заедно с петима мъченици, и петима свети лекари, и вероятно св. Климент. Образът от пещерната църква “св. Богородица Пещанска”, с. Пещани до Охрид (ок. 1370 г.) е в монашеско облекло, до него е св. Климент Охридски, заедно със светите лекари Козма, Дамян и Пантелеймон, и великите монаси св. Антоний и св. Евтимий. Образът от църквата “св. Богородица Захълмска” (“св. Заум”) е от 1361 г. Тук св. Наум е представен между св. Климент Охридски и св. Стефан Нови. До тях е св. Никола, а насреща светите лекари Козма, Дамян, Пантелеймон. От втората половина на XIV в. датира още една икона св. Наум - от църквата “св. Богородица Болничка”, на която светецът е изобразен като монах. Върху стенописният образ от църквата “Мали (Стари) св. Климент”от Болничката махала в Охрид (1378 г.) е представен като монах, до св. Климент Охридски и св. Никола, до олтарната преграда.

През XV в. образ на св. Наум не е познат. Следващият запазен образ е вече от втората половина на XVI в. - икона на св. Наум Охридски от църквата “св. Богородица Перивлепта” (“Стар св. Климент”) в Охрид, рисувана по времето, когато църквата става катедрала на Охридската архиепископия. Поставена е срещу образа на св. Климент. Светецът е изобразен като монах. Образът на св. Наум от църквата “св. Георги”, с. Върбяни,

Охридско (1605 г.), е представен в медалион, с архиерейско облекло. До св. Наум е нарисуван св. Кирил, а насреща - св. Прохор, а под него са св. Ахил (Лариски) и св. Сава Сръбски.

Изображения на св. Наум има от композицията “св. Седмочисленици” от църквата “св. Богородица” на Слимничкия манастир - 1612 г., както и върху стар печат на манастира “св. Наум” от средата на XVII в. На него светецът е в монашески дрехи и надпис “св. Наум чудотворец”. В този печат намират материализация някои от легендите за св. Наум - за мечката и пр.

Досега е известен само един манастир, посветен на св. Наум - неговият собствен, основан от самия него. Това е манастирът **“Св. Архангел Михаил” (“Св. Наум”)**, **основан в периода 893-900 г.** Най-ранното сведение се съдържа в Първото славянско житие на св. Наум, като там се съобщава и първоначалното му посвещение. За него се говори и във второто старобългарско житие на светеца, където той се локализира в Ливание Деволско, при края на езерото на Охридския град, в междуречието. В миналото се е спорило много за времето, когато е била построена днешната църква, но повечето автори, смятат, че това е първоначалната Наумова църква. При проведените през 1955 г. археологически разкопки се потвърждава, че това не е първоначалната църква и под основите на сегашната, са открити остатъци от нея. Било е разкрито и мястото на първия гроб на светеца с неговите мощи - в продължението на южния зид. По-късно мощите са прехвърлени в монументален гроб, в специален параклис. Днес не може да се отговори кога и по какви причини старата Наумова църква е била разрушена и върху основите е била построена сегашната църква. Според съвременното състояние на проучванията, това е станало в османския период. Според някои автори, след падане на българските земи под османска власт, дълго време Наумовият храм се намирал в развалини и бил обновен през първата половина на XVI в. Първото в хронологически план споменаване на манастира под името “св. Наум” е от около 1634 г., когато според едно сведение, той вече е бил известен с новото си име.

Църквата “Св. Наум”, край с. Асамати, Преспанско е по-късна, построена е преди XVII в., ако се съди по остатъците от стенописи. Не е известна по никакви извори. Още преди Втората световна война е била в развалини. Според едно съобщение, в митрополитската църква в Битоля имало параклис на св. Наум, а също и на св. Климент, без датировката да е ясна.

Св. Наум умира в собствения си манастир, там е погребан, и в него остават мощите му, до ден днешен. В първото му славянско житие за мощи или за гроба му не се споменава нищо, както и за каквито и да било чудеса. Малко повече информация има във второто славянско житие. Там се казва, че той е умрял в своя манастир, погребан от св. Климент, а също, че гробът му се е намирал “откъм дясното крило на храма”. Мощите на светеца се споменават в два дълги и общи пасажа и в Пространното гръцко житие на Наум.

Данни за мощите на св. Наум извличаме и от археологическите разкопки извършени в манастира. Първоначалният гроб на светеца се е намирал в продължението на южната стена на триконхалната църква. По-късно мощите са били прехвърлени в монументален гроб, който се намира в специално гробно отделение-параклис. При остеологически изследвания на мощите се потвърждава, че те са по-стари от околните монашески гробове, което подкрепя тезата, че това са наистина мощите на св. Наум.

В Средновековието е позната само една дата за помен на св. Наум - 23 декември. Тя се споменава като поменална във всички паметници посветени на неговия култ. Според Второто старобългарско житие на светеца това е датата на неговата смърт. Тази дата неизменно се повтаря чак до 1720 г., когато е била заменена от датата 20 юни, по чисто практични причини. Напоследък късната поява на датата 20 юни се оспорва, и се приема, че

празникът е бил пренесен много по-рано, вероятно по времето на Константин Кавасила. Ако тази идея се приеме, то тогава представата за развитието на култа към св. Наум ще се промени значително.

Проблемът с първоначалното развитие на култ към св. Наум не е бил подлаган на обстойни проучвания. Наличието на житие при всички случаи означава, че до края на X в. св. Наум е имал вече култ. Като се има предвид съобщението, че самият Климент е погребал своя другар, може да се допусне, че той е бил инициатор за него. Във всеки случай, съдейки от Пространното житие на Климент Охридски, а също от твърде вероятното мнение, че Първото старобългарско житие на Наум е било част от едно общо житие с това на св. Климент, може да се подкрепи предположението, че двата култа дълго време са се развивали заедно. Същевременно не е ясно защо не е позната служба на св. Наум от този първи период от развитието неговия култ ? Заслужава отбелязване и фактът, че неговите изображения не се срещат в българските църкви от този период, вкл. в такива в които има изображения на неговите учители Кирил и Методий, или на неговия съратник – св. Климент Охридски. Дали те не са запазени, или просто не са съществували ? Както и да отговорим на този въпрос, изглежда невероятно да не е имало икона или стенописно изображение на светеца в неговия манастир, в първата му църква ! В същото време неговата памет липсва в Асеманиевото евангелие, където са отбелязани Кирил, Методий и Климент. Впрочем паметта на св. Наум отсъства изобщо от всички менолози или месецослови.

Със сигурност можем да допуснем, че център на този култ първоначално е бил манастирът на светеца и да предположим, че до XIII в. култът е бил затворен в него и в близките околности. Много важен в развитието на култа е XIII в. когато се появяват Пространното му гръцко житие и гръцката му служба, писани от различни предстоятели на Охридската архиепископия - Димитър Хоматиан, Константин Кавасила и пр. Това показва, че култът му става институционален за Охридската архиепископия. Тази констатация се отнася и за възстановената Търновска патриаршия, за което съдим само по един паметник, но изключително важен – Бориловия синодик.

От XIV в. са първите запазени изображения на св. Наум. Самият факт, че до средата на XIV в. те липсват, показва, че дотогава култът все още не е добре развит. От друга страна обаче тези първи изображения вече са типологически дефинирани, което подсказва за някаква предходна традиция. Колко е стара тази традиция обаче не може да се установи - дали тя възхожда към някакви изображения в манастира на светеца, още от Първото българско царство, или се създава след появата на гръцката му служба през XIII в. ? Във всеки случай обаче, неговите изображения отсъствуват в най-представителните Охридски църкви от този период.

Разглеждайки изображенията на св. Наум прави впечатление на първо място, че в някои от тях той е представен заедно със св. Климент, което очевидно е отражение на агиографската традиция. Особено важно с оглед изясняване на характеристиката на култа е изображението от Григориевата галерия на църквата “св. София” в Охрид, заради обкръжението в което е изобразен светецът - между светите лечители и изповедниците. До изповедниците св. Наум се е озовал по книжовен път и отразява неговата просветителска и мисионерска дейност, описана в житията и отразена в службата му. Чисто лечителските аспекти на култа са вторични по отношение на просветителските, те са функционални и отразяват различните чудеса извършвани от мощите и съответните многобройни легенди свързани с тях. Това изображение, заедно с тези от църквите “св. Богородица Пещанска”, “св. Богородица Заумска”, както и многобройни легенди стигнали и до нас показват, че култът на св. Наум към това време вече е бил широко разпространен сред всички слоеве на българското общество в съответния район.

През XV в. няма запазени нови паметници на култа на св. Наум. Единственият образ, който се свързва с него в литературата, не е негов. Този относителен хиатус, дава основание на някои автори да заключат, че до края на XVII в. светецът не е имал постоянно място в Охридската иконографска програма.

През XVI в. се появява т. нар. Второ старобългарско житие на светеца. Тогава е направен и българският превод на гръцката му служба, а също няколко паметника, в които св. Наум е част от групата на св. Седмочисленици. Повечето от тях са българоезични и пробългарските тенденции са много силни. Последната констатация е относителна, доколкото пробългарските тенденции съществуват и в гръкоезичните паметници. От същото време е запазено едно представително изображение на св. Наум, което показва, че култът му запазва институционалното си значение за Охридската архиепископия. Става въпрос за голямата му икона от църквата “св. Богородица Перивлепта” (“св. Климент”), създадена по времето, когато църквата става катедрала на Охридските архиепископи. Съдейки по тези култови факти може да се постави въпросът дали точно тогава не е реконструирана (възстановена?) църквата на манастира “св. Наум”, което е станало през османския период ?

През XVII в. новите паметници също са много малко. Най-важен от тях е изображението от композицията “св. Седмочисленици” от Слимничния манастир до Преспа (1612 г.). От самият край на това столетие датира една църква, която по предварителни данни носи името “св. Наум”. Проблемът с тази църква предстои да се изясни, но тя се намира до с. Асамати, чието име очевидно идва от мн. число на епитета Вуюмбфпт (безтелесен), който се използва за обозначаване на Архангелите. От XVII в. датира вероятно и най-стария печат на манастира “св. Наум”.

Според едно наблюдение, ако в книжнината и изобразителното изкуство св. Наум е в сянката на св. Климент, то в устното народно творчество той е на първо място.

3. КУЛТЪТ КЪМ СВЕТИ ГОРАЗД

Св. Горазд е един от най-близките ученици на Кирил и Методий, за когото не се знае почти нищо - както за живота му, така и за негов култ в България. Името му се споменава на няколко места, като до нас не е достигнал култов паметник посветен нему - той присъства или в произведения за други култове, или в паметници от друг тип. Изключенията са само в случаите, когато св. Горазд е част от групата на св. Седмочисленици.

Най-ранният извор, в който се споменава името на Горазд, е Пространното житие на Методий (ЖМ) от края на IX в. В него за Горазд се говори само веднъж, като определен за наследник на Методий на архиепископския престол. Освен това, според някои автори, Горазд е един от петимата ученици, посветени за свещеници и четци (анагности), за които се споменава в житието. В Пространното житие на Климент Охридски от Теофилакт Охридски (края на XI-нач. на XII в.), се казва, че Горазд заемал първото място между учениците на Кирил и Методий и бил ръкоположен за архиепископ на мястото на последния; и че Горазд е свален от архиепископския престол. Особено важно е мястото, където се описва, че е хвърлен в затвора. След това изчезва от повествованието.

Списъкът на българските архиепископи (Каталог на Дюканж, XII в.) е паметникът на който се опират онези автори, които смятат, че Горазд е дошъл в България в края на живота си. Това не може да се приеме, доколкото той е включен в него поради чисто идеологически причини свързани с Охридската архиепископия. Горазд е споменат още в редица паметници, заедно с други от св. Седмочисленици, които само ще изброя, доколкото са разгледани подробно в главата за св. Седмочисленици: Краткото житие на Климент Охридски от Димитър Хоматиан; Гръцка служба на Климент Охридски от Димитър Хоматиан; Кратко житие на Константин-Кирил (Успение Кирилово); Борилев синодик); Канон за св. Климент Охридски от Константин Кавасила; Канон за св. Наум от Константин Кавасила; Почаевски препис на "За буквите" от Черноризец Храбър; "Сказание за превода на Свещенното писание" от Хилендарския манастир; Стенопис на св. Седмочисленици от църквата "св. Богородица" на Слимничкия (Сливнишкия) манастир до Преспа; Трето проложно житие на Константин-Кирил Философ. Може да се спомене и късната Служба на св. Седмочисленици от Григорий Константинович -

Мосхополско издание, защото според някои мнения за написването и е използвана по-стара тяхна служба. В Мосхополските сборници няма отделно литургично последование за Горазд, обаче има за св. Еразъм.

Извън списъка на източните извори за култа на св. Горазд, помествам един западен извор, който няма отношение към култа на светеца в българските земи, но често се правят опити да се използва в тази посока. Това е **Книга на побратимените монаси от манастира Райхенау – IX в.**, където между имената на починалите монаси се споменава това на Кирил, а между живите – на Методий, както и на някои от техните ученици, написани един път с латински букви, втори път с гръцки. Споменатият в латинския текст Choranzanus, се идентифицира с Горазд, но тази хипотеза не може да отговори на един въпрос – защо след като под това име се крие Горазд, то не се повтаря и в списъка с гръцките букви ?

Наративните между изворите са само два - Пространното житие на Методий и Пространното житие на Климент и те не са свързани с негов култ. Разположението им във времето показва, че споменът за Горазд се е поддържал до около средата на XIII в., след това е бил загубен и се е възстановил чак през XVI в. Този спомен не е култов. Най-ранни данни за богослужебно почитание на Горазд имаме от началото на XVII в., и то като част от групата “св. Седмочисленици”. Данни за самостоятелно почитание през средновековието няма. Няма данни и за наличие на храмове на името на св. Горазд. Сведенията за съществуване на манастир “св. Горазд” близо до Охрид, не се потвърждават - тук става въпрос за манастира на св. Еразъм Лихнидски, с когото Горазд често се бърка, заради съзвучието на имената на двамата светци.

Както се вижда, няма никакви сведения Горазд да е идвал в България, да е умирал тук, и да има оставени гроб и/или мощи. Последното историческо известие за него е от Пространното житие на св. Климент Охридски, където се съобщава, че бил хвърлен в затвора. Оттам нататък вече сведения няма, но има многобройни хипотези за неговата съдба. Най-вероятната, но и най-скучната е тази, че той е умрял в затвора или извън него.

Според едно съобщение на бившия Бератски митрополит Антим Алексуди обаче, в митрополитската църква “Успение Богородично” в Белград Албански (дн. гр. Берат в Албания) имало мощи на Горазд и Ангеларий. Много рано се появяват мнения, че Горазд не е загинал, а е дошъл в България (Й. Добровски, П. Й. Шафарик, В. Ягич, С. Новакович, Арх. Филарет, Д. Цухлев, Д. Калев), което среща обаче и съпротива (Е. Голубински, Г. Баласчев, Н. Туницки, И. Снегаров). Това мнение не се потвърждава, както и останалите, които търсят Горазд в Южна Полша. Има и хипотеза, че Горазд е умрял в Моравия, вероятно като архиепископ, след като около 892-893 г. Вихинг, който поддържал крал Арнулф, бил изгонен от Моравия.

Както вече стана ясно, за Горазд няма отделно богослужебно последование. Единствената служба в която той се слави е тази на св. Седмочисленици, която също е късна. Съответно единствената негова поменална дата е 17 юли, на която се поменават и останалите ученици на Кирил и Методий. На тази дата е поместен и поменът в малополския календар на Й. Затей. Срещащите се някъде в литературата дати - 1 юни или близки дати, всъщност са дати на св. Еразъм Лихнидски, който се бърка с Горазд.

Обобщавайки може да се кажа, че няма данни за канонизация и за развитие на култ в България през средновековието.

4. КУЛТЪТ КЪМ СВ. ЛАВРЕНТИЙ

Св. Лаврентий е един от т. нар. св. Седмочисленици. Той обаче не се среща във всички извори за тази група, споменава се само инцидентно. Първият извор в който присъства е Пространно житие на св. Климент Охридски от Теофилакт Охридски, където се споменава между учениците на солунските братя. Вторият извор, в който се среща енигматичният светец, е от XVI в. Това е т. нар. Почаевски препис на “За буквите” от Черноризец Храбър. В него се споменават няколко ученици на Кирил и Методий, като заедно с тях двамата бройката стига до осем. Третият извор, където се споменава името на Лаврентий е също от XVI в. - т. нар. “Сказание за превода на Свещенното писание” от Хилендарския манастир - първият известен паметник, в който се срещат св. Седмочисленици като група.

За самостоятелен култ на Лаврентий през средновековието не се знае нищо. Името му го няма дори върху ковчезето с намерените мощи, за които се твърди, че са на св. Седмочисленици в катедрала “св. Богородица” на гр. Бераг (бълг. Белград) в дн. Южна Албания, датираща от XIII или XIV в. То отсъства сред предполагаемите Методиеви ученици от Книгата на побратимените монаси в Райхенау. Така възниква въпросът кой е св. Лаврентий, как се е появил в изворите и защо се споменава само в един ранен извор - Теофилакт Охридски. Досега в литературата има няколко хипотези по този въпрос.

Според някои автори, замяната на имената у Теофилакт Охридски е станала в резултат на някаква грешка. Според други, може да се допусне, че Лаврентий е монашеското име на Сава, който е бил целибатен свещеник или иеромонах и в един момент е приел велика схима. Според трети, Лаврентий е пристигнал в България по друг път с някакви други ученици на Кирил и Методий.

Идеята, че Сава и Лаврентий са едно и също лице е изкуствена и измислена за да нагласи извора към някаква предварителна постановка, и затова тя не се приема в науката. Въз основа на един полски летописен текст от XIII в., както и на т. нар. Каталог на епископите в Краков, възниква хипотезата, че е възможно част от учениците на Кирил и Методий, вкл. Лаврентий, под името Лампертус, да са се заселили в Малополша, при висляните. Въпросният Лампертус обаче е споменат като трети епископ на Краков, под година 995.

Тук обосновам още една хипотеза за появата на това име. В основата и стои възможността въпросният Лаврентий да не е ученик на Кирил и Методий, а да е някой друг християнски светец и да се е появил у Теофилакт Охридски по друг начин. В Източната църква светците с името Лаврентий са сравнително малко. Най-известен е св. Лаврентий Римски (Сан Лоренцо). Той се почита в Източната църква на датата 10 август.

Светецът с име Лаврентий може да се е появил в житието на Теофилакт, под влияние на т. нар. Литургия на св. апостол Петър. Там, във възглашението, при изброяването на апостолите, веднага след св. Климент (Римски), винаги се споменава св. Лаврентий (Римски). Някои автори свързват появата на тази литургия с мисионерската дейност на Кирил и Методий. Според други, Литургията на св. Петър е създадена в Южна Италия през X в. и е била употребявана в някои гръцки общини там, както и в Източен Илирик. Трети смятат, че славянският превод е от XIV-XV в. и го свързват със Света гора. В случая няма значение къде и защо е възникнала Литургията на св. Петър. За нас е важно, че тя е била известна в района на дн. Македония, както в своя гръцки вариант, така и в славянския си превод, независимо дали е била преведена от св. Климент Охридски, или не. По такъв начин появата на името на св. Лаврентий в житието става напълно възможна, още повече, че св. архидякон Лаврентий (10 авг.) е един от седемте дякони на римската църква, **институт**, чиято поява се свързва със св. Климент Римски.

5. КУЛТЪТ КЪМ СВЕТИ СЕДМОЧИСЛЕНИЦИ

Около средновековния култ на св. Седмочисленици има много спорове - за времето на възникване, за състава на групата и пр. В същото време на проучването му са посветени сравнително малко изследвания. Главният въпрос, който се разисква от повечето учени е за началото на почитанието. В ранната славистика се приема, че култът на св. Седмочисленици е древен. Рано се появява и мнението, че култът им се установява след събора срещу богомилите от 1211 г. След това обаче също се срещат мнения за по-ранното почитание на Седмочислениците. Напоследък преобладават късните датировки, но не липсват и по-ранни.

Изворите се разделят на две части, заради естеството на материала - такива, в които се срещат имената поне двама от учениците на Кирил и Методий (без изворите за самите Кирил и Методий, които също са част от групата, но са многобройни и подобни прегледи за тях съществуват), и тези в които има сведения за св. Седмочисленици като група.

Извори в които се споменават имената на ученици на Кирил и Методий: Пространно житие на Методий - IX в.; Първо славянско (българско) житие на св. Наум Охридски - нач. на X в.; Пространно житие на св. Климент Охридски от Теофилакт Български (Охридски) - края на XI - нач. на XII в.; Списък на българските архиепископи (Каталог на Дюканж) - XII в.; Синодик на Българската църква (Борилов синодик) - 1211 г.; Кратко житие на Константин-Кирил (Успение Кирилово) - 1235 г.; Пространно гръцко житие на св. Наум Охридски - XIII в.; Кратко житие на св. Климент Охридски от Димитър Хоматиан - между 1216-1234 г.; Гръцка служба на Климент Охридски от Димитър Хоматиан - нач. на XIII в.; Канон за св. Климент Охридски от Константин Кавасила - 1255-1260 г.; Канон за св. Наум от Константин Кавасила - 1355-1360 г.; Почаевски препис на "За буквите" от Черноризец Храбър - XVI в.; Второ българско житие на св. Наум - XVI в.; Трето проложно житие на Константин-Кирил Философ - по ръкопис от XVII в.

Извори в които се споменават св. Седмочисленици като група: "Сказание за превода на Свещеното писание" от Хилендарския манастир - XVI в.; Стенопис на св. Седмочисленици от църквата "св. Богородица" на Слимничкия (Сливнишкия) манастир до Преспа - 1612 г.; Служба на св. Седмочисленици от Григорий Константинидис - Мосхополско издание от 1741 г.

В прегледа на изворите не се включва "Книга на побратимените монаси от Райхенау", където някои автори съзират имената на Кирил и Методий и техните ученици - общо седем на брой.

Обобщавайки може да се каже: най-ранният извор, в който се говори за "св. Седмочисленици" като формирана група е "Сказание за превода на Свещеното писание" от Хилендар, датиращо от XVI в. Във всички по-ранни текстове, в които се съдържа името на някои от Седмочислениците те не са като група. Това се отнася вкл. за основните извори - Пространното житие на Климент Охридски от Теофилакт и Бориловия синодик. В Пространното житие на Климент се споменават два пъти основните ученици на Кирил и Методий, но в различен състав - първият път със Сава, вторият с Лаврентий, което убедително показва, че Теофилакт Охридски не е имал идея за такава група. Предположението, че Сава и Лаврентий са едно и също лице е неубедително. Същото се отнася и до Синодика, където не личи да има формирана група на Седмочислениците, независимо по какви причини е изпуснат Ангеларий, и учениците са четирима. Сведенията за общи мощи на Седмочислениците са късни.

Фактът, че групата не е била формирана към средата на XIV в. личи много добре от споменатите по-горе канони за св. Климент и св. Наум от Константин Кавасила, където се споменават учениците на Кирил и

Методий, но не се говори за Седмочисленици, а за “божествена четворка” и изобщо се залага на числото четири във възпяването на светците. Изводът, че култът на Седмочислениците като група е от по-късно време се налага сам. На базата на новооткритите или неизползуваните досега извори вече не може да се твърди, че това е XVIII в., когато е съставена Мосхополската служба. В същото време остава въпросът за литературните източници на фреската със Седмочислениците от 1612 г. ? Както се видя има текстове, които я предхождат – напр. “Сказанието” от Хилендар. Вероятно преди фреската е имало и други книжовни паметници (атонски ?), които са съдържали имената на Седмочислениците. Това наблюдение свидетелства, че формирането на групата е станало през XVI в.

Що се отнася до това защото точно от седем души се формира тази група, ролята на символичното значение на числото седем е безспорна. В основата на това символично значение стои вероятно идеята “София-Премъдрост Божия”, една ярка църковностроителна идея, добре засвидетелствувана в Кирило-Методиевския цикъл.

6. КУЛТЪТ КЪМ ЙОАН ЕКЗАРХ БЪЛГАРСКИ

Йоан Екзарх е един от най-известните български писатели и преводачи от Симеоновата епоха. За неговия живот се знае много малко. На базата на Пролога към превода му на “Небеса”, където той казва, че само е слушал за преводите на Методий, се предполага, че е непряк ученик на славянските апостоли, макар да има и мнение, че ги е познавал. Смята се, че е произхождал от аристократичен столичен род и е получил образование в Константинопол. Характерът на книжовното му творчество и някои конкретни сведения извлечени от предисловията на двата му основни труда – „Богословие“ и „Шестоднев“, показват, че той е книжовник от обкръжението на цар Симеон (893-927). Роден е в началото на втората половина на IX в. Някои учени, като се основават на писмо на патриарх Фотий до монаха Арсений, писано след 878 г., изказват предположение, че Йоан Екзарх и Симеон са учили заедно в Константинопол. Ако се приеме тази хипотеза, може да се предположи, че Йоан Екзарх се връща заедно със Симеон в България ок. 885-886 г. Откъслечни, но сигурни сведения за себе си Йоан Екзарх дава в предисловието на преводния си труд „Богословие“. Според тях, преводът на съчинението на Йоан Дамаскин е първият голям книжовен труд на старобългарския книжовник. За този си труд Йоан Екзарх е насърчен от Черноризец Докс, брат на княз Борис. Това показва близките връзки на книжовника с княжеския двор, което се потвърждава и от няколко места в „Шестоднев“, посветени на Симеон и прославящи неговата власт. В съчиненията си Йоан Екзарх е наречен презвитер, което означава, че е бил ръкоположен във втората свещеническа степен. Знае се, че е имал титлата “екзарх”, за която все още се спори, какво точно представлява през този период.

Спорен е и въпросът дали споменатият в “Беседа против богомилите” на Козма Презвитер, датираща от края на X – нач. на XI в. “Йоан презвитер нови, бивш пастир и екзарх в българската земя”, е идентичен с Йоан Екзарх. Малко по-горе в същия текст Козма Презвитер отправя призив да се подражава на редица видни църковни архиереи, известни като “отци на църквата”. Получилото се сравнение показва, че славата на въпросният “бивш пастир и екзарх в българската земя” е действително много голяма. Според някои автори името “Йоан Нови” е доказателство за това, че тук става дума за светец. Ако допуснем, че наистина се визира Йоан Екзарх, което е вероятно, то това би било най-ранното свидетелство за негов култ. Хипотезата, че Йоан Екзарх и св. Йоан Рилски са едно и също лице, не намира подкрепа в сериозната наука. Роля в светителската канонизация и в развитието на култа на Йоан Екзарх би могла да изиграе славата му на писател и разпространението на неговите произведения.

За Йоан Екзарх няма запазена служба, житие или похвално слово. Съществуват няколко паметни, които свидетелстват за негово почитание. Първата от тях е в Типографско евангелие от XII в., руска редакция, под дата 31-ни юли. Тя е значително по-ранна от всички южнославянски паметни, най-ранните от които се срещат около средата на XIII в. Според някои автори обаче, тази памет не е негова, а на Йоан Златоуст. Ако това е действително негова памет, то самият факт, че в толкова ранен руски ръкопис се появява памет на български светец, показва, че той е имал ранен култ и в България. Същевременно трябва да се припомни, че в Русия Йоан Екзарх става известен като писател много рано - вероятно още в XI в., като през XII в. Славата му на писател би имала отношение към пренасянето на култа му на руска почва. От тази памет ясно личи, че денят 31 юли е бил вторичен ден за памет на светеца. Основен обаче не е 31 януари, под който е другата запазена памет на светеца,

а 3 септември. Под дата 3 септември е била поместена и службата му, в чието съществуване нямаме основания да се съмняваме.

Втората в хронологически план памет е от началото на XIII в., от ръкопис, българска редакция, съдържащ Апостол и Евангелие, от Белградска народна библиотека. В него, в месецослова, има памет за Йоан Екзарх, с тропар, под датата 31 януари, различна от горесцитираната. От средата на XIII в. е паметта от четвороевангелие в НБКМ, сръбска ред., вероятно преписвано от български извод. От същото време е паметта в евангелие-апракос, Църколез № 1, от Дечанския манастир. В този ръкопис, под дата 30 юли има помен за “свещението” на Йоан Екзарх. От първата третина на XIV в. е паметта в част от четвороевангелие, което се намира в руския манастир „св. Пантелеймон” на Света гора. Паметта е под дата 31 юли: “Священия Иоанна Экзарха”. Има допускане, че паметта има български произход.

За канонизация или начало на култ към Йоан Екзах няма никакви данни. Ако паметта в Типографското евангелие е негова, това показва, че култът е започнал рано - вероятно скоро след смъртта му, по време на Първото българско царство. За ранната му канонизация говори и ситуирането на паметта му заедно с тези на Кирил и Методий.

Йоан Екзарх има три регистрирани дати за почитание - 3 септември, 31 юли и 31 януари. Третата от тях е определена в запазения тропар като ден на Успението му. Не е ясно защо са три - дали защото първоначално култът е бил широко развит, или е имало някакви смущения в неговото развитие, които са довели до смяна на датите. На втората мисъл навежда факта, че числото на датата е едно и също - 31. Разбира се, различните дати биха могли да дойдат от пренасянето на култа в Русия - двете дати са от руски паметник.

Според някои мнения, датата 31 юли, която е рожба на Божигробска традиция, не принадлежи на Йоан Екзарх, тъй като неговата дата за почит е 31 януари, която е отбелязана с тропар в Белградския ръкопис, и светецът е наречен изрично „екзарх Български”. Смята се, че този ден е в памет на възшествието на патриаршеския престол на Йоан Златоуст, който се отбелязва в някои паметници, написани според Божигробския устав. Като пример се посочва руска памет от Служебен миней от 1049 г., преписан от някой си Михаил на „Голгота” и се добавя едно наблюдение, че в гръцкия език думата „екзарх” може да означава и първосвещеник, митрополит и патриарх. Тази хипотеза е интересна, тя би се потвърдила, ако се намерят примери, в които Йоан Златоуст да е наречен „екзарх”. Във всеки случай обаче тя трябва да се има предвид, и показва някаква контаминация между датите на почитание на Йоан Екзарх и Йоан Златоуст, както и върху култа на българския книжовник. Нещо подобно допуска още арх. Сергей, макар и в друга посока, при разглеждане на въпроса, дали Йоан Екзарх е съществувал изобщо.

По отношение на датите на почитание съществува хипотеза, според която, юлската памет може да отбелязва назначаването на Йоан Екзарх за екзарх или епископското му посвещение. На базата на съвпадението по число на януарската и юлската дати, се предполага, че това в крайна сметка е една и съща дата, но по различни календари - едната по мартенския, другата по септемврийския. За това се търси и влияние на прабългарския календар, за който е характерна системата за обозначаване на месеците с поредни числителни. Остава открит въпроса за това коя от двете дати е правилна.

Култът към Йоан Екзарх е заглъхнал изглежда скоро след загиването на Първото българско царство.

V. ОТШЕЛНИЧЕСКИ КУЛТОВЕ

1. КУЛТЪТ КЪМ СВ. ЙОАН РИЛСКИ

Св. Йоан Рилски е най-известният български средновековен светец, „българин по род”, като парадоксално за неговия живот се знае сравнително малко – само това което се е запазило в агиографската традиция, която от своя страна е доста противоречива и нееднородна.

Т. нар. Безименно („Народно“) житие от XII в., е най-старият житиен текст за Йоан Рилски, достигнал до нас. Опитите за по-късна датировка не се възприемат в науката, макар в тях да има рационални елементи. За място на възникване най-често се сочи Рилският манастир, но то би могло да бъде написано и в София, доколкото не се споменава абсолютно нищо относно самия манастир. Обикновено то се определя като „народно”, т. е. рожба на култа сред „широките народни маси”, повлияно от фолклора, от апокрифите и пр. Съществува обаче и мнение че е „необходимо за богослужението пространно житие”, или манастирско, предназначено за четене в манастирската трапезария по време на хранене. Най-ранните преписи са от XV в., останалите от XVII – XVIII в. Независимо от различните редакции, преписите изразяват една хомогенна традиция и с незначителни изменения вероятно представят протографа на Житието. Това житие не се включва в пролозите и минейните панегирици, а се разпространява главно в ръкописи с творби посветени специално на св. Йоан Рилски и свързани с Рилското книжовно средище. От гледна точка на изложението житието е доста нестройно. Тази е причината за появата на гледището, че е имало по-старо житие, или пък че авторът е бил запознат с „продължителната традиция на манастирското предание”. Житието написано от Георги Скилица се датира сравнително точно, тъй като е написано по времето на византийския император Мануил I Комнин (1143-1180). Днес е известно по повече от 20 преписа, най-ранният е от XV в., в рилския ръкопис в който е поместен и най-старият препис на Безименното житие. Повечето автори, с малки изключения, приемат, че това Житие е по-късно от Безименното. Било е написано на гръцки, макар, че гръцкият текст не е намерен и то е известно само по български преписи. Създадено е най-вероятно в Средец (София).

Когато се разглежда това житие, обикновено то се противопоставя на Безименното (Народното). Според много автори то възниква като част от стремежа на византийците да гръцизират българското население, като „превземат” българските светци, за разлика от Народното, което е чисто българско. Освен това те се противопоставят и в жанров смисъл - за разлика на „народното” Безименно житие, това на Георги Скилица е написано по метафрастовски. То е бедно фактологически, не се споменават напр. не само датата на смъртта, но и никаква друга дата за почитание. Много подробно става то, когато става дума за посмъртния живот на светеца - т. е. за съдбата на мощите. Въпреки многобройните опити да се търси въздействие на Безименното върху житието на Скилица, като че ли най-логичен изглежда изводът, че двете са напълно независими едно от друго и са възникнали самостоятелно.

Най-ранното проложно житие на светеца е от Драгановия миней (XIII в.). Житието е поместено в службата на св. Йоан Рилски, под дата 19 октомври. Листовете с това житие, които са били скъсани още от В. Григорович, не се намират в Зограф, а в Москва. Проложно житие от Норовия пролог (последната четвърт на XIII в.), възникнало вероятно в Пшинския манастир. Житието е поместено под дата 19 октомври. Текстът е

пределно кратък и съвършено независим от останалите проложни текстове. Най-разпространеното проложно житие на св. Йоан Рилски, е това от Стишния пролог (първата половина на XIV в.), под дата 19 октомври. Най-ранните преписи са от XIV в. Текстът не дава никакви нови биографични податки, нито за съдбата на мощите му, като акцентът в него е разказът за пренасянето и пребиваването на мощите в Търново. Пространно житие от патриарх Евтимий (края на XIV в.) е известно в 14 преписа, между които за най-стар се счита т. нар. Зографски препис от XIV в., в две редакции. Изяснени са и изворите на патриарх Евтимий - житието на Георги Скилица, Народното житие, проложните жития. Фактологически Житието не носи нищо ново, разликата с останалите произведения е само във формата. Разказът за пренасяне на мощите на Йоан Рилски от Търново в Рилския манастир („Рилска повест“) от Владислав Граматик (1479 г.), представлява добавка към Евтимиевото житие, в която се разказва за по-нататъшната съдба на мощите. Запазен е в девет преписа, четири редакции, като има и автограф на Владислав Граматик в т. нар. Рилски панегирик от 1479 г. В него се съобщава, че е определен още един празник за прослава на светеца - 1 юли, заедно със св. Козма и Дамян. В Рилската редакция се добавя, че е отредено да се пее параклис за светеца всяка седмица, в четвъртък. Житието с малка похвала от Димитър Кантакузин (между 1469 и 1479 г.) е познато само в един препис – от Рилския панегерик на Владислав Граматик (1479 г.). Написано е във връзка с ежегодното чествуване на празника за пренасяне на мощите от Търново в Рилския манастир. Второто стишно проложно житие е от втората половина на XV в. и е открито в един от ръкописите на рилския книжовник монах Спиридон (края на XV и нач. на XVI в.). Посветено е на пренасянето на мощите от Търново в Рилския манастир, като е съставено за да служи за синаксарно четиво на 1 юли, изцяло по житието на Димитър Кантакузин. Авторът е познавал и разказа на Владислав Граматик. Третото стишно проложно житие е написано в Етрополския манастир (втората половина на XV в.). Поместено е в ръкописен пролог от 1636 г., под дата 1 юли и е посветено на пренасянето на мощите от Търново в Рила. През XVII – XVIII в. е написано житието на монах Даниил Рилски. То е компилативно, писано главно по патриарх Евтимий. В литературата са познати и още жития за Йоан Рилски, но те са късни няма да представляват интерес тук.

Химнографският цикъл за Йоан Рилски е организиран в три служби - за Успението му (18 август), за пренасяне на мощите му в Търново (19 октомври) и за връщането им в Рилския манастир (1 юли), а също така в няколко молебни канона (параклиса). Началото на цикъла се поставя вероятно в Рилския манастир, после преминава през Средец, Търново и отново в Рилския манастир, където се оформя окончателно. Той обхваща повече от 150 еднострофични песни от различни химнографски жанрове - стихирни, тропари, кондаци, седални, светилни и 11 канона, съдържащи повече от 350 тропара. Главната причина за появата на нови химнографски произведения за светеца са многобройните пренасяния на мощите му и свързаните с това промени в датите на честване, както и смяната на богослужебните устави - Студийски с Йерусалимски, което води до смяната на композицията на службите, и оттук нуждата от нови служби. Съществуват и три късни гръцки служби в чест на св. Йоан, които тук няма да ни интересуват.

Първичната (Рилска и Средецка) служба за 18 август (Служба за Успение) възниква в Рилския манастир много рано - през X в. Тя обаче не е достигнала до нас. Достигнали са само откъслечи и то в състава на по-късните служби за 18 август. Сравнително цялостен вариант на най-ранната служба за Успението на светеца има в два преписа на службата – единият от Парижката национална библиотека, служебен миней за м. август (нач. на XIV в.), и вторият – от НБКМ (XVII в.), създаден вероятно с участието на Пимен Зографски. През

втората половина на XII в., канон е добавил и Георги Скилица. Не е ясно кога е станало окончателното оформяне на Службата за 18 август.

Според едно друго мнение, Георги Скилица е написал четири канона за св. Йоан, за изпълнение в рамките на седмичното богослужение, на утренията в събота. По-късно, отделните канони от цикъла са били използвани от българските книжовници за създаване на служби за св. Йоан за 19 октомври и 18 август. Отхвърля се хипотезата за “някаква ранна рилска служба на св. Иван, която би трябвало да е съставена още в X в.”. Началото на култа е поставено от Георги Скилица, от благодарност за излекуването му.

Службата за 19 октомври – за пренасяне на мощите, е поместена в празничен миней от Публичната библиотека в Санкт Петербург (края на XIII или нач. на XIV в.). Тя принадлежи към групата на средецките редакции и вероятно е последната писана преди пренасянето на мощите в Търново. Втората служба под същата дата е тази от Драгановия миней (XIII в.), като листовете и са пръснати на различни места. Представлява преработка на по-старата средешка служба и в нея е поместено едно от проложните жития на светеца. Съществува още една редакция на службата за 19 октомври, наречена “търновска”, в сръбски празничен миней от XIV в., намиращ се в ръкописната сбирка на БАН. Този препис има много общи черти с редакциите от Драгановия и Скопския миней. Службата от БАН е възникнала в Търново, веднага след като са били пренесени мощите на светеца. За датата 19 октомври е позната още една служба на Йоан Рилски, която е по-известна с това, че нейният текст се намира в най-старата печатна славянска книга, изцяло посветена на светеца. Тя е отпечатана в 1671 г. от монаха от Киево-Печерската лавра Антоний Радивиловски. Написана е в Средец, след пренасяне на мощите в Рила, вероятно също от Георги Скилица и после е била преведена, като сега е известна само по старобългарския си текст.

Най-слабо изучена досега е редакцията на службата за 19 октомври по Йерусалимски устав, съдържаща се в допълнителните части на т. нар. Априловски (Панагюрски, Кастромски) западнобългарски празничен миней от края на XIV – нач. на XV в. До последно време, този вариант е бил известен само по един късен препис от т. нар. Батеновски празничен миней от 1564 г. (дн. в Рилския манастир).

Съществено се отличава от всички останали служби за светеца и техните редакции службата в т. нар. Германски сборник от XVII в., която представлява компилативно произведение от всички други служби, както и части, които се срещат само тук. Това е най-разпространената служба през XVII в. за 19 октомври и е наречена Късна рилска служба.

Службата за 1 юли затваря цикъла от служби за св. Йоан Рилски. Тя е писана за датата на последното пренасяне на мощите, в Рилския манастир от Димитър Кантакузин. Традицията на тази служба е прекъсната, тъй като липсват по-ранни от XVIII в. преписи, а също затворена, тъй като липсват други редакции, което означава, че датата 1 юли остава манастирска, за локален празник. За първи път тази служба е издадена от отец Неофит Рилски през 1836 г., но със значителни промени в текста.

Параклисът на св. Йоан Рилски е анонимен. Известен е по множество преписи, като вероятно е писан преди османското нашествие, защото в преписа от 1556 г. има възглас за царя. След това в Рилския манастир през XV в. са създадени още няколко канона и заедно с известните вече се оформя осмогласен цикъл от параклиси.

В Хрониката на Михаил Мокса (1620 г.), която представлява първият опит за летописно съчинение на румънски език, има сведение за пренасяне на мощите на св. Йоан Рилски, което почива на агиографския цикъл на светеца.

Най-ранното известно днес изображение на Йоан Рилски е запазено във втората живопис на Боянската църква (1259 г.). Светецът е изобразен в притвора, срещу св. Пахомий, заедно с други монаси и отшелници, в цял ръст, с монашеско облекло и надпис „Св. Йоан Рилски“. Надписът и текста на свитъка на образа са с различната палеография от тези на околните изображения. Най-ранната икона на св. Йоан Рилски е от Рилския манастир (първата половина на XIV в.). Образът е в монашеско облекло, близък по изпълнение до стенописите от параклиса в Хрельовата кула и много различен от този в Боянската църква, което показва, че става дума за различни традиции в изобразяването на светеца. Стенописният цикъл от параклиса на Хрельовата кула (XIV в.), съдържа три сцени, показващи срещите на светеца с цар Петър. Литературната им основа е Безименното житие на св. Йоан, като се допуска че е самият параклис е бил посветен нему. Образът от църквата на Земенския манастир (XIV в.) е разположен срещу ктиторите, заедно със св. Йоаким Сарандапорски, както и някои прочути анахорети. Св. Йоан е представен като великосхимник, много различен от образа в Бояна, с надпис: „Св. Йоан Рилски“. В църквата “св. Петър и Павел” във В. Търново (XV в.), светецът е изобразен в цял ръст, гологлав и в монашеско облекло. Надписът гласи: „Св. Йоан Рилски“. Образът от гробния параклис на св. Прохор Пшински (1488-1489 г.) вече не съществува. Той се е намирал в наоса, над прохода за мястото, където се пазят мощите на св. Прохор Пшински, заедно със св. Прохор Пшински, св. Гавриил Лесновски и св. Йоаким Осоговски. Образът от църквата “Св. Архангел Михаил” край с. Сапарево (втората половина на XV в.) е представен заедно със св. Прохор Пшински, св. Йоаким Сарандапорски и св. Гавриил Лесновски, и по този начин тук имаме най-ранния случай на представяне на всички западнобългарски анахорети заедно. Образът от църквата “Св. Йоан Богослов” в Поганово (стенопис от 1500 г.) е разположен на северната стена на наоса заедно със св. Йоаким Сарандапорски, св. Сава и Симеон Сръбски. Изобразен е като монах, гологлав. Върху разтворения му свитък е изписан цитираният в житието на патриарх Евтимий Давидов псалм (54:8). В църквата на манастира “Св. Андрей” на р. Треска (Трескавец), от 1559-1560 г., светецът е изобразен в притвора, заедно със св. Прохор Пшински, св. Йоаким Сарандапорски и св. Гавриил Лесновски. В църквата “св. Никола” в с. Вуково, Дупнишко е от XVI в. светецът е изобразен в цял ръст, гологлав, с монашеско облекло, заедно със св. Йоан Богослов. Образът от обкова на т. нар. Крупнишко евангелие – 1577 г. (1575 ?), е сигниран с български надпис „Св. Йоан Рилски“. От двете му страни са разположени св. Йоаким Осоговски и св. Прохор Пшински. Обковът е дело на софийския златар Матей.

В църквата “св. Теодор Тирон и св. Теодор Стратилат”, с. Добърско (1614 г.) има две изображения на св. Йоан. Първото е на фасадата, много лошо запазено. Вторият образ е в южния кораб, заедно с Прохор Пшински и Йоаким Сарандапорски, с монашеско облекло с кукол. Рилският манастир, който е много близо, е имал метох в селото. Образът от църквата в с. Сеславци (1616 г.) е разположен в притвора, след св. Йоан Рилски се редят св. Прохор Пшински, св. Йоаким Сарандапорски, св. Гавриил Лесновски и св. Иларион Мъгленски. Св. Йоан е представен в цял ръст, във фас, в обичайното монашеско облекло, с кукол, който пада отзад на раменете. Надписът гласи: „Св. Йоан Рилски“. В църквата “Възнесение Христово“ (св. Спас”) в с. Алино, Самоковско (стенопис от 1626 г.), св. Йоан Рилски е изобразен като монах, с частично запазен надпис “Св. Йоан Рилски“. Той е част от една привидно разнородна група от военни светци, лечители-безсребърници и монаси, обединена от реда при ваденето на деветте просфорни частици при проскомидията. Св. Козма и Дамян имат ден за почитание 1 юли, една от датите на Йоан Рилски. В църквата “св. Петка”, с. Селник, Делчевско (третото десетилетие на XVII в.) светецът е изобразен на южната стена, до св. Йоаким Осоговски и до св. Петка, която е патрон на храма. Тази църква е много близка до църквата в Алино, предполага се, че е изографисана от същите

зографи. В старата църква на Драгалевския манастир „св. Богородица Витошка“ (първата половина на XVII в.) св. Йоан е изобразен заедно със св. Петка, като монах, с надпис: „Св. Йоан Рилски“. Образът от църквата „св. Атанасий“ в Журче, Битолско (1622 г.) е разположен в притвора, заедно със св. Гавриил Лесновски в близост със св. Прохор Пшински и св. Йоаким Осоговски. Образът на св. Йоан Рилски от манастира в Елешница (XVII в.) е в притвора, сам на стената, под Акатиста. Вероятен автор на тези стенописи е Пимен Зографски. В Илиенския манастир - края на XVI-нач. на XVII в. (?), образът на св. Йоан се намира в наоса и е зле запазен. Образът на „Св. отец Йоан Рилски“ в Бельовата църква, Самоков (XVII в.) е в притвора, с монашески дрехи и гологлав, заедно със св. Гавриил Лесновски, св. Йоаким Осоговски, и вероятно св. Прохор Пшински. В църквата „св. Успение Богородично“ на Черепишкия манастир (края на XVI – нач. на XVII в.), образът на св. Йоан е изписан в наоса като великосхимник, като до главата му могат да се различат следи от името му „Рилски“. От 1660 г. е иконата на светеца от църквата „Св. Петка“, с. Белчин, Самоковско. Светецът е с монашеско облекло, с покрита глава, но не с кукол. На челото има кръстче, дясната ръка държи осмоконечен кръст. Икона на св. Йоан Рилски от Рилския манастир (XVII в.) с житийни сцени се пази в музея на манастира. Светецът е в цял ръст, в монашеско облекло. В полетата са изобразени десет сцени от неговия живот, изпълнени по Безименното житие.

Св. Йоан Рилски е имал и други образи, които не са достигнали до нас. Така напр. образ не е запазен в Куриловския манастир, чиито патрон е светецът, като едва ли можем да се съмняваме, че той е съществувал. Две сцени от живота на св. Йоан Рилски са нарисувани непосредствено над ктиторите в Хилендарския параклис на името на светеца от 1757 г. Освен тези образи на светеца от икони и стенописи, съществуват и други - от потири, мощехранителници и пр., които показват, че култът му е навлязъл широко в средновековното българско общество. Светецът е изобразен върху печата на Рилската грамота на цар Йоан Шишман, който датира от периода XVI-XVII в., но е фалшив.

Освен това св. Йоан Рилски има запазени образи в цяла поредица сръбски църкви, от диоцеза на Печката патриаршия: в притвора на църквата на самата Печка патриаршия (1565 г.); в Богородичната църква на манастира Студеница (1568 г.); в манастира Ораховица, Славония (стенопис от 1594 г.); в манастира св. Троица до Плевля и пр. Тези изображения се свързват с възстановяването на Печката патриаршия в 1557 г. и нейния стремеж да подкрепи появата си идеологически, доколкото св. Йоан Рилски е популярен светец в българските територии, които влизат в диоцеза и. Тяхната поява при всички положения обаче е резултат на развитието на култа към св. Йоан Рилски, когато сръбските епархии са под юрисдикцията на Охрид. В същото време в сръбска среда съществува добре развита ръкописна традиция относно неговия култ и появата на образите му в сръбски църкви е закономерно.

Няколко образа на св. Йоан Рилски са запазени и в дн. Румъния: в манастира Тисмана (1564 г.); в църквата във Воронец (1550 г.); в митрополията в Сучава; манастирската църква в Молдовица и пр. Парадоксално, в румънската историография появата на тези изображения се свързва със сръбските образи на светеца, появили се след 1557 г., а не с това, че земите на двете княжества северно от Дунав дълго време са под църковната юрисдикция на Търново, а след това и на Охрид, още повече, че някои от тези образи са по-ранни от датата на възстановяване на сръбската патриаршия. Не се държи сметка и за култа на св. Йоан Рилски северно от Дунав на книжовно равнище.

Свещецът се споменава в няколко преписа на руските “подлинници”, което показва, че вероятно е бил изобразяван и в руски църкви. Това също е напълно обяснимо, предвид на развитието на култа на светеца на руска почва.

За прославата на Йоан Рилски съществуват множество паметни в различни ръкописи. На първо място това е споменаване на Йоан Рилски в триода: преписи от XII до XVI в. Както е известно, в Събота сиропустна, съботата преди началото на великия пост, се отбелязва паметта на преподобните отци. Най-ранен препис, е от т. нар. Григоричев триод, среднобългарски ръкопис от XII-XIII в. Този тропар се среща в този вид в още шест преписа, които датират от: XIII в. (още два); XIV в. (два); XV в. (един) и XVI в. (един). Според изследователите, канонът е съвсем нов, напълно оригинален, вмъкнат в шестата песен на канона, неясно кога. Дали още по време на Първото българско царство ?

Най-ранната памет за св. Йоан е от т. нар. Евангелски листи от Сибиу - XII в., под дата 19 октомври. На границата на XII и XIII в. е паметта в Зографско глаголическо четвроевангелие, българска редакция, РНБ, ф. Григорович (края на X в.), в кирилския му синаксар от XII-XIII в., под дата 19 октомври.

Сравнително малко са паметите от XIII в. На първо място може да се отбележи една Молитва над боледуващи – между 1231-1241 г. Гръцкият и оригинал е съставен най-рано в началото на X в. В славянския превод, името на св. Йоан Рилски се споменава, в ставка непосредствено след името на св. Йоан Кръстител, заедно с други почитани български и славянски светци. От времето на цар Константин Тих Асен датира т. нар. Търновското евангелие (1273 г.). В месецослова има помен и за св. Йоан Рилски - 19 октомври, както и за св. Петка (14 октомври). Според едно наблюдение, месецословът на Търновското евангелие напълно съвпада с месецослова на т. нар. Галичко евангелие, който датира от XIII-XIV в. То е писано на пергамент, месецословът възхожда към среднобългарски оригинал. Паметта на „преподобния отец Йоан Рилски“ е под дата 19 октомври. В месецослова на т. нар. Банишкото (Попйоаново) евангелие (XIII в.), наред с други български светци, има памет и за св. Йоан Рилски, под дата 19 октомври, като втори светец за деня, след пророк Йоил. Пак под датата 19 октомври е паметта в Четвроевангелие, бълг. ред., от РНБ, ф. Григорович (XIII в.). Паметта в т. нар. Струмишки (Шафариков) избран апостол от втората половина на XIII в., близък до Охридския апостол, също е под дата 19 октомври. Т. нар. Църколежки апостол (Дечани-Црколез 2) от края на XIII в., представлява единственият пълен текст на апостола от български паметник. Под дата 19 октомври има памет за: “Преподобният отец наш Йоан Рилски”, като той не е първи светец за деня. В хилендарско Четвроевангелие с праксапостол от последната четвърт на XIII в., под 19 октомври има памет за св. Йоан. Под същата дата е паметта и в т. нар. Дечанско четвроевангелие от колекцията на А. Гилфердинг в РГБ (втората половина на XIII в.). В Румянцевски нестишен пролог от РГБ (края на XIII в.), близък до Хлуд. 189, под 19 октомври има помен за св. Йоан Рилски. В Кратко апракос-евангелие, бълг. редакция от РНБ (XIII в.), под дата 19 октомври, има памет за св. Йоан, наречен „Средечки“. Памет под дата 19 октомври има и в апракос-евангелие от НБКМ (XIII в.).

Паметите от XIV в. вече са значително повече, което показва възходящото развитие на култа. Първият ръкопис от този век е известният ръкопис Хлуд. N 189, от първата половина на XIV в. Той е пергаментен прост пролог за цяла година, близък до Румянцевски пролог N 319, който произхожда някъде от дн. Македония и е изключително богат на български, руски, и сръбски паметни. Под дата 19 октомври има памет за св. Иван Рилски с тропар. В т. нар. Шопов (Карадимов) псалтир, НБКМ, N 1138, от края на XIII - нач. на XIV в., има памет за св. Йоан, с тропар и кондак. В Лесновски (Станиславов) пролог от библиотеката на САНУ (1330 г.), под дата 19

октомври, като втори светец за деня, след пророк Йоил е отбелязан с тропар и „св. Йоан Средечки“, заедно с други български и руски паметни. Кързоново четвороевангелие (Видинско), българска редакция, Британски музей в Лондон (1354 г.), е много близко до Банишкото (поп Йоаново евангелие) и под дата 19 октомври, има памет за св. Йоан Рилски. Под същата дата има помен и в четвороевангелие, българска редакция, Британски музей в Лондон (XIV в.); в кратък апракос, бълг. ред., НБКМ (XIV в.); в три четвороевангелия от Зографския манастир, бълг. ред. – XIV в.; от ръкопис от ГПБ в Санкт Петербург, сбирка Гилфердинг (първата половина на XIV в.); в ръкопис от ЦНБ на УАН, сбирка “Сперански” (първата половина на XIV в.); в изборни евангелие и апостол, НБКМ (нач. на XIV в.); памет в славянски превод на стихотворния месецослов на Христофор Митилински (XIV в.); тропар от празничен миней от сбирката Хлудов – XIV в. (под дата 14 окт.); памет в Тропарник, Хилендар - края на XIV в.; памет в пергаментно евангелие от Света гора – втората половина на XIV в. („Св. отец Йоан Средечки“); памет в Йерусалимски типик, от манастира Дечани (1395-1400 г.); памет в Миней с пролози от манастира Путна - края на XIV или началото на XV в. (под дата 14 окт., на 19 окт. – Иларион Мъгленски); тропар и кондак в т. нар. Киприанов псалтир - края на XIV-нач. на XV в.

От XV в. са известни около десет паметни, все под датата 19 октомври. Тенденцията паметите да се увеличават, забелязана през XIV и XV в., продължава и през XVI и XVII в. Досега са известни над сто паметни и отбелязвания на св. Йоан от този период, преимущественно под дата 19 октомври.

Това са известните към настоящия момент факти относно култа към св. Йоан Рилски. В литературата често се споменават и други, спорни паметници. Такъв е напр. т. нар. “Завет” на Йоан Рилски, около чиято автентичност се води дълъг спор. За него все още няма доказателства, че той датира отпреди XVIII в. Същото се отнася и до прословутото и много обсъждано споменаване на Йоан (Рилски ?) у Презвитер Козма (X в.), което ако се приеме, че в него се визира именно рилският отшелник би било много важно доказателство за ранен негов култ, независимо, че то формално не представлява култов факт.

Около мощите на св. Йоан Рилски също има проблеми. Първи такъв проблем е кога мощите са били пренесени от Рила в Средец. Българската и византийската традиции, въплътени в съответните жития вероятно се разминават по този въпрос. Ако разбира се споменатия в житието на Георги Скилица владетел като “Двуроден”, е различен от цар Петър, който според Безименното житие е пренесъл мощите в Средец и е живял доста време след него. Ако приемем, че “Двуродния” е Роман IV Диоген (1068-1071 г.), то тогава пренасянето на мощите се отнася към втората половина на XI в. Както стана вече известно, по този въпрос има няколко основни хипотези в историографията. По-голямата част от авторите, вярвайки на Безименното житие, приемат, че мощите са били пренесени в Средец от българския цар Петър I (927-969 г.). Други автори, които се опират на житието на Георги Скилица приемат, че това е станало по времето на Роман IV Диоген (1068-1071) и още по-точно през 1070 г., или по времето на Михаил VII Дука (1071-1078 г.), на базата на идентификация на загадъчния владетел от житието. Има и мнение, че това е станало по времето на имп. Роман II (959-963). Популярно в последно време е мнението, което датира пренасянето по времето на комитопулите, от Арон и дръстърско-преславския патриарх, резидиращ тогава в Средец.

Както става ясно от приложението посветена на „Двуродния” от житието на Георги Скилица, загадъчният владетел е византийски император, вероятно Константин VII Багрянородни (913-959), който е съвременник на цар Петър (927-969). Така се вижда, че българската и византийската традиция въсъщност не се различават. Независимо от причините за заместване на българския цар, с оглед развитието на култа е важно, че

мощите са пренесени по времето на цар Петър, което дава изключително важна информация за неговото начало.

В Средец мощите на светеца първоначално са положени в епископската църква, после в дървената църква “св. Лука”, и най-сетне в изградената от “известния Грудас” каменна църква на името на светеца. Приема се, на базата на проложното житие на светеца от първото печатно издание на пролога от 1642 г., че това е станало през 1097 г. Георги Скилица казва само, че това станало “в последно време”. Съвсем кратко съобщение за пренасяне на мощите в Унгария има в проложното житие от Драгановия миней, в житието от Стишния пролог, се сочи и мястото на пренасяне - Остригом. В него не се съобщава датата на пренасяне, но се конкретизира тази за връщане - 6695, индикт 5 (1187 г.). Още по-конкретен е патриарх Евтимий - мощите са пренесени в Унгария “при царуването на гръцкия цар Андроник” (Андроник I Комнин, 1183-1185), при когото има унгарско нахлуване, чак до Ниш и Средец (1183 г.). Мощите са положени в съборния храм на столицата Гран (Strigonium, Estergom). Връщането на мощите в Средец не е случайно, това събитие се свързва с избухването на въстанието на Асеневици и стремежът на Исак II Ангел да привлече на своя страна българите. Исак II Ангел е зет на Бела III, женен за дъщеря му Маргарита.

Мощите не остават дълго в Средец. След възстановяване на българското царство, “христолюбивият цар Иван Асен” пренася в 6703 год. (1195 г.) мощите в Търново. Тук те са положени в специално изградена църква или манастир на Трапезица. През годините има различни идентификации на тази църква, напоследък се смята, че те са били положени в новооткрития дворец на Трапезица. В столицата на Второто българско царство мощите престояват чак до 1469 г. Изглежда обаче, че след 1393 г. те са били разчленявани, за което свидетелствува Владислав Граматик, който казва, че пловдивският протопоп Яков си изпросил частица от мощите. През 1469 г. мощите са върнати в Рилския манастир, както подробно ни разказва Владислав Граматик, където се съхранява основната част от тях и до днес.

Днес от мощите липсва дясната ръка на светеца. Най-вероятно тя е занесена от рилски монаси в Русия, по времето на цар Иван IV Василевич (Грозни, 1533-1584). По време на руско-турската война от 1768-1774 г., ръката на светеца е занесена от руски войски на егейския о. Сирос, след това и е подарена на манастира “Вси Светии” на о. Тинос, където се пази и до днес в сребърна мощехранителница във форма на ръка. Според сведения от 1937 г., в Германския манастир също се пазели мощи, считани за принадлежащи на св. Йоан.

Рилският манастир е най-важният култов център на светеца. За ранния период от неговата история не се знае нищо. Повечето автори, които се занимават с историята му, от Възраждането досега, не се съмняват в неговата древност. Не липсват и скептични гласове, които напомнят, че цялата история на манастира до XIV в. се основава на предположения. В смятаното за най-старо житие - Безименното, не се споменава нищо за манастир на светеца в Рила. Това може да означава, че манастирът не е съществувал по време на написване на житието, или че не е споменат, защото то е било написано в друг център - Средец. Второто е по-малко вероятно. Първото съобщение за построяване на манастир в Рила и от житието на Георги Скилица (между 1166 и 1183 г.). Тук манастирът е построен около 12 год. преди смъртта на светеца и е общежителен. Сведението се повтаря от Стишното проложно житие и от патриарх Евтимий, докато другите проложни жития и Димитър Кантакузин не го споменават. Информация по този въпрос би могла да даде службата за 18 август. Тя се датира “най-късно” в XII в.”, но е възможна и по-ранна датировка. Самият факт на нейното съществуване води до допускане за съществуването на Рилския манастир вече в XII в.

Според някои автори, отглас от ранната история на манастира са т. нар. Рилски глаголически листове, които се датират обикновено в XI в., и представляват фрагмент от Паренесиса на св. Ефрем Сирийски. Те дават основание да се предполага и съществуването на глаголически период на писменността в Рилския манастир. Това обаче не е сигурен аргумент, доколкото те са открити в подвързията на сборника “Адрианти”, писан по изричната бележка на Владислав Граматик в Жеглиговския манастир “св. Богородица”. От периода преди XIV в. в манастирската библиотека са съхранени само два ръкописа - две пергаментни изборни евангелия, от XIV в. ръкописите вече са значителен брой.

До XIV в. историята на манастира остава все така неясна. Единственото място, където се говори за историята му през това столетие е Рилската грамота на цар Иван Шишман, където се казва, че манастирът е даряван от царете Йоан Асен II (1218-1241) и синът му Калиман I (1241-1246) и общо от всички прадеди, деди и родители на цар Йоан Шишман. Тези по-стари грамоти не са открити. Очевидна е констатацията, че след изнасянето на мощите на светеца, когато и да е станало това, значението на манастира намалява. Когато се разглежда по-нататъшната съдба на манастира, обикновено се изтъква сведението в Стишното проложно житие за пренасяне на мощите от Средец в Търново, в което участвували монаси от “светия му манастир”, начело с игумена Йоаникий. Сведението се повтаря и от патриарх Евтимий, без името на игумена. Това показва, че в момента на пренасяне на мощите - 1195 г., манастирът съществува и очевидно е значителен, щом монасите и игуменът участвуват в процесията. Той вероятно е даряван от българския цар, за което свидетелствуват данните от Рилската грамота. Не бива обаче да се пренебрегва и възможността това да са монаси от манастира на светеца в Средец. Според Рилската грамота, манастирът в Рила е даряван и от друг български цар - Калиман I (1241-1246 г.).

По-нататък за манастира не се говори нищо, до времето на кесаря Хрельо, който го възобновява през 30-те год. на XIV в. Владислав Граматик твърди, че манастирът се е съборил и съвършено запустял и след това е издигнат из основи от Хрельо, което показва, че вероятно е пострадал при събитията в България от втората половина на XIII в. - войни, въстания и татарски нашествия. Според Димитър Кантакузин, кесарят не е обновил запустелия манастир, а само е издигнал нов храм „из основи“. В Рилската грамота на цар Йоан Шишман, издадена в Средец на 21 септември 1378 г., последният български цар е нарекъл манастира царски. Това показва неговото значение като средище на почитанието на св. Йоан, независимо че мощите са били в Търново.

След османското нашествие, според Владислав Граматик и Димитър Кантакузин манастирът запустява. Подобно сведение се съдържа и в договора на Рилския манастир с руския атонски манастир “Св. Пантелеймон”. Съществува ферман от 1402 г., даден на рилските монаси вероятно от султан Сюлейман, в който той нарежда на кюстендилския кадия да спре посегателствата върху манастирските имоти. Ако вземем предвид този документ, към времето на издаването му Рилският манастир все още не е бил разрушен. Някои автори приемат, че манастирът оцелява след 1385 г. (падането на София под османска власт), тъй като е остава във владенията на велбъждския деспот Константин, османски васал. Той запустява към средата на XV в. от разбойнически нападения. Други приемат, че манастирът е опожарен и разграбен по време на “Дългия поход” от 1443-1444 г. Според по-късен ферман на султан Селим I от 12 април 1519 г., Рилският манастир е притежавал фермани и от султан Баязид I, бащата на Сюлейман. Със завръщането на мощите в обновения манастир, той отново става основно средище на култа.

Няма писмени известия, но може да се предполага, че манастирът в различните периоди от своята история е бил последователно под юрисдикцията на различни поместни църкви – Преслав (?), Дръстър (?),

Преспа, Охрид, Печ, Цариград. След възстановяването си не е ясно към коя църква се числи, вероятно към Охридската архиепископия. През 1557 г. тази област влиза във възстановената Печка патриаршия, и манастирът минава под нейна юрисдикция. В нейните рамки той остава до унищожението на тази патриаршия през 1766 г., когато попада под властта на Цариградската патриаршия. Според един документ от 1791 г., манастирът по това време е ставропигиален, „патриаршеска екзархия в Самоковска епархия“. През 1870 г., манастирът е присъединен към българската Екзархия.

Друга средновековна църква, посветена на св. Йоан Рилски е тази в Средец. Първото сведение за нея е в Безименното житие. В нея се полагат най-накрая преместените от цар Петър мощи. Това сведение се повтаря и в житието от Норовия пролог, и от Георги Скилица, но там мощите са пренесени от „Двуродния“, след това сменят две църкви – първо в епископската църква, а е след това в дървената „Св. Лука“. Накрая са положени в тази, която е построена от „пеона“ Грудас. В Стишния пролог и у патриарх Евтимий също се споменава тази църква, без да се казва, кой я е направил, докато според Димитър Кантакузин мощите са останали в църквата „св. Лука“. Благодарение на един скандал който избухва към края на XI в., ние научаваме повече за тази църква и за нейния статут. Сведения за него има в три писма от 1094 г. до триадишкия епископ - двете на Охридския архиепископ Теофилакт и едно на Синода на Охридската архиепископия. В тях се разказва, че въпросният епископ заграбил манастира „св. Йоан“ в Триадица, изгонил игумена-българин от него и му наложил запрещение да свещенодействува. Тук се говори за манастир, а не само за църква, както е в житията. Той е наречен „св. Йоан“, не става ясно обаче дали той е посветен на св. Йоан Рилски, или на друг св. Йоан. Повечето учени приемат, че това е манастир „св. Йоан Рилски“, може би защото игуменът е българин. Освен това, в тези писма се съобщава, че след изгонването си, игуменът прибегва до помощта на императора (Алексий I Комнин), от когото получава разпореждане за връщането си в манастира. Тук има и сведение, че старецът, т. е. жалващият се монах, носел „царски документи“, които по-нататък са конкретизирани като „царска симиома“. Същевременно, твърдението, че манастирът е бил ставропигиален, независим от местния архиерей, очевидно не се потвърждава. Според житието в Стишния пролог и патр. Евтимий, тази църква съществува все още в 1187 г., тъй като след като мощите се връщат в Средец, те са положени в собствената му църква. Стефан Герлах, който минава през София в 1578 г. споменава между съществуващите дванадесет църкви и една с име „св. Йоан Предтеча“. Приема се, че тази църква всъщност е „св. Йоан Рилски“, като идентификацията се прави на базата на „местното предание“. Идентификацията е оспорима, защото през 1469 г., когато мощите преминават през София, те са поставени в църквата „св. Георги“, а за църква посветена на светеца Владислав Граматик не споменава нищо. Може да се допусне разбира се, че през XVI в. някоя софийска църква посветена на „св. Йоан“ (Предтеча, Богослов и пр.), да е била идентифицирана със стария храм „св. Йоан Рилски“ в резултат на някакви предания. Във всеки случай, според записани от К. Иречек сведения, църква „Св. Йоан Рилски“ в София е съществувала до Освобождението и се е намирала до Баня баши джамия, или в началото на ул. „Пиротска“. Стари софиянци разказвали, че я помнели като склад за кожи, с много висок таван и фрески по стените.

Приема се, че манастирът „Св. Йоан Рилски“ в Търново е този в който са положени мощите на светеца в Търново. Това не е задължително, посвещението на църквата би могло да бъде различно, още повече, че в Търново е имало друг негов храм. Според житието от Стишния пролог и патриарх Евтимий, мощите били пренесени от Средец в Търново в 1195 г. Там те били положени в специално изграден храм, или както съобщава проложното житие от Драгановия миней - манастир на Трапезица. Според някои археолози това е разкритата църква № 8. Западно от нея има останки от сгради, вероятно от манастир. Изграждането на манастир може да

бъде относено към средата на XIII в., той е съществувал и след падането на България под османска власт, макар, че към 1469 г. вече била запустял. След това за него не се споменава нищо. На базата на провежданите археологически разкопки, е създадена и друга хипотеза за идентификацията на тази църква. Според нея мощите и съответно манастирът „св. Йоан Рилски“ би могъл да бъде около църква № 3, където вероятно също е имало манастирски комплекс. Има и мнение, че мощите са били поставени в църквата на новооткрития дворец на Трапезица, който е в процес на проучване.

В Търново е имало още една църква посветена на св. Йоан Рилски. Тя се е намирала в Асеновата махала, на около 50 м югоизточно от средновековния храм “Св. Петър и Павел”. В началото на XX в. все още личали следи от този храм, които са били документирани. Съдейки по плана на храма, неговото построяване датира от епохата на Второто българско царство. По някои белези може да се съди, че църквата е съществувала през османския период, и дори се приема, че около нея е бил некрополът, където са били погребвани търновските митрополити. Църквата е напълно унищожена при изграждането на стария митрополитския дом.

Манастирът в с. Герман, Софийско също носи името на св. Йоан Рилски. Според някои сведения той е тъждествен със средновековния манастир “Св. Йоан Рилски”, който имал привилегии дадени от имп. Алексей I Комнин (1081-1118). Неговото възникване се свързва с пребиваването тук на светеца. Има и мнение, че е основан от цар Йоан Александър през XIV в. След османското нашествие той е разрушаван и опустошаван много пъти. През 1671 г. тук е писан известният Германски сборник от граматик Никола. През 1694 г. Роман Загорец написва в него миней-пролог от 274 листа. През Възраждането манастирът става важен духовен център и установява тесни връзки със Зограф.

Има и още няколко църкви и манастири, посветени на св. Йоан, някои от които може би са средновековни, като напр. манастирът в с. Курило, Софийско, за който е сигурно само, че е възстановен през 1593 г.

Св. Йоан Рилски е бил почитан на три дати - 18 август, 19 октомври и 1 юли. Първата дата - 18 август се приема за дата на неговото Успение, както се съобщава в Безименното житие. Според едно ново мнение, това не може да бъде датата на успението на светеца, защото той е умрял в самота, и няма как да бъде фиксирана точна дата, а е датата на един късен рило-манастирски празник, приета за негово Успение. Датата 18 август се приема за по-ранна, но има и мнение, че се е появила почти едновременно с 19 октомври. Тя не се среща в останалите жития, но се потвърждава от най-ранната, Рилска служба на светеца, която е поместена на нея. Все на базата на тази служба съдим, че тази дата е продължила да функционира и след появата на другите две, както в Средец, така и в Търново, и най-сетне, отново в Рилския манастир.

Втората дата - 19 октомври е най-разпространената, вкл. най-ранните паметни са под нея. Според по-голямата част от учените, тя е възникнала като дата на пренасяне на мощите на светеца от Рила в Средец, макар, че това не е отбелязано никъде в житията. Съществува и мнение, че 19 август е датата на пренасяне на мощите от Средец в Търново, което обаче не е обосновано. Този проблем намира сравнително лесно разрешение на базата на службата на светеца изпълнявана на тази дата. Тя е написана още преди пренасянето на мощите в Търново. Това показва, че култът в Средец е бил силен и след пренасянето на мощите в Търново не е била създавана нова дата за почитание. Във всеки случай още през XIII в. датата 19 октомври започва да измества 18 август и е “узаконена” с Търновската редакция на месецослова. След това тя става преобладаваща. От всички 40 български месецослова, поместени в различен тип книги, тя се среща в 11, като другите дати не са засвидетелствани в тях. Тази дата е преобладаваща и в синаксарните сборници, макар, че в тях се среща и

датата 1 юли, макар и по-рядко. На съседната дата - 18 октомври се чества паметта на св. Апостол Лука. При пренасянето на мощите в София, те са били поставени именно в църквата “Св. Апостол Лука”. Може да се допусне, че датата 19 октомври произхожда именно от там – тя е била избрана за честване на светеца, за да бъде веднага след патронния празник на църквата, в която са били поставени мощите. Ако това предположение се приеме, то тогава много лесно може да се обясни защо службата под дата 19 октомври, която е написана преди пренасянето на мощите от Средец в Търново, е поместена именно под тази дата. Това остава необяснимо, ако се приеме, че датата 19 октомври е датата на пренасянето на мощите от Средец в Търново !

Третата дата - 1 юли е датата на последното пренасяне на мощите - от Търново в Рилския манастир, според съобщението на Владислав Граматик. За тази дата била съставена специална служба от Димитър Кантакузин и две стишни проложни жития (втората половина на XV в.). Тя остава локална, манастирска дата за почитание и не получава широко разпространение. Според свидетелството на Владислав Граматик, мощите стигнали в манастира на 30 юни, но братята решили празникът да се празнува на 1 юли. Това вероятно е станало, защото на 30 юни юни има голям апостолски празник - Събор на апостолите, а на 1 юли се почитат св. Козма и Дамян, които са лечители. Манастирското братство очевидно е търсело засилване на лечителските функции на култа или просто е използвало популярността на прочутите християнски лечители.

За да се изясни началото култа към св. Йоан Рилски има проблем - първо трябва да се определи, кога е живял и починал той, а също така времето за първото пренасяне на мощите му. Сведенията по този въпрос в житията на светеца обаче са пределно оскъдни. В българските жития, пряко или не, животът и смъртта на светеца се поставят по времето на цар Петър. В житието на Георги Скилица рождението и животът му са разположени малко неопределено по времето на Константин и на Йоан, “който с война начерта гръцките граници до Искър”. Ако приемем, че това са Константин Багрянородни (913-959) и Йоан Цимисхи (969-976), то тогава и византийският писател е локализирайл живота на св. Йоан горе-долу по същото време. Така, че според запазените сведения светецът е живял някъде през X в. В историографията е разпространена и година на смъртта на светеца - 6454 (946), която се среща в някои проложни жития, както и в месецослова на старопечатния руски псалтир, където под дата 19 октомври (sic) има памет за св. Йоан Рилски. Същата дата е посочена и на фреската в притвора на църквата “св. Петър и Павел в метоха Орлица. За тази година ще кажа само, че все още важи констатацията направена още през XIX в., а именно че “тя съвършено не е проверена от никого”.

Съществува и друга възстановка на първоначалната канонизация на св. Йоан, според която срещите с цар Петър не са автентични, а в основата на култа на светеца стои житието на Георги Скилица. Обвиненията към него в тенденциозност се отдава на неизживяната възрожденска традиция. На Георги Скилица, който е наречен благороден защото пръв възпява св. Йоан като “българин родом”, се противопоставя Безименното (Народно) житие, което авторът нарича “прекрасно като художествено творение, но без фактографска стойност”.

Началото на почитанието би могло да се уточни от сведенията за първото пренасяне на мощите на светеца. Според по-ранните български жития (Народното, проложните в Драгановия миней и Норовия пролог) те са били пренесени от цар Петър, което означава преди 969 г. Проблемът се създава от житието на Георги Скилица, в което пренасянето на мощите се свързва със загадъчния “Двуроден”. Ако се приеме предложената в Приложение № 5 хипотеза, то тогава сведенията съвпадат и това позволява началото на култа да се постави през втората половина на X в.

Въпреки хронологическите неясноти около началото на култа, не подлежи на съмнение, че той е започнал още в Рила, където е съставена и първата служба в негова памет. Не е ясен въпросът с наличието на житие. Не подлежи на съмнение и това, че култът се разраства след пренасяне на мощите в Средец, като тук, съдейки по датата, започва да надхвърля регионалните рамки. В истински общодържавен култ той се превръща след пренасяне на мощите в Търново. Тази констатация не почива само на логически аргументи. Първостепенен аргумент в това отношение е датата 19 октомври. Както стана ясно, тази дата възниква в Средец и остава същата в Търново. От края на XII - нач. на XIII в. помените под 19 октомври се появяват в литургическите месецослови, с литургична бележка, което показва добре развитието на култа в столицата. Освен това, тя е датата, която е най-разпространена от трите. Макар да не фигурира в житията, тя се включва в „новите”, търновски месецослови, още от края на XII в.

Първите образи на светеца се появяват през средата на XIII в., което недвусмислено показва откъде идват импулсите, независимо, че те са от районите близки до първите две култови огнища. Такива образи без съмнение са съществували и в Търново, за което говори малко по-късният образ от църквата “св. Петър и Павел” (XV в.). Много важна в това отношение е молитвата над болен от първата половина на XIII в., която показва не само, че по това време има развит култ на св. Йоан Рилски, но и една от причините за развитието му сред „широките народни маси”, а именно лечителските му функции. Важно обстоятелство за развитие на култа в Търново има и факта, че паметта на св. Йоан Рилски, заедно с житието влиза в търновската редакция на Стишния пролог, както и в минейната част на тропарника към Псалтирите с последования (с тропар и кондак). Това помага за широкото разпространение на неговия култ и след XIV в.

След падане на Търново под турска власт, култът претърпява относителен спад. Той се свързва със запустяването на столичния манастир, където се намирили мощите, а е относителен, защото се отнася само за разорената столица. На други места - във възстановения манастир в Рила, вероятно и в Пловдив, светецът не бил забравен. Добро свидетелство за това е и триумфалното пренасяне на мощите през Северна и Западна България до възстановения манастир. След завръщането на мощите в Рилския манастир, той отново става основно средище за развитие на култа.

Голямо значение за развитието на култа през османския период има и фактът, че той е приоритетен за Българската архиепископия в Охрид, на чиято територия се намира Рилският манастир. В това отношение тя е наследена от възстановената Печка сръбска патриаршия, където култът на св. Йоан Рилски също е приоритетен, тъй като под нейна юрисдикция попадат значителни територии населени с българско население.

2. КУЛТЪТ НА СВ. ПРОХОР ПШИНСКИ

Култът на св. Прохор Пшински е един от поредицата отшелнически култове развити в западнобългарските земи. В сравнение с останалите култове на т. нар. западнобългарски анахорети, той намира най-слаба книжовна изява.

Най-ранното свидетелство за култ на св. Прохор Пшински е от Орбелския триод (средата на XIII в.). В трети тропар от шестата песен на канона за Събота Сиропустна, се споменава св. Прохор Пшински, заедно със св. Кирил Философ, св. Методий, св. Йоан Рилски и св. Йоаким Осоговски, наречени „новоосвещени“. Това означава „новоканонизирани“, но не бива да се приема буквално и да се търси някакво точно хронологическо определение за канонизацията на тримата светци, вкл. св. Прохор Пшински, тъй като в текста има противопоставяне на „новоосветените“ трима светци на „староосветените“ Кирил и Методий. Самото присъствие на Прохор Пшински в този тропар показва силен култ към средата на XIII в.

Проложното житие на св. Прохор Пшински от Норовия пролог (нач. на XIV в.) е единственото средновековно житие на светеца. В ръкописа, под дата 19 октомври има поместено проложно житие на св. Йоан Рилски, а след него, под същата дата е поместен и проложен текст за св. Прохор Пшински. Двата текста вероятно са дело на един и същ книжовник. Тук за родно място на светеца се сочи Враня и не се казва нищо за дарителство на византийски император за манастира, а само за „благверни християни“. Пространното житие на св. Йоаким Осоговски (Сарандапорски) от XIII в., е дошло до нас по най-ранен препис от XV в. В него св. Прохор Пшински се споменава заедно с останалите трима западнобългарски анахорети, наречени „новопросвещени наши отци и пустиножители, небесни човеци и земни ангели, Христови приятели, Йоан и Прохор, заедно с Гавриил, а с тях и преподобният наш отец Йоаким, честна четворица ...“. Второ място от житието е посветено само на св. Прохор и се обяснява, как св. Прохор с нищо не отстъпил на подвизите на св. Йоан, като му подражавал непрекъснато. След кончината му, мощите му извършват чудеса и „някой от благочестивите царе“ заповядал да се построи църква на преподобния, посветена на св. Георги. От тези места в

житието на Йоаким Осоговски личи, че към датата на написването на житието Прохор Пшински вече е имал развит култ, наравно с останалите западнобългарски анахорети.

Най-обширния агиографски текст за св. Прохор Пшински е т. нар. Народно житие от XVIII-XIX в. То е късна редакция на недостигнал до нас средновековен текст (?). Има четири преписа. Повечето факти в него са рожба на късната легендарна традиция. В надслова му е посочена дата за почитание 14 септември.

Службата на св. Прохор Пшински ни е позната в късна редакция, хипотетично датира преди османското завоевание. Текстът и е поместен в същия ръкопис, в който е поместен и Пшинския поменник. От някои податки в текста може да се съди, че е възникнала много по-рано от XVI в. Поместена е под дата 19 октомври, датата на св. Йоан Рилски. В нея личи силното влияние на службата на св. Йоан Рилски, а в самия текст св. Прохор се сравнява с него. Няколко пъти се казва, че ковчегът и мощите се намират в манастира, а на едно място се споменава и храмът на светеца. Заради ограничените данни не могат да се правят никакви генерални заключения за разпространението на службата, но във всеки случай тя остава извън състава на минейните сборници. През годините в Пшинския манастир е бил писан т. нар. Пшински поменник. Той съдържа в себе си имена на населени места, от където са идвали поклонници в манастира. По този начин може да се очертае един ареал, в който е бил разпространен култът на светеца. Освен населените места от Северна и Североизточна Македония, в този поменник има много села и градове от района на София и Перник.

Най-старият запазен образ на св. Прохор е от близката до Пшинския манастир църква “Св. Георги”, в Старо Нагоричино, Кумановско (1317-1318 г.). Той е в нартекса, като великосхимник, с надпис: „...отец Прохор“. До него е св. Йоаким Осоговски. Близък до него е образът от Лесновския манастир (1345-1347 г.), представен като великосхимник, с кукол. Поставен е в редицата на монасите в наоса, срещу св. Йоаким Осоговски, като двамата фланкират входа. Образът от Пшинския манастир (1488-1489 г.) е разположен в наоса, над прохода за мястото, където се пазят мощите. Светецът е изобразен като великосхимник с кукол, на който има голготски кръст. В дясната си ръка държи кръст, надписът гласи: „св. отец Прохор Пшински“. До него са изобразени вероятно св. Гаврил Лесновски и св. Йоан Рилски, а също св. Сава. Образът от църквата “Св. Архангел Михаил” край с. Сапарево (втората половина на XV в.) се намира на южната стена, непосредствено под патронната сцена “Борбата на Яков с ангела”, до св. Йоаким Осоговски и вероятно св. Йоан Рилски и св. Гаврил Лесновски. Тук имаме най-ранния случай на представяне на всички западнобългарски анахорети заедно. Св. Прохор е представен като старец с монашеско облекло и кукол.

Известни са и няколко образа на св. Прохор от сръбски църкви, в които светецът, подобно на българските се изобразява заедно със св. Йоан Рилски и останалите западнобългарски анахорети. Най-ранен от тях е образът в притвора на Печката патриаршия - 1565 г. В църквата в Грачаница (1570 г.), образът е идентичен с този в Печ. Отново в притвора е образът от църквата “св. Троица”, Плевля - 1592 г. В края на XVI в. образ на св. Прохор се появява чак в Славония – църквата “св. Никола”, Ораховица - 1594 г.

Съществува и вотивен образ, върху обкова на т. нар. Крупнишко евангелие (1577 г.). Намира се върху предната му страна, заедно с други известни църковни отци, монаси, войни и мъченици. Изображението е долу в центъра, сигнирано е с български надпис, заедно със св. Йоан Рилски и св. Йоаким Осоговски. Св. Прохор е представен като монах, като на главата му има кукол, с кръст над челото.

Образите от XVII в. са няколко. Най-ранният от тях е от църквата “Св. Теодор Тирон и Теодор Стратилат”, с. Добърско, Разложко (1614 г.). Тук св. Прохор е в галерията на монасите, заедно с втория образ на св. Йоан Рилски, св. Йоаким Осоговски и св. Гавриил Лесновски. Две години след Добърско се появява и

образът от Сеславския манастир (1616 г.), като монах, в притвора, заедно със св. Йоаким Осоговски и св. Гаврил Лесновски. От другата страна на входа е св. Иларион Мъгленски, а св. Йоан Рилски е на южната стена, заедно с общохристиянски светци-монаси. В манастира “Св. Атанасий Александрийски”, с. Журче, Крушевско (1622 г.), светецът е изобразен в притвора, заедно със св. Йоаким Осоговски, св. Йоан Рилски и св. Гаврил Лесновски. Облечен е като монах, с черно монашеско кепе или кукол. Надписът гласи: „св. Прохор Пшински“. В църквата в с. Алино, Самоковско (1626 г.), светецът е представен на западната стена, заедно със св. Йоан Рилски, св. Йоаким Осоговски, св. Петка Търновска и предполагаем св. Гавриил Лесновски. Той е представен и в непубликувани стенописи от църквата “Благовещение” до Коблар - 1632 г.

Досега не ми е известна средновековна икона на св. Прохор Пшински. Има един образ от полето на иконата Христос Вседържител от Етрополския манастир “Варовитец” (края на XVII в.), където е изобразен като част от редица монаси, между които св. Йоаким Осоговски, св. Гаврил Лесновски и св. Иларион Мъгленски.

Когато се разгледат съпътстващите образи прави впечатление, че най-често св. Прохор е изобразяван заедно със св. Йоаким Осоговски (Старо Нагоричино, Лесново, Сапарево, Добърско, Сеславци, Журче, Алино). Този факт трудно може да бъде обяснен, вероятно се дължи на текста от Пространното житие на св. Йоаким Осоговски ?! На второ място светецът е изобразяван най-често със св. Йоан Рилски, което вече е по-лесно обяснимо – заради общата дата за почитание.

Интересни въпроси повдигат запазените паметни на св. Прохор. В месецослова на Типографско евангелие № 8 от XIII в., под дата 13 септември има памет за св. Прохор. Около тази памет има спор, но ако тук е поменат св. Прохор Пшински, тогава имаме може би най-ранния му помен. Същото се отнася и за паметта в Драгановия миней (XIII в.), където пак под дата 13 септември има памет за св. Прохор. В четвроевангелие от манастира Зограф (нач. на XIV в.), под дата 19 октомври има памет за “преподобните наши отци Прохор и Йоан Рилски“, като тук св. Прохор е първи, а св. Йоан е втори светец за деня. В Зографски псалтир с последования (1585 г.), под дата 19 октомври, след пророк Йоил и мъченик Увар има тропар и кондак за св. Йоан Рилски, а след това е поменът за св. Прохор Пшински. В т. нар. Велешко сбирниче от тропари, месецослови и пр. - XV-XVI в., са поместени слави за избрани празници, между които и този на св. Прохор. В сборник от САНУ (втората половина на XVII в.), който вероятно произхожда от Скопие, в приписка са споменати, освен св. Прохор, също св. Йоаким Осоговски, св. Гавриил Лесновски и св. Иларион Мъгленски, като „свети четири звезди, просияли в последно време“. Подобни славословия се срещат и в няколко ръкописа от XVIII в.

Около датите на почитание на св. Прохор Пшински се крият твърде много проблеми. Първият въпрос е, коя е най-старата дата за почитание на светеца ? Дали това е 19 октомври, която съвпада с основната дата за почитание на св. Йоан Рилски ? Под нея е поместено проложното житие в Норовия пролог от последната четвърт на XIII в., Службата (XIII - XIV в.), има я и в два ръкописа от Зограф, от началото на XIV в. и от втората половина на XVI в. Съвпадението не е случайно, доколкото в двата последни ръкописа под същата дата има памет и за Рилския отшелник. Идентичната дата показва, че твърде рано двата култа са започнали да се развиват заедно. Тази констатация се подкрепя и от наличието на други факти - напр. общия помен в някои преписи на триода, с най-важен пример - Орбелския триод от XIII в., който предхожда с малко преписа на Проложното житие в Норовия пролог; общото споменаване в Пространното житие на св. Йоаким Осоговски. В някои от тези примери има общ помен и с останалите пустиножители, но трябва да се отбележи, че очевидно култът на св. Прохор е бил в най-тясна връзка с този на св. Йоан Рилски.

Според друго гледище, по-ранната дата, датата на Успението на светеца е 13 септември, като тази дата се е използвала до XIII в. включително. Засвидетелствана е в месецослова на Драгановия миней, както и в месецослова на Типографско евангелие, от сбирката на ЦГАДА, също от XIII в., където св. Прохор е първи светец за деня, като след това е била изместена от 19 октомври. Освен тези дати за почитание, има сведения и за други. Такава напр. е 15 януари, която съвпада с датата на св. Гавриил Лесновски. В Народното житие се срещат няколко дати - в надслова се фиксира датата 14 септември, като дата на смъртта са съобщава 14 октомври.

Много интересен е проблемът с датата на манастирския празник. Сведенията са разнопосочни. Според някои от тях, манастирът има празник на 19 октомври, според други на 14 септември, 14 октомври, 19 септември. Някои учени приемат, че преместването на датата от 13 септември на 19 октомври не показва никаква нестабилност на култа, а има чисто типикарски характер, тъй като на следващия ден – 14 септември се чества големия Господски празник “Въздвижение на честния кръст Христов”, за който не се празнува следпразненство, а само предпразненство. Именно за това цялата литургична тежест на празника се измества в дните преди празника и затова не остава време за честване на други памети, а ако има такива, те само се споменават. Наблюдението е важно, но напомням, че в Народното житие се фиксира дата точно 14 септември. Преместването на празника на 19 октомври очевидно е във връзка с датата на св. Йоан Рилски.

За да се обясни фактът, че в Пространното житие на св. Йоаким Осоговски, св. Прохор Пшински се свързва най-пряко със св. Йоан Рилски и е поместен веднага след него, се приема, че той стои най-близко до него хронологически. Това не е изключено, но има и друго обяснение. В християнската църква съществува едноименна двойка светци, които често се споменават и особено рисуват заедно – св. евангелист Йоан и неговия най-близък ученик и последовател св. Прохор. В основата на появата на тези изображения лежи вероятно т. нар. Успение на Йоан Богослов или един апокрифен текст за деянията на св. Йоан Богослов, познат под различни заглавия и приписван на самия Прохор. Примерите за такива изображения са десетки и са добре известни.

Сближаването на двамата светци е станало или заради някаква контаминация или съвсем съзнателно е ползван вече съществуващ модел. При всички положения обаче, този факт е изиграл определена роля за развитието на култа на св. Прохор Пшински и може би върху начина му на развитие.

3. КУЛТЪТ КЪМ СВ. ГАВРИИЛ ЛЕСНОВСКИ

Св. Гавриил Лесновски е друг от т. нар. западнобългарски анахорети, последователи на св. Йоан Рилски. Изворите за него, и сведенията в тях са оскъдни. Не е ясно със сигурност времето по което е живял светецът - мненията варират от втората половина на X в., до края на XI и началото на XII в. До нас са достигнали две жития и една служба.

Единственото средновековно житие на светеца е проложно (XIII в. ?), известно по два преписа - в Станиславовия (Лесновски) пролог от 1330 г., и в т. нар. Ковачевичев пролог, също писан в Лесновския манастир (втората четвърт на XIV в.). Между тях няма почти никаква разлика. Има сведения за още един препис, който се е намирал в старата сбирка на Народната библиотека в Белград, изгорял по време на Втората световна война. Повечето изследователи на житието смятат, че то е написано през XIII в. Има и спор, къде е съставено - в Търново или в Лесновския манастир. Текстът е пределно кратък, наситен с агиографски факти, много от които са топоси. Между тях могат да бъдат отбелязани три – посвещаването му за монах, основаването на Лесновския манастир, и пренасяне на мощите в църквата „св. Апостоли“ на Трапезица. Именно това конкретно сведение, ме кара да смятам, че Житието може да е било съставено в Търново, въз основа на по-старо житие писано в Лесновския манастир.

Съществува и Пространно („народно“) житие от XIX в., което вероятно възхожда към значително по-стар текст. В полетата на икона на св. Гавриил Лесновски от 1626 г., има илюстрации направени по житието, което показва, че то е най-малкото от началото на XVII в. Главната разлика с Проложното житие е, че мощите на светеца са пренесени в Търново, но непосредствено преди турското завладяване на Балканския полуостров, вероятно преди битката при Косово (1389 г.), пак на Трапезица, в църквата „св. Апостоли“.

Службата на св. Гавриил, която се датира в XIV в., е достигнала до нас в преписи от XIX в. Има обаче сведения за преписи от XIV в., които са изчезнали по времето на Първата световна война. От преписите от XIX в. са запазени само два, които са почти идентични и се предполага, че са преписани от един и същ препис, написан от своя страна някъде в периода XV-XVIII в. В нея никъде не се говори за пренасяне на мощите в Търново, а на два пъти се споменава, че те са в Лесновския манастир.

Сведения за култа на св. Гавриил Лесновски има и в Пространното житие на св. Йоаким Осоговски, датиращо от XII в. (?), познато по най-ранен препис от XV в. В него има две места, на които се споменава и св. Гавриил Лесновски. На първото място св. Гавриил, заедно с останалите български отшелници, са наречени “честна четворица“. Малко по-долу в същото житие отново се говори за св. Гавриил, който починал и след това му се съградил храм в името на Архангел Михаил, за разлика от Проложното и в съгласие с Пространното.

Има запазени и няколко помена за св. Гавриил. Най-ранният от тях е в т. нар. Лесновско четвороевангелие, Белград, САНУ (нач. на XIV в.), под дата 15 януари. Под същата дата е поменът, в т. нар. Калиниковско лесновско евангелие, преписано в Лесновския манастир през втората четвърт на XIV в. Тази дата се среща и в помена в Следовен псалтир - нач. на XVI в., преписан или в църквата “Св. Никола” в с. Войнег, Пробищипско, или в Лесновския манастир. Паметта в **Следовен псалтир от края на XVI в.**, е под дата 20 януари, с кондак, идентичен с този от службата на светеца. По такъв начин се вижда, че службата е значително по-ранна от достигналите до нас преписи. В Сборник с неделни и празнични поучения от 1626 г. се съдържа славословие за св. Петка, св. Йоан Рилски, св. Йоаким Осоговски и св. Гавриил Лесновски, което е поместено на един от трите разединени бели листа в края на ръкописа. Подобно Славословие има в Литургичен сборник от трета четвърт на XVII в. То е за св. Йоан Рилски, св. Прохор Пшински, св. Йоаким Осоговски, и между тях св. Гавриил. В друго славословие в сборник от XVII, който произхожда от Скопие, св. Гаврил се славослови отново заедно с няколко прочути анахорети, както и просиялите в “последните времена”: св. Прохор Пшински, св. Йоаким Сарандапорски, а също и със св. Иларион Мъгленски и св. Петка. Славословието се намира в края на ръкописа. Подобни славословия се срещат и в няколко ръкописа от XVIII и XIX в., с различен състав на светците. Т. нар. Изяснително писание за Лесновския манастир – с датировки от XIV до XVIII в., е поместено в ръкописи от XIX в. В него се дават много сведения за основаването на Лесновския манастир, за неговите скитове, за имотите му и пр., както и че е имало манастирски устав. Съдържа и сведение, че по време на написване на паметника, мощите са още в Търново, а църквата в която са били положени, е превърната в джамия.

Най-ранните образи на св. Гавриил са от XIV в., в църквата в Лесновския манастир, от 1345-1347 г., два в наоса и един в притвора, както и една композиция, която илюстрира успението му. Според някои мнения те са изработени въз основата на по-стари иконографски изображения. Първото изображение е на южния зид в олтара. В миналото изображението е било пред олтара, а сега е закрито от олтарната преграда поставена през XIX в. Представен е като монах-великосхимник, с надпис „св. отец Гаврил Лесновски“. Второто изображение е разположено близко до първото, на същата стена в диаконикона, и се различава много малко от него. Няма запазен надпис, идентификацията се прави на базата на идентичността с първия образ. Композицията “Успение на св. Гавриил Лесновски” е разгърната в в прохода между наоса и проскомидията, до ктиторската композиция и фигурата на архангел Михаил, който е “официалният” патрон на храма. Светецът е изобразен легнал, с кукул и нимб около главата. Около него са събрани девет монаси, които извършват опело, а над монасите лети ангел-психомп, който носи повитата душа на отшелника. Третият образ е предполагаем и датира от 1349 г. Св.

Гавриил е изобразен в притвора, като великосхимник. Горната част от него не е запазена, вкл. надписа. До него, един срещу друг са изобразени съвременните на стенописите злетовски епископи Йоан и Арсений.

Образът от църквата “св. Архангел Михаил” край с. Сапарево (втората половина на XV в.) е предполагаем. Непосредствено пред олтара е разположена патронната сцена „Борбата на Яков с ангела”, а под нея са св. Прохор Пшински и св. Йоаким Осоговски. Вдясно от св. Прохор са изобразени още двама великосхимници, които са идентифицирани като св. Йоан Рилски и св. Гавриил Лесновски. Най-ранната запазено кавалетно изображение на светеца е от иконата “Дейсис със светци”, Музей на Македония (края на XV - началото на XVI в.). Иконата е постъпила в музея от църква в Кратово. Св. Гавриил е представен като великосхимник в долната част, заедно със св. Йоаким Осоговски и архидякон Стефан. Образът на св. Гавриил от гробния параклис на св. Прохор Пшински е от средата на XVI в. Светецът е изобразен на южния зид на олтара, заедно с св. Прохор Пшински и вероятно св. Йоан Рилски.

Най-ранният образ на св. Гавриил Лесновски от сръбска църква е от Печката патриаршия (1565 г.). Тук светецът е представен в притвора на църквата, заедно със св. Петър Коришки, св. Прохор Пшински, св. Йоан Рилски, св. Йоаким Осоговски и св. Йоаникий Девички. Образът на св. Гавриил от църквата в Грачаница е от втората половина на XVI в. Изобразен в притвора, заедно със св. Прохор Пшински и св. Йоан Рилски и надпис: „св. Гавриил Лесновски“. Най-западното изображение на светеца в диоцеза на Печката патриаршия е от църквата “св. Никола” в Ораховица, Славония (1594 г.). Изобразен е в медалион, като монах, заедно със св. Йоан Рилски, св. Йоаким Осоговски и св. Прохор Пшински.

Първият образ на св. Гавриил от XVII в. е от църквата “св. Теодор Тирон и св. Теодор Стратилат”, с. Добърско, Разложко - 1614 г. Представен е в северния кораб на църквата, заедно със св. Йоан Рилски (два пъти), св. Прохор Пшински, св. Йоаким Сарандапорски, а също и св. Петка. Образът на св. Гавриил Лесновски от църквата на Сеславския манастир е от 1616 г. Светецът е с обичайното монашеско облекло, заедно със св. Прохор Пшински, св. Йоаким Сарандапорски, св. Иларион Мъгленски и св. Йоан Рилски. В църквата в с. Журче, Крушевско (1622 г.), светецът е представен в притвора, заедно с Йоан Рилски и срещу св. Прохор Пшински и св. Йоаким Осоговски.

От Лесновския манастир произхожда една икона на св. Гавриил с житийни сцени, сега в Музей на Македония (1626 г.). В средата и е изобразен св. Гавриил Лесновски. В лявата си ръка държи отворен свитък с текст, който повтаря този на стенописа от южната стена на наоса. Над него е изобразен в сияние архангел Михаил. В полетата са представени тринадесет епизода от живота и чудесата на светеца. В края на XVII в. се появява още един образ на Гаврил Лесновски от иконата на Христос Пантократор от Етрополския манастир, сега в НХГ-София. В долната и част, на рамката, са подредени западнобългарските пустиножители – св. Йоаким, св. Гавриил, св. Прохор, а също св. Иларион Мъгленски.

Съществува и един предполагаем образ на Гаврил Лесновски от църквата в Алино (1626 г.). Върху северната стена на църквата, има оцелелите фрагменти от фигура на монах, който може да се идентифицират като св. Гавриил Лесновски, на базата на присъствието в стенописите на образи на св. Йоан Рилски, св. Йоаким Осоговски и св. Прохор Пшински.

Въпросът за мощите на св. Гавриил съдържа много неясноти. Според Проложното житие светецът умира в своя манастир, тялото му остава в земята 30 години и после е извадено и положено в ковчег. След “дълго време” мощите са пренесени в Търново, в църквата “св. Апостоли” на Трапезица, където се намират и към датата на написване на житието. Terminus ante quem за това е 1330 г., от когато датира най-ранният му препис.

В Пространното житие е разказана друга история на мощите. Светецът умира извън манастира, мощите са пренесени след дълго издирване и след това пребивават там дълго време. Те са пренесени в Търново, когато “някой си турски цар, Амурат от Шам, вдигна бран срещу сърбите с триста хиляди войници”. Това вероятно отглас от битката на Косово поле (1389 г.) ?

Тук предимство трябва да се даде на информацията в Проложното житие, а не на Пространното, но остава неясно защо неизвестният автор е пренесъл събитието по-късно. Най-вероятно това е станало съвсем съзнателно - на него му е било нужно, към времето на постройката на манастирската църква от Йоан Оливер, в нея да е имало мощи на светеца. И понеже сигурно в този момент те не са били там, той ги е “пренесъл” по-късно в Търново, в един не много логичен от днешна гледна точка момент - само четири години преди падането на Търново под турска власт (ако приемем, че наистина в житието има отглас на събитията от 1389 г.). Всъщност този момент изглежда нелогичен от всяка друга гледна точка след 1393 г., но близка до тази година, когато вече се е знаело кога е паднало Търново. Затова можем да приемем, че ако не цялото житие, то легендата за късното пренасяне на мощите в Търново е създадена преди 1393 г., във време когато столицата е изглеждала сигурно убежище. Или пък, че в житието се визира не битката на Косово поле (1389 г.), а тази при Черномен (1371 г.) ? Според друго мнение, това може да е сведение от XVI в., защото връзката, която се прави в Пространното житие между Софийската митрополия и епископията на Злетово е възможна именно тогава.

Може да се допусне, че мощите са пренесени от цар Константин Тих Асен (1257-1277), който преди да стане български цар е бил владетел на тази област. Много е трудно да бъде идентифицирана църквата “Свети Апостоли” на Трапезица, която се споменава като място за съхраняване на мощите, като една от всичките 18 или 19, които са разкрити до сега там. Според съществуващо мнение още от XIX в. това е т. нар. “Царска черква”, която се намира в крайната североизточна част на хълма (известна по-късно като църква N 2).

Неясна остава съдбата на мощите след падане на Търново под османска власт. Единственото сведение, което може да бъде привлечено е това от “Изяснително писание”, но то е несигурно. Оттук насетне дирите им се губят. Според една бележка от 1794 г., по това време те са се намирали в манастира на светеца.

На св. Гавриил няма посветени други църкви и манастири, с изключение на собствения му, който на места се среща с двойно посвещение. Трудно може да се отговори на въпроса дали самият Гавриил Лесновски е основател на манастира, както се съобщава в Проложното житие, или той вече е бил основан, когато светецът е решил да се отдаде на монашески подвизи, както съобщава Пространното. Трето известие има в Пространното житие на св. Йоаким Осоговски, според което храмът “Св. Архангел Михаил” е бил построен след смъртта на светеца, в негова памет. То се съгласува по-скоро с известието в Проложното житие. По този начин очевидно трябва да се даде предимство на по-ранните извори, а не на късното Пространно житие.

Оттук нататък историята на манастира тъне в мъгла до първата половина на XIV в. от когато е сведението в Станиславовия (Лесновски) пролог от 1330 г., където се съобщава, че ръкописът е завършен в Лесновския манастир. През 1340 г. ктитор на манастира става Йоан Оливер, който издига нова църква. През 1342 г. Йоан Оливер подарява Лесновския манастир на Хилендар. Тук в 1347 г. е пренесен центърът на старата Мороздвизка епископия и тя е наречена Злетовска, под юрисдикцията на Скопската митрополия. Църквата е разширена и изписана и се сменя зависимостта от Хилендарския манастир. В 1381 деспот Константин Деянович издава грамота с която Лесновския манастир се връща на Хилендар.

По време на османското нашествие манастирът е запазен, което се свързва с легендата, че султан Мурад бил нахранен с манастирски хляб от един овчар. През XV - XVII в., манастирът преживява разцвет, заради

съществуващите в Кратово и Злетово рудници, които дават възможност на местното население да прави дарения. Манастирът запустява в края на XVIII или началото на XIX в. и е възобновен от Теодосий, бивш дечански монах. През цялото време Лесновският манастир е важно книжовно средище в югозападните български земи. Заради многобройните си изпостници, скитове, храмове, в службата за св. Гавриил, а и в някои приписки, той е наречен “лавра” или “велика лавра”. В “Изяснително писание” са изброени над десет, с многобройно монашеско братство, в определени моменти около 200 души.

Според една хипотеза идея, с течение на времето манастирът придобил двойно посвещение - на Архангел Михаил и на св. Гавриил Лесновски. Не може да се твърди, че манастирът е бил преименуван трайно и е получил името на “своя” светец, макар, че всички го свързват с него. При всички положения в по-ново време култът на св. Гавриил е получил предимство в манастира пред този на св. Архангел Михаил.

Досега е известна само една дата за почитание на светеца - 15 януари. Датата 20 януари, съществува само в един паметник е изключение. В по-късни ръкописи неговата памет се среща, заедно с тази на св. Йоан Рилски, под дата 18 октомври, а в един ръкопис от XVIII в. и под 30 юли. Не е ясно откъде идва датата 15 януари и с какво е свързана тя - дали с Успението на светеца, или намирането и пренасянето на мощите му. Датата може да е избрана символично, доколкото на нея се почитат някои от най-известните монаси в християнската църква - св. Павел Тивейски и св. Йоан Каливит. На следващия ден - 16 януари, в православната църква се отбелязва празникът на Поклонение на честните мощи на св. апостол Петър. Може би това е причината мощите му да са поставени в църква “св. Апостоли” в Търново ?!

На базата главно на Проложното житие, и в по-малка степен на Пространното, животът на св. Гавриил се отнася “към византийското робство, когато София и Лесновско са били под една власт”. Към това време се отнася и началото на култа му, който е започнал скоро след смъртта му. Някои дори приемат, че той е започнал приживе, защото св. Гавриил е бил лечител. Има и мнение, че култът към св. Гавриил Лесновски е започнал в началото на XIV в., с намирането на неговите мощи. За решаването на този въпрос разполагаме с оскъдни данни. Единственото на което можем да се опрем е известието за пренасяне на мощите на светеца в Търново. Това е могло да стане през XIII в. Същевременно, за да бъдат пренесени мощите на светеца в Търново, той вече трябва да е имал култ в района на Лесново. Така можем да се присъединим към досегашната датировка на началото на култа от XII в., ако не и малко по-рано.

През XIII в. мощите му са пренесени в Търново. Сведенията за това събитие са пределно кратки - само в двете му жития, и те се разминават в хронологията. Единствената следа от пребиваването на мощите в Търново е Проложното житие, за което се предполага и че е възникнало там. Същевременно е твърде странен фактът, че търновските книжовници не обръщат никакво внимание на светеца, за разлика от всички други светци, чийто мощи се намират в Търново. Паметта му не е отразена в ръкописи свързани с Търново. Датата му се загубва рано дори в ръкописи от Западна България и практически се запазва само в такива свързани с Лесновския манастир.

Важен момент в развитието на култа към св. Гавриил Лесновски играе обновяването на неговия манастир от Йоан Оливер, през първата половина на XIV в. След османското нашествие култът на светеца не заглъхва. От тогава датира най-ранния препис на житието на св. Йоаким Осоговски. От XVI - XVII в. има множество поменални бележки, а също и изображения от стенописи и икони. В Пространното му житие има ясни белези на народна религиозност. Същевременно култът се развива под закрилата на официални църковни институции -

Охридската архиепископия, а след 1557 г. и Печката патриаршия. Това обяснява и защо отделни факти за този култ се срещат толкова далеч на запад, извън областта на Злетово.

Преглеждайки свидетелствата за този култ прави впечатление и че той остава локален - повечето от тях, с малки изключения са именно от тази област, където е живял и умрял светецът. От пренасянето на мощите в Търново няма никакви култови следи и вероятно не се е разпространил в други части на българските земи. Същевременно много често името на св. Гавриил се среща заедно с имената на други български светци - на първо място еднотипните му монаси-анахорети св. Йоан Рилски, св. Прохор Пшински, св. Йоаким Осоговски. Като обхват този общ култ, също е регионален, доколкото и четиримата произхождат и се прославят в югозападните български земи. В него обаче има и надлокални елементи, доколкото св. Йоан Рилски е общобългарски светец. Такива елементи се забелязват и в други общи паметни, където св. Гавриил се споменава с други общобългарски светци, като напр. св. Петка. Примерите за това са от XVII в., което показва, че култът му е започнал да прониква из цяла България доста късно.

4. КУЛТЪТ КЪМ СВ. ЙОАКИМ ОСОГОВСКИ (САРАНДАПОРСКИ)

Следващият голям отшелнически култ в Средновековна България е на св. Йоаким Осоговски (Сарандапорски), още един от западнобългарските анахорети.

Единственото запазено житие за светеца е Пространното, с предложени датировки от XII до XIV в. Достигнало е до нас по пет преписа, най-ранният е от XV в. Всички възхождат към един текст, възникнал според повечето учени през XIII или първата половина на XIV в., като житиеписецът е познавал по-старо житие, създадено вероятно в началото на XII в. Житието като тип е близко до т. нар. Народно (Безименно) житие на св. Йоан Рилски и се преписва обикновено в сборници с творби посветени на другите западнобългарски анахорети. Представява типично житие на светец-основател на манастир, като по-новите преписи имат по-богато съдържание, т. е. в тях са били внесени допълнително нови епизоди под влияние на местните предания и манастирския фолклор.

Житието е нестройно откъм композиция. Има една част посветена на св. Йоан Рилски, св. Прохор Пшински и св. Гавриил Лесновски. Биографичната му част е бедна, разказът става подробен след смъртта на светеца. Постройката на манастира се отнася към времето на “гръцкия цар Мануил, наречен Багрянородни” (Мануил I Комнин, 1143-1180). В тази църква е изградена гробница за мощите му, които са положени в нея, след редица чудеса. Тук още веднъж се потвърждава, че издигнатата църква е на името на светеца.

Св. Йоаким има две служби, които отчасти съвпадат. Първата е достигнала до нас по няколко преписа, като най-старият от тях е от XIII в. Датира се от края на XII – нач. на XIII в. Тя е забележителна с някои архаични черти в структурата си, характерни за византийската традиция от X в. В същото време, в нея

съществуват и елементи, които не биха могли да се появят по-рано от втората половина на XIII в. - т. нар. полиелейни припеви. Канонът поместен в нея е бил писан от Климент Охридски за Евтимий Велики (примесен с тропари от службата на Евтимий Велики), като вторично е бил приспособен за св. Йоаким. В тази служба се среща една много рядката жанрова форма ипакои, която е характерна за химнографски композиции посветени на най-големите празници - Господски, Богородични, Възкресни и намиращата се в службата на св. Йоаким Осоговски е единствена в славянската химнография.

Втората служба се датира по-късно от XII-XIII в. Запазена само в един препис и е писана от рилския книжовник монах Спиридон. Тя е различна от първата, макар на места да съвпадат. В нея е използван кондакът от службата на св. Йоан Рилски. В т. нар. Германски сборник от XV в., има препис на службата, компилация между двете по-стари служби, като следи композицията на втората служба. В Орбелския триод от средата на XIII в., в канона за Събота сиропустна, има тропар, със сведение за култа към св. Йоаким Осоговски, а също и св. Йоан Рилски и св. Прохор Пшински. Самата поява на името на св. Йоаким в този тропар, показва силен култ, въпреки, че присъствието му в този ръкопис, както и в още един, се приема за индивидуална особеност на самите ръкописи. Този тропар, в този вид, го има и още един препис, който е от XVI в.

Най-ранната памет за св. Йоаким е от Четириевангелие от Зографския манастир (нач. на XIV в.), заедно със св. Петка Търновска, св. Прохор Пшински, св. Йоан Рилски и св. Кирил Философ, под дата 16 август. В някои преписи на търновската редакция на стишния пролог, под дата 16 август има текст, в памет на „преподобния и чудотворец, отец наш Йоаким Сарандапорски“, който дава основанието за датата - това е дата на успението на светеца. От XIV в. има още една памет, в църковен устав от колекцията Хлудов, наред с св. Петка и св. Кирил Философ, под дата 16 август. От края на XIV или началото на XV в. в т. нар. Киприанов псалтир е включена памет на св. Йоаким Сарандапорски (16 авг.), заедно с много български и сръбски светци. Следващите паметни са вече от XVI в.: миней за м. август от НБКМ (16 август); триод от библиотеката на РАН, където е поместен вече споменатия тропар, тук само с имената на св. Йоан Рилски и св. Йоаким Осоговски; избран апостол на рилския монах Спиридон, от 1503 г. (16 авг.); няколко псалтира с последования от сбирката Погодин; псалтир с последования, Зографски манастир, от 1585 г., с влахо-молдовски произход; месецослов от фонда на Й. Иванов в библиотеката на БАН; следовен псалтир от НБКМ, от колекцията на П. Р. Славейков; псалтир с последования от Северна Босна и Далматинска Загора (16 авг.). От XVII в. паметите се увеличават, като все повече стават руските паметни, вероятно като следствие от дейността на митрополит Киприян и други български книжовници.

Най-ранното запазено изображение на св. Йоаким е от църквата „св. Георги“ в Старо Нагоричино, Кумановско (1317-1318 г.), разположено, заедно със св. Прохор Пшински и други монаси, до входната врата. В църквата на Лесновския манастир (1345-1347 г.), има изображения и на тримата западнобългарски анахорети. Св. Йоаким е изобразен като гологлав монах, срещу св. Прохор Пшински, фланкиращи входа. Появата на образ на светеца в църквата „св. Никола“ в с. Псача, до Крива паланка (1365-1368 г.) е логична - мястото е близо до неговия манастир. Св. Йоаким е изобразен в съседство със св. Ефрем Сирийски и св. Симеон Неман. В Земенската църква (нач. на XIV в.) светецът е изобразен с монашески одежди, без кукол, с надпис: „Св. отец Яким Сарандапорски“. Това е първото изображение на светеца, където той е представен заедно със св. Йоан Рилски. В църквата „св. Архангел Михаил“ край с. Сапарево (втората половина на XV в.), образът на св. Йоаким Сарандапорски се намира непосредствено до св. Прохор Пшински. Вдясно от него са изобразени още двама монаси-великосхимници, вероятно св. Йоан Рилски и св. Гавриил Лесновски. Св. Йоаким носи одежда на

великосхимник, с кукол и трираменен кръст в дясната ръка. Образът от гробния параклис на св. Прохор Пшински (1489 г.) е бил разположен в притвора, заедно със св. Гаврил Лесновски, св. Прохор Пшински и св. Йоан Рилски. Сега образът не е запазен, защото е имало преизписване на църквата, при което той е бил закрит. Най-ранното изображение на св. Йоаким от икона е от края на XV - началото на XVI в., върху иконата “Дейсис със светци” от Музей на Македония. Иконата е постъпила в музея от неизвестна църква в Кратово. Светецът е представен на полето в долната част, като великосхимник. Образът от църквата в Поганово (1500 г.) е на северната стена в наоса, заедно със св. Йоан Рилски и други монаси. Носи характерната си иконография и монашеско облекло.

През XVI в. образът на светеца навлиза и в някои сръбски църкви, като образите са много плътно групирани хронологически, което показва „организирана“ поява. Най-ранният от тях е от Печката патриаршия (1565 г.), в притвора. Само 3 години по късно се появява образът от църквата в Студеница (1568 г.). Тук фигурата на св. Йоаким е изписан заедно със св. Йоан Рилски. Няколко години по-късно се появява и образът от църквата “св. Троица” край Плевля - 1592 г. където св. Йоаким Сарандапорски е изобразен в обичайната си иконография, до св. Прохор Пшински, и св. Йоан Рилски в близост. Съвсем скоро след това се появява образ на светеца от църквата “св. Никола” в Ораховица, Славония (1594 г.), най-западният от диоцеза на Печката патриаршия. От 1577 г. е първият образ на светеца от вотивна пластика, върху обкова на т. нар. Крупнишко евангелие (1577 г.). Тук светецът е изобразен върху едно от полетата на обкова, заедно със св. Йоан Рилски, св. Прохор Пшински и др. светци.

Най-ранният образ от XVII в. е от църквата “св. Никола”, с. Търново, Кривополянско (1605 г.) - на южната стена. В църквата “св. Теодор Тирон и св. Теодор Стратилат” в с. Добърско (1614 г.), св. Йоаким Сарандапорски е изобразен в галерията на великите монаси, заедно с втория образ на св. Йоан Рилски, св. Прохор Пшински и св. Гавриил Лесновски. Отново в притвора е образът от църквата на Сеславския манастир (1616 г.), заедно със св. Прохор Пшински и св. Гавриил Лесновски. От другата страна на входа е св. Иларион Мъгленски, присъствава и св. Йоан Рилски. Образът от църквата в манастира “св. Атанасий Александрийски” в с. Журче, Крушевско (1622 г.) е представен в притвора, заедно със св. Прохор Пшински. На северната арка са св. Гавриил Лесновски и св. Йоан Рилски. Иконографията е обичайната, надписът гласи: „Св. Яким Сарандапорски“. Съвсем близък хронологически е образът от църквата в Алино (1626 г.), в обичайната си иконография заедно със св. Йоан Рилски, св. Петка Търновска, св. Прохор Пшински и предполагаемо св. Гавриил Лесновски. Тук светецът е надписан като „Св. Йоаким Осоговски“. Съществува и образ от църквата “Св. Благовещение” до Каблар (1632 г.), представен заедно със св. Йоан Рилски, св. Прохор Пшински и св. Петър Коришки. Вторият в хронологически план иконен образ на светеца е от полето на иконата на Христос Вседържител от Етрополския манастир “Варовитец” (края на XVII в.), в момента в НХГ. Тук светецът е изобразен в монашеско облекло, с кукол. Заедно с него са св. Гаврил Лесновски, св. Иларион Мъгленски и св. Прохор Пшински. Образът от църквата “св. Никола” в с. Гиновци до Страцин, вероятно е от XVII в. и не е публикуван. Светецът е изобразен между апостол Павел и св. Петка на северната стена. Образът от църквата “св. Петка”, с. Селник, Делчевско не е датиран точно. Светецът е изобразен на южната стена, до св. Йоан Рилски и св. Петка, която е патрон на храма.

След откриването и поставянето мощите в манастирската църква, те остават там дълго време. През царуването на император Йоан III Дука Ватаций (1222-1254), те са в манастира, доколкото в някои преписи на житието опитът за кражба на част от мощите е свързан с това време. Мощите са там чак до средата на XVIII в.,

когато манастирът запустява и те се загубват, както съобщава Паисий Хилендарски. Към датата на написването на Историята (1762 г.), не е известно къде се намират.

Единственият храм посветен на светеца е в неговия собствен манастир, Осоговският, наречен и Сарандапорски. Храмът първоначално е посветен на св. Йоаким и е няма друг патрон. Това показва, че към времето на постройка на храма, наистина в района е имало силен култ към светеца. Ако вярваме на това сведение от Житието, то тогава няма как да приемем предположението, че манастирът е бил построен още приживе на св. Йоаким. Манастирът е посетен от цар Калоян, вероятно скоро след 1202 г. В т. нар. нов Карловачки родослов от XVI в., създаването на манастира се свързва с името на крал Милутин (1282-1321). На базата на това известие някои учени приемат, че той доградил манастира някъде около 1282 г., когато завладял тази област. През 1330 г. крал Стефан Дечански минал през манастира преди битката при Велбъжд (28 юли 1330). От една молба на манастирско пратеничество в Москва, научаваме, че ктитор на манастира е бил великият воевода Константин - Константин Драгаш, или по-вероятно споменатият в Синодика на Българската църква велик воевода Константин, живял през XIV в., „наречен в монашески образ Теодул“.

Манастирът е преживял османското нашествие и е продължил своето съществуване и през XV в. В т. нар. Сарандапорски летопис под година 1463 се съобщава за посещението в манастира на султан Мехмед II. През 1474 г. съвета на търговската република Дубровник отпуска на манастира помощ в размер на 20 жълтици. От края на XV и нач. на XVI в. има и приписка от ръкопис, писан в него.

През 1585 г. (или 1586 г.) част от манастирските сгради са разрушени от земетресение, а също и от “всякакви иноплеменици и безбожните агаряни”, което принуждава манастирските братя да изпратят пратеник за помощ от руския цар Феодор Иванович. След това виждаме манастира в добро състояние – в османски регистър от 1570 г. той е описан като имащ 15 души монаси, с недвижими имоти и годишен доход от тях около 600 акчета. Сведения за доброто състояние на манастира през XVII в. дават Хаджи Калфа и Евлия Челеби. В началото на XVII в. монасите имат статут на доганджии. По време на австро-османски войни от втората половина на XVII в., манастирът запада. През 1690 г. той е разрушен, изгорен и разграбен. Обновен е през 1845 г.

Във всички източници, без изключение се среща само една дата за почитание за светеца - 16 август. Според съобщението в стишния пролог това е датата на успението му. Неговият празник остава стабилен, макар, че съвпада с първия ден от следпразненството на Успение Богородично и на него се празнува стар празник – Пренасяне на Неръкотворния образ Господен.

Единственото хронологическо посочване за началото на култа, това от житието му, е свързано с намирането на мощите, при император Мануил I Комнин (1143-1180), което означава, че през втората половина на XII в. култът вече е съществувал. Това се потвърждава индиректно и от факта, че в XIII в. е имало вече служба. Освен това, по това време името на светеца е било поместено в канона за Събота сиропустна в Орбелския триод (XIII в.), което говори за вече силен култ. Посещение на цар Калоян (1197-1207) в манастира по случай празника на светеца показва, че в самият край на XII в. или в началото на XIII в., култът вече е бил добре развит и широко известен, вкл. в столицата.

Култът към св. Йоаким Осоговски е на второ място по брой на запазените памети, сред четиримата западнобългарски анахорети, като отстъпва само на св. Йоан Рилски. Тази констатация се подкрепя и от анализа на изобразителния материал – той има многобройни образи, разположени в широк ареал.

Култът се развива основно в манастира на светеца и в неговата област. Много важен фактор за това е, че мощите на св. Йоаким не са го напусkali никога. Затова развитието на култа към св. Йоаким до голяма степен съвпада с развитието на манастира. Важна роля в развитието на култа играе факта, че паметта му влиза в Търновската редакция на месецослова, откъдето се разпространява в Русия, Влашко и Молдова. Преминаването на областта под властта на сърбите при крал Милутин (ок. 1282 г.) играе роля за засилване на култа, тъй като, ако съдим от неясните по-късни известия, манастирът е дарен от него. Особено важна роля започва да играе култът, след разпадането на ефимерното сръбско царство, когато областта преминава под управлението на деспот Деян и неговите синове. Тогава той, както и към другите западнобългарски анахорети, става централен за владението.

През османския период манастирите започват да играят още по-важна роля, тъй като до известна степен компенсират енорийската мрежа. Манастирът не е пострадал при нашествието, може би защото владетелят на областта и негов ктитор е бил турски васал. Въпреки очевидните трудности, които преживява, за което свидетелствуват делегациите в чужбина за набиране на средства, както той, така и самият култ очевидно се развиват добре през целия османски период.

За развитието на култа към Св. Йоаким говори и фактът, че Богородичните пости в Кратово, Крива паланка, Куманово, Кочани и цялото Овче поле, се наричат Якимови пости, в чест на светеца, тъй като датата му за почитание е 16 август.

VI. ПРИЛОЖЕНИЯ:

1. КУЛТЪТ КЪМ СВ. ПЕТНАДЕСЕТ ТИВЕРИУПОЛСКИ МЪЧЕНИЦИ

“Мъченичество на Петнадесетте Тивериуполски мъченици” от Теофилакт Охридски (края на XI – нач. на XII в.) е единственото запазено житие на светците. В него интерес представляват няколко момента, но най-важна за нас е топографската локализация на събитията. Още в началото, Теофилакт, без видима връзка с предишния текст казва: “В Македония Теодул и Тациан, мъже благочестиви и пламенни духом, влезли нощно време в един идолски храм и изпочупили тамошните идоли”. В това сведение нямаше да има нищо необичайно, ако не беше бележката на П. Готие, който развивайки една идея на К. Иречек, смята, че Теофилакт е пренася разказа за мъчението на светците от Мала Азия на Балканския полуостров, като превръща антропонима Македониус в топоним. Според френския учен, Теофилакт е използвал разказ на църковния историк Сократ за трима мъченици на име Македоний, Теодул и Тациан, пострадали в гр. Мира (Фригия, Мала Азия).

Изложението продължава с разказ за съдбата на останалите мъченици, като събитията се развиват в Мала Азия - в Никея, където живеят Тимотей, Комасий, Евсевий и Теодор, но скоро се преселват в Солун. Много скоро те отиват в Тивериупол: "... който лежи на север от Солун и граничи с областите на илирийската земя".

След тази твърде обща локализация се съобщава, че Тимотей става епископ на Тивериупол, а Теодор, който също е епископ, но без да се казва къде, участва на Първия вселенски събор в Никея (325 г.). По нататък, като изрежда и имената на останалите мъченици (Петър, Йоан, Сергей, Теодор, Никифор, Василий, Тома, Йеротей, Даниил, Харитон), Теофилакт разказва за тяхното мъчение, което било извършено в Тивериупол. Там те починали на 28 ноември и били погребани - всеки в отделен ковчег, на който написали името му. След нашествието на народа "омври", който срива Тивериупол, мощите на светците останават под развалините на църквата след това са забравени.

Откриването на мощите се свързва с времето на княз Борис-Михаил I (852-889, + 907). Князът заповядва да им се построи специален храм в Брегалнишката епископия, което е изпълнено от местния комит Таридин. Въпросът е защо е било нужно да бъдат пренасяни мощите от едно място на друго, а не е била възстановена старата църква, или не е построена нова на нейно място, а на съвсем друго? Очевидно причината за пренасянето на мощите не е в това, че Тивериупол вече не съществува – напротив, жителите му оказват съпротива при пренасяне на мощите и затова са вдигнати само трима от светците (Тимотей, Комасий и Евсевий). Те са пренесени на 28 август, положени в специално изградената църква. При цар Симеон са пренесени мощите на още двама от тях (Сократ и Теодор), и положени в същия храм.

В житието на Теофилакт се говори за две църкви посветени на мъчениците. Първата е тази под чиито развалини останали мощите им, след като Тивериупол е разрушен. След това този храм не се споменава, а се говори за църквата в Брегалнишката епископия. За този храм се говори на няколко места, като Теофилакт го нарича "храмът в Брегалница", а в един момент започва да говори за манастир.

Службата на светците е била запазена само в един ръкопис, № 913/40 от Белградската народна библиотека, празничен миней, българска редакция, от 1371-1395 г. Ръкописът е изгорял през Втората световна война, но има препис. Според надслова, автор е Климент Охридски. В заглавието на един от преписите, наречен "втори вариант на службата на светците", се казва, че те пострадали в „Тивериупол, наречен на прост език Струмица“.

Светците имат запазени три памети, и трите ранни: най-старото свидетелство за техен култ е запазено в Асеманиевото евангелие от края на X – нач. на XI в., под дата 29 август. В нея се споменават трима от мъчениците, като вече са локализирани в Струмица. В известната Савина книга от XI в., те отново се свързват със Струмица, макар и под друга дата - 28 ноември. Под същата дата те се свързват със Струмица и в т. нар. Охридския апостол от XII в.

Опитите за идентификацията на църквите свързани с култа на мъчениците започват доста отдавна. Една от тях се идентифицира в местността "Св. Петнаесетте", Струмица, въз основа на местно предание. При археологически разкопки там са открити: нартексът, северният кораб и един анекс на югоизточната страна от кръстообразна църква; три палеовизантийски зидани гробници в наоса и нартекса с остатъци от фрески, вторични по отношение на градежа (с изображения на мъчениците); част от най-старият под на раннохристиянската базилика със северния стилобат и част от централната апсида. Според археолозите горната, кръстообразна църква, вероятно петкуполна, лежи върху една значително по-стара трикорабна базилика, с три гробници. Не е съвсем ясно отношението на раннохристиянската базилика и трите гробници в нея.

Разкопвачите предполагат, че гробниците са били изградени след разрушаването на базиликата и отнасят тяхното изграждане към ранновизантийския период (VI-VIII в. Според тях, със сигурност може да се твърди, че раннохристиянската базилика и новооткритата централна зидана гробница не са свързани първоначално с култа на мъчениците, като смятат, че той е пренесен в Струмица от малоазийски изселници през VII - нач. на VIII в. Освен това подчертават, че фреската с Петнадесетте мъченици, която се намира в централната гробница, е вторична спрямо градежа на гробницата и е изработена по-късно, във връзка с построяването на кръстообразната църква. Изграждането на кръстообразната църква категорично се свързва с култа на мъчениците, като се приема, че свързването на това място с култа става след изобразяването им в централната гробница, с която са се съобразявали при построяването на църквата. Кръстообразната църква се датира от края на IX – нач. на X в. Този извод се подкрепя и от намерените фрагменти от фрески, различни по стил от първите, които се свързват с обновяване на църквата по времето на архиепископ Теофилакт Охридски.

Според друга възстановка, откритата на мястото църква е изградена върху гробовете на мъчениците, които първоначално са погребани в 16 (шестнадесет) или 19 (деветнадесет) засводени гробници. От тях особено важна е голямата централна гробница, която се намира под наоса на кръстовидната църква, в наоса на базиликата, издигната върху гроба на мъчениците. След това “еволюционно” над гробовете, с добавянето на странични помещения е създадена базиликалната сграда. По времето на Юстиниан I (527-565 г.) е изградена и една кръстовидна, петкуполна църква. Тази църква е разрушена и след това обновена в периода от първата половина на IX - до началото на X в., с интензивното покръстване на славяните в Македония. На базата на данните от разкопките и разкритите образи се прави заключение, че мъчениците са пострадали в Струмица, там са погребани и там се развива техният култ. Образите се намират в зиданата гробница в подземието на църквата, на западния зид, в три зони: четири образа в горната, шест в средната и пет в долната. В тази долна зона са запазени само две изображения (едното частично), в средната зона първите три образа са унищожени само в долната част, а са запазени главите. Изцяло са запазени образите в горната зона. Всичко това би изглеждало убедително, ако не беше твърдението, че централната гробница в църквата най-напред е принадлежала на раннохристиянската базилика, която не е свързана с култа на мъчениците и че тази гробница е свързана с него в IX - X в. заедно с новоизградената кръстовидна петкуполна църква.

Храмът на р. Брегалница се идентифицира с откритата през 1984 г. църква недалече от Крупище на Брегалница, в местността Кале. В него, в анекс от дясно на олтара е инкорпорирана кръстовидна църква-мартириум, вероятно за поставяне на мощите на мъчениците. Тя се датира по археологически данни от средата на IX - нач. на X в., и се предполага, че това е църквата изградена по заповед на княз Борис и където на два пъти са пренасяни мощите на мъчениците.

При изследването на този култ, може би най-важният въпрос е за идентификацията на Тивериупол и за идентичността му със Струмица. Досега са известни няколко града с име Тивериупол(ис) - два в Мала Азия, трети в Армения и още три на Балканския полуостров - изследваният в Македония, друг, който се идентифицира със загадъчната Велика и третият - дн. гр. Варна. Светците се споменават само в паметници, произлизащи от диоцеза на Охридската архиепископия. Основният извор за идентификацията на Тивериупол със Струмица е житието на Теофилакт, но тази идентификация се прави и в т. нар. „Ред на престолите в Първа Юстиниана“ (края на XII в.), където се отъждествяват Тивериупол и Струмица. Друг малко по-ранен списък съобщава тази епископия само като за Струмица, което дава възможност да направи изводът, че именно от там тръгва традицията в по-късните византийски notiции да се замества Струмица с Тивериупол. Изглежда важна

роля за появата на тази идентификация изиграва теорията за идентичността на Охридската архиепископия с Юстиниана Прима, която се появява през втората половина на XII в. Тази идентификация на Струмица с Тивериупол се среща и в други извори: надписът от църквата „св. Богородица Елеуса“ (Велюса) до Струмица, оставен от местния епископ Мануил, който сам се нарича „епископ на Тивериупол“ (1080 г.); ръкописен фрагмент от XIV в. с името на някой си Калиник, който бил „митрополит на Тивериупол“.

Това показва, според някои учени, че тази идентификация почива върху хипотези, възникнали на базата на намерени по времето на княз Борис ковчези с надписи. Към това е прибавено и едно житие на мъчениците от времето на Юлиан Отстъпник, като Теофилакт е „пренесъл“ в Македония фригийски мъченици от Юлианово време, един от които се е наричал Македониус, както и цялата история, която е станала в малоазийския Тивериупол, на юг от Никея. Други добавят, че за да стане това, ще да е имало и в самата Струмица някои по-стари предания за християнски мъченици и че Теофилакт ги е оползотворил в своето съчинение. Трети приемат, че събитията са се развили в Мала Азия и са били пренесени на балканска почва, обаче това е станало много по-рано от времето на Теофилакт, доколкото има доста по-ранните свидетелства за техния култ на българска почва, като напр. Асеманиевото евангелие. За това обаче има някакви други причини - някое от масовите преселения на малоазийско население на Балканския полуостров. Четвърти учени приемат, на базата на известието за участието на Теоктист, „епископ на Тивериупол“ на т. нар. Фотиев събор от 879 г., че Тивериупол и Струмица не съвпадат напълно - Тивериупол се е намирал близо до Струмица, в селцето Баница, като се опират на местната традиция !?

В последно време са популярни хипотези, които приемат, че Тивериупол е македонски град (в съвременния смисъл на думата) и Теофилакт и неговите извори не измислят нищо, а точно и вярно предават събитията. Те използват интерпретираните резултати от археологическите разкопки в църквата „св. Петнаесетте“ в Струмица, както и откритите изображения на мъчениците в нея. Защитниците на тези хипотези не могат да се справят с един основен проблем, а именно, че град с името Тивериупол в Македония през античността и средновековието, чак до XI в. не е познат.

От написаното става ясно, че по-вероятна е хипотезата за пренасянето на събитията от Мала Азия на Балканите, тъй като в антична и късноантична Македония град с името Тивериупол не е съществувал. Несъмнено е също така, че най-ранното сведение за град с такова име в посочената област е от XI в. (1080 г.) и то се отнася до Струмица, което убедително показва, че става въпрос за късна идентификация. В първия хрисовул на Василий II, който предхожда това известие с около 60 години (1019 г.), се споменава епископията на Струмица, но само с българското и име, което означава, че тази идентификация е станала между 1019 - 1080 г. Тя се среща само в църковни източници и се е получила на базата на култа към мъчениците в Струмица. Роля в това отношение е изиграл стремежът за архаизация на топонимията. Този процес се свързва с възникването и развитието на идеята за идентичността на Охридската архиепископия с Юстиниана прима.

Тук възниква въпросът как се е породил култът в Струмица ? Дали чрез някакви местни предания за други християнски мъченици ? Това е възможно, но по-вероятно е това да е станало, на базата на съществуващите раннохристиянски гробници. Този извод като че ли противоречи на сведенията на Теофилакт за пренасянето на мощите при Борис и после при Симеон - ако култът е бил нововъзникнал в Струмица, защо е трябвало на споменатите владетели да пренасят мощите на друго място и то толкова близо? В житието обаче се съобщава, че не се пренасят мощите на всички мъченици, а само на пет от тях - трима при Борис и двама при Симеон. Теофилакт представя, че това става заради съпротивата на гражданите на Тивериупол, но това е чисто

агиографски похват, защото при Симеон не се съобщава за никаква съпротива, а въпреки това той пренася само още двама. Всичко това показва, че българските владетели не са имали никакво намерение да пренасят всички мощи, а само да създадат още един център на култ, още едно място, където се съхраняват и почитат мощи. Това пренасяне може да е резултат от създаването на нов епископски център.

Пренасянето на част от мощите на ново място не означава, че старият център е заглъхнал - в една грамота на Стефан Душан от около 1348-1352 г., за манастира "св. Архангели" до Призрен, се споменава църква на мъчениците в Струмица. Освен това тук са написани и каноните на Константин Кавасила, а и самият факт, че продължава да се чествува и първата "струмишката" дата на помен, показва, че това огнище на култ не е заглъхнало, даже може да се предположи, че е по-силно от двете, може би защото по-дълго време е било епископия.

Същевременно, за мъчениците няма помен в гръцки източници, извън тези възникнали в диоцеза на Охридската архиепископия. Този факт, както и това, че в Житието на Теофилакт добре личи старобългарска подложка, показва, че култът е бил пренесен на българска почва скоро след покръстването. За това съдим и от изображенията в гробницата, за които няма съмнение, че принадлежат именно на това време. За това най-сетне убедително говори и установеният акростих в т. нар. първи вариант на службата на Мъчениците, който гласи: „КЛИМЕНТ“. Климент Охридски е и вероятният създател на старобългарско житие, използвано от Теофилакт Охридски. Разбира се, в основата на старобългарското житие е лежал гръцки паметник, произхождащ вероятно някъде от Мала Азия.

2. ЕНРАВОТА - ВОИН: ЕДИН СВЕТЕЦ ОТ ПРЕДИ ПОКРЪСТВАНЕТО ?

Единственият извор за евентуален култ към Енравота, наречен Воин, е Житието (Мъчение) на Петнадесетте Тивериопулски мъченици - от Теофилакт Охридски (края на XI или нач. на XII в.). В него са разказва за приемането на християнството от най-големия син на хан Омуртаг, за лишаването му от престола, и за неговата мъченическа смърт. Охридският архиепископ е имал вероятно по-стар български извор, доколкото известията относно българските владетели са точни. Други автори отиват още по-далеч и предполагат, че в основата стои не само някой старобългарски летопис, но и други старобългарски произведения, като Пространно житие на княз Борис и Сказание за покръстване на българите, намиращи се помежду си в сложни взаимодействия (макар, че все още не са открити !). Трети пък приемат, че той е ползвал старобългарско житие на мъчениците, написано от самия Климент Охридски ! Важен с оглед на евентуалния култ е и въпросът за второто име на Енравота - Воин, което би могло да бъде и християнско.

Сведения за храмове или църкви посветени на мъченика липсват. В последно време беше създадена хипотезата, че кръстовидната сграда, открита под голямата базилика в Плиска, представлява мартириум на

Енравота-Воин. Тази хипотеза обаче се оказва безоснователна и не среща подкрепа в науката - археологическите данни са прекалено оскъдни за да се вземе сигурно решение за предназначението и. Общохисторическите данни също са твърде оскъдни, за да се опрем и на тях. Ние не знаем доколко е разпространено християнството през първата половина на IX в., но идеята за приемането му на два пъти (в 855-856 и 864-865 г.), няма основания в историческите извори и е създадена за да обоснове хипотезата за построяване на християнска култова постройка в центъра на езическа България.

Съвременната българска православна църква почита Енравота, под името Боян-Енравота като трети светец на 28 март. Не е ясно откъде идва тази дата, но под нея в сръбски апракос апостол-евангелие (края на XIII – нач. на XIV в.), от библиотеката на РАН в Санкт Петербург, има отбелязан неизвестен празник за потушаване на т. нар. бунт на боилите. Според А. А. Турилов, той принадлежи на най-древния старобългарски празничен цикъл - от раннопреславския или късноплисковския период.

Макар в науката да се е утвърдило мнението, че Енравота-Воин е бил канонизиран през Средновековието, това не може да се приеме безрезервно. Дори да приемем, че Теофилакт Охридски е точен и сведенията за мъченическо убийство на най-стария Омуртагов син са верни, това не ни дава основание да твърдим, че Енравота-Воин е бил канонизиран и към него е имало църковен култ, макар, че това не е изключено, още повече ако приемем, че Теофилакт Охридски се е ползвал от някакво старобългарско житие. Допускането, че вниманието към Енравота се е дължи главно на това, че е пряк родственик на княз Борис изглежда логично, както и че за евентуалната му канонизация би могло да има и политически съображения. Тук възниква един друг важен въпрос – ако Енравота наистина е канонизиран преди покръстването, както настояват някои автори, от каква църковна организация е станало това ?

3. КУЛТЪТ НА АРХАНГЕЛ МИХАИЛ И ОТНОШЕНИЕТО МУ КЪМ КУЛТА НА КНЯЗ БОРИС-МИХАИЛ

В известните “Бертински анали”, в частта на писана от Хинкмар Реймски, има интересен фрагмент, който гласи:

“... И тъй, колкото били в десетте комитата, те се събрали около двореца му. Но той, като призовал името Христово, потеглил срещу цялото множество само с четиридесет и осем души ... И веднага щом излязъл от градските врати, нему и на тия, които били с него, се явили седем духовни лица и всяко от тях държало в ръката си запалена свещ. И така те вървели пред княза и пред онези, които били с него. А на тези, които били въстанали против него, се сторило че върху тях пада огромна пламтяща сграда. А конете на онези, които били с княза, както се сторило на противниците, вървели изправени и ги поразявали с предните си крака. И такъв страх ги обзел, че не могли да ге приготвят нито за бягство, нито за отбрана, но прострени на земята, не могли да се движат.”

Този текст е добре известен и многократно използван. Тук ще направя опит за наблюдение от друга гледна точка - за разкриване на някои страни на изграждащата се идеологическа система на новопокръстената

държава. От целия текст ще ме интересува само последния пасаж - с появата на седемте “духовни лица”, помогнали на българския владетел. Употребата на запалени свещи в една сцена показва, че действието се развива не на земята, а на небето. Това насочва директно към вложен в разглежданата сцена литургичен смисъл, доколкото земната литургия е отражение на небесната, още повече, че всички литургии, с някои изключения, пожелават на християнските владетели победа над варварите, езичниците и други врагове на вярата. Запалените свещи в една сцена показват и нейния покръстителски характер.

Възможностите за идентификация на тези “седем духовни лица” са няколко, като се изключва буквалното му тълкувание. Характерът на действието, описано от Хинкмар Реймски, ни насочва към една група от седем души, която извършва небесното ангелско богослужение. Това е групата на седемте архангели. Култът към архангелите се разпространява преди всичко като воински култ, макар че поради тяхната безплътност той има и чисто монашески аспекти. Особено важно в случая е, че св. Архангел Михаил е натоварен с функцията на най-изявен борец за правата християнска вяра и защитник на църквата. Групата на седемте архангели се формира твърде рано. Нейният прототип се открива още у пророк Иезекиил. В Стария завет тя вече е формирана в книгата на Товит. Много по-често тази група е описвана в неканоничната и псевдоепиграфска литература - книгата на Енох, Заветът на Леви и пр. Архангелската седморка присъства в част от равинските текстове, а също и в някои от кумранските химни. Важно е, че тя се утвърждава трайно в християнската култова система. От IV в. култът продължава своето възходящо развитие, като все повече се персонифицира с Архангел Михаил. Между многобройните църкви посветени на Архангелите има и посветени на седемте Архангели – напр. в Палермо, Сицилия.

Сведенията за развитие на култа към архангелите в средновековна България говорят, че той е бил твърде силен. На първо място това се обуславя от факта, че Архангел Михаил, е патрон на българския владетел. Името на другия главен архангел - Гавриил присъства често в именния репертоар на владетелските фамилии на Първото българско царство - както на Борис, така и на Самуил. Освен това, твърде рано в християнска България се появяват храмове, посветени на Архангелите - напр. главният храм на манастира, построен от св. Наум Охридски. Един от главните храмове в столицата Преслав също вероятно е бил посветен на архистратига на небесното воинство. Произведенията посветени на Архангелите от този първоначален период от развитието на християнството в България са многобройни - такива са писали Климент Охридски, Константин Преславски и пр. Архангелите се явяват често и в изобразителното изкуство, както поотделно, така и в група - по двама, четирима или седем.

При разглеждането на откъса на Хинкмар Реймски, много полезно би било да си припомним как отразяват събитието византийските автори. Във византийската летописна традиция обяснението за чудесната победа на българския владетел е съвсем друго. Общото в двете легенди е само чудото, като византийците разказват една класическа история, чийто модел е взет от разказа в житието на Константин Велики за победата над езичниците с помощта на кръста. Разказът на Хинкмар не възхожда към класическата византийска схема, но трябва да се види на каква основа възниква той, като се отчита установения вече литургичен смисъл на сцената а също, че извършителите на невидимата литургия вероятно са архангелите - архистратези на небесното войнство. От всички текстове, в които става дума за архангели, най-близо по смисъл до нашия откъс стоят някои части от т. нар. Йоанов Апокалипсис или Откровение Йоаново. Съществуват и още текстове в различни други канонични и неканонични книги, които кореспондират с нашата легенда. Такова място има у пророк Иезекиил, където седемте божи ангели са в човешки образи и главният между тях носи в ръка дивит -

уред с принадлежности за писане, който на пръв поглед изглежда нелогичен като уред за унищожение, но пряко кореспондира с пасаж от Апокалипсиса (19:11-13), където унищожителят е Божието слово. Друг паметник, в който могат да се забележат паралели на нашата легенда, е Книга на Енох, която според мнението на много автори стои в основата на Откровение Йеоаново. Паралелите между легендата у Хинкмар Реймски са доста точни - в апокрифа се говори за “седем светци” и “седем бели мъже”.

Установяването на извора на изследваната от нас легенда е важно, но този факт не ни дава никаква връзка с интересувания ни проблем - изграждането на идеологическата система на новопокръстената държава. Тук става дума за една западна легенда, възникнала далече от България. Има обаче още един факт, който ме кара да мисля, или че изследваната легенда е възникнала на българска почва или че в България твърде рано е започнал да функционира Йоановия Апокалипсис, при доказано извършване на латинска литургия, поне що се отнася до периода 866-870 г. Въпросният факт е наличието на подобни византийски легенди, свързани с този период от българската история - покръстването и сетнините от него. Става въпрос за една от съществуващите две византийски легенди за обяснение на покръстването на българите - тази, която го обяснява с изобразяването на картината на “Страшния съд” в новия дворец на българския владетел. Различията в интерпретацията на историческите събития ни се изясняват, ако проследим развитието на текстовата основа, върху която са изградени интерпретациите. В развитието на Апокалипсиса на византийска почва има някои проблеми - той дълго време е бил смятан за неканоничен, и може би това е причината днес да няма нито един древен византийски текст и дори нещо повече, науката не познава илюстрирани ръкописи на Апокалипсиса преди XV в. В същото време най-ранните запазени латински преписи на паметника са от X в. Затова византийските легенди за покръстването на българите са различни от западните, макар основата да е една и съща. Много отдавна е забелязано, че в средновековната книжнина точно така се представя покръстването на един езически владетел - чрез “страха от ада”, което представлява мотив от същия тематичен кръг. Общата апокалиптична основа, както и неравномерното развитие на Апокалипсиса на византийска почва са вероятните причини за намесването на името “Методий” във византийските легенди. Редица автори са склонни да търсят никаква връзка, за евентуално покръстване на княз Борис от славянския просветител Методий. Всъщност тук става дума за контаминация с Методий Патарски, на когото се приписва авторството на едно от най-популярните във византийската книжнина апокалиптични произведения.

Допускането, че Откровение Йоаново е функционирало твърде рано на българска почва, би могло да хвърли светлина и върху развитието на самия паметник в славянските литератури. Без да се намесвам в спора относно превода на този паметник, бих искал да отбележа, че е напълно възможно той да е направен от латински в България, в периода, когато тук е пребивавало латинско духовенство (866-870 г.).

В Бертинските анали намира отглас една легенда, възникнала за да обясни по чудесен начин победата на българския владетел над разбунтувалите се привърженици на езическата религия. Бунтът на по-голямата част от българската аристокрация и изпълненото с ритуална жестокост потушаване е добър повод да се пресече от корен всеки опит за съпротива. Този акт се нуждае от оправдание и обосновка. Такива, за този рязко контрастиращ с християнското милосърдие акт, са намерени в един християнски паметник, приеман на Запад и спорен на Изток - Откровението на св. Йоан Богослов. Тези които са пощадени от меча на възмездието получават добра възможност да се образуват в християнската есхатология.

Ако приемем, че Апокалипсисът се е появил в България толкова рано, то това би обяснило ранното развитие на култа към Архангел Михаил. Наличието и функционирането на легенди, възникнали на

апокалиптична основа, с главни действащи лица Архангелите и техния Архистратег, вероятно е главната причина за създаването по-късно на цял цикъл от различни други легенди с главен герой, който се нарича Михаил - Михаил Воин, Михаил Каган и пр. Силният култ към Архангел Михаил през Първото българско царство вероятно е повлиял и на развитието на евентуален култ към Борис-Михаил - владетелят покръстител.

4. КНЯЗ БОРИС-МИХАИЛ – “РИМСКАТА” ВРЪЗКА

Княз Борис I, “наречен в светото кръщение Михаил”, остава в българската история преди всичко с покръстването на българите. Тук ще се спра на един по-частен въпрос – традицията за българския владетел в Римската църква и някои техни отражения в българската традиция.

Този въпрос ще бъде разгледан на базата на един източен и един западен паметник. Източният е образ от ръкопис намерен в московския Чудов манастир, наречен Иполитов сборник, съхраняван в ГИМ (втората половина на XII – нач. на XIII в.). В него е бил поместено “Слово на Иполит за Христа и Антихриста”, както и някои други текстове от същия автори и вероятно представлява руски препис на старобългарски оригинал. Този образ е със спорна идентификация, но в историографията преобладава мнението, че изображеният е българският княз Борис-Михаил. Тази идентификацията намира подкрепа в образа на владетел, надписан „Св. Борис“, от миниатюра на ръкопис от Московския исторически музей (ГИМ - Син. 262) - от първата трета на XIII в. Ръкописът съдържа препис от Учителното евангелие на Константин Преславски. В миналото около това изображение също е имало спор, но днес никой не се съмнява в идентификацията на българския княз-покръстител.

Това което ще ни занимава тук е, че миниатюрата с изображението на Борис-Михаил от Чудовия манастир е поместена в ръкопис с произведения на св. Иполит Римски. Княз Борис-Михаил е изобразен заедно със същия светец върху още един паметник – фреска от хълма Монте Челио в Рим, която не е запазена, но е предадена върху скица от италианския археолог от XVII в. монсенъор Джовани Джустино Чампини (Giovanni Giustino Ciampini). Това вече изключва случайно съвпадение. Образът на Борис-Михаил, който се датира в IX в., е открит през септември 1689 г. в полуразрушена капела намираща се в подножието на римския хълм Монте Челио (Monte Celio). Скицата и описанието на образа са запазени в Cod. Vat. lat. 7849.

На запазената скица са изобразени Христос, апостолите Петър и Павел и още двама светци - Лаврентий и Иполит. Самата капела е била построена от папа Формоза и вероятно посветена на св. Лаврентий. В краката на Христос се вижда част от коленичила фигура, облечена в ризница от кожени или метални четириъгълни плочки и военна хламида, която държи някакъв продълговат предмет, интерпретиран различно. Вдясно от Исус има надпис „Formosus“, който принадлежи на друга фигура, която не е била запазена още когато е открита фреската. Дж. Чампини идентифицира този Formosus като папа Формоза (891-896), а коленичилата фигура като княз Борис-Михаил. Фреската открита от монс. Чампини оттогава е изчезнала и неговите наблюдения не могат да бъдат проверени, но възстановката му се приема от всички учени.

Каква връзка може да има между прочутия римски светец Иполит и княз Борис-Михаил ? Дали връзката не е по линия на Формоза ? Първоначално Формоза е бил епископ на римската епископия Порта. Именно той пренася мощите на Св. Иполит в църква на острова на Тибър, посветена на Сан Джовани, седалище на папата в диоцеза на Порта. По този начин св. Иполит става един от закрилниците на този диоцез. Именно затова св. Иполит присъства на фреската от хълма Монте Челио. Присъствието на св. Лаврентий също е обяснимо – той е друг прочут светец свързан с диоцеза на Порта – там има манастир посветен на него. Освен това, в някои легендарни паметници той се свързва със св. Иполит.

Връзката между св. Иполит Римски и княз Борис-Михаил може да бъде търсена и на друга база. Св. Иполит Римски е основоположник на един възглед за специалната роля в световната история на онези народи, които притежават писменост. А може би отношение към появата на св. Иполит на тази фреска има и фактът, че той е автор на най-древната позната досега в християнската църква покръстителска литургия ?

За развит култ на св. Иполит Римски в България има множество свидетелства в български ръкописи, вкл. общи паметни с българския цар-свещец Петър. В т. нар. Румянцевски пергаментен пролог от края на XIII - нач. XIV в., има памет с тропар за “Св. Петър цар Български”, под дата 30 януари, като първи светец за деня е св. Иполит. Същият тропар, под дата 30 юни, се среща и в друг, близък до Румянцевския пролог ръкопис - пролог от сбирката Хлудов, (първата половина на XIV в.). Ако съдим по приписките, произхожда от дн. Македония. Тропарът се среща на още две места - в Лесновския (Станиславов) пролог, както и в т. нар. Пролог на Ковачевич.

Накрая може да се поставят и няколко въпроса,. На първо място: дали тази “римска връзка” на Борис-Михаил е останала изолирана в римския диоцез на Порта или е имала някакво развитие ? На второ място е питането: дали тя може да има някакво отношение към появата на българския владетел в късната бенедиктинска традиция ?

5. "ДВУРОДНИЯ" ОТ ЖИТИЕТО НА СВ. ЙОАН РИЛСКИ ОТ ГЕОРГИ СКИЛИЦА, ЦАР ПЕТЪР И ПРЕНАСЯНЕ НА МОЩТЕ НА СВЕТЕЦА ОТ РИЛА В СРЕДЕЦ

Житието на св. Йоан Рилски от Георги Скилица е един от основните извори за живота и култа на българския светец. Датировката на житието се прави на базата на известните данни за автора - Георги Скилица, който е бил управител на Средец, назначен от император Мануил I Комнин (1143-1180). Затова написването на житието се поставя между 1166 г., когато Георги Скилица все още не е изпратен в Средец, и 1183 г., когато мощите са отнесени в Унгария, който факт не се споменава в него, вероятно преди 1180 г., докато император Мануил I Комнин (1143-1180) все още е жив. Житието е написано на гръцки, макар, че до сега гръцкият текст не е намерен и то е известно само по славянски преписи. Все още остава отворен въпросът за изворите на житието на Георги Скилица. Като най-вероятни в това отношение остават две хипотези - че авторът се е облягал на достигнали до него устни сведения и легенди, и че Георги Скилица е използвал недостигнало до нас първоначално житие.

Един от най-интересните проблеми, който поставя това житие е за времето на пренасяне на мощите на светеца от Рила в Средец. Според Безименното житие това е станало по времето на българския цар Петър.

Георги Скилица поставя пренасянето след времето на един владетел, когото той нарича „Двуродния“: „Тогда же црмѹтѣи дръжавѣ по ДворѹДнѣмь ...“

Има няколко опита за обяснение на това място и за идентификацията на загадъчния император. Те се основават или на допускането, че въпросния прякор се е получил случайно, при превода от гръцки на български, или на това, че Георги Скилица отбягва да говори за българското минало и тук трябва да е ставало въпрос за някой български владетел - Борис II или Арон. Съществува и опит да се търси решение на проблема в смесването на информация за съдбата на мощите от времето на императорите Роман II и Роман IV Диоген.

Въпросът може да бъде разрешен на базата на останалите жития на св. Йоан Рилски. В т. нар. Безименно (Народно) житие на св. Йоан Рилски пренасянето на мощите е свързано с името на българския цар Петър. С него е свързано пренасянето и в проложното житие от Драгановия миней, както и в проложното житие от Норовия пролог. В останалите жития сведенията са неопределени. Въпреки изказаните досега мнения, няма причина да се пренебрегват сведенията на останалите жития, за сметка на житието на Георги Скилица.

Както беше отбелязано, Георги Скилица отбягва да говори за българското минало, по принцип византийските автори отбягват да говорят за цар Петър. Той не е споменат и от Теофилакт Охридски. Причините могат да бъдат търсени в различни посоки, но най-вероятната е, че цар Петър, бидейки в родствена връзка с Македонската династия, признат по тази причина за български цар, се превръща в символ на българската държавна независимост по време на византийското владичество. Затова, въпреки, че има негови съвременници, като Лъв Дякон и др., които пишат че е „боголюбив и благочестив мъж“, общо взето във византийската литература почти не се говори за него, или се споменава крайно лаконично (Константин VII Порфирогенит; Продължителя на Георги Монах, Продължителя на Теофан, Лъв Граматик, Псевдо Симеон, Йоан Зонара, Йоан Скилица - Георги Кедрин).

Констатираното отношение към цар Петър има връзка с изследвания проблем и той трябва да се реши именно в неговата светлина. В най-старото проложното житие, от Драгановия миней (XIII в.), изрично се подчертава, че светецът се е подвизавал по времето на цар Петър, а след кончината му, светецът е намерен от хора на „благочестивия цар Петър“, които го пренесли. Освен с цар Петър, името на светеца се свързва и с „цар Константин“. Това се повтаря и в проложното житие от Стишния пролог, където живота на светеца се свързва с „... царуването на христолюбивия български цар Петър и на гръцкия Константин Диоген“ Тук можем да допуснем, че това е бил византийският император Константин VII Багрянородни (913-959), доколкото император Константин Диоген не е съществувал. Връзката между двамата владетели се вижда добре и в т. нар. Български апокрифен летопис от XI в., където също се говори за цар Петър и цар Константин, въпреки контаминацията с Константин Велики. В този паметник „Константин цар“ е наречен „Багрянородни“.

Обобщавайки, можем да кажем, че цар Петър е бил заместен (в някакви паметници или легенди ?) през византийския период, от съвременния му византийски император Константин VII Багрянородни. Проблемът е, че не е известно, този император да е бил наричан „Двуроден“. За появата на това наименование могат да се търсят различни механизми. Единият, който може да се предположи, е на базата на съобщенията, че съвременник на цар Петър е „византийският император“ Константин Диоген, какъвто не е съществувал, но известният военачалник с това име е тясно свързан с България, доколкото е участвал активно в нейното завладяване и после в управлението и. Другият възможен механизъм е, името „Диоген“ да се появи в легендите за св. Йоан Рилски от някои текстове за св. Прохор Пшински, където, както е известно, намирането и пренасянето на мощите на светеца се свързват именно с Роман IV Диоген. Двата култа, на св. Йоан Рилски и на

св. Прохор Пшински твърде рано започват да се развиват заедно. За това говори общата им дата в някои паметници – 19 октомври.

Ако тази хипотеза за „Двуродния“ се приеме, то тогава въпросът за пренасянето на мощите на светеца изглежда по-ясен – това очевидно е направено по времето на българския цар Петър. Силната традиция за връзка на св. Йоан с цар Петър, породена от пренасянето на мощите се е материализирала и в сцените за срещите между двамата. Такава среща в материалния смисъл на думата вероятно не е имало, затова житиеписците, са използвали различни похвати, за да я материализират. Особено добре това личи в т. нар. Безименно (Народно) житие на св. Йоан, където авторът е намерил твърде оригинално решение. Изводът за пренасяне на мощите на св. Йоан от Рила в Средец от цар Петър хвърля светлина и върху първоначалното развитие на култа на светеца, както в хронологически план, така и откъм условия и мотиви.

6. “БЯЛАТА ПЧЕЛА” В БЕЗИМЕННОТО (НАРОДНОТО) ЖИТИЕ НА СВ. ЙОАН РИЛСКИ

Необичайно е описанието на смъртта (Успението) на св. Йоан Рилски във финала на Безименното (Народното) житие. Това е знаменитият епизод с „бялата пчела“: “И дойде Йоан Богослов и рече на светия отец Иван, говорейки: “Изпратен съм от Бога да ти възвестя радост! Радвай се, възлюблениче мой и служител господен, пригответи ти се венецът! И начаса прилетя бяла пчела, и влетя в устата му. И от този миг започна да лети духом по въздуха, сякаш и орел по планините, сякаш гълъб златогръд. Като видя това Богословът си отиде, а преподобният отец, пустиножителят Йоан, почина в мястото си, пригответено му от Господа, през месец август на 18-ия ден.”.

Този епизод е бил обект на многогодишни изследвания, като обикновено се смята, че това е най-яркият фолклорен елемент в Житието. Привличани са десетки паралели - от античността, от фолклора, дори от пчеловъдството и пр. Въпреки привлечените фолклорни паралели, бялата пчела е по-скоро християнски символ, отколкото фолклорен. Особено силно впечатление правят съществуващите паралели от катакомбите в Рим, както и връзката със св. Йоан Кръстител. Същевременно, въпреки, че във фолклора има многократно

засвидетелствувани отъждествявания на душата с пчела, те не могат да се използват, защото в тях обикновено душата отлита във вид на пчела от тялото, докато в текста на Житието тя влита, което очевидно е нещо различно. Това всъщност е елементът, който не може да бъде обяснен от нито един автор досега, защото почти всички се подвеждат именно от фолклорните паралели, и от народното схващане, че душата “отлита”.

Този епизод може да бъде обяснен сравнително лесно като се държи сметка за агиографския жанр на произведението. От гледна точка на житиеписеца, влитането на бялата пчела, която очевидно символизира безсмъртието, в устата на преподобния, не представлява нищо друго освен началото на истинския му живот. Това става ясно, като си припомним, че на това събитие присъства св. Йоан Богослов, който преди бялата пчела да влети в устата на преподобния, казва: “Изпратен съм от Бога да ти възвестя радост! Радвай се, възлюблениче мой и служителю господен, пригответи ти се венецът!”. Така, че бялата пчела изобщо не е душата на светеца, душата е представена като гълъб и орел: “И от този миг започна да лети духом по въздуха, сякаш и орел и по планините, сякаш гълъб златогръд”. Бялата пчела е Божието благословение, знакът, че на светеца е отреден вечен живот. Затова св. Йоан Богослов му съобщава, че му е приготвен венец, като служител Господен. Това е победният венец на истинския християнин, победил страстите и козните на дявола. След това бялата пчела влита в устата на светеца. Когато я вижда, Йоан Богослов, който е изпълнил своята мисия, си отива, а светецът почива. Житиеписецът изпраща именно Йоан Богослов да донесе “благата вест” заради това, че Йоан Богослов е евангелист, един от тези, които са дали евангелието, т. е. благовестието на света.

Откъде анонимният автор е взел този символ? Както стана вече ясно, всички досегашни търсения са се увенчали с неуспех, както в посока фолклор, така и в посока Священо писание и изобщо християнска литература. Малко неочаквано, символът “бяла пчела” се намира в един изключително рядък апокрифен паметник – “Йосиф и Асенет”. Текстът от този апокриф кореспондира съвсем пряко с нашето житие, като заемката е смислова, а не текстологична. Няма съмнение, че неизвестният автор на Безименното житие е познавал и ползвал този апокриф. Въпросът е на какъв език. Този апокриф е бил преведен на славянски, като са известни три преписа – сръбски, от XV в., още един от XV в., който се пази в Букурещ, и един по-късен – от XVIII в. Ако е вярна констатацията, че преводът е направен в XV в. Сърбия и в текста няма следи от българизми, то това би могло да означава само едно – че неизвестният автор на Безименното житие го е чел на гръцки.

VIII. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Култовете на светците играят важна роля във средновековните християнски общества. Част от тях са общохристиянски, и се почитат във всички тези общества. Те играят роля на идеологическа спойка, която реализира своеобразната духовна „глобализация” на средновековна Европа. Други са локални, с различна степен на локалитет – светци за една държава, район, владение, град. Именно тези култове са по-интересни, доколкото могат да бъдат белег за някаква идентичност, на различни нива. Такава информация могат да дадат и някои от най-популярните общохристиянски култове, особено Христовите и Богородичните, но това е предмет на друго изследване.

В началото трябва да поставим развитието на апостолските култове, които лягат в основата на всяка църква претендираща за самостоятелност. Българската църква получава автономия, и после автокефалия на съборите през 869-870 и 879-880 г. За разлика от други поместни църкви, не създава свои легенди за основаването си от някой от апостолите. Тя търси връзката с тази традиция чрез апостолите в „наше време“,

Константин-Кирил и Методий. Затова това вероятно е най-ранният собствено български култ, който тръгва “отгоре”, а не “отдолу”, от “широките народни маси”, като най-често става през Средновековието. Освен това те са лишени от най-силния фактор за развитието на масов култ – мощите. Във връзка с идеологическите си функции, в България култът към Кирил и Методий преживява важна трансформация. Тяхното дело, и те самите се българизират. В първите кирило-методиевски паметници, възникнали в България, се запазват етническата терминология и етническите характеристики от тези възникнали в Средна Европа. Никъде не се говори за българи, нито книгите или азбуката се свързват с българите, а само за славяни, за славянска азбука и славянски книги. Скоро, с развитието на етническите процеси в Средновековна България, с консолидацията на българската народност, която както и станалите славянски народности, освен общото славянско име, придобива и собствено, етническите характеристики в кирило-методиевските паметници започват да се променят. Навсякъде вече се говори за българи, а не за славяни. Първоначално тези промени не са израз на осъзнат патриотизъм, а отразяват промените в народностното съзнание. Тази констатация се подкрепя от факта, че от всички видове съобщения, свързващи Кирил и Методий с България, тези за превода на книгите на български език са най-многобройни. По-късно, особено след като България става единствен център на славянската литургия и просвета, този процес получава други измерения. Свързването на Кирил и Методий с България и българите вече става съвсем целенасочено. Тази тенденция е регистрирана най-рано в Пространното житие на Климент Охридски от Теофилакт Охридски (края на XI – нач. на XII в.), който е използвал недостигнал до нас старобългарски извор. Процесът на българизация на Кирил и Методий и тяхното дело през Първото българско царство остава неясен. Той става отчетлив през времето на византийското владичество в българските земи, като техният култ придобива изключително значение за Българската автокефална архиепископия с център Охрид. След възстановяването на Българската патриаршия с център Търново, той продължава да се развива и на нейна територия, за което говори тяхната поява в един от най-важните книжовни паметници възникнали в Търново – Синодика на Българската църква (Борилев синодик) от 1211 г. По това време, отново във връзка с апостолския характер на култа, се появяват и нови жития на Кирил и Методий, наречени съответно Успение Кирилово и Успение Методиево. Тяхната поява се свързва с възстановяването на патриаршеския статут на Българската църква през 1235 г. В същото време трябва да се отбележи, че по време на Второто българско царство, култът на двамата братя престава да бъде приоритетен, доколкото такива вече са култовете на светците, чиито мощи са пренесени в Търново.

Естествено продължение на култа към св. Кирил и Методий са култовете на техните ученици и последователи, най-вече на св. Климент и св. Наум Охридски, както и на Йоан Екзарх. Култът към св. Климент Охридски, поне в първоначалните периоди от своето развитие също е апостолски, за което свидетелстват някои изображения заедно с Кирил и Методий. Най-ранният пример в това отношение е от Охридската “Св. София”. Апостолско-мисионерската линия в култа се проявява и в една друга комбинация на Климентовия образ - с образа на прочутия раннохристиянски мисионер св. Еразъм Лихнидски. Останалите такива култове, като напр. към Горазд и Лаврентий, за които се пише в историографията, или са късни (Горазд), или са хипотетични (Лаврентий). Същото се отнася и до общия култ на св. Седмочисленици, който може да се проследи от XVI в. насетне.

Култове към св. Климент и св. Наум са трайни, поради най-малко две причини – на първо място, те имат запазени мощи, което означава широко развито почитание сред населението. На второ място голяма роля в развитието на тези култове изиграва фактът, че центърът на българската държава се премества на

югозапад, а в един период Охрид е столица и седалище на българския патриарх. Вероятно тогава Климент се превръща в патрон на Българска патриаршия. Свидетелство за голямата роля на Климентовия култ по това време е и фактът, че на името на св. Климент е бил наречен един от синовете на Йоан Владислав, последният цар от Първото българско царство. Св. Климент и св. Наум продължават да бъдат приоритетни светци и за Българската архиепископия в Охрид, след 1018 г.

Най-голямо развитие тези култове получават в югозападните български земи, които не включват само дн. Македония, въпреки ясно изразената историографска тенденция в тази посока. Разпространението им в останалите части на България остава спорадично, доколкото мощите им не напускат Охрид, въпреки появата им в някои важни паметници от Второто българско царство, като напр. Бориловия синодик.

Интересна е разликата между култовете на Климент и Наум. Първият е по-развит на официално равнище, за него има написани повече книжовни произведения, образите на Климент са много повече, той се превръща и в небесен закрилник на Охрид, но култът на Наум е по-широко разпространен сред народа, за него съществуват много повече фолклорни легенди и предания. Това се дължи по всяка вероятност на по-силно развитите лечителски функции на Наумовия култ, въпреки, че те не липсват и при св. Климент.

В същото време, култът към друг виден книжовник и църковен деятел, Йоан Екзарх не получава развитие, доколкото Преслав в края на X в. престава да е център на българската държава и патриаршия, и затова от него остават само бегли следи.

В България, подобно на Византия, владетелските култове не са обичайна практика. Спорен е въпросът за съществуването на култ към владетелят-покръстител на българите, княз Борис-Михаил. В средновековна България има само един сигурен владетелски култ, този към цар Петър. Началото му е неясно. Според някои податки, то трябва да се търси още в Преслав, в „усилните години“, за които се споменава в Службата му, в манастира, в който е бил погребан. Развитието му обаче се дължи на извънкултови фактори, макар, че и собствено култовите не липсват (напр. мироточивост !). Повечето от сведенията за култа на цар Петър, произхождат от паметници, които са възникнали в югозападните български земи, което показва, че той е бил особено развит именно там. Нещо повече, паметта на цар Петър до византийското завоевание не успява да се разпространи във източно-българските ръкописи, които са отразени в древно-руските преписи от XI-XIV в., тъй като в тези преписи паметта на цар Петър липсва. Развитието на култ към цар Петър в югозападните части на България е естествено, като се има предвид, че в един момент центърът на българската държава се е измества именно там. В същото време се води тежка война с Византия, която не признава легитимността на българската власт. Очевидно в тази връзка, е развиван и култът на цар Петър - първият сроден с императорското семейство български цар, чрез брака си с внучката на Роман Лакапин. Както е добре известно, всички по-късни български владетели или обявени за такива, които имали проблеми със своята легитимност в рамките на Византия, приемат името Петър (Петър-Делян, Константин-Петър Бодин, Теодор-Петър). Тук можем да припомним съществуващото в православния Изток схващане, че единствен Бог е Суверен на света. Затова, идеята за светостта на владетеля се развива само при отделни християнски народи и това става най-вече когато тези народи са загубили държавна независимост.

В българските земи през Средновековието се развиват и класически отшелнически култове, които се зараждат сред народа. Най-ранният от тях е този на св. Йоан Рилски. Първите години и дори векове от неговото развитие са забулени в тайна, те се възстановяват на базата на различни легенди, въплатени в съответните агиографски и химнографски произведения. Това се дължи именно на „нормалния“ начин на

възникване на този култ, със съответните народни вярвания, изцеления и пр. Затова той става „видим“, когато започват да пренасят мощите – от Рила в Средец, в Естергом, после в Търново, отново в Рила. Тогава започват да се пишат и „официални“ произведения, украсяващи този култ. Коствено свидетелство за голямото значение на култа на св. Йоан, който той има вече в Средец, е пренасянето на мощите в Естергом, столицата на Унгария и последвалото им връщане в Средец след сключването на мирен договор между Византия и Унгария. След като мощите са пренесени в столицата на Второто българско царство, той става общобългарски и заема важно място в идеологическата система на Второто българско царство. След връщането им във вече възстановения Рилски манастир, култът влиза в друго русло – към основател на манастир. Голямо значение за развитието на култа през османския период има и фактът, че той е приоритетен за Охридската българска архиепископия, на чиято територия се намира и самият Рилски манастир. В това отношение тя е наследена от възстановената Печка патриаршия, където култът на св. Йоан също е приоритетен, тъй като под нейна юрисдикция попадат значителни територии населени с българско население. Благодарение на това култът на св. Йоан Рилски се развива успешно и на сръбска почва.

Моделът на светец-отшелник се развива и в три други локални култа от югозападните български земи, към трима светци, продължители на отшелническата традиция – Прохор Пшински, Гаврил Лесновски и Йоаким Осоговски. Култът на св. Прохор, общо взето, остава локален. Главна причина за това е, че мощите му не са пренасяни и пребивават само в неговия манастир. Затова фактите за негово разпространение извън района на Североизточна Македония са по-скоро изключение (някои сръбски църкви). Същевременно, за голямата почит към светеца на фолклорно ниво говорят и запазените многобройни легенди за него. Някои от тях са много интересни - в една се разказва, че св. Прохор е бил брат на св. Йоан Рилски, св. Йоаким Осоговски и крал Стефан Дечански. В тях се отразява и мироточивостта на мощите му и се казва, че “цялата планина миришела на миро от тях”. От трите „наследнически“ култа, този се развива в най-близка връзка със св. Йоан Рилски, доколкото се забелязва използването на един по-ранен модел – общия култ на св. Йоан Богослов и неговия учени св. Прохор.

Що се отнася до св. Гавриил Лесновски, той е единственият от тримата последователи, чиито мощи са пренесени в Търново, столицата на Второто българско царство. За разлика от св. Йоан Рилски обаче, за неговото почитание тук нямаме почти никакви сведения. Както и всъщност и за всички други места, извън собствения му манастир и областта около него, доколкото паметта му се поменава само в ръкописи свързани с Лесновския манастир. В същото време, прави впечатление и фактът, че той често се поменава заедно с останалите български анахорети, със или без св. Йоан. Същевременно, подобно на останалите култове от този тип, през османския период и този към св. Гавриил започва да прониква извън регионалните си рамки.

Св. Йоаким Осоговски е на второ място по брой на запазените паметни, сред западнобългарските анахорети, като отстъпва само на св. Йоан Рилски. Той има многобройни образи, разположени в широк ареал. Център на култа е манастирът на светеца и в неговата област. Мощите на св. Йоаким, от откриването им, до загубването им, не са го напускали. Затова развитието на култа към св. Йоаким на практика до голяма степен съвпада с развитието на манастира. Същевременно веднага трябва да припомним, че в службата на светеца се среща рядката химнографска форма ипакон, която се използва само при най-големите празници. Това показва, че към времето на написване на първата служба култът е много силен. За това свидетелствува и посещението на цар Калоян в Осоговския манастир, както се съобщава в някои преписи на Житието. Важна

роля в развитието на култа играе факта, че паметта му влиза в Търновската редакция на месецослова, откъдето се разпространява в Русия, Влашко и Молдова.

ПУБЛИКАЦИИ ПО ТЕМАТА НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

1. Още за Хилендарското сказание и неговата автентичност - В: Език и свят. Пловдив 1995, 283-289.
2. За едно малко известно "Сказание за превода на Свещеното писание" от Хилендарския манастир. - В: Бог и цар в българската история. Шумен - Пловдив 1996, 166-169.
3. Към въпроса за култа на св. Архангел Михаил в средновековна България. - *Palaeobulgarica*, 1996, кн. 1, 52-61.
4. Към въпроса за култа на княз Борис-Михаил в средновековна България. - Исторически преглед, 1999, кн. 3-4, 158-176.
5. Бележки върху култа към Петнадесетте Тивериуполски мъченици в средновековна България. - В: РПЛХЧСПНІБ. Сборник в чест на проф. Иван Божилов. С. 2002, 251- 263.

6. Няколко бележки около датата за почитание на св. цар Петър. - В: Традиции и приемственост в България и на Балканите през Средните векове (Юбилеен сборник посветен на проф. дин Й. Андреев). В. Търново 2003, 451-458.
7. Бележки върху култа на св. Седмочисленици в средновековна България. - В: Пэти достоитъ. Сборник в памет на Стефан Кожухаров. С. 2003, 425-444.
8. Няколко бележки за култа към цар Петър I (927-965). - В: Християнската традиция и царската институция в българската култура. Шумен 2003, 23-37.
9. Св. Лаврентий - една хипотеза. - В: Средновековна Европа и Балканите (в памет на Б. Примов и Г. Първев). Епохи, В. Търново 2005, 69-77.
10. Култовете на българските светци през XI-XII в. – В: Пловдивски университет “Пайсий Хилендарски”. Научни трудове, т. 41, кн. 1, 2003 – Филология, 495-503.
11. Knyaz Boris-Michael I: the Bulgarians Conversion to Cristianity. – Bulgarian Historical Review, 2005, кн. 1-2.
12. Култът към българския цар Петър I (927 - 969): монашески или държавен ? - In: 5. International Nilandar conference, 8-14 sept. 2001, Raska, Jugoslavija. Love of learning and devotion to God in orthodox Monasteries. Beograd-Columbus/Ohio 2006, pp. 245-257.
13. Св. княз Борис-Михаил – “италианската връзка”. – В: Българи и италианци през вековете в борби за независимост и държавност. По случай 200 години от рождението на Джузепе Мацини (1805-1872). С. 2006, 7-19.
14. “Бялата пчела” в Безименното (Народното) житие на св. Йоан Рилски. – В: Християнска агиология и народни вярвания. Сборник в чест на ст. н. с. Елена Коцева. С. 2008, 50-62.
15. Св. Лаврентий и Сан Лоренцо. – В: Проблеми на Кирило-Методиевото дело и на българската култура през IX-X век. Кирило-Методиевски студии. Кн. 17, 2007, 832-837.
16. Култът Пятнадесети Тивериупулских мучеников в Средновековой Болгари. - Bulgarian Historical Review, 2007, v. 3-4.
17. Мощите на св. Горазд в Белград албански (Берат). – В: „България, земя на блажени”. In memoriam professoris Iordani Andreevi (Международна конференция в памет на проф. дин Йордан Андреев). В. Търново 2009, 252-265.
18. Bułgarska tradycja państwa w apokryfach: car Piotr w „Bułgarskiej kronice apokryficznej”. – In: Biblia Slavorum Apocryphorum. Novum Testamentum. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Biblia Slavorum Apocryphorum. II. Novum Testamentum” Łódź, 15-17 maja 2009 roku, pod red. G. Minczewa, M. Skowronek i I. Petrova. Wydawnictwo Piktora. Łódź 2009, p. 139-149.
19. Император Константин I Велики и княз Борис I Михаил: победата над езичниците. – В: Ниш и Византија. Шести научни скуп, Ниш, 3-5 јун 2007. Зборник Радова VI. Ниш 2007, 357-368.
20. Иоаким Осоговский, преподобный, XI в. – Православная Энциклопедия. Москва 2010. Т. 23.
21. Мощите на св. Горазд в Белград албански (Берат). - Slavica Slovaca. r. 45, 2010 V. 2, 136-144.
22. Култът на св. Седмочисленици в Средновековна България. - Slavica Slovaca, r. 46, 2011, v. 1, 24-36.

23. Българската държавна традиция в апокрифите: цар Петър в Българския апокрифен летопис от XI-XII в. – В: Българско средновековие: общество, власт, история. Сб. в чест на проф. д-р Миляна Каймакамова. С. 2013, 262-272.
24. Кратки бележки за култа на св. Прохор Пшински в средновековна България. – Старобългарска литература. Кн. 41-42. С. 2009, 150-164.
25. Митрополит Киприан и култовете на българските светци. – *Studi Slavistici V (2008): 15-30.*
26. Българските светци в псалтира на митрополит Киприан. – В: Киприанови четения. 600 години от успението на св. Киприан, митрополит Московски. В. Търново 2008, 305-318.
27. Иоанн Эксарх. – Православная энциклопедия. Т. 24. Москва 2010, 663-669.
28. Традицията за св. Горазд в България и Полша. – В: *Cyrlometodejski component kultury chrzescijanskiej Slowian w regionie karpackim. Historia, tradicije, odlowania. Krakowsko-Wilenskie studia Slawistyczne, N 8 (red. M. Kuczynska, J. Stradomski). Krakow 2013, 11-25.*
29. Лаврентий, седмочисленник. – Православная Энциклопедия. 2015. Т. 40.
30. За времето на пренасяне на мощите на св. Йоан Рилски от Рила в Средец“. – *Studies in honour of Professor Iliya G. Iliev. Bulgaria Medievalis. V. 6, 2015, 79-89.*

НАУЧНИ ПРИНОСИ НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

1. Дисертационният труд представлява първото изследване на всички български култове от периода IX-XII в. заедно;
2. За първи път българските култове се изследват интердисциплинарно, събират се и се проучват всички култови факти, както книжовни (агиографски, химнографски), така и изобразителни (стенописи и икони);
3. В дисертацията развитието на българските култове се поставя в исторически контекст;

4. В дисертационния труд се подлага на преразглеждане проблема с владетелските култове в Средновековна България и се предлага ново решение на въпроса с култа към княза-покръстител Борис-Михаил;
5. Предлага се нова концепция относно причините породили средновековния култ към цар Петър, както и неговия характер;
6. Събират се и се проучват всички апостолски култове в посочения период, като се изследват както поотделно (св. Климент, св. Наум, св. Горазд), така и заедно (св. Седмочисленици);
7. За първи път в историографията се изследва култът към знаменития български книжовник от Златния век, Йоан Екзарх;
8. Проследява се трансформацията на различните култове в зависимост от мястото им в идеологическите системи на българските държавни и църковни организации и развитието им сред широките слоеве на българското общество;
9. Разгледани са всички отшелнически култове развити в българските земи, на светци просияли до XII в. (св. Йоан Рилски, св. Прохор Пшински, св. Йоаким Осоговски, св. Гавриил Лесновски), като са отбелязани и общите моменти в тяхното почитание;
10. За първи път в българската историография са разгледани някои раннохристиянски култове, възродени след покръстването на българите;
11. В дисертационния труд се прави опит за решаване на редица конкретни проблеми във връзка с изследването култове: проблемът за наличието на култ към Енравота-Воин; въпросът за появата на изображението на княз Борис-Михаил от хълма Монте Челио в Рим; появата на загадъчния ученик на Кирил и Методий на име Лаврентий в някои паметници; култът към Горазд в дн. Южна Албания; времето на пренасяне мощите на св. Йоан Рилски от Рила в Средец; обяснение на някои символи в житията на св. Йоан Рилски и пр.