Димо Чешмеджиев

ВЛАДЕТЕЛСКИТЕ КУЛТОВЕ В СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ

ПЛОВДИВСКО
УНИВЕРСИТЕТСКО
ИЗДАТЕЛСТВО

Димо Чешмеджиев

ВЛАДЕТЕЛСКИТЕ КУЛТОВЕ В СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ

Пловдив, 2022

ПЛОВДИВСКО УНИВЕРСИТЕТСКО ИЗДАТЕЛСТВО

Книгата е издадена с помощта на Националната научна програма „Културноисторическо наследство, национална памет и обществено развитие“, финансирана от МОН.

Рецензенти: доц. д-р Камен Станев
доц. д-р Ангел Николов

Художник на корицата: д-р Тотка Григорова

© Димо Чешмеджиев – автор, 2022

© Пловдивско университетско издателство, 2022

ISBN 978-619-7663-31-0

На светлата памет на моите родители посвещавам!

Истински цар е този, който властва над яростта, завистта и сладострастието и всичко подвежда под Божия закон, и ума си запазва свободен… Такъв (човек) наистина бих видял властник на земята и света, на градовете, народите и войските… А който смята да властва над хората, като слугува на яростта и властолюбието, и страстите, той пръв ще се окаже за посмещище на подвластните, защото носи венец, украсен с камъни и злато, а не се е увенчал с целомъдрие; и тялото му блести с багреницата, а има душа неукрасена… Не гледай това как да бъдем на почит и власт, но как да бъдем в добродетел и любомъдрие.

Йоан Златоуст

СЪДЪРЖАНИЕ

ПРЕДГОВОР 5

ГЛАВА I 9

ЕНРАВОТА ВОЙН: ЕДИН СВЕТЕЦ
ОТПРЕДИ ПОКРЪСТВАНЕТО?

ГЛАВА II 45

КУЛТЪТ КЪМ КНЯЗ БОРИС МИХАИЛ

ГЛАВА III 101

КНЯЗ БОРИС МИХАИЛ – „РИМСКАТА“ ВРЪЗКА

ГЛАВА IV 108

КУЛТЪТ КЪМ ЦАР ПЕТЪР (927 – 969)

ПРИЛОЖЕНИЕ 165

БЕЛЕЖКИ ЗА ЦЪРКОВНАТА ОРГАНИЗАЦИЯ
НА БЪЛГАРИЯ СЛЕД ПОКРЪСТВАНЕТО

БИБЛИОГРАФИЯ 204

СЪКРАЩЕНИЯ 245

ПРЕДГОВОР

Това е следващата книга от един по-голям проект, който започнах преди много години. Той включва проучването на всички български средновековни култове, както вече съм имал възможност да споделя.[1] Една част от него, посветена на култа на Кирил и Методий, е защитена като кандидатска дисертация (т. нар. малък докторат) през 1992 г. и публикувана като книга през 2001 г.[2] Друга част, отнасяща се за периода IX – XII в., е защитена като докторат през 2016 г. в Кирило-Методиевския научен център при БАН за придобиването на научната степен „доктор на науките“. Други части са публикувани като още една книга и няколко студии и статии.[3]

Настоящата книга е посветена на култовете на български владетели или лица от владетелски родове в средновековна България. Казвайки „владетелски родове“, си давам сметка, че всички български владетели, които са имали или за които се смята, че са имали църковен култ през Средновековието, са от един и същ род, чието начало поставя според една широко разпространена хипотеза хан Крум. Този род управлява българската държава почти до нейния залез през 1018 г., или до самият ѝ край, ако приемем, че последната българска династия, наричана най-често Самуилова, е в родствена връзка с него.

Първата глава е посветена на един от най-енигматичните култове в средновековна България, този към Енравота, първороден син и канартикин на хан Омуртаг, който не достига до владетелския престол. Сведенията за него са само в един извор, който не може да бъде контролиран. Липсата на сведения както винаги води до създаването на различни хипотези, които се опитват да запълнят тази празнина. Затова по-голямата част от тази глава е

[1] Чешмеджиев 2019: VII.
[2] Чешмеджиев 2001.
[3] Чешмеджиев 2017: 29 – 38; Чешмеджиев 2018/1: 333 – 349; Чешмеджиев 2019: VII; Чешмеджиев 2020: 154 – 183.

посветена на разглеждането им в опит за изчистване на проблема, „обрасъл“ с тези хипотези.

Втората глава е посветена на един въпрос, с който вече съм се занимавал неколкократно – за светостта на хан Борис Михаил, българския Покръстител.[4] Тук не достигам до някакво различно мнение по въпроса за неговата канонизация. Старите ми изводи се допълват с нови доводи главно на базата на дискусията, разразила се в последно време. Взел съм отношение и по някои важни частни въпроси, които имат отношение към светостта на хан Борис Михаил, като напр. въпроса за владетелскияобраз от известния сборник Син. 262, който е много важен за обосновката на ранен култ и около който също има оживена дискусия.

Към тази глава съм добавил и изследване, посветено отново на княз Борис Михаил. То засяга изображение от римския хълм Монте Челио, което е представяло сцената „Частен съд“ на българския владетел. Това изображение, открито от знаменития италиански археолог монсеньор Дж. Дж. Чампини, е рожба на римската традиция, но то може да хвърли в някаква степен светлина и върху въпроса за българското почитание на Покръстителя.[5]

Дискусия има и около култа на българския цар Петър, макар че тя не е относно неговото съществуване, а най-вече относно неговия характер. На него също съм се спирал многократно в постари работи.[6] Тук взимам отношение по водените дискусии и потвърждавам предишните си изводи относно причините за развитието му. Категорично потвърждавам и предишните си изводи за царския характер на този култ.

В края на книгата съм поместил и една студия, посветена на първоначалното епархиално устройство на Българската църква. Студията не е свързана конкретно с темата на монографията, но ми

[4] Чешмеджиев 1999: 158 – 176; Чешмеджиев 1996: 52 – 61; Чешмеджиев 2020: 154 – 183.

[5] Чешмеджиев 2006: 7 – 19.

[6] Чешмеджиев 2003: 451 – 458; Чешмеджиев 2003/1: 23 – 37; Чешмеджиев 2003/2: 495 – 503; Чешмеджиев 2006/1: 245 – 257; Češmedžiev 2009: 139 – 149; Чешмеджиев 2013: 262 – 271; Чешмеджиев 2014: 208 – 219; Чешмеджиев 2014/1: 103 – 110; Чешмеджиев 2018/2: 93 – 99; Чешмеджиев 2020: 154 – 183.

се струва, че има място тук. В една по-ранна работа се бях опитал да реша въпроса дали изразът „седем съборни църкви“, споменати у знаменития „архиепископ на Охрид и цяла България“ Теофилакт, има чисто символичен смисъл.[7] Сега тук се опитвам да идентифицирам тези църкви, доколкото това е възможно.

Тази книга, въпреки че конкретният автор съм аз, в някаква степен е колективно дело. Искам да изкажа благодарност на първо място на моята съпруга Бояна Чешмеджиева, главен библиотекар в Народната библиотека „Иван Вазов“ в Пловдив, не само за търпението и грижите, но и за безценната библиографска помощ. Дължа голяма благодарност на колегите от Collège de France, лично на господин Vincent Deroche, Directeur de l'équipe Monde byzantin de l'UMR Orient et Méditerranée. Особена благодарност дължа на моята колега prof. Marie-Hélène Blanche, Chargée de recherche au CNRS. Без нейната помощ нямаше да бъде възможна изследователската ми работа в Bibliothèque byzantine du Collège de France при престоят ми в Париж по време на зимния семестър на 2021 г. като Directeurs d'Etudes Associés DEA. Благодаря на сътрудниците на Bibliothèque byzantine du Collège de France, които ми оказваха всестранна помощ и подкрепа в моите изследвания. Най-накрая бих искал да благодаря и на La Fondation Maison des Sciences de l'Homme, които направиха моя престой в Париж възможен от финансова гледна точка!

Благодаря на редактора – Гергана Иванова, рецензентите – доц. д-р Камен Станев и доц. д-р Ангел Николов, художника на корицата – д-р Тотка Григорова и на Пловдивското университетско издателството!

Книгата нямаше да види бял свят без Националната научна програма „Културноисторическо наследство, национална памет и обществено развитие“, финансирана от МОН. Тя се издава по тази програма.

[7] Чешмеджиев 1998: 134 – 141.

ГЛАВА I

ЕНРАВОТА ВОЙН: ЕДИН СВЕТЕЦ ОТПРЕДИ ПОКРЪСТВАНЕТО?

1. Извори

Енравота, наречен Войн, е една от най-енигматичните фигури в историята на Първото българско царство. Той се споменава само в един извор – Житието (Мъчение) на Петнадесетте Тиверiопулски мъченици – от знаменития български архиепископ Теофилакт Охридски.[8] На практика тук има житие на Енравота:

„Той (Омуртаг – б. м.) се поминал и свършил живота си при трима синове, от които по-старият се именувал Енравота, другият – Звиница, и останалият – Маломир (Маламир). А пък Енравота, който се именувал и Войн („Ὁ δὲ Ἐνραβωτᾶς, ὃς καὶ Βοΐνος ἐπωνομάζετο...“[9]), по Божия навярно промисъл си спомнил за най-добрия християнин – Кинамон. Затова изпратил при брат си Маломир и поискал да се подири грижливо Кинамон и като се намери, да му се изпрати. Той, без да немари за поръчката на брат си, подирил човека и го намерил в затвора гладен, покрит с плесен, стопен призрак, тъй да се каже, на предишния Кинамон. Като го извадил от затвора, погрижил се за него, доколкото му било възможно, и го изпраща при брат си Енравота... Запитан от Енравота защо и по какъв начин пострадал така, Кинамон отговорил: Причината на тия страдания е вярата в Христа... И така Енравота, уязвен в сърцето от сладката стрела на любовта към най-сладкия Иисус, взел под внимание думите на премъдрия Кинамон, грабнал ги като стръв от въдица и захванал да копнее и гори за християнската вяра. Той обикнал Кинамон, постоянно разговарял с него и го разпитвал за християнската вяра. И като изучил великата тайна на благочестието и сравнил чистотата ѝ с мръсотията на

[8] Gautier 1963: 165; Theophilactus Achridensis 1994: 42; срв. Snegarov 1962: 105 – 106.
[9] Theophilactus Achridensis 1994: 65.

българската религия и с якостта на Божието слово с гнилостта на българското безумие, погнусява се от безбожието, прегръща Богопочитанието, повярва и приема кръщението и оттогава се предава на пост и молитва и на всичко друго, с което се характеризира и по което се познава искреният християнин.

Като научил това брат му Маломир, взел го за голяма беда, затова призовава брат си Енравота и обзет от ревност за отеческите си богове, се отнася към него не като към брат, а като отстъпник от праотеческата религия. „Заповядвам ти или да се отстраниш от чуждия бог, или знай, рекъл, че на тия – и показал палачите и меча – ще бъдеш предаден днес!“ А тоя, понеже избрал смъртта за Христа и жадувал за нея повече, отколкото брат му за кръв, начаса отговорил на брат си... Като чул това безбожният и беззаконен негов брат, веднага му налага наказанието да бъде посечен с меч. И докато го водели на мястото на посичането, той бил изпълнен с дух божествен и пророкува за бъдещето, че „тази вяра, казал, за която аз загивам днес, ще се разпространи и умножи по цялата българска земя, ако и да мислите вие, че ще я ограничите с моята смърт. Знакът на кръста ще бъде забит навсякъде, Божиите домове ще се въздигнат наново и свещеници чисти чисто ще служат на чистия Бог. ... Това като изрекъл ясно, Христовият страдалец преклонил глава пред палача и приел живоносната смърт чрез меч, а чистата си душа предал в ръцете Божии. След това животът на Маломир, като продължил три години, бил пожънат безвременно от сърпа на справедливостта и българската власт наследил племенникът му, син на Звиница.“[10]

Както се вижда, в текста мъченическата смърт на Енравота се датира три години преди смъртта на хан Маломир, което означава ок. 833 г., доколкото в 836 г. Маламир вече не е на престола, а вероятно е починал.[11] Тук възникват много въпроси.[12] На първо място – доколко текстът на Теофилакт е почерпен от по-стар източник или пък е негово дело, което има отношение към въпроса

[10] Theophilactus Achridensis 1994: 63 – 67; срв. Златарски 1970: 392, 425 сл.
[11] Златарски 1972: 171.
[12] Вж. бележките по този въпрос на Божилов 2017/1: 330 – 331.

за достоверността на сведенията.[13] Според повечето автори охридският архиепископ е имал по-стар български извор, от който е черпил информация, доколкото известията относно българските владетели са точни. Затова В. Златарски приема, че Теофилакт е използвал „местни български записки, в които са били отбелязани българските князе“.[14] 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!).[15] Трети пък приемат, че той е ползвал старобългарско житие на мъчениците, написано от самия Климент Охридски.[16] Напоследък има и мнение, че няма как Теофилакт да е използвал старобългарски извор за сведението за Енравота, създаден по времето на Борис или непосредствено след това, защото той се изказва отрицателно за член на династията, а това е недопустимо, независимо че Маламир е езичник. Или с други думи, канонизацията на Енравота би накърнила вярата в непогрешимостта на българския владетел и би могла да развенчае родовата харизма на Крумовата династия.[17] И. Божилов отбелязва, че разказът за Енравота и Кинамон носи белезите на приказния фолклор и е изпълнен с агиографски топоси.[18]

Тук може да се обърне внимание на още един мотив, който е възможно да бъде и съвпадение. Много отдавна в науката е забелязана аналогията между известните светци мъченици: св. Венцеслав (св. Вацлав) – от една страна, и св. Борис и св. Глеб – от друга. Св. Вацлав е убит от собствения си брат Болеслав през

[13] Божилов 2017/1: 329.
[14] Златарски 1972: 162; срв. Драгова 1970: 105 – 107, с преглед на литература.
[15] Драгова 1970: 108, 118 сл., 129; Георгиев 2001: 110 – 112. Срв. Божилов 2017/1: 329.
[16] Службата на Петнадесетте Тивериуполски мъченици е написана от Климент Охридски, което се установява от акростих с името му, което дава възможност да се допусне, че той е писал и житие за тях (Чешмеджиев 2002: 259; срв. Поп-Атанасов 2001: 99 – 112).
[17] Христов 2007: 37; Христов 2009: 245; Хрисимов 2018: 87 – 88.
[18] Божилов 2017/1: 400.

929 г., св. Борис и св. Глеб също са убити от своя брат.[19] По този начин, чрез кръвта на мъчениците, се укрепват държавата, легитимността на управляващата династия и светостта на църквата.[20] Никой не е привлякъл като паралел, че Енравота също е убит от своя брат. Това може да е обикновено съвпадение, но може и да е някакъв топос или мотив?! Във всеки случай паралелът е интересен и заслужава внимание.

Всичко това обаче са само хипотези[21], от които на нас ни върши работа единствено забелязаната от В. Златарски точност в предаването на имената на владетелите[22], което подсказва, че вероятно Теофилакт не е съчинил цялата история[23], а наистина се е опрял на някакви по-стари текстове, независимо какви.[24]

Интересен е въпросът за второто име на Енравота Войн, което би могло да бъде и християнско. Според В. Златарски това е чисто славянско име, което той тълкува като навлизане на сла-

[19] Флоря 2009: 166 – 168; Смирнова 2009: 60, с литература.

[20] Garzaniti 2007: 17 – 33; Смирнова 2009: 60, с литература.

[21] Вж. коментар на тези хипотези у Чешмеджиев 1999: 160, 166; срв. Христов 2007: 33 – 37.

[22] С известни промени, вж. Божилов 1995: 83. Срв. Хрисимов 2018: 82 – 83, който приема, че имената са изменени, защото източникът на Теофилакт е бил устен разказ, наречен от него „Българска легенда“, опонирайки на Н. Драгова, която говори за „Български мартиролог“. Идеята за въпросния мартиролог е напълно измислена, но имената могат да бъдат променени и в писмен текст. Както напр. имената на самия Борис, наречен във византийските хроники Богорис, или хан Персиан, наричан Пресиан, и пр.

[23] Според Хрисимов 2018: 82 – 83 смущаващ факт в разказа на Теофилакт е отсъствието на кавхан Исбул, който е основен политически фактор през управлението на Маламир и Персиан. Това щеше да е по-странно, ако ставаше въпрос за исторически текст, а не за агиографски! Разбира се, заради „отсъствията“ на лица и събития от българската история от хрониките, византийски или някакви други, не могат да се правят никакви изводи, доколкото те са многобройни и несистемни. Още повече това се отнася до агиографски произведения.

[24] Срв. Божилов 2017/1: 329. Очевидно за неуспешен трябва да приемем опита на Михайлов 1993: 83 – 87 да предложи ново тълкуване на известния златен медальон, който обикновено се отнася към хан Омуртаг. Според него този медальон е отсечен по времето на княз Борис-Михаил в чест на Енравота, вж. Бешевлиев 1992: 249. Срв. също Полывянный 2000: 246, бел. 47.

вянски елементи в царстващия род.[25] На подобно мнение са и П. Мутафчиев, И. Дуйчев, Б. Примов, Н. Драгова.[26] Напоследък има и други хипотези. Опирайки се на изказаното от И. Божилов съмнение относно славянския характер на името „Енравота“[27], П. Георгиев се опита да обоснове нова етимология на името и оттам да извлече допълнителна информация в подкрепа на идеята за негов култ.[28] Тези построения са произволни както исторически, така и филологически, а аз ги привеждам тук, за да се види, че от името не можем да извлечем допълнителни сведения за евентуален култ към Енравота Войн.[29]

2. Гроб и мощи

Сведения за храмове или църкви, посветени на мъченика, липсват. В последно време беше създадена хипотезата, че извест-

[25] Златарски 1970: 427. Като славянски той тълкува и имената на братята на Енравота – Звиница и Маламир.

[26] Мутафчиев 1986: 146; Дуйчев 1945: 11, бел. 1; Примов 1981: 154; Ангелов 1981: 264; Драгова 1970: 109 – 111.

[27] Божилов 1995: 84.

[28] Според него то е двусъставно, като първата му част възпроизвежда известното хунско име Hernak, в Именника – Ирникъ, а втората – βωτας, със значение „молба, обет, клетва“. Така се получава значение на името „обетът на Ернах/Ирник“, то имало програмен характер за българите (подобно на името Карл (= крал) в Западна Европа и Василий (= на василевс) във Византия. Именно това име донесло трагични последствия за своя носител, тъй като се превърнало в „обет“ на промяната и знамение за упадъка на традиционната религия и политика на българската държава. За второто име, с което е споменат Енравота Войн, П. Георгиев смята, че е преиначена част от титлата на Енравота – идваща от ξς κανα ηρχι, т. е. първородния, което се съгласувало с известието на Теофилакт, че той е бил най-големият от синовете на Омуртаг. Не може да има съмнение според П. Георгиев, че образът на Енравота е бил трансформиран според агиографската схема във „воин на Христос“, като авторът на агиографския текст е имал предвид славянското звучене на може би вече съществувалото прозвище на Енравота, а именно Воин (Георгиев 2001: 83 – 85).

[29] Относно възможноста Енравота да се е казвал Боян или Баян, вж. Бешевлиев 1992: 139; Дуйчев 1945: 11, бел. 2; Дуйчев 1972: 102; Цанев 1998: 162.

ната кръстовидна сграда, открита под голямата базилика в Плиска, представлява мартириум на Енравота Войн.[30]

Тази сграда е открита от Т. Тотев през 70-те години на XX в. Той категорично я идентифицира като църковна сграда, като датировката се определя от намиращото се около нея ранносредновековно селище, което тя заварва. То е сигурен terminus post quem, като заедно с базиликата над нея позволява постройката да се отнесе към първите години след 865 г. Може да се приеме, смята българският археолог, че тя е първата монументална постройка на мястото на Голямата базилика в Плиска. Т. Тотев я определя като църква и поставя важни въпроси относно плана и предназначението на сградата – за изолираността ѝ в епохата, в която се датира, и отсъствието на синхронни и по-късни паметници с подобен план. Той отбелязва нещо много важно, което се подкрепя и от други автори (Милчев, Михайлов, Божилов) – че този план всъщност е по-характерен за по-ранна епоха (V – VII в.), когато често се срещат постройки с план от типа „свободен кръст“, които най-често имат мемориален гробничен характер. Датировката обаче е сигурна, макар че има отделни случаи на постройки с такъв план, които се датират и през X век. Т. Тотев отбелязва и закръглените завършеци на рамената и разположените вътре и в междураменните пространства на Кръстовидната сграда площадки, които според него потвърждават съобщението на Теофилакт Охридски, че Борис строил по българските земи „кръгли и бели църкви“.[31] Като християнска тази сграда е определена и от други автори.[32] Вариант е мнението, че Кръстовидната сграда представлява баптистерий.[33]

С. Ваклинов не се съмнява, че тя е „старо езическо светилище“, унищожено при строежа на Голямата базилика.[34] В покъсна, посмъртно публикувана статия, написана заедно с И. Щерева, С. Ваклинов допълва своето схващане по въпроса. Според

[30] Георгиев 1993: 110 – 112; Георгиев 2001: 7 – 15; Георгиев 2002: 79 – 91.
[31] Тотев 1984: 169.
[32] Чанева-Дечевска 1984: 19.
[33] Цанев 1998: 164.
[34] Ваклинов 1977: 169 – 170; срв. Станилов 1982: 225 – 234.

него това е езическа култова постройка, разрушена до нивото на хоросановите стъпки на основите ѝ след приемането на християнството за официална религия на българската държава. Този храм е функционирал едновременно с кладенеца, открит дълбоко под пода на южния кораб на църквата, на ок. 1,00 – 1,20 м от него, но той няма отношение към базиликата. Заоблените рамене на четирите „кораба“ на кръстовидната сграда, ориентирани правилно по посоките на света, се вписват в правилен кръг, което насочва към сравнението с традиционното номадско жилище – юртата. В подкрепа на тази хипотеза за предназначението на сградата идва и фактът, че още при първите разкопки на Голямата базилика се откриват значително количество (пра)български надписи, датирани във времето, когато християнството е преследвано и гонено. Надпис от времето на хан Омуртаг е открит при разкопките през 1970 г. (на Турдачис![35]). Намирането на толкова много надписи от времето на езическа България на едно място не е случайно. Трудно може да се приеме, че те са били струпани тук, за да се преизползват при строежа на една християнска постройка или пък да бъдат съхранени във, или около нея. Самият факт, че именно тук се издига най-представителният християнски паметник на първата ни столица, също подкрепя предложената хипотеза, смята той. Логично е да се предположи, че първата репрезентативна култова постройка на новата религия ще бъде издигната на свято място за доскорошните езичници, където са се намирали съоръжения, свързани със старите култове. Известни са и други случаи в първобългарските центрове, когато езическите храмове, т. е. традиционните места за поклонение на масите, веднага след покръстването се превръщат в християнски светилища, понякога с основно преустройство, какъвто е случаят с дворцовата църква в Плиска и с Мадара, а понякога с пригаждане на старата постройка към новите изисквания, както е в Преслав. Разрушаването на езическия храм може да се датира точно с приемането на християнството, през 864 или 865 г. Веднага или скоро след това е била издигната християнската базилика. В построяването ѝ се различават два основни периода, както се вижда

[35] Бешевлиев 1992: 236 – 237, № 66.

от направените сондажи, или по-скоро може да се каже, че на едно и също място са били издигнати две църковни сгради. Първата е била разрушена, после издигната наново, с малко поразличен план. В новата сграда корабите и притворите стават повисоки. Това налага изграждането на допълнителни помещения от двете страни на притвора с масивни каменни стълбища в тях, водещи до галериите на нартекса и корабите. Самият притвор се разчленява. Към олтарната част на изток се долепят две нови помещения: от север – параклис с тежка каменна маса, а от юг – кръщелня.[36]

Подобно мнение изказват и В. Бешевлиев и С. Станилов.[37] В последно време тази хипотеза се подкрепя и от К. Попконстантинов, който привежда допълнителни паралели от Средна Азия, където се откриват сгради с близък план, които изпълняват функциите на храмове на огъня, както и с подобен, открит в Преслав.[38] Авторът отбелязва факта, че между плана на Кръстовидната сграда и плановете на останалите (пра)български храмове в Плиска, Мадара, Преслав и Дръстър няма сходство. За да обясни тази пречка пред идеята, че Кръстовидната сграда е езически храм, той издига хипотезата, че това е храм на огъня или на обожественото слънце, построен от население със сармато-алански произход, доколкото прабългарите не са еднородни етнически.[39] Проблемът пред тази хипотеза са не само паралелите, които са определени в науката като неубедителни[40], но и заради хипотетичния характер на идеята за евентуално население от въпросния произход. Разбира се, това е една популярна хипотеза за произхода на (пра)българите, но ако останалите езически храмове са съвсем други, включително този до двореца на хановете, то тогава това би означавало, че в района на бъдещата Голяма базилика е

[36] Ваклинов, Щерева 1993: 44 – 47. Срв. Михайлов 1993: 22 – 32, който определя северното помещение като мартириум, където са били положени мощите на някой мъченик!
[37] Бешевлиев 1981: 79; Станилов 1982: 227.
[38] Попконстантинов 2005: 24 – 32; Попконстантинов 2020: 149 – 152.
[39] Попконстантинов 2020: 154 – 155.
[40] Рашев 2008: 99.

било съсредоточено въпросното алано-сарматско население, а така хипотезите биха отишли прекалено далеч!

Идеята за езическия характер на Кръстовидната сграда се разработка подробно от арх. С. Бояджиев, който смята, че тя представлява мавзолей на първите български ханове. Авторът обръща внимание на намиращите се на десетина метра от нея саркофази на висши (пра)български военачалници, които съвпадат с цокъла на Кръстовидната сграда.[41] Сградата според него не може да има християнски характер, защото при нея не са изпълнени каноничните изисквания за оформяне на олтара, наложили се окончателно през втората половина на IX в. Освен това при оформянето на средната част на наоса също има несъобразност – при същинските кръстовидни църкви квадратът, получен при пресичането на кръстните рамена, не се огражда с колони, както е в случая, тъй като те биха закривали погледа на богомолците към олтара. Наличието на основи, образуващи затворен квадрат точно в пресичането на кръстните рамена, показва, че над тези основи се е издигала някаква надстройка. С други думи – Кръстовидната сграда е имала два етажа, единият от които е бил частично вкопан в земята. Близостта на сградата до (пра)българските саркофази кара автора да смята, че тя е част от един некропол на високопоставени лица от (пра)българската върхушка. И понеже тя притежава всички елементи, свойствени за монументалните гробници, авторът приема, че това е представителен мавзолей на първите български ханове. Той е бил построен от хан Тервел извън каменното укрепление, в среда, където се е отдавала по-особена почит към Тангра.[42] В по-късна, обобщаваща публикация С. Бояджиев вече категорично приписва Кръстовидната сграда на хан Тервел, „...мавзолей, който той сам си издигнал“. На базата на допълнителни наблюдения, извършени от П. Георгиев при по-късни сондажи, С. Бояджиев обосновава идеята, че Кръстовидната сграда не е издигната върху останките на завареното по-старо селище, а обратното – върху празния терен е бил издигнат мавзолеят на хан Тервел. По-късно, след християнизацията на Бълга-

[41] Вж. за тях Михайлов 1979: 44.
[42] Бояджиев 1986: 28 – 32.

рия, мавзолеят е бил преустроен в християнски кръстокуполен храм. Не е ясно коя е причината мавзолеят да е построен точно на това място. Допуска се, че в него е бил погребан и хан Омуртаг, доколкото наблизо има погребани военачалници от неговото време.[43]

Много рано възниква и още една хипотеза, според която първоначалните градежи в тази част на Външния град са ранновизантийски. Създадена е от С. Михайлов и А. Милчев. Те оспорват датировката на Голямата базилика, вкл. Кръстовидната сграда, от втората половина на IX в., дадена от Т. Тотев. Оспорват и атрибуцията на сградата като езическо светилище, направена от С. Ваклинов, както и идеята на С. Бояджиев, че е мавзолей на първите български ханове. Това не може да е езическо светилище, тъй като така оформени езически светилища прабългарите нямат нито в своята прародина, нито в новооснованата държава. Постройките в Плиска, Мадара и Преслав, които се интерпретират като езически храмове, са съвършено различни по форма и начин на строеж. Много оригиналният план на постройката – кръст, вписан в съвършено правилна окръжност, е близък до плана на някои гробници, но не и църкви. В храма е имало пет затворени помещения, свързани помежду си само с по една врата, което изключва варианта това да е било църква.[44] Тази хипотеза се основава на някои преки археологически аргументи, като наличие

[43] Изненадващо Бояджиев 2008: 118 намира във формата на плана – кръст, вписан в кръг, която според него е уникална, че е символично изображение на… мандалата. „Мандалата, в развитата си форма, допринася за душевното концентриране и медитиране на монасите в хиндо-будийските области и ламаинския Тибет. В българската традиция мандалата е пряко свързана със символиката, вложена в устройството на юртата. Това изключително сполучливо създадено жилище, пригодено за лесно пренасяне и сглобяване, е наситено със символика, отразяваща космогоничните представи на българите. Така например в кръглата основа се вписва кръгът с календарните символични животни, ориентирани спрямо главните посоки на света. На плъстения коничен покрив е прехвърлен друг също плъстен символ – хале, чиито рамена във формата на кръст привързват основното покритие.“ Този аргумент на автора би бил валиден, ако въпросните юрти бяха разпространени единствено и само при (пра)българите!

[44] Михайлов 1993: 24 – 31; Милчев 1995: 52 – 53.

на римска червенофигурна керамика[45] или на редуването на стълбове с колони при разделянето на корабите.[46] Основното, на което се основават нейните автори, е: Голямата базилика не е построена върху културен пласт от VIII – IX в. – нито една от землянките не лежи под Голямата базилика, а са изградени на здрав терен, несъдържащ находки, а още по-малко пък такива от VIII – IX в.; саркофазите, открити в непосредствена близост до базиликата, не могат да се датират по-късно от V – VI в., но са използвани вторично през IX в.; няма никакви данни, че славяните и прабългарите са погребвали своите мъртви в саркофази, докато това е обикновена практика през Късната античност. Саркофазите са употребени вторично през IX в., както се вижда от надписа върху капака на единия от тях. Към по-ранната епоха се отнася и сложната водопроводна и канализационна мрежа, кръстосваща Вътрешния и Външния град на Плиска. Всички открити водопроводни тръби в Плиска са от периода на Късната античност. Голямата базилика по план, начин на градеж и внушителните си размери има аналози само в ранновизантийската епоха.

Що се отнася до Кръстовидната сграда, открита под олтара на Голямата базилика, българите в тази епоха нямат умения да построят подобно нещо. През IX в. на територията на българската държава и в по-широк ареал – на територията на Византия, такива строежи не са познати, особено с толкова оригинален план. Те са характерни за ранното християнство, откогато са и най-близките аналози на Кръстовидната сграда. Гробници с подобен план виждаме в антична Сердика, през 1925 г. има разкрита такава сграда при с. Кочагово (дн. Стария извор), Пазарджишко, при Крупник, Благоевградско. Извън територията на България храм с такъв план има в Херсон. Заключението на С. Михайлов е, че Кръстовидната сграда е гробница от Късната античност, с пет обособени самостоятелни помещения, във всяко едно от които е имало саркофаг. Не е изключено откритите пет саркофага при Голямата

[45] Което се отрича в бележка на редакцията на поредицата „Плиска – Преслав“, където е публикувана статия на С. Михайлов за разкопки на Голямата базилика.
[46] Михайлов 1993: 24 – 25.

базилика, вторично използвани през IX в. (без единия), да произхождат именно от тази гробница.[47]

Авторът на хипотезата за т. нар. Мартириум на Енравота, П. Георгиев, продължава идеята за християнския характер на сградата. Според него непременно трябва да се обърне внимание на спора относно наличието на апсида, който се води на базата на разликата в нивата на две части от фундамента на сградата. П. Георгиев е категоричен, че такава е имало. В един втори етап от нейния живот сградата е била преустроена в църква.[48] Особено много П. Георгиев настоява на това, че при изграждането на Голямата базилика част от Кръстовидната сграда е послужила „до известна степен за оформяне на крипта под олтара на базиликата“. При изграждането на базиликата нейното строително петно и ориентация са били съобразени преди всичко с останките от Кръстовидната сграда, така че източното ѝ рамо с апсидата да останат в центъра на олтара. В същото време зидовете на базиликата унищожават напълно северното рамо на Кръстовидната сграда и отчасти – южното. Тъй като осите на двете сгради са различни – докато Кръстовидната сграда е ориентирана точно на изток, то базиликата е с 8 – 9 градуса отклонение на север. П. Георгиев приема, че това не е заради сезонни причини, а поради съобразяването на базиликата с други обекти вътре и вън от Кръстовидната сграда (sic!) – с постамента за масивен саркофаг в южното ѝ рамо, както и с кладенеца аязмо, оставен в южния ѝ кораб, така че основите на южния ѝ стилобат да не попадат върху него! Така може да се заключи, казва авторът, че между Кръстовидната сграда, заобикалящите я съоръжения и Голямата базилика има пряка приемственост по място, време и функции, която е съзнателно търсена от строителите на базиликата и издава идейна връзка между двата култови строежа.[49]

Потвърждение на своята хипотеза П. Георгиев търси и в т.нар. аязмо. То се намира на около 1 м от равнището на пода на

[47] Михайлов 1995: 48.
[48] Георгиев 1993: 41 – 53.
[49] Георгиев 1993: 54.

базиликата.[50] Шахтата на кладенеца е покрита с полусферичен купол, има диаметър 1,80 м, облицована е със суха зидария и подпочвените води излизат на ок. 7,30 м. Според П. Георгиев кладенецът е съвременен на Кръстовидната сграда и между тях е съществувала определена функционална връзка, въпреки че той съществува от по-рано и задоволява нуждите от вода на ранносредновековното селище, което първоначално съществува на това място.[51] След построяването на Кръстовидната сграда кладенецът е преустроен основно, така че „да задоволява съвсем специфичните нужди на мартириума“.[52] При постройката на базиликата южният стилобат е бил съобразен с извора, макар че „външният ред блокове откъм южния кораб обаче са допълнително вложени и образуват очевидна „пломба“.[53] Не може да има съмнение, продължава П. Георгиев, че „…двете съоръжения – помещението от Кръстовидната сграда с гроба на мъченик в него и това с кладенеца в южния кораб на базиликата, са имали реципрочно значение в очите на своите съвременници“. Това, смята той, решително отхвърля тезата за езическия характер на Кръстовидната сграда според „продължаващите спекулации“. И добавя: „По времето на съществуването на базиликата, когато Кръстовидната сграда е била разрушена, кладенецът е продължавал да напомня за нея чрез заети форми, които очевидно са имали символично значение“. На базата на строителната техника, използвана при постройката, както и на твърдението, че Голямата базилика е строена от латинската мисия между 866 – 869 г., П. Георгиев датира строежа на Кръстовидната сграда в периода непосредствено преди 866 – 869 г. Следите от пожар свидетелстват за насилственото ѝ унищожаване, вероятно по време на антихристиянския бунт от 866 г.[54]

По-сложният въпрос е за началната дата на градежа. Според автора би било подозрително, ако тя е имала живот в рамките на 2 – 3 години, особено след като С. Бояджиев показва сложната

[50] Срв. Михайлов 1993: 27; Милчев 1995: 53; Ваклинов, Щерева 1993: 36.
[51] Георгиев 1993: 76, 78.
[52] Георгиев 1993: 78.
[53] Георгиев 1993: 81.
[54] Георгиев 1993: 82 – 83.

строителна история на сградата. Затова той приема, че тя е имала поне 10-годишна история, което означава, че е изградена около средата на IX в.[55] „Общият сравнителен анализ“ на Кръстовидната сграда позволява да бъде определена като християнска мемориална постройка. Изолираността ѝ на това място не дава възможност тя да бъде оценена като дворцов храм реликвар. Вън от градовете са разположени само мартириите, изградени над гробове или над места, свързани с подвизите на светци и мъченици, или на „свети места“, имащи връзка със старо- или новозаветни събития. Непосредствени данни за предназначението на Кръстовидната сграда като мартириум дава разположеният в южната ѝ пристройка постамент за саркофаг. Мястото му е толкова типично за една мемориална постройка, че компенсира отсъствието на преки останки от самия гроб. Гробът всъщност остава под нивото на пода на сградата, което е допустимо за една мемориална постройка, като може да се зададе въпросът дали откритият постамент за саркофаг не предшества издигането на самата сграда? Апсидата към най-ранните от тях е изключение и това обяснява донякъде нейното първоначално отсъствие в сградата. Долепянето на малка правоъгълна основа към източното ѝ рамо напомня за подобен случай в един мартириум в Испания. За решаване на въпроса за предназначението на Кръстовидната сграда допринасят и данните за нейното преустройство, в случая – пристрояването на различен брой помещения в междурамията на първоначалната сграда. Няма никаква информация за какво биха могли да служат пристроените помещения, но ако се съди от различни аналогии, те биха могли да имат гробничен характер и да се предположи, че тази сграда е добила и по-широки функции на мавзолей. С добавянето на апсида към източното рамо и добавянето на притвор към западното сградата придобива чертите на зала за редовни евхаристийни събирания. Замислена да има няколко гробнични помещения, Кръстовидната сграда очевидно не може да се тълкува само като мартириум, а е била предназначена общо за мавзолей на членове от царстващата в Плиска династия. Проблем при това тълкуване се явява местоположението на сградата, далеч от укрепения град с дворците, но

[55] Георгиев 1993: 57.

това може да се обясни с особеното значение на мястото, където е издигната.[56] В същото време П. Георгиев отхвърля езическия характер на некропола към кръстовидната зала, който се използва като доказателство за езическия характер на сградата, и категорично го определя като християнски.[57]

Възпроизвеждането в плана на сградата на два символа – кръст и кръг, според него сочи характера ѝ на мартириум, т. е. за свидетелство за приближаващата християнска победа в българската столица. В тази посока той тълкува и някои други символи, намерени върху саркофазите и на други места в некропола и селището наоколо. Това същевременно е свидетелство за проникването на християнството още през първата половина на IX в. По това време в него, продължава авторът, вероятно е била организирана тайна християнска община. В този смисъл една от причините за издигането на мартириума на това място е наличието на местна християнска традиция. Мемориалният характер и особено данните за наличие на гроб насочват към още една причина за постройката на мартириума на това място – обикновено те се изграждат на осветени от кръвта на мъчениците места. Може да се допусне, че той е построен над лобното място на виден последовател на християнството, загинал през първата половина на IX в. по време на антихристиянските гонения. В заключение той прибавя и наличието на кладенец и приема, че почитанието му като „свещен източник“ е предшествало приемането на християнството.[58] След една сравнително кратка част, посветена на християнизацията на България през първата половина на IX в., където този процес се преувеличава[59], авторът излага историческо тълкуване на т. нар. мартириум в Плиска.

---

[56] Георгиев 1993: 63 – 65.
[57] Георгиев 1993: 67 – 75.
[58] Георгиев 1993: 102 – 104.
[59] В тази част има доста спорни и дори невероятни твърдения – напр., че под „християни“ в известния надпис на хан Персиан от Филипи се имат предвид жителите на Христопол или че сред спорните графити от планината Пангей, определяни от някои автори като български, имало християнски символи, тъй като били оставени от българската армия на кавхан Исбул, а в нея войниците били християни и пр. За да се докаже широкото разпространение на християнс-

Мемориалният християнски характер на Кръстовидната сграда свидетелства според П. Георгиев, че е издигната в памет на мъченик или светец от първата половина на IX в. Подходът към нея откъм дворците, както и монументалният ѝ градеж показват, че тя е представителен градеж, започнат по инициатива на българския владетел. Това от своя страна показва, че мартириумът е издигнат в памет на видно лице, свързано с управлявалата през първата половина на IX в. владетелска фамилия. Като отчита всички характеристики, на които трябва да отговаря личността, която е била погребана в Кръстовидната сграда, П. Георгиев стига до идеята, че това може да бъде само първородният син на хан Омуртаг, Енравота, посечен по заповед на своя брат Маламир, както разказва Теофилакт Охридски. От текста на Теофилакт личи, казва авторът, че мястото на екзекуцията се намира сравнително далече от дворците, най-вероятно във Външния град на Плиска. Освен това от думите на Енравота, предадени от Теофилакт Охридски, става ясно, че екзекуцията е извършена за назидание, за да се ограничи разпространението на християнството сред българското население. Това ни дава основание да допуснем, че посичането е извършено там, където е имало християни, на свято за тях място. Такова място е селището под Голямата базилика. Откритите там находки с християнски символи,

твото през първата половина на IX в. в българската държава, П. Георгиев използва и едно много интересно съоръжение, открито от С. Михайлов в югоизточното помещение на западната порта в Плиска. В източната му стена е изсечена допълнителна малка ниша (0,80/0,80/0,15), като над арковидния горен край на нишата е изрязан малък кръст. Това, както и ориентацията ѝ на изток, дават възможност нишата да се тълкува като примитивен олтар. При преустройството на портата олтарът е бил засегнат от преместената тук греда за залостване, което показва, че нишата олтар е била изградена при първоначалното построяване на портата. Според П. Георгиев този олтар е бил използван в епохата на скритото християнство от войници християни, от периода преди официалното приемане на християнството, като привежда паралел от западната порта на Филипи, от крепостта при с. Войвода, Шуменско (Георгиев 1993: 109). Л. Дончева-Петкова определя идеята на П. Георгиев като „предположение“, доколкото издрасканото в мазилката кръстче с резширени краища може да е по-късно, като предполага от своя страна, че това би могло да бъде наистина християнски олтар, построен от византийски пленници или от войници християни, „скрит от останалите очи“ (Дончева-Петкова 1995: 196).

наличието на извор аязмо и пр. и го определят като най-вероятното място за извършването на екзекуцията.[60]

П. Георгиев знае много добре, че не са запазени преки данни за култа на Енравота, и се опитва да преодолее този основен проблем пред своята хипотеза. Сведенията в Житието на Петнадесетте Тивериуполски мъченици според него са напълно достоверни, доколкото са взети от изгубени старобългарски книжовни творби. Той използва изводите на Н. Драгова, която е стигнала до заключението, че съответният текст у Теофилакт е заимстван от измисленото от нея „Пространно житие на княз Борис“ или от хипотетичното „Слово за покръстването“, което било съставено въз основа на книжовни данни скоро след смъртта на Борис през 907 г.(?!). Именно в това житие на Борис е било поместено житието на Енравота, написано „по всяка вероятност“ от гръцки духовник след 870 г., което първоначално е представлявало „нещо самостоятелно“. Включването му в житие на княз Борис не е случайно, казва П. Георгиев, тъй като чрез мъченическата смърт на Енравота делото на княза светец се издига като предречено от неговия предшественик и осветено с неговата кръв. На тази база авторът стига до идеята, че след покръстването на християнския подвиг на Енравота се е отдавало голямо значение както от гръцките, така и от старобългарските книжовни дейци. Житието на Енравота не е запазено, както и изричните данни за неговата канонизация, но за последното едва ли можем да се съмняваме, смята П. Георгиев след Н. Драгова. Най-вероятно е обявяването му за светец да е станало след създаването на българската църковна организация през 870 г., но някои примери на ранна канонизация в древноруската църква ни подсещат, че това е могло да стане и по-рано. За руската княгиня Олга и мъчениците варяги, над чието лобно място е била издигната Десятинната църква в Киев, той допуска, че канонизацията е била извършена именно чрез посвещаването в тяхна памет на църковни олтари. Аналогичен е, изглежда, и случаят с канонизацията на Енравота, над чийто гроб или лобно място е била издигната мемориална постройка далеч преди създаването на българската архиепископия през

[60] Георгиев 1993: 110 – 111.

870 г., смята П. Георгиев. Изграждането на мартириума в памет на Енравота е в синхрон с данните за съществуване на литературна творба, посветена на живота и мъченическата му смърт. Вниманието към него се е дължало не само на неговия подвиг, а главно на това, че Енравота е пряк родственик на княз Борис. Изграждането на мемориален храм, канонизацията и написването на житие в негова памет се дължат не само на религиозни, но и на политически съображения. За княз Борис култът на Енравота е бил изключително средство за издигане на авторитета на княжеската власт и на цялата династия в името на новата религия. Този култ е едно от основанията на княз Борис да иска самостоятелна българска църква. Неслучайно при създаването на българската архиепископия през 870 г. нейното седалище се изгражда около Голямата базилика, построена върху останките на мартириума, допълва П. Георгиев.[61]

Следващият логичен въпрос, на който П. Георгиев се опитва да отговори (той се поставя от други автори към него[62]), е възможно ли е мартириумът в памет на Енравота да е бил издигнат преди официалния акт на покръстването, както сочат това данните от относителната хронология на строежа на базиликата. За да му отговори, той подлага на преразглеждане самото българско покръстване, като приема, че това не е еднократен акт, а дълъг процес, който трае значително по-продължително време, отколкото съвременната историография си представя. Покръстването протича на два етапа. Първият етап се свързва с резултатите от българо-византийската война от 855 – 856 или 858 г., а вторият – с войната от 863 – 864 г. С мирния договор от 856 г., казва авторът, българският владетел, изглежда, се е задължил да приеме християнството след съответната подготовка – лична и на своя народ. В годините между 856 и 863 г. Борис е извършил подготовка за постепенно преминаване към християнството. Към този период, смята авторът, трябва да отнесем изграждането на Кръстовидната сграда – мартириум със заобикалящите го постройки и селище. Разрешаването на християнския култ в Плиска и строежът на църковни постройки са

[61] Георгиев 1993: 112.
[62] Вж. напр. Рашев 2008/1: 39 – 40.

възможни и преди това, но личното ангажиране на княз Борис с тях е по-вероятно да свържем непосредствено с решението му да се покръсти. Издигането на мартириум в памет на българския мъченик – негов близък родственик, е част от програмата му за постепенно утвърждаване на християнството като официална религия в държавата. В този смисъл, смята авторът, мартириумът е изиграл определена роля в налагането на християнството в Плиска в навечерието на официалното му признаване.[63]

Изградената през 50-те години на IX в. Кръстовидна сграда не е предназначена само за мартириум на първия български мъченик, родственик на Борис. Планът, вътрешната ѝ структура и архитектурни форми дават основание да се предполага, че тя е замислена да бъде също и мавзолей на владетелското семейство по подобие на двата действащи в Константинопол императорски мавзолея. Допълнителното изграждане на апсида към мемориалната постройка показва, че тя е започнала да изпълнява и функциите и на храм за евхаристийни събирания. Некрополът на изток от нея е бил предназначен за погребване на знатни членове на християнската общност в Плиска. Оформянето на просторен ансамбъл и наличието в него на свещен извор (аязмо) водят до извода, че мартириумът се превръща в място за масово поклонение и придобива изключително вътрешно- и външнополитическо значение. Заобиколен с паметници на езичеството в Плиска, той може да бъде сравнен само с апостолския Кенакъл, издигнат в предградието Сион на библейския Йерусалим, пише П. Георгиев. Този характер на кръстовидния мартириум в Плиска се потвърждава и от някои негови конкретни белези – той е разположен, както и хълмът Сион в Йерусалим, извън укрепения град. Освен това се намира в източния край на правоъгълна ограда с порта от юг, както и Сионската базилика. Същинският храм се е издигал над изкуствена платформа цокъл и е имитирал двуетажност както при древния Кенакъл. Характерна за последния е, продължава П. Георгиев, и външната стълба, разположена също от южната страна на сградата. След като дава различни примери за подобни сгради, авторът добавя, че повечето от тези черти на мартириума

[63] Георгиев 1993: 113 – 118.

в Плиска са характерни и за обикновените мемориални постройки. Осмислянето му като мартириум на ранното българско християнство едва ли можем да отнасяме още към началото на неговото съществуване, а най-вероятно новата му, дълбоко свързана с християнското учение символика се е появила във връзка с официалното приемане на новата религия през 864 г.[64]

Изключително любопитна е и една друга хипотеза на автора. Според него известната история за покръстването на българите, разказваща за живописеца Методий, който нарисувал Страшния съд и в резултат на това Борис се покръстил, се е случила в Кръстовидната сграда, където е била нарисувана апокалиптичната картина. Затова тя е опожарена, тъй като е била в ръцете на бунтовниците срещу покръстването. Това показва изключителното значение на сградата в самия акт на покръстването. При покръстването през 864 г. мартириумът е бил превърнат в баптистерий, за което свидетелстват преправките в неговата сграда – построеният от южната страна портик, предназначен, изглежда, за оглашените в новата вяра. Това именно е била причината целият комплекс да бъде унищожен по време на антихристиянския бунт през 865 г. „Пламтящата сграда“, за която говори Хинкмар Реймски и която, както се сторило на противниците на Борис, се стоварила отгоре им, всъщност е мартириумът! Връзките с папския Рим и настаняването на римската мисия в Плиска довели до коренни промени в облика на Кръстовидната сграда. Вместо тя да бъде възстановена, на нейно място била построена огромна базилика. Аналогично със случая с древния Кенакъл, на чието място била построена Константиновата базилика, „новият Константин“, Борис, наредил да бъде издигната базилика. Основите на базиликата са били съобразени с останките от мартириума. Те е трябвало да служат като основа на криптата в базиликата, запазени са били и аязмото, и мястото на гроба на мъченика и др.[65]

Веднага след излизането на книгата на П. Георгиев са изказани несъгласия с неговата хипотеза в две рецензии – на А. Мил-

[64] Георгиев 1993: 118 – 121.
[65] Георгиев 1993: 122 – 125.

чев и на С. Михайлов.[66] Както стана ясно по-горе, те смятат, че Голямата базилика и Кръстовидната сграда под нея са строени през ранновизантийската епоха. Вече стана дума и за саркофазите, открити в близост до Кръстовидната сграда. Според тях те са раннохристиянски, но са преизползвани през IX в. Твърдението на П. Георгиев, че Голямата базилика е изградена през 866 – 869 г., по време на латинската мисия, е напълно приемливо, смятат те, но само за основното ѝ преустройство, а не за първоначалното ѝ изграждане, което по план, начин на градеж и внушителните си размери има аналози само в ранновизантийската епоха. А. Милчев и С. Михайлов обясняват Кръстовидната сграда като късноантична и раннохристиянска гробница, в която покойникът е бил положен в петия каменен саркофаг, открит до северната стена на Голямата базилика. Тук П. Георгиев може да се окаже прав, приемат те, като предполага, че в Кръстовидната сграда е било отредено специално място за саркофаг. Но всичко това не може да се случи през IX – X в., защото по това време липсва такава традиция, докато за Късната античност примерите са налице. За модел на Кръстовидната сграда биха могли да послужат мавзолеите на Константин и Юстиниан и в такъв случай Кръстовидната сграда може да се отнесе най-рано към началото на VI в. Твърдението на П. Георгиев, че построяването на т. нар. мартириум е станало, докато в България е още мисията на епископ Формоза, е невероятно, защото не могат да се извършат такива преустройства за толкова късо време (от 70-те години на IX в. до края на Симеоновото царуване, 927 г.), при това, без тогава да е имало някакви обществени сътресения. Как е възможно в такъв кратък срок да се построи мартириум, след това той да се разруши до основи, на негово място да се построи Голямата базилика, която е огромна, и след това и тя да се разруши до основи и отново да се построи в същите импозантни размери и дори малко разширена, като се има предвид, че отначало тя е едноапсидна, а после става триапсидна. Дори дървени сгради за толкова кратко време не биха претърпели такива преустройства! Освен това П. Георгиев отнася построяването на Кръстовидната сграда към

[66] Милчев 1995: 52 – 53; Михайлов 1995: 47 – 48.

езическия период, преди покръстването, което е невъзможно, независимо дали тя е определена като църква, гробница, или мартириум.[67]

Л. Дончева-Петкова от своя страна смята, че въпреки доказателствата, някои от които доста убедителни, тълкуването на П. Георгиев остава хипотетично, тъй като е трудно да се повярва, че в езическа България, в нейната столица, открито, със знанието на хана може да се изгради и да съществува 10 години преди покръстването мартириум на Енравота, за чийто култ не са запазени никакви данни, нито сведения за официалното му канонизиране.[68] Тъй като П. Георгиев в своята книга разглежда подробно въпроса за разпространението на християнството в българските земи преди покръстването, за да покаже, че е възможно 10 години преди него да има мартириум, Л. Дончева-Петкова също му отделя внимание. Според нея всред многобройните графити по източната, западната и южната крепостна стена кръстните изображения са много малко и са правени след християнизацията, доколкото са по-повърхностни и явно се различават от по-старите, дълбоко врязани. Сред многобройните рисунки, особено на западната стена, има само една с християнски сюжет, издълбана с тънко острие и явно по-късна. Авторката е забелязала, че при проучването на долните пластове на Дворцовия център и покрай крепостните стени не са открити предмети с кръстовидна форма или с кръстовидни изображения. Използваните като доказателство от П. Георгиев три пръстена в ранносредновековното селище около Голямата базилика, с незатворени краища и щамповани мотиви авторката смята за византийски, датирани от VIII – IX в., познати и от други ранносредновековни селища. Що се отнася до оловните медальони представляващи ажурни кръстове, вписани в кръст, чрез който П. Георгиев обосновава християнския характер на селището около Голямата базилика, Л. Дончева-Петкова изтъква, че те са широко разпространени от VI – VII до X – XI в., и се намират в редица български селища, като датировката им в тях е предимно от IX – X в. и дори от началото на XI в. В самата Плиска, в едно от късните помещения на Дворцовия център, датирано с анонимни

[67] Милчев 1995: 52.
[68] Дончева-Петкова 1995: 196. Срв. Христов 2007: 35 – 36.

византийски фолиси от края на X – нач. на XI в. е намерен каменен калъп за отливане на накити, между които и кръстове, и същите кръстовидни медальони, за чиято семантика има различни мнения. Изводът е, че в Плиска християнски символи от врязани знаци и рисунки и паметници на дребната метална пластика се появяват главно след покръстването. Откритите кръстове енколпиони в работилницата при северната порта в Дворцовия комплекс са предимно от X – началото на XI в. Няма никакви данни за християнско присъствие в редица други ранносредновековни средища, като намиращите се в някои от тях кръстове енколпиони са по-късни – от края на IX и началото на X в., и особено от втората половина на X в. и началото на XI в. Същото се отнася до некрополите, където не са намерени вещи (с малки изключения), които да говорят за ранното проникване на християнството в България.[69]

Според Р. Рашев интерпретацията на Кръстовидната сграда като мартириум има неопровержимо доказателство в изграждането на двете постройки (Кръстовидната сграда и Голямата базилика) една върху друга, но в същото време тъкмо това обстоятелство поставя въпроса защо една толкова важна за ранното българско християнство сграда, каквато е предполагаемият мартириум, е била разрушена до хоросановите подложки на основите, когато е могла да бъде включена или добавена в предполагаемото си качество на първа християнска култова постройка към изградената нова базилика.[70] Някои от аргументите за функционална връзка между тях наистина са противоречиви, както отбелязва и К. Попконстантинов.[71] Тезата за ханския мавзолей трябва да се изостави заради липсата на каквито и да било данни за съществуването на предполагаема крипта, както приема П. Георгиев.[72] Трябва да се признае, че не са много убедителни и съображенията за езическия характер на сградата. Наличието на колоните с надписи от езическото време в Голямата базилика наистина може да е косвено указание за тяхното използване в предполагаемата по-ранна езическа култова постройка или око-

[69] Дончева-Петкова 1995: 197 – 203.
[70] Срв. Христов 2007: 36.
[71] Попконстантинов 2005: 26.
[72] Георгиев 1993: 47.

ло нея, но кръстовиден план на езически храм не е познат засега в другите аули и култовия център Мадара. Все пак уникалността на плана не е решаващо доказателство, защото при ограничен брой култови постройки може да се очакват различни планови схеми. Засега очевидно съображенията за християнския характер на паметника изглеждат най-добре обосновани, но има въпроси, които предизвикват резерви относно нейната атрибуция и датировка, дължащи се до голяма степен на лошата запазеност на паметника. По своята строителна техника – блоков градеж на стените, пилоти с кръгло сечение под основите и хоросан със счукана тухла, те принадлежат към сградите на дворцовото строителство в Плиска от последните му етапи след пожара. Изграждането на мартириум десетина години преди покръстването на двора, но с негово пряко участие изглежда малко вероятно от историческа гледна точка. Аналогията със ситуацията от времето на Константин Велики в този случай е трудно приемлива, поради липса на сигурни данни за организиран легален християнски живот в българската столица преди 864 г.[73]

К. Попконстантинов също отбелязва съществени противоречия в идеята на П. Георгиев. На първо място това е, че един път саркофагът е бил в южната част на сградата, а след това се твърди, че в Голямата базилика е изградена крипта в източното рамо на евентуалния мартириум. После той отбелязва и че не е логично от архитектурна и литургична гледна точка „входът“ към измислената крипта да попадне в южната част на презвитериума и на мястото на входа от диаконикона към него. И най-сетне – дълбочината на пласта между подовото ниво на Голямата базилика и основата на разрушената сграда е 1 м, а трябва да е най-малко 2,50 м. Попконстантинов отбелязва и проблемите с хронологията на Голямата базилика, които има при П. Георгиев.[74]

В последно време се появи и нещо като модификация на хипотезата на П. Георгиев, според която Кръстовидната сграда представлява мавзолей, но не на Енравота, а на княз Борис. Основание авторът намира в паралелите с раннохристиянски мавзолеи – на Теодорих в Равена и пр., както и на това, че Борис е бил кти-

[73] Рашев 2008: 99.
[74] Попконстантинов 2020: 153.

тор на Голямата базилика и затова „…може да се предположи, че мавзолеят е бил за него и неговото семейство“. Той намира подкрепа за своето предположение и в открития „гроб олтар, устроен в „параклесион“, пристроен към северната стена на Голямата базилика, където вероятно са били положени мощите на княз Борис след канонизацията му. Така може да се предположи, смята авторът, че Голямата базилика е наследила от Кръстовидната сграда ролята да служи в една своя част за мавзолей на княз Борис. Това, че олтарната част на Голямата базилика е построена върху Кръстовидната сграда, показва изключителното ѝ значение за началото на християнството в България. Той дори предполага, че тук е извършено тайното покръстване на Борис![75]

Паралелите с раннохристиянските мавзолеи са очевидни, вече са посочвани в литературата, проблемът е, също както в случая с хипотезата за Енравота, за връзката на Кръстовидната сграда с Голямата базилика, на която тук също се настоява много. Тази връзка обаче е недоказуема предвид разположението на двете сгради една спрямо друга, както вече е показано в историографията. Така не може и да се настоява, че Борис си построил мавзолей, обаче после на това място издигнал Голямата базилика, където след това е погребан. Хипотезата, че именно в Кръстовидната сграда е покръстен княз Борис, няма да коментирам, доколкото идеята българският владетел да е покръстен в мавзолей, пък и съчетан с езически храм, ми се струва невероятна.

Както се вижда от приведените мнения[76], археологическите данни са прекалено оскъдни, за да се вземе дефинитивно решение за предназначението на Кръстовидната сграда под Голямата базилика. Тълкуванията са твърде противоречиви, а повечето са от учени, които са участвали в разкопките. Най-логична изглежда хипотезата, че Кръстовидната сграда е била езически градеж, разрушен до хоросановите основи при изграждането на Голямата базилика. На това обаче противоречи кръстовидният план на сградата, както отбелязва и Р. Рашев, макар че можем да правим малко сравнения с други езически храмове на територията на днешна България.

[75] Василев 2020: 574.

[76] Вж. още библиография у Василев 2020: 570 – 572.

Рационални елементи има и в най-подценяваната от всички хипотези – тази за раннохристиянската датировка на Кръстовидната сграда, която хипотеза въпреки съдържащите се в нея противоречия има основания, повечето от които даже не са обсъждани в литературата (като напр. наличието на материали от раннохристиянската епоха, керамика, или сполии). Начинът на градеж е същият като на останалите големи строежи в Плиска[77], но сгради с подобна форма, главно гробници, има именно в раннохристиянската епоха. Без да се впускам в безкрайни близки и далечни паралели, само ще припомня, че в самия център на София е открита кръстовидна баня (върху правоъгълна сграда от втората половина на III в.), започнала да функционира през последната четвърт на III – първата четвърт на IV в. и преустроена вероятно в жилищна постройка към средата на IV в. – първата половина на V в.[78]

Що се отнася до идеята, че това е църква, пред нея има едно основно препятствие – необходимо е да се обясни защо тази църква, която при всички положения трябва да е построена след покръстването, е разрушена до основи и отгоре е построена Голямата базилика? Другият вариант е да е била раннохристиянска, но тогава възниква въпросът за строителната техника и масовия археологически материал.

Тук моята задача няма да бъде да изясня окончателно този въпрос, което е трудно осъществимо, а само да взема отношение по проблема дали това може да бъде мартириум, дали той може да бъде на Енравота, дали би могло да бъде издигнат преди покръстването и в крайна сметка – дали данните от проучванията му могат да помогнат за изясняване на въпроса за канонизацията на този Омуртагов син и евентуалното развитие на негов култ. Няма да разглеждам археологическите доказателства на П. Георгиев

[77] Рашев 2008: 99.

[78] Кирова 2005: 41 – 54. На този факт ми обърна внимание доц. д-р К. Станев от Кирило-Методиевския научен център при БАН, комуто благодаря сърдечно!

подробно, това едва ли е нужно и възможно[79], а само тези от тях, които имат пряко отношение към главната ми задача.

Ключов в хипотезата на П. Георгиев е въпросът за това дали част от Кръстовидната сграда е послужила за оформяне на крипта под олтара на базиликата. Ако това действително е така, тогава приемствеността между двете сгради е несъмнена. Дали наистина основите на базиликата са били съобразени с останките от мартириума и те са служили като основа на криптата в базиликата, като се запазват и аязмото, и мястото на гроба на мъченика и др.? Категорично не! Няма основания да се смята, че има връзка между Кръстовидната сграда и Голямата базилика. Р. Рашев задава точния въпрос: Защо предполагаемият мартириум е бил разрушен до хоросановите подложки на основите, ако има такава приемственост?[80] Като припомням и бележките на К. Попконстантинов[81], както и категоричното мнение на Р. Рашев, че липсват всякакви данни за съществуването на крипта, искам да добавя следното. На първо място – Голямата базилика и Кръстовидната сграда не съвпадат по ориентация, като опитът да се обясни това с нагласянето спрямо останалите градежи, е неубедителен. Ако Кръстовидната сграда е имала такова голямо значение за строителите на Голямата базилика, тя цялата щеше да е под олтара на базиликата, а не само едно рамо, а другото – частично. Така че основите на базиликата не са били съобразени с основите на Кръстовидната сграда и не са послужили като основа на крипта,

[79] Срв. Божилов 2017/1: 401: „За да се анализира подробно тази книга, т. е. на всяко твърдение на автора да се противопостави антитвърдение, за да се докаже несъстоятелността на тезата, би трябвало да се напише нова книга, бих казал антикнига“.

[80] Срв. и Божилов 2017/2: 402: „Кръстовидната сграда на мартириума е била символ на близката победа на новата вяра, залог на тържеството на кръста в българската столица и пр. И когато „близката победа“ е била действителност, новите християни са разрушили мартириума и на негово място са издигнали Голямата базилика“.

[81] Попконстантинов 2005: 26.

защото такава няма![82] И в крайна сметка, ако в Кръстовидната сграда е имало мощи на толкова важен светец, те щяха да бъдат положени или под св. Трапеза, или щеше да има достъп до тях. В случай че те са изгорели, както настоява П. Георгиев, щяха да бъдат положени техните остатъци. Това е по-логичното, а не съобразяването с кладенеца, т. нар. аязмо! Въпросът е дали между кладенеца и Кръстовидната сграда има функционална връзка? Според С. Ваклинов той няма отношение към базиликата, но е функционирал едновременно с Кръстовидната сграда. Обясненията на П. Георгиев са определено противоречиви. От една страна, Кръстовидната сграда, която след изграждането на базиликата нарочно попада под олтара, като е била използвана за крипта. В същото време след изграждането на базиликата кладенецът (аязмо?!) напомня за Кръстовидната сграда, защото те са имали реципрочно значение в очите на своите съвременници чрез заетите форми, които са имали символично значение?! Как така изграждането на базиликата се съобразява с кладенеца, за да остане той да напомня за Кръстовидната сграда чрез заети форми, а в същото време тя е крипта на Голямата базилика?!

Друг въпрос, който възниква във връзка с аязмото, е какви са специфичните нужди от вода на евентуалния мартириум? Примерите за свещени извори, които авторът дава, са ирелевантни, доколкото очевидно няма никакви доказателства за това, че кладенецът е аязмо! Да се черпят сведения в тази посока от Тълкуванията на Теофилакт върху Евангелието, е несериозно – в това съчинение по никакъв начин не могат да бъдат открити конкретни исторически факти, нито то да се сравнява с житията, написани от същия автор – тук жанрът е различен! Напълно произволно е във „въведените в царството небесно езичници“ да се виждат българите, както и в юдеите да се различават византийците! Тълкуванията на Теофилакт Български (Охридски) върху Евангелието не са извор за проникването на християнството в България! И няма как да бъдат!

[82] Попконстантинов 2005: 26, който обръща внимание на противоречието, че предполагаемият саркофаг се е намирал в южното рамо на Кръстовидната сграда, но всъщност източното ѝ рамо образува крипта на Голямата базилика.

Много уязвимо е следващото археологическо доказателство на П. Георгиев, свързано с хронологията на строежа на Кръстовидната сграда и Голямата базилика. По-долу ще стане дума за това дали е възможно в България да се построи християнска сграда 10 години преди покръстването, която да бъде и мавзолей. Проблемът тук е, че хронологията изглежда нагласена, за да не бъде подозрително, че Кръстовидната сграда е съществувала само 2 – 3 години. Затова той „увеличава" срока на 10 години! В тази връзка се появява и друг проблем – ако е имало тайна християнска община при постройката на мартириума в памет на Енравота и на точно това място има местна християнска традиция, как тогава ще се обясни, че той е градеж подхванат по инициатива на българския владетел? Българският владетел издига монументална сграда с подход откъм дворците заради тайната християнска община?! В същото време въпросната тайна християнска община си има и некропол около Кръстовидната сграда! И всичко това само на 1 км от резиденцията на българските владетели, в столицата на държавата?![83]

Не е логична и идеята, че назидателната екзекуция, направена, за да се ограничи разпространението на християнството сред българското население, е извършена на свещено за християните място.[84] При условие че екзекуцията е била назидателна, то тогава тя би имала обратния ефект, ако се извърши на свещено за християните място – тогава то би станало още по-свещено за тях!

Освен това силно смущаващо е, че липсват саркофагът на погребания, както и останки от гроба му (постаментът за саркофаг може ли да го замести?), независимо дали той е бил под нивото на пода на сградата.[85] От какъв материал е бил изработен този саркофаг, за да не достигне до нас, а да изгори в пожара при потушаването на бунта на боилите? Колко прабългари, погребани в сарко-

[83] Божилов 2017/1: 402, смята, че обозначаването на това „селище" като християнско средище, изповядвало тайно враждебната вяра, почти пред портите (източната порта) на Вътрешния град, ако не е печатна грешка, то е необяснимо недоразумение!

[84] Георгиев 1993: 110 – 111.

[85] Попконстантинов 2005: 26, който обръща внимание на липсата на саркофаг и на следи от него.

фаг, има от епохата и дали това е характерно за (пра)българската култура от онова време?!

Трудно може да бъде защитено и твърдението, че възпроизвеждането в плана на сградата на два символа – кръст и кръг, сочи характера ѝ на мартириум. По-горе бяха споменати някои паралели, приведени от различни автори, които говорят, че това не е задължително, още повече че се отнася за основи на сградата, където трудно може да се търси някаква символика. Дори да допуснем, че майсторите са били семиотици, все пак те вероятно са търсили практично решение за основите, а не символично![86]

Накрая – за хипотезата, която може да бъде определена като много странна: зографът Методий от разказа на Продължителя на Теофан за покръстването е изрисувал Страшния съд именно в Кръстовидната сграда. Тя по това време е вече баптистерий и затова е била опожарена по време на т. нар. бунт на боилите. И всъщност това е пламтящата сграда от разказа на Хинкмар Реймски. Както вече съм показал, това е легенда, и то западноевропейска, която не би могла да бъде използвана в позитивистичен план, но в крайна сметка Продължителя на Теофан говори за ловен дворец, а не за нещо друго![87]

Прочее на базата на археологическите характеристики на Кръстовидната сграда с всичките проблеми на атрибуцията ѝ тя няма как да е мартириум на Енравота. Така евентуалният култ на Енравота не може да получи подкрепа от изтъкнатите археологически данни.

Историческите сведения, на които почива идеята за евентуален мартириум на Енравота, също са твърде оскъдни, за да се опрем и на тях. Ние не знаем всъщност доколко е било разпространено християнството в България през първата половина на IX в., с изключение на едно-две сведения, разказващи за преслед-

[86] Вж. хипотезата на Хрисимов 2018: 87 – 88, който смята, че равноременният кръст на основите на Кръстовидната сграда насочва към един рядък вид мартириум – теофанически. При тези мартириуми обаче няма положено тяло на мъченик, което е в противоречие с идеята на П. Георгиев, според когото би трябвало да има.

[87] Чешмеджиев 1996: 52 – 61.

ването на християните по онова време, които обаче са от агиографски източници. Едното сведение е цитираното по-горе – на Теофилакт Охридски, а другото е познато в две редакции – в Синаксара на Константинополската църква и в Менология на Василий II (Vat. Gr. 1613). Има и един подобен, по-общ текст, в т. нар. Малък катехизис на св. Теодор Студит, където също се говори за избити византийци, които отказали да ядат месо на празника на св. Четиридесетница.[88] Всички тези сведения, без това на Теофилакт, всъщност говорят за репресии над християни византийци, а не българи или славяни! Ромеите, духовници или светски лица, не правят опит да проповядват християнската вяра, напротив, българите карат ромеите да се откажат от своята. Или ги екзекутират само защото са християни. В същото време в ханския двор живеят християни, като напр. зетят на хан Крум, Константин Пацик![89] В средата на IX в. България категорично не върви към кръщение.[90] Както се видя по-горе, идеята за широкото разпространение на християнството преди покръстването не може да бъде подкрепена и с археологически данни.[91]

---

[88] Theodorus Studites 1961: 29 – 30. Срв. Хрисимов 2018: 84 – 85, с хипотеза, че разказът за избитите византийски пленници, които отказали да ядат месо на св. Четиридесетница, у св. Теодор Студит, който отразява една агиографска схема, всъщност може да се разгледа по друг начин – по това време на годината (в дните на св. Четиридесетница) се празнувал голям български езически празник, който се отъждествява с фолклорния Тодоровден след покръстването, и отказът на пленниците да ядат месо, е голяма обида за българите, които ги избили. Хипотезата е интересна, но трябва да се има предвид, че става въпрос за топос, често срещан в различни агиографски произведения.

[89] Според Атанасов 2007: 137 лелята на Енравота, неизвестна по име сестра на хан Крум, която е била омъжена за византиеца Константин Пацик, вероятно също е била християнка, което е напълно възможно.

[90] Божилов 2017/1: 324 – 325, с литература. Срв. Николова 1997: 33 – 34; Хрисимов 2018: 82 – 83.

[91] Тук трябва да се обърне внимание на още нещо важно. Обикновено археолозите в зависимост от своите възгледи за Кръстовидната сграда акцентират или на раннохристиянските саркофази, или на вторичните езически погребения в тях. Не се обръща внимание на това, че наред с (пра)българските има погребения и на български велможи християни. Такова е напр. това на кандидата Турдачис, хранен човек на хан Омуртаг, очевидно византиец на българска

При всички случаи обаче идеята за приемането на християнството на два пъти (през 855 – 856 и 864 – 865 г.) не почива на никакви основания в историческите извори, създадена е, за да обоснове хипотезата на автора за построяване по това време на християнска култова постройка в центъра на езическа България. Тя очевидно не може да бъде приета.[92]

Приведените по-горе идеи на Н. Драгова, използвани от П. Георгиев, за да подкрепи схващането си за ранен култ на Енравота и съответно – функциите на Кръстовидната сграда като мартириум, са абсолютно хипотетични и не почиват на никакви основания. Рожба на фантазията на Н. Драгова са както „Пространно житие на княз Борис“ така и „Слово за покръстването“, „съставено въз основа на книжовни данни скоро след смъртта на Борис през 907 г.“.[93] Хипотетични са и добавките на П. Георгиев към идеите на Н. Драгова – хипотетичното житие на Енравота било поместено в също толкова хипотетичното житие на Борис Михаил, написано „по всяка вероятност“ от хипотетичен гръцки духовник след 870 г. Само хипотеза ще си остане идеята, че след покръстването на християнския подвиг на Енравота се е отдавало голямо значение както от гръцките, така и от старобългарските книжовни дейци, за това всъщност няма нито едно свидетелство.[94]

3. Канонизация и развитие на култ

Макар в по-ранната българска наука, общо взето, да се е утвърдило мнението, че Енравота-Войн е канонизиран през Средновековието[95], това не се приема безрезервно[96], а в последно време се отхвърля все по-категорично.[97]

служба, от арменски произход, вж. Бешевлиев 1992: 236 – 237, 231 – 232. Няма данни Турдачис да е сменял своята религия. Това се отнася и до други византийци на българска служба, за които няма данни къде са били погребани.

[92] Дончева-Петкова 1995: 196. Срв. Христов 2007: 35 – 36; Хрисимов 2018: 82 – 83.

[93] Чешмеджиев 1999: 166.

[94] Срв. Божилов 2017/1: 402.

[95] Цухлев 1911: 192 – 193; Златарски 1971: 424 – 427; Гюзелев 1969: 98; Събев 1987: 159; Николова 1995: 191; Рашев 1996: 43; Христов 2007: 33 – 34, с още литература.

Основният защитник на идеята за канонизацията и развитие на култ към Енравота е П. Георгиев. Както вече стана ясно, той приема, че най-вероятно Енравота е канонизиран от новосъздадената българска църковна организация през 870 г. Но тъй като надълго и нашироко е развил идеята за мартириума, който е построен 10 години преди покръстването, той допуска, че това е станало по-рано, далеч преди създаването на Българската църква.

Дори да приемем, че преди покръстването е построен мартириум в памет на Енравота, остава най-важният въпрос – коя църковна организация е обявила Енравота за светец по онова време? През 833 г., когато е бил убит Енравота, както и през 50-те години на IX в. е нямало Българска църква, за да направи това![98] Единственият вариант е Константинополската патриаршия, което е невероятно не само заради липсата на някакви следи от тази канонизация, ами и защото няма случай през тази епоха в Константинополската църква да се почита български светец.[99]

---

[96] Степанов 2010: 3 – 10.

[97] Цанев 1998: 164; Христов 2007: 33 – 37; Христов 2009: 238 – 251; Степанов 2010: 3 – 10; Хрисимов 2018: 81; Божилов 2017/1: 402.

[98] Христов 2007: 33 – 34, Хрисимов 2018: 86.

[99] Това се твърди за сведението относно канонизация на св. Климент Охридски в един паметник, наречен Синаксар на Константинополската църква, вж. Божилов 1995: 340; Божилов 1996: 34 – 35, който се датира обикновено в X в. В него се казва: „В същия ден (25 ноември) честваме рождението на светия наш отец и чудотворец Климент, епископ български в Охрид. Търси последованието му на двадесет и седмия ден от месец юли, защото тогава честваме Успението му“, вж. Delehaye 1902: 255; Sinaxarium 1964: 281. Най-важният проблем в случая е датировката на паметника – ако той действително се датира в началото на X век, то тогава сведенията в него придобиват изключителна важност. Отдавна е забелязана близостта му с Менология на Василий II от края на X век, вж. Бешевлиев 1936: 10 – 11. Ръкописът е от XIV в., намира се в Британския музей, вж. Delehaye 1902: 255; срв. Туницкий 1913: 224, бел. 6; Илиев 2010, 16 – 17. Самият текст за св. Климент обаче съдържа данни, които изключват неговото датиране в началото на X век. На първо място – това е формулата „епископ български в Охрид“. В началото на X век няма как да се каже, че Климент е Охридски епископ, защото тогава се е знаело точно къде е бил архиерей. Идеята, че той е бил епископ именно в Охрид, възниква покъсно, а още по-късно титлата му се трансформира в „Охридски архиепископ“. Освен това памет за св. Климент в Константинополската църква през

Опитът да се подкрепи идеята за тази „предцърковна“ канонизация, с „някои примери на ранна канонизация в древноруската църква“, не може да бъде приет[100], доколкото в такъв случай трябва да се покаже къде точно се е намирал този олтар, за който говори П. Георгиев? И кога точно е бил построен той – когато сградата е мартириум, когато е баптистерий или когато е била църква?! Тази сграда обаче не предполага подобно нещо, дори от самото начало да е била църква.

П. Георгиев обосновава появата на мартириума с канонизацията на Енравота, а канонизацията му ...с появата на мартириума![101] В този смисъл няма как да се изясни дали изграждането на мартириума в памет на Енравота е в синхрон с данните за съществуване на литературна творба, посветена на живота и мъченическата му смърт, както смята авторът, защото такива творби просто не са намерени, за да се твърди подобно нещо.[102]

В последно време сериозни съмнения в това, че Енравота е бил светец, изказва Я. Христов. Като отбелязва, че липсват всякакви текстове, свързани с Енравота, авторът отбелязва, че Теофилакт Охридски никъде не го споменава с прозвището „свети“ и дори не с „блажен“. Определянето му като страдалец за Христовата вяра едва ли е достатъчно, за да се смята той за канонизиран, смята авторът.[103]

Най-категорично против канонизацията на Енравота през втората четвърт на IX в. се обявява И. Божилов. Според него нито е имало канонизация, нито е било възможно да има такава в средата на IX в. „Народната почит“ е измислица, а ако е имало следи

X в. не може да има, тъй като не е ясно доколко култът на светеца е развит вече на българска почва. Липсват и мотиви за канонизацията му в Константинопол през това време. Те биха могли да се появят най-рано след падането на България под византийска власт. Още по-вероятно е това да е станало след появата на гръцки произведения за култа на светеца. Най-ранни познати такива са произведенията на Теофилакт Охридски (края на XI – нач. на XII в.), вж. Чешмеджиев 2017: 29 – 38; Чешмеджиев 2018: 333 – 349.

[100] Вж. по този въпрос Полывянный 2000: 246, бел. 47.

[101] Божилов 2017/1: 402 нарича този „метод“ „доказателствени силогизми“.

[102] Срв. Божилов 2017/1: 402.

[103] Христов 2007: 33 – 34; Христов 2009: 239; срв. Хрисимов 2018: 85.

от паметта на мъченика, тя би била изразена по съвсем друг начин, а не следвайки раннохристиянски традиции. Припомняйки несъмнения факт, че няма запазени текстове за Енравота, Божилов добавя категорично, че такива не са съществували. Ако бяха съществували, Теофилакт нямаше да подмине с мълчание най-важния период от живота на един мъченик и светец – живота след смъртта! Освен това „култът“ към Енравота, който не е оставил никакви следи в българския календар, в който са отбелязва паметта на ромейски мъченици (дори на император Никифор!), но не и на българин. Всичко, което се говори и пише за Енравота, извън Теофилакт е научен произвол, завършва И. Божилов![104]

Обобщавайки, преглеждайки изворите – писмени и археологически, мога да кажа, че очевидно Енравота не е бил канонизиран и не е имал църковен култ. Нито в Плиска, нито в Преслав, нито в Охрид. Остава големият въпрос за изворите на Теофилакт Охридски, който засяга не само проблема за култа на Енравота, но и по-големия проблем за сведенията, които дава за българската история. Част от тях вероятно идват от византийските хроники, обаче в тях няма нито дума за Енравота.

4. Поменална дата

Съвременната Българска православна църква почита Енравота под името Боян-Енравота като трети светец на 28 март.[105] Не е ясно откъде идва тази дата.[106] Интересно е обаче едно съвпадение, забелязано от П. Георгиев. Под тази дата се чества празникът за потушаване на бунта срещу покръстването. Според откривателя на тази памет, А. А. Турилов, той принадлежи на най-древния старобългарски празничен цикъл – от раннопреславския или късноплисковския период.[107] Новият превод и интерпретацията на

[104] Божилов 2017/1: 402.
[105] Жития 1991: 164.
[106] Вж. Dujčev 1968/1: 210, който цитира Martinov 1863, S. 291 – 292: 28. „November. S. Bojanus princeps Bulgarorum et martyr“. Памет за Енравота под дата 28 ноември има в Мосхополското издание, вж. Арх. Сергий 1901/2: 370, срв. с. 89, и съвременната дата вероятно идва оттам!
[107] Турилов 1999: 18 – 19.

тази памет, направени от П. Георгиев, не са убедителни[108], но във всеки случай това е интересен факт.

В същото време идеята на П. Георгиев, изказана на базата на памет на св. Тривелий в бенедиктинската традиция (13 март)[109], че в нея се пазят свидетелства за ранни канонизации на българи християни с оглед на евентуална канонизация на Енравота, не е плодотворна, първо – защото там няма отбелязана негова памет, и второ – защото днес не знаем откъде тръгва тази традиция, чиито най-ранни свидетелства са от XV в.[110]

---

[108] Георгиев 1993: 86 – 87; Георгиев 2001: 86. Целия текст привеждам в главата, посветена на култа на Борис Михаил, втората му част, която ни интересува тук, гласи: „**И побѣда кнеꙁа боугарьскаа Михаила. ѥⷢда бѣ сборь нань Крⷮѡста раⷣ. Слоуⷤ ищи ка҇ октѥв**“ (Турилов 1999: 19). Той е преведен от П. Георгиев така: „И победата на българския княз Михаил, когато беше сборището (съборът?) против него, поради търпимостта (успокоението)“, сиреч благосклонността му към обикновените участници в метежа, пояснява П. Георгиев. Този превод няма смисъл, основава се на една грешка на преписвача, изяснена от А. А. Турилов.

[109] Георгиев 2001: 80.

[110] Влаевска-Станчева 2002: 434 – 435; Влаевска 2010: 58.

ГЛАВА II

КУЛТЪТ КЪМ КНЯЗ БОРИС МИХАИЛ

Княз Борис I, „наречен в светото кръщение Михаил“, остава в българската история преди всичко с покръстването на българите. По тази причина името му е често срещано в произведения от различен вид и характер през цялото Средновековие.[111] Изворите за наличие на негов средновековен култ обаче са пределно малко и доста противоречиви. Това е главната причина по въпроса в науката да няма единно мнение. Тук си поставям за цел, правейки преглед на съществуващите извори и историография, да взема отношение към него. Веднага искам да кажа, че нямам претенции за неговото дефинитивно решаване, това едва ли е възможно, а по-скоро да продължа започнатата дискусия.

I. Извори

1. Писмо на константинополския патриарх Николай I Мистик до българския цар Симеон – 923 г.[112]

В това писмо константинополският патриарх на няколко места дава преки сведения за това, че княз Борис е бил признат за светец:

„И справедливо е, както си станал наследник на властта на **блажения си баща** (...μακαρίου πατρὸς), така да бъдеш наследник и на неговата миролюбива душа и на другите християнски качества...“[113].

---

[111] Соколов 1879: 123 – 157; Dujčev 1968/1: 215 – 216; Гюзелев, 1969: 102; Гюзелев 2006: 20 сл.; Чешмеджиев 1996: 52 – 61; Чешмеджиев 1999: 158 – 175; Чешмеджиев 2020: 154 – 183.

[112] За датата на писмото вж. Гюзелев 1969: 497.

[113] Nicolaus Constantinopolitanus 1961: 274. В същото време трябва да припомня, че още приживе Борис-Михаил е бил наречен θειοτάτος („божествен, пребожествен“), в едно писмо на византийския дипломат Лъв Хирос-

И по-долу:

„Питам те, чедо мое, и ти ми отговори, както е прилично на твоята кротост и доброта: ако беше жив още онзи, **който сега се намира при светиите на небето** (τῶν ἁγίων ἐν ουρανοῖς), и те види, че действуваш така и вършиш убийства и войни, с какви думи би се обърнал към тебе ?“[114].

И след това:

„**Но сега той се намира със светиите и стои пред Бога** (τοῖς ἁγίος συν ν καὶ Θεῷ παριστάμενος ...), удостоен с голяма похвала за делото, което с помощта на Бога е направил на българите, а именно за това, че е турил основата за вярата, **заради което и справедливо се почита.** Той чувства сегашните противни дела (разбира се, ти не се съмняваш, чедо мое, че **живеещите там светии** чувстват всичко, което става в света). Нима той, ако и животът на светиите да е по-горе от всяка печал, не ще скърби много повече и не ще ли се яви сред онова неизказано сияние мрачен, първо за собственото си дело, за което сам е положил душата си, въпреки че поради божествената сила стои по-горе от убийствата...“[115].

И после:

„Защото изобщо кой ли би могъл да се съмнява, че тоя Божи човек няма да започне силно да скърби за онова, което се върши днес от тебе? И ако беше възможно да се завърне той от оня блажен живот в този наш жалък живот, не само казаното (по-горе) от нас, но и много повече би ти казал, защото той като свободен от тази суетна превратност, приближен към висшия разум,

---

факт до цар Симеон от 896 г., вж. Leo Choerosphactus 1961: 176; срв. превода и коментара на Златарски 1972/1: 521 – 524.

[114] Nicolaus Constantinopolitanus 1961: 274.

[115] Nicolaus Constantinopolitanus 1961: 275. Вж. превода на Николов 2018: 216, който следва интерпретацията на Westerink 1973: 172, 174 и превежда така последната част от този текст: „Нима той, ако и животът на светиите да е по-горе от всяка печал, не ще скърби много повече и не ще ли се яви всред онова неизказано сияние мрачен, първо, за собственото си дело, за което той сам е положил душата си, въпреки че заради божествената сила той надделя над тези, които щяха да го убият; второ, за собственото си чедо, за което моли бога да му дарува всяко благо“.

изпълнен с божествена светлина, има по-голяма възможност за това ... Но в такъв случай следвало би, чедо наше, тъй като твоят свети отец (τοῦ σοῦ ἁγίου πατρὸς) много се е трудил за мира между ромеи и българи ...“[116].

Както се вижда, сведенията на византийския патриарх са категорични – отначало той нарича Борис „блажен“, което е доста общо, но след това казва направо, че той се намира при „светиите на небето“, което повтаря още веднъж, и добавя, че „стои пред Бога“ и пр., като завършва с определението „свети отец“, в см. „свети баща“.

Сведенията са ясни, но предизвикват въпроси. Преди всичко може да има съмнение, че тези твърдения на константинополския патриарх са резултат от риторическите му упражнения с цел да отклони намеренията на цар Симеон за завладяване на Константинопол.[117] Съмненията обаче като че ли се уталожват от многократното повтаряне на това, че Борис е светец.

Друг въпрос, който се поставя в историографията, е дали Борис не е бил включен в месецослова на Константинополската църква, както смята още Д. Цухлев и категорично твърди В. Гюзелев.[118] На този въпрос към момента не може да се отговори дефинитивно, макар че досега не е открит никакъв месецослов, в който да се среща паметта на българския покръстител. Така че предположението е малко вероятно.

2. Мъченичество на Петнадесетте Тивериуполски мъченици от Теофилакт Охридски – края на XI – нач. на XII в.[119]

В това житие се казва:

„Като преживял немалко години в монашество, преминал в безконечния живот и **бил прославен от Господа с чудеса и изцеления, които боголепно се извършвали чрез костите му“**[120].

[116] Nicolaus Constantinopolitanus 1961: 276.
[117] Божилов 1983: 138; Николов 2018: 216 – 217.
[118] Цухлев 1911: 352; Гюзелев 1969: 497 – 500.
[119] Снегаров 1924: 198 сл.

Дори да поставим под съмнение достоверността на това съобщение, водени от някакви съображения за това, че Теофилакт винаги обработва информацията с оглед на някакви свои цели, то със самото си присъствие това съобщение би могло да бъде генератор на култ.

3. Пространно житие на Климент Охридски от Теофилакт Охридски – края на XI – нач. на XII в.[121]

В това житие сведението за евентуална светителска канонизация на Борис е доста по-неопределено:

„Тези творби той (Климент – б. м., Д. Ч.) оставил в своя манастир, който построил в Охрид, докато **блаженият Борис** (μακαρστοῦ Βορίσου) бил още между живите..."[122].

4. Български апокрифен летопис („Сказание на пророк Исая как бе възнесен от ангела на седмото небе") – втората половина на XI в.[123]

В този паметник сведения могат да бъдат извлечени от следните места:

„И след смъртта на царя Изот пак **прие българското царство син му Борис и бе благочестив и много благоверен**. И този цар покръсти цялата българска земя и създаде църкви по българската земя. И царува 16 години, **без да има грях, ни жена.** И бе благословено царството му, и почина с мир в Господа...

След това прие българското царство Симеон ... И много знамения сътвори цар Симеон. Царува 130 години и роди **свети**

---

[120] Theophilactus Achridensis 1994: 69. Според Маринкович 1987: 191 Теофилакт Охридски е използвал като извор недостигнало до нас произведение, което тя нарича „История на основаването на българската църква" и което можело да се определи като кратко житие на Борис с похвала за него и Симеон. Няма нужда да се обяснява, че тази идея е изцяло хипотетична и няма никакви основания.

[121] Снегаров 1924: 198.

[122] Theophilactus Achridensis 1994: 36.

[123] Вж. бележките на И. Божилов в Стара българска литература 1983: 360; срв. Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 192.

Петър, царя български, мъж свят и напълно праведен (... **ст҃го Петра цр҃ꙗ бл'гар'скаго мꙋжа ст҃а и правед'на...)"**[124]**,**

Както се вижда, тук сведенията са пределно кратки. По отношение на Борис е употребен израз, който без съмнение може да бъде определен като топос – той е използван в същия паметник и за цар Петър, който е бил светец, но също и за „цар Василий".[125] Тук е важно обаче нещо друго – малко по-долу българският цар Петър е наречен „свети Петър..., мъж свят и напълно праведен". Всъщност от съпоставката на сведенията за Борис и Петър се извлича интересуващата ни информация – княз Борис не е бил смятан за светец от автора на апокрифа, който има относително ясен спомен за него.

5. Синодик на българската църква (Борилов синодик) – 1211 г.[126]

В синодика има специално славословие за Борис заедно с други български владетели:

„**Борꙋсꙋ прьвомꙋ црꙋ бльгарскомꙋ нареченномꙋ въ ст҃ѣм крщенїи Михаиль иже бльгарскыи рѡд къ бг҃оразꙋмїю стыи҆ крщенїе҆ привѣшом҆ вѣчна҆ па҃:** —"[127].

(„На първия български цар Борис, наречен в светото кръщение Михаил, който доведе българския род до богоразумието чрез светото кръщение – вечна памет.")[128]

Както се вижда, в този първостепенен български паметник не се казва нищо за това, че Борис е бил признат за светец. В същото време на същото място, малко по-долу, цар Петър е бил наречен светец: „...**и Петрꙋ цр҃ꙋ ст҃мꙋ внꙋкꙋ его**"[129] („...и на неговия

---

[124] Стара българска литература 1983: 62; Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 196, 200.
[125] Стара българска литература 1983: 64; Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 200 – 201.
[126] Попруженко 1928: XII; Божилов, Тотоманова, Билярски 2010: 27 сл.
[127] Попруженко 1928: 77; Божилов, Тотоманова, Билярски 2010: 150.
[128] Държава и църква 1999: 78 – 79; Божилов, Тотоманова, Билярски 2010: 311.
[129] Попруженко 1928: 77.

внук свети цар Петър...“).[130] От това обаче не бива да се прави някакъв генерален извод, доколкото Кирил и Методий също не са наречени изрично светци в този паметник, както и техните ученици, между които Климент и Наум. Всъщност единственият българин освен цар Петър, наречен светец, в синодика е патриарх Йоаким.[131]

6. Образ от миниатюра на препис на Учителното евангелие на Константин Преславски от Московския исторически музей (ГИМ – Син. 262) – първата трета на XIII в.[132] или XI – XII в. (?)[133]

Този образ се намира в пергаментен ръкопис, на обратната страна на първия лист[134], съдържащ препис от Учителното евангелие, принадлежал в миналото на Московската синодална сбирка. Представлява изображение en face на изправена фигура върху златен фон, облечена в богато царско (княжеско[135]) облекло – туника от златотъкан плат в червено, със златотъкана мантия и тесен червен колан. Дясната ръка е на равнището на гърдите и в нея владетелят (няма съмнение, че изображението е владетелско!) е държал нещо (кръст или скиптър?). Лявата ръка е вдигната високо и е с обърната навън длан. Короната е от византийски тип – стема, с меко дъно, над което се кръстосват две дъги, и е с едър скъпоценен камък на челото.[136] Владетелят е обут в черни боту-

[130] Държава и църква 1999: 79.
[131] Попруженко 1928: 86.
[132] Горский, Невоструев 1859: с. 402, № 163; Голышенко 1963: 64; Вздорнов 1980: 16, № 1 в каталога; вж. още мнения относно датировката на ръкописа у Thomson 1986: 41 – 42.
[133] Уханова 2009: 134 – 136.
[134] Този първи лист е извън тетрадите и лицето му е празно, като има само указание ***верховлѧ***, което показва, че листът е подвързан правилно и на лицевата страна е трябвало да има текст или друго изображение, вж. Николова, Косева-Тотева 2018: 342.
[135] Атанасов 1999: 57 – 62 приема, че костюмът е кесарски, получен от българския владетел като духовен син на императора; срв. Атанасов 2000: 46.
[136] Атанасов 2000: 46 смята, че това е кесарски стефанос, допълнен с шапка факиолион, като намира паралел с короната, подарена на унгарския крал Геза I от Михаил III Дука ок. 1071 – 1077 г.

ши. Изображението е на млад, голобрад мъж, поставен в богато орнаментирана рамка, оформена като свод, завършващ с червен кръст отгоре. Особено важен е надписът около богато орнаментирания нимб: „**Сты Борисъ**“[137]. Под изображението руска ръка от XV в. е добавила: **Борисглѣбъ**, чийто смисъл е ясен – за късния книжовник това е Борис (Владимирович), брат на Глеб.[138] Заслужава да се отбележи, че самият сборник се отличава със семпла украса, като това е единствената миниатюра![139]

Около това изображение има дълголетен спор. Неговите откриватели – А. Горски и К. Невоструев, не се съмняват в идентификацията на българския княз Борис Михаил.[140] По-късно обаче В. В. Стасов приема, че това не може да бъде българският княз, защото той е бил признат за светец не приживе (!?), а след смъртта си и следователно не би могъл да бъде изобразен млад и като княз, а като инок и стар. Освен това според него в дясната си ръка фигурата държи вероятно кръст, а това е атрибут на мъчениците.[141] В по-ново време се добавят нови аргументи за идентификацията на българския владетел – напр., че кръст в ръката носят не само мъчениците, а също, че и владетелите, които не са светци, могат да бъдат увенчани с нимб.[142]

В последно време този спор отново се възобнови. З. Ждраков разглежда изображенията на св. Борис и св. Глеб в търновската църква „Св. ап. Петър и Павел“. Той е убеден, че изображението от Син. 262 е дало началото на „една установена иконографска традиция за представяне на канонизирания български хан“. Той съзира тази традиция в образа на „…св. Глеб, който се вписвал в тази традиция и затова бил разменен в тази църква със

[137] Подробно описание у Голышенко 1959: 413 сл.; Иванова-Мавродинова 1968: 108. Репродукция в: История 1981: 235; Вздорнов 1980: 16, с цялата литература в каталога; Джурова 2013: 345.
[138] Николова, Косева-Тотева 2018: 342 – 243.
[139] Джурова 2013: 345.
[140] Горский, Невоструев 1859: 402; срв. Иречек 1978: 178.
[141] Стасов 1902: 89. Подобно мнение и у Лесючевский 1946: 241.
[142] Иванова-Мавродинова 1968: 108; Джурова 2013: 349.

св. Борис“.[143] Това, разбира се, не може да бъде подкрепено, доколкото наличието на такава традиция не може да се установи по два образа, разделени от няколко столетия, само защото единият, който отгоре на всичко е с друго име (!?), прилича в някаква степен (доколкото може да се установи по зле запазената миниатюра от Син. 262) на другия.

За решаване на проблема са написани и няколко специални студии в един нарочен том, посветен на култа на светите мъченици Борис и Глеб. Първата от тези студии е на Е. Уханова. Тя разглежда миниатюрата от Син. 262 като хронологически второто княжеско изображение в друвноруските ръкописи, наред с това от Чуд. 12, и след миниатюрите в т. нар. Изборник от 1073 г. (известен в българската наука като Симеонов сборник от 1073 г.) и Трирския псалтир от 1080 г. Изображението се датира „обичайно“, както казва тя, от края на XII и началото на XIII в. Разкошната златна миниатюра от Син. 262 представлява параден портрет на млад княз светец, изобразен в арка на златен фон, с кръст в дясната ръка, а лявата – отворена пред гърдите, иконография, характерна за мъчениците. Миниатюрата от Чуд. 12 се различава от нея значително по стил и иконография.[144]

Авторката познава добре натрупаната вече значителна литература върху проблема, анализира я и откроява основните въпроси, на които трябва да се отговори при идентификацията на изобразената фигура. Констатира, че хипотезата на В. В. Стасов, че изобразеният княз е св. Борис (Владимирович), не намира широка подкрепа в литературата, но и че привържениците на идентификацията на българския княз Борис Михаил не привеждат никакви паралели или аналогии.[145] Е. Уханова познава и мнението на В. Иванова-Мавродинова, че кръстът в дясната ръка на владетеля е традиционен атрибут на византийските императори и българските царе и затова не може да се смята, че изображението е непременно на мъченик.[146]

[143] Ждраков 1999: 710.
[144] Уханова 2009: 119.
[145] Уханова 2009: 120.
[146] Уханова 2009: 122.

Заявявайки намерение да замени логическите доказателства на своите предшественици с надеждни доказателства за атрибуцията на образа, Е. Уханова предатира ръкопис Син. 262 със сто години по-рано, в края на XI – нач. на XII в., и „премества“ мястото му на създаване от Ростов, както се смята преди това, в Киев. Появата на комплекс ръкописи на най-високо равнище в периода на разцвет на вишеградския култ на Борис и Глеб в Киев не оставя място за съмнение кой е изобразен на миниатюрата, настоява тя.[147] След това авторката обръща внимание на забелязаната още от В. И. Лесючевски промяна в иконографията на Борис и Глеб (върху енколпионите) през XII в., отразяващи промени в култа на светците – те вече няма да са само светци лечители, а лични патрони на князете. Затова вече се изобразяват както с кръстове в ръцете, така и с мечове.[148]

Е. Уханова се спира подробно и на работите на В. С. Голишенко по проблема и намира, че те отклоняват изследванията от правилната посока, доколкото тя не допускала дори мисълта, че на миниатюрата би могъл да бъде представен руски княз. Обръща внимание на позицията на В. С. Голишенко по отношение на три важни детайла в миниатюрата – кръста, нимба и модела на църква (в миниатюрата от Чуд. 12). Като оставям настрана храма, който държи образът от Чуд. 12, ще отбележа, че Е. Уханова се опитва да преодолее най-вече заключенията на В. С. Голишенко относно кръста и нимба на образа от Син. 262, а именно, че кръстът е характерен не само за мъчениците, но и за изображенията на владетелите – във византийската и следващата я българска традиция с нимб се увенчават не само светците, но членовете на управляващата династия. В руската традиция князете и царете не се изобразяват с нимб, така че българската и руската трактовка на тези символи е различна, отговаря Е. Уханова.[149] Този аргумент, разбира се, би бил в сила само ако приемем a priori, че става въпрос за изображение на руски княз, и игнорираме евентуална българска традиция.

[147] Уханова 2009: 123.
[148] Уханова 2009: 128.
[149] Уханова 2009: 128 – 129.

Друго важно нещо в позицията на В. С. Голишенко, на което Е. Уханова обръща внимание, това е нейното категорично твърдение, че Борис и Глеб не са били изобразявани поотделно и че даже на енколпионите те са били заедно (но от различна страна). Това се отнася и до известната каменна икона на св. Глеб от Таманския полуостров (XI – XII в.), тъй като тя би могла да бъде част от по голяма икона, която се затваря, или от преносим иконостас.[150]

Що се отнася до изследването на М. Х. Алешковски върху руските енколпиони, Е. Уханова не приема хипотезата му, че водещ светец в тях е св. Глеб, която се основава на различни аргументи: кой от светците с коя ръка държи модела на църква; че може би на хипотетичната композиция, послужила за модел на енколпионите, светците не са държали модели на църкви, а мъченически венци и пр.[151] Използваната от Е. Уханова публикация на А. А. Пескова, където се прави опит за систематизация на образите на св. Борис и св. Глеб[152], с нищо не може да допринесе за изясняването на този въпрос, както и за евентуалните връзки на изображението от Чуд. 12 с въпросните ранни енколпиони. Въпросът в светлината на хипотезата на М. Х. Алешковски за първоначално водещия характер на култа на св. Глеб е дали има единични изображения на св. Борис (Владимирович)?

Основният аргумент за оспорване на идентификацията на образа е новата датировка на ръкописа – от началото на XI в. Тя е направена от Е. Уханова на базата на езиков и палеографски анализ. Според авторката 33-те тетради на ръкописа са преписвани от 13 преписвачи. Това показва, че той е възникнал в голям скрипторий. Тези 13 преписвачи са имали един специален координатор – протокалиграф, който е разпределял работа на всеки преписвач. Затова всички 13 почерка се обединяват от общи типологически признаци. Доказателство за това, че Син. 262 (както и Чуд. 12) са писани в голям скрипторий, Е. Уханова намира и във висококачествения пергамент, прекрасната позлата на миниа-

[150] Уханова 2009: 129. Вж. подробно за тази икона Архипова 2009: 157 – 182, където изобщо не се споменава за образа от Син. 262 дори като паралел.
[151] Уханова 2009: 131 – 133.
[152] Пескова 2005: 294 – 299.

тюрите, а също и в „диалектния неутралитет“ на езика на всички 13 преписвачи. Такъв скрипторий може да има само на едно място в руските земи по това време – Киев, заключава тя.[153] Тези ръкописи са поръчани от Владимир Мономах (1113 – 1125) за библиотеката му или за библиотеката на родовия му Видубицки манастир „Св. (Архангел) Михаил“.[154] Влизащите в състава на комплекса от ръкописи текстове – есхатологични, тълковни, литургични коментари, летописни, малко подхождат за нуждите на някаква църква, дори катедрален събор. По-скоро те са предназначени за библиотеката на просветен християнски владетел или изкушен монах книжовник, продължава Е. Уханова.[155] Колекцията е включвала „учебника“ по догматика „Богословие“, тълкуванията на Новия завет – „Учително евангелие“, есхатологични и тълковни текстове върху Стария завет, в Чуд. 12, тълкувания за църковна и литургична символика: „Сказания за църквата и разглеждане на тайнствата“ на Герман Константинополски, както и „Летописец вскоре“ на патриарх Никифор, с добавки за българската история в края на Син. 262 (т. нар. „Историкии“).[156]

Преписвачите, продължава Уханова, редовно употребяват йотирани юс и голям юс, рано излезли от употреба в друвноруските ръкописи. Освен това при преписвачи № 10 и № 12 е наличен комплект от всички четири юса (ѧ, ѫ, ѩ, ѭ), което е рядко явление, характерно само за най-древните ръкописи от XI в. Отсъствието на следи от падането на редуцираните гласни потвърждава тази датировка. Предатирането на ръкописа със сто години по-рано изменя и представата за неговия произход. Предвид кодикологическите характеристики, високото качество на пергамента, големия размер

[153] Уханова 2009: 135.

[154] В началото на XII в. Видубицкият манастир става център на великокняжеското летописание – през 1116 г. неговият игумен Силвестър създава нова редакция на „Повесть временных лет“. Според Е. Уханова фрагмент от Тълкуванията на св. Иполит Римски на 10-а глава на книгата на пророк Даниил е включен в състава на статията под 1111 на ПВЛ. Това твърдение не може да бъде прието, срв. Милютенко 2011: 114.

[155] Уханова 2009: 156.

[156] Уханова 2009: 134 – 135.

на листовете, чистите полета, голямото число на преписвачите, сред които и много изтъкнати калиграфи, изисканата златна миниатюра това може да бъде само едно място – столицата Киев.[157]

Създаването в Киев в края на XI – нач. на XII в. на тези богато украсени ръкописи с княжески изображения се е случило по време на кулминацията на оформянето на култа на Борис и Глеб. Появата на образите в Син. 262 и Чуд. 12 е свързана с пренасянето на мощите на двамата светци в Киев през 1115 г., така се обяснява и появата на храма в ръцете на изображението в Чуд. 12. През 1118 г. започва и строеж на техен храм в Константинопол, завършен през 1120 г.[158] Култът на Борис и Глеб е династичен и чрез него се легитимира властта на княза. Ако се приеме хипотезата, че Син. 262 е възникнал около 1115 г., то в такъв случай това е станало през управлението на княз Владимир Мономах. Той е смятал св. Борис (Владимирович) за свой покровител и защитник от куманите. Именно при него, подчертава Е. Уханова, Борисовският култ се трансформира в Борисоглебски![159] Авторката констатира и един очевиден факт, но не го обяснява – образите в двете миниатюри, въпреки че са правени по едно и също време, в един и същ скрипторий, се отличават значително иконографски един от друг![160]

Важен с оглед на хипотезата на Е. Уханова е паралелът с миниатюра от византийски ръкопис от 1080 г. (известния Coislin. 79 от Френската национална библиотека в Париж, съдържащ хомилиите на св. Йоан Златоуст), където на л. 2 об. е представен император Никифор III Вотаниат.[161] Този паралел с византийско изображение в датиран византийски ръкопис от втората половина на XI в. показва според авторката, че двете изображения в славянските ръкописи са рисувани по съвременни на ръкописите

[157] Уханова 2009: 134.
[158] Уханова 2009: 148.
[159] Уханова 2009: 150.
[160] Уханова 2009: 150.
[161] Coislin. 79, срв. Грабар 2000: 51, 134; Николова, Косева-Тотева 2018: 346.

византийски образци[162], следователно на миниатюрите е изобразен св. княз Борис (Владимирович).[163]

Е. Уханова отбелязва, че по-голямата част от текстовете, разпространени в Древна Русия, са били южнославянски преводи, но ако се предположи, казва тя, че древноруските преписвачи всеки път са копирали миниатюрите с образите на българските царе просветители, поместени в протографите, то тогава би трябвало да имаме портретна галерия на българските владетели. Двете миниатюри (Син. 262 и Чуд. 12) обаче са единствени.[164]

Няколко пъти в работата се повтаря, че изображенията на двата сборника – Син. 262 и Чуд. 12 не са свързани по никакъв начин с текста. По такъв начин те биха могли да свидетелстват единствено за поръчителя на библиотеката или за мястото на съхранение.[165] Руският княз Борис (Владимирович) е небесен покровител на княз Владимир Мономах и затова именно той е изобразен на тази миниатюра. Освен споменатата миниатюра на Никифор III Вотаниат се привличат и други съвременни руски и византийски печати, енколпиони и икони като паралел, за да се покаже, че оригиналът не може да бъде старобългарски.[166] Особено много се настоява на орнаментите, с които е украсена миниатюрата от Син. 262, привеждайки паралели с руски орнаменти точно от началото на XII в.[167] Друго нещо, на което Е. Уханова настоява много, е, че шапката на изображението от Син. 262 е руска, също както и тази на изображението от Чуд. 12.[168]

След като е ясно, че княжеското изображение в Син. 262 не е свързано с текста по никакъв начин, обобщава Уханова, то би мог-

[162] Тази идея се подкрепя и от Турилов 2012: 156, бел. 92, с още литература.
[163] Уханова 2009: 146 – 147; срв. Николова, Косева-Тотева 2018: 346.
[164] Уханова 2009: 136.
[165] Уханова 2009: 125.
[166] Уханова 2009: 123; срв. Смирнова 2009: 57 – 116; Милютенко 2011: 114 пише по повод на статията на Е. Уханова: „Ее наблюдения над графикой и палеографией положили окончание долгому спору о месте и времени копирования рукописей с болгарских оригиналов. Это было сделано в Киеве в начале XII в.“.
[167] Уханова 2009: 119 сл.; Милютенко 2011: 114.
[168] Уханова 2009: 119 сл..

ло да свидетелства само за този, който е поръчал ръкописа или за мястото на написването му. Идентификацията на князете на миниатюрите от Чуд. 12 и Син. 262 става определящ фактор за целия комплекс ръкописи. Преместването на неговото създаване в Киев в края на XI – нач. на XII в., където по това време активно се формира култ на св. Борис и св. Глеб, показва атрибуцията на миниатюрите, като се подрива лежащото в основите на съвременната историография мнение на В. С. Голишенко за това, че в тези ръкописи е изобразен българският княз Борис Михаил.[169]

По-долу ще коментирам аргументите на Е. Уханова, но в това заключение не може да не направи впечатление съществуващото логическо противоречие – предатирането и „преместването“ на ръкописите в Киев в края на XI – нач. на XII в. е определящ фактор за атрибуцията на изображенията, а тази атрибуция служи като аргумент за предатирането и „преместването“ им!

Друго, на което настоява много Е. Уханова, са византийските модели на орнаментите и изобщо целите изображения, които са ползвани от автора на миниатюрата от Син. 262 (както и на Чуд. 12), като отхвърля идеите на В. Иванова-Мавродинова и Г. И. Вздорнов за български образци на базата на паралели от подови настилки от Преслав. Авторката е убедена, че художникът е използвал византийски образци. Изображението на светец с кръст е традиционно за византийското изкуство и тази „неутрална“ иконография се предполага, че е първична за формиращия се през XI в. култ на светите князе. Без да разглеждам подробно аргументите на авторката, особено що се отнася до формирането на иконографията на св. Борис и св. Глеб, само ще обърна внимание, че привлечените от нея руски паралели са от втората половина или края на XII в. – началото на XIII в. и ако използваме „новата“ датировка, те няма да ѝ свършат работа. Още повече че както вече е отбелязвано в литературата, изображенията на Борис и Глеб с мъченически кръстове и мечове също са засвидетелствани не по-рано от XIII в.[170]

[169] Уханова 2009: 135.
[170] Мусин 2017: 117.

Няма да ѝ свършат работа и „очевидните византийски стилистически паралели“, които показвали същите плоскостни изображения. Разбира се, паралелите могат да бъдат умножени значително, но в крайна сметка Е. Уханова се е досетила, че и българските паралели, които привежда В. Иванова-Мавродинова имат византийски корени, което релативизира всякакви подобни стилови аргументи. Независимо дали розетките, които са привлечени като паралел, са соларен символ (защото са кръгли?!) и са символ на княжеската власт (sic!)![171]

След като е решила по този начин въпроса за идентификацията на образа в Син. 262, Е. Уханова поставя последния въпрос – във връзка с кое точно събитие е свързана появата на сборника? Дали с пренасянето на мощите от 1072 г., или с това от 1115 г.? Тя категорично смята, че това е станало през 1115 г., главно на базата на храма в ръката на образа от Чуд. 12, но това очевидно се отнася и за образа от Син. 262, който е от същото време (макар че няма храм). За целта дори е успяла да прочете изтритият надпис от миниатюрата в Чуд. 12, който гласял „Борис“![172]

Накрая авторката обобщава, че и в двата ръкописа имаме изображение на св. Борис (Владимирович), иконографски различаващи се един от друг. Този светец е изобразен заради поръчителя на „комплекса от ръкописи“. Култът на св. Борис (Владимирович) е династичен, от него киевските князе са черпели легитимност, лична и династична! Ако се приеме новата датировка, продължава Е. Уханова, то тогава ръкописите са създадени във времето на Владимир Мономах, който приема св. Борис (Владимирович) за свой небесен покровител. Особеното почитание на св. Борис в семейството на Владимир Мономах е причината за появата на неговия образ в различни варианти. Неясно остава твърдението на авторката, че в третия от този комплекс от ръкописи, а именно Син. 108, също е имало миниатюра със св. Борис и св. Глеб, но тя е изрязана заради това, че на нея двамата свети

[171] Уханова 2009: 141 – 145.
[172] Уханова 2009: 148 – 149.

князе са били изобразени заедно, което съответствало на по-късните иконописни канони!?[173]

На въпроса за идентификацията на образа от Син. 262 се спира и Е. Смирнова в специално изследване, посветено на ранните изображения на св. Борис и св. Глеб. Тя разглежда подробно тези изображения, вкл. такива, които са известни само по описание в ранни текстове (напр. у Нестор). Обръща особено внимание на одеждите на светците и най-вече – на знаменитите им шапки, обточени с кожа, които са най-сигурният белег за тяхното различаване, доколкото няма други светци с подобни. Друг важен елемент от облеклото, на който акцентира авторката, са късите плащове от скъпоценни тъкани, които носят светците. Допускайки, че те могат да имат и скандинавски произход, Е. Смирнова подчертава „тяхната изключителност във византийския свят, благодарение на което тези новопросияли светци трябва не само да се отличават и да привличат внимание, но и да свидетелстват за своя произход от един нов край, получил благодатта на кръщението, край особен и неприличащ на никой друг“.[174] В тази връзка Е. Смирнова също обръща внимание на атрибутите, с които са изобразени светците. И ако мъченическите кръстове са обичайни атрибути на мъчениците във византийския свят, то мечовете, с които са нарисувани те върху някои от ранните изображения, изглеждат не само като воински атрибут, а като особена реликва, свидетелстваща за княжеския произход на светците. Византийските светци воини се изобразяват с различни видове оръжия – копия, мечове, щитове, а Борис и Глеб – само с мечове, в което Смирнова намира също национална специфика като принадлежащи към руски княжески род.[175] Най-старите икони на Борис и Глеб са от XIII – началото на XIV в., докато енколпионите с техните изображения се датират не по-късно от XII в., а най-

[173] Уханова 209: 150 – 151.

[174] Смирнова 2009: 65. Срв. по този въпрос Мусин 2017: 110 – 111: „Очевидно, основные тезисы современного искусствоведения развивают наивные представления XIX в. об оригинальности и самобытности русского искусства“.

[175] Смирнова 2009: 66.

вероятно от XI в.[176] За Русия през XI – XIII в. Борис и Глеб са свои, национални светци, „роднини“ на руските князе.[177]

Изображенията поотделно на Борис и Глеб от XI – ранния XII в. принадлежат към „малките форми“ и отразяват акцентите в техните култове. Това често зависи от името на княза, поръчал съответното изображение. В същото време авторката отхвърля идеята на „историци и философи“[178], че първоначално приоритетен е култът на св. Глеб, доколкото изобразителният материал не дава основание за подобен извод. Богат материал за възприемането на светците ту като неразделна двойка, ту поотделно дават княжеските печати от домонголския период, но и други изображения, върху стеатитови икони и пр., макар че някои от тях са със спорна датировка.[179] Между тях тя откроява изображението от стеатитова икона, намираща се сега в ГИМ, намерена на полуостров Таман, което се датира от XI в., с надписи „Давид“ и „Глеб“, чиято поява се свързва с княз Глеб Светославович, управлявал Тмутаракан през 1067 – 1068 г.[180] Авторката обаче отбелязва и друга съществуваща датировка на стеатитовата икона, която тя смята за по-убедителна – от XII и даже началото на XIII в., доколкото стеатитовите икони във Византия тогава започват да се появяват[181], а все още за подобни икони се предпочита слоновата кост.[182] В тази каменна икона интересни са надписите, въпросът е дали са от едно и също време, задава въпрос тя. В крайна сметка съществуването на композиции с отделни изображения на св. Борис и св. Глеб, заключава авторката, са не по-късни от началото на XII в., а това се потвърждава и от сфрагистичните материали.[183]

---

[176] Смирнова 2009: 69 – 70.
[177] Смирнова 2009: 71.
[178] Вж. напр. Архипова 2009: 174 – 175, с литература.
[179] Смирнова 2009: 72 – 75.
[180] Вж. подробно Архипова 2009: 177.
[181] За стеатитовите икони вж. Архипова 2009: 164 – 165, която приема, че те се появяват във Византия след края на X в. Вж. още литература у Тотев 2021: 19, 63 – 68, който определя, че организираното развитие на стеатитовата техника става през XI – XII в.
[182] Смирнова 2009: 74 – 75.
[183] Смирнова 2009: 75.

Основно място в изследването на тези ранни изображения Е. Смирнова е отредила на двете миниатюри – в ГИМ 262 и Чуд. 12. Тя познава добре историята на изследванията на двете миниатюри, вкл. някои от българските. Тях обаче изобщо не удостоява с внимание, с изключение на бележката, че мъченическият кръст в ръцете на българския владетел би бил нелогичен и че в българската историография без уговорки се приема, че това е образ на българския княз Борис Михаил.[184] За сметка на това тя подробно използва непубликувано тогава изследване на А. С. Преображенски, който привлича като паралел фронтисписи на други руски илюстровани ръкописи и също стига до извода подобно на Е. Уханова – че в руските ръкописи фронтисписите не са свързани със съдържанието на ръкописите и има образ не на поръчителя им, а на неговия свят покровител или отразяват пряко или косвено патрона на храма, за който е изготвян ръкописът. А. С. Преображенски не се ангажира с предположение за този поръчител, чийто небесен покровител е бил св. Борис Владимирович.[185] Затова, продължава Е. Смирнова, е напълно допустимо, че образът от Син. 262 не е на българския княз, а на някой руски княз с името Борис, поръчал този ръкопис. Образът на св. Глеб в Чуд. 12 също може да е поръчан от някой руски княз на име Глеб, чийто закрилник е св. Глеб.[186] Въпросът е кои са тези руски князе?

---

[184] Смирнова 2009: 77 – 78.

[185] Преображенский 2010: 334 – 339. Този автор се занимава основно с Чуд. 12, доколкото изследва ктиторските образи (или портрети, както той ги нарича) в Русия. Съображенията му за идентификацията на образа в Син. 262 са общи, като повтаря изводите на Е. Смирнова. Отхвърля идеята, че образът в Син. 262 може да бъде на българския княз Борис-Михаил (за Чуд. 12, княз Симеон), защото „българските владетели не са възприемани като особено почитани светци „на Руси“ в периода на границата между XII и XIII в.“, а Борис-Михаил не е бил почитан и в България. Няма нито дума за приписката за смъртта на Борис-Михаил в ръкописа, но за сметка на това отбелязва, че ако се допусне, че миниатюрите са копирани от българските протографи, то тогава те биха били „безсмислени подражания“ или пък трябва да се постави въпросът за причините за актуализацията на българската иконография от X в. в Русия през ранния XII в.

[186] Смирнова 2009: 78.

Е. Смирнова приема и новата, по-ранна датировка на ръкопис Син. 262, предложена от Е. Уханова, като изтъква, че стиловите особености на миниатюрата говорят по-скоро за първата трета на XII в., отколкото за XI в. Тя приема и идеите на Е. Уханова, че Син. 262 и Чуд. 12 са писани от един и същ преписвач, и че предвид татарското нашествие двата ръкописа са били изнесени от Киев преди него (XIII в.) в Североизточна Русия.[187]

Разглеждайки подробно миниатюрата от Син. 262, Е. Смирнова обръща внимание на шапката, на която ясно се виждала околожката от кожа, добре различима със своите червеникави отсенки, различаващи се от кафявите коси на фигурата. Обръща внимание и на облеклото, и особено на „рубашката“, която е подълга от други подобни изображения от тази епоха, както и на плаща.[188] Целият облик на светеца – лицето, шапката, мъченическият кръст, надписът с името, говори, че тук имаме изображение на руския княз мъченик Борис (Владимирович). Облеклото му не е пречка за тази идентификация, то е близко до византийското придворно патрицианско облекло. Отсъствието на характерния меч показва, че в случая светецът е изобразен като небесен застъпник, молещ се за закрилата на поръчителя на ръкописа, който вероятно е бил поръчан от някакъв княз на име Борис или Роман, но може и да е свързан с храма на мястото, където е убит св. Борис, построен през 1117 г. от Владимир Мономах![189]

Заключението на Е. Смирнова е, че в периода XII – XIII в. образите на св. Борис и св. Глеб са с разнообразна иконография. Като правило те държат мъченически кръст, но невинаги са изобразявани с мечове. Очевидно в този период иконографският канон, по който те се изобразяват, все още не е установен.[190]

Тези опити[191] трябва да бъдат приети за неуспешни.[192] Не само заради датировката[193], която изглежда нагласена спрямо

[187] Смирнова 2009: 79.
[188] Срв. по този въпрос Мусин 2017: 111.
[189] Смирнова 2009: 80.
[190] Смирнова 2009: 108.
[191] Тихова 2012: LVI (недостъпно), цит. по Николова, Косева-Тотева 2018: 346.
[192] Джурова 2013: 343 – 355; Николова, Косева-Тотева 2018: 346.

предварителната хипотеза на Е. Уханова и която е спорна.[194] Както вече е отбелязано в историографията, това, че за модел на изображението от Син. 262 е използвана византийска миниатюра, не означава в никакъв случай, че на миниатюрата е изобразен княз Борис (Владимирович), доколкото българската миниатюрна живопис не се е развивала изолирано от византийската.[195] Ако се съди по копията на български ръкописи от епохата на цар Симеон и цар Петър, те могат да бъдат сравнявани с най-добрите образци, създадени във византийската столица в периода IX – X в., и „особено тези, украсени в цветен византийски стил“. Към това могат да се добавят и паралелите в орнаментите на украсата на миниатюрата от Син. 262 с редица византийски ръкописи от IX – X в.[196]

Няма да коментирам историята с тринайсетте преписвачи, както и „диалектната неутралност“ на въпросните преписвачи[197], доколкото нямат отношение към поставения въпрос.

Настоявайки за голям скрипторий, просветен владетел (Владимир Мономах) и пр., Е. Уханова изобщо не отбелязва, че протографът на Син. 262 (както и на Чуд. 12) е създаден в епохата на българския цар Симеон![198] Не се е „досетила“, че споменатото от нея „Богословие“ е създадено от български автор – Йоан Екзарх[199], „Учително евангелие“ е преведено и съставено също от български автор от тази епоха – Константин Преславски[200], съчинението на Герман Константинополски е преведено в Преслав.[201] Най-фрапиращото е, че авторката не е „забелязала“, че във въп-

[193] Крыско 2016: 340 – 363; Крыско, Мольков 2017: 331 – 394; Николова, Косева-Тотева 2018: 342.
[194] Крыско 2016: 356.
[195] Николова, Косева-Тотева 2018: 346.
[196] Вж. подробно Джурова 2013: 347, 349 – 350. Тук може да се добави и един детайл – владетелят от миниатюрата в Син. 262 не носи традиционния за императорите лорос, какъвто имат известните изображения на Константин Мономах и по-късно Йоан Комнин на мозайките в църквата „Св. София“ в Константинопол, а само далматика и плащ, вж. Милютенко 2011: 114.
[197] Николова, Косева-Тотева 2018: 354.
[198] Милютенко 2011: 114.
[199] Чешмеджиев 2015/1: 663 – 669.
[200] Турилов 2019: 11 – 13.
[201] Стойкова 2008: 244.

росните „Историкии“ има добавки за българската история, макар че също го знае много добре и го отбелязва.[202] Е. Уханова е права за големия център, в който са създадени ръкописите, за просветения владетел и за изкушения монах. Очевидно ръкописът е рожба на такъв център, но първообразът е съставен в Преслав!

За сметка на това тя предлага остроумната бележка за миниатюрите с образите на българските царе просветители, поместени в протографите.[203] Копирането на тази миниатюра обаче има точно определена причина. Това не е само защото миниатюрата е била копирана от български оригинал от X в.[204], а най-вече защото приписката на Тудор черноризец Доксов, в която се съобщава за смъртта на княз Борис Михаил, се среща във всичките пет преписа на превода на Константин Преславски на Атанасий Александрийски, включително в този.[205]

Обяснението за появата на образ на руския княз светец в този ръкопис с различните поръчители на ръкописа (в зависимост от датировката), които са го имали за небесен закрилник, е очевидно нагласено и неубедително. Докато приписката на Тудор черноризец Доксов прави връзката с княз Борис Михаил съвсем пряка.[206] Така се обяснява лесно и връзката на миниатюрата в Син. 262 с текста, а не защото св. Борис (Владимирович) е покровител на Владимир Мономах или на някой друг по-ранен руски княз.[207]

Трудно може да бъде обяснено и защо на миниатюрата князът е сам. За образа от Чуд. 12 това като че ли е по-обяснимо предвид съществуващата идея, че първоначално култът на св. Глеб е по-развит.[208] Но за Борис не е. Както вече е отбелязвано в литературата, изначално Борис и Глеб са възприемани като двой-

[202] Стойкова 2008: 243 – 244.
[203] Уханова 2009: 136.
[204] Щепкина 1977: 232; Вздорнов 1980: 16; Джурова 2013: 348.
[205] Христова, Караджова, Узунова 2003: 25. Вж. бележката на И. Божилов в Стара българска литература 1983: 373.
[206] Николова, Косева-Тотева 2018: 351.
[207] Щепкина 1977: 232; Вздорнов 1980: 16; Николова, Косева-Тотева 2018: 351.
[208] Скобцова 2012: 165; Архипова 2009: 174 – 175, с литература.

ка светци.[209] По-редки са единичните им образи, като е възможно за техен образец да са служили надгробните изображения на братята от ковчезите им.[210] Единични изображения от домонголския период са известни от някои княжески печати, изображението върху камък от XI в., намерено на Таманския полуостров.[211] Към тях Е. Смирнова добавя и миниатюрата от Чуд. 12, като добавя: „…ако идентификацията на образа е вярна“.[212] Миниатюрата от Син. 262 дори не е спомената![213]

Няма съмнение, че култът на св. Борис и св. Глеб е династичен и че св. Борис е покровител на Владимир Мономах.[214] Проблемът е защо, след като именно при Владимир Мономах са пренесени мощите в новата каменна църква и култът се е трансформирал в Борисоглебски, т. е. в двоен, св. Борис е изобразен сам, а не с брат си св. Глеб? Както се видя, до XI в. има отделни изображения на Борис и Глеб в точно определени случаи (печати, енколпиони), макар че преобладават двойните.[215] През XII в., след пренасяне на мощите им, те вече не се изобразяват поотделно.[216]

---

[209] Вж. подробно у Смирнова 2009: 68 – 70. На незапазената днес икона, за която се споменава в Летописа на Нестор, която е била поставена в т. нар. „петоглава“ дървена църква, построена от Ярослав Мъдри, т. е. до 1054 г., светците са представени заедно, вж. Смирнова 2009: 62 – 63. За най-старо общо изображение, запазено до днес, се приема това в Спасо-Преображенската църква на Ефросиниевия манастир в Полоцк, което се датира от около 1161 г. Следващите са вече от XIII в., вж. Скобцова 2012: 162.

[210] Цукерман 2009: 9 приема, че единичните изображения са създадени заради кръстовете енколпиони, съдържащи мощи на светците, където изображенията са от двете страни на кръста.

[211] Архипова 2009: 159 – 178.

[212] Смирнова 2009: 44 – 60; Скобцова 2012: 163.

[213] Вж. напоследък за образите на Борис и Глеб в България Чекова 2013/1: 286 – 316.

[214] За култа към Борис и Глеб вж. Назаренко, Серёгина, Турилов 2009: 44 – 60, с изчерпателна библиография; Чекова 2013: 144 сл., и специално с. 162. За техния култ на Балканския полуостров и в България вж. Николова 2016: 356 – 363; Станкова 2020: 88 – 101.

[215] Смирнова 2009: 44 – 60; Скобцова 2012: 163;

[216] Алешковский 1972: 113; срв. Айналов 1910: 15 – 16; Смирнова 2003: 44 – 60; Смирнова 2009: 59 – 116; Голышенко 1959: 406; срв. Банк 1976: 144; Николова, Косева-Тотева 2018: 347 – 350.

Е. Уханова не може да обясни и как така миниатюрите от едно и също време и от един и същ скрипторий са с различна иконография. Това съзнателно ли е търсено? Дали не се дължи на някакви собствени схващания на миниатюристите? Или се дължи на различни традиции? Ако е второто, къде и кога са формирани те? Ако са български, това е лесно обяснимо – предполага се, че Борис Михаил е имал и други изображения!

Възражението, че образът от Син. 262 е на млад човек, а Борис Михаил е починал в дълбока старост, е лесно преодолимо. В литературата вече е отбелязвано по друг повод[217], че изобразяването на Борис Михаил млад е, защото се акцентира на неговата роля в покръстването на българите, когато той е млад, както е и в западната традиция. Там също е изобразен като млад![218] Дори да потърсим връзка на образа с приписката за смъртта на Борис Михаил, пак не е задължително образът да е на възрастен човек, доколкото става въпрос за официален портрет.[219]

Що се отнася до „руската“ шапка на княжеското изображение, веднага трябва да се каже, че Борис и Глеб от един момент нататък се изобразяват във византийски костюми, но шапките им са винаги едни и същи – обвити в основата с кожи. Този тип шапка е характерен само за руската традиция[220] и не е познат от други изображения на двамата руски светци, с изключение на Милешево от второто десетилетие на XIII в.[221] Изображението от Син. 262 не е с такава шапка, а със стема, с меко дъно от плат. Подобна не се среща в нито едно изображение на светците, поне в пе-

[217] Ждраков 1999: 710.

[218] Vlaevska-Stanceva 1997: 213 – 223; Влаевска-Станчева 2002: 435; Влаевска 2010: 58.

[219] Срв. Преображенский 2010: 15 – 16: „…не всякий ктиторский портрет был прижизненным (есть случаи, когда такие композиции включают в себя портреты и живых, и умерших), и не каждое надгробное изображение выполнялось по горячим следам“.

[220] Мусин 2017: 110 – 111.

[221] Смирнова 2009: 113, като тук са пропуснати изображенията в „Св. ап. Петър и Павел“ в Търново. Срв. Ждраков 1999: 710, според когото шапките не са задължителни (по Вздорнов 1989: 51), доколкото в Търновската църква липсват…

риода, който ни интересува.[222] За сметка на това с такава корона е изобразен не само император Никифор III Вотаниат на споменатата миниатюра, но и редица други владетелски образи от различни църкви на Балканите – в „Св. Богородица Космосотира“ във Фере от 1152 г., споменатата църква в Милешево, църквите „Св. 40 мъченици“ в Търново и „Св. Никола и Пантелеймон“ в Бояна. Особено важни са изображенията, където св. Борис и св. Глеб са изобразени заедно с други владетели, защото ясно се вижда разликата с византийската и балканската традиция.[223]

Най-накрая бих искал да цитирам мнението на А. Е. Мусин, което ми се струва точно:

„Соглашаясь с мнением, что здесь изображен князь по имени Борис, я не могу принять утверждение о „тождестве“ иконографии этой миниатюры, на которой явственно виден храм (става дума за Чуд. 12 – б. м., Д. Ч.), с изображениями на борисоглебских энколпионах. К тому же, остается непонятным, каким образом недавно предложенная новая датировка рукописей Син. 262 и Чуд. 12 концом XI – началом XII в. и перемещение места их создания в Киев „указывают“ на атрибуцию миниатюр князю Борису Владимировичу, тем самым „в корне подрывая лежащие в основе современной историографии рассуждения … об изображении на них болгарского князя Бориса-Михаила“ (Уханова, 2009, с. 135). Только потому, что в это время в Киеве активно развивается борисоглебский культ? Налицо – новые варианты традиционных рассуждений об исключительной самобытности древнерусской культуры. Мнение о копировании здесь уже сложившегося восточно-болгарского оригинала и изображения болгарского князя-ктитора представляется предпочтительным“.[224]

---

[222] Според Пескова 2005: 395 – 396 в някои изображения шапките на светците са ниски, тип „скуфейка“, с нисък орнамент на долния край, имитиращ или метален венец, или ръб, което е по-малко вероятно заради малкия размер.

[223] Атанасов 2000: 44 – 45; Николова, Косева-Тотева 2018: 348, с примери. Според бележката на А. Мусин най-близо до изображенията на св. Борис и св. Глеб по иконография и време стои изображението на княжеското семейство в миниатюра от Изборника на Светослав от 1073 г. (ГИМ, Син. 1043, л. 1 об.), която би трябвало да възхожда към източнобългарски оригинал, вж. Мусин 2017: 111.

[224] Мусин 2017: 113.

Тук няма да се занимавам с проблема за датата 2 май, на която е починал Борис, а е поменална дата на Борис и Глеб[225], това ще направя по-долу. Но непременно ще трябва да се зададе въпросът, зададен в една от рецензиите на изследването: как ръкописът е оцелял, ако по-време на татарското нашествие е бил във Владимир? Градът е бил изцяло разграбен и изгорен от татарите две години преди превземането на Киев.[226]

С установяването по такъв начин на това, че изображението с голяма доза сигурност принадлежи на Борис Михаил[227], за нас твърде интересен става надписът „Свети Борис“. Вероятността той да е бил добавен от руския копист на миниатюрата, е много малка не само заради споменатия по-късен надпис под миниатюрата[228], а и заради кратката форма на надписа, без всякакви добавки, което очевидно е белег на архаичност. Така че със сигурност може да се твърди, че този надпис е присъствал на оригиналната миниатюра от X в. Това от своя страна е важно свидетелство за култ към Борис Михаил по същото време.

7. Образ от ГИМ – Чудовия ръкопис № 12 – втората половина на XII – нач. на XIII в.[229]

Този образ е със значително по-спорна идентификация. Миниатюрата с изображението се намира в пергаментен ръкопис, наречен „Иполитов сборник“, намерен в московския Чудов манастир. В него е бил поместен един известен текст на Иполит – „Сло-

[225] Чешмеджиев 1999: 167 – 168; Назаренко, Серёгина, Турилов 2009: 44 – 60; Николова, Косева-Тотева 2018: 350, 356.

[226] Милютенко 2011: 115: „И уже совсем непонятно, чем вызвано утверждение, что рукописи уцелели, потому что во время татаро-монгольского нашествия были во Владимире. Город был полностью сожжен и разграблен почти за два года до взятия Киева. Например, Чуд. 12, согласно плохо сохранившейся приписке, была подарена Дмитрию Донскому его духовником“.

[227] Вж. още литература у Голышенко 1959: 413; Иванова-Мавродинова 1968: 108; Атанасов 1999: 16, 57 – 58; Джурова 2013: 343 – 355; Николова, Косева-Тотева 2018: 350.

[228] Иванова-Мавродинова 1968: 108.

[229] Голышенко 1959: 391; Голышенко 1963: 64; Вздорнов 1980: 17, № 2 от каталога. За различната датировка, която се предлага от някои автори, вж. Уханова 2009: 134 – 136.

во за Христа и антихриста“, както и някои други текстове от същия автор – тълкувания за книгата на пророк Даниил.[230] Ръкописът не е датиран точно, но на базата на палеографски данни се отнася към края на XII – нач. на XIII в. Според изследователите той представлява руски препис на старобългарски оригинал.[231]

Интересуващата ни миниатюра е нарисувана на обратната страна на л. 1. Тя е значително по-зле запазена от предишната. На нея е изобразен човек в цял ръст, облечен в дълъг зеленикав кафтан, богато орнаментиран, и дълъг плащ. На главата си носи шапка със синьо-зелена околожка и ниско кръгло червено дъно. На краката си има червени ботуши. В лявата си ръка фигурата държи златно изображение на църква, а в дясната, свита в лакътя – червен кръст. Надписът около златния нимб не е запазен, макар че има някакви следи от него.[232]

Лошата запазеност на образа е причината за различните му идентификации. И. Срезневски приема, че това е руският княз от XII в. Всеволод-Гавриил.[233] В. И. Лесючевски идентифицира друг руски княз – Борис-Роман (990 – 1015 г.).[234] Г. Филимонов смята, че тук е изобразен българският цар Симеон.[235] В българската историография тази идея се развива от В. Иванова-Мавродинова, която намира паралели между украсата на кафтана на владетеля и рисуваните керамични плочки от настилката на разкритата през 1946 г. църква с гробница в Тузлалъка.[236]

След това за дълго време в историографията преобладава мнението, че изобразеният е българският княз Борис Михаил. Подробно това е обосновано от В. С. Голишенко, която опровергава възможността тук да е нарисуван руски княз. Според нея от българските владетели тук могат да бъдат изобразени Борис Ми-

[230] Невоструев 1868: 2 – 4; Срезневский 1874: 140 сл., 169; Вздорнов 1980: 17; срв. Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 22, 24 – 25, 46.
[231] Голышенко 1959: 391 – 392; Вздорнов 1980: 17.
[232] Лесючевский 1946: 230; Голышенко 1959: 392 – 394; Вздорнов 1980: 17.
[233] Срезневский 1867: 41 – 48; Срезневский 1874: 166.
[234] Лесючевский 1946: 230; Скобцова 2012: 163.
[235] Филимонов 1875: 55.
[236] Иванова-Мавродинова 1968: 110; Иванова-Мавродинова 1959: 13 – 14; Атанасов 1999: 16; Джурова 2013: 349.

хаил и неговият син Симеон. Изследователката приема, че това е Борис Михаил заради кръста, който държи в ръка – Симеон не е бил нито мъченик, нито „просветител“, за да бъде изобразяван по този начин.[237] Така единствената възможност остава Борис Михаил.[238] Тази идентификация среща друго затруднение, а именно – че изобразеният явно е млад и очевидно не е монах, а българският покръстител е умрял като монах и в дълбока старост.[239] Това затруднение обаче е мнимо, защото изображението не е култово и по тази причина няма причина да приемаме, че е посмъртно. Тази идентификация се приема и от други учени.[240]

В последно време излязоха цяла серия от публикации, главно от руски учени, които приемат безусловно, че образът в Чуд. 12 принадлежи на някои от руските князе мъченици, или Борис, или Глеб.[241] Частично обърнах внимание на този въпрос по-горе. Тук нямам намерение отново да се занимавам подробно с него. Причините за появата на български владетел с църква в ръка са обясними за Борис (за Симеон – също) и това е направено още от В. Иванова-Мавродинова.

Идентификациите на св. Борис (Владимирович) или неговия брат Глеб в този случай биха могли да получат подкрепа единствено в шапката на представения владетел, която, ако може

---

[237] Иванова-Мавродинова 1976: 118 приема след К. Невостроуев, че изобразеният владетел в оригинала е държал скиптър, който е бил взет от руския копист за кръст. Тя привежда паралел с един от оловните печати на цар Симеон, където той държи кръст скиптър с дълга дръжка, и припомня, че кръстът е един от ранните атрибути в изображенията на византийските императори – „победоносен знак на тяхната мощ“, а не само атрибут на светци и мъченици.

[238] Голышенко 1959: 397 – 407; Вздорнов 1980: Каталог, № 2, с литература.

[239] Голышенко 1959: 402 – 403.

[240] Щепкина 1977: 232; Полывянный 2018: 80; Смирнова 2009: 44 – 60, която смята, че ако се приеме идентификацията на руския княз Борис, то тогава може да се допусне, че в основата на тази иконография лежи недостигнала до нас композиция, възникнала във връзка с култа към двамата братя във Вишгород.

[241] Уханова 2009: 119 – 123; Смирнова 2009: 75 – 80 (Глеб); Преображенский 2010: 334 – 350; Мусин 2017: 117.

да се съди по лошо запазеното изображение, е от този тип, който носят първите киевски светци.

Накрая искам да обърна внимание на един много интересен факт – тази миниатюра с изображението на Борис Михаил е поместена в ръкопис с произведения на св. Иполит Римски. В. С. Голишенко го тълкува в подкрепа на идентификацията на Борис Михаил, тъй като едно от произведенията на св. Иполит в този сборник – „Слово за Христа и антихриста“, е много рядко срещано в Русия за периода XI – XII в. Това са единствените преписи и преводът е южнославянски, като се смята, че ръкописът отразява съдържанието и оформлението на български глаголически ръкопис, изготвен за княжеската библиотека в Преслав в ранните години от управлението на княз Симеон.[242] Тя обаче не се е досетила, че Борис Михаил е изобразен заедно със същия светец върху скицата на Дж. Чампини, която ни предава фреската от хълма Монте Челио в Рим. Това вече изключва случайно съвпадение – връзката на Борис Михаил със св. Иполит е съзнателно търсена[243], макар и неясна засега.

Заслужава отбелязване и още един факт – според наблюденията на В. С. Голишенко и редица други автори (вж. по-горе) двата споменати ръкописа – Чуд. 12 и Син. 262, са писани с участието на един и същ преписвач. Това означава, че двата ръкописа са могли да бъдат написани на едно и също място.[244] Това подсилва мнението, че в Чуд. 12 също е изобразен княз Борис Михаил, независимо от различната иконография.

8. Пространно житие на Наум Охридски от неизвестен автор (Cod. Atheniensis 827) – XIII – XIV в.[245]

В това житие, което обикновено се приписва на охридския архиепископ Константин Кавасила[246], има едно място, където се казва:

[242] Голышенко 1959: 409. Срв. Полывянный 2000: 77; Николов 2006: 201, с библиография.
[243] За св. Иполит Римски вж. Арх. Сергий 1901/3: 44 – 46; Невоструев 1898: I – L; Цоневски 1986: 195; Follieri 1982: 43 – 51; Thouzellier 1977: 99 – 100, с още литература.
[244] Голышенко 1963: 64.
[245] Бърлиева 1987: 130.

„...тогавашният български владетел – името му беше Михаил, наричан още Борис. **Книги разказват за неговия богоугоден живот,** а и разказите на стари мъже са предали чак до нас – да оставим настрана другото – достойно оказаната на светите мъже преголяма почит...“.[247]

Включвам текста, защото според някои автори съдържа данни за житие на Борис Михаил.[248] Това мнение обаче трудно може да бъде прието, доколкото споменатите книги могат да не бъдат агиографски, а от друг характер – хроники и пр. исторически съчинения.

9. „Чудо на св. Георги с българина“ („Чудо с българина Георги“) – X в.[249]

Тук се казва: „Сетне Бог го удостои, та като прие ангелски образ, представи се от измамния тоз живот във вишния Йерусалим при Христа“[250] („**Въ въıшнии Їерⷭлмъ къ Хⷭу престави с**“).[251] Сведението е интересно, особено ако се съпостави с други, но изразът е топос.

10. Образ на Борис Михаил от хълма Монте Челио в Рим – IX в. (?)[252]

Този образ не е запазен, а е предаден на скица от известния италиански археолог от XVII в. Дж. Чампини (G. G. Ciampini), който го открива през септември 1689 г. в полуразрушено помещение в подножието на римския хълм Монте Челио (Monte Celio), за което се смята, че е останка от някаква капела. Скицата и описанието на образа са запазени в Cod. Vat. lat. 7849.[253]

---

246 Бърлиева 1987: 130.
247 Бърлиева 1987: 141, гръцки текст на с. 134.
248 Георгиев 1993: 127, бел. 43.
249 Милтенова 1992: 512.
250 Иванов 1935: 44 – 48.
251 Иванов 1935: 213; срв. текста по рък. № 73 от библиотеката на БАН, у Снегаров 1955: 266; Снегаров 1951: 295.
252 Dujčev 1965: 153; Ruysschaert 1982: 449 – 451.
253 Dujčev 1965: 152 – 157; Грабар 1922: 232; Ruysschaert 1982: 439 – 440; Чешмеджиев 2006: 7 – 19. Вж. за него подробно гл. № 4.

11. Образ на княз Борис Михаил от църквата „Санта Мария ин Органо“ (Santa Maria in Organo) във Верона – 1505 – 1507 г.[254]

Тук Борис Михаил е изобразен като монах бенедиктинец заедно с други държавни глави – крале, херцози и пр., които са били монаси от ордена на св. Бенедикт и които са оставили земната власт и са приели монашеството (между тях – Карломан, чичо на Карл Велики; лангобардският крал Раки; последният меровингски крал Хилдерих III; лангобардският княз Анселм; венецианският дож Пиетро I Орсеоло и пр.).[255] Българският владетел е изобразен в средата заедно с още две лица. От дясната му страна е владетелят на Салерно Ландулф, завършил живота си в Монте Касино, а отляво – св. Лутвин, бивш дук на Лотарингия. Борис Михаил е изобразен в бяло бенедиктинско расо и с качулка. Пред него е изобразена корона от вида на царските диадеми, за разлика от короните, които са изобразени пред Ландулф и Лутвин, които са по-малки. От главата на Борис Михаил се пръскат девет снопчета жълти лъчи – като знак според Й. Иванов, че е бил озарен от небесна благодат. Същите лъчи са изобразени и около главата на Ландулф. Около главата на Лутвин обаче, който е бил канонизиран за светец, е изобразен нимб. Това ясно показва, че за автора на стенописа – Франческо Мороне, и неговите ктитори – отците бенедиктинци от тази църква, Борис Михаил не е бил светец. Не се споменава евентуално светителство в Римската църква на българския владетел и в надписа под самата фреска, където името Борис или Михаил не се споменава, а той е наречен Булгар, български цар.[256] Тук заслужава да се отбележи, че в менология на бенедиктинците под дата 13 март е поместен светец с име „Св. Требелиус“ (San Trebellius), зад което име според И. Дуйчев се крие Борис Михаил.[257]

---

[254] Влаевска-Станчева 2002: 434; Влаевска 2010: 58. Иванов 1927: 5 – 6 датира фреската от XV в.
[255] Влаевска-Станчева 2002: 434 – 435.
[256] Иванов 1927: 6 – 9.
[257] Dujčev 1965: 161.

12. Образ от вътрешния двор на манастира „Сан Джакомо“ (San Giakomo) в Понтида, близо до Бергамо – началото на XVI в.[258]

В този манастир съществува тематично и хронологически близък цикъл на този във Верона, изпълнен от неизвестен автор в самото начало на XVI в. Тук също са изобразени, както и във Верона, св. Бенедикт и неговите помощници – св. Мавър и св. Плакида, а също 26 папи, бивши монаси бенедиктинци, както и 16 бивши владетели, отказали се от земната власт и приели монашеството. Между тях е изобразен и българският владетел с надпис: „Bulgarus rex bulgariae...“. Липсва ореол. Около него са изобразени бургундският крал Сигизмунд и папа Захарий I.[259]

Такъв образ на Борис е имало и върху един по-ранен паметник, който не е достигнал до нас. Това е подобен цикъл, рисуван върху дърво в олтара на св. Бенедикт и св. Йероним от катедралата в Дърам, Северна Англия. Там са изобразени общо 148 фигури на папи, императори, крале, патриарси, архиепископи, абати, църковни писатели и пр. Кралете са 10 на брой, 5 от които съвпадат от тези във Верона. Българският владетел е бил обкръжен от Сеулф, крал на Нортумбрия, и лангобардския крал Раки. Самите изображения не са запазени, но в ръкопис от първата половина на XV в., написан от Джон Уесингтън, приор на манастира през 1416 – 1446 г., са възпроизведени надписите, които са ги съпровождали. Надписът на българския владетел гласи: „Eraclius rex Bulgarorum“.[260]

Тези изображения, които тук цитирам за пълнота, са рожба на друга традиция, която води началото си от Регинон и Зигеберт. Според категоричния извод на тяхната изследователка А. Влаевска-Станчева те не могат да служат за някакво доказателство за съществуването на стар култ към Борис Михаил, още повече че в

[258] Vlaevska-Stanceva 1997: 213 – 223; Влаевска-Станчева 2002: 435; Влаевска 2010: 58.
[259] Влаевска-Станчева 2002: 436.
[260] Влаевска-Станчева 2002: 436, 440; Влаевска 2010: 58.

надписите към тях дори не се споменава името му – на практика то е останало непознато на Запад.[261]

Това, общо взето, са изворите, от които може да се извлече някаква информация за култ на княз Борис Михаил. Трябва веднага да подчертая, че до днес не е стигнало нито едно агиографско произведение от евентуалния цикъл на покръстителя на България, макар да има предположения за наличие на служба.[262] Съществуват предположения и за наличие на житие на Борис Михаил[263], но опитите за неговата възстановка са неуспешни. Тези опити са дело преди всичко на Н. Драгова, според която: „...никой от медиевистите не отрича, че то (житието – б. м., Д. Ч.) е съществувало, тъй като ранното канонизиране на Борис Михаил задължително предполага и написване на цикъл произведения, необходими за църковния ритуал".[264] Възстановката авторката прави на базата на Мъчение на Петнадесетте Тивериуполски мъченици и Хроника на Дуклянския презвитер. Без излишни подробности мотивите за откриване на части от предполагаемото житие в първото произведение са, че:

„Само съчинение, посветено на княз Борис и на покръстване на българите, може да започва със събития в българската държава още от времето на Крум", а също: „От видимата композиционна несръчност при главните компоненти в този дял (първата част – б. м., Д. Ч.) на византийската творба".[265]

Както се вижда, Н. Драгова изобщо не отбелязва такива елементи от това житие, където наистина могат да се открият следи от култ и които говорят, че Теофилакт Охридски може би е имал пред себе си някакво житие на Борис Михаил (вж. по-горе). Що се отнася до хрониката на Дуклянския презвитер, опитът за възстановка на житие на Борис Михаил по този паметник е най-малкото странен, доколкото в него покръстването на българите, което би тряб-

[261] Влаевска-Станчева 2002: 438 – 439; Влаевска 2010: 47, 57 – 58.
[262] Кожухаров 1976: 41.
[263] Маринкович 1987: 191.
[264] Драгова 1983: 93.
[265] Драгова 1970: 117.

вало да бъде главният „коз“ за обосновка на светостта на Борис Михаил, се свързва с Константин-Кирил Философ.[266]

Продължавайки още малко темата за изворите за евентуален култ към Борис Михаил, трябва да отбележа, че съществуващата в момента негова служба е ново творение – съставена е в началото на XX в. от Димитър Маринов.[267] Образът на българския владетел в църквата „Св. Наум“ на едноименния манастир, открит от В. Григорович, е възрожденски. Борис Михаил е изобразен вляво от входа на църквата като ктитор.[268] Надписът е на гръцки: Μιχαὴλ. Според Л. Милетич „...най-вероятно е ... той да е старински“[269], но във всеки случай сегашният образ е от 1806 г., макар че може би той е бил нарисуван върху по-ранно изображение, но не по-старо от XVIII в.[270]

II. Дата на почитание

Известната днес дата за почитание, която се използва и от съвременната българска църква – 2 май, се намира единствено у арх. Сергий, без той да е отбелязал откъде я е взел – досега тя не е намерена в нито един познат месецослов.[271] Затова е справедливо предположението, че тя е от известната приписка на Тудор, черноризец Доксов[272], която е публикувана за първи път от К. Калайдович още през 1824 г.[273] Тази приписка е много известна в науката, публикувана е многократно в оригинал и превод: [274]

---

[266] Драгова 1991: 48. За появата на сведенията, че Кирил и Методий са покръстили българите, вж. Чешмеджиев 2001: 86 – 91.
[267] Маринов 1902.
[268] Григорович 1877: 109.
[269] Милетич 1925: 31.
[270] Милюков 1899: 62; Грозданов 1995: 130.
[271] Арх. Сергий 1901/2: 128 – 129.
[272] Георгиева 1991: 188.
[273] Калайдович 1824: 98, бел. 40.
[274] Горский, Невоструев 1859: 32 – 33, № 111; Vaillant 1954: 6 – 7; Христова, Караджова, Узунова, 2003: 25, превод на с. 89. Срв. коментара на И. Божилов в Стара българска литература 1983: 373; срв. коментара на С. Николова в Тържество на словото 1995: 326.

„Сїа книги бл҃гочестныѧ, нарицемыѧ А҆танасїи, повелѣнїем кнѧза нашего болгарска, именемъ Сїмеона прѣложи и҆х епископ Константин, въ словенснъ ꙗзык, ѿ гречьска, в лѣто ѿ начѧла мира, Ѕ҃.Ѹ҃.І҃Д҃. (6414=906), ин҃. І҃. (10), ѹч҃нк сы М҃еодовъ, архїепїскопа Моравы, напса же и҆х Тоудѡр черноризе҆ц Доѯовъ тѣмж҆е кн҃зем повелѣлъ, на ѹстїи Тычѧ. В лѣт Ѕ҃.Ѹ҃.І҃Є҃ (6414=907). Идеже с҃таа златаа цр҃квы новаа. Сътворена е҆ тѣмж҆е кн҃змъ въ се ѹбо лѣто ѹспе раб б҃жїи сего кнѧзѧ ѡ҃цъ. в блазѣ вѣрѣ живыи, в добрѣ исповѣданїи г҃а нашего І҃ѵ Х҃а. великїи и ч҃етны и бл҃говѣрны госпо҆д нашъ кнѧз болгарскъ. Именем Борисъ, христїаное же имѧ емѹ Михаил. М҃сца маїа въ В҃ (2) днь, с сѹботны вечер, сеи же Борисъ болгары кр҃тилъ е҆ в лѣт етхь бехти. Въ имѧ ѡ҃ца и с҃на и ст҃го д҃ха. А҆мин.“[275]

„Тези благочестиви книги, наречени Атанасии, по повелението на нашия български княз Симеон ги преведе от гръцки на славянски език епископ Константин, ученик на моравския епископ Методий, в годината от сътворението на света 6414 (907), индикт 10. По повелението на същия княз ги преписа Тудор, черноризец Доксов, в годината от сътворението на света 6415, на устието на Тича, където е светата нова златна църква, съградена от същия княз.

В същата тази година, на 2 май, събота вечерта почина Божият раб – бащата на този княз, живеещ в блажена вяра и истинско изповедание към нашия Господ Исус Христос – българският княз на име Борис, с християнското име Михаил. Този Борис е покръстил българите в годината етх бехти. В името на Отца и Сина и Светия дух. Амин“.[276]

Приписката няма култов характер, а просто регистрира събитието. Нейната поява е в очевидна връзка със състава на ръко-

[275] Христова, Караджова, Узунова 2003: 25; И. Дуйчев в Стара българска литература 1983: 102.
[276] Христова, Караджова, Узунова 2003: 89. Срв. И. Дуйчев в Стара българска литература 1983: 102.

писа, който съдържа преводи на произведения на Атанасий Александрийски – този светец също има ден за почитание 2 май.[277]

Покрай тази дата съществува още един проблем, чието разрешаване би хвърлило светлина върху евентуалния култ на Борис Михаил. Става въпрос за това, че първите руски светци (единият от които е съименник на българския княз) – Борис и Глеб[278], имат между другите дати за почитание също и ден 2 май. Тази дата обаче се появява по-късно – първоначалните им дати са свързани с дните на тяхната смърт, съответно 24 юли (1015 г.) за Борис и 5 септември (1015 г.) за Глеб.[279] Появата на трета дата за тяхното почитание – именно 2 май[280], формално се свързва с двукратното пренасяне на мощите им – от Изяслав Ярославич през 1072 г. и от Владимир Всеволодович-Мономах през 1115 г., което се извършва все на същата дата – 2 май. Като не изключвам възможността наистина да има случайно съвпадение на датите[281], бих искал да

[277] На 2 май Константинополската църква чества самостоятелния помен на св. Атанасий Александрийски, вж. Арх. Сергий 1901/2: 128 – 129; Halkin 1957: 68 – 69; Halkin 1984: 36 – 37; Мијовић 1973: 194 – 195; Чешмеджиев 2001: 58 – 60; Чешмеджиев, Кръпова, 1991: 90 – 91. В известния Успенски сборник от XII – XIII в. под дата 2 май има житие на Атанасий Александрийски, под същата дата има и „Сказание за Борис и Глеб“ и „Сказание за чудесата на Роман и Давид“, вж. Успенский сборник 1971: 8.

[278] С християнски имена Роман и Давид, които са от репертоара на българските династии от Първото царство, срв. Мутафчиев 1973: 170 – 171, бел. 20. Вж. Павлова 2002: 77; Молчанов 2004: 80 – 87. Срв. Литвина, Успенский 2005: 26, където се разглеждат и други възможности за появата на тези имена.

[279] Голубинский 1903: 49; Лесючевский 1946: 233 – 235; Mošin 1959: 36 – 37. Под дата 24 юли паметта на Борис и Глеб се среща в Църколежкия апостол, български паметник от XIII в., срв. Наумов 1986: 89. Според Адрианова-Перетц 1965: 7 службата на Борис и Глеб е съставена от митрополит Йоан не по-късно от 1039 г., идва в славянския Юг в състава на юлски служебен миней, възможно вече през XII в., но запазена в сръбски служебен миней от XIII – XIV в., № 160 от сбирката Хлудов. Срв. Павлова 2002: 75. Вж. подробно по този въпрос Назаренко, Серегина, Турилов 2009: 44 – 60, с изчерпателна библиография. Срв. Станкова 2020: 89 – 90, с още литература.

[280] Mošin 1959: 36 – 37.

[281] Обикновеното съвпадение на имената е малко вероятно – името Борис е (пра)българско и рядко срещано в епохата, вж. Moravcsik 1958: 96; Бешевлиев 1992: 152; Павлова 1994: 65. Според Рыбаков 1971: 95 празникът на

поставя въпроса дали новата трета дата, на която винаги се пренасяли мощите на Борис и Глеб, не е съзнателно определена да съвпада с датата на Борис Михаил[282], като се има предвид, че често нови светци се закрепват в месецословите чрез по-ранни техни съименници или чрез друг подобен белег, често формален.[283] Ако това предположение се приеме, то би означавало, че в Русия през XII в. е имало отгласи на култ към Борис Михаил.[284]

Този извод се подкрепя от една хипотеза, публикувана в последно време от Р. Станкова. Според нея датата 2 май се отнася към българския църковен календар. Тя е българска дата за почит на светците, произхожда от ранната българска традиция, отпреди византийското владичество, когато в някои от месецословите от ръкописи с библейски текстове е имало упоменание на св. княз Борис I Михаил. Отглас на тази традиция тя намира в архаичния Апостол № 882 от Националната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“ в София. През XIII в., по времето на цар Йоан II Асен, тази дата е трансформирана в дата за помен на св. Борис и св. Глеб. Това означава, че в България е имало наченки на култ на българския княз покръстител Борис Михаил, завършва авторката.[285]

Като се има предвид късната ѝ поява в руската ръкописна традиция, наистина е възможно датата да е българска и да е във връзка с евентуалната дата за почит на княз Борис Михаил. Помалко вероятно ми се струва тя да е била трансформирана от дата на Борис Михаил в такава на първите руски (киевски) светци, доколкото култовете са различни. Ако има връзка, тя би могла да се

Борис и Глеб бил пренесен на 2 май през 1072 г., тъй като на тази дата сред славяните се чествал голям езически празник в чест на плодородието и той трябвало да бъде засенчен от някакъв християнски празник. Това мнение очевидно е несъстоятелно, срв. Sâsâlov 1981: 101.

[282] Павлова 2002: 77; Павлова 2004: 76.

[283] Češmedžiev 1989: 45 ect.; Чешмеджиев 2001: 37 сл.; Литвина, Успенский 2005: 28 (по руски материал).

[284] Мутафчиев 1973: 170 – 171, бел. 20; Георгиев, Смядовски 1982: 24, бел. 66; Sâsâlov 1981: 101; срв. Станкова 2020: 98. За датата 2 май срв. Назаренко, Серегина, Турилов 2009: 44 – 60.

[285] Станкова 2020: 90 – 91, 96 – 98.

търси на базата на съвпаденията на имената. По-нататъшните разсъждения по тази линия биха били спекулативни![286]

За тази си хипотеза Р. Станкова се опира на една друга хипотеза, на З. Ждраков, който разглежда образите на св. Борис и св. Глеб от търновската църква „Св. ап. Петър и Павел“ и ги датира от XV в. Той приема малко неясно, че „…възприемането на царската титла в Русия през XV в. се осъществява по традиционния за Средновековието мистичен начин: князете приемат имената на славните български владетели, както киевските Владимир Святославич, покръстил своите синове Борис, Глеб и Ярослав Мъдри. Борис Александрович приема в своята генеалогия Владимир Мономах, от което следва, че се родее с покровителя (sic!) на Преслав княз Светослав. Претенциите върху българската корона се основават и на произхода на светците Борис и Глеб, които са синове на българската царица Ана. Св. Борис носи името на светия княз Борис Михаил, което обяснява несъществуващия в родословието на Борис Александрович друг владетел с подобно име. Освен произхода на Тверския владетел не без значение е и местоположението на града, който се свързва по Волга с Велика България. Неслучайно Борис Александрович строи храм, посветен на Възнесение Господне, както патриаршеската църква в Търново“. [287]

Без да съм сигурен, че съм разбрал в достатъчна степен идеята на автора, не мога да не отбележа, че търсените връзки са твърде хипотетични, на места – несъобразени с хронологията на историческите събития. Не става ясно коя е тази „царица Ана“, върху

[286] Това, че първата жена на Йоан II Асен – Ана (монахиня Анисия), идва някъде от южноруските княжества (Галич?), не е достатъчно условие, за да се говори за културна политика на Йоан II Асен и свързано с това развитие на култ към Борис и Глеб (Станкова 2020: 92). Посочените от авторката южнославянски, в това число и български, преписи от произведения за Борис и Глеб, както и появата на техни образи от това време показват добро развитие на техния култ тук, но то би могло да стане по други причини, като напр. появата на емиграция на аристократи от южноруските княжества, за което има достатъчно свидетелства от края на XII в. насетне (Мутафчиев 1973/1: 150 – 194). И разбира се, Ана (монахиня Анисия) не е била наложница на Йоан II Асен, а законна съпруга, иначе нямаше да присъства в Синодика.

[287] Ждраков 1999: 705.

която се основават претенциите на „покровителя“ на Преслав княз Светослав (Игоревич?). Още по-неясна е връзката на тверския княз от XV в. Борис Александрович с Велика България. (По това време тя отдавна не съществува, както и Волжка България, ако е имал предвид нея?) Съвпадението на имената на църквите в Твер и Търново няма нужда да бъде дори коментирано, освен ако това не са единствените две църкви, посветени на този Христов сюжет! Твърдението на З. Ждраков, че „…изобразяването на светците Борис и Глеб в търновската катедрална църква „Св. ап. Петър и Павел“ през XV в. трябва да засвидетелства почитта към Русия и нейният велик вожд Борис Александрович от Твер. Може да се твърди, че подканянето на архиереите от митрополит Игнатий е израз на една надежда, която предхожда освободителната идея на Иван Грозни от XVI в.“[288], почива на някакво недоразумение – през XV в. Русия все още се формира като единно държавно-политическо цяло, тверският княз не е великият ѝ вожд, а още по-малко Иван IV Василиевич, наречен Грозни, е имал освободителна идея за Търново и българските земи!

Много важно с оглед на датата на почитание на Борис Михаил и по-скоро – за нейното незадържане в църковната практика, е откриването на нова памет, свързана с Борис Михаил, от руския учен А. А. Турилов. За това ще стане дума по-долу, а тук само ще спомена, че датата е 28 март и поменът е за победата на българския княз над противниците на кръста.[289]

III. Мощи и гроб

Досега няма открити гроб, нито мощи на Борис Михаил, но за сметка на това има няколко хипотези по този въпрос.[290] Още през първата половина на XX в. В. Н. Златарски приема, че Борис Михаил е бил погребан в манастира в Патлейна. За това си допускане той се основава на откритата на северозапад от манастирската църква голяма засводена гробница, на 4 – 5 м по-ниско от манастирското ниво, в която са намерени шест гроба, иззидани

[288] Ждраков 1999: 707 – 708.
[289] Турилов 1999: 19, 22.
[290] Преглед на историографията у Костова, Попконстантинов 2008: 173 – 178.

от тухли и хоросан, симетрично разположени в два реда. В тях са открити женски и детски скелети, което го навежда на мисълта, че това е била гробница на владетелското семейство. Освен това той привежда част от известната приписка от Тудор, черноризец Доксов, в която се говори за смъртта на Борис Михаил, от която личи според него, че той е свидетел и очевидец на събитието, който е живял заедно с Борис като монах. На базата на всичко това Златарски приема, че манастирът в Патлейна е бил „задужбина“ на българския княз и съответно той е починал там и е бил погребан в него. Това се подкрепя според него и от намерените в двора на манастира християнски гробове, очевидно на видни манастирски личности, които обаче не са принадлежали на царския род и по тази причина не са погребани в гробницата.[291]

През 1969 г. С. Михаилов при разкопки на Голямата базилика в Плиска открива в източната ѝ част долепено до северната ѝ стена помещение, в което има голяма олтарна маса.[292] Според П. Георгиев и Т. Смядовски тази олтарна маса е остатък от гроб олтар, който е бил предназначен за извършване на богослужения над мощите на особено почитан светец. Този светец според двамата автори е Борис Михаил, за когото те смятат на базата на писмото на Николай I Мистик и на Теофилакт Охридски, че е канонизиран със сигурност малко преди 923 г. Те подкрепят своята идея с предположението на К. Шкорпил, че княз Борис е прекарал края на живота си като монах в манастира при Голямата базилика в Плиска, който бил построен от него и на който той бил ктитор. Много вероятно е според двамата автори Борис Михаил да е погребан в собствения си манастир.[293] В едно по-ново съчинение, в което се обобщават резултатите от разкопките на Голямата базилика в Плиска, П. Георгиев вече говори за „изключителната почит, на която се радвал култът към него“ (т. е. към Борис Михаил).[294]

Друга хипотеза приема, че Борис Михаил е погребан в Преслав, в т. нар. Дворцова базилика. Както стана вече ясно, до

[291] Златарски 1921 – 1922: 151 – 152.
[292] Mihailov 1976: 368; срв. Ваклинов 1977: 170.
[293] Георгиев, Смядовски 1982 : 23.
[294] Георгиев, Витлянов 2001: 30; срв. Георгиев 2001: 80 – 81.

южната ѝ стена е долепен правоъгълен параклис. В центъра на това помещение е разкрита правоъгълна хоросанова подложка, интерпретирана от разкопвачите като постамент за саркофаг. До югозападния ъгъл на постамента е открита касетка от парчета мрамор и късове от тегули, в която може би е съхраняван реликварий. Като отчитат размерите на хоросановата подложка, М. Ваклинова и И. Щерева предполагат, че върху нея е бил поставен саркофаг, който в момента се съхранява в градината на археологическата база в Преслав, открит преди 80 години неизвестно къде. Това дава основание на археолозите да предположат, че въпросното помещение е гробищен параклис.[295]

Двете авторки приемат, че княз Борис Михаил е прекарал последните си години в Преслав. Там не е открит нито един негов печат, ergo, той е отправял кореспонденция оттам, значи е живял там. Те се опират на наличието на каменни саркофази корита в Преслав, както и на врязаните върху ръба на саркофага букви „М“ и „Н“, начални за името „Михаил“. Всичко това им дава основание да предполагат, че в него е погребан Борис Михаил. Той според тях категорично е канонизиран от църквата преди 923 г. През Средновековието е съществувала практика мощите на почитани светци при опасност да бъдат отнасяни на защитени места. Вероятно такава е била и съдбата на мощите на Борис Михаил, продължват Ваклинова и Щерева. Лъв Дякон, описвайки триумфа на имп. Йоан Цимисхий в Константинопол след покоряването на България, съобщава за един особено важен трофей – прочута икона на св. Богородица. Това събитие е илюстрирано в една миниатюра от Мадридския препис на хрониката на Йоан Скилица. Ако скъпите за българите мощи на Борис Михаил са били достъпни, те неминуемо биха били отнесени от византийците и за това писмените извори не биха пропуснали да споменат. Което означава, че мощите са били вдигнати и укрити в опасното време, завършват изследователките.[296]

Проблемът тук е, че хипотезата на археолозите е недоказуема, подобно на всички по-стари опити да се локализира гробът

[295] Ваклинова, Щерева 2008: 188.
[296] Ваклинова, Щерева 2008: 188 – 189, 194, фиг. 7; срв. Николов 2018: 220.

на Борис Михаил.[297] Дори да предположим, че саркофагът, който се пази в градината на археологическата база в Преслав, е от разкритията параклис, който наистина може да е гробен[298], трябва да се постави въпросът от коя азбука са буквите „М“ и „Н“, които са врязани на ръба на саркофага, за да са начални за името „Михаил“?! Единствената възможност те да означават точно това име, е, ако са от латинската азбука! Саркофагът очевидно е късноантичен, вторично използван и дори да означават християнското име на Борис, съкратено на „**МИ**“, при всички случаи мястото, на което са врязани тези букви, е странно – на ръба на саркофага, там, където ляга капакът, и не могат да бъдат видени, освен от тези, които са го изработили!

Ако допуснем, че в саркофага, който може би е бил поставен в Дворцовата базилика, е погребан Борис Михаил, то тогава следва въпросът дали в него са били положени мощите му, или просто неговите тленни останки? Ако това са мощи на светец[299], е по-малко вероятно да бъдат сложени в саркофаг – би трябвало да са видими за поклонение. Култове, създадени за ограничен кръг от хора, няма, особено ако се приеме, че култът е държавен. Разбира се, дори в най-недостъпните места винаги има режим за посещение на вярващите, най-често на деня на светеца, или самите мощи са изнасяни.[300] Струва ми се обаче, че в подобен саркофаг това е трудно да бъде направено. В него те не биха били видими за богомолците, нито достъпни за някакъв вид контакт с тях!

Липсата на мощи на княз Борис Михаил при превземането на Преслав или по-скоро – на съобщение за мощи, които да бъдат пленени и занесени в Константинопол, много по-лесно може да се обясни с отсъствието на такива, а не с евентуалното им укриване. Пък и да са съществували, те биха били пленени и на тях би им се

[297] Златарски 1921 – 1922: 151 – 152; Mihailov 1976: 368; срв. Ваклинов 1977: 170; Георгиев, Смядовски 1982 : 23; Георгиев, Витлянов 2001: 30; Георгиев 2001: 80 – 81. Преглед на литература у Костова, Попконстантинов 2008: 173 – 178.

[298] Ваклинова, Щерева 2008: 188 – 189, 194, фиг. 7; срв. Николов 2018: 220.

[299] Предположение за мощи на княз Борис-Михаил в Преслав вж. у Федер 1996: 279.

[300] Чешмеджиев 2019: 70 – 71.

обърнало внимание, включително и от летописците, ако бяха на някой много почитан светец, и то не само в България, ами и във Византия. Това, разбира се, трудно може да се допусне за Византия, независимо от сведенията на патриарх Николай I Мистик.

IV. Поява и развитие на култ

Когато се занимават с култа към Борис Михаил, обикновено учените търсят паралели с култовете на други владетели покръстители. Тези паралели обаче са толкова многообразни, че не могат да бъдат източници на меродавна информация по интересуващия ни въпрос. Обикновено първият такъв култ, на който се обръща внимание, е този на Константин Велики – римския император, признал християнството за равноправна, а след това – за държавна религия в Римската империя. Той става идеал за християнски владетел.[301] Евсевий Кесарийски вижда в него новия Мойсей и водач на избрания християнски народ, като се приема, че водачеството му има и есхатологично измерение.[302] Този идеал се прилага след това при възхваляването – приживе или посмъртно, на други християнски владетели. Може би този модел е бил използван и при Борис Михаил – това можем само да предполагаме.[303] Заслужава да се отбележи обаче нещо друго важно – Константин I Велики остава единственият византийски император, който получава статут на светец.[304] В същото време заслужава да се отбележи и мнението на руския църковен историк Е. Голубински. Като отбелязва, че към лика на светците е причислена първата жена на император Лъв VI Философ, починала през 894 г., заради извършените от нея чудеса по свидетелството на Георги

[301] Литературата по този въпрос е необозрима, вж. Ahrweiler 1975: 11; Караянопулос 1992: 17 сл.; Чешмеджиев 2007: 357 – 368; Чешмеджиев 2013/1: 485 – 495; Živković 2013: 25 – 39; Чешмеджиев 2019: 9; Попов 2019, 671 – 729, с литература.
[302] Шиваров 1996: 238 – 239.
[303] Подобни намеци в някои византийски извори вж. в Чешмеджиев 2019: 4 – 7; срв. Ангелов 1995: 28; Ангелов 1999: 178.
[304] Вж. подробно Дагрон 2006: 172 – 181; срв. Шиваров 1996: 239 – 240; Чешмеджиев 2019: 9.

Амартол, той добавя, че канонизацията на царете и царициte става на общо основание, т. е. пак заради извършвани чудеса.[305]

По-различно стои въпросът за владетелите на нововъзникналите варварски държави. Обикновено в историографията се приема, че „покръстването на един още езически народ от своя владетел християнин е най-доброто основание, което позволява този владетел да бъде издигнат в ранг на святост“ по думите на Р. Фолц.[306] Този извод обаче не може да бъде приет за всеобщо валиден – изследователите са забелязали, че в службите, посветени на светите владетели покръстители, тяхната покръстителска дейност често само е отбелязана и след това не се развива като тема (напр. в службата на св. Олаф, покръстител на Норвегия).[307] Много интересен в тази насока е фактът, че на масово равнище, култовете на светците покръстители обикновено са лечителски.[308] Някои от владетелите покръстители, които са обявени за светци, са канонизирани не като просветители, а като мъченици – напр. св. Людмила Чешка.[309]

В същото време някои владетели покръстители изобщо не са канонизирани – като напр. княз Миешко I, нито пък жена му Дубравка, чиято е инициативата за покръстването.[310] Други пък владетели покръстители са причислени към светците твърде късно – напр. княз Владимир, покръстителят на русите, не е канонизиран в домонголския период[311], а култ към него започва да се

[305] Голубинский 1903: 19.
[306] Folz 1984: 211.
[307] Folz 1984: 211 – 215.
[308] Folz 1984: 128.
[309] Турилов 1999: 23. Срв. по въпроса за князете мъченици при източните и западните славяни със скандинавски паралели, подробно у Ранчин 1999: 31 – 74.
[310] Graus 1981: 561, 565.
[311] Бадаланова-Покровска, Плюханова 1993: 120. За култа на княз Владимир вж. Серегина 2009: 690 – 718, с литература.

забелязва към средата на XIII в. – според едни учени[312], или малко по-рано, към края на XII в. – според други.[313]

Много интересна традиция се забелязва при ранните англосаксонски крале. Към края на своето царуване някои от тях хвърлят скиптъра, стават монаси, постъпват в манастир или заминават за Рим, където да умрат до св. Петър. Някои от тях са канонизирани за светци, но култовете им обикновено били нетрайни.[314]

Как се развива проблемът в историографията? По-старите автори, общо взето, са единодушни в мнението си за наличие на култ към Борис Михаил. Те обаче приемат това повече по презумпция, макар че на тях дължим издирването на основните извори. Много важна роля в утвърждаването на убеждението за несъмнен култ изиграва бележитото съчинение на арх. Сергий, където, както вече посочих, той дава датата на почитание.[315] Друг бележит руски учен – Е. Голубински, обръща внимание на съобщението на Теофилакт Охридски за чудесата, извършвани от мощите на княза.[316] К. Иречек и В. Н. Златарски само отбелязват, че Борис е бил светец, без обосновка.[317] Д. Цухлев, който дава първото по-системно изложение, вече познава всички извори, които познаваме днес, и на тяхна база отговаря положително на въпроса за Борисовата святост. На основата на писмото на патриарх Николай I Мистик до цар Симеон той приема, че Борис Михаил е бил признат за светец и от Константинополската църква.[318] До същия извод достига и В. Гюзелев въз основа на същите извори, като смята, че включването на Борис Михаил в Константинополския месецослов е станало по дипломатически съображения. В. Гюзелев обръща внимание и на няколко произведения, възникнали по време на византийското владичество в българските земи, като смята, че в тях се отразява спомен за княз Борис под християнс-

[312] Голубинский 1904: 391 – 393.
[313] Турилов 1999: 23, бел. 1. Срв. Чекова 2013: 72 сл., и особено 84 – 87, 101, с библиография.
[314] Folz 1984: 70.
[315] Арх. Сергий 1901: 128 – 129.
[316] Голубинский 1871: 31.
[317] Иречек 1978: 178; Златарски 1971: 340.
[318] Цухлев 1911: 252.

което му име Михаил – Български апокрифен летопис, Тълкувание Данилово, Житието на Гавриил Лесновски, както и някои чужди извори, като Хроника на Дуклянския презвитер.[319]

Напоследък отношение по този въпрос с преобладаващо положително отношение към светостта на Борис Михаил взимат и други учени без допълнителни аргументи.[320] От тях само Н. Драгова се опитва да намери нови извори. Тя, както вече стана ясно, се опитва да възстанови житието на Борис Михаил, а привлича и допълнителни аргументи, от рода на този, че щом имаме безспорна дата за смъртта му, значи е имало и служба, но синаксарният текст не е оцелял, защото се пада в пасхалния период, а тогава в синаксара не се предвижда четиво и пр. Освен това Н. Драгова вижда в известния Пролог, рък. № 73 от библиотеката на БАН „...пиетет към славянските владетели покръстители: Борис Михаил на българите и Олга на русите“, тъй като в него освен памет за руската княгиня като четиво за Гергьовден е поместено „Чудото на св. Георги с българина“, където се говори и за покръстването на българите.[321]

Р. Трифонова се опитва да извлече допълнителна информация, привличайки като паралел канонизацията на сръбския велик жупан Стефан Неман (св. Симеон)[322], но сръбските владетелски култове са късни. При тях и моделът е друг, както авторката много добре знае, доколкото е тяхна отлична познавачка.[323] Същата авторка, под името Станкова, приема и че първоначално Борис Михаил е имал култ, който не се е развил след X в. вероятно защото мощите му са били изгубени.[324]

---

[319] Гюзелев 1969: 497 – 500.

[320] Dujčev 1965: 164: „La chiesa bulgara non aveva tardato a proclamato santo...“; Събев 1987: 351; Бакалов 1985: 144, бел. 310; Гергова 1987: 92; Бадаланова-Покровска, Плюханова 1993: 106; Ангелов 1995: 28;. Ангелов 1999: 179; Трендафилов 2002: 103. Обратно мнение – у Билярски 2001: 33.

[321] Драгова 1991: 53.

[322] Трифонова 1998: 43 сл.

[323] Станкова 2007: 71 – 72, 77, 82; срв. Йовчева 2009: 358 – 359; Божилов 2014: 155 – 156.

[324] Станкова 2020: 98, бел. 51.

На базата на споменатото по-горе писмо на Николай I Мистик до Симеон Х. Трендафилов също смята, че княз Борис Михаил е канонизиран от Константинополската църква, като отстъпка на Симеон с цел да спре настъплението му към Константинопол. Българската църква го обявява за светец спонтанно, като част от един процес за създаване на национален сакрален пантеон, по същото време, когато е канонизирала и Климент Охридски.[325] Проблемът тук е, че ако канонизацията е спонтанна, тя няма да е част от процес на създаване на „национален пантеон“, и обратното!

Подробен опит за оспорване на култ към Борис Михаил прави Н. Георгиева. Тя започва своята статия с една констатация: „Канонизирането на Борис I като покръстител на българите се смята в историографията за несъмнено“, като след това добавя, че това мнение се основава върху анализа на предимно гръцки и латински извори, свидетелстващи за благочестивия живот на Борис и чудесата на гроба му, и се подкрепя от аналогията с почитанието на Константин Велики и Владимир Киевски като покръстители. Освен това Н. Георгиева отбелязва и влиянието на споменатото вече съчинение на арх. Сергий за формирането на мнение за култ на Борис.[326] След като заключава, че „...с категорични данни за ранното (средновековно) почитание на Борис като светец науката засега не разполага“, авторката добавя, че такива данни могат да бъдат единствено отбелязването на паметта му в синаксарите, съществуването на обслужващи почитанието творби, а службата е сигурно указание или поне споменаването му като „свети“ в някои ранни и с доказана автентичност паметници, правейки паралел с цар Петър.[327]

Преминавайки в сферата на идеите, Н. Георгиева се опитва да разбере „...необходимо и възможно ли е било утвърждаването на Борис като светец в Симеоновата епоха“ и „как е могъл „да се

[325] Трендафилов 2008: 126 – 127.

[326] Георгиева 1991: 178. Твърдението на Н. Георгиева, че някои автори (В. Гюзелев и Т. Събев) се основават за тезата си за канонизация на княз Борис на грешна страница на арх. Сергий, посочена от Д. Цухлев, или с други думи – на погрешно прецитиране, не отговаря на истината, вж. Арх. Сергий 1901/2: 128 – 129.

[327] Георгиева 1991: 178 – 179.

впише“ комплексът от идеи и внушения, пропагандирани чрез канонизирането на владетеля християнизатор като пръв държавен светец...“.[328] За целта отначало авторката прави преглед на идеите, съпътстващи канонизациите, както и начина и времето на тези канонизации на други владетели, които са ѝ се сторили подходящи за сравнение – Константин Велики, княз Владимир, Симеон Сръбски – все „държавни светци“. Изводът от този преглед е: „Казаното дотук за първите държавни светци потвърждава канонизирането на Борис като твърде вероятна възможност – не толкова поради равноапостолския му подвиг, колкото поради това, че принадлежи на владетелски род“, като добавя освен посочените и други подобни примери – св. Вацлав и св. Людмила в Чехия, св. Стефан и св. Ладислав в Унгария и пр.[329] Анализът на ситуацията в България около християнизацията и след нея, който прави Н. Георгиева, обаче е доста спорен. Без да изпадам в подробности, ще отбележа, че някои от набелязаните особености не почиват върху изворова база, като напр. „...ясно изразената социално-икономическа диференциация между етносите в средновековна България“, а други не са особености, като напр. подчертаното доминиране на светската власт над духовната. Заслужава обаче внимание идеята на Н. Георгиева за евентуалното въздействие на култа към Кирил и Методий върху почитанието на Борис Михаил, макар че обяснението, което тя дава, също е спорно – че Борис е носител на типичните черти на прабългарски хан, гонител на християните и символ на доминирането на прабългарския етнос в държавата. Това не можело да не бъде пречка за възприемането на неговия образ в съвсем противоположна светлина – особено сред славяните и християнизираното по-рано население. От друга страна – канонизирането на Борис не било приемливо за прабългарите, тъй като една част от тях възприемала християнизацията като славянизация. Култът на Кирил и Методий и техните ученици „поел“ функциите на Борисовия култ, тъй като бил „надетнически“, надсоциален и те не подражавали на никой византийски светец, а следвали само апостолите. После авторката

[328] Георгиева 1991: 179.
[329] Георгиева 1991: 185.

допуска и формално отпадане на Борисовата памет – поради смяна на типика или поради „поглъщане“ на избледнялата вече памет от празника на друг светец, по-авторитетен в християнската традиция или едноименен.[330]

Единственият, който се опитва да хвърли светлина върху въпроса за светителската канонизация на княз Борис Михаил въз основа на наистина нов материал, е известният руски изследовател А. А. Турилов. Този нов материал е споменатата вече кратка памет в месецослов към сръбски ръкопис, апостол-евангелие апракос от края на XIII или от границата на XIII и XIV в., намиращ се в сбирката на Архива на ФИРИ (бивш ЛОИИ) от библиотеката на РАН в Санкт Петербург, западноевропейска секция, № 680.[331] На л. 263 под дата 28 март има памети за:

„Ѵюдотворца Иларию ѡц҃а. И побѣда кнеѕа боѵгарьскаа Михаила. е҆да бѣ сборь нань Кро҃ста ра҃. Слоѵ҃ ищи ка҃ октеб.“[332]

Втората част на тази кратка бележка[333] дава възможности за размишления по интересуващия ни въпрос. Според нейния откривател тук безспорно става дума за потушаването на бунта на боилите от княз Борис Михаил. Особено интересна е грешката в тази памет на думата Кро҃ста, означаваща „кръст“, а не „кротост“, която отвежда до глаголически оригинал. Това кара А. Турилов да направи извод, че празникът е твърде ранен.[334] По-нататък авторът използва тази памет, за да хвърли светлина върху проблема за хронологията на покръстването[335], но това тук няма да ни интересува. По-важни в случая ще бъдат изводите на А. А. Турилов относно култа на Борис Михаил. На първо място – новонамерената памет би могла да обясни поне отчасти защо в месецословите не е попаднала датата на успението (смъртта) на княз Борис Михаил – 2 май. Възможно е, смята той, победата над езичниците и отстъпниците, която съдържа

---

[330] Георгиева 1991: 187.
[331] Турилов 1999: 28 – 31.
[332] Турилов 1999: 19.
[333] Тук няма да ни интересува паметта на първия светец за деня, към когото се отнася и препратката за служба в края, вж. Турилов 1999: 22, бел. 16.
[334] Турилов 1999: 19.
[335] Турилов 1999: 20 – 22.

в описанията в хрониките всички елементи на чудото и божественото застъпничество за равноапостолния избраник, празнуването на която вероятно е било установено още приживе на Борис, да е затъмнила в очите на съвременниците неговата мирна кончина в манастира след многогодишен иночески живот. Вторият победоносен поход на княза покръстител против езичеството – свалянето на Владимир, сина отстъпник, от престола и поставянето там на Симеон – вероятно е трябвало да актуализира този мартовски празник.[336] На базата на всичко това, както и на сравнението с други славянски, централно-европейски и страни от Югоизточна Европа, където обикновено небесните закрилници – владетели покръстители – поскоро са малцинство, както и на факта, че през XI – XIII в. култът на Кирил и Методий получава ярко изразен български национален характер, А. Турилов обаче заключава: „...скорее всего, что **прочных традиции** церковного почитания Бориса в Первом царстве не сложилось“.[337]

А. Николов смята, че култът на Борис Михаил е създаден веднага след 907 г. и е наложен благодарение на целенасочените усилия на върховната власт през 30-те – 60-те години на X в. Като светец – покровител на българите, князът покръстител символизира идеята за близостта и мира между България и християнските народи на Византия. Едновременно с това специалната църковна почит, която няма аналог във Византия, утвърждава династическото начало и подхранва традиционното преклонение на българите към представителите на управляващия владетелски род. Фактът, че цар Петър кръщава сина си на името на дядо си, разкрива стремежа на този владетел да се легитимира като продължител на политическа традиция, чиито основи са положени от Борис Михаил.[338] Авторът обръща внимание на новата дата, открита от А. А. Турилов, като добавя към нея и един пасаж от цитираното по-горе писмо на патриарх Николай I Мистик до цар Симеон, в който се споменава за триумфа

[336] Турилов 1999: 22.
[337] Турилов 1999: 23. Напоследък мимоходом по друг повод мнение, че Борис-Михаил е бил канонизиран вероятно през първата четвърт на X в., изказва Спасова 2005: 87, без да посочва основания.
[338] Николов 2006: 251.

на Борис Михаил „над тези, които щяха да го убият“. Този пасаж представлява пряко свидетелство за антихристиянския метеж след покръстването и пряко кореспондира с новооткрития от А. Турилов празник.[339] Освен това Николов акцентира върху някои резултати от проучванията на Дворцовата базилика в Преслав, където в прилепен до западната фасада параклис разкопвачите предполагат, че са били положени мощите на Борис Михаил.[340] На базата на това изказва предположение, че ако хипотезата на археолозите е вярна, то тогава описваните от Теофилакт Охридски чудеса, извършвани от мощите на Борис Михаил, се случват в една вътрешна, охранявана и трудно-достъпна за външни хора част от Вътрешния град на Преслав, което едва ли показва стремеж у цар Симеон да придаде публичност на този култ. Това е причината за неговото заглъхване след превземането и разграбването на Преслав през 971 г. Симеон е имал и емоционални мотиви да направи своя баща светец, но водещи са чисто политическите причини. Той допринася за укрепването на управляващата династия в България и подхранването на традиционната почит на българите към нея. Освен това, добавя А. Николов, тя издига авторитета на самия Симеон в очите на неговите поданици.[341]

Някои по-нови съчинения по въпроса не допринасят с нищо за изясняване на проблема с канонизацията на Борис Михаил[342] въпреки опитите да се разшири базата за сравнение с владетелите покръстители на редица други държави на изток и главно на запад.[343] Същото се отнася и до опита да се използва едно латинско

[339] Николов 2018: 217.
[340] Ваклинова, Щерева 2008: 188 – 189.
[341] Николов 2018: 221.
[342] Божилов 2014: 156: „Някога Ив. Дуйчев разгада действията на кан Борис Михаил така: Следвайки библейския модел, т.е. цялата власт – светска и религиозна – е в ръцете на една фамилия („Но Господ рече на Мойсея: Виж, Аз те поставих за Бог фараону; а брат ти Аарон ще бъде твой пророк“ – Изход 7: 1, вж. 28: 1), българският владетел абдикирал и станал монах, като оставил държавната власт в ръцете на Расате-Владимир, а малкият му син Симеон, вече монах, бил бъдещият архиепископ на една независима Българска църква. Този модел не бил осъществен по вина на Борис. Така монахът Михаил не заслужил светост“.
[343] Преглед на по-новата историография у Nikolov. In: Leszka, Marinov 2018: 358.

житие на „Св. Тривелиус“[344], рожба на късната бенедиктинска традиция.[345]

Като се обобщят така изнесените данни – изворови и историографски, може да се каже следното. На първо място: въпросът за култа на Борис Михаил не може да се смята за разрешен дефинитивно. Очевидно той ще стои отворен, докато не се намерят нови извори, писмени или археологически. Проблемът се усложнява и от това, че по принцип процедурата за признаване на някого за светец в Източната църква през онзи период е неясна.[346] В нея няма практика да се издават специални актове за канонизация, каквито се появяват по-късно на Запад.[347] Самият чин, по който е вършена канонизацията, не е познат, а според Л. Мирковић още повече не е познато дали изобщо е имало такъв.[348] Всъщност и терминът „канонизация“ (canonisatio) не е познат на Изток – той се среща за първи път чак през XVII в., употребен от йерусалимския патриарх Нектарий.[349] Затова, когато говорят за причисляване към лика на светците[350], повечето автори приемат, че това е ставало чрез назначаване на ежегодно честване на неговата памет, най-често в деня на смъртта му, или на друга забележителна дата – намиране на мощи, пренасянето им и пр., като за целта името му е намирало място в месецослова на съответната църква.[351] С други думи, процесът е бил административен, като причисляването е правено от съответния епархийски архиерей или митрополит – за локален култ, или църковен предстоятел (архиепископ или патриарх) – за по-общ.[352] Според други автори

[344] Христов 2008: 28 – 50.
[345] Влаевска-Станчева 2002: 436 сл.
[346] За начина на канонизация в Източната църква вж. L'abbé Martigny 1877: 704 – 707; Голубинский 1904: 22; Темниковский 1903; Lucius 1908; Peteers 1914: 380 – 420; Федотов 1931; Чешмеджиев 2001: 17, с още литература.
[347] За канонизацията в Западната църква вж. Vauchez 1981.
[348] Мирковић 1927: 163, 176.
[349] Мирковић 1927: 165.
[350] За значението и развитието на понятието „светец“ вж. L'abbé Martigny 1877: 704.
[351] Чешмеджиев 2001: 17 сл.
[352] Мирковић 1927: 165.

създаването на кратко (проложно) житие за нуждите на богослужението почти съвпада със самия акт на канонизацията.[353]

Като се направи преглед на изворите, веднага може да се установи, че за Борис Михаил, освен че няма запазено нито едно агиографско произведение – нито житие (проложно или пространно), нито служба или канон, нито похвално слово.[354] Нещо повече – неговото име не се среща в нито един паметник с културно-поменален характер – миней или синаксар. Първото и най-лесно обяснение е, че те не са запазени. Съмнението е дали изобщо са съществували. За съществуването им днес можем да съдим от писмото на патриарх Николай I Мистик до цар Симеон, както и от сведенията у Теофилакт Охридски, главно от това, което се говори за мощи на княза. И ако за тези две свидетелства можем да имаме резерви в различни насоки, 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. В тази посока би могъл да бъде тълкуван и новооткритият от А. Турилов празник, който без съмнение има отношение и към паметта на Борис Михаил.

Давайки простото и лесно обяснение, че агиографски факти за култ към Борис Михаил не са запазени, следва да усложним въпроса и да се опитаме да отговорим защо не са запазени. Съпоставката в този случай с цар Петър – единствения сигурен владетел светец не само от Първото българско царство, а и от цялото Българско средновековие, се налага сама. Споменът за неговата святост се е запазил добре – до нас са дошли служба, многобройни

[353] Бакалова 1991: 175.

[354] Кожухаров 1976: 41. Според Георгиева 1991: 178 сигурно указание за причисляване към лика на светците е наличието на служба, което очевидно е вярно. Не е вярно обаче обратното твърдение – отсъствието на служба не означава непременно, че някой не е светец – той би могъл да бъде чествал и без специална служба, по общия миней, срв. Голубинский 1904: 56 – 57; Ризос 1993: 60.

памети и споменавания като светец[355], като очевидно върху запазването на тези известия не са повлияли нито загубването на държавна самостоятелност, нито евентуалната смяна на типика.

Проблемите в развитието на култа към Борис Михаил трябва да се търсят в условията, в които се развива.[356] Очевидно неговото развитие продължава твърде кратко време и той е получил слабо разпространение. Причините? Дали наистина по време на цар Симеон не е имало добри условия за неговото развитие? Дали синът, загледан в Константинопол, се е грижил за култа на баща си недостатъчно или, дори му е бил антагонист, както смятат някои автори. Дали в следвания константинополски модел не е имало място за собствени светци, пък било то и за покръстителя на българите? Това е неприемливо. За времето на цар Симеон условията няма нужда да бъдат даже коментирани – ако съдим по образа в преписа на Учителното евангелие, култът е започнал именно тогава.[357] Като не изключвам естественото му развитие – възникването на почит към неговите мощи[358] в резултат на извършени от тях чудеса и пр., все пак смятам, че това е бил наистина един държавен култ, т. е. развиван „от горе“. Не само заради „формалните“ причини – Борис Михаил е покръстител, който, както стана ясно по-горе, не са задължителни – има владетели покръстители без култ или поне с по-късен. Този култ е бил държавен 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, различен от константинополския.

[355] Кожухаров 1974: 288, 28; Кожухаров 1992: 425 – 426; Павлова 1994: 19; Чешмеджиев 2006/1: 245 – 258.
[356] Турилов 1999: 23.
[357] Срв. Николов 2018: 220.
[358] Федер 1996: 279.

След това условията се променят и култът изчезва. Кога е станало това, не е ясно.[359] Кои са причините за изчезването? Очевидно не е загубването на държавната самостоятелност на България, доколкото това би се отнасяло и до култа на цар Петър. Освен това един от основните извори за култа на Борис Михаил е Теофилакт Охридски – представител на византийската духовна власт в Охридската архиепископия! Причините не са и в пренасянето на центъра на българската държава на югоизток, където има други приоритетни култове – св. Климент Охридски, св. Наум Охридски, св. Ахил Лариски, както бях предположил преди време.[360] Очевидно става въпрос за различни по вид култове, които не се препокриват. Може да се допусне също така, че при пренасянето на центъра на държавата и тежките войни, които води България, мощите на княз Борис са загубени или унищожени.[361] Това обаче се отнася и до цар Петър, неговите мощи също са загубени, вероятно при пренасянето на държавния център на югозапад!

По-вероятно е причините за заглъхването на култа на Борис Михаил да се крият в друга посока – в „поглъщането“ му от някой друг култ. Това очевидно не може да бъде култът на св. Борис и св. Глеб, както смятат някои – този процес би могъл да се извърши единствено на руска почва.[362] Той би могъл да се подозира в един друг случай – може да се предположи, че е бил погълнат от този на Архангел Михаил. Този първостепенен общохристиянски култ е бил твърде силно развит в средновековна България – както в Първото, така и във Второто царство. Засвидетелстван е с църкви и манастири, с многобройни произведения, писани от най-известните български писатели на епохата – Климент Охридски, Константин Преславски и пр.[363] Самият Борис Михаил го покровителства – предводителят на ангелското войнство е негов патрон. В най-старото славянско житие на св. Наум Охридски

[359] Според едно предположение култът е налаган и разпространяван по времето на цар Петър като противовес на богомилската пропаганда, вж. Каймакамова 2014: 423.
[360] Чешмеджиев 1999: 174.
[361] Според Трифонова 1998: 47; Станкова 2020: 98.
[362] Георгиева 1991: 187.
[363] Чешмеджиев 1996: 52 – 61, с по-старата литература.

се съобщава, че светият отец изградил „...манастир на оттока на Бялото езеро и църква на светите Архангели“. Второто славянско житие на същия светец вече конкретизира, че „...в Ливание Деволско, при края на езерото на Охридския град, в междуречието, Наум изгражда голям манастир и храм на чиноначалника Архангел Михаил и на всички небесни сили с богатството и по повелята на благочестивия български цар Михаил-Борис (sic!) и на неговия син цар Симеон. Тогава течеше 905 година“.[364]

Идеята за някакво въздействие на култа към Архангел Михаил върху този на Борис Михаил се подкрепя от появата на чисто апокалиптични елементи в разказите за покръстването на българите и последвалите събития. В повечето апокалиптични произведения Архангел Михаил има основна роля.[365] Това е и вероятната причина в България да се появят цяла поредица различни легенди, в които главният герой се нарича Михаил и където алюзията за Борис Михаил е по-директна или по-завоалирана: „Михаил цар, който ще сложи венеца на цар Константин на главата си“ („Сказание за светия пророк Исайя за бъдните години и за царете, и за Антихриста, който ще дойде“)[366]; „Михаил каган на българите“ („Тълкувание Данилово“)[367]; „Михаил Велики, княз Български“ („Народно житие на Гавриил Лесновски“)[368] и пр.[369]

---

[364] Стара българска литература 1986: 80, 83; срв. Чешмеджиев 2018/1: 98, 109 – 110, 120 – 125.

[365] Чешмеджиев 1996: 57 – 60, с по-старата литература.

[366] Стара българска литература 1983: 73, срв. бележките на И. Божилов на с. 364.

[367] Стара българска литература 1983: 73; срв. Дринов 1971: 428 – 429; Снегаров 1962: 216; Венедиков 1976: 183; Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 31 – 33, с още литература.

[368] Стара българска литература 1986: 174, срв. бележките на К. Иванова на с. 569, бел. 9, с различно мнение. Срв. Снегаров 1962: 216; Венедиков 1976: 187; Николов 1997: 98 – 101.

[369] Гюзелев 1969: 503 – 505; Венедиков 1976: 195; Иванова 1983: 12 – 13; Каймакамова 1990: 137 – 138; Чешмеджиев 1996: 61; Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 66 – 67, 69; Гергова 1987: 93 – 94. В същото време твърдението на Ждраков 1999: 705, че „споменът за кан Борис-Михаил е въплътен в честването на мощите на светеца – покровител на Търново, Михаил Воин от Потука“, ми се

Възможна причина за заглъхване на култа към Борис Михаил може да бъде и влиянието на култа на Кирил и Методий. Общият момент, който биха могли да имат двата култа – покръстването на българите, се появява обаче доста късно. Взаимодействието им на тази база може да се търси най-рано от втората половина на XI в. насетне. Част от паметниците, в които Константин-Кирил и Методий са покръстители на българите, са от западен произход, което допълнително усложнява въпроса.[370]

Тук трябва отново да обърнем внимание и на новоокритият празник от А. А. Турилов под дата 28 март[371], посветен на потушаването на бунта на боилите от княз Борис Михаил. Напълно може да се подкрепи идеята, че празникът на чудесната победа над езичниците[372], който вероятно е създаден още от Борис, може да е затъмнила мирната му смърт в манастира![373]

струва твърде смело. В култа на св. Михаил Воин няма податки за пряк спомен за Борис-Михаил, срв. Чешмеджиев 2019: 29 – 46.

[370] Чешмеджиев 2001: 86 – 91; срв. Турилов 1999: 23; Турилов 2012: 109.

[371] Турилов 1999: 28 – 31.

[372] Срв. Чешмеджиев 1996: 52 – 61.

[373] Турилов 1999: 22; Турилов 2012: 108.

ГЛАВА III

КНЯЗ БОРИС МИХАИЛ – „РИМСКАТА“ ВРЪЗКА

Името на княз Борис I е често срещано през цялото Средновековие.[374] Тук няма да се занимавам с въпроса за политическите и духовните връзки на Борис Михаил с Рим и Римската църква, а ще се спра на един по-частен въпрос – традицията за българския владетел в Римската църква и някои нейни отражения в българската традиция.[375]

Този въпрос ще бъде разгледан на базата на един източен и един западен паметник. Веднага трябва да направя уговорката, че няма да бъдат предмет на разглеждане късните образи на Борис Михаил в бенедиктинската традиция, споменати по-горе – в църквата Santa Maria in Organo във Верона (1505 – 1507 г.)[376], както и този от вътрешния двор на манастира San Giakomo в Понтида, близо до Бергамо (началото на XVI в.), които са рожба на късна традиция, която води началото си вероятно от Регинон и Зигеберт, както е показала А. Влаевска-Станчева.[377]

И двата паметника бяха разгледани вече в предишната глава, тук ще се опитам да ги съпоставя. Първият паметник е образът на княз Борис Михаил от Чуд. № 12, съхраняван в ГИМ, който се датира от втората половина на XII – нач. на XIII в.[378] Миниатюрата с изображението се намира в пергаментен ръкопис, наречен **„Иполитов сборник“**, намерен в московския Чудов манастир. В него е бил поместен един известен текст – „Слово за Христа и антихриста“, както и някои други текстове от същия автор – тълкувания за книга-

[374] Соколов 1879: 123 – 157; Dujčev 1968/1: 215 – 216; Гюзелев 1969: 102; Гюзелев 1996: 5 – 26; Чешмеджиев 1996: 52 – 61; Чешмеджиев 1999: 158 – 175; Cheshmedzhiev 2005: 6 – 18.
[375] Чешмеджиев 2006: 7 – 19.
[376] Влаевска-Станчева 2002: 434; Иванов 1927: 5 – 6.
[377] Влаевска-Станчева 2002: 435, 438.
[378] Голышенко 1959: 391; Голышенко 1963: 64; Вздорнов 1980: 17. Тук няма да ме интересува предатирането, направено от Уханова 2009: 134 – 136.

та на пророк Даниил.[379] Този образ е със спорна идентификация, както се видя по-горе[380], главна причина за което е лошата му запазеност. Напоследък в историографията преобладава мнението, че изобразеният е българският княз Борис Михаил.[381] Идентификацията на образа на княз Борис Михаил от Иполитовия сборник (Чуд. № 12) намира подкрепа в един друг негов образ – от миниатюра на ръкопис от Московския исторически музей (ГИМ – Син. 262), на който също се спрях по-горе.

Фактът, който всъщност ще ни занимава тук, е, че миниатюрата с изображението на Борис Михаил от Чуд. 12 е поместена в ръкопис с произведения на св. Иполит Римски.[382] В. С. Голишенко е забелязала този факт, като основателно го тълкува в подкрепа на идентификацията на Борис Михаил, тъй като едно от произведенията на св. Иполит в този сборник – „Слово за Христа и антихриста“ е много рядко срещано в Русия за периода XI – XII в. Това всъщност е единственият му славянски препис и преводът очевидно е южнославянски.[383]

Както споменах по-горе, Борис Михаил е бил изобразен заедно със св. Иполит в един паметник, дошъл до нас по скица от знаменития италиански археолог от XVII в. монсеньор Джовани Джустино Чампини (Giovanni Giustino Ciampini), която ни предава фреска от хълма Монте Челио в Рим. Това вече изключва случайно съвпадение.

Образът на Борис Михаил от хълма Монте Челио в Рим, който се датира от изследователите от IX в.[384], макар че тази дата е условна, е открит от Дж. Дж. Чампини през септември 1689 г. в полуразрушено помещение в подножието на римския хълм Монте Челио (Monte Celio). За въпросното помещение се смята, че е

[379] Вздорнов 1980: 17; Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 22, 24 – 25, 46.
[380] Срезневский 1867: 41 – 48; Лесючевский 1946: 230; Филимонов 1875: 55; Иванова-Мавродинова 1959: 13 – 14; Иванова-Мавродинова 1976: 110, 118.
[381] Чешмеджиев 1999: 162 – 164.
[382] Чешмеджиев 1999: 162 – 164.
[383] Невоструев 1868: 110; Голышенко 1959: 409; Полывянный 2000: 77.
[384] Dujčev 1965: 153; Ruysschaert 1982: 449 – 451.

представлявало останки от някаква капела. Скицата и описанието на образа са запазени в Cod. Vat. lat. 7849.[385]

На запазената скица са изобразени Христос, апостолите Петър и Павел и още двама светци – Лаврентий и Иполит.[386] Самата капела е била построена от папа Формоза и вероятно е била посветена на св. Лаврентий.[387] В краката на Христос се вижда част от коленичила фигура, облечена в ризница от кожени или метални четириъгълни плочки и военна хламида и държаща някакъв продълговат предмет, интерпретиран различно.[388] Вдясно от Исус е запазен надпис Formosus[389], който се е отнасял за друга фигура, която не е била запазена още през 1689 г., когато е открита фреската. Дж. Чампини идентифицира този Formosus като папа Формоза (891 – 896), а коленичилата фигура – като Борис Михаил, заради тесните връзки на последния с него.[390]

Фреската, открита от монс. Чампини, оттогава е изчезнала и неговите наблюдения не могат да бъдат проверени, но възстановката му се приема от всички учени[391], особено след като монс. Ж. Рюискар привлича допълнителни паралели – подобна фреска от триклиниума на Латеранския дворец, днес също изчезнала, но позната по рисунка от XVI в. На нея са изобразени, коленичили пред св. Петър, Карл Велики и папа Леон III.[392] Фреската предизвиква много въпроси. Във всеки случай регистрирането на тази връзка подкрепя идентификацията на образа от Чуд. 12, както стана ясно по-горе.

Св. Иполит Римски е един от най-загадъчните ранно-християнски светци. В месецослова на Василий II Българоубиец той е наречен папа и там се твърди, че е пострадал при император Клавдий. В римския мартиролог под дата 22 август има св. Ипо-

[385] Dujčev 1965: 152 – 157; Грабар 1922: 232; Ruysschaert 1982: 439 – 440.
[386] Dujčev 1965: 157 – 160; Иванов 1927: 10; Ruysschaert 1982: 442 – 443.
[387] Ruysschaert 1982: 450 – 451.
[388] Ruysschaert 1982: 445, с останалите мнения.
[389] Ruysschaert 1982: 444 – 445.
[390] Dujčev 1965: 157; Грабар 1922: 232.
[391] Dujčev 1965: 159 – 163; Грабар 1922: 233; Иванов 1927: 10; Ruysschaert 1982: 443 – 444; Божков 1989: 33 – 34.
[392] Ruysschaert 1922: 444.

лит, който е епископ на римската епископия Порта, една от седемте извънградски римски епископии (Pòrto, дн. Порта Портезе) при император Александър Север (222 – 235). Загива удавен във вода. Известният християнски поет Пруденций около 400 година в 11 химна представя епископ Иполит пред съда в Порта като принадлежащ към партията на новатизма, но върнал се в православието и убит мъченически с коне. В същия римски мартиролог под дата 30 януари има още един Иполит, презвитер в Антиохия, който изпаднал в заблуждение от новатизма, след това се върнал в православието, а през III в. загинал мъченически. В римския мартиролог има и друг св. Иполит с дата 13 август, който, бидейки мъченик воин, бил убит, влачен от коне. В източните менолози той е под дата 10 август. Според Цезар Бароний у Пруденций са били смесени тези трима мъченици с еднакво име. Според арх. Сергий св. Иполит се е родил през втората половина на II в. Понеже е писал на гръцки език, се смята, че произхожда от Гърция или Мала Азия. Св. Иполит бил ученик на св. Ириней Лионски, както твърди патриарх Фотий. Според Евсевий Кесарийски той отишъл в Рим през 212 г. След като спечелил голям авторитет сред клира на Римската църква, бил ръкоположен за епископ в Порто. Известно време бил под влияние на новатизма, но преди смъртта си се разкаял и умрял мъченически. Бил погребан в гробница на Via Tiburtina. На базата на Liber pontificalis се установява, че през 354 г. неговото име е внесено в официалните римски мартирологии. Мощите му сега се намират в Рим, в църквата на св. мъченик Лаврентий и папа Дамас.[393]

В източната агиология той се почита обикновено под дата 30 януари[394], а в западната – под 13 август, макар че са известни и други дати за почитание – 9 май, 21 и 22 август, 11 септември и

[393] Вж. подробно у Ткаченко 2016: 202 – 222; Королёв 2013: 193 – 195, с изчерпателна библиография.

[394] По-късно на тази дата там се появяват други памети – Събор на св. Три светители (XI в.), св. Вяра, Надежда и Любов и майка им София, вж. Арх. Сергий 1901/2: 29 – 30. В Римската църква този светец се поменава и на 9 май, която дата се среща и в български ръкописи, като напр. Охридския апостол, вж. Арх. Сергий 1901/2: 28, срв. Арх. Сергий 1901/1: 125 – 126; Скоморохова-Вентурини 1993: 251.

пр.[395] През 1551 г. е била открита мраморна статуя на св. Иполит, датираща най-късно от втората половина на III в., на която той е изобразен седящ на катедра. На двете ѝ страни са гравирани списък на съчиненията му и пасхалният кръг за 12 години. Сега статуята се пази в музея на Ватикана. Изобразеният на скицата у Дж. Чампини Иполит е представен с воинско облекло, което означава, че това е именно този светец.

Св. Иполит е бил плодовит църковен писател и се слави с изключителна ерудиция. Наричат го „Ориген на Запада“.[396] Сведения за неговото творчество са запазени у Евсевий Кесарийски, Йероним Блажени, Софроний, патриарх Фотий, Георги Синкел, Никифор Калист, както и върху споменатата статуя. До нас са достигнали откъслеци от тях, но въпреки това са се запазили негови тълкувания на Стария завет, между които на пророк Даниил, и на Новия завет, вкл. на евангелието на Йоан и на Откровение Йоаново.[397]

Каква връзка може да има между прочутия римски светец Иполит и княз Борис Михаил? Дали връзката не е по линия на папа Формоза? Първоначално Формоза, както е известно, е бил епископ на Порта. Именно той по времето, когато е епископ там, пренася мощите на св. Иполит от неговата базилика в Остия в една църква на острова на Тибър, посветена на Сан Джовани, седалище на папата в диоцеза на Порта.[398] По този начин св. Иполит става един от закрилниците на диоцеза Порта. Именно затова св. Иполит е присъствал на фреската от хълма Монте Челио.

Присъствието на св. Лаврентий (Сан Лоренцо) също е обяснимо – той е друг прочут светец, свързан с диоцеза на Порта – там има и манастир, посветен на него. Освен това в някои легендарни паметници той се свързва със св. Иполит.[399] Много е важно също

[395] Арх. Сергий 1901/1: 644; Скоморохова-Вентурини 1993: 251; Христова-Шомова 2008: 488 – 489.
[396] Поснов 1994: 264 – 265; Ткаченко 2016: 202 – 222.
[397] Арх. Сергий 1901/2: 44 – 46; Ruysschaert 1982: 443, 450 – 451; Невоструев 1868: 4 – 8; Невоструев 1898: I – L; Follieri 1977: 31 – 43; Follieri 1982: 43 – 51; Цоневски 1986: 195 – 196; Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 46; Славова 1999: 41 – 42; Милтенова 2006: 851; Ткаченко 2016: 202 – 222.
[398] Ткаченко 2016: 202 – 222.
[399] Ruysschaert 1982: 451; срв. Христова-Шомова 2012: 857.

така, че св. Иполит Римски има обща дата – 30 януари, и с друг раннохристиянски светец, тясно свързан с кирило-методиевската традиция, с твърде развит култ в България след покръстването – св. Климент Римски.[400]

Връзката между св. Иполит Римски и княз Борис Михаил може да бъде търсена и на друга база. Както вече е отбелязвано в литературата, св. Иполит Римски е основоположник на един възглед за специалната роля в световната история на онези народи, които притежават писменост.[401] Иполит Римски († 235 г.) помества в началото на своята хроника оригинална генеалогия на възникналите след смесването на езиците във Вавилонското стълпотворение 72 народа. Според схемата на св. Иполит тези народи се разделят на три големи семейства, които населяват изтока, юга и запада на обитаемия свят и водят своя произход от тримата Ноеви синове – Сим, Хам и Яфет. Той дава поименни списъци на народите от трите групи, като поотделно изброява онези от тях, които имат писменост: сред потомците на Сим – евреите, персите, мидийците, халдеите, индийците и асирийците; сред потомците на Хам – финикийците, египтяните, памфилийците, фригийците; сред потомците на Яфет – иверийците, латините (римляните), испанците, елините, мидийците, арменците.[402] Измежду езиците на тези народи християнската традиция откроява онези три, на които са изписани думите „Иисус Назорей, Цар Иудейски“ върху надписа, поставен върху Христовия кръст от Пилат Понтийски: еврейски, гръцки и латински (Иоан 19: 19 – 20).[403] 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?[404] Накрая припомням, че негови произведения са преведени в България твърде рано – в ранните години от управлението на Симеон, за княжеската библиоте-

[400] Христова-Шомова 2008: 489. За култа към св. Климент Римски вж. Бърлиева 2019: 49 – 79; Бърлиева 2020: 80 – 95.
[401] Николов 2006: 103.
[402] Hippolytus 1955: 29, 8 – 11 (§ 192); 21, 9 – 11 (§ 134 – 135); 15, 5 – 9 (§ 81 – 82).
[403] Николов 2006: 103.
[404] Thouzellier 1977: 57 – 58.

ка[405], а за култ към св. Иполит Римски в България има множество свидетелства в български ръкописи, вкл. общи памети с българския цар светец Петър, проблем сам по себе си интересен.[406] Особено важно е неговото тълкуване на Йоановия Апокалипсис, което има отношение към някои от легендите, свързани с потушаването на т. нар. бунт на боилите след рокръстването![407]

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, за която стана дума по-горе?

[405] Николов 2006: 201; Полывянный 2018: 80, 85. А. Николов отбелязва враждебността към езическата Римска империя в произведенията на св. Иполит, заради което патриарх Фотий в своята Библиотека смята възгледите му за остарели и простовати и че някои от тълкуванията му в „Слово за Христос и антихриста“ и „Тълкувание върху Даниил“ са проява на човешкото незнание. Той смята, че именно тази ненавист на св. Иполит към Римската империя поражда интереса към неговите тълкувателни произведения в Преслав. В стремежа си да принизят авторитета на Византия, чиито владетели носят титлата „василевс на ромеите“, книжовниците от Симеоновия кръг са се обърнали към този авторитетен църковен писател и отец, вж. Николов 2006: 203 – 204.

[406] Востоков 1842: 447 – 448; Ламанский 1864: 120; Стојановић 1901: 40; Павлова, Желязкова 1999: 5, 146; Павлова 1994: 25; Павлова 1996: 121; Николова, Йовчева, Попова, Тасева 1999: 69, № 64, 70; Чешмеджиев 2003: 451 – 457; Чешмеджиев 2003/1: 23 – 37; Чешмеджиев 2006/1: 245 – 257.

[407] Чешмеджиев 1996: 57 – 60.

ГЛАВА IV

КУЛТЪТ КЪМ ЦАР ПЕТЪР (927 – 969)

Наличието на култ към цар Петър в средновековна България не се нуждае от допълнителни доказателства – той е добре засвидетелстван. Днес вече никой няма нужда от повече аргументи, че споменаваният в средновековните паметници „свети цар Петър“ е българският цар Петър (927 – 969 г.)[408], син на цар Симеон и внук на княза покръстител Борис Михаил[409], макар в миналото да не са липсвали мнения, че става въпрос за друг български цар с това име – Теодор-Петър (1185 – 1197 г.).[410]

I. Извори

1. Служба – края на X в.[411]

Най-важният факт при проследяване на култа към цар Петър е неговата Служба. По-голямата част от учените смятат, че всъщност службите са две.[412] Първата от тях се намира в Драгановия миней (XIII в.) от Зографския манастир под дата 30 януари. Стихирите за цар Петър тук са заедно със стихири за св. Климент Римски.[413] Втората служба се намира в миней № 434 (139) от Белградската народна библиотека, датиран от XIII – XIV в., закупен през 1890 г. „някъде из Македония“. Тя също е поместена под дата 30 януари, отново е смесена с тази за св. Климент Римски.[414] Напоследък обаче се налага мнението на С. Кожухаров, че службата е една, като двата текста представляват нейни фрагментарни

[408] Вж. напоследък Божилов, Гюзелев 2006: 270 – 307 (И. Божилов).
[409] Григорович 1852: 91 – 92; Дринов 1971: 496; Иванов 1931: 383 – 385.
[410] Востоков 1842: 449; Mošin 1959: 43.
[411] Иванов 1931: 331; Дуйчев 1943: 221.
[412] Иванов 1931: 387; Иванова 1926: 172; Дуйчев 1943: 98 – 102; Георгиев 1966: 27 – 29; Шаламанов 1995: 301.
[413] Успенский 1880: 190 – 193; Срезневский 1868: 121; Григорович 1852: 91 – 94; Иванов 1931: 387 – 390; Христова-Шомова 2015: 29.
[414] Лавров 1920: 34 – 35; Иванов 1931: 390 – 394.

преписи. Аргументите на С. Кожухаров са убедителни и затова няма да ги повтарям, но искам да припомня някои съществени характеристики на тази служба, изтъкнати от него. Тя представлява служба от Студийски тип, но непълна, като Драгановият миней предава само част от утренята – канона и светилния, а белградският ръкопис – част от вечернята и утренята, като съединяването на двата фрагмента показва приблизително какъв е бил първоначалният състав на недостигналия до нас протограф. Важно е и това, че поради съединяването на службата за цар Петър с тази за Климент Римски в запазените фрагменти не намираме някои от основните песнопения, без които не можем да говорим за пълна служба, нито дори за кратък помен – опустителен тропар, кондак и икос. Пълният текст на службата според С. Кожухаров е съдържал освен това и поне още две стихири на „Господи возвах“ и един седален.[415]

Установяването, че двата текста принадлежат към една обща в началото си служба, дава информация за началото на култа към цар Петър. Той очевидно е възникнал „организирано“, с източник един център, според повечето изследователи – неговия манастир в Преслав, в който царят е замонашен и след това вероятно са се съхранявали неговите мощи[416], както добре личи и от самия текст. Така напр. във втората част се съобщава, че тя е била предназначена да се изпълнява в манастира на светеца:

„Нн҃ѣ правовѣрны҇х сьборе сътекше с днь҇с вь ч҇ены домь прѣст҃го оц҃а пѣ҇ми поемь...“[417]

Това е манастирът, на който той според първата част дал „дѡбрыи ѹставъ“.[418] Важни са и няколко други сведения, в които се говори за гроб и мощи на светеца:

---

[415] Кожухаров 1974: 288, бел. 28; Кожухаров 1992: 425 – 426; Кожухаров 2004: 75 – 79; срв. Павлова 1994: 19.

[416] Иванова 1926: 472; Иванов 1931: 386, 391; Дуйчев 1943: 220; Кожухаров 1974: 288.

[417] Иванов 1931: 393, 390 – 391; Иванова 1926: 472.

[418] Иванов 1931: 389. Димитров 1987: 39 – 40 предполага, че този манастир е построен от Борис и Симеон и е идентичен с манастира край Златната църква в Преслав, който бил царски, посветен на Архангел Михаил.

„**Людеи твоиⷯ ниѣ҃ ѡстанкь призри ш ... е пр ... емъ мъıслъно къ гробꙋ твоемꙋ Петре цр҃ю прѣчⷭ҇ныи...**“[419], и по-долу: „**оуже ѡстанька си не прѣзри...**“[420]

Във втората част прави впечатление известието за миро, очевидно отделяно от мощите: „... **и помазаниюмь миро твоего...**“[421].

В службата съществуват и някои, да ги наречем „идейно-политически“, мотиви. Още в самото начало на първата част светецът е наречен застъпник на българския народ:

„**Ꙗко и прѣ ... мъ ѿ ... въ застѫпникъ ѿ вⷣимыхъ враговъ противныⷯ прѣблжныи Петре мли ба҃ за нъı**“[422].

Съществуват още много моменти, в които, изглежда, намира отражение конкретната действителност на времето, в което е писана творбата. На първо място – това са оплакванията, по израза на Й. Иванов – за настъпилите усилни години:

„**Оускори Петре ѿче прѣсвтыи видѫ великѫ҆ бѣдѫ належѫщѫѫ на нъı молитвами своими то оуже с ѕѣло кон҄чаемы**“[423].

И след това:

„**Ты ꙗви с намъ ѕвѣзда свѣтлаа из бокоу земноу всиꙗвъ въ лѣта послѣднаꙗ. т҆мѫ всѣкѫ разгон съпротивнаагo врага**“[424].

Такива места има и още: „**Оуже ѡстанька си не прѣзри. въ вльнаⷯ и боурѣⷯ прѣвеліцѣ грѫжаемыи. честныи ѡч҃е н҃шъ Петре цр҃ю ст҃ыи. ѿ видимыⷯ и невⷣимыⷯ врагъ съпротивныⷯ. скоро избавлѣѫ⁛**“[425].

В някои от приведените текстове личи известен топосен елемент[426], но самият факт, че мотивът за враговете се повтаря толкова често, показва, че творбата наистина е била писана във време на „ратни беди“ – по думите на Й. Иванов.[427]

---

[419] Иванов 1931: 387.
[420] Иванов 1931: 389.
[421] Иванов 1931: 392; срв. превода на Дуйчев 1943: 101.
[422] Иванов 1931: 387; срв. Билярски 2002: 34; Билярски 2004: 21 сл.
[423] Иванов 1931: 388.
[424] Иванов 1931: 388.
[425] Иванов 1931: 389.
[426] Дуйчев 1943: 221.
[427] Иванов 1931: 384.

Впрочем прави впечатление и това, че навсякъде светецът е наречен с царската си титла, най-често в инвокатив:

„Петрє ц҃рю, ѡ҃чє н҃шъ Петрє ц҃рю ст҃ыи“, като още в заглавието се подчертава, че светецът е бил цар:

„и пам҃ ст҃го ѡц҃а н҃шего Петра инокаага бывшаго ц҃рѣ Бльгаромъ“[428].

На едно място във втората част дори е дадена цялата му титла:

„Петра мниха да вьсхвалимь быв҃ша ѿ Б҃а ц҃рѣ бльгарьска“[429].

Важно в тази насока е вече отбелязваното в научната литература цитиране на старозаветния цар Давид и на владетелското помазване – една типично царска формула[430]:

„...ꙗко Дв҃да прѣжде помаꙁавь поржчи ꙁемл сиж съблюдати всѣко ѿ напасти“[431].

На базата главно на отразяването на тези „смутни времена“ в службата повечето автори считат, че тя е възникнала твърде рано – веднага след смъртта на цар Петър, когато в България започват събития, които довеждат до падането на североизточните ѝ части под византийска власт.[432] Това мнение може да бъде прието.[433] Що се отнася до нейното авторство, не може да се каже нищо определено[434] освен може би това, че авторите са били наймалко двама.[435]

Накрая бих искал да отбележа още един интересен факт, забелязан още от В. Григорович.[436] Става въпрос за един пасаж от

[428] Иванов 1931: 387.
[429] Иванов 1931: 392.
[430] Билярски 2002: 34; Билярски 2004: 22.
[431] Иванов 1931: 388.
[432] Иванов 1931: 391; Дуйчев 1943: 221.
[433] Полывянный 2000: 135; Полывянный 2018: 85.
[434] Идеята на някои автори, че автор на службата е Презвитер Козма, може да се разглежда единствено като куриоз, вж. Мечев 1980: 7; Шаламанов 1995: 301.
[435] Иванов 1931: 393; Кожухаров 1974: 288, бел. 28.
[436] Григорович 1952: 94.

службата на цар Петър, където се използва известна игра на думи, която, както се знае, е основна идеологема за Римската църква[437]:

„Врьховномоу ты съименникъ съи цр҇кве своѭ създа на камени оутврьдив҆ вѣроѭ съпротивныимъ рѣкамъ възбранѣѭ“[438].

Тук очевидно се слави цар Петър за превръщането на българската архиепископия в патриаршия. Оттук може би произлизат и апостолските конотации на неговия култ, които могат да се получават и по линията на св. Климент Римски, както ще се види по-долу.

2. Памет в т. нар. Банишко (Поп-Йоаново) евангелие – края на XIII в.[439]

Това е вторият хронологически факт за култа на цар Петър. Този паметник на среднобългарската книжнина (НБКМ, № 847), има редица български памети[440], но тук ще ни интересува, че под дата 30 януари има памет за цар Петър заедно с празника за намиране на мощите на св. Климент Римски:

„л҃. обрѣтение мощи Климньта папы Римьска и сты҇х г҃і мк҇ѵ и пам҇т прѣп҇дбнаго оц҃а Петра цр҃ѣ Бльгарскаго“[441].

3. Памет в т. нар. Кърдзоново евангелие (Add. Mss. 39628 от Британския музей) – XIV в.[442]

Месецословът на този ръкопис възхожда към общ протограф с този на Банишкото евангелие и има компилативен характер.[443]

[437] Това са думите на Христос към апостол Петър според свидетелството на Евангелие от Матея (16: 18 – 19): „Ти си Петър и на този камък ще съградя църквата си и портите адови няма да ѝ надделеят“, които са изписани с двуметрови златни букви върху фриза на храма „Св. Петър“ в Рим, вж. Поснов 1994: 258, 261.
[438] Григорович 1852: 94; Иванов 1931: 388.
[439] Цонев 1923: 28; Ангелов 1958: 55; Дограмаджиева, Райков 1981: 23, 68; Христова, Караджова, Икономова 1982: 34, № 48.
[440] Божилов 1996: 35 – 36.
[441] Дограмаджиева, Райков 1981: 471, л. 192 об.
[442] Вакарелийска 2000: 219 – 222.
[443] Билярски, Йовчева 2006: 546.

4. Памет в Зографско евангелие № 21 (43) от началото на XIV в. (1305 г.)

Представлява пергаментен ръкопис, писан в Западна България, но по източнобългарски извод.[444]

5. Памет в Зографско евангелие № 16, също от нач. на XIV в.

Ръкописът представлява пергаментно четвероевангелие, сръбска редакция с българска първооснова. Наред с другите български (св. Петка, Йоан Рилски, Кирил и Методий – общо и отделно само Кирил) и руски (Борис и Глеб, Теодосий Печорски) светци се поменава и цар Петър, под обичайната дата 30 януари: „Петра цр҃а бл'гарскаго“[445].

6. Памет в т. нар. Румянцевски пролог, за цяла година, без септември, писан на пергамент (РГБ, ф. 256, № 319) края на XIII – нач. на XIV в.[446]

В него има множество български и руски памети – св. Петка, св. Йоан Рилски, св. Кирил учител словенски, св. Йоаким Осоговски, св. Кирил и св. Методий (отделно), св. Олга, Теодосий Печорски и пр., между които и памет с тропар за „Св. Петър цар Български“, под дата 30 януари:

„мц҃а того. л҃. стр҃ть с҃тго мк҃а Иполита папы Римьскаго и дроугжинь его. и Петра цр҃ѣ Блъгарскага тр҃о гл҃. д.

---

[444] Наред с другите български (св. Петка, св. Йоан Рилски, Кирил и Методий) и руски (св. Борис и Глеб) светци има и памет за „Петръ цр҃ь блъгарскъи“ (30 януари), вж. Иванов 1931: 383; Кодов, Райков, Кожухаров 1985: 58 – 59; Павлова 1994: 26.

[445] Кодов, Райков, Кожухаров 1985: 52 – 53.

[446] Според Востоков 1842: 447 – 448 ръкописът датира от края на XIII и нач. на XIV в., сръбски правопис, с редки българизми, като преписвачът сърбин е имал пред себе си български извод от XIII в. В. Мошин, общо взето, повтаря изводите на А. Х. Востоков, като се опитва да прецизира датировката – втората четвърт на XIV в., и подчертава сръбския характер на ръкописа, но пропуска да коментира липсата на сръбски памети в него, вж. Mošin 1959: 33.

Дн҃ь радостию твою паметь славимь прп҃бне. съшьдше се Петре славимь. чѣюше ѿ б҃а оулоучити тобою млт҃ь и прощениѥ грѣхь нш҃ихь. сего ради о своѥм си останца оч҃е Петре ст҃е помли се Хоу҃ Боу҃ даровати дша҃мь нш҃имь велию“[447].

Тук датата остава постоянна, но първият светец за деня вече е друг – св. Иполит Римски. Освен това тропарът за цар Петър е поместен на първо място, а останалите – след него.[448] Този тропар за цар Петър не се среща в двете запазени досега части на службата му, макар че е близък до един тропар от втората част[449], и вероятно е взет от пълен текст на службата или от канон за него.[450] Много е важно, че паметта е дадена заедно с тази на св. Иполит, папа Римски, за когото стана вече дума по-горе, но тук ще отбележа още един възможен начин за появата на апостолски идеи в култа на българския цар, вече по линия на този римски папа.

7. Памет в пролог от сбирката „Хлудов“, № 189 (първата половина на XIV в.)[451]

Същият тропар, под дата 30 юни[452], се среща и в този, близък до Румянцевския пролог ръкопис. Ако съдим по приписките, произхожда от Югозападна България (Македония).[453]

---

[447] Павлова 1994: 25.
[448] Павлова 1994: 25.
[449] Иванов 1931: 393.
[450] Димитров 1987: 39.
[451] Николова, Йовчева, Попова, Тасева 1999: 69, № 64. Този пергаментен прост пролог за цяла година според А. Попов е българо-сръбска редакция от XIV в., а според Mošin 1959: 33, № 9 – чиста рашка редакция (sic!) от първата половина на XIV в. Вж. напоследък Павлова 2005: 199 сл.
[452] „мц҃а тог. л҃. стрт҃ь ст҃го мк҃а Иполита папы Римьскааго и дроужины ѥго и Петра цр҃ѧ Бльгарѣскага тро҃ гл҃. д.

Дн҃ь радостию твою паметь славимь прп҃бне. съш҃ше се Петре славныи. чающе оулоучити тобою ѿ б҃а млт҃ь и прощениѥ грѣховь нашихь. сего ради ѡ своѥмь ѡстанцѣ ѡч҃е Петре ст҃е помоли се кь Хоу҃ Боу҃: вл҃ко бл҃ви“ (Павлова 1994: 25).
[453] Николова, Йовчева, Попова, Тасева 1999: 70. Той е богат на български (св. Петка, св. Йоан Рилски, св. Ахил Лариски, Йоан Поливотски), руски

8. Тропар в Лесновския (Станиславов) пролог от 1330 г.[454]

Същият тропар се среща и в прочутия Лесновски (Станиславов) пролог, писан от книжовника Станислав в Лесновския манастир.[455]

9. Тропар в т. нар. Пролог на Ковачевич – XIV в.[456]

Този тропар се среща и в друг ръкопис, много близък до Лесновския – № 705 от Народната библиотека на Сърбия в Белград (XIV в.), известен като „Пролог на Ковачевич“.[457]

(руските князе Глеб, Мстислав, Борис и Глеб, княгиня Олга, Теодосий Печорски) и сръбски (св. Сава, св. Симеон) памети. В него са поместени слова на Йоан Екзарх и Климент Охридски, вж. Mošin 1999: 33; Николова, Йовчева, Попова, Тасева 1999: 70 – 71.

[454] Този известен ръкопис, САНУ № 183 (53), представлява пролог за цяла година, първите 68 листа – сръбска редакция, а останалите 321 – българска. В него има български (св. Гаврил Лесновски, Кирил и Методий, Кирил самостоятелно) и руски (св. княгиня Олга, Теодосий Печорски) памети. Тропарът за цар Петър е под 30 юни, заедно със св. Иполит, папа Римски: „мц҃а то҃. л҃. стрт҃ь ст҃го мнк҃а Иполита. папы Римоу и дроужи҃: и Петра цр҃ѣ Бльгарьска. тро҃ гл҃. д҃.

Дн҃ь радостиѩ твоѥѩ памть славимь прѣпⷣобне. сьшедьше с Петре славьныи. чаѩще оулоучити тобоѩ ѿ б҃а млт҃ь и прощениѥ грѣховь нш҃ихь. сего ради ѡ своѥмь. ѡ останцѣ ѡ ѿч҃е Петре ст҃е м҃и с кь Хоу҃ Боу҃:“, вж. Ламанский 1864: 120; Стојановић 1901: 40; Павлова, Желязкова 1999: 5, 146; Павлова 1994: 25.

[455] Павлова 1996: 111; Павлова 1994: 24.

[455] Павлова 1996: 110 – 113. Под дата 30 януари е поместен познатият тропар от службата на цар Петър: „мц҃а то҃. л҃ стрт҃ь сто҃ мнк҃а иполита папы римоу и дроужинь. и петра цр҃ѣ бльгарьска. тро҃ гл҃. д҃.

Дн҃ь радостиѩ твоѥѩ памть славимь прѣпⷣобне. сьшедше с петре славныи. чаѣѩще оулоучи҃ тобоѩ ѿ б҃а млот҃ь и прощениѥ грѣховь нашихь. сего ради ѡ останцѣ ѡ своѥмь. ст҃е ѿч҃е петре мл҃и с хоу боу҃:“, Павлова 1996: 121.

[456] Павлова 1996: 111.

[457] Павлова 1996: 111. Този много известен ръкопис е бил в колекцията на Л. Ковачевич и представлява пергаментен нестишен пролог. Ръкописът не е описан в новия опис на ръкописите в Народната библиотека на Сърбия в

10. Памет в Синодик на Българската църква (Борилов синодик) – 1211 г.[458]

В Бориловия синодик от 1211 г., където в Дриновия препис (XVI в.) [459] веднага след княз Борис Михаил и цар Симеон в правилен хронологичен порядък се пее вечна памет на цар Петър: „...и Петрꙋ цр҃ꙋ стмꙋ внꙋкꙋ его...“[460]. Цар Петър е единственият български владетел и изобщо единственият българин, който е наречен „свят“ в този паметник, като се подчертава, че е внук на княза покръстител.

11. Виргинска грамота на цар Константин Тих Асен (преди 1277 г.)[461]

В тази грамота, която се приема от някои учени за подправена[462], между царствените дарители на манастира „Св. Георги“ край Скопие се споменава и цар Петър: „ста҃го Петра ц҃.“[463]. Тук обаче цар Петър не е единственият, наречен „свети“ – така е титулуван и „кир҆ Алеѯиꙗ, Симеон Неман, а също и҆ Романа цр҃ѣ“[464].

Белград, вж. Штављанин-Ђорђевић, Гроздановић-Пајић, Цернић 1986; срв. Павлова 1994: 24.

[457] Павлова 1996: 110 – 113.

[458] Попруженко 1928: XII; Божилов, Тотоманова, Билярски 2010: 17 сл.

[459] Цонев 1910: 438; Попруженко 1928: XII; Божилов, Тотоманова, Билярски 2010: 17 сл.

[460] Попруженко 1928: 77; Божилов, Тотоманова, Билярски 2010: 149 – 150, 311.

[461] Ильинский 1911: 14; Иванов 1931: 578 – 581; срв. Пириватрич 2000: 228, бел. 41; Даскалова, Райкова 2005: 8, с библиография.

[462] Петров, Гюзелев 1978: 214 – 215; Билярски 2002: 35.

[463] Ильинский 1911: 15; Иванов 1931: 381; Даскалова, Райкова 2005: 31.

[464] Ильинский 1911: 15; Иванов 1931: 381; Даскалова, Райкова 2005: 31. Според Билярски 2002: 35; срв. Билярски 2004: 24, цитирането на цар Петър в тази грамота идва да покаже голямото идеологическо значение на култа към цар Петър в по-късно време, и то в сръбска среда, доколкото изготвянето ѝ се разглежда като подготовка на Милутиновата грамота за манастира от 1300 г. В случая не трябва да се забравя, че цар Петър може би е бил действителен ктитор на манастира, независимо дали грамотата е фалшива, или истинска.

12. „Сказание на пророк Исая как бе възнесен от ангели на седмото небе“ („Български апокрифен летопис“) – XI в. или първите десетилетия на XII в.[465]

Сравнително ранно известие за светостта на цар Петър има в т. нар. Български апокрифен летопис:

„...и роди ст҃го Петра. цр҃ꙗ бл’гар’скаго моужа ст҃а и правед’на“ („*…и роди светия Петър, царя български, мъж свят и праведен*“).[466]

Сведението за светостта на цар Петър се подкрепя от още няколко места в текста:

„и по ѹмртїю его пакы преѣмь црство бльгарское сынь его цр҃ь Петрь ... грѣха не имѣе ни жени и быс блсвено црство его. ... Тогда ѹбо вьд҃ни и лѣта ст҃го Петра цр҃ꙗ бльгарскаго быс изъѡбылїа ѿ в’сего.“

(*„И след смъртта му отново прие българското царство синът му цар Петър… без да има грях, нито жена, а царството му беше благословено. Тогава прочее в дните и годините на светия Петър, царя български, имаше изобилие от всичко…“*)[467], както и по-долу, в мястото, където името на цар Петър се свързва с легендата за Константин и Елена и отново се нарича „свят“:

„И по ѹмртїю его (на цар Симеон – б. м., Д. Ч.) пакы преѣмь црство бльгарьское сынь его цр҃ь Петрь и бьс цр҃ь бльгаромь еще ж и гр’комь и црствова вь ꙁемли бльгарскои лѣть .в҃і. грѣха не имѣе ни жени и быс бл҃свено цр҃ство его. ... и тогда вь лѣт҃хь ст҃го Петра цр҃а бл’гарьскаго обрѣтес жена нѣка вдовица млад и мѹдра. и ѕѣло правед’на вь ꙁемли бл’гар’стѣи именмь Єлена. и роди Костан’дина цр҃ꙗ ст҃а мѹжа и праведна...“[468]

(*„И след смъртта му (на цар Симеон – б. м., Д. Ч.) отново прие българското царство синът му Петър, и бе цар на българите, още и на гърците. И царува в българската земя дванаде-*

---

[465] Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 192 – 193; Милтенова 2006: 860; Češmedžiev 2009: 139 сл.
[466] Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 196, 200.
[467] Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 196, 200.
[468] Вж. целия текст у Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 196.

сет години, без да има грях, нито жена, и царството му бе благословено...

И тогава, в годините на светия Петър, царя български, намери се една жена вдовица, млада и мъдра и много праведна в българската земя, на име Елена. И роди Константин цар, мъж свят и праведен. Той прочее бе син на Константин Зелени и на майка Елена; този Константин, наречен Багрянородни, бе римски цар. И поради завист неговата майка Елена избяга от град Виза от римските елини, понеже се намери непразна, и там роди цар Константин. И нему се яви ангел Господен и му благовести за честния кръст на изток. Обичаха се цар Петър и цар Константин.“)[469].

Паметникът е интересен по отношение на цар Петър и с още нещо – тук той е „изпратен“ да умре в Рим: „...**а Петрь цр҃ь бльгар'скы праведни мѹжь ѡстави црство и бѣжа на ꙁапад в Рим и тѹ сконча житїе свое**“[470].

Тези съобщения са важни заради самия паметник – ранен и неканоничен. Те показват, че култът на светеца е бил разпространен и сред по-широките слоеве на българското общество. Впечатление прави свързването на цар Петър с император Константин и неговата майка Елена, както и сведението, че е умрял в Рим. Вторият факт е много интересен, аз ще се опитам да го обясня по-долу, но по-важен е първият.[471] Той показва, че на идейно равнище култът на цар Петър очевидно не се побира в никакви предпоставени очаквания – ако следваме някакви предварителни схеми, бихме очаквали да има сближение между Константин Велики и княз Борис Михаил[472] като покръстител[473], а не с цар Петър.[474]

---

[469] Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 200.
[470] Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 197; Чешмеджиев 2013: 262 – 272.
[471] Вж. подробно Билярски 2002: 37 – 38; Билярски 2004: 25 – 32; Чешмеджиев 2006/1: 250.
[472] Както смята напр. Георгиева 1991: 180 сл.
[473] Чешмеджиев 1999: 158 сл.
[474] Срв. Каймакамова 2011: 212.

Изглежда обаче, че култът на цар Петър е по-скоро апостолски, както личи и от службата, особено от местата, където той се сравнява с апостол Петър и се подчертава, че са едноименни – в този паметник има още едно доказателство в тази посока.[475]

13. Проложно житие на св. Йоан Рилски от Драгановия миней (Второ проложно житие по Й. Иванов) – втората половина на XIII в.[476]

Интересно с оглед на култа на цар Петър е едно съобщение от проложното житие на св. Йоан Рилски от Драгановия миней. На пръв поглед в него няма нищо по-специално – той дори не е наречен свят, а всъщност се разказва за пренасянето на мощите на св. Йоан:

„И приде ц҃рь Їωанъ Асѣнъ въ Срѣдець и ωбрѣте ст҃го Іω҃на великаго пѹстын҆ника и поревнова древнїимъ ц҃ремъ рекѫ же великомоу Константиноу ц҃рю и Петрѹ ц҃рю и въздвигъ въсеѹ҇еннааго и пр҃побнаго ωц҃а Іω҃ тѣло и прѣнесе его въ градъ Трьновъ и положенъ бы҇е въ създан҆нѣмъ его манастыри въ Трапезици“[477].

Важното тук е поставянето на цар Петър редом до Константин Велики. Сравнението на цар Йоан Асен с цар Петър може да се разгледа и в минимален контекст – и двамата са пренесли мощите на св. Йоан. Присъствието на Константин Велики обаче разширява възможностите за тълкувание – очевидно двамата древни владетели, както се е изразил авторът, са посочени като образци за идеални владетели в общохристиянски план.[478] Както се видя по-горе от Българския апокрифен летопис, сравнението с Константин Велики не е изолиран случай!

---

[475] Тук могат да бъдат добавени и наблюденията на Иванов 1991: 133 – 134 относно християнския патриотизъм на автора на Българския апокрифен летопис, за възприемането на епохата на цар Петър като период на конвергенция на православните държави; срв. също Николов 2006: 239, бел. 21.
[476] Иванова 1986: 48; срв. Николова 1992: 373; Христова-Шомова 2015: 1.
[477] Иванов 1936: 54.
[478] Бадаланова-Покровска, Плюханова 1993: 106.

14. Сведение за светостта на цар Петър в разказа за Зографските мъченици – началото на XIV в.[479]

Той е запазен на гръцки и на български език, като българският препис е от XVI в. и сега се пази в Москва. Написан е в памет на известното събитие от 1275 г., когато група български монаси – противници на Лионската уния, са изгорени живи от католици. В този разказ между царете дарители на манастира Зограф е споменат и „Петра гл҃ ст҃го цр҃ѣ...“ заедно с „великия Йоан Асен и Симеон“.[480]

Изключително много за решаване на въпроса за култа към цар Петър и неговия характер би могла да помогне идентификацията му с Петър Черноризец, български писател от X в.[481], автор на няколко слова и една молитва. Словата са написани според техните заглавия от „свети Петър“, „Свети Петър Черноризец“ и пр. или с други думи от Петър Черноризец: „Сло҃в ст҃го Петра ѡ временнѣмь семь житьи“, „Слово с. Петра Черноризца на богатїе и оубогїе“, „Сло҃в прпнⷣаго Петра Черньца“, „Наказанїе прп҃бнаго ѿца наш҃ Петра Черноризца о житии семь҃,ʾСло҃в ст҃го ѡц҃а наш҃ Петра Черноризца҃ и пр. варианти,ⷪⷭⷮ а същоʾм҃ ст҃го Петра Чрьноризца кь ст҃ѣи Бц҃и“[483]. Мнение за идентичността на тези лица е изказано твърде отдавна в историографията – първи такава догадка изказва още А. И. Соболевски[484], но тя среща и съпротива[485] и въпросът не може да се счита за изяснен. Независимо че трудно може да се намери друг средновековен български писател с име Петър и светец, за да се възрази на тази идентифика-

---

[479] Иванов 1931: 437, датиран след 1311 г.
[480] Иванов 1931: 439.
[481] Димитров 1987: 26 сл.; Павлова 1994: 46 сл.; Стоянова 1996: 149 сл.
[482] Вж. многобройни примери с варианти у Павлова 1994: 24.
[483] Димитров 1987: 29, 35; Павлова 1981: 77 – 78. Напоследък Павлова 1994: 8 се съмнява, че въпросната молитва принадлежи на Петър Черноризец, тъй като е поместена в ръкописи, в които липсват оригинални славянски творби.
[484] Соболевский 1908: 316 – 317; Иванов 1931: 385; Ангелов 1958: 55; срв. Куев 1967: 39; Георгиев 1966: 20 – 21; Димитров 1995: 41 – 42; Стоянова 1996: 149; Павлова 1994: 29.
[485] Андреев 1980: 51 – 55; Николов 2006: 253.

ция, не бива да се забравя, че в нито едно от словата цар Петър и Петър Черноризец не са отъждествени.[486]

Това са в общи линии известните ми извори за култа към българския цар Петър.[487] Както вече е засвидетелствано в литературата и както се вижда от прегледа по-горе, паметта на цар Петър се отбелязва в месецословите на четири евангелия и в четири пролога. В първия случай две от паметите са заедно със св. Климент Римски, две със св. Иполит, а във втория и четирите памети са заедно със св. Иполит. Приема се, че четирите памети от пролози са от една традиция. И двата преписа на частите от Службата на цар Петър са комбинирани със Службата за пренасяне на мощите на св. Климент Римски.[488] С. Кожухаров смята, че към първоначалния състав на Службата трябва да се добави и тропарът от пролозите.[489]

Около тези извори има още един въпрос, който вече може да се смята за решен в науката, но ще го спомена, доколкото все още има учени, които го повдигат.[490] Става дума за т. нар. житие на св. цар Петър. Такова житие според съобщението на архиепископ Филарет Черниговски е съществувало в недостъпни нему ръкописи в библиотека „Амброзиана“ в Милано.[491] Твърде отдавна обаче

---

[486] Като се разглежда този въпрос, би трябвало да се припомни за краткото поучение от два руски сборника от XVI в., което се свързва с цар Петър (Павлова 1994: 28; Николов 2006: 252 – 253).

[487] Като такива – с известна доза условност поради трафаретния си характер – могат да бъдат приети и едно сведение от т. нар. Безименно (Народно) житие на св. Йоан Рилски, няколко места от житието на същия светец от Патриарх Евтимий, както и изображенията на царя от няколко сцени от живописния цикъл на св. Йоан Рилски от Хрельовата кула на Рилския манастир, две икони от XVII – XVIII в. на св. Йоан Рилски с житийни сцени от Рилския манастир, където са представени срещите на св. Йоан и цар Петър, рисувани очевидно по стенописите от Хрельовата кула, вж. Иванов 1936: 34 – 35, 67 сл.; срв. Дуйчев 1947: 386, бел. 90; Иванова 1986: 143 сл., 545; Иванова 1992: 290; Прашков 1973: 48 – 55; Бакалова 1986: 146 сл.; Bakalova 1988: 39 – 48; Иванова 1945: 99 – 108. Във всеки случай обаче те са спомагали за запазване на спомена за цар Петър, срв. Билярски 2002: 41; Билярски 2004: 24.

[488] Билярски, Йовчева 2006: 546 – 547.

[489] Кожухаров 2004: 75 – 79.

[490] Димитров 1995: 39.

[491] Филарет Черниговский 1894: 34, бел. 67; Григорович 1852: 91 – 92.

е изяснено, че става дума за някаква грешка – в цитирания от арх. Филарет ръкопис има писмо на константинополския патриарх Теофилакт до цар Петър, а не житие на българския цар.[492]

II. Дата на почитание

Датата на почитание – 30 януари, е постоянна и не се променя – факт също много интересен и сравнително рядко срещан. Според почти всички автори досега това е датата на смъртта на цар Петър, която се е превърнала впоследствие в поменална[493], но за това има сериозни съмнения[494], които ще споделя и тук.[495] Както се видя, службата или паметите на цар Петър не са дадени самостоятелно, а заедно с други светци. В посочените по-горе примери някъде цар Петър е даден заедно със св. Климент Римски (службите в Драгановия миней и Миней № 434 (139) от Белградската народна библиотека, помена в Банишкото евангелие), някъде – със св. Иполит Римски (Румянцевския, Хлудовския и Станиславовия пролог), като само в двете Зографски евангелия той е сам.

Св. Климент Римски е известен в Източната църква светец и става популярен в България покрай култа към св. Кирил и Методий. Възможно е и обратното, но във всеки случай двата култа са тясно свързани![496] Датата 30 януари, на която се поменава,

---

[492] Петровский 1913: 356 – 372; срв. Петровский 1914: 133 – 134; Златарски 1971: 804 – 810; Dujčev 1968/1: 217 – 218; Павлова 1994: 18 – 19.

[493] Иречек 1978: 213; Златарски 1971: 562, бел. 41; Рънсиман 1993: 158; Петров 1960: 160; Андреев 1988: 76; Павлов 1993: 46; Билярски 2002: 35; Билярски 2004: 23. Единственият автор, който признава, че не се знае защо именно тази дата е определена в негова прослава, е Павлова 1994: 19.

[494] Вж. подробно Чешмеджиев 2003: 451 – 457; Чешмеджиев 2006/1: 245 – 257.

[495] Чешмеджиев 2003: 451 – 457; Чешмеджиев 2006/2: 156; Чешмеджиев 2006/1: 245 – 257. В статията на Билярски, Йовчева 2006: 543 – 557 се развива същата идея за датата на църковно почитание на цар Петър. Авторите твърдят, че не са познавали по-ранните ми публикации на тази тема, вкл. тази от Хилендарската конференция, където и двамата присъстваха!

[496] Попконстантинов, Смядовски 1983: 90; Стефановић 1989: 142 – 143; Мурьянов 1991: 77; Христова-Шомова 2008/1: 241 – 263; Бърлиева 2019: 48, 70; Бърлиева 2021: 80 – 81.

обаче не му е основна – такава е 25 ноември.[497] На тази дата той обикновено се поменава заедно с друг прочут в християнската църква светец – св. Петър Александрийски, а специално в българската църква – със св. Климент Охридски.[498] Изглежда, тук се крие ключът към загадката – вероятно цар Петър е получил ден за помен 30 януари именно по тази линия – той е заместил Петър Александрийски в двойката с Климент Римски.[499] Веднага обаче прави впечатление едно несъответствие – общата памет на Климент Римски и Петър Александрийски е на 25 ноември, а не на 30 януари. Това е така, обаче св. Климент Римски има още един празник, който е разпространен главно в славянските църкви, празника за намиране (пренасяне) на мощите му, който се празнува точно на 30 януари.[500] Търсейки къде да сложат паметта на цар Петър, старобългарските църковници са избрали да я поместят на мястото на паметта на Петър Александрийски. Мястото на 25 ноември обаче е било вече заето – тогава в българската църква се празнува св. Климент Охридски. Затова те са го поставили като втори светец на 30 януари, подходящ ден, тъй като на него като втори светец се почита св. Иполит Римски. Неговият култ не се развива особено много в България, въпреки че е популярен писател в Симеоновата епоха.[501]

Същевременно трябва да се отбележи, че датата за почитане на „Намиране на мощите на св. Климент Римски“ отначало също не е установена точно – този празник първоначално се сре-

[497] Арх. Сергий 1901/2: 365; Дебольский 1901: 370; Чифлянов 1971: 295; Стефановић 1989: 142; Стефановић 1977: 82; Мурьянов 1991: 80.
[498] Арх. Сергий 1901/2: 365.
[499] Вж. подобна идея у Конески 1977: 15. Тя се поддържа и от Полывянный 2000: 82.
[500] Стефановић 1989: 142 – 143.
[501] Св. Иполит Римски се почита на 30 януари в Константинополската църква, но култът му не е добре развит – по-късно на тази дата там се появяват други памети – Събор на св. Три светители (XI в.), светите Вяра, Надежда и Любов и майка им София, вж. Арх. Сергий 1901/2: 29 – 30. В Римската църква този светец се поменава на 9 май, която дата се среща и в български ръкописи, като напр. Охридския апостол, вж. Арх. Сергий 1901/2: 28, срв. Арх. Сергий 1901/1: 125 – 126; Сморохова-Вентурини 1993: 251; Королев 2013: 193 – 195. Срв. Чешмеджиев 2006: 13 – 18; Полывянный 2018: 80, 85.

ща под датата 25 ноември[502], която е основна за светеца, и под дата 23 януари, която е основната дата за св. Климент Анкирски[503], а след това се установява на 30 януари. В някои месецослови очевидно заради този празник през януари се пренася и паметта на св. Петър Александрийски, който, както стана ясно, е в двойка с Климент Римски на 25 ноември.[504]

Причината да се търси толкова настойчиво връзка на паметта на цар Петър с тази двойка светци, не е само съвпадението на имената, макар че този фактор е много важен.[505] Освен това вероятно голяма роля са изиграли и други фактори, между които на първо място бих поставил пряката връзка, която съществува между св. Климент Римски и неговия учител апостол Петър. Тя е засвидетелствана добре както в агиографията, така и в изобразителното изкуство.[506] Очевидно, използвайки името Петър, старобългарските църковници са търсили именно връзка с култа на върховния апостол. Това много добре се илюстрира от службата на цар Петър, смесена с тази на св. Климент Римски, където българският цар пряко се свързва с апостол Петър:

„Подражатель бывь врьхов'наго блажене теплѫж апла вѣрож же и любовь имѣж...“, и след това пряка алюзия за върховния апостол: **„... радꙋ с твръды каменю вѣрѣ хвѣ радꙋ с Петре ꙋтвръжение црквамь...“**[507].

По този начин се затваря логическата верига – връзката на цар Петър с ученика на върховния апостол Петър, св. Климент Римски е смислова, идейна и в никакъв случай само заради съвпадението на имената. Установяването на друг възможен начин за получаване на датата 30 януари като поменална на цар Петър позволява да се допусне, че той не е починал задължително на

---

[502] Mošin 1959: 40.

[503] Арх. Сергий 1901/2: 365; Снегаров 1954: 153.

[504] Вж. примери у Арх. Сергий 1901/2: 365, 22. Освен това Петър Александрийски се поменава и под други дати: 24 ноември, 27 декември, 13 юни, а също 14 февруари в Коптската църква. За неговия култ вж. още Millet 1930: 99 – 115; Акрабова-Жандова 1946: 24 – 34; Halkin 1984: 176.

[505] Арх. Сергий 1901/2: X; срв. Češmedžiev 1989: 45.

[506] Арх. Сергий 1901/2: 365; Duthilleul 1958: 85 ect.; Петров 1978: 179.

[507] Иванов 1931: 392.

тази дата, и оттук да се хвърли допълнителна светлина върху възстановката на събитията около смъртта на царя.[508]

Във връзка с датата за почитание на цар Петър може да се търси разрешаването на още един проблем – да се обясни появата на сведения в някои паметници, че царят е умрял в Рим. Всъщност сведенията са в три паметника – в т. нар. Български апокрифен летопис от XI в.[509], в бележка към книгата на Яков Крайков „Различний потребий“, издадена във Венеция през 1572 г.[510], и в пасхалия от Требника на българския възрожденски даскал Ботьо Петков.[511] Като не се съмнявам, че това е легендарно сведение[512], в което не бива да се търси историческа информация[513], ще се опитам да обясня неговата поява.

Според В. Тъпкова-Заимова това известие е резултат от неясно смесване на гроба на цар Петър с гроба на апостол Петър в Рим, като изследователката предполага, че в това се крие неясен спомен за някакви връзки на цар Симеон и цар Петър с Римската църква.[514] „Смесването“ на двата гроба е напълно възможно – както се видя, в службата на цар Петър има сравнения с апостол Петър. Като не излизам от тази посока на разсъждение, бих искал да добавя още едно предположение – цар Петър би могъл да бъде „погребан“ в Рим и по друга линия – тази на св. Иполит Римски, който, както стана ясно по-горе, се чества в Източната църква на същата дата – 30 януари. Той присъства в източните месецослови, включително в някои ранни, като напр. този на Василий II Бълга-

[508] Пириватрић 1995, 52 – 61; Полывянный 2013: 138, с още литература.
[509] Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 197, 201.
[510] Иванов 1931: 106; Атанасов 1980: 142; срв. Полывянный 2000: 82.
[511] Ангелов 1958: 55; Куев 1967: 39.
[512] Гюзелев 1992: 75 – 76: „И все пак отговор очаква един конкретен въпрос – дали гробът на провъзгласения за светец непосредствено след смъртта му български цар Петър трябва да бъде търсен не във Велики Преслав, а в Рим. С това броят на загадките в средновековното българско минало се увеличава“. Няма да коментирам сведенията за евентуални връзки на цар Петър с Рим – това излиза извън обсега на изследването. Вж. по този въпрос Дуйчев 1981: 74 сл. с изворите и историографията.
[513] Folz 1984: 70.
[514] Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 69. Срв. по този въпрос Dujčev 1971: 198 – 199; Гюзелев 1992: 75, с още литература.

роубиец (Cod. Vat. gr. 1613). Според преданието св. Иполит пострадал в Рим и днес неговите мощи се пазят там, в църквата на св. Лаврентий и папа Дамас[515], където са пренесени от папа Формоза.[516] Идеята, че сведенията за смъртта на цар Петър в Рим могат да се обяснят във връзка със св. Иполит Римски, се появи на базата на сведението за пасхалия на цар Петър в Требника на даскал Ботьо Петков. Не е известно цар Петър да е съставял пасхалии, но за сметка на това автор на широко популярна в християнската църква пасхалия е именно св. Иполит Римски![517]

III. Канонизация

За времето на светителската канонизация[518] на цар Петър няма почти никакви данни. Ето защо се борави главно с предположения. По-голямата част от учените са единодушни, че това е станало скоро след смъртта му, като за целта се основават на някои данни от Службата, където се говори за тъжните събития, постигнали България в този момент, и пр.[519], макар че това биха могли да бъдат и общи места.[520]

С ранната канонизация на цар Петър не се съгласява Б. Николова, защото: „Наблюденията в областта на канонизацията на светци на Изток показват, че службите увенчават, а не предизвикват появата култа към светците“. Тя приема, че службата на цар Петър датира от XI в., тъй като споменатите в нея беди може да не са свързани със събитията от 969 – 971 г. и превземането на Преслав от Йоан Цимисхий, ами от 30-те и 40-те години на XI в., когато градът също търпи „велики беди“, а през 50-те години е вече разрушен, западнал и в него са се настанили печенегите! Подкрепа на мнението си Б. Николова търси в датата за помен на цар Петър – 30 януари, за която правилно смята, че не е датата на

[515] Арх. Сергий 1901/1: 44 – 46; Цоневски 1986: 195.
[516] Королев 2013: 195.
[517] Ткаченко 2013: 202 – 222.
[518] Вж. за термина L’abbé Martigny 1877: 704; Чешмеджиев 2001: 17.
[519] Иречек 1978: 213; Попруженко 1936: LXVII; Иванов 1931: 391; Полывянный 2000: 82.
[520] Дуйчев 1943: 220.

смъртта му: „…пренебрежението (или непознаването) на датата на смъртта на една историческа личност (в цялата химнографско-календарна поредица за Петър), която би следвало да е известна на служителите на църквата, където се е пазело тялото му, показва, че канонизацията не е направена скоро след смъртта му, а след период от време, **„...в който култът към него придобил някои задължителни белези на святост, и чрез контаминация се следвала отъпканата пътека на една утвърдена в богослужението святост, което е улеснило честване на негов култ (подч. мое – Д. Ч.)“.**[521]

Без да съм сигурен изцяло какво точно е искала да каже авторката, само отбелязвам, че поменалната дата много рядко се определя от реални биографични факти от живота на светеца и това не е въпрос на пренебрежение или незнание! Ратни беди Преслав е търпял и по-късно, но проблемът е, че към 1040 г., когато се появява първият „Петър“ в лицето на истинския или мнимия син на Гавриил Радомир Роман – Делян, култът на цар Петър трябва да е бил вече добре развит, за да играе идеологическата роля, с която е натоварен! Ако е трябвало действително да мине някакъв „технологичен“ срок за развитието му, както често се случва, тогава той е трябвало да започне веднага след смъртта на цар Петър.[522]

Няма да коментирам подробно примерите, с които авторката се опитва да подкрепи твърдението, че службите увенчават, а не инициират процеса на канонизация, доколкото те са разнопосочни, само ще отбележа, че такъв механизъм съществува (или може да се предполага, доколкото сведенията са недостатъчни) при култове, възникнали „отдолу“, сред народа. В случая с цар Петър това не може да се каже най-малкото защото сведенията са

[521] Николова 2009: 66 – 69.

[522] С идеята за това, че „ратните беди“ в Службата се отнасят за 30 – 40-те години на XI в., не се съгласява и Каймакамова 2014: 427, която отбелязва, че приведеното от Б. Николова молитвено обръщение за спасение от бедите е извадено от контекст, доколкото тази част от службата започва с посвещението „На царя Петра“, което показва, че ранната датировка 869 – 871 е по-реалистична и обоснована от историческа гледна точка.

недостатъчни! По-вероятно е при неговия култ Службата да инициира култ!

Друг опит да се предатира Службата и съответно – началото на култа, прави известният руски учен Д. Поливянни. Според него тя е възникнала през XIII в. Основанията за това са, че не може Службата, която е студийска, да е възникнала преди самия Студийски устав, който авторът датира от XI в. Друго основание той намира в едно наблюдение у М. Йовчева[523] – че в южнославянската литургика от XIII в.фактически наново се формира богослужебното почитание на най-ранните местни светци, като са съставяни нови текстове.[524]

Този опит за предатиране на Службата трябва да се приеме за неуспешен заради неточното датиране на разпространението на Студийския устав през XI в., откогато са първите запазени преписи.[525] Що се отнася до втория му аргумент, може да се каже, че наистина за някои светци през XIII в. са съставяни нови текстове, такива примери има, но това не означава, че това е направено за всички. В крайна сметка, ако приемем тази датиравка на Службата, няма как да обясним съдържанието ѝ, ратните беди и нужната закрила от цар Петър. Тук може да се постави и въпросът, че ако Службата е от XIII в., на базата на какви текстове се е развивал култът преди това, за да заеме толкова важно място в българската държавна идеология още от първата половина на XI в.? Очевидно няма как да е само на апокрифни!

Косвени данни относно ранното датиране на Службата, ergo – началото на култа, дават някои изводи от проучвания на М. Йовчева. На базата на характера и количеството на литургичните източници, в които се намира паметта на цар Петър, тя се опитва да очертае тенденциите в разпространението на църковния култ към българския владетел. На първо място – авторката констатира, че Службата на цар Петър се намира в твърде ста-

[523] Йовчева 2009: 351 – 364.
[524] Полывянный 2013: 142, бел. 26.
[525] Литературата по този въпрос е огромна, споровете не са престанали и досега. Вж. обобщение напоследък у Христова-Шомова 2012: 116 – 143, с преглед на изследванията.

ринни минеи, а споменаването му в Банишкото и Кързоновото евангелие явно се дължи на следите от архаичен слой в тях. След това изтъква, че въпросът кога и от какъв източник паметта навлиза в Пролога, е дискусионен и дали тя е част от неговото архаично ядро и на базата на съществуващите данни, е твърде несигурно. От една страна, отбелязва авторката, в цитираните преписи са поместени както синаксарни четива за славянските памети, наследени от календара на Първото царство (Кирил и Методий – на 14 февруари, само Методий – на 25 август), така и по-късни, актуални за XIII – XIV в. (св. Петка, св. Йоан Рилски, някъде – и св. Гавриил Лесновски). От друга страна, тропарът за цар Петър, въпреки че е включен от С. Кожухаров в реконструирания първоначален състав на Службата, не е засвидетелстван в друг тип кодекси. Затова е спорно дали появата на песнопението в пролозите може да се обясни чрез по-късно заемане от други богослужебни книги, или възхожда към техен старинен (начален? – въпр. на М. Й.) състав. Известно е, казва Йовчева, че в посочените пролози има и други изолирани архаични славянски памети, които също са регистрирани само в южнославянски преписи (като напр. паметта на св. Методий, епископ Моравски, на 25 август). Така се стига до големия спор за това къде е направен първоначалният превод на славянския Пролог, за хронологията на славянските памети в него и за принадлежността на тропарите в първоначалния му състав, така че категоричен отговор не може да се даде. За появата на паметта на българския цар в двете Зографски евангелия също може да се търси влиянието на по-стари източници от рода на пролозите или др. богослужебни ръкописи. От всички Зографски староизводни евангелия (от XIII – XIV в.) паметта на българския цар се среща само в две и тази изолираност е отзвук от стара и вече заглъхваща календарна практика.[526]

Същевременно, както е забелязал още И. Дуйчев, цар Петър се споменава като „боголюбив и благочестив мъж“ от своите съвременници. В случая той има предвид Леон Дякон – пряк участ-

[526] Йовчева, Билярски 2006: 555 – 556 (М. Йовчева).

ник и летописец на събитията от края на X в.[527] Съобщението не означава, че царят вече е бил канонизиран, но при всички случаи показва, че е бил прочут с богоугоден живот и причисляването му към лика на светците не ще да се е забавило, завършва големият български учен.[528]

Ако съдим по данните в Службата, където се говори за Преслав, най-логично е царят да е бил канонизиран там. 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?

IV. Характер на култа

Един от най-интересните и спорни въпроси в историографията е защо точно цар Петър е бил канонизиран. Кои са причините за неговата канонизация и култ.

Според Б. Николова цар Петър се издига над Борис и Симеон заради социалната страна на управлението си, обрисувано в Българския апокрифен летопис с изобилие на храни и символични данъци. Този портрет, смята тя, обединява в себе си християнския съвършен владетел – едновременно угоден на Бога и на поданиците си. Такъв е идеалът за владетел, който виждаме в писмото на патриарх Фотий до княз Борис. Петър е единственият български цар, продължава авторката, който е в корелация с образа на св. Константин като владетел светец, но и с този на императрица Елена. В Българския апокрифен летопис византийският император и неговата майка са свързани основно с намирането на

[527] Leonus Diaconus 1964: 248 (превод: Г. Цанкова-Петкова): „Казват, че по това време вождът на мизите Петър, **боголюбив и достопочтим мъж**..." (τὸν ἡγήτορα τῶν Μυσῶν, ἄνδρα ϑεοφιλῆ καὶ σεβάσμιον...)**;** срв. Лев Диакон 1988: 44: „Тогда, говорят, предводителя мисян Петра, **мужа боголюбивого и благочестивого,** сильно огорченного неожиданным бегством его войска, постиг эпилептический припадок, и спустя недолгое время он переселился в иной мир", срв. коментара у Лев Диакон 1988: 189.
[528] Дуйчев 1943: 220.

кръста, т. е. спасителния знак, което натоварва допълнително българския цар с приемането на Божията благодат. В крайна сметка неговата мнима смърт в апостолическия Рим е напълно логичен край на благочестиия му живот, завършва тя.[529]

Социалните елементи, които откроява авторката, очевидно няма как да са причина за този избор, защото в Българския апокрифен летопис по същия начин е определено и времето на „цар Василий", който „погуби всички вражески земи и езически народи…", а в „дните на цар Василий имаше много блага сред хората", а „царството му беше благословено".[530] Този „цар Василий" обикновено се идентифицира с император Василий II Българоубиец![531]

Друг автор на поредица от изследвания за светостта на цар Петър е И. Билярски.[532] В тях той си поставя за цел да проследи култа на българския владетел в периода X – XII в. Определяйки цар Петър като една от най-значимите фигури в българския духовен живот през Средновековието, Билярски разглежда неговото време като четвърти етап от присъединяването на България към това, което Д. Оболенски нарича Byzantine Commonwelth.[533] По време на този „четвърти етап" България приема онзи облик, който ще запази през цялото Средновековие. Българите запазват своята мечта за Константинопол, но осъзнавайки липсата на ресурс, за да я осъществят, създават идеята за „дублиране на Империята", за „Византия извън Византия" (перифразирайки Н. Йорга). Разглеждайки Службата на цар Петър, Билярски акцентира върху „…цитирането на ветхозаветния цар Давид и на владетелското помазване – една типично „царска формула".[534] Той датира службата от времето преди 971 г., доколкото сведенията за култ през XI в. вече са извън всякакво съмнение. Особен акцент Билярски

[529] Николова 2009: 65.
[530] Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 197, 201.
[531] Иванов 1991: 133.
[532] Билярски 2001: 32 – 44; Билярски 2004: 17 – 42. Вж. рецензия за тази книга – Чешмеджиев 2006/2: 154 – 167.
[533] Първият етап според него е преминаването на Дунав от прабългарите, вторият – покръстването, третият – управлението на цар Симеон (Билярски 2004: 18).
[534] Навсякъде запазвам стила и правописа на автора.

поставя върху връзката с култа на Константин Велики, „един типично имперски култ в Константинопол“. Според него тези два култа са свързани с идеите за „обновяване на Царството“, доколкото император Константин е емблематична фигура на Обновяването, именно той е „Обновителят на Империята и в този смисъл неговото дело може да се сравнява с това на Словото Божие, на Сина, Иисус Христос“. Затова, продължава авторът, „новите Константиновци“ се появяват още през V в., преминават през Ираклиевата династия и през иконоборския период, а през XI в. множество суверени или узурпатори възприемат името Константин с цел да легитимират своята власт.[535] Приемането на името Петър „придобива значението на Обновяване (Възстановяване) на Царството, което отново се свързва с името на царя-светец“. Така виждаме, продължава авторът, че опитите за възстановяване и преосноваване на държавата в България през XI век, „които бихме могли да наречем „ритъм на имперското българско обновление“, се свързват с небесния покровител на властта и модел за благочестив цар в България от онази епоха – цар Петър“.[536]

Като припомня, че в България е заета византийската идея за столицата и Преслав и Търново са „…замислени, построени, възприемани и почитани тъкмо като реплика на Константинопол“, И. Билярски засяга и въпроса за проникването на празника за обновяването (раждането) на Константинопол – 11 май. Това той прави на базата на известния Путятин миней (Соф. 202, РНБ), датиращ от XI в., и по-специално – на службата на св. Мокий под същата дата. За съхранените текстове от тази служба авторът смята, че имат „характер, пределно ясно свързан с градозащитния култ на Божията майка и на практика нищо общо с култа към светеца, в службата на когото са се съхранили поради съвпадението на датите в календара“, или с други думи – със св. Мокий. И понеже този миней по едно наблюдение на М. Йовчева е преведен в България по времето на цар Петър, изводът на Билярски е, че празникът е бил познат в България и идеята за обновлението на столицата е била приета в България и огромното идеологичес-

[535] Билярски 2004: 26.
[536] Билярски 2011: 171 – 172.

ко значение на ромейската столица е разбрано от българските владетели. Затова и те от цар Симеон насетне се опитват да я завладеят. Но докато бащата се съсредоточава в тежки военни походи в Тракия, то Петър обръща повече внимание на духовната основа, на която би трябвало да се гради всяка държавна доктрина през Средновековието. В точно този смисъл трябва да се тълкува и присъствието на празника на Константинопол. Освен това, продължава авторът, текстовете, запазени в службата на св. Мокий, са главно Богородичните тропари, които свидетелстват за силен интерес към градозащитния култ на Божията майка. Що се отнася конкретно до идеологическата връзка на култа към Константин Велики и този на цар Петър, авторът се основава на текстове, откъдето тя личи – Проложното житие на св. Йоан Рилски от Драгановия миней, датиращо от XIII в., и особено Българския апокрифен летопис от XI в., където тази връзка е застъпена най-добре[537], а в Службата и помените за българския цар тя липсва!

След това И. Билярски поставя въпроса за типологията на култа към цар Петър. И понеже според него владетелските култове се разделят на два основни типа: към владетел покръстител и към владетел мъченик, той определя, че култът на цар Петър се сближава с култовете на владетелите, покръстили своите страни. И понеже очевидно цар Петър не е покръстител на България, а култът към Борис Михаил е проблемен, авторът приема, че:

„От друга страна, би трябвало да се подчертае, дето „Покръстителят“ не е само този, който е въвел християнството в страната. Християнизацията на всяка отделно взета страна е продължителен процес и не може да бъде ограничена в рамките на едно царуване. Ето защо може да се настоява, че св. Цар Петър също е един от покръстителите на България, а това би обяснило характера на неговия култ. … хан Борис Михаил въвежда новата вяра за официална, цар Симеон дава началото на имперската идея в България, но именно св. цар Петър е този, през чието царуване в България се изгражда истинска християнска държава от „византийски“ тип, една „Byzance hors de Byzance“. Това е Православното царство: държавна характеристика, която България съхранява

[537] Билярски 2004: 27 – 31.

през цялото Средновековие“. Ред косвени факти потвърждават това, продължава авторът – всички водачи на освободителни движения за възстановяване на българското царство приемат името Петър, независимо от произхода си, **като връзката е религиозна, а не династична (подч. мое – Д. Ч.).** Освен това той припомня и факта, че името на цар Петър се среща и в кореспонденцията на цар Калоян и папа Инокентий III, в която българският владетел има за цел да оправдае и обоснове възстановяването на царството и то да бъде признато от Св. престол. Това показва, че в началото на XIII в. култът на цар Петър е бил достатъчно значим за държавната идеология, макар че след това той започва да се измества от тези на св. Димитър и св. Петка. В същото време Билярски сравнява култа към цар Петър с този на св. Йоан Рилски, като според него той никога не се е превърнал в култ, с който се идентифицира властта: „Небесното покровителство на рилския отшелник винаги е имало повече религиозно, а нежели държавно-идеологическо значение“. Свидетелство за това е според него фактът, че посредством житието на св. Йоан, написано от Георги Скилица, се прави опит българите да бъдат интегрирани под властта на Империята. Затова не е странно, че Патриарх Евтимий използва тъкмо култа към рилският подвижник, за да изтъкне превъзходството на църквата над светската власт![538]

В заключение Билярски обобщава, че царските култове са част от сакрализацията на властта, като в България в продължение на почти две столетия тя се е реализирала посредством култа към св. цар Петър. Той губи политическото си значение скоро след апогея си, въстанието на Асеневци, доколкото се появяват други приоритетни култове, като този на св. Димитър Солунски и след това – св. Петка не само заради присъствието на мощите ѝ в Търново, но и заради сходството на култа ѝ с градозащитния култ към св. Богородица. Цар Петър е избран за тази роля, защото е познат като благочестив и завършва своя земен път като монах и в манастир, което го прави „истински утвърдител на Благовестието сред българите“. По времето на цар Петър България става истинско „монашеско царство“, което означава, че тъкмо тогава

[538] Билярски 2004: 33 – 37.

„…тя става православна по своето същество държава, защото монашеството като път към живот в Бога е главната характеристика на източното християнство. Точно по време на неговото царуване се изгражда тази държава от „византийски тип“…“.[539]

Според големия български историк **И. Божилов** светостта на цар Петър е изненада и той задава въпроса дали в България е имало среда и обстановка, които да родят такъв култ. Очевидно е, продължава той, че неговата канонизация няма връзка с предшествениците му (Борис Михаил и Симеон), оставили изключително трайна диря в българската история. Въпреки че изказва съмнение в канонизацията на цар Петър, И. Божилов приема, че присъствието му в Синодика на българската църква все пак решава положително този въпрос, въпреки че познава повечето култови факти за неговата святост (които обаче намира за еднообразни – sic!). Отбелязвайки липсата на сведения в изворите по отношение на причината за канонизацията на точно този български цар, **авторът посочва една възможна такава причина – борбата му с богомилството.** Друга проява, казва той, заради която да заслужава да бъде канонизиран той, няма. В същото време припомня неговата управленска и политическа дейност – погрешна пасивна политика спрямо Византия в продължение на 40 години, довела до срива през 971 г., невъзможността да спре маджарските нападения, катастрофата във войната с Киевска Рус, открила пътя за краха на Българското царство. Тя показва личността на цар Петър в доста негативен план. Затова, търсейки обстоятелствата за евентуалната канонизация на българския цар, авторът ги открива в един паметник, като той сам нарича сведението в него странно – това е „Сказание на пророк Исая“, известно още като „Български апокрифен летопис“. Отглас от „това необичайно твърдение“, както казва авторът, е сведението у Яков Крайков, че цар Петър умрял в Рим като монах!!! (удивителните са на И. Б.). [540]

И. Божилов се обявява срещу идеята на И. Билярски, че цар Петър е „покровител на Царството“, като му опонира по пет пункта:

[539] Билярски 2004: 41 – 42.
[540] Божилов 2014: 156 – 158.

1. От нито един средновековен текст не можем да извлечем доказателства, че цар Петър е изпълнявал функциите на Константин Велики;
2. Твърдението, че цар Петър „е определящ в държавната идеология на българите“, е интересно, но декларативно;
3. През царуването на цар Петър България се изгражда като истинска християнска държава от византийски тип;
4. Привличането на кореспонденцията между папа Инокентий и цар Калоян няма доказателствена стойност, доколкото там се споменават и Симеон, и Самуил;
5. Не може да се твърди, че именно цар Петър осъществява „връзката с православието и ромейската цивилизация“.[541]

На въпроса за характера на култа на цар Петър се спира и **М. Йовчева** в общата си статия с И. Билярски. Парадоксално тя има различно гледище по този въпрос от своя съавтор, което вероятно се дължи на различния подход при неговото изследване. Йовчева започва с омонимията на имената на цар Петър и Петър Александрийски и поставя въпроса дали това съвпадение не изиграва някаква роля не само за избора на дата за помен на българския цар, но и върху някои параметри на неговия култ и свързаните с него текстове?! Или обратното, дали типологията на култа към българския владетел не създава основата, върху която се е правил паралел в датите? Припомняйки добре известния факт, че в средновековното химнотворчество винаги се използва съвпадението на имената за изграждането на образа на по-късния или локалния светец, авторката смята, че и в службата на цар Петър се е получило същото, и на това отдава припомнената погоре игра на думи, основаваща се на етимологията на името „Петър“. Двата култа съвпадат, продължава Йовчева, и по някои „стандартни параметри“: застъпничеството и крепителството на Църквата, добродетелното житие, пастирството, наставленията и поучението към паството. Основната разлика е, че св. Петър Александрийски е мъченик, загинал за вярата, и борец за чистотата и срещу ересите. Що се отнася до цар Петър, продължава тя, данните от литургическите източници позволяват по-скоро да се

[541] Божилов 2014: 159 – 160.

говори за почитанието му **като отец на църквата** (подч. мое – Д. Ч.), включен сред лика на преподобните, и **с ясно изразени елементи на монашески култ** (подч. мое – Д. Ч.). Това личи добре както от паметите в Банишкото и Кързоновото евангелие, така и от самата Служба, където акцентът пада върху праведния му живот. **Преобладават стилно-езиковите средства, които характеризират най-вече текстовете за почитание на монаси аскети** (подч. мое – Д. Ч.). За сметка на това в запазената част от химнографския текст образите, бележещи владетелска святост, са сравнително оскъдни. Царският произход на светеца е изразен чрез мотива за помазването и направения паралел с Давид и няколко топоса и също в редовните обръщения към Петър като цар и това, че е наречен „бивш български цар". Някои от елементите се вписват в типологията на култовете към „благоверен владетел", като е изтъкнат паралелът между закрилата, която той дава на своя народ като цар, и положените грижи като духовен пастир и отец. Илюстративен в тази насока, казва Йовчева, е тропарът от 8-а песен на канона за цар Петър, изграден върху цитат от Пс. 111: 1 – 3.[542] Въпреки че този псалтирен текст подсказва за царствения произход на възпявания герой, употребата на псалтирните стихове, започващи с „блажен", служи като семантичен ключ с ясна натовареност – изтъква се праведността, свързана със строгото съблюдаване на Господните заповеди, като сравнява с канона за мощите на св. Симеон Сръбски от Теодосий Хилендарец. В химнографическия текст липсват „**задължителните и ключови за разпознаването на владетелските култове споменавания на царските атрибути (скиптър, венец, багреница) и изрази с молби към Господа да укрепи силата на нашия цар и да му даде победа над врагове и варвари**" (подч. мое – Д. Ч.). Службата е наситена с молебно звучене, с изключение на утринните стихири, които са хвалитни, и е „…изчистена откъм тържествената образност и приповдигнатия тон, характерни най-често за

[542] „Блажен е оня човек, който се бои от Господа и който крепко обича Неговите заповеди. Неговото семе ще бъде силно на земята; родът на праведните ще бъде благословен. Изобилие от богатство има в неговия дом, и правдата му пребъдва вечно".

химничните творби в прослава на канонизирани царе, и особено „царете-войни“. Преобладаването на евхологични мотиви освен с историческите обстоятелства може да се обясни именно с типологията на възпявания светец – ярък пример за християнски аскетизъм. Тази разлика се откроява още по-ясно при съпоставката с някои химнографски последования, посветени на владетели – на първо място, със службите на Константин Велики, които задават типологическия модел и словесността за изграждане на „царски култове“, а също така със службите на руския княз Владимир и за сръбския крал Стефан Дечански. В текстовете за двамата славянски владетели задължително се прокарва паралел с Константин Велики, като се заемат и адаптират цели песнопения от химнографските цикли за византийския император“. Следователно, продължава авторката, може да се каже, че характерът на култа към цар Петър и елементите на неговата святост са били в подкрепа на един, макар и частичен, паралел с почитанието на Петър Александрийски и не са противоречали на възможността да бъде прокаран принципът на аналогията на имената.[543]

В заключение авторката подчертава, че според нея църковният култ към цар Петър остава ограничен и строго официален. В началото той е бил подет и поддържан в Самуиловата държава като белег за приемственост с Първото българско царство отпреди падането на Преслав и се запазва като символ на държавността чак до въстанието на Асеневци. По-късно заглъхва и е заменен от други култове. Паметта му не е загубена заради изключително консервативния характер на книжнината от западните български средища. Освен това авторката се съмнява цар Петър да е влязъл в новия светителски пантеон от Второто царство, ако се съди от ръкописите със запазени памети – западнобългарски и сръбски, както и от факта, че към неговата Служба не са добавяни нови песнопения през този период, а и няма запазено проложно житие.[544]

На въпроса за характера на култа на цар Петър специално се спира и Б. Николова: „В култа на цар Петър могат да се проследят няколко пласта на светителска характеристика. Налице е контами-

[543] Билярски, Йовчева 2006: 549 – 554.
[544] Билярски, Йовчева 2006: 554 – 557.

нация с друг култ, който има белезите на апостоличност. Тя е напълно неуместна, когато става дума за култ на светско лице, при това владетел, но тъй като присъства на някои места в текста, няма нищо особено в това, че може да е подхранена от паралели с култа на император Константин Велики, макар да се лансира по друга линия“. Апостоличността, продължава Николова, върви по линия на общото име с апостол Петър, но в службата намираме и „други типологични слоеве на култа към цар Петър“. Неминуемо се повдига въпросът, казва Николова, „…дали култът не е монашески“, и припомня, че цар Петър се е замонашил малко преди смъртта си. В текста на Службата, обръща внимание, само на две места се отбелязва Петър като монах, а косвените данни, по които би могъл да бъде вписан в монашеските култове, имат връзка с образа на аскет и пустинник, за което също има примери в Службата. Този пласт в култа е доста изолиран и немного застъпен и „…поради по-голямото изобилие на части в Службата, които напомнят светското му битие, както и недокрай прокарана линия, свързана с монашеското му състояние, култът не може да се определи докрай като монашески“. И продължава: „Освен посочените два белега в култовия образ на цар Петър се среща една типична черта в неговата характеристика, свързана със застъпничеството и покровителството. Прочее това е главната „роля“, която вярващият възлага на всеки светец, комуто се моли“. По тази причина, смята Николова, алюзията с цар Давид не ги надхвърля и е наложена заради светското битие на Петър. Споменаването на царство или град, или войнство отсъства. Подозренията за нещо повече от обичайната норма, за нещо „политическо“ в молитвата за покровителство идват от статуса на Петър като бивш цар, които препратки в текста на Службата са особено подчертани, при това – твърде директно, с „цар“ той е означен на девет места в Службата, а коронацията му е сравнена с помазването на Давид от Бога. След това авторката задава въпроса: „Прави ли обаче това култа му царски или политически?“. За да отговори на този въпрос, Николова привлича и изказано от М. Йовчева мнение, че в Службата липсват думи, свързани с владетелския култ – скиптър, венец, багреница (подобни на тези в Климентовата служба), за укрепване силата на царя и за победата над враговете. Затова авторката се съмнява, че култът на цар Петър е култ към цар светец: „Доколко може да се говори за култ към цар-светец поради наличието на препратки

към светското – владетелското минало на цар Петър, е под въпрос. Ако сравним някои общи на пръв поглед места в Петровата служба, които намират връзка с определенията за Константин (и Елена) като за „царе, равни на апостолите“ или „пръв цар на християните“, „нов Давид“, то по-скоро бих казала, че влиянието им има повече механичен и твърде общ характер върху текста на песента, отколкото паралели по същество“. В крайна сметка тя задава главния въпрос – дали култът е монашески, или царски и политически? Отбелязвайки, че според нея нито един от споменатите в култа признаци не е последователно застъпен, и авторката добавя, че цар Петър е наричан „блажен“, което е важно, тъй като това „…е семантичният ключ, който характеризира основната култова натовареност при цар Петър, произтичаща и обединяваща всички горепосочени черти на неговия култ“. Идеята за този семантичен ключ ще намери развитие по-нататък като част от решаването на главния въпрос: „Ако трябва да се определя по някакъв начин култът към Петър, то той не може да се впише изцяло в нито една от традиционните схеми – монашеска, йерейска, отшелническа, пустиножителна, учител във вярата, владетелска. Внушението на Службата е: съвършен във всичко мъж – като владетел, като покровител на народ, монаси и църква, с апостолически белези, като пустинник, като монах“. И следва заключението: характеристиката на култа като че най-близко ни напомня „Блажен мъж“ и че „…това нестандартно естество на почитанието към Петър допринася Службата да не получи широк прием в химнографията, което предвид локалния характер на култа може би улеснява нейното разкъсване, загубата на текстовете. Последното е признак на неустойчивост, за което може би е допринесло и това, че тя е от типа на „съкратените служби“! В крайна сметка обаче Б. Николова отново задава въпроса – каква е светителската степен на цар Петър, и установява, че има нестабилност в поставянето му в една или друга категория, „което може да се дължи както на фактора неразвит култ, при който критерият за неговата святост още не е утвърден, така и на фактора начален етап на развитие на култа“. Цар Петър е наричан „свети“ в началото на службата, но пък е казано, че се чества в „чина на преподобните“. Въпреки че в БАЛ (Български апокрифен летопис – б. м., Д. Ч.), в Синодика на Борил и във Виргинската грамота го наричат свети, „като „преподобен“ фигурира в

повечето текстове, **което очевидно е неговата светителска степен“** (подч. мое – Д. Ч.), завършва авторката.[545]

Как биха могли да бъдат коментирани тези мнения. На първо място, канонизацията на цар Петър не е изненадваща, както смята И. Божилов, и може да намери адекватно обяснение. Не може да има съмнение в култа на цар Петър дори без споменаването му в Синодика на Българската църква, доколкото има достатъчно факти, подкрепящи неговото съществуване. Същевременно бих искал да подчертая, че цар Петър в никакъв случай не би могъл да бъде канонизиран заради борбата си с ересите, както приема И. Божилов! Тази тема не е развита в нито един от текстовете за неговия култ. А за това има благодатна почва – заради общата дата със св. Петър Александрийски, един най-известните борци с ересите (и специално с арианството).

Що се отнася до възраженията на И. Божилов по отношение на писаното от И. Билярски, бих искал да отбележа следното. Смятам, че по първото си възражение И. Божилов не е прав – връзката между цар Петър и Константин Велики може да се види ясно. Тя, разбира се, не е историческа, а идеологическа, независимо от това как точно се е получила, макар и в малко паметници и въпреки че не присъства в Службата и в паметите. Очевидно тя е по-късна спрямо началния книжовен пласт, създаден за почитание на цар Петър. В нейния контекст трябва да се разглежда и идеята за „Обновяване на Царството“, която също е очевидна предвид името Петър на водачите на българските въстания. Струва ми се, че не обикновената контаминация лежи в основата на това сближаване, както настояват някои автори.[546] Пък и цар

[545] Николова 2009: 72 – 77.

[546] В същото време трябва да се отбележи, че в официалната византийска пропаганда от средата на X в. се появява мотивът за родствената връзка между Константин Велики и основателя на Македонската династия Василий I, а значи – и със самия Константин VII Порфирогенит. За това свидетелства Лиутпранд, който твърди, че „много хора казват“, че Константин VII води произхода си от Константини Велики, вж. Лиутпранд Кремонски 2015: 49, 142; срв. Николов 2006: 277, с литература. Тези слухове вероятно имат за причина не само проблемите на Македонската династия с легитимността ѝ, но и проблемите, които има самият Константин VII, роден от

Петър е единственият владетел светец със сигурен култ в българската история[547], както и император Константин е единственият византийски император, канонизиран за светец.[548] И. Билярски е напълно прав, че в основата на това сближаване стои идеята за „новия Константин“.[549] Това, че не става въпрос за обикновена контаминация, а за тенденция в старобългарската книжнина, личи много добре от Проложното житие на св. Йоан Рилски от Драгановия миней (XIII в.). В него неизвестният автор съединява отново имената на император Константин и цар Петър, като обяснява, че цар Йоан Асен, който „обновил българския род“ (Йоан I Асен, 1185 – 1195), възревнувал делата на древните царе „цар Константин и цар Петър“: „**поревнова древнїимъ цр҃емъ, рекѫ же великомоу Константиноу цр҃ю и Петрѹ цр҃ю**“.[550]

Както вече стана дума, в имперската и църковната традиция Константин Велики, който е идеал за християнски владетел[551], е представян като емблематична фигура на обновител на империята.[552] Затова „новите Константиновци“ са „обновители на империята“. Императорите, които основават или консолидират династии, кръщават първородните си синове Константин (напр. Ираклий, Лъв III, Лъв IV, Теофил, Василий I[553]). По този начин подчертават, че са обновители на империята.[554] Изглежда, в тази връзка трябва да се търси и появата на „нов Константин“ в лицето на цар Петър. Той няма проблеми с легитимността – наследник е на една династия, управлявала повече от един век в България. Цар Петър е пър-

---

четвъртия брак на Лъв VI, обстоятелство, което явно все още не е забравено!

[547] Чешмеджиев 1999: 158 – 176; Чешмеджиев 1996: 52 – 61.

[548] Дагрон 2006: 172 – 181.

[549] За „новите Константиновци“ вж. Билярски 2004: 26; Chica 2013: 435 – 440; Орлов – Вилимоновић 2013: 441 – 458; Чешмеджиев 2019: 9.

[550] Иванов 1936: 58; Стара българска литература 1986: 131.

[551] Ahrweiler 1975: 11; Караянопулос 1992: 17 сл.; Чешмеджиев 2019: 9.

[552] Георгиева 1991: 180 – 182.

[553] Дагрон 2006: 172.

[554] Alexander 1962: 351 – 354; Kazhdan 1987: 196 – 250; New Constantines 1994: 3 – 9; Николов 2006: срв. Георгиева 1991: 180 – 181; Билярски 2004: 26; Станковић 2003: 54.

вият български владетел, който сключва брак с византийска принцеса и по този начин влиза в династична връзка както с управляващата във Византия династия на Лакапините, така и с „династията майка“ – Македонската.[555] Дали този факт не може да се тълкува като „обновяване на царството“? Докато съществува Първото българско царство, това е малко вероятно – България преди това има дълга, вековна държавна традиция, включително столетна християнска.[556] В случая би трябвало да се подходи исторически – да се види кога би могла да се появи идеята за цар Петър като „нов Константин“. През Първото българско царство няма нужда от такова „обновяване на царството“. Затова и в двата фрагментарни преписа на Службата на цар Петър, стигнали до нас, дори не се споменава за император Константин и не се прави никакво сравнение с него – тук идеите са други и сравненията са други – с цар Давид, апостол Петър и пр.[557] Свързването на цар Петър с император Константин би могло да стане след падане на България под византийска власт. Тогава има нужда от „нов Константин“, от „обновяване на царството“.[558] Затова през византийския период всички български движения за независимост се оглавяват от някого, който непременно си слага името Петър – като се почне от истинския или мним внук на цар Самуил – Делян,през 1040 г., мине се през сина на дуклянския княз Михаил – Константин Бодин, през 1072 г. и се стигне до първия от възстановилите българското царство Асеневци – Теодор.[559] Защо точно цар Петър, защо не покръстителят Борис Миха-

[555] Чешмеджиев 2003/2: 495 – 503; Полывянный 2018: 135.
[556] Tapkova-Zaimova 1979: 293.
[557] Иванов 1931: 383 – 394; Дуйчев 1943: 98 – 102. Срв. Билярски 2004: 34; Чешмеджиев 2006/1: 245 – 247.
[558] Според Иванов 1991: 133 този текст демонстрира надмощието на християнския икуменизъм над националната гордост, единството с гърците. Иначе, добавя авторът, нямаше да бъде добавена обширната част с Константин Велики, който няма отношение към българската история, заемаща една пета от общия обем на паметника. Историческа връзка може да няма, но идеологическа има!
[559] Чешмеджиев 2006/1: 255, с литература. Много важна е бележката на Полывянный 2013: 141, че и Петър Делян, и Константин Бодин, които принадлежат към наследниците на династията на Комитопулите, предпочитат да си сложат името Петър, а не някое от имената от своята династия. За царското достойнст-

ил или неговият син – великият Симеон, цар Самуил, който е основал нова династия, или дори Йоан Владислав, последният български цар от Първото царство? Отговорът е ясен – заради династичните връзки на цар Петър. Тогава България е под византийска власт – българската държавна традиция, чиито носители са Борис Михаил, Симеон, Самуил, вече не играе роля. Тук значение има византийската държавна и династична традиция. Затова се избира цар Петър – затова той е светец, затова той е „новият Константин“, затова той е обновителят на царството! Именно така трябва да се отговори на този въпрос, а не защото той е един от покръстителите на България (!?) и по негово време се изградила „истинска християнска държава“ от византийски тип, както смята Билярски![560]

Второто възражение на И. Божилов по принцип е вярно, доколкото цар Петър не е определящ за държавната идеология на българите, с изключение на византийския период. Третото възражение на И. Божилов е точно. България се изгражда като истинска християнска държава преди цар Петър и по никакъв начин не може да се каже, че той е символ именно на това! Четвъртото възражение няма нужда дори да се обсъжда, бележката на Божилов е напълно достатъчна – поменаването на Симеон и Самуил обезсилва идеята на Билярски.

Същото се отнася и до петото възражение – ако приемем, че именно цар Петър осъществява „връзката с православието и ромейската цивилизация“, то тогава къде ще е мястото на княз Борис и цар Симеон?! В нашата историография се е наложило мнението, че едва ли не процесите, започнали по времето на хан Борис и цар Симеон, са прекъснали при цар Петър, защото той е „слаб цар“, но тук Билярски е отишъл в другата крайност, вероятно заради политическото противопоставяне на България и Византия по времето на цар Симеон. Твърдението, че България по времето на цар Петър става „монашеско царство“[561], няма смисъл

во на Петър Делян говори и това, че той е бил ослепен от Алусиан, а не убит! След като Константин Бодин се връща в родината си, той става княз под собственото си име, а не с името Петър, срв. Полывянный 2018: 135.

[560] Билярски 2004: 33.

[561] Билярски 2004: 42.

да се коментира[562], защото не става ясно какъв смисъл се влага в него. Не бива да се забравя, че за разлика от своя дядо Борис цар Петър постъпва в манастир, след като получава апоплектичен удар (епилептичен – у Леон Дякон), и практически престава да управлява държавата. Във всеки случай България не става „православна по своето същество държава“ по времето на цар Петър, защото така пак се игнорира направеното от Борис и Симеон в тази посока, а това очевидно е процес. В този смисъл Билярски настоява, че цар Петър е владетел покръстител, което, разбира се, е абсурдно. В интерес на истината трябва да се каже, че в по-късна своя работа самият Билярски се отказва от тази своя идея (до известна степен!).[563]

Специално искам да отбележа твърдението на Билярски, че водачите на българските въстания взимали името Петър, като връзката е религиозна, а не династична! Не знам какво означава връзката да е религиозна, но продължавам да настоявам, че ако нямаше династична връзка между цар Петър и една (две) от византийските династии, този култ нямаше да се развие, нито щеше да стане политически! Както вече стана ясно, чрез брака си с Мария-Ирина Лакапина цар Петър е във връзка с Лакапините и оттам – с Македонската династия.[564] На този факт в България очевидно се отдава голямо значение, както личи и от намерените общи печати на цар Петър с Мария[565] – независимо от тяхното тълкуване.[566]

---

[562] Божилов 2014: 161.

[563] „Преди време обърнах внимание на паралелизма на двата образа, поне в този текст (Български апокрифен летопис – б. м., Д. Ч.). Тогава може би малко прибързано обявих култа към св. цар Петър за такъв към Покръстител, което бе частично коригирано в наша обща статия с Мария Йовчева“. След това добавя в бележка: „Силно изразеният монашески характер на култа към св. цар Петър според анализа на неговата служба всъщност потвърждава някои черти на известна и от други произведения парадигма на владетеля, отдаден на Бога. В Сърбия можем да я намерим в образа на св. Симеон – Стефан Неманя, а относно България – в образа на цар Петър“, Билярски 2011: 170.

[564] Каймакамова 2003: 12.

[565] Особено интересни в тази посока са една група печати, най-многобройни от всички (88 на брой!), върху които са изобразени Петър и Мария, но в легендата на които пише само името на българския цар като „благочестив

Затова водачите на българските въстания взимат името Петър[567] – те имат проблем да легитимират своята власт **в рамките на Византия** (вж. по-горе).[568] Затова внукът на Самуил (по-вероятно истински, а не мним) не се нарича на дядо си, когато споменът за него още е съвсем жив, нито на първия български цар – Симеон.

Обобщавайки, мога да кажа, че възражението на Божилов относно идеята, че цар Петър е „небесен покровител“ на българите, може да се приеме въпреки някои несъгласия с него не само заради изказаните възражения, но и защото в крайна сметка това е една религиозна идея, неподлежаща на рационално тълкуване и научно обяснение. Ако се погледне тази идея от друг ъгъл, а именно че средновековните българите вярват, че цар Петър е „небесен покровител“, това пак не може да се приеме, доколкото неговият култ очевидно е сравнително ограничен като разпространение сред „широките народни маси“ и идеята за цар Петър е по-скоро политическа, отколкото чисто религиозна. Независимо от формата!

Няма да коментирам връзката на култа на цар Петър с датата 11 май и празника на Константинопол, който очевидно е познат в средновековна България.[569] От изложението на И. Билярски тя не ми стана твърде ясна. Това, че в една служба има Богоро-

---

василевс“. Определени са като безпрецедентни в българската и византийската сфрагистика и нумизматика. Интерпретират се по различен начин – смята се, че името на Мария отсъства заради падането от власт на Лакапините в Константинопол и съответното ѝ отстраняване от власт, или заради смъртта ѝ, но във всички случаи те са доказателство за значението, което се отдава на този брак в България, Йорданов 2016: 95 – 109; срв. Тодоров 2008: 101 – 107; Шепард 2007: 157 – 158.

[566] Йорданов 1993: 13, 30 – 32; Юрукова, Пенчев 1990: 34; Йорданов 2001: 58 – 59, 63; Божилов, Гюзелев 2006: 275 – 276 (И. Божилов); Николов 2006: 239; Каймакамова 2011: 213.

[567] Дуйчев 1981: 56; Литаврин 1987: 306 – 307, 333; Божилов 1985: 28; Билярски 2002: 39; Билярски 2004: 23.

[568] Тук можем да припомним и 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, вж. Шиваров 1996: 239 – 240.

[569] Чешмеджиев 2001: 26 – 27.

дични стихири, не означава още нищо, такива има във всички служби. Както и Богородичният култ не е само градозащитен, също и за Константинопол, където има тази много важна роля!

В изследването на М. Йовчева има няколко важни неща. Тя акцентира върху връзката на култа на цар Петър и Петър Александрийски на базата на датата, която обаче не дава нищо важно по основния въпрос – за характера на култа на българския владетел. Александрийският светец е известен борец с ересите и специално с арианството (да си припомним известната абсидална сцена в балканските църкви „Видението на св. Петър Александрийски“) и тази тема не е развита в Службата! Единственият извод, който може да се направи тук, е за връзката, пак чрез името, с върховния апостол Петър и апостолските аспекти на култа, отбелязани в Службата. Твърдението на базата на литургичните източници за култа, че цар Петър се почита по-скоро като отец на църквата, е най-малкото неточно, доколкото отците на църквата не се включват в лика на преподобните, нито са с монашески култ, а са архиереи.

Тезата на авторката, че светецът е представен като преподобен както в службата, така и в паметите в Банишкото и Кърдзоновото евангелие, с ясно изразени монашески черти, е вярна, но преувеличена. Тези елементи съществуват, но стилово-изразните средства, които характеризирали текстовете за почитание на монаси аскети, са в някаква степен топосни, доколкото цар Петър не е бил монах аскет, а както вече се спомена, е бил в манастир няколко месеца в края на живота си, когато вече е тежко болен. Това означава, че неизвестният автор на Службата е използвал факта за монашеско посвещение на българския цар, за да прокара чисто монашеска линия в култа. Тук припомням, че от Службата личи ясно, че тя е писана в манастира, където е постъпил и починал българският цар.

Твърдението, че образите, бележещи владетелска святост, са сравнително оскъдни, не може да бъде подкрепено. Обръщението в Службата и паметите към светеца като към цар са достатъчно многобройни, за да проличи владетелският характер на култа, който по-нататък ще се използва. Това твърдение почива на очакванията в службата да се споменават владетелски атрибути, подобно на служби на други владетели светци, в случая княз Владимир, покръстител на русите, и Стефан Дечански. Тези

служби обаче са по-късни, рожба на други традиции, писани в друга обстановка и с други цели. Важно е наблюдението, че в Службата няма нито позовавания, нито заемки от текстове за Константин Велики, подобно на други, по-късни владетелски служби. Идеята за Константин Велики в този култ очевидно се появява по-късно, както се вижда от Българския апокрифен летопис и Житието на св. Йоан Рилски, и се развива заедно с царската линия в него.

Констатацията на Йовчева, че култът на цар Петър е бил ограничен и строго официален, може да се подкрепи безусловно във втората си част и частично – в първата, доколкото той е ограничен наистина първоначално, но след това получава разпространение, може би отначало в западнобългарската държава, което е логично откъм мотиви, а после и особено много – през византийския период.

Позицията на Б. Николова относно характера на култа към цар Петър е колеблива и противоречива. Без да коментирам химнографските ѝ обяснения, бих искал да отбележа следното – според нея, от една страна, в Службата цар Петър се споменава само на две места като монах, но монашеският пласт остава изолиран поради по-голямото изобилие на части, които напомнят светското му битие, и той е споменат девет пъти като цар, за царското му битие напомня и алюзията с помазанието на Давид. От друга страна, тя все пак стига до извода, че светителската степен на цар Петър е преподобен! В същото време не става докрай ясно какво означава, че семиотичният ключ за основната култова натовареност е епитетът „блажен“ и че характеристиката на култа напомня най-много … „Блажен мъж“?!

В заключение бих искал да подчертая още веднъж – понеже цар Петър е бил монах, логично е да се очаква, че неговият култ е култ на преподобен отец. Това действително е така – в повечето памети той изрично е наречен „преподобен“. Това се отнася главно за тропара в различните пролози, както и в Службата, където в първата ѝ част се казва: „**Прпⷣобныⷯ чинъ празноуѫ радⷣуѫт с днⷭе с**

тобож Петре цр҃ю прѣл҃женыи wу҃е...“[570]. Във втората част се добавя: „...ты бо алканиємь и жѫданиємь тѣло си истнивь...“[571]. В същото време, особено във втората част на службата, има сравнения с върховния апостол Петър, едноименник на царя.[572] Това измества „преподобната“ натовареност на службата в апостолска посока, което очевидно е търсено съзнателно.

Монашеските аспекти на култа остават изолирани, макар че те се допълват в службата добре.[573] Когато се сравняват тези аспекти, а те не бива да се противопоставят[574], не трябва да се забравят две неща. На първо място, че в Службата непрекъснато се подчертава, че светецът е бил български цар[575], и на второ, един факт, който често се игнорира от изследователите – никъде в службата, пък и в останалите паметници на култа на този български цар не се споменава монашеското му име, както следва да се очаква за един монах с монашески култ. Установяването на този факт категорично решава въпроса за характера му – царски и политически! Независимо дали в химнографския текст „липсват задължителните и ключови за разпознаване на владетелските култове споменавания на царските атрибути (скиптър, венец, багреница) и изрази с молби към Господа да укрепи силата на нашия цар и да му даде победа над врагове и варвари“, независимо от общото звучене на текстовете и пр., както и от сравненията с късни сръбски и руски владетелски служби.[576]

Това, че различните аспекти на култа към цар Петър не трябва да се противопоставят, което се отнася и до други култове, личи от един извънредно интересен текст, поместен в пространната редакция на „Златоструй“, който представлява пасаж от труд

[570] Иванов 1931: 389.
[571] Иванов 1931: 392.
[572] Иванов 1931: 392.
[573] Билярски 2002: 37, 43 – 44; Билярски 2011: 170.
[574] Както прави това Николова 2009: 63 – 75.
[575] Както добре знае и Николова 2009: 74 – 76, която иначе се колебае за характера на култа.
[576] Йовчева, Билярски 2006: 553 – 554 (М. Йовчева).

на Йоан Златоуст, в който той приписва на „идеалния владетел“ чертите на монах, отдаден на борбата с човешките страсти:

„Истински цар е този, който властва над яростта, завистта и сладострастието, и всичко подвежда под Божия закон, и ума си запазва свободен… Такъв (човек) наистина бих видял властник на земята и света, на градовете, народите и войските… А който смята да властва над хората, като слугува на яростта и властолюбието, и страстите, той пръв ще се окаже за посмещище на подвластните, защото носи венец, украсен с камъни и злато, а не се е увенчал с целомъдрие; и тялото му блести с багреницата, а има душа неукрасена… Не гледай това как да бъдем на почит и власт, но как да бъдем в добродетел и любомъдрие“.[577]

V. Развитие

Превземането на Преслав от Йоан Цимисхий през 971 г. се отразява на развитието на култа. Главната причина за това е, че Североизточна България попада под византийска власт. Затова центърът на култа се мести в югозападните български предели, заедно с центъра на Българското царство и църква.[578] Премествайки се, той се развива главно там и става общодържавен.

Б. Николова смята, че от Службата става ясно, че култът е локален с много ограничено разпространение: „…редица места в службата … показват, че се касае за молитва на една тясна и немногобройна среда, събрана в деня на честване на помена на св. Цар Петър в неговия храм, при неговия гроб“. Доказателство за тази си теза авторката търси в „изключително ограниченото застъпване на неговата Служба в ръкописите и епизодичните споменавания на паметта му“. Към това добавя и наблюдението, че „култовете обикновено показват връзка с определена топонимична среда – било то местност, град, район. Йоан Рилски е „средечки светител“, но и пустиножител (рилски), Методий е светило на Моравия, Константин-Кирил е свързан с Рим, Петка – с Търново… Службата на св. Цар Петър се свързва не само с града Прес-

[577] Превод: Николов 2006: 182.
[578] Каймакамова 2014: 428.

лав, но и с определен храм в него и намиращите се там хора, които са се събрали и честват паметта му при гроба му, където мощите дават миро“. След това тя отново сравнява с култа на св. Климент Охридски и неясно как достига до извода: „Паралелът красноречиво показва как двата култа, отразени в двете служби, носят белезите на местни. Те са обвързани с градовете Преслав и Охрид, с конкретните храмове…“. Признак за локалния характер на тези памети от ранния период е, продължава авторката, е забелязаното от А. А. Турилов тяхно неразпространение в руските месецослови от ранния период. Но докато култът на св. Климент има връзка с Българската архиепископия/патриаршия от IX – X в., този на цар Петър е от времето, когато Източна България е под църковното управление на Константинополската патриаршия. Изводът на авторката е: „…под съмнение е, че култът на Петър се формира като политически, а не „в рамките на установената светителска закрила“, още по-малко да се е развил като резонанс на идеята за „политическо покровителство“ или за обновител на империята, идеи, които даже при отразяването му в БАЛ (Български апокрифен летопис – б. м., Д. Ч.) не са толкова изявени“.[579]

Не е твърде трудно да се види, че тези аргументи не издържат критика. Малкото преписи на Службата и малкото памети не означават, че култът е местен (в случая – само в Преслав), а могат да се дължат на други фактори – кратко, слабо или епизодично развитие, незапазеност и пр. В този случай очевидно това няма как да се твърди, доколкото запазените преписи на Службата и памети са в ръкописи от различни части на българските земи и главно от югозападните. От друга страна, това показва, че „топонимичната среда“ на този култ не е само Преслав, както на култа към Кирил и Методий не е само Моравия или Рим, или на св. Йоан Рилски – само Рила или Средец. В крайна сметка никъде българският цар не е наречен „Преславски“! Наблюдението, че по времето, когато Б. Николова смята, че е възникнал култът на цар Петър в манастира му в Преслав, тези области са под властта на Константинополската патриаршия, е вярно, но тогава възниква

[579] Николова 2009: 68 – 72.

въпросът коя точно църковна организация е канонизирала българският цар за светец. Това очевидно няма как да е Константинополската патриаршия и ако се допусне, че е тя, възниква въпросът за мотивите, с които го е направила. Пък повечето култови факти за този „местен за Преслав култ“ са от Югозападна България?! Изводът най-накрая е нелогичен – ако той се приеме, ще означава, че цар Петър е канонизиран от Константинополската патриаршия като светец – закрилник на Преслав!?

Въпреки липсата на преки податки можем да твърдим с голяма доза сигурност, че култът е развиван от царете от династията на Комитопулите. За това има два аргумента. На първо място, това е вече отбелязаният факт, че помените му са разпространени само в ръкописи от югозападните български земи. Вторият е логически – кой би имал мотив да развива този култ след падането на Преслав?! Очевидно това е станало във връзка с войната с Византия, която не признава легитимността на българската власт.[580] В тази връзка е бил развиван и култът на цар Петър – първия легитимен от византийска гледна точка цар на българите заради брака му с внучката на Роман Лакапин.[581]

Изводът за краткото развитие на култа в Преслав се подкрепя от едно важно наблюдение на А. А. Турилов, което вече беше отбелязано. Според него паметта на цар Петър до византийското завоевание не е успяла да се разпространи в източнобългарските ръкописи, които са отразени в древноруските преписи от XI – XIV в., тъй като в тези преписи паметта на цар Петър липсва. Както впрочем и на Климент Охридски, както и на други западнобългарски светци – напр. Петнадесетте Тивериуполски мъченици или св. Йоан Рилски от предтърновския период на култа му.[582] Това означава, че култът е заглъхнал много рано в Преслав и Северозападна България и се е развил в новия център на Българската държава и църква.

[580] Божилов, Гюзелев 2006: 308 сл. (И. Божилов); Пириватрич 2000: 171 сл.
[581] Полывянный 2018: 135.
[582] Флоря, Турилов, Иванов 2000: 91, бел. 1, с преглед на ръкописите (А. Турилов); Турилов 1999: 15 – 16; Лосева 2001: 29.

В последно време опит да подкрепи хипотеза за развитието на култа към цар Петър от Комитопулите, направи М. Каймакамова на базата на анализ на изворите за въстанието на Петър Делян. За целта тя използва сведенията в Хронографията на Михаил Псел, който разказва за самозванството на „Оделян“, който си измислял, че е наследник на „прочутия Самуил и неговия брат Аарон“, защото знаел за обичая сред българите да поставят начело на народа лица от царски род.[583] Към тях прибавя информацията от добавките на епископ Михаил Деволски към хрониката на Скилица-Кедрин, където се казва, че „Някакъв българин Петър, по прякор Оделян, роб на някакъв човек от Византион, избягал от града и се скитал в България…“.[584] Припомняйки мнението на В. Златарски, че Делян е народното българско име на водача на българското въстание, наред с кръщелното Петър, М. Каймакамова издига хипотезата, че Петър е кръщелното име на мимолетния български цар, което му е дадено от неговия дядо Самуил, като припомня, че едно от имената на Гавриил Радомир е Роман, кръстен на името на втория син на цар Петър.[585]

Тази хипотеза не може да бъде подкрепена с преки доказателства, но ако се приеме, би могла да хвърли светлина върху пренасянето на култа на цар Петър в Югозападна България. Пологично е обаче името Петър да си е сложил самият Делян, който е търсил възможности да легитимира своята власт спрямо Византия, независимо дали е бил от царски произход, или не.[586] Пред българите за това е бил използван произходът му, истински или мним, от династията на Комитопулите, но за пред Византия, доколкото въстанието е в условията на византийска власт, е нужна друга обосновка![587] Очевидно тези, които искат да възстановят Българското царство и съответно – царската титла, е трябвало да се обърнат към някаква друга идеологическа опора.[588] Пък и в

[583] Michael Psellus 1965: 94 – 95; Михаил Псел 1999: 86.
[584] Гюзелев 1994: 56; срв. Каймакамова 2014: 433.
[585] Каймакамова 2014: 434.
[586] Вж. дискусията за произхода на Петър Делян у Божилов 2017/1: 256 – 258.
[587] Пириватрич 2000: 175.
[588] Затова той е бил издигнат и на щит – един византийски обичай, непознат в средновековна България, вж. Божилов 2017/1: 258.

крайна сметка, ако действително унгарската принцеса, майка на Делян, е била изгонена още бременна от България и е родила сина си в унгарския кралски двор, няма нито политически, нито семейни причини да кръсти сина си на цар Петър! Освен ако унгарският двор не е замислял някаква намеса в България, но така хипотезите отиват твърде далеч.

По-ясни са нещата в идеологически план при следващото голямо българско въстание – на Георги Войтех. Тук вече връзката на повикания, за да стане български цар, Константин Бодин с цар Самуил е несъмнена. За да стане български цар обаче, той има нужда от друга подкрепа и затова приема името Петър. Неслучайно, както вече е отбелязвано в историографията[589], след завръщането си в Дукля той става княз и управлява под собственото си кръщелно име, а не под царското Петър – там то не му е нужно! При въстанието на Асеневци ситуацията е сходна – след Теодор, който приема името Петър, името изчезва от династията.[590] При преглед на изворите прави впечатление и нещо друго. В периода на византийското владичество в българските земи не се появяват нови култови произведения за цар Петър. Наличието на сведения обаче в паметници, като Българския апокрифен летопис, който е и доста ранен (XI – XII в.), както и в т. нар. Народно (Безименно) житие на св. Йоан Рилски, което също е ранно, показва, че култът в този период се разпространява сред по-широки слоеве на българското общество, очевидно във връзка с това, че светецът се превръща в носител на българската държавна идея. В този период култът става устойчива съставна част от историческия спомен за цар Петър![591]

За сметка на това цар Петър дори не е споменат в нито един византийски агиографски паметник, посветен на български светец. За него не казват дума нито Георги Скилица, нито Теофилакт Охридски, който е добре информиран за българското минало и го разказва с подробности.

---

[589] Полывянный 2018: 135.
[590] Божилов 1985: 27 – 246; Николов 2011: 62 – 69.
[591] Полывянный 2013: 143.

Теофилакт споменава вероятния отстъпник от християнството Владимир, охотно говори за най-големия враг на Византия – цар Симеон[592], но не казва нищо за неговия син, който подписва дълъг мирен договор с Византия и става първият български владетел – зет на византийски император.

В същото време оценката за него в историографията е съвсем различна. Цар Петър е „под силно гръцко влияние“, както смята още Е. Голубински[593], Ф. Дьолгер го нарича „удобно оръдие на византийския император“[594], а И. Снегаров – „горещ гър-

[592] Когато се опитва да обясни положителното отношение на Теофилакт Охридски към цар Симеон, изразено в Пространното житие на Климент Охридски от Теофилакт Охридски, Ангелов 1999: 198 застава на мнението, че то не се дължи на съзнателен опит на българския архиепископ да реабилитира с нещо образа на българския цар сред византийците. По-скоро, смята той, пред нас е свидетелство за несъмнената старобългарска основа на житието, като се има предвид, че в старобългарската литература е създаден един изцяло положителен и на места – даже идеализиран образ на цар Симеон. Това мнение е неприемливо, тъй като едва ли би могло да се предполага, че автор като Теофилакт Охридски е представил образа на Симеон несъзнателно. От друга страна, на същото място авторът смята, че преобладаващите отрицателни мнения за цар Симеон във византийската книжнина като владетел, чужд на християнските добродетели, който не се е посвенил да пролее християнска кръв, „…е главната причина православната църква да не го провъзгласи за светец въпреки несъмнените му заслуги в пропагандата на божието слово посредством активното му участие в книжовния живот“. Това може да бъде прието само ако всички останали български владетели са канонизирани и ние търсим причината, по която единствен цар Симеон не е бил обявен за светец. При условие че между българските владетели само един има сигурен култ – цар Петър, то изключението е поскоро той, а не цар Симеон, за когото не е известно да има някакви предпоставки да бъде обявен за светец. Активното му участие в книжовния живот и построяването на църкви и манастири само по себе си не е достатъчно условие за това. И най-накрая, ако той беше обявен за светец, то сигурно това щеше да направи Българската църква, а не Константинополската патриаршия, в която всъщност има признат само един български светец – Климент Охридски, и за това има конкретни причини, вж. Чешмеджиев 2017: 29 – 38; Чешмеджиев 2018: 333 – 349.

[593] Голубинский 1871: 8.

[594] Дьолгер 1943: 204.

кофил“.[595] П. Мутафчиев твърди, че неговото време било „време на неудържимо проникване на византинизма във всички области на българския живот“[596]. Но въпреки това Теофилакт не казва нищо за цар Петър. На какво може да се дължи това? Дали на факта, че Петър е бил цар? Това е малко вероятно – Теофилакт нарича цар и Симеон.[597] Дали не е някакъв отглас на враждите между Константин VII Багрянородни, Роман I Лакапин и техните наследници и потомци?[598] Нещо повече, заради брака си с внучката на Роман I Лакапин, Мария-Ирина, Петър би могъл да има и претенции за византийския престол. Това очевидно предизвиква вражда у Константин VII Порфирогенит, който нито един път не нарича Петър с признатата му от Роман I Лакапин титла – „цар (василевс) на българите“. Според Г. Г. Литаврин един от Петровите синове – Роман, е бил скопен по-късно именно заради връзката си с управляващата във Византия династия и заради това, че би могъл дори само теоретически да претендира за византийския престол.[599] Това е логично – ако Роман беше скопен, за да не седне на българския царски престол, то тази съдба непременно щеше да сподели и брат му Борис![600] Или може би тук имаме комбинация на двете причини, доколкото Константин VII Багрянородни се изказва крайно негативно за „отстъпката“, която прави Роман I Лакапин, признавайки царска титла на българския владетел.[601]

---

[595] Снегаров 1924: 7.

[596] Мутафчиев 1973: 241. Вж. преглед на по-новата историография у Полывянный 2013: 140; Каймакамова 2014: 419; Тодоров 2018: 86 – 96.

[597] И. Божилов отхвърля тезата, че цар Петър е първият български владетел с призната царска титла, тъй като тя е била призната и на Симеон, вж. Божилов, Гюзелев 2006: 274. Срв. Божилов 1983: 105. В случая това не е толкова важно, значение има фактът, че цар Петър сключва брак с византийска принцеса!

[598] Вж. подробно Литаврин 1989: 5 – 30; Литаврин 1994: 30 – 37.

[599] Литаврин 1994: 36.

[600] Тук искам да припомня точната констатация на Тодоров 2008: 97, че срещу формулата на византийския световен ред за духовното родство стои фактът на реалното родство.

[601] Constantinus Porphyrogenitus 1967: 73 – 75; Константин Багрянородный 1989: 60 – 63. Български превод на Г. Цанкова-Петкова и П. Тивчев. – В: Constantinus Porphyrogenitus 1964: 203: „И наистина как е възможно христи-

янин да влезе в брачни връзки и да се сроди с неверници, когато канонът забранява това и цялата църква го смята чуждо и несвойствено на християнските повеления? И кой от славните, благородни и мъдри ромейски императори е допуснал подобно нещо? А ако възразят – как ромейският господар император Роман се е сродил с българите и е дал собствената си внучка на господаря Петър Българина – трябва да се отговори: господарят император Роман е бил прост и неук човек. Той не е принадлежал към тези, които открай време са отраснали в двореца и които са се придържали в ромейските обичаи, нито пък е от царски и благороден род. Поради тази причина той вършел повечето работи самоволно и самовластно. И в този случай той не послушал нито църквата, която забранявала, нито се подчинил на заповедта и разпоредбата на Константин Велики. Но той се осмелил да стори това от дръзко и произволно самомнение, което не познава доброто, не желае да се съобрази с пристойното и хубавото, нито да следва предадените ни от бащите ни наредби. Наистина той изтъква само този благовиден предлог, че чрез това дело се спасяват голям брой пленници християни и че българите са също християни и наши едноверци. Освен това тази, която му била дадена за жена, била дъщеря не на самодържец и законен император, но на третия, последен и още зависим император, който нямал никаква власт в държавните работи. Бракът на никоя друга от императорските родственици, която стои по-далече или по-близо до царското благородство, сключен поради обществена полза, по нищо не се различава от брака на последния и почти без никаква власт император“.

Срв. също Шепард 2007: 149 – 151, който смята, че изказаното от българските пратеници по време на брачното угощение след сключване на брака между Петър и Мария (Ирина) желание третият император – Христофор, баща на булката, да бъде акламиран преди Константин VII, е спектакъл, организиран от Роман Лакапин, и това е една от причините за неприязненото отношение на наследника на Македонската династия към него. Във Византия съществувала и обратна гледна точка, според която бракът на цар Петър и Мария-Ирина е голям успех за византийската политика, напр. у Арета Кесарийски:

„Относно големия успех, постигнат чрез сключения сега вечен мир, за който никой не се надяваше... А теб боговенчани царю, при когото благият бог благоволи да ни даде това на нас, поданиците, които (те) почитаме и облажаваме, поради щастието от толкова голямото добро... (Ние също се молим), щото дадената в брак благородна издънка от царски род, като неразкъсваема връзка на мира, това дело да даде добър и богат плод, там щото не само ромейската власт и царство да се украсят чрез твоето самодържавно величие, но и всички варварски народи чрез присаждането на родствения вам присад да се облагородят и да преминат и се приспособят към добродетелта и човешкия живот“, Arethas 1964: 69. Срв. също „Слово за мира с

Не може да се твърди и че Теофилакт не говори за цар Петър, защото така излиза от хронологическите рамки на събитията около пренасянето на мощите на Петнадесетте Тивериуполски мъченици! Както се вижда добре от текста на житието, в него има цели части, които нямат нищо общо с култа на мъчениците и на практика разказват историята на християнството в България. Така напр. там подробно се говори за Енравота Войн, за неговото убийство и превръщането му в първия българин – християнски мъченик. И ако това има отношение към развитието на християнството в България, споменаването на Расате – Владимир, без дори да се намекне за евентуалното му отстъпничество, няма никакъв смисъл в тази посока.

Има и още един твърде интересен факт, свързан с характеристиката, която се дава на цар Петър във византийската книжнина.[602] Както е забелязал още И. Дуйчев[603], цар Петър се споменава като „боголюбив и благочестив мъж“ от някои от своите съвременници. Той има предвид Леон Дякон – пряк участник и летописец на събитията от края на X в. Тук повтарям още веднъж текста:

„Казват, че по това време вождът на мизите Петър, боголюбив и достопочтим мъж...“ (τὸν ἡγήτορα τῶν Μυσῶν, ἄνδρα θεοφιλῆ καὶ σεβάσμιον...)[604].

българите“, вж. Homilia 1964: 85 – 86; Dujčev 1996: № XLII; Симеонова 1995: 27; Тодоров 2004: 377 – 383; Николов 2006: 237; Шепард 2007: 148 – 149; Чешмеджиев 2014/1: 106.

[602] Вж. преглед на изворите у Славова 2010: 251 – 260; Чешмеджиев 2014: 208 – 219; Полывянный 2013: 138 – 139; Brzozowska, Leszka, Marinov 2018: 5 – 17; Leszka 2018: 405 – 415; Полывянный 2013: 138 – 139; Чешмеджиев 2014/1: 107 – 110:

[603] Дуйчев 1943: 220; срв. Симеонова 1995: 27.

[604] Leonus Diaconus 1964: 248; срв. Лев Диакон 1988: 44 и коментара на с. 189. Николов 2006: 250 – 251 обръща внимание на печати на цар Петър и царица Ирина, върху които легендата гласи: „Петър, благочестив цар“ (Πέτρος βασιλεὺς εὐσεβήσ), вж. Йорданов 2016: 95 – 109. Това политическо благочестие представлява своеобразно продължение и развитие на религиозно-политическите концепции на Борис-Михаил и на култивираната в двора на Симеон идея за царя философ, смята авторът, като не приема идеята на Бешевлиев 1992: 81, че това е повече почетна титла, а не толкова ре-

Подобно отношение личи и в житието на св. Лука Нови Стирийски, където, сравнявайки го с цар Симеон, житиеписецът отбелязва, че цар Петър не приличал на него:

„Не минало много време и злодеецът Симеон, виновник за проливането на много християнска кръв, напуснал този свят. Властта му приел синът му Петър, който обаче съвсем не изглеждал, че е наследил славата и богатството му, нито пък жестокостта и човеконенавистта му, а стоял далеч от нея и нямал нищо от неговия характер и природа"[605].

Към тези извори могат да добавят и думите на константинополския патриарх Теофилакт, който в своето послание до цар Петър го нарича първо „Петър българския цар" (Πέτρῳ Βουλγαρίας βασιλεῖ...)[606] и след това – „най-добър и прочут между нашите сродници", както и една алюзия с Давид и Соломон от „Слово за мира с българите", където се подсказва, че Бог решил да извърши делото на мира чрез сина, т. е. Петър, който бил „неопетнен от кърви", за разлика от своя баща. Писмото е адресирано до самия български цар, което обуславя както обръщението, така и характеристиките, докато „Словото" е произнесено пред Роман Лакапин и в него се казва това, което той е искал да чуе.[607]

Не липсват обаче и отрицателни оценки, като напр. в житието на св. Мария Нова, макар че тук става въпрос по-скоро за коментар на конкретен факт:

„Малко по-късно казаният Симеон напуснал жалката си душа и Петър, неговият син, наследил властта. Тъй като се възползвал твърде варварски от обстоятелствата, разрушил до основи завзетите от неговия баща градове в Тракия, повикал при

ална, незначителна, с която Петър се задоволил, когато положението на българската държава станало особено критично.

[605] Vita Lucae Iunioris 1964: 231 – 233. Срв. Симеонова 1995: 27, която е обърнала това житие с житието на св. Павел Нови Латърски.

[606] Theophilactus Constantinopolitanus 1964: 184. Преводът е на И. Дуйчев и гласи: „До Петра, царя на България…".

[607] Homilia 1964: 95 – 96; срв. Ангелов 1999: 222, бел. 129; Николов 2006: 251 – 252; Шепард 2007: 148.

себе си намиращите се в тях българи и с тях по същия начин разрушил Виза"[608].

Очевидно оценките за цар Петър във византийската книжнина не са еднозначни. За него се споменава доста лаконично, като най-често го наричат „Петър Българина", или само „Петър", но много рядко се споменава царската му титла. Явно забелязаната при Константин VII Порфирогенит тенденция в това отношение продължава, който, както се видя по-горе, никъде не нарича българския владетел с титлата му, а само „господин Петър Българина".[609]

Царската титла на цар Петър фигурира във Втория хрисовул на Василий II за Охридската архиепископия вероятно заради характера на документа – грамота, която трябвало да се опре на някаква традиция:

„Постановяваме също сегашния пресвети архиепископ на България да има толкова голяма епархия, каквато и колкото голяма е била при цар Петър (Πέτρου τοῦ βασιλέως)..."[610].

Продължителят на Георги Монах също споменава царската титла на Петър, обаче в по-особен контекст. Първоначално той го нарича само Петър, а после вече обяснява, че Петър е цар, докато Симеон е наречен „предводителят на България":

„На 27 май, петнадесети индикт, умрял предводителят на България Симеон, след като оставил за владетел сина си Петър, когото имал от втората си жена. Магистър Никита, тъст на император Роман, бил изпратен да посрещне и да доведе Петър до столицата. Когато ***българинът Петър*** *пристигнал, император Роман се качил на една триера, пристигнал във Влахерна и като видял дошлия при него Петър, прегърнал го.*

Мария, предадена в български ръце, тръгнала за България, едновременно радостна и печална: опечалена, защото се лишавала от любимите си родители, от царския дворец и от общува-

[608] Vita Mariae Iunioris 1964: 80, ср. Симеонова 1999: 27.
[609] Constantinus Porphyrogenitus 1967: 73 – 75; Константин Багрянородный 1989: 60 – 63; Constantinus Porphyrogenitus 1964: 203 – 204; срв. Николов 2006: 269.
[610] Sigillia 1965: 44; Чешмеджиев 2014/1: 108.

*нето със своите сродници, но радостна, **защото се оженила за цар и била провъзгласена за българска царица**“*[611].

По-насетне обаче авторът продължава да го нарича само „Петър българина“:

*„Против **Петър българина** било направено покушение от брат му Иван и други велможи на Симеон. ...Споменатата внучка на император Роман, Мария, жена на Петър българина, често идвала в столицата“*[612].

Тази история се разказва и от други византийски автори – Продължителя на Теофан, Лъв Граматик, отгласи от нея има и у Псевдо-Симеон.[613] Общото в тях е, че навсякъде цар Петър е наречен просто „Петър Българина“ или „Петър“, като обикновено той е наречен цар, когато се разказва, че Мария заминала за България едновременно тъжна и радостна. По малко по-различен начин се рисува същата картина у Йоан Зонара, но не и по отношение на българския владетел.[614]

В хрониката на Йоан Скилица – Георги Кедрин Петър навсякъде е наречен с общия термин „архонт на българите“ (Πέτρος τε ὁ ἄρχων Βουλγαρίας; Πέτρῳ δέ τῷ βουλγάρων ἄρχοντι ...) и само на едно място – „цар на българите“ (Πέτρος δὲ ὁ βουλγάρων βασιλεὺς).[615]

На фона на тези оценки мълчанието на Теофилакт Охридски по отношение на цар Петър вече не изглежда учудващо и оче-

[611] Georgius Monachus Continuatus 1965: 150, 152.
[612] Georgius Monachus Continuatus 1965: 152.
[613] Theophanus Continuatus 1964: 135 – 138; Leo Gramaticus 1964: 167 – 168; Pseudo-Symeonus 1964: 182; Liudprandus Antapodosis 1960: 323; Liudprandus Relatio 1960: 325. Срв. Николов 2006: 236; Шепард 2007: 146; Чешмеджиев 2014/1: 108 – 110.
[614] Ioannes Zonaras 1968: 178.
[615] Scylitzes – Cedrenus 1965: 255 – 257; срв. Николов 2006: 236. Заслужава внимание наблюдението на Тодоров 2008: 95, че цар Петър е наречен „василевс“, когато е споменат заедно със съпругата си Мария, а в останалите случаи го наричат „архонт“. Скилица титулува Петър „василевс“ единствено когато говори за смъртта на Мария.

видно е тенденциозно.[616] Единствената причина за това мълчание може да бъде, че през този период цар Петър вече се е превърнал в символ на българската държавна идея!

След възстановяване на българското царство култът продължава своето съществувание – повечето от културните факти са от периода XIII – XIV в. В началото роля изиграва и фактът, че новокоронясаният български цар след избухването на въстанието на Асеневци – Теодор, приема името Петър в чест на своя свят предшественик. От периода на Второто българско царство освен чисто културните памети има запазени сведения и в документи – Бориловия синодик (1211 г.), Виргинската грамота (XIII в.). Въпреки че става въпрос за извънкултови сведения, те все пак показват, че култът отново заема мястото си на официален.[617] Същевременно трябва да отбележа, че през Второто българско царство споменът е само книжовен – мощите на светеца явно са загубени или най-малкото не са били пренесени в столицата Търново. В същото време там приоритет получават други култове – на св. Димитър Солунски и после на светците, чиито мощи са пренесени там (св. Йоан Рилски, св. Петка, св. Иларион Мъгленски, св. Неделя, св. Филотея, св. Михаил Воин и пр.)[618], което води до бавното му заглъхване в столицата на Второто българско царство.

Според известния руски учен Д. Поливянни в център на култа към цар Петър през XIII в. се превръща Преслав, доколкото там отива да живее цар Теодор-Петър, и че дори Службата, както и тропарът са писани по това време в старата българска столица.[619] За Службата едва ли има нужда да се добавя нещо още, а за града хипотезата се основава единствено на името Петър, което носи Теодор в чест на своя предшественик, и на споменаванията на Преслав като „Петрова хорà“!

---

[616] Интересно е да се отбележи, че титлата на Борис II, син и наследник на престола във византийските извори е „βασιλεὺς, когато се говори за завземането на Преслав от Йоан Цимисхий, докато когато говорят за руската агресия, наричат Борис и брат му Роман ἡγεμόνας, вж. Славова 2010: 260.
[617] Билярски 2002: 40.
[618] Билярски 2002: 42; Билярски 2004: 41; Чешмеджиев 2006/1: 257.
[619] Полывянный 2013: 145.

Пак според Д. Поливянни е съществувало съперничество между култовете на св. Йоан Рилски и на св. цар Петър. Първият от тях бил покровител на Йоан I Асен, който пренесъл мощите му в Търново, а вторият – на Петър (Теодор) и бил развит в Преслав. Именно затова първият поход на Асеневци е насочен към старата столица. Това съперничество той свързва със съществуването на два центъра във възстановената българска държава: резиденцията на Йоан I Асен – Търново, и на Петър – Преслав. Обосновка авторът търси във византийските извори, които противопоставят двамата братя: Асен – като по „дързък и необуздан“, и Петър – като по-лоялен по отношение към Византия. Оттук той свързва тази „антитеза“ с Първото българско царство, тъй като там тя също съществувала – един от братята на цар Петър, дигнал бунт срещу него, също се казвал Иван (Йоан). „Смутно угадывающаяся в ранних преданиях о св. Иоанне Рильском оппозиционность этого культа царю Петру, впоследствие снятая в первых редакциях проложных житий святого, просматривается в некоторых текстах эпохи Асеней“, завършва авторът.[620]

Същият автор изказва хипотезата, че в т. нар. Народно (Безименно) житие на св. Йоан Рилски, където за първи път се появява мотивът за срещата на цар Петър и св. Йоан, и предвид множеството фолклорни детайли може да се види отражение на някакви местни поверия за борбата на цар Петър с брат му Йоан, насилствено замонашен![621] Примерите в по-късните жития на светеца обаче, които привежда Д. Полывянный, не потвърждават тази идея, напротив – в тях неизменно св. Йоан се свързва с цар Петър, както пунктуално отбелязва и самият автор.[622]

Не знам дали има антитеза на Петър и Иван (Йоан) през Първото царство, която да се възражда през Второто, но бих искал да отбележа, че ние не знаем нищо за наличието на мощи на св. цар Петър, както и за развитие на негов култ през XIII в. в Преслав. Градът е обект на първия поход на братята Асеневци очевидно като бивша столица, а не заради мощите на царя светец, за които

[620] Полывянный 2000: 135 – 136, срв. Полывянный 2018: 137.
[621] Полывянный 2018: 89.
[622] Срв. Чешмеджиев 2015: 83 – 85.

не се казва нито една дума никъде (както авторът добре знае). Освен това ние не знаем доколко Преслав е център, който би могъл да съперничи на Търново, дори да приемем, че известно време е нещо като втора столица. Въпреки че според археолозите там е имало запазен живот, градът е бил митрополитски център и преславският митрополит е прототронен на търновския патриарх![623]

Прочее няма никакви основания да се приема някакво „съперничество“ на култовете на св. Йоан Рилски и цар Петър, още повече че култът на св. Йоан Рилски не е единствен в Търново, а един от многото. Припомням и че в българските жития на св. Йоан пренасянето на мощите му от Рила в Средец се свързва именно с цар Петър![624] А при пренасянето на мощите на св. Йоан Рилски в Търново дейно участие взима митрополитът на Преслав Марко, прототрон на Търновския патриарх!

[623] Николов 2011: 191 – 196; Георгиев 2013: 13 сл.; Жекова 2013: 211 – 214.
[624] Чешмеджиев 2015: 85 – 87.

ПРИЛОЖЕНИЕ

БЕЛЕЖКИ ЗА ЦЪРКОВНАТА ОРГАНИЗАЦИЯ НА БЪЛГАРИЯ СЛЕД ПОКРЪСТВАНЕТО

Проблемът за т. нар. седем съборни църкви на княз Борис Михаил е част от проблема за първоначалното устройство на Българската църква. Тук няма да се занимавам подробно с тях, това вече съм направил.[625] Ще се опитам само да добавя няколко бележки върху част от епархиите, главно в западната част на българската държава.

Всъщност съобщенията за съществуването на тези „седем съборни църкви“ са само две и което е особено важно, и двете са от един и същ автор – византийския архиепископ на българската Охридска архиепископия Теофилакт Български (Охридски, 1089 – 1126?). Първото сведение се намира в Пространното житие на Климент Охридски и гласи:

„Ἐπεὶ γὰρ εἶδε τοῦτον τὸν ἄρχοντα πᾶσαν τὴν ὑπ᾽ αὐτὸν Βουλγαρίαν **ἑπτὰ καθολικοῖς ναοῖς** περιζώσαντα καὶ οἷόν τινα λυχνίαν ἐπτάφωτον τῇ πίστει ἀνάψαντα, ἠθέλησε καὶ αὐτὸς ἐν Ἀχρίδι οἰκεῖον δείμασθαι μοναστήριον τούτῳ δὲ καὶ ἑτέραν ἐκκλησίαν προσέθηκεν, ἣν ὕστερον ἀρχιεπισκοπῆς θρόνον ἔθεντο καὶ οὕτως ἦσαν ἐν Ἀχρίδι τρεῖς ἐκκλησίαι, μία μὲν ἡ καθολική, δύο δὲ τοῦ ἱεροῦ Κλήμεντος, μεγέθει μὲν πολλῷ τῆς καθολικῆς βραχυτέρα, σχήματι δὲ περιηγμένῳ καὶ κυκλοτεπεῖ ταύτης ἐπιτερπεστέρα“[626].

„Като видял (Климент – б. м., Д. Ч.), че този княз (Борис – б. м., Д. Ч.) е опасал цялата подвластна България със **седем съборни храма** и като че ли е запалил с вярата си светилник със

[625] Чешмеджиев 1998: 134 – 141, с библиография.

[626] Милев 1966: 132 – 135; срв. превода на И. Илиев. – В: Theophilactus Achridensis 1994: 36.

седем свещи[627], пожелал и той сам да построи в Охрид собствен манастир. Към него прибавил и друга църква, която по-късно направили архиепископска катедрала. Така в Охрид имало три църкви: една съборна и две на св. Климент, които били на големина много по-малки от съборната, но по-красиви от нея със своята кръгла и сферична форма“.[628]

Второто сведение се намира в едно писмо на Теофилакт Български до „сина на севастократора“ (Йоан Комнин, дук на Драч)[629] и гласи:

„...ὡς ἂν ἐλεήσης τὴν ἥν ὅτε ὅλβιωτάτην ἐκκλησιῶν, ἣν ὁ Χριστιανικώτατος ἐκεῖνος Βορίσης, ὁ Βουλγάρων βασιλεῦς, μίαν καὶ α€τὴν τῶν ἑπτα καθολικῶν, ἐδομήσατο“ –

„...за да се смилиш над най-честната някога църква, една от седемте съборни, които прехристиянският оня Борис, цар на България, е съградил“[630].

Както става ясно малко по-горе в същото писмо, това е Деволската епископия:

„…ἡ μεγάλη σου χεὶρ ἐξεργάσεται, εἰ τὴν ἐπισκοπὴν Διαβόλεως οἰκτειρήσαις μαγάλως μὲν κινδυνεύουνσαν...“ –

„…ако се смилиш над Деволската епископия, която преживява голяма опасност…“[631].

Заслужава да се отбележи, че Преспа също се споменава в това писмо, без да се казва, че става въпрос за епископия, но това се подразбира. Не се казва и че е една от седемте:

„…καὶ Πρέσπαν ἅμα καὶ Διαβόλιν...“ –

„…Преспа и Девол…“[632].

---

[627] Михайлов 1992: 38 превежда: „...е опасал цялата си подвластна България със седем съборни храма, показвайки се във вярата си като някакъв седмолъч светилник“, който превод ми се струва по-неточен с оглед на съответния библейски превод (Изход 37: 23), срв. превода на И. Илиев в: Theophilactus Achridensis 1994: 36.

[628] Милев 1966: 132 – 135; Theophilactus Achridensis 1994: 36.

[629] Милев 1966: 161, бел. 155. За това писмо вж. Chalandon 1968: 72; Mullet 1997: 301, № 22, с литература.

[630] Митрополит Симеон 1931: 214 – 216; Theophilactus Achridensis 1994: 103.

[631] Theophilactus Achridensis 1994: 102.

[632] Theophilactus Achridensis 1994: 102.

Разглеждайки тези сведения, ще започна с въпроса – какво се крие под израза „καθολικὴ ἐκκλησία (ναός)“? Е. Голубински приема, че числото на епархиите, които се намирали на българска територия, е не по-малко от 10. Той смята, че седем е бройката на новопостроените храмове, но това не са всички храмове, доколкото има запазени и по-стари, общо – не по-малко от 10. При Борис са съществували със сигурност пет, казва авторът: **Проватска, Девелтска, Брегалнишка, Охридска, Белградска.**[633] Д. Цухлев повтаря някои от идеите на Е. Голубински, като приема, че седем са били новооснованите епархии, но е имало и други, по-стари. Според него тези седем църкви са същите, чиито епископи присъствали на Константинополския събор от 879 г.[634] Подобни възгледи имат и някои следващи автори, като С. Станимиров и Т. Събев, които смятат, че под „καθολικὴ ἐκκλησία (ναός)“ трябва да се разбира „епископия“, „епископска църква“.[635]

Големият български историк от Охрид И. Снегаров приема, че според практиката на Цариградската патриаршия българският църковен глава е трябвало да бъде наричан митрополит, защото подведомствените архиепископи са управлявали епархии, по-малки от тези на митрополитите, и затова последните са имали предимство по чест. Съгласно с това Цариградската църква е наричала митрополити зависимите от нея църковни предстоятели на Киев и по-късно Москва, Влашко, Молдова, Сърбия. Предстоятелят на Българската църква е бил наречен архиепископ, а не митрополит вероятно защото сами българите са искали архиепископ от Рим и Цариград. Във Византия са смятали това за по-изгодно, доколкото титлата „архиепископ“ е съдържала понятие за йерарх, подолен от митрополит, следователно по-зависим от патриарха, и изобщо идеята, че Цариград в духовно отношение е митрополия на

[633] Голубинский 1871: 46.
[634] Цухлев 1911: 312 – 313, 360 – 369.
[635] Станимиров 1925: 39; Събев 1987: 183, според когото през IX – нач. на X в. в България вече има многобройни епархии, за което свидетелстват седемте съборни (катедрални) храма, с които била опасана цяла България, както и сведенията за участието на петима български епископи в църковния събор от 879 – 880 г.; Кузев 1989: 145.

България. Може би българите са разбрали такъв митрополит, какъвто им обещавал папа Николай, като галския и германския, сиреч автономен – да бъде избиран и ръкополаган от своите епископи, а само утвърждаван от папата чрез палиум.[636] Като центрове на тези епископии Иван Снегаров определя **Преслав, Дръстър, Белград, Брегалница, Скопие, Охрид и Девол**.[637]

Застъпник на тезата за епископско достойнство на седемте съборни църкви е **А. Кузев.** Той отхвърля категорично идеята на В. Златарски, че те могат да бъдат митрополии, като се позовава на И. Снегаров. Привежда всички известни свидетелства за епископи през този период в България: на Продължителя на Теофан, на „Чудото с българина“, Житието на Петнадесетте Тивериуполски мъченици от Теофилакт Български. Припомня, че Константин Преславски е бил епископ, че в Първото славянско житие на св. Наум Охридски се споменава за Марко, който е четвърти епископ на славянски език в Девол. Привежда и новонамерения и още непубликуван тогава печат на епископ Никола до Голямата базилика в Плиска.[638] А. Кузев обстойно се спира и на списъка на архиереите, участвали на Фотиевия събор в Константинопол през 879 г., който се смята за основен извор за устройството на Българската църква веднага след покръстването. **Отбелязва, че в този списък само Агатон Моравски** (Ἀγάθωνος Μωράβων) е митрополит, доколкото е поставен на 55-о място, а митрополитите са до 80-о място. От останалите Гавриил Охридски (Γαβριὴλ Ἀχρίδης) е на 98-о място, Теоктист Тивериуполски (Θεοκτίστου Τιβεριουπόλεως) е на 144-то място, Леон Проватски (Λέοντος Προβάνδων, Προβάτων) е на 209-о място, Мануил Проватски (Μανουήλ Προβάτου) е на 231-во място и Симеон Девелтски (Συμεὼν Δεβελτοῦ) – на 280-о място. Авторът смята, че въпросните архиереи са подчинени на Константинополския патриарх и следователно няма как да са български. Той се опитва да го докаже: **Девелт** тогава е византийски град и неговият епископ е подчинен на адрианополския митрополит. Същото се отнася за два-

[636] Снегаров 1932: 36.
[637] Снегаров 1927: 290.
[638] Кузев 1989: 145 – 146. За печата вж. Йорданов 2016: 158 – 161.

мата епископи с титлата Проватски – Мануил и Леон. А. Кузев смята, че става въпрос за двама византийски епископи, а не за български. Нито един от тях не е епископ на града Проват, с българско име Овеч (дн. Провадия), тъй като при археологическите проучвания там не са открити следи от град през IX – X в., а той става седалище на митрополит през XIII – XIV в. Единият от тях, Мануил, според него е епископ на епископия под юрисдикцията на Адрианополския митрополит. Проблемът е, че не е ясно къде е била другата епископия с това име, начело на която е стоял Леон. А. Кузев не уточнява това, но смята категорично, че това не е български епископ.[639] Теоктист, епископ на **Тивериупол,** не може да се причисли към Българската църква, доколкото въпросната епископия се намира във Фригия (Мала Азия) и в никакъв случай не може да се отъждестви с днешната Струмица.[640] По-сложен е въпросът с **моравския епископ Агатон** и с **охридския Гавриил,** тъй като тогава р. Морава и Охрид се намират в пределите на България. **Затова двамата трябва да се приемат за представители на Българската архиепископия**. В същото време обаче Агатон Моравски не е подчинен на българския архиепископ, тъй като той е идентичен с Agathon archiepiscopus, изпратен от византийския император (Василий I Македонски) като пратеник при крал Людовик Немски през 873 г. в Регенсбург. Седалището на Агатон Моравски трябва да се търси извън границите на българската държава, може да се предположи, че се е намирало някъде по долината на дн. р. Сръбска Морава. Най-сложен е въпросът за присъствието на **Гавриил Охридски** на събора, доколкото не е ясно кога Охрид пада под българска власт. За да реши въпроса, А. Кузев приема, че през 879 г. охридската катедра е все още под византийска власт, че тя е влязла в българската държава в перио-

[639] Кузев 1989: 146. За различните форми на името на тази епископия вж. Hergenröther 1867: 457 – 458, № 66; срв. Златарски 1971: 220, който приема, че Леон Проватски (Λέων Προβάτων) е бил епископ именно в дн. Провадия, Варненско.
[640] Кузев 1989: 146.

да между 880 и 885 г., тъй като след тази дата Климент е изпратен в района от княз Борис.[641]

Идеята, че тези църкви са епископии, в последно време поддържа И. Божилов. Според него раннобългарската църковна история не познава църковно средище, издигнато в ранг на митрополия, и то не само до 913 г., но и след създаване на Българската патриаршия, като поставя въпроса дали архиепископ не е равен на митрополит. Митрополитските средища, продължава Божилов, като изключим Йоанопол (Преслав) и Томи (Констанца), за които има сведения веднага след завладяването на Североизточна България от Йоан Цимисхий през 971 г., се появяват през Второто българско царство. Историята на Българската архиепископия през 1018 г. започва с 32 епископии, вероятно стъпвайки на някаква българска традиция, но и съобразявайки се с традицията на Константинопол.[642] Трудността идва с установяването на епархиите. Важна е забележката на Божилов, че при тяхното уточняване не трябва да се доверяваме на епископските нотиции на Константинополската патриаршия, доколкото за част от епархиите няма сведения, че са били действащи към момента или че са възстановени бързо след 870 г.[643]

С голямо доверие, продължава И. Божилов, се ползват протоколите от заседанията на Константинополския събор от 879 г., като се възприемат като български епархии тези, чиито предстоятели са взели участие в неговата работа: **Морава, Охрид, Драгувития, Брегалница, Девелт, Тивериупол (Струмица).** Този извор поставя обаче някои въпроси: защо присъствието на български епископи е избирателно, защо не участват архиепископът и епископите на Девол и Белград? Предположението на големия български учен е, че ако изброените епархии са били в състава на Константинополската патриаршия, техните предстоятели са могли да участват в събора по причина, че са пребивавали по това време в столицата, доколкото не са могли да заемат катедрите си, които са на българска територия. Което не означава, че са били функциони-

[641] Кузев 1989: 146 – 147.
[642] Божилов 2011: 28; Божилов 2017: 44.
[643] Божилов 2011: 29; Божилов 2017: 45.

ращи епархии.[644] Седемте съборни храма са категорично епископски, като сигурни са три – **Девол** (писмото на Теофилакт, цитирано по-горе), **Брегалница** (Теофилакт, Мъченичество на Петнадесетте Тивериуполски мъченици), **Охрид** (Теофилакт, Пространно житие на св. Климент Охридски). Към тях прибавя епископа на **Белград** Сергий, споменат в писмо на папа Йоан VIII до княз Борис, за когото се казва, че е славянин.[645] Останалите са съществували с по-голяма или по-малка степен на вероятност. **Драгувития,** чийто архиерей е засвидетелстван за първи път на събора от 879 г., не буди съмнение, въпреки че не е ясно преди това дали е била в пределите на България, или на Византия. Епископията Морава се споменава за първи път като епископско средище през XII в. (ὁ Μωράβου ἤτοι Βρανιτζόβης). И. Божилов след И. Снегаров приема, че дотогава центърът ѝ е бил в Браничево (по Първата грамота на Василий II), и заключава, че най-ранното споменаване, независимо под какво име, е от 1019 г.[646]

Изключително важна е констатацията на Божилов**, че византийска епархия Морава не е засвидетелствана нито преди тази дата, нито след нея.**[647] Що се отнася до **Деултум**, там като че ли нещата са по-ясни – едва ли през 879 г. тази епархия се е намирала в диоцеза на Българската църква. Божилов отбелязва и че **Тивериупол** (Струмица) не се споменава у Теофилакт Охридски („Мъченичество на Петнадесетте Тивериуполски мъченици“), а там основна роля се отрежда на **Брегалнишката епископия**.[648] Важно е и наблюдението му, че по-голямата част от отбелязаните в откъслечни сведения епископии се намират в западната част на България, докато източните са представени само с тези в столицата Плиска и Дръстър. **Цели райони от държавата остават непредставени в църковно отношение в изворите, които имаме днес.** Божилов сравнява със списъка на българските епархии в грамотите на Василий II и установява, че от 32 епархии в източ-

[644] Божилов 2017/2: 45.
[645] Божилов 2017/2: 45.
[646] Божилов 2011: 90.
[647] Божилов 2017/2: 46.
[648] Божилов 2017/2: 46.

ната част на българските земи се намира само Дръстърската епархия, която скоро след това е взета от Охрид и дадена на Константинопол. Отсъствието на източните епархии в грамотите на Василий II е разбираемо, те са дадени на Константинопол, но за периода след покръстването това е необяснимо.[649]

Б. Николова също приема, че въпросните „седем съборни църкви“ са епископии, като използва сведенията в Продължителя на Теофан и Константин Порфирогенит, както и писмата на папа Йоан VIII, в които се говори за епископи в България. В периода 870 – 879 г. българската държава и църква изградили мрежа от епископии. Що се отнася до българския църковен глава, авторката подкрепя идеята на И. Снегаров, че той е бил митрополит, с архиепископска титла, с подчинени епископи.[650] Първоначалната мрежа от епархии и църковната администрация са създадени от византийското духовенство, дошло след покръстването в България. Не може да се даде категоричен отговор на въпроса за връзката между църковната администрация и административното деление на държавата. Ако се опрем на този принцип, то тогава в държавата е имало не седем епископии, а поне десет, отговарящи на десетте комитата. Тук роля играе и символичността на числото седем. Освен обвързаността между административни центрове и епископски седалища има и друг принцип, по който те са се създавали – възобновяването на стари епископски средища, за които няма данни да са били административни центрове, като не се изключват и съвпадения (като напр. Ниш, Велбъжд и пр.). Що се отнася до конкретните центрове, тя върви по Снегаров: **Девол, Охрид, Брегалница, Преслав, Дръстър, Белград, Скопие**.[651] Митрополити е било възможно да се появят в България от 30 – 40-те години на X в. до 1018 г., т. е. в периода, когато според нея е имало патриаршия, въпреки липсата на извори. На базата на грамотите на Василий II, където някои епископи имат повече клирици

[649] Божилов 2011: 28 – 32; Божилов 2017: 46.
[650] Николова 2017: 44 – 45.
[651] Николова 2017: 157 – 159.

и парици, авторката обосновава хипотезата, че е възможно тези епархии да са имали митрополити като предстоятели.[652]

Други учени приемат, че тук става въпрос за седем митрополии, в които са организирани българските земи в църковно отношение след покръстването.[653] Това се приема най-често по презумпция.[654] Още С. Палаузов изказва съмнение, че това са обикновени епископии, както смятал още Шафарик.[655] Според В. Н. Златарски веднага след основаването на Българската църква са ръкоположени епископи, които обаче не са равностойни. Първоначално по образеца на Константинополската патриаршия църквата е разделена на отделни доста големи църковни области, или епархии, начело с митрополити, които резидирали в областния център. Това епархиално разделение се налагало от обширната територия на държавата и от нуждата от централизация. Един от тези митрополити, епископ на столичната област, пръв между равни, е българският архиепископ. Тези седем митрополити според автора са разположени в следните градове: **Дръстър, Филипопол, Средец, Охрид, Брегалница, Морава, Прохат.**[656] На обширната територия се основава и Р. Поптодоров, за да обоснове това, че тези църкви са били митрополии.[657]

Има и автори, които приемат, че сведенията на Теофилакт Охридски са анахронични, като напр. Д. Шепард.[658] К. Станев от своя страна смята, че сведенията на Теофилакт Български, които са от края на XI – нач. на XII в., се отнасят именно за това време, под „български църкви“ трябва да се разбират тези, които са в обхвата на Охридската архиепископия тогава, а не по времето на княз Борис Михаил.[659]

Термините καθολικὴ ἐκκλησία, καθολικόν са известни във византийската традиция. Проблемът е, че са доста многоз-

[652] Николова 2017: 186.
[653] Вж. библиография у Косик, Темелски, Турилов 2009: 615 – 643.
[654] Гюзелев 1981: 231.
[655] Палаузов 1974: 143.
[656] Златарски 1971: 214 – 220.
[657] Поптодоров 1966: 169.
[658] Шепард 2007: 42, бел. 66.
[659] Станев 2020: 546.

начни.[660] Според Ш. Дюканж καθολικὴ ἐκκλησία означава ecclesia cathedralis, episcopalis.[661] Така обаче може да бъде наричан също главен храм на манастир, както свидетелстват типиконите на византийските манастири от XI – XII в.[662] Според един раннохристиянски паметник – „Мъченичеството на св. Поликарп“, както и у св. Григорий Богослов καθολικὴ ἐκκλησία означава и поместна църковна община. Византийският автор от XV в. Григорий Протосинкел различава „καθολικὴ ἐκκλησία“ от големите обители, малките манастири и от светските църкви.[663] Положението се усложнява още повече от правило № 59 на Трулския събор, според което са съществували „καθολικὴ ἐκκλησία“, които не са били нито епископални, нито манастирски църкви, а вероятно енорийски.[664] Подобно е сведението и у св. Нил Анкирски.[665] Според Теодор Валсамон (XII в.) „καθολικὴ ἐκκλησία“ е църква, намираща се далеч от всякакви жилищни сгради и помещаваща се в специална постройка, тържествено и цялостно осветена и пр. особености, характерни за всяка нормална църква. Фактът, че те са подчертани, идва да покаже според А. Грабар, че тези църкви са различни от многобройните по онова време, особено в големите византийски градове, параклиси и евктирии (εκτήρια)[666], където не се извършвало всекидневно богослужение, а и то не било достъпно за всички, доколкото по-голямата част от тях били частни.[667]

---

[660] За значението на термина καθολικὴ ἐκκλησία като един от основните богословски изрази, който не присъства в Св. писание, но има много важно значение в Символа на вярата, вж. Наумов 2013: 341 – 350.

[661] Цит. по Грабар 1982: 98.

[662] Дмитриевский 1895: 223 – 224; срв. Грабар 1982: 98, бел. 26.

[663] Епископ Фотий 1993: 24.

[664] „Кръщене по никой начин да не се извършва в домашна молилня. Ония, които искат да се удостоят с пречистата просвета, нека отиват в **съборни църкви** и там да получат тоя дар“, Стефанов 1936: 195; срв. Епископ Фотий 1993: 24 – 25.

[665] Епископ Фотий 1993: 24.

[666] Грабар 1982: 98 – 99. Срв. още примери у Епископ Фотий 1993: 19 – 27.

[667] Беляев 1896: 431; Епископ Фотий 1993: 25.

Дали в изследваните два откъса Теофилакт не е имал предвид именно такива църкви, още повече че в Пространното житие на Климент Охридски той съобщава, че в Охрид имало една съборна и две по-малки църкви на св. Климент? Тази възможност веднага трябва да се отхвърли – предположението, че в България е имало само седем пълноценни публични църкви, в които да се служи всеки ден и да са достъпни за всички, е невероятно.[668] Според съобщението на един по-късен византийски писател – Йоан Анагност (XV в.), по неговото време само в Солун имало четири такива църкви, които са различни от епископската, а и от енорийските, които са повече от четири.[669]

Друг важен проблем, който трябва да се разгледа, е този за евентуалната символичност на израза „καθολικὴ ἐκκλησία“ у Теофилакт Охридски. Първи, който се досеща за подобна възможност, е И. Дуйчев:

„Като имаме предвид упоменаването на числото седем в Апокалипсиса на Йоан Богослов, ние, разбира се, едва ли бихме могли да приемем като напълно достоверно свидетелството на Теофилакт Охридски, който заявява, че българският княз Борис I след покръстването през 865 г. е построил в българската земя седем катедрални църкви, което сведение се приема в буквалния смисъл от мнозина изследвачи и дори се правят опити да се отъждествят с точност тези споменати църкви. Несъмнено е, че начетеният в класическата и църковната книжнина охридски архиепископ Теофилакт само е дал отглас на едно антично и средновековно вярване и може би на неговото свидетелство не трябва да се отдава буквално значение“[670].

Интересно е наблюдението на С. Михайлов, че не само цяла България е била опасана от седем катедрални храма, но и столицата Плиска. Това са седем базилики с един и същ скъсен план

[668] За първи път в славяноезичен паметник този израз в см. на църковен храм се появява в Пространното житие на св. Методий, където се казва, че след смъртта си той бил положен в съборната моравска църква: „…и положиша и въ съборнѣи цьркъви“, Климент Охридски 1973: 192, вж. Наумов 2013: 345.

[669] Грабар 1982: 99.

[670] Дуйчев 1972: 79.

и с еднакъв градеж, които са построени във Външния град. Пет от тях самият той открива при разкопки през 1945 – 1947 г., а две са разкопани от А. Милчев и Н. Мавродинов. **Единствени в Плиска всички те имат синтрон**. Опасват целия Външен град, като четири от тях са съсредоточени в северната част на земленото укрепление. Фактът, че планът е еднакъв, продължава С. Михайлов, показва, че те са издигнати по едно и също време, вероятно по нареждане на княз Борис Михаил, веднага след потушаването на бунта на боилите. Предположението е, че това са квартални църкви – по една във всеки квартал. Първоначално авторът датира тези църкви от периода X – XI в. на базата на керамиката, но впоследствие ги предатира от IX в. заради продължителността от време, в което битуват някои керамични форми, и тъй като „материалите от един архитектурен обект са главно от времето на неговото разрушаване“.[671]

Подобно на И. Дуйчев, и С. Михайлов насочва вниманието си към Йоановия Апокалипсис при търсене на изворите на тези съобщения, макар че има и исторически паралели.[672] Това се подкрепя и от тълкуванията на Апокалипсиса на св. Андрей Кесарийски, без които тази библейска книга не се разпространява в източноправославния свят[673], както и у Аврелий Августин (Августин Блажени), който смята, че числото седем изразява целостта на църквата.[674]

Освен с Апокалипсиса, съобщенията у Теофилакт Охридски имат връзка и с други библейски текстове,[675], като особено важна е тя с Притчи Соломонови, 9: 1: „Премъдростта си съгради дом, издяла седемте му стълба“. Както е известно, този пасаж от

[671] Михайлов 1992: 39 – 40. Интересна легенда записва в края на XIX в. известният руски учен П. Милюков, според която на о. Град в Преспанското езеро имало запазени седем църкви, заедно с дворци и затвор, построени от цар Самуил, вж. Милюков 1899: 46.

[672] Михайлов 1992: 39. За символичното значение на числото „седем“ вж. също Дуйчев 1972: 75 – 79; Илиевски 1993: 7 – 11, 21 – 22; Чешмеджиев 1996: 53 – 54; Шавелев 2018: 555 – 561.

[673] Толкование на Апокалипсис 1893: 15; Чешмеджиев 1996: 59.

[674] Петканова 1994: 54.

[675] Theophilactus Achridensis 1994: 36 посочва кн. Изход 37: 23.

Притчи Соломонови лежи в основата на една друга основна богословска идея – идеята за „София Премъдрост Божия“. Тя е достатъчно подробно разисквана в историографията, но тук искам да подчертая силния еклезиологичен заряд, който се съдържа в този по същество Христов сюжет.[676] Тази е причината, поради която много централни храмове на редица църкви носят името „Св. София“. С идеята „София Премъдрост Божия“ и нейното развитие са свързани две неща, които имат отношение към изследвания въпрос. Първото е, че централната църква на Охрид е „Св. София“ (дали така не се е наричала и споменатата от Теофилакт Охридски καθολικὴ ἐκκλησία?[677]), и второто – че тази идея е

[676] Чешмеджиев 2001: 159 – 171; Cheshmedjiev 2001: 137 – 148; Balcarek 1999: 593 – 610.

[677] Според И. Илиев у Theophilactus Achridensis 1994: 36, бел. 48, тя не е идентифицирана досега. Вероятно става въпрос за новооткритата църковна сграда, чиито основи се намират на около 3,50 м под основите на църквата „Св. София“ в Охрид. Запазената до днес църква датира от XI в. и е построена от Леон, „първия от гърците“ архиепископ на „Охрид и цяла България“. Г. Ангеличин-Жура говори за църква, построена не от княз Борис, а (разбира се!) от Самуил (Ангеличин-Жура 2008: 9 – 18). Трудно би могло да се обясни обаче защо църква, която е построена от цар Самуил около 1000 г., както смята авторът, е била разрушена толкова скоро, за да бъде издигната нова. В Пространното житие на Климент Охридски от Теофилакт не се казва, че тази църква е „неугледна“, както твърди авторът (Ангеличин-Жура 2008: 13), а че останалите две, Климентовите, които са по-малки от съборната, са по-красиви! Не е причина за разрушаването ѝ до основи и елинизацията, на която е подложено „всичко славянско“, доколкото такава политика нито Леон, нито неговите наследници са водили, вж. Чешмеджиев 2014: 208 – 219; Чешмеджиев 2017: 29 – 38; Чешмеджиев 2018: 93 – 99. Статията на Г. Ангеличин-Жура поставя още много въпроси, но тук би могло само да се запита ме кои са тези „добре познати исторически извори“, които говорят, че цар Самуил е издигнал „разкошна църква, седалище на охридските църковни глави“? С. Антоляк, към когото препраща авторът, също не ги познава, вж. Антољак 1985: 510. Ако се имат предвид известните сведения на Скилица – Кедрин, там се говори единствено за дворците на царете на България („Охрид бил главен град на цяла България, там се издигали и дворците на царете на България и се съхранявали богатствата им“), Scylitzes – Cedrenus 1965: 291, но не се споменава за църква, срв. Филипоски 2014: 140 – 141; Пириватрич 2000: 194, с по-стара литература.

застъпена твърде силно в кирило-методиевския цикъл, като се започне от Пространното житие на Константин-Кирил Философ. Особено добре изведена е тя в Службата на Константин-Кирил.[678] Това не е изненадващо, като се има предвид, че кирило-методиевската идея има чисто апостолски функции в българската църква и култът към Кирил и Методий е апостолски.[679]

След всичко, казано дотук, изглежда, че мнението на И. Дуйчев за чисто символичното значение на сведенията у Теофилакт Охридски се потвърждава или поне за неговото съществуване има сериозни основания. Струва ми се обаче, че обратното мнение – за това, че сведенията у Теофилакт Охридски имат конкретен характер, също може да получи подкрепа. В случая няма противоречие, защото и в Пространното житие на Климент Охридски, и в писмото сведенията са съвсем конкретни – и на двете места Теофилакт не само споменава, че в цяла България имало „седем съборни църкви“, но и споменава две от тях – едната в Охрид, другата в Девол. Разбира се, винаги ще остане съмнението, че образованият български архиепископ е проявил известно „творчество“, но все пак този аргумент не бива да се забравя.

Когато се дискутира идеята на И. Дуйчев, трябва да се имат предвид три много интересни паралела. Първият е от самата римска църква. Става въпрос за това, че в Рим освен римския епископ е имало седем крайградски епископи, които формират съвет към апостолическия престол, от който впоследствие се развил кардиналският институт.[680] Тази църковна организация е намерила отлас и в Пространното житие на Константин-Кирил, в гл. 17, където се говори за освещаването на славянските богослужебни книги

[678] Чешмеджиев 2001: 159 – 171.
[679] Чешмеджиев 2001: 79 – 109.
[680] От времето на папа Фабиан (236 – 250) Рим е разделен на седем окръга (диаконии), възглавявани от дякони, които отговарят за благотворителната дейност в християнските общини. Първото споменаване на кардинали епископи се отнася към 769 г., когато папа Стефан III разпорежда епископите на седемте приградски катедри (a septem episcopis cardinalibus hebdomadariis – Остия, Санта Руфина, Порта, Сабина, Палестрина, Фраскати и Албано) да служат подред всяка неделя в Латеранската базилика, вж. Крысов 2017: 54 – 68, с изворите и литература.

в Рим, извършено от двама епископи – Формоза и Гаудерик: „...имоуще на помощь Арсенiа епкпа, единного соуща ѿ седмь епкь...“ („...подпомогнати от епископ Арсений, който беше един от седемте епископи...“)[681].

Вторият паралел, който може да бъде привлечен, е пак от Западната църква – от Древна Галия. В тази провинция по времето на император Деций (249 – 251) според Григорий от Тур били ръкоположени седем епископи: „Hujus tempore septem viri episcopi ordenati ad praedicondum in Galiis missi sunt...“[682]. Това означава, че тя също е била разделена на седем църковни области – епархии. Това сведение не е легендарно, то се потвърждава и от други извори – едно писмо на папа Зосим от 417 г., в което се говори за „... universis episcopis per Galias et septem provincias constitutis“[683]. Особено интересно е, че първите седем епископи, които били ръкоположени в Галия, били ученици на добре познатия в Източната църква, и в частност в Българската, римски папа мъченик св. Климент Римски![684]

Третият паралел, който може да се направи, е този, изтъкнат от С. Михайлов. Ако тези седем базилики в Плиска действително са от времето веднага след покръстването, а не по-късни, то е съвсем ясно, че в България се е копирал римският модел на църковно устройство със седем крайградски епископии.[685] Въпросът е дали тези седем църкви в Плиска са били наистина епис-

---

[681] Климент Охридски 1973: 108, 140. Срв. Горский 1865: 27; Lapôtre 1895: 111 – 115; Meyvaert, Devos 1956: 203; Dujčev 1968: 51; Флоря 1981: 107.
[682] Leclercq 1920: col. 588; Zaradija 1989: 261 – 262.
[683] Levillain 1927: 176; Zaradija 1989: 262.
[684] Leclercq 1920: 588; Zaradija 1989: 263.
[685] Подобен пример има и в Ирландия, но той е късен и го споменавам само за сведение. Той се съдържа в съчинението на англичанина Walsh 1828: 125, който според превода на Стоянов 1908: 240 гласи: „В Ирландия считало се е за благочестиво дело да се построят седем църкви наведнъж за спомен от седемте апокалиптични общини, и в местата, които се наричат така, още стоят църквите, за да свидетелстват за основателността на названието“. Срв. Дуйчев 1972: 79, бел. 44. В тази връзка съществува едно изключително интересно съобщение в Краковски требник от XV в., където се казва, че св. Кирил е управлявал в Полша и Унгария „седем епископства“, вж. Липатов 1993: 73.

копски? Това е малко вероятно, поне за периода веднага след покръстването! По-скоро първоначално те биха могли да бъдат καθολικὴ ἐκκλησία в смисъла на „Мъченичеството на Поликарп“, или у св. Григорий Богослов – поместна църковна община. Или в смисъла на правило № 59 на Трулския събор, според което καθολικὴ ἐκκλησία са енорийски църкви. Което се потвърждава и у св. Нил Анкирски и др. средновековни автори, като Теодор Валсамон (вж. по-горе). Това е напълно възможно за църквите в Плиска, поне в началото, макар че наличието на синтрон в тях силно стеснява възможностите за интерпретация. Не е възможно обаче за територията на цялата държава, където очевидно няма как да има само седем храма, в които се извършва всекидневно богослужение, или да са поместни църковни общини.

На базата на тези паралели бих искал да изкажа следната хипотеза. Като приемам за безспорно, че в сведенията на Теофилакт Охридски личи ясна символика и връзка с различни текстове от Светото писание, смятам, че може да се допусне, че въпросната символика е била заложена още в първоначалното организиране на българската църква.[686] Предвид това, че приведените паралели са от Западната църква, **може да се предположи, че този модел е бил създаден от пребивавалата в България римска мисия в периода 866 – 870 г., която всъщност поставя основите на църковната организация у нас**. Още повече че епископът Формоза е епископ именно на една от тези седем римски приградски епископии, а именно Порта!

Излагайки тази хипотеза, искам да подчертая, че остават открити още редица въпроси, включително породени от самата нея – като напр. отношението между административната структура на българската държава през този период и нейната църковно-административна уредба.

---

[686] Дуйчев 1972: 79, бел. 44, по повод на цитираното по-горе сведение от Ирландия отбелязва: „Свидетелството на Теофилакт Охридски може да се приеме за достоверно само ако предположим, че българският владетел е следвал същия обичай. За съжаление, този обичай не е засвидетелстван, доколкото зная, в никой византийски извор и поради това Теофилактовото сведение би трябвало до посочване на противното да се тълкува само като условно“.

Един от най-интересните и може би неразрешими дефинитивно въпроси е този за това кои в крайна сметка са тези седем църкви. Както се видя по-горе, по този въпрос има много мнения. В литературата се споменават няколко епархии като възможни за част от изследваните седем: **Прохат, Девелт, Брегалница, Охрид, Белград, Дръстър, Филипопол, Средец, Морава, Преслав, Скопие, Девол, Драгувития, Тивериупол.**

При решаването на този въпрос трябва да се има предвид бележката на И. Божилов, че не бива да се доверяваме на епископските нотиции на Константинополската патриаршия, защото те са доста консервативни и за част от тях, които вече са на българска територия, не е сигурно, че са възстановени след 870 г.[687] По-сложен е въпросът с протоколите от заседанията на събора от 879 – 880 г. Въпреки доверието, с което И. Божилов смята, че трябва да се ползват тези протоколи, все пак остават въпроси, на които трудно би могло да се отговори, както и сам той изтъква – как точно е определен съставът на участващите епископи (и един митрополит) от смятаните за български епархии **Морава, Охрид, Драгувития, Брегалница, Деултум, Тивериупол (Струмица)**? Защо отсъстват епископите на Белград и Девол, особено ако се допусне, както правят редица автори, че те остават под юрисдикцията на Константинополската патриаршия? В същото време присъства архиерейят на **Охрид,** добавям аз, който със сигурност е един от седемте според Житието на Петнадесетте Тивериуполски мъченици. Напълно вероятно е предположението на И. Божилов, че в събора са участвали само архиереи, които по онова време се намирали в столицата на империята, тъй като не са могли да заемат катедрите си, които са на българска територия.[688] Приемането на тази идея до голяма степен прави безсмислени предположенията за някаква пряка зависимост на част или на всички български епархии от Константинополския патриарх.

Тук няма нужда да бъде разглеждана подробно хипотезата на П. Коматина[689], който след Й. Тарнанидис и др. автори[690] при-

[687] Божилов 2011: 29; Божилов 2017/2: 45.
[688] Божилов 2017/2: 45.
[689] Коматина 2014: 242 – 250.

ема, че в България след 870 г. изобщо не е ръкополаган какъвто и да е архиепископ, нито автокефален, нито автономен. Според него само са възстановени старите византийски епархии като митрополии – Втора Мизия и Мала Скития, с центрове Одесос (Варна) и Томи (Констанца), със съответните суфрагани. Начело на Българската църква е един от тези двама митрополити, който живеел в Плиска. Това той прави на базата на нотиция № 3 у Дарузес.[691] Понеже не може да обясни известията за съществуване на български архиепископ от периода 870 – 879 г., авторът ги предатира, а фактът, че във въпросната нотиция западните части на българската държава (наречени от него Славиния!) има само една митрополия – Сердика, без суфрагани, оставя без обяснение.[692] Прочее тази хипотеза е невъзможна както от гледна точка на изворите[693], така и от политическа гледна точка, доколкото не може да обясни защо в крайна сметка княз Борис Михаил избира да се върне в лоното на Константинопол след своеобразното надаване между двата църковни центъра?! Обяснението, че това е станало благодарение на византийската дипломация и църковните канони[694], е най-малкото наивно – княз Борис е искал (и го е постигнал) да контролира своята църква! За това той е имал и законни основания, доколкото във византийското законодателство, възприето в България, владетелят е имал тези права.[695]

---

[690] Ταρνανίδης 1976: 59 – 63; Георгиев 1998: 129 – 138. Срв. Николова 2017: 44, с литература.

[691] Darrouzès 1981: 230 – 245, за датата – с. 32 (между 787 г. и края на IX в).

[692] Коматина 2014: 242 – 250. Подобно е мнението на Георгиев 1998: 131 – 136, според когото обаче ролята на български архиепископ играел митрополитът на Хераклея Тракийска. Вж. основателните възражения по този въпрос на Атанасов 2007: 142 – 145.

[693] Златарски 1971: 162; Swoboda 1966: 73 – 75; Николова 2001: 39 – 45; Божилов 2011: 26 – 28.

[694] Коматина 2014: 250.

[695] Задорнов 2016: 130; Николова 2017: 41, с литература.

Като се прегледат отделните епархии, може да се започне с **Девол**, която епархия е сигурна като една от седемте.[696]

Следва **Охрид**. Въпреки че е сигурен като епископски център – един от седемте според сведението на Теофилакт, все пак съществува гледище, че той (подобно на други епархии в Западна България, като напр. Моравската, за която ще стане дума по-долу) са останали под властта на Константинополската патриаршия до 879 г., „дори и до по-късно“ (sic!).[697] Това не е възможно, доколкото, дори да се отрече автономният статут на Българската църква, както смята П. Коматина[698], какъвто има до събора през 879 – 880 г., все пак тя е контролирана изцяло от княз Борис Михаил, какъвто е смисълът и на дипломатическата борба, която той води с Рим и Константинопол след покръстването.[699] Използването на епархийските нотиции за решаването на този въпрос е силно проблематично, както стана дума по-горе, доколкото те вероятно отразяват по-старо положение, за което говори най-малкото използването на раннохристиянското название на епископията в тях – Лихнида. Към по-ранната епоха очевидно трябва да се отнесе и подчинението на Лихнида на митрополията в Драч. Всички тези идеи пряко противоречат на сведението на Теофилакт, че седемте съборни църкви са създадени от Борис Михаил. Явно Теофилакт, който е известен богослов и очевидно познава добре църковния ред, все пак е отредил тази функция на българския владетел или с други думи е предал фактическото положение на нещата. И това не може да бъде оспорено с аргументи за жанра на извора![700] Пък и когато има някакви църковни проблеми, като напр. с известният епископ Сергий, папата се отнася до Борис, а не до Константинополския патриарх!

---

[696] По проблема за локализацията на Девол вж. Ducellier 1981: 18 – 20. Срв. в последно време Бело, Дамо 2009: 234 – 240; Илиев 2015: 552 – 567; Станев 2020: 552.
[697] Филипоски 2011: 262 – 263; срв. Коматина 2014: 251.
[698] Коматина 2014: 242 – 250.
[699] Гюзелев 1998: 99 – 103. Срв. Николов 2005: 104; Cheshmedzhiev 2005: 16.
[700] Николова 1997: 84.

Не може да бъде прието и гледището на Б. Николова[701], че Византия запазва властта на Константинополската патриаршия върху западните части на българските територии през втората половина на IX в., за да парира всяка възможна пряка или косвена (чрез Българската църква) намеса на Римската курия в тях. На събора през 879 г. Византия се явява като легитимен защитник на християните в западните части на Балканите – нещо, което не било възпрепятствано от Българската църква, намираща се в йерархическа зависимост от патриаршията. В това число тя включва и Охрид.[702] На събора от 879 – 880 г. обаче Константинопол прави точно обратното – за да отбие претенциите на Рим, дава автокефалия на Българската църква.[703]

Коментирайки присъствието на Охридския епископ Гавриил на Фотиевия (анти)събор от 879 – 880 г., К. Станев[704] от своя страна приема, че причината за това е, че в района на Охрид има запазено по-старо население (носител на културата Комани – Круя), което е паство на охридския епископ, и затова той е останал под властта на Константинопол. По тази причина Климент е изместил центъра на своята дейност от центъра на комитата Девол, където е бил пратен от княз Борис, в Охрид. В Охридския епископ той е виждал заплаха, реална или не, и с присъствието си се е опитал да го неутрализира. Тази идея е неприемлива. На първо място, няма причина да се обвързва евентуалното по-старо население със запазването на епископията под властта на Константинополската патриаршия. На второ място, св. Климент е имал манастир в Охрид, но това не значи, че той е център на дейността му – центърът е неговата епископия, където и да се е намирала тя.[705] Охрид се „превръща“ в център на неговата дейност post mortem, когато се развива неговият култ с център манастира му и св. Климент започ-

[701] Николова 1997: 67 – 68, 83.
[702] Срв. Живковић 2011: 54, който също смята, че Охрид в църковно отношение не е под юрисдикцията на Българската църква.
[703] Гюзелев 1998: 102 – 103.
[704] Станев 2018: 224.
[705] Трябва да се отбележи, че епископията на св. Климент не е била и в комитатския център Девол! Надявам се скоро да се върна на този въпрос подробно!

ва да се свързва изцяло с този град.[706] По-нормално би било, ако княз Борис е имал някакви опасения относно Охридския епископ, той да го смени със св. Климент, или дори със св. Наум, който след 893 г. също пребивава в района. Не трябва да се забравя и че Климент след ръкополагането му за епископ в един момент е натоварен да надзирава „третата част от Българското царство“[707] според Дюканжовия каталог (екзарх?)![708] По този начин той би могъл да осъществява контрол над всички епископи в тази част на България, ако това се е налагало наистина. За отношенията на Климент Охридски с Охридския епископ няма никакви сведения, Теофилакт не казва нито една дума по този въпрос![709]

Присъствието на Гавриил Охридски на събора от 879 – 880 г., при условие че Охридската епископия е сигурна като българска епархия, по-скоро би трябвало да се свърже с това, че той вече е без епархия и е пребивавал в Константинопол – вероятно вече е заменен (?). Дали тази замяна е свързана с идването на Климент в Кутмичевица, по подобие на смяната на комита?! Изпращането на Климент в този район по-скоро трябва да се свърже с появата тук на славянско население от Великоморавия. То е преселено в България след маджарското нашествие и унищожаването на Великоморавия, както свидетелстват някои извори – най-старото славянско житие на св. Наум Охридски (X в.), Константин VII Багрянородни („За управлението на империята“, XI в.), както вече е посочвано в историографията.[710]

Що се отнася до мнението на А. Кузев, че участието на Гавриил Охридски на Фотиевия събор означава („без съмнение“), че той е бил под пряката власт на Константинополския патриарх

[706] Чешмеджиев 2018: 333 – 349.
[707] Иванов 1931: 565; Божилов 2011: 102, 104.
[708] Божилов 2011: 102, 104; срв. Чешмеджиев 2018/1: 101.
[709] В Пространното житие на Климент Охридски не се споменава нито един друг български духовник, както е забелязала Николова 2017: 56.
[710] Вж. изворите и литературата у Чешмеджиев 2000: 186; Чешмеджиев 2018/1: 99 – 101. Станев 2016: 324 – 329 подкрепя тази теза с археологическа информация, показващи гъстотата на населението в отделни райони на българската държава, а също и допълнителни топонимични данни; срв. Станев 2018: 255.

и че единственото обяснение на този факт е, че през 879 г. Охридската епархия все още се намира на византийска територия, и че „…мирното присъединяване на Охрид, Девол и Главиница става между 880 – 885 г., т. е. преди изпращането на Климент Охридски в Кутмичевица“[711], трябва да кажа, че това е невъзможно. Наистина липсват преки сведения както за мирно, така и за военно присъединяване на Кутмичевица към България, но тази област е присъединена по индиректни данни още при управлението на хан Персиан, във всеки случай – преди Борис да седне на престола.[712] Иначе няма как да се обясни появата на надписа от Балши (Главиница) в същата област, поставен далеч преди посочената от автора дата (между 879 и 886 г.), през 866 г., вероятно във връзка с покръстването.[713]

Някои автори прибавят към седемте църкви и епископията в **Брегалница,** която се споменава на няколко пъти в Мъченичеството на Петнадесетте Тивериуполски мъченици от Теофилакт Български.[714] Сведенията са ясни, такава епископия е съществувала[715], напълно възможно е да е била една от седемте, като се имат предвид усилията на Борис Михаил и Симеон за нейното издигане.[716] Теофилакт Охридски съобщава в Житието на Петнадесетте Тивериуполски мъченици, че за тази епископия е бил подготвен славя-

[711] Кузев 1989: 147.
[712] Češmedžiev 1993: 107 – 120; Чешмеджиев 2004: 3 – 19.
[713] Иванов 1931: 12 – 14; Бешевлиев 1992: 151 – 152.
[714] Theophilactus Achridensis 1994: 69, 71, 72, 75; срв. Чешмеджиев 2002: 251 – 263; Cheshmedzhiev 2011: 143 – 156. За Брегалнишката епископия вж. Станев 2020: 542 – 550.
[715] Станев 2020, 542 – 550.
[716] Петроски 2016: 36 се опитва да възроди старата идея, че за първи епископ на Брегалница е ръкоположен епископ Константин. Тази идея не почива на никакви изворни известия. Хипотезата, че Константин е бил епископ на Преслав, намира основание в приписката на Тудор черноризец Доксов, която свидетелства, че е работил в манастира на Златната църква в Преслав, който е владетелски. По тази причина се приема, че Константин е от близкото обкръжение на Симеон, още повече, че Тудор черноризец Доксов е бил, ако не член на управляващото семейство (племенник на Борис-Михаил и първи братовчед на Симеон?!), то поне монах от въпросния владетелски манастир, вж. Грашева 1995: 426 – 427; срв. Турилов 2019: 11 – 13.

ноезичен клир, което означава, че епископията е съществувала вече към 886 г., но явно е била създадена по-рано.[717]

Към седемте съборни църкви в историографията се добавя и епископията на **Белград,** доколкото за архиерея на Белград, Сергий, споменат в писмо на папа Йоан VIII до княз Борис[718], се казва, че е славянин.[719] Произходът му сам по себе си не е достатъчен, за да се обяви той за български архиерей. Фактът, че той не се споменава между присъствалите на Фотиевия събор от 879 г., показва, че не може да има съмнение, че е български епископ.

Идеята на П. Коматина[720], че епископията на Белград е част от митрополията на Морава, тъй като е близо географски, е предпоставена, за да обоснове, че западните части на българската държава в църковно отношение са останали под прякото управление на Константинопол. Това пък му е нужно, за да обясни, че на територията, където по-късно се създава сръбска държава, а още по-късно се обособява центърът на тази държава, мисионерска дейност са извършвали византийски свещеници от Моравската епископия на Агатон, или с други думи – населението на сетнешните сръбски земи е покръстено от Византия.[721] Тази теза сама по себе си е крайно проблематична.[722] Ако тя се приеме, няма как да се обясни защо Сергий е ръкоположен за епископ от „някой си“ Георги[723], наречен от Йоан VIII „незаконен епископ“ и който според Коматина не е българският архиепископ. Няма как да се обясни и кой е този Георги, който може

[717] Николова 2017: 89.

[718] „Впрочем нека знае ваша преславност, че евнухът Сергий … е свален. Той, макар да беше славянин по произход, оплетен в много пороци, бе получил с измама църковен сан. После стана известно, че уличен и изобличен и в други провинения, е бил свален от своя епископ, но подир това по твърде недостоен начин е бил възведен на Белградската епископска катедра от Георги, който с измама си присвоява епископско звание“, вж. Iohannes VIII Papa 1960: 150 – 151.

[719] Божилов 2017: 45.

[720] Коматина 2010: 365; срв. Коматина 2014: 251.

[721] Коматина 2014: 251.

[722] Вж. преглед у Пириватрић 2014: 103 – 123.

[723] Iohannes VIII Papa 1960: 150 – 151.

да ръкополага епископи в Българската църква, но не е българският архиепископ.

В интерес на истината трябва да кажа, че по отношение на въпросния Георги в науката се води дълъг дебат.[724] Предположението, че Георги е един от епископите от диоцеза на Агатон Моравски, е изказано още от В. Н. Златарски, който полемизира с Е. Голубински, М. Дринов и Д. Цухлев и твърди, че Георги не е български архиепископ, доколкото и митрополитът на епархия може да ръкополага епископи в своята епархия в съслужение с друг или други епископи.[725] Той обаче не изяснява какъв е бил този Георги, ако не е българският архиепископ, и в качеството си на какъв ръкополага Сергий, като се вземе предвид, че не е и митрополит на Морава? Днес на базата на значителния брой печати с неговото име вече може спокойно да се твърди, че това е именно българският архиепископ, резидирал вероятно в Плиска, идентичен с Георги от писмото на Йоан VIII.[726] От друга страна, фактът, че папа Йоан VIII пише на българския княз Борис Михаил, а не на Константинополския патриарх или византийския император, показва много добре кой контролира Белградската епархия, а очевидно и Моравската.

П. Коматина допуска, че и диоцезите на Охрид и Тивериупол, който той идентифицира със Струмица, също са под управлението на Моравския митрополит, но не толкова категорично, доколкото центровете на тези две епархии са далеч от града Морава. Както ще се види по-долу, по онова време на Балканите няма епархия Тивериупол, а що се отнася до Охрид, то неговият архиерей присъства на събора през 879 – 880 г., за разлика от Белградския, което не може да се обясни от гледна точка на хипотезата на Коматина. Прочее може да се каже, че е напълно възможно епископът на Белград да е бил е един от седемте, още повече че центърът на епархията съвпада с този на един от комитатите.

[724] Божилов 2011: 25 – 27.
[725] Златарски 1971: 223.
[726] Йорданов 2016: 161 – 171, с преглед на по-старите изследвания; срв. Божилов 2011: 26 – 27; Николова 2017: 180 – 183.

Драгувития, чийто архиерей е засвидетелстван за първи път на събора от 879 г., буди сериозно съмнение, че е една от първите седем епископии, въпреки историографските мнения в тази посока[727], доколкото преди тази дата, а и доста след нея е в пределите на Византия.[728]

Най-сложен е въпросът за епископията или митрополия **Морава**. Според И. Божилов епископията Морава се споменава за първи път като епископско средище през XII в. – в нотиция № 13 у Дарузес (ὁ Μωράβου ἤτοι Βρανιτζόβης).[729] След Снегаров той приема, че дотогава центърът ѝ е бил в Браничево (по Първа грамота на Василий II) и най-ранното споменаване, независимо под какво име, е от 1019 г. Византийска епархия Морава преди тази дата не е засвидетелствана, заключава авторът.[730] Проблемът обаче се поражда от присъствието на **Агатон Моравски** (Ἀγαθὼν Μωράβων**)** на Фотиевия събор от 879 – 880 г.[731] Досега има изказани различни мнения както по отношение на ранга на Агатон, така и относно неговото подчинение в църковно отношение. Съвсем правилно е отхвърлена вече принадлежността му към клира на Велика Моравия.[732] Мненията по въпроса за неговото подчинение се колебаят между българския архиепископ след 870 г. или константинополския патриарх. В това отношение се използва и едно сведение на Фулденските анали за едноименен архиепископ, византийски пратеник при Людовик Немски през

[727] Божилов 2011: 30.

[728] За възможността Драгувития, или поне част от нея, да е била в границите на българската държава и преди 904 г., когато българо-византийската граница е била изместена още на юг, вж. Станев 2016: 212, с библиография.

[729] Darrouzès 1981: 372; Божилов 2011: 30 – 31.

[730] Божилов 2017/2: 46.

[731] Mansi 1772: col. 374; Acta consiliorum 1961: 117.

[732] Златарски 1971: 219; Пириватрић 1997: 179; Чешмеджиев 2000: 176 – 186. Само да припомня, че в Синодика на Българската църква Климент е наречен „епископ на Велика Морава“, и в Дюканжовия каталог – „епископ на Тивериупол или Велика (Морава?)“, вж. Попруженко 1928: 77; Божилов, Тотоманова, Билярски 2010: 150; Иванов 1931: 565; Божилов 2011: 102, 104. Срв. Чешмеджиев 2000: 185 – 186; Чешмеджиев 2001: 176 – 177, където съм се опитал да обясня този проблем.

873 г. (Agathon archiepiscopus)[733] По-късно също има свидетелства за съществуването на такава епископия. Моравски епископ заедно с няколко други, се споменава у Теофилакт Охридски, в писмо до Таронитопул, дук на Скопие (Йоан Таронит, племенник на Алексий I Комнин).[734] Това показва ясно, че в един момент през XI в. Моравската епархия е била възстановена или Браничевската епископия е била известна и със старото си име? Дали обаче центърът е бил на същото място?[735] Според В. Н. Златарски образуваната от княз Борис голяма църковна област не е просъществувала дълго време и вероятно при цар Симеон е била разделена на няколко по-малки епархии. Тогава центърът е бил преместен в Браничево, което с оглед на първата грамота на Василий II изглежда логично – там присъства именно епископът на Браничево, а липсва на Морава.

Що се отнася до ранга на архиепископ Агатон Моравски, то повечето автори приемат, че той е бил митрополит, доколкото се намира на много предно място в изброените на събора, между митрополитите.[736] Въпросът е в коя църква – Българската архиепископия или Константинополската патриаршия?[737] Византийска предбългарска митрополия с името Морава не е засвидетелствана, както отбелязва И. Божилов. Това веднага води до извода, че тя е създадена в България веднага след покръстването.

Не издържа критика идеята, че понеже западните части на българската държава, вкл. Моравската епархия, останали под

[733] Annales Fuldenses 1826: 387, 23 – 25; Пириватрић 1997: 179; Чешмеджиев 2000: 183.

[734] „От възведените в епископството едни, след като са служили в тази Църква и са засвидетелствувани в благочестие и почтеност, са заели епископия, каквито са **моравският** и призренският (епископ), а други, след като са просияли в Константинопол със слово и учителство, каквито са костурският и белградският. Трети пък, както триадишкия, след като се отличили в манастира с монашеския си живот, получили архиерейски сан“, превод на И. Илиев – вж. Theophilactus Achridensis 1994: 99; срв. Чешмеджиев 2000: 185 – 186.

[735] Пириватрић 1997: 180, бел. 32, 181. Срв. Чешмеджиев 2000: 185 – 186; Чешмеджиев 2001: 176 – 177.

[736] Коматина 2010: 360 – 361, с библиография.

[737] Преглед на мненията у Николова 2017: 67.

византийска духовна власт, затова било възможно Агатон да бъде моравски митрополит в митрополия на българска територия и в същото време – пратеник на император Василий I Македонец при Людовик.[738] В текста на Фулденските анали не се споменава епархията на Агатон, а само че е архиепископ.[739] Според хипотезата на П. Коматина по това време (ноември 872 – май 873 г.), когато е пратеник при Людовик Немски, той би трябвало да е вече митрополит на Морава.[740] Очевидно в такъв случай трябва да приемем, че в този момент не е имало българска държава и тя е не само под духовната власт на Константинопол, но и под политическата, доколкото императорът може да изпраща български митрополит на дипломатическа мисия в чужбина!?

Изпращането на Агатон при немския император и присъствието му на събора от 879 – 880 г. (ако наистина Agathon archiepiscopus, изпратен от Василий I Македонец като пратеник при Людовик Немски през 873 г. в Регенсбург, е идентичен с Агатон Моравски) може да бъде обяснено единствено с това, че през 873 г. той вече не пребивава в епархията си, а живее в Константинопол.

Остава да се обясни в този случай разликата в титлите – митрополит и архиепископ. Идеята на Коматина, че „архиепископ“ във Фулденските анали означава всъщност митрополит, тъй като в Римската църква титлата архиепископ се дава на всеки митрополит, т. е. на епископа на всеки главен град, и затова анонимният автор на Фулденските анали употребява титла, която му е била позната, може да обясни тази разлика, макар че авторът я използва, за да покаже, че Морава е византийска епархия на българска територия.[741]

Както се видя по-горе, не е приемлив опитът да се обоснове, че става въпрос за византийски архиерей под пряката власт на Константинопол на територията на българската държава. Вече

[738] Коматина 2010: 366.

[739] „AD 873, ...Mense Novembri Agathon archiepiscopus, Basilii imperatoris legatus, ad renovandam pristinam amicitiam cum epistolis et muneribus ad Hludowicum regem Radasbonam venit…“ – Annales Fuldenses 1826: 387: 23 – 25.

[740] Коматина 2010: 362 – 363.

[741] Коматина 2010: 362 – 363.

бяха приведени съображения за това, че княз Борис Михаил контролира църквата след събора от 869 – 870 г. И в крайна сметка независимо от подчинението на новосъздадената Българска църква на Константинопол не е нормално някои архиереи да са подчинени директно на Константинопол, а други – не![742] Така че, дори да се приеме хипотезата, че Морава е била византийска митрополия в рамките на Българската църква, тогава може да се постави въпросът дали Агатон е бил единственият византийски митрополит в Българската църква между 870 и 880 г.? Защото всички други архиереи, за които се смята, че са останали под властта на Константинополския патриарх, са епископи!

Много спорове има в науката относно епархията, наречена **Тивериупол.**[743] Споменатият между участвалите на събора от 879 – 880 г. Теоктист, епископ на **Тивериупол,** не може да се причисли към Българската църква, доколкото такъв град на Балканите по онова време няма, въпросната епископия се намира във Фригия (Мала Азия) и в никакъв случай не може да се отъждестви с днешната Струмица.[744] Това отъждествяване става по църковна линия доста по-късно – през XI в.[745]

---

[742] Според Коматина 2010: 364, Коматина 2014: 241 – 251, понеже до 879 г. Константинополският патриарх имал право да ръкополага и да изпраща омофор в България, той е могъл да организира Българската църква според интересите на Константинополската църква и в крайна сметка – на императора. По този начин е могло да бъде основана византийска митрополия с център в град Морава, близо до устието на р. Велика Морава. Това станало между 870 – 873 г.

[743] Mansi 1772: col. 375 – 376; Acta consiliorum 1961: 117. Срв. Гюзелев 2006: 136, № 46, където са пропуснати някои от епископите, между които и твърде важният епископ на Тивериупол, който не е балкански, но има отношение към някои епископии, които по-късно ще носят това име!

[744] Darrouzès 1981: 141; Кузев 1989: 146; Чешмеджиев 2002: 258; Cheshmedjiev 2011: 153, с литература.

[745] Чешмеджиев 2002: 258; Cheshmedjiev 2011: 153; срв. Стефоска 2008: 81. Въпреки твърдението на Божилов 2017: 46 Тивериупол, както и епископията с това име се споменават у Теофилакт Охридски („Мъченичество на Петнадесетте Тивериуполски мъченици“), вж. Theophilactus Achridensis 1994: 55, 56, 57, 60, 62, 69, 70, 71, 75, като той е прав, че тук основна роля е отредена на Брегалнишката епископия. Срв. Θεοφύλακτος Αχρίδος 2015: 26, бел. 22; Lourié 2020: 336,

Що се отнася до **Прават**, А. Кузев е прав, че **Проватон** е византийски град, но не е дн. гр. Провадия, доколкото в крепостта над съвременния град не са открити материали от IX – X в. Прават тук е крепост близо до Адрианопол (дн. с. Провадия, Одринско), чийто епископ също е подчинен на Адрианополския митрополит (на събора от 879 – 880 г. представен от епископ Мануил). Град с това име има и в Мала Азия (Леон Проватски на събора от 879 – 880 г.).[746] Същото се отнася и до **Деултум** (Девелт) – през 879 г. той е византийски град и неговият епископ е подчинен на Адрианополския митрополит в Хемимонт.[747]

Интересно е, че в историографията към седемте църкви не се причислява **Преспа,** а тя съвсем реално може да принадлежи към тях. Както се видя по-горе, тази епархия се споменава в цитираното писмо на Теофилакт Охридски, но без да се казва изрично, че става въпрос за епископия. Това обаче се подразбира. В писмото не се казва и че е една от седемте, но това може да се предположи: „…καὶ Πρέσπαν ἅμα καὶ Διαβόλιν..." („…Преспа и Девол…").[748] Стига, разбира се, тя да е съществувала толкова рано. Заслужава да се отбележи наблюдението, че при своето преместване на запад Преславската патриаршия се установява само и единствено в селища, които преди това са били центрове на епископии, ergo Преспа също е била епископия преди това.[749] Въпросът е откога? Дали от времето отпреди цар Петър, каквото предположение има?[750] Във всеки случай епископията на Преспа се споменава и в надписите на епископските тронове в патриаршеската базилика „Св. Ахил" на о. Мала Преспа.[751]

бел. 13, с още литература. Последните две съчинения ми бяха предоставени от колегата А. Николов, комуто благодаря сърдечно!

[746] Mansi 1772: col. 375 – 376; Darrouzès 1981: 241, 286, 305, 329, 364, 402, 409; Кузев 1989: 146; Николова 2017: 89.

[747] Darrouzès 1981: 241, 286, 304, 329, 364; Кузев 1989: 146; Божилов 2017: 46.

[748] Theophilactus Achridensis 1994: 102.

[749] Николова 2017: 105.

[750] Николова 2017: 105.

[751] Иванов 1931: 67 не го е прочел, преди това Милюков 1899: 49 – 52 – също. Вж. обаче Муцопулос 2007: 67, срв. Николова 2017: 105.

Важно е и наблюдението на И. Божилов, че по-голяма част от отбелязаните в откъслечни сведения епископии се намират в западната част на България, докато източните са представени само от две – в столицата Плиска и Дръстър. Цели райони от държавата остават непредставени в църковно отношение в изворите, които имаме днес. И. Божилов сравнява със списъка на българските епархии в грамотите на Василий II и установява, че от 32 епархии в източната част на българските земи се намира само Дръстърската епархия, която скоро след това е взета от Охрид и дадена на Константинопол. Отсъствието на по-голямата част от източните епархии в грамотите на Василий II е обяснимо, те са дадени на Константинопол, но за периода след покръстването не може да се обясни.[752] Дали наистина Теофилакт е имал предвид само териториите на Охридската архиепископия по негово време?[753]

За останалите споменавани в историографията църковни центрове: **Дръстър, Филипопол, Средец, Преслав, Скопие,** могат да се направят също предположения, някъде по-вероятни, другаде – не толкова. Най-вероятно това изглежда за **Дръстър,** без да се засяга огромният спор за това дали там е центърът на Архиепископията, или не.[754] Същото може да се каже и за **Плиска** и след това **Преслав**.[755] Много логично това би било и за **Сердика** (Средец), стар църковен център.[756] Въпросът за Филипопол е по-сложен и зависи от това кога градът е в българските граници![757] Случаят със **Скопие** е различен. Според И. Снегаров първоначално северната част на тази епархия влиза в Моравската епископия, а южната – в Брегалнишката. Във всеки случай веднага след покръстването градът е бил в българските предели. Важ-

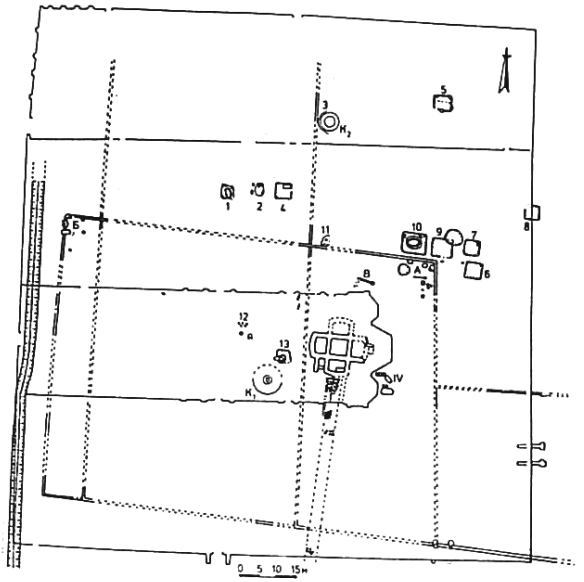
[752] Божилов 2011: 28 – 32; Божилов 2017/2: 46.
[753] Шепард 2007: 42, бел. 66; Станев 2020: 546.
[754] Атанасов 2007: 140, 146 – 147, с литература; Божилов 2011: 31.
[755] Златарски 1971: 215, 221; Снегаров 1953: 5, бел. 2; Овчаров, Аладжов, Овчаров 1991: 34 – 50, 119; Георгиев, Витлянов 2001: 48, 193 – 194, 204; Тотев 2009, вып. 39: 185; Николова 2010: 13 – 40, Николова 2017: 143 – 155.
[756] Данчева-Василева 2017: 331 – 332.
[757] Въпросът е спорен, вж. Коледаров 1979: 44; Данчева-Василева 2009: 316.

ното положение на епархията по-късно[758] поражда предположението, че тя е една от седемте!

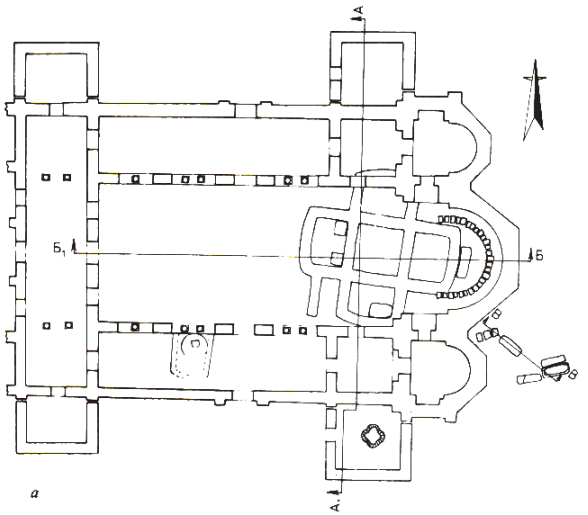
Най-накрая, би могло да се предположи, че една от седемте е била и енигматичната епископия на Климент Охридски. Теофилакт Охридски не споменава нищо по този въпрос, както и не казва нищо за това къде се е намирала тя. Това, изглежда, е доста показателно, доколкото той е единственият извор за седемте църкви. При всички положение обаче тя първо трябва да се локализира, доколкото досегашните локализации не са убедителни.[759]

[758] Снегаров 1938: 38 – 39; Николова 2017: 83 – 84.

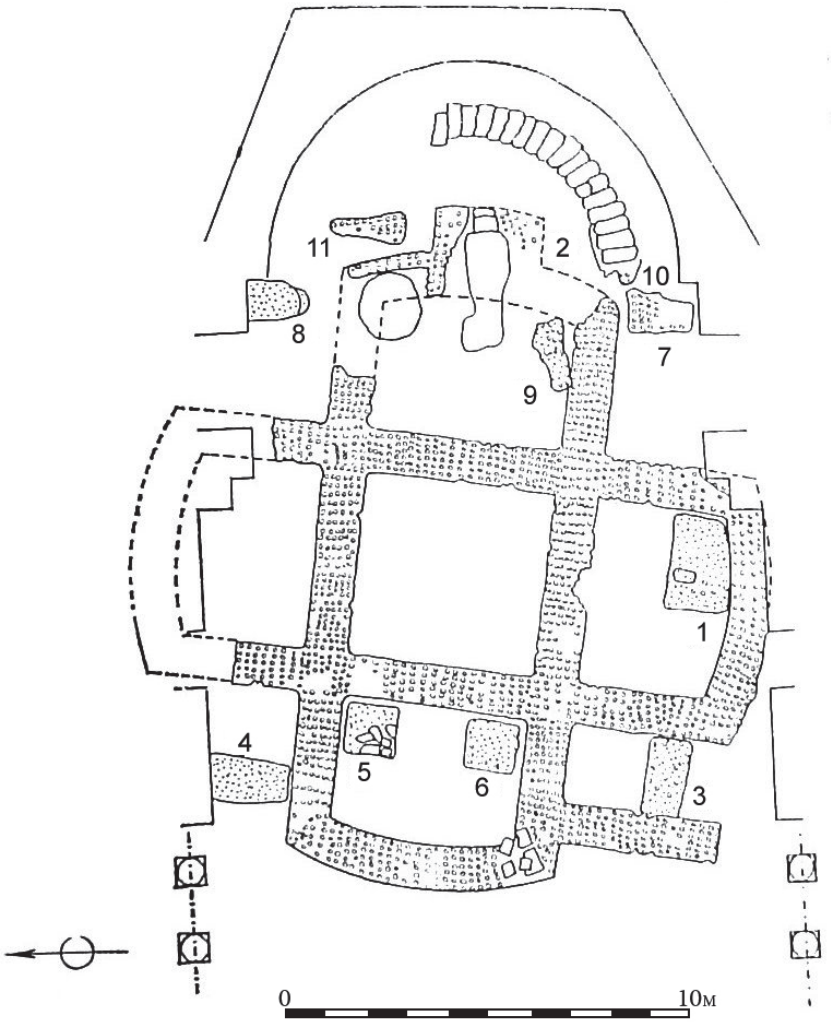
[759] Вж. преглед на литературата у Коледаров 1985: 655 – 662; Delikari 2013: 3 – 10; Илиев 2010: 96 – 104; Мучай, Джуери, Ристани, Пентковский 2014: 5 – 42; Николова 2017: 98 – 105; Иванова 2019: 663 – 676.



Комплексът на Голямата базилика



План на Кръстовидната сграда под Голямата базилика (по Павел Георгиев)



Кръстовидната сграда спрямо Голямата базилика (по П. Георгиев)

ϯΘΚΕΡΟΗ ΤѠϹѠΔΟΥΛ

ϯΜΙΧΑΗΛ
ΜΟΝΑΧѠΓ
ΕΓѠΝΟΤΟϹ
ΕΚΘΥΑΡΧΟΝ
ΒΟΥΛΓΑΡ

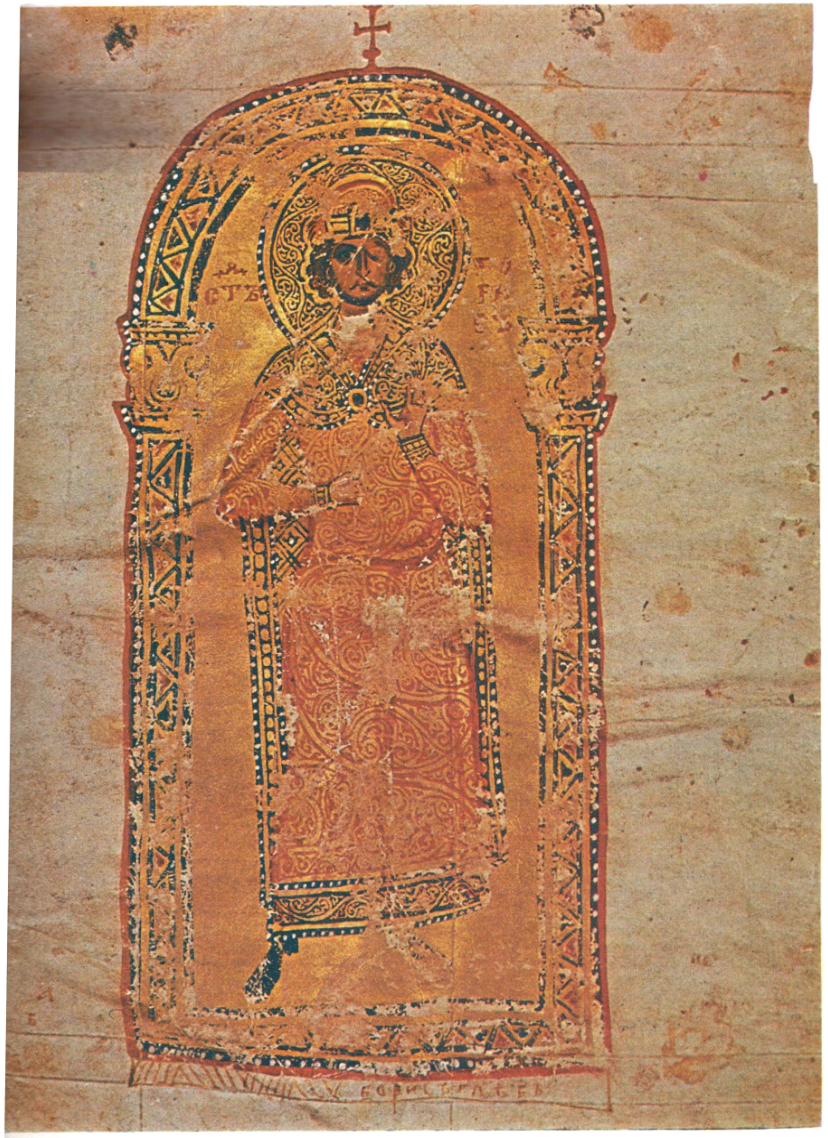
Реконструкция:

Θεοτόκε βοήθει τῷ σῷ δούλῳ Μιχαὴλ μοναχῷ γεγωνότος εκ Θεού ἄρχοντι Βουλγαρίας.

Превод:

Богородице, помагай на твоя раб, монаха Михаил, някога от Бога архонт на България.

Оловен печат на княз Борис Михаил (по Иван Йорданов)



Св. Борис. Миниатюра от препис Син. 262
на Учително евангелие на Константин Преславски

Изображение на владетел, миниатюра от рък. Чуд. 12 – Слова на св. Иполит Римски за Христос и Антихриста

Миниатюра с изображение на император Никифор III Вотаниат в ръкопис от 1080 г., Парижка национална библиотека, Coislim. 79

Смъртта на цар Петър (вляво).
Миниатюра от Ватиканския препис на Манасиевата хроника

Оловен печат на цар Петър. Национален исторически музей

Частен съд – Монте Челио – Рим IX в.

Оловен печат на цар Петър и царица Мария

БИБЛИОГРАФИЯ

I. Извори

Acta consiliorum 1961 = Acta consiliorum (увод, превод и коментар: Л. Йончев). – ГИБИ. Т. IV. С. 1961.

Annales Fuldenses 1826 = Annales Fuldenses. – Monumenta Germaniae Historrica (MGH). Scriptores. Scriptores (in Folio) (SS). I. Annales et chronica aevi Carolini. – Hannover: Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1826.

Arethas 1964 = Arethas archiepiscopus Caesariensis. Opuscula (увод, превод и бележки: Л. Йончев) – В: ГИБИ. Т. V. С. 1964.

Coislin 79 = Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Coislin 79 – http: //gallica.bnf.fr/ark: /12148/ btv1b8470047d/f9.

Constantinus Porphyrogenitus 1964 = Constantinus Porphyrogenitus. De administrando Imperio (увод, превод и бележки: Г. Цанкова-Петкова и П. Тивчев). – In: ГИБИ. Т. V. С. 1964.

Constantinus Porphyrogenitus 1967 = Constantine Porphyrogenitus De administrando Imperio. Greek text edited by Gy. Moravcsik, engl. translation by R. J. H. Jenkins, Dumgarton Oaks, 1967.

Darrouzès 1981 = Darrouzès, J. Notitiae episcopatuum ecclesiae Constantinopolitanae. Texte critique, introduction et notes. Paris, 1981.

Delehaye 1902 = Delehaye, H. Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum ad AASS, Novembris. Bruxelles, 1902 (= Synaxarium 1964).

Georgius Monachus Continuatus 1965 = Georgius Monachus Continuatus. Historia (увод, превод и бележки: Г. Цанкова-Петкова). – In: ГИБИ. Т. VI. С. 1965.

Ioannes Zonaras 1968 = Ioannis Zonaras. Epitomae Historiarum (увод, превод и коментар. Г. Цанкова-Петкова и П. Тивчев). – In: ГИБИ. Т. VII. С. 1968.

Hippolytus 1955 = Hippolytus Werke. Bd. IV. Die Chronik. Hergestellt von A. Bauer. Berlin, 1955.

Homilia 1964 = De pace cum bulgaris homilia (увод, превод и бележки: И. Дуйчев). – ГИБИ. Т. V. София, 1964.

Iohannes VIII papa 1960 = Iohannes VIII papa. Epistolae. – ЛИБИ. Т. II (увод, превод и бележки: А. Милев и Б. Примов). 1960, 136 – 181.
Leonus Diaconus 1964 = Leonus Diaconus. Historiae (увод, превод: и бележки: Г. Цанкова-Петкова). – In: ГИБИ. Т. V. С., 1964.
Leonus Choerosphactus 1961 = Leonus Choerosphactus. Epistolae (превод В. Златарски, увод и коментар: П. Тивчев). – ГИБИ. Т. IV. С., 1961.
Leonus Grammaticus 1964 = Leonus Gramaticus. Chronographia (увод, превод и бележки: В. Тъпкова-Заимова). – In: ГИБИ. Т. V. С., 1964.
Liudprandus Antapodosis 1960 = Liudprandus. Antapodosis (увод, превод и бележки: С. Лишев). – В: ЛИБИ. Т. II. София, 1960.
Liudprandus Relatio 1960 = Liudprandus. Relatio de legatione Constantinopolitana (увод, превод и бележки: С. Лишев). – In: ЛИБИ. Т. II. София, 1960.
Michael Psellus 1965 = Michaelus Psellus. Chronographia (увод, превод и коментар: В. Тъпкова-Заимова). – ГИБИ. Т. VI. С., 1965.
Mansi 1772 = Mansi, J. D. Sacrorum conciliorom nova et amplissima colectio. T. XVIIa-XVIIIa. Venetiis, 1772.
Nicolaus Constantinopolitanus 1961 = Nicolaus Constantinopolitanus archiepiscopus. Epistolae (превод: В. Н. Златарски, И. Дуйчев, увод и коментар: П. Тивчев). – ГИБИ. Т. IV. С., 1961.
Pseudo-Symeon 1964 = Pseudo-Symeon. Chronographia (увод, превод и бележки: Г. Цанкова-Петкова). – In: ГИБИ. Т. V. С., 1964.
Scylitzes – Cedrenus 1965 = Ioannes Scylitzes – Georgius Cedrenus. Historiarum Compendum (увод, превод и коментар: В. Тъпкова-Заимова). – In: ГИБИ, т. VI. С., 1965.
Sigillia 1965 = Sigillia Basillii (увод: В. Тъпкова-Заимова, превод: Й. Иванов, коментар: Й. Иванов и В. Тъпкова-Заимова). – In: ГИБИ, т. VI. С., 1965.
Sinaxarium 1964 = Sinaxarium ecclesiae Constantinopolitanae (увод, превод и бележки: И. Дуйчев, П. Тивчев и Л. Йончев). – In: ГИБИ. Т. V С., 1964.
Theodorus Studites 1961 = Theodorus Studites. Parva Cathechesis (увод, превод и коментар: В. Тъпкова-Заимова). – ГИБИ. Т. IV. С., 1961.

Theophanus Continuatus 1964 = Theophanus Continuatus. Chronographia (увод, превод и бележки: И. Дуйчев). – In: ГИБИ. Т. V. С., 1964.

Theophilactus Achridensis 1994 = Theophilactus Achridensis, Archiepiscopus Bulgariae. Scripta ad historiaam Bulgariae pertinentia. – In: ГИБИ. Т. IX. Ч. II. (подготвил: И. Г. Илиев). С., 1994.

Theophilactus Constantinopolitanus 1964 = Theophilactus Constantinopolitanus patriarchus. Epistola Petro Bulgarorum regi. – In: ГИБИ. Т. V (увод, превод и бележки: И. Дуйчев). София, 1964.

Vita Lucae Junioris 1964 = Vita Lucae Iunioris Steiriotis (увод, превод и бележки: В. Тъпкова-Заимова). – In: ГИБИ. Т. V. С., 1964.

Vita Mariae Junioris 1964 = Vita Mariae Junioris (увод, превод и бележки: П. Тивчев). – In: ГИБИ. Т. V. С., 1964.

Гюзелев 1994 = Гюзелев В. Извори за средновековната история на България (VII – XV в.) в австрийските ръкописни сбирки и архиви. Т. 1. С., 1994.

Константин Багрянородный 1989 = Константин Багрянородный, Об управление империи. Текст, перевод, комментарии. Под ред. Г. Г. Литаврина и А. П. Новосельцева. Москва, 1989.

Лев Диакон 1988 = Лев Диакон. История (отв. ред. Г. Г. Литаврин, коментар М. Я. Сюзюмов, С. А. Иванов). М., 1988.

Лиутпранд Кремонски 2015 = Лиутпранд Кремонски. Разплата. История на Отон. Пратеничество в Константинопол. Предговор, превод от латински и коментар: Лиляна Симеонова. С., 2015.

Михаил Псел 1999 = Михаил Псел. Хронография (съчинение на най-мъдрия монах ипертим Михаил, разказващо за деянията на багрянородните василевси). Превод от средногръцки: Веселин Н. Иванов. Варна, 1999.

Толкование на Апокалипсис 1893 = Толкование на Апокалипсис Святого Андрея, архиепископа Кесарийского (перевод с греческого иеромонаха Антония). М., 1893.

II. Изследвания

Ahrweiler 1975 = Ahrweiler H. L'ideologie politique de l'Empire byzantine. Paris, 1975.

Alexander 1962 = Alexander P. The Strenght of Empirwe and Capital as Seen though Byzantine Eyes. – Speculum. T. 37. 1962.

Bakalova 1988 = Bakalova, E. Zur Interpretation des fruhesten Zyklus der Vita des Hl. Ivan von Rila in der bildenden Kunst. – In: Festschrift für Klaus Wessel zum 70. Geburtstag (In memoriam). Munchen, 1988.

Balcarek 1999 = Balcarek, P. The Image of Sophia in Medieval Russian Iconographiy and its Sources. – BSl. T. LX/2, 1999, 593 – 610.

Brzozowska, Leszka, Marinov 2018 = Brzozowska, S., M. Leszka, K. Marinov. Sources and Modern Scholarship. – In: The Bulgarian State in 927 – 969. The Epoch of Tsar Peter I. Ed. by Leszka, M., K. Marinov. Lodz, 2018.

Chalandon 1900 = Chalandon, E. Essai sur la regne d'Alexis I-er Comnene. Paris, 1900.

Chica 2013 = Chica, J. S. Héraclius: nouveau Constantin = В: Свети цар Константин и хришћанство. Т. 1 (Међународни научни скуп поводом 1700. годишњице Миланског едикта 31. мај – 2. јун 2013.). Ниш, 2013: 435-440435-440.

Češmedžiev 1989 = Češmedžiev, D. La contamination entre Constantin-Cyrille le Philosophe et Cyrille d'Alexandrie et sa repercussion dans l'art balkanique medieval. – EB. 1989, N 1, 45 – 59.

Češmedžiev 1993 = Češmedžiev, D. Le problème de la principauté de Méthode et les relations bulgaro-byzantines au cour de la première moitié du IXe s. – EB. 1993, № 2, 107 – 120.

Češmedžiev 2009 = Češmedžiev, D. Bułgarska tradycja państwowa 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 Piktor. Łódź, 2009, 139 – 149.

Cheshmedjiev 2001 = Cheshmedjiev, D. Wisdom-Sophia in the Cyrillo-Methodian hagiographic cycle. – EB. 2001, № 1, 137 – 148.

Cheshmedzhiev 2005 = Cheshmedzhiev, D. Knyaz Boris-Michael I: the Bulgarians Conversion to Christianity. – BHR, 2005, № 1 – 2, 6 – 18.
Cheshmedzhiev 2011 = Cheshmedjiev, D. Notes on the cult of Fifteen Tiberiopolian martyrs in Medieval Bulgaria. – Studia Ceranea, № 1, 2011, 143 – 156.
Delikari 2013 = Delikari, A. Kliment Velički oder Kliment Ochridski?: Die Discussion über seinen Bichofstitel und seine Jurisdiction. – Pbg. XXXVII. 2013. N 3: 3 – 10.
Ducellier 1981 = Ducellier, A. La façade maritime de l'Albanie au Moyen age. Durazzo et Valona du XI-e au XV-e s. Thessaloniki, 1981.
Dujčev 1965 = Dujčev, I. Uno studio inedito di mons. G. G. Ciampini sul papa Formoso. – Dujčev I. Medioevo bizantino-slavo. V. I, Roma, 1965.
Dujčev 1968 = Dujcev, I. Il problema delle lingue nazionali nel Medioevo e gli Slavi. – Medioevo bizantino-slavo.V. 2. Roma, 1968, 43 – 67.
Dujčev 1968/1 = Dujčev, I. Slawische Heilige in der Byzantinischen Hagiographie. – Dujčev, I. Medioevo bizantino-slavo. V. 2. Roma, 1968, 207 – 223.
Dujčev 1971 = Dujčev, I. Les rapports hagiographiques entre Byzance et les Slaves. – In: Medioevo Bizantino-Slavo. V. 3, Roma, 1971.
Dujčev 1996 = Dujčev, I. On the treaty of 927 with the Bulgarians. – In: Medioevo bizantino-slavo. V. IV/2. Sofia, 1996.
Duthilleul 1958 = Duthilleul, P. Les reliques de Clément de Rome. – REB. T. XVI (Mélanges S. Salaville), 1958.
Follieri 1977 = Follieri, E. Sant´ Ippolito nell´ agiografia e nella liturgia byzantina. – In: Riceche su Ippolito (Studia Ephemeridis „Augustinianum", 13). Roma, 1977.
Follieri 1982 = Follieri, E. Passione di Sant' Ippolito secondo il cod. „Lesb. S. Ioannis Theologi 7" (BHG 2178) – AB. T. 100. 1982.
Folz 1984 = Folz, R. Les saints rois du Moyen âge en Occident (IV-e – XIII-e s.). Bruxelles, 1984 (Subsidia Hagiographica, № 68).
Garzaniti 2007 = Garzaniti, M. Princes martyrs et dynasties régnantes en Europe Centrale et Orientale (X – XI s.). – In: Les cultes des saints souverains et des saints guerrieres et idéologie du pouvoir

en Europe Centrale et Orientale. Actes du colloqure int. 17 jan. 2004. New Europe College Bucarest (Ed. I. Biliarsky, R. Păun). Bucarest, 2007, 17 – 33.
Gautier 1963 = Gautier, P. L'episcopat de Theophylacte Hephaistos, Archeveque de Bulgarie. Notes chronologiques et biographiques. – Revue d'Etudes byzantines. T. XXI, 1963.
Graus 1981 = Graus, F. „La sanctification du souverain dans l'europe centrale des Xe et Xie siècles" in Hagiographie, cultures et sociétés IVe–XIIe siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2 – 5 mai 1979. Paris, 1981, 561 – 572.
Halkin 1957 = Halkin, F. Bibliotheca hagiographica graeca. T. 1. Bruxelles, 1957.
Halkin 1984 = Halkin, F. Novum auctarium bibliothecae hagiographicae Graecae. Bruxelles, 1984 (Subsidia Hagiographica, № 65).
Hergenröther 1867 = Hergenröther, J. Photius, Patriarch von Constantinopel: sein Liben, sein Schriften und das griechische Schisma. II. Regensburg, 1867.
Kazhdan 1987 = Kazhdan, A. Constantin imaginaire. Byzantine Legends of the Ninth Century about Constantine the Great. – Byzantion. T. 57. 1987, 196 – 250.
L'abbe Martigni 1877 = L'abbe Martigni, Dictionnaire des Antiquites chretiennes. Paris, 1877.
Lapôtre 1895 = Lapôtre, A. L'Europe et le Saint Siege à l'epoque carolingienne, Paris, 1895, part 1 – Le pape Jean VIII (872 – 882).
Leclercq 1920 = Leclercq H. Denis (Abbaye de Saint). – In: F. Cabrol, H. Leclercq, Dictionnaire d'Archeologie chretienne et de liturgie. T. IV/1. Paris, 1920.
Leszka 2018 = Leszka, M. The Portrayal of Peter in Mediaeval Sources. – In: The Bulgarian State in 927 – 969. The Epoch of Tsar Peter I. Ed. by Leszka, M., K. Marinov. Lodz, 2018.
Leszka, Marinov 2018 = The Bulgarian State in 927 – 969. The Epoch of Tsar Peter I. Ed. by Leszka, M., K. Marinov. Lodz, 2018.
Levillain 1927 = Levillain, L. Saint Trophime et la mission des sept en Gaule. – Revue d'histoire et de l'eglise de France. T. 13, 1927.
Lourié 2020 = Lourié, V. The New Critical Edition of the Martyrdom of the Fifteen Martyrs of Tiberioupolis (*BHG* 1199) by Irini-Sophia Kiapidou and Several Problems of the Text (Θεοφύλακτος Αχρίδος, *Μαρτύριο των δεκαπέντε μαρτύρων της Τιβεριουπόλης*.

Κριτική έκδοση, απόδοση στα νέα ελληνικά και υπομνηματισμός Ειρήνη-Σοφία Κιαπίδου (Κείμενα βυζαντινής λογοτεχνίας, 8). Αθήνα: Ἐκδόσεις Κανάκη, 2015, σσ. 275). – Scrinum. 16. 2020.
Lucius 1908 = Lucius, E. Les origines du cult des saints dans l'Eglise chretienne. Paris, 1908.
Martinov 1863 = Martinov, Iv. Annus ecclesiasticus graeco-slavicus editus anno millenario SS. Cyrilli et Methodii slavicae gentis apostolorum, seu commentatio et breviarium rerum gestarum eorum qui fastis sacris graecis et slavicis illati sunt. Bruxelles, 1863.
Meyvaert, Devos 1956 = Meyvaert, P., P. Devos. Autour de Léon d'Ostie et de sa Translatio S. Clementis (Légende italique des SS. Cyrille et Méthode). – AB. T. LXXIV, f. 1 – 2, 1956.
Mihailov 1976 = Mihailov, S. Nouvelles fouilles à la Grande basilique de Pliska. – In: Actes du XIV-e congrés international des études byzantines. T. 3, Bucarest, 1976.
Millet 1930 = Millet, G. La vision de Pièrre d'Alexandrie. – In: Mélanges Ch. Diehl. V. 2. Paris, 1930.
Moravcsik 1958 = Moravcsik, G. Byzantinoturcica. T. I. Sprachreste der Turkvolker in der byzantinischen Quellen. Berlin, 1958.
Mošin 1959 = Mošin, V. Slavenska redakcija Prologa Konstantina Mokisijskog u svjetlosti vizantijsko-slavenskih odnosa XII – XIII vijeka. – Zbornik Historijskog instituta Jugoslovenske akademije. V. 2. Zagreb, 1959.
Mullet 1997 = Mullet, M. Theophylact of Ochrid. Reading the Letters of a Byzantine Archibishop. Birmingham, 1997.
New Constantines 1994 = New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium 4-th – 13-th Centuries. Ed. P. Magdalino. Variorum. Aldershot, 1994.
Peteers 1914 = Peteers, P. La canonisation des Saints dans l'Église Russe. – AB. T. 33, 1914, f. IV.
Ruysschaert 1982: Ruysschaert, J. Observation sur l'oratoire romain de Formose. – В: Първи конгрес по българистика. Доклади. Симпозиум „Кирилометодиевистика и старобългаристика". С., 1982.
Sâsâlov 1981 = Sâsâlov, D. Reflets de la culture médiévale bulgare en Russie Kievienne durant la deuxième moitié du XI-e s. – Pbg. 3, 1981.

Snegarov 1962 = Snegarov, I. Les sources sur la Vie et l'activite de Clement d'Ochrida. – Bbg. I, 1962.
Swoboda 1966 = Swoboda, V. L'origine de l'organisation de l'Eglise en Bulgarie et des rapports avec le Patriarcat de Constantinople (870 – 919). – Bbg. II. 1966.
Tapkova-Zaimova 1979 = Tapkova-Zaimova, V. L'idée imperiale à Byzance et la tradition étatique bulgare. – In: Tapkova-Zaimova, V. Byzance et les Balkans à partir du VI-e s. Variorum Reprints. London, 1979.
Thomson 1986 = Thomson, F. Constantine of Preslav and the Old Bulgarian Translation of the „Historia ecclesiastica et mystica contemplatio". Attributed to Patriarch Germanus of Constantinople. – Pbg. № 1, 1986.
Thouzellier 1977 = Thouzellier, Ch. Rituel cathare. Paris, 1977.
Vaillant 1954 = Vaillant, A. Discours contre les Ariens de saint Athanase. Sofia, 1954.
Vlaevska-Stanceva 1997 = Vlaevska-Stanceva, A. La veneratione dei regnanti nelle tradizione benedettina. A proposito delle fonti di un affresco Veronese. – In: Santita, culti, agiografia. Temi e prospettive. Roma, 1997.
Walsh 1828 = Walsh, R. Narrative of a journal from Constantinople to England. London, 1828.
Westerink 1973 = Westerink, G. Nicolas I Patriarch of Constantinople. 1973.
Zaradija 1989 = Zaradija, A. Sedam učenika sv. Klimenta Rimskog i Sedmočislenici. – В: Климент Охридски и улогата на Охридската книжевна школа во развитокот на словенската просвета. Скопје, 1989.
Živković 2013 = Živković, I. Emperor Constantin the Great – the model of Christian authority – В: Свети цар Константин и хришћанство. Т. 1 (Међународни научни скуп поводом 1700. годишњице Миланског едикта 31. мај – 2. јун 2013.). Ниш, 2013, 25 – 39.
Θεοφύλακτος Αχρίδος 2015 = Θεοφύλακτος Αχρίδος, *Μαρτύριο των δεκαπέντε μαρτύρων της Τιβεριουπόλης*. Κριτική έκδοση, απόδοση στα νέα ελληνικά και υπομνηματισμός Ειρήνη-Σοφία Κιαπίδου (Κείμενα βυζαντινής λογοτεχνίας, 8). Αθήνα: Ἐκδόσεις Κανάκη, 2015.

Ταρνανίδης 1976 = Ταρνανίδης Ι. Ἡ διαμόρφωσις του αυτοκεφάλου της Βουλγαρικής εκκλησίας (864 – 1235). Θεσσαλονικη, 1976.
Адрианова-Перетц 1965 = Адрианова-Перетц, В. П. Древнерусские литературные памятники в югославянской письменности. – ТОДРЛ. Т. 19, 1965.
Айналов 1910 = Айналов, Д. В. Очерки и заметки по истории древне-русскаго искусства, IV – Миниатюры „Сказания“ о Свв. Борисѣ и Глѣбѣ Сильвестровскаго сборника. – ИОРЯС. Т. 10, 1910, кн. 3.
Акрабова-Жандова 1946 = Акрабова-Жандова, И. „Видението на св. Петър Александрийски“ в България. – ИБАИ. Т. XV. 1946.
Алешковский 1972 = Алешковский, М. Х. Русские Глебоборисовские энколпионы 1072 – 1150 годов. – В: Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. Москва, 1972.
Ангеличин-Жура 2008 = Ангеличин-Жура, Г. Нов археолошки налаз у Охриду. Да ли је откривен катедрални храм Самуилове патријаршије? – ЗЛУ. Књ. 36. 2008, 9 – 18.
Ангелов 1958 = Ангелов, Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. 1. София, 1958.
Ангелов 1981 = Ангелов, Д. Формиране на българската народност. – В: История на България в 14 тома. Т. 2, С., 1981.
Ангелов 1995 = Ангелов, П. Княз Борис I през погледа на византийците. – Минало, 1995, № 1.
Ангелов 1999 = Ангелов, П. България и българите в представите на византийците. С. 1999.
Андреев 1980 = Андреев, Й. Кем был Черноризец Петр. – Bbg. T. VI. 1980.
Андреев 1988 = Андреев, Й. Българските ханове и царе VII – XIV в. София, 1988.
Антољак 1985 = Антољак, С. Средновековна Македонија. Т. 1. Скопје, 1985.
Арх. Сергий 1901/1 = Арх. Сергий, Полный месяцослов Востока. Восточная агиология. Т. 1 – Владимир, 1901.
Арх. Сергий 1901/2 = Арх. Сергий, Полный месяцослов Востока, т. 2/1 – Святой Восток, Владимир, 1901.

Арх. Сергий 1901/3 = Арх. Сергий, Полный месяцослов Востока, т. 3/2 – 3 – Святой Восток, Владимир, 1901.
Архипова 2009 = Архипова, Е. Каменная иконка с Тамани с изображениям война-мученика св. Глеба. – В: Борисоглебский сборник. Collectanea borisoglebica. (ред. К. Цукерман). Вып. 1. Paris, 2009, 157 – 182.
Атанасов 1980 = Атанасов, П. Яков Крайков, книжовник, издател, график, XVI в. С., 1980.
Атанасов 1999 = Атанасов, Г. Инсигниите на средновековните български владетели (корони, скиптри, сфери, оръжия, костюми, накити). Плевен, 1999.
Атанасов 2000 = Атанасов, Г. За владетелските инсигнии на княз Борис I – Михаил. – Плиска – Преслав. Т. 8, 2000.
Атанасов 2007 = Атанасов, Г. Християнският Дорусторум – Дръстър. Доростолската епархия през Късната античност и Средновековието IV – XIV в. Варна, 2007.
Бадаланова-Покровска, Плюханова 1993 = Бадаланова-Покровска, Ф., М. Плюханова. Средневековая символика власти в Slavia Orthodoxa. – ГСУ-ФСФ Т. 86, 1993, кн. 2 – Литературознание.
Бакалов 1985 = Бакалов, Г. Средновековният български владетел (титулатура и инсигнии). София, 1985.
Бакалова 1986 = Бакалова, Е. Към интерпретацията на най-ранния житиен цикъл за Иван Рилски в изобразителното изкуство. – КМС. Кн. 3. София, 1986.
Бакалова 1991 = Бакалова, Е. Житиеписно повествование и изобразителна интерпретация. – СБЛ. Кн. 25 – 26, 1991.
Банк 1976 = Банк, А. Два свидетельства почитания культа Бориса и Глеба вне пределов России. – В: Преслав. Т. 2. София, 1976.
Бело, Дамо 2009 = Бело, Д., Р. Дамо. Деаболис или Теополис. – В: България, земя на блажени. In memoriam professoris Iordani Andreevi. В. Търново, 2009, 234 – 240.
Беляев 1896 = Беляев, Д. Новый список древняго устава Константинопольских церквей. – ВВр. Т. 3, 1896, вып. 3 – 4.
Бешевлиев 1936 = Бешевлиев, В. Няколко бележки към българската история. – ГСУ – ИФФ Кн. XXXII/9, 1936.
Бешевлиев 1981 = Бешевлиев, В. Първобългарите. Бит и култура. С., 1981.

Бешевлиев 1992 = Бешевлиев, В. Първобългарски надписи. С., 1992.
Билярски 2001 = Билярски, И. Небесните покровители: св. цар Петър. – ИБ. 2001, кн. 2, 32 – 44.
Билярски 2002 = Билярски, И. Средновековна България: царството и народа. – В: ΠΟΛΥΧΡΟΝΙΑ. Сборник в чест на проф. Иван Божилов. С., 2002.
Билярски 2004 = Билярски, И. Покровители на царството. Св. Цар Петър и св. Параскева-Петка. С., 2004.
Билярски 2011 = Билярски, И. Сказание за Исайя Пророка и формирането на политическата идеология на ранносредновековна България. С., 2011.
Билярски, Йовчева, 2006 = Билярски, И., М. Йовчева. За датата на успението на цар Петър и за култа към него. – В: Тангра. Сборник в чест на 70-годишнината на акад. Васил Гюзелев. С., 2006.
Божилов 1968 = Божилов, И. Писмата на Теофилакт Охридски като исторически извор. – ИДА. Т. 14, 1968.
Божилов 1983 = Божилов, И. Цар Симеон Велики (893 – 927): Златният век на Средновековна България. С., 1983.
Божилов 1985 = Божилов, И. Фамилията на Асеневци (1186 – 1460). Генеалогия и просопография. С., 1985.
Божилов 1995 = Божилов, И. Седем етюда по средновековна история. С., 1995.
Божилов 2011 = Божилов, И. Българската архиепископия XI – XII век. Списък на българските архиепископи. С., 2011.
Божилов 2014 = Божилов, И. Българското общество през 14. век. Структура и просопография. Пловдив, 2014.
Божилов 2017/1 = Божилов, И. История на средновековна България. Т. 1 – Варварска България. Пловдив, 2017.
Божилов 2017/2 = Божилов, И. История на средновековна България. Т. II – Християнска България. Пловдив, 2017.
Божилов, Гюзелев 2006 = Божилов, И., В. Гюзелев. История на средновековна България VII – XIV в. С., 2006.
Божилов, Тотоманова, Билярски 2010 = Божилов, И., А.-М. Тотоманова, И. Билярски. Борилов синодик. Издание и превод. С., 2010.

Божков 1989 = Божков, А. Изображенията на Кирил и Методий през вековете. С., 1989.
Бояджиев 1986 = Бояджиев, С. Мавзолей на първите български ханове? – МПК, 1986, кн. 2.
Бояджиев 2008 = Бояджиев, С. Архитектурата на българите от VII до XIV век в три тома. Българската архитектура през VII – XIV в. – Т. 1 – Дохристиянска архитектура. С., 2008.
Бърлиева 1987 = Бърлиева, С. Пространното гръцко житие на Наум Охридски (увод, превод, бележки). – Стбл. Кн. 20, 1987.
Бърлиева 2019 = Бърлиева, С. Cyrillo-Methodiana. Varia Medievalia. Паметници на кирило-методиевската традиция. С., 2019.
Бърлиева 2021 = Бърлиева, С. Кирило-методиевски мотиви в латинската и гръцката книжнина. С., 2021.
Вакарелийска 2000 = Вакарелийска, С. Преценяване на месецослова от Банишкото евангелие: нови данни от един сестрин ръкопис. – В: Bulgarian Studies at the Dawn of the 21st Century: A Bulgarian – American Perspective. С., 2000, 219 – 222.
Ваклинов 1977 = Ваклинов, С. Формиране на старобългарската култура VI – IX в. С., 1977.
Ваклинов, Щерева 1993 = Ваклинов, С., И. Щерева, Проучвания на Голямата базилика в Плиска през 1971 – 1973. – В: Плиска – Преслав. Т. 6. С., 1993.
Ваклинова, Щерева 2008 = Ваклинова, М., И. Щерева. Княз Борис I и владетелската църква на Велики Преслав. – В: Християнската култура в средновековна България. Материали от национална научна конференция, Шумен, 2 – 4 май 2007, по случай 1100 години от смъртта на княз Борис Михаил (ок. 835 – 907 г.). В. Търново, 2008, 185 – 194.
Василев 2020 = Василев, Я. Съществували ли са владетелски мавзолеи в езическа България? – В: От Залмоксис до Кетцалкоатл. Изследвания в чест на доц. д-р Стефан Йорданов. В. Търново, 2020, 567 – 581.
Венедиков 1976 = Венедиков, И. Легендата за Михаил Каган. – В: Преслав. Т. 2. С., 1976.
Вздорнов 1980 = Вздорнов, Г. И. Искусство книги в Древней Руси. Рукописная книга Северо-Восточной Руси XII – начало XV веков. Москва, 1980.

Вздорнов 1989 = Вздорнов, Г. Волотово. Фрески церкви Успения на Волотовом поле близ Новгорода. М., 1989.
Влаевска 2010 = Влаевска, А. Образът на княз Борис Михаил в католическата историография IX – XVII (от Регинон, абат на Прюм, до кардинал Цезар Бароний). – Fundamenta Europaea. Т. V, № 8 – 9. 2010.
Влаевска-Станчева 2002 = Влаевска-Станчева, А. Мотивът за покръстването на българите в бенедиктинската изобразителна традиция. – В: Средновековна християнска Европа: Изток и Запад (ценности, традиции, общуване). С., 2002.
Востоков 1842 = Востоков, А. Х. Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музеума. Санкт-Петербург, 1842.
Георгиев 1966 = Георгиев, Е. Литература на изострени борби в средновековна България. С., 1966.
Георгиев 1993 = Георгиев, П. Мартириумът в Плиска и началото на християнството в България. С., 1993.
Георгиев 1998 = Георгиев, П. Първият български архиепископ. – Преславска книжовна школа. Т. 3. Шумен, 1998, 129 – 138.
Георгиев 2002 = Георгиев, П. Мъченическият култ към Енравота: критицизъм, хиперкритицизъм и историческа реалност. – Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ – ГСУ – ЦСВП. Т. 91 (10). 2001. С., 2002, 79 – 91.
Георгиев 2001 = Георгиев, П. Мъченическият култ към Енравота – съмнения и историческа реалност. – Златоструй. V, Шумен, 2001.
Георгиев 2013 = Георгиев, П. „Тухленият Преслав“ – реален или въображаем? (Към въпроса за ареала на топонима Велики Преслав). – В: Преслав. Т. 7. 2013.
Георгиев, Витлянов 2001 = Георгиев, П., С. Витлянов. Архиепископията-манастир в Плиска. С. 2001.
Георгиев, Смядовски 1982 = Георгиев, П., Т. Смядовски. Параклисът при Голямата базилика в Плиска. – Археология. 1982, кн. 2.
Георгиева 1991 = Георгиева, Н. Към въпроса за почитанието на княз Борис I като светец. – КМС. Кн. 8. 1991, 178 – 188.
Гергова 1987 = Гергова, Е. Борис Михаил, Михаил Каган и Михаил Воин – литературно-просопографски наблюдения. – Pbg. 1987, кн. 3.

Голубинский 1871 = Голубинский, Е. Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской или молдо-валашской. Москва, 1871.
Голубинский 1903 = Голубинский, Е. История канонизации святых в русской церкви. Москва, 1903.
Голубинский 1904 = Голубинский, Е. История русской церкви. Т. 1/2. Москва, 1904.
Голышенко 1959 = Голышенко, В. С. К вопросу об изображения князя в Чудовской рукописи XI – XIII вв. – В: Проблемы источниковедения. Т. VII. Москва, 1959.
Голышенко 1963 = Голышенко, В. С. К гипотезе о ростовской библиотеке XIII века – В: Исследования по лингвистическому источниковедению. Москва, 1963.
Горский 1865 = Горский, А. В. Жития Кирилла и Мефодия. – В: Кирилло-Мефодиевский сборник. Москва, 1865.
Горский, Невоструев 1855 = Горский, А., К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки, Отд. 1 – Священное писание. Москва 1855.
Горский, Невоструев 1859 = Горский, А., К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. 2. Ч. 2 – Писания святых отцев. Москва, 1859.
Грабар 1922 = Грабар, А. Портрет на българския цар Борис в Рим? – ИБАИ. Т. 1 за 1921 – 22. Св. 2. С., 1922.
Грабар 1982 = Грабар, А. Многосъставни катедрали и групиране на черкви в Русия. Избрани съчинения. Т. 1. С., 1982.
Грабар 2000 = Грабар, А. Император в византийском искусстве. Москва, 2000.
Грашева 1995 = Грашева, Л. Константин Преславски (IX – X в.). – КМЕ. Т. 2. С., 1995, 426 – 427.
Григорович 1852 = Григорович, В. О древнейших памятниках церковно-славянской литературы. Статьи касающияся древнего славянскаго языка. Казань, 1852.
Григорович 1877 = Григорович, В. Очерк путешествия по Европейской Турции. Москва, 1877 (2 изд.).
Грозданов 1995 = Грозданов, Ц. Свети Наум Охридски. Скопје, 1995.
Гюзелев 1969 = Гюзелев, В. Княз Борис Първи. България през втората половина на IX в. С., 1969.

Гюзелев 1981 = Гюзелев, В. Устройство на българската църква. – В: История на България в 14 тома. Т. 2. С., 1981.
Гюзелев 1992 = Гюзелев, В. Кратък очерк върху отношенията между Римската църква и българското царство през Средновековието (IX – XIV в.). – В: Католическата духовна култура и нейното присъствие и влияние в България. София, 1992 (= Гюзелев 2009).
Гюзелев 1996 = Гюзелев, В. Покръстването на българския народ според някои малко познати извори и исторически съчинения от IX – XV в. – Родина, 2, 1996.
Гюзелев 1998 = Гюзелев, В. Бележки върху йерархическия статус на Българската църква и нейния върховен предстоятел през първия век от покръстването 865 – 971. – В: Религия и църква в България. С., 1998, 98 – 107.
Гюзелев 2006 = Гюзелев, В. Покръстване и християнизация на българите. Извороведческо изследване с приложение. С., 2006.
Гюзелев 2009 = Гюзелев, В. Папството и българите през Средновековието. Пловдив, 2009.
Дагрон 2006 = Дагрон, Ж. Императорът и свещеникът. Етюд върху византийския „цезаропапизъм“. С., 2006.
Данчева-Василева 2009 = Данчева-Василева, А. Пловдив през Средновековието IV – XIV в. С., 2009.
Данчева-Василева 2017 = Данчева-Василева, А. История на средновековна София IV – XIV век. С., 2017.
Даскалова, Райкова 2005 = Даскалова, А., М. Райкова, Грамоти на българските царе. Увод. Текстове. Речник. Библиография. С., 2005.
Дебольский 1901 = Дебольский, Г. С. Дни богослужения православной церкви. Т. 1, Санкт-Петербург, 1901 (фот. Москва, 1996).
Джурова 2013 = Джурова, А. Още веднъж за иконографията на българските владетели княз Борис и цар Симеон (IX – X в.) с оглед отношенията държава – църква. – ГСУ – ЦСВП. Т. 98 (17). С., 2013, 343 – 355.
Димитров 1987 = Димитров, П. Петър Черноризец. – СБЛ. Кн. 21, 1987.
Димитров 1995 = Димитров, П. Петър Черноризец. Шумен, 1995.
Дмитриевский 1895 = Дмитриевский, А. Τα τύπικα. СПб., 1895.

Дограмаджиева, Райков 1981 = Банишко евангелие. Среднобългарски паметник от XIII в. (Подготвили за печат с увод и коментар Е. Дограмаджиева, Б. Райков). С., 1981.
Дончева-Петкова 1995 = Дончева-Петкова, Л. Археологически сведения за християнството в България преди и непосредствено след покръстването. – В: 1100 години Велики Преслав. Т. 1. Шумен, 1995.
Драгова 1970 = Драгова, Н. Старобългарските извори за житието на Петнадесетте Тивериуполски мъченици от Теофилакт Охридски. – SB. T. 2, 1970.
Драгова 1983 = Драгова, Н. Фрагменти от старобългарското житие на свети цар Борис в балкански средновековни творби. – В: Литературознание и фолклористика. В чест на 70 годишнината на акад. П. Динеков. С., 1983.
Драгова 1991 = Драгова, Н. Воинското сказание в старобългарската литература от Симеоновата епоха (IX – X в.). – СБЛ. 1991, кн. 25 – 26.
Дринов 1971 = Дринов, М. Исторически преглед на българската църква от самото ѝ начало до днес. Избрани съчинения. Т. 2. С., 1971.
Дуйчев 1943 = Дуйчев, И. Стара българска книжнина. Т. 1. С., 1943.
Дуйчев 1945 = Дуйчев, И. Проучвания върху българското Средновековие. С., 1945.
Дуйчев 1947 = Дуйчев, И. Рилският светец и неговата обител. С., 1947.
Дуйчев 1972 = Дуйчев, И. Българско средновековие. С., 1972.
Дуйчев 1981 = Дуйчев, И. Проучвания върху средновековната българска история и култура. София, 1981.
Държава и църква 1999 = Държава и църква през XIII век (прев. А.-М. Тотоманова, бел., посл., библ.: И. Божилов). София 1999.
Дьолгер 1943 = Дьолгер, Ф. Средновековното „семейство на владетелите и народите“ и българският владетел. – СпБАН. Кн. LXVI. КИФ. Т. 32, С., 1943.
Епископ Фотий 1993 = Епископ Фотий (Сиромахов). Християнският семантичен неологизъм καθολικὸς и предаването му в славянската преводаческа традиция. – В: Медиевистични ра-

курси. Топос и енигма в културата на православните славяни. С., 1993.
Жданов 1881 = Жданов, А. Откровение Господа о семи Азиатских церквей (Опыт изъяснения первых трех глав Апокалипсиса). М., 1881.
Ждраков 1999 = Ждраков, З. Похвално слово на Търновския митрополит Игнатий за руския княз Борис Александрович и неговото отражение в иконографската програма на катедралната църква „Св. Апостоли“. – В: ТКШ. Т. 6. 1999, 703 – 712.
Жекова 2013 = Жекова, Ж. Велики Преслав през втората половина на XIII в. Залезът на един царстващ град (По нумизматични данни). – В: Преслав. Т. 7. 2013.
Живковић 2011 = Живковић, Т. Црквена организација у српским земљама. (Рани средњи век). Београд, 2011.
Жития на светиите 1991 = Жития на светиите (ред. Левкийски еп. Партений, архм. А. Бончев). С., 1991.
Задорнов 2016 = Задорнов, А. Территориалные епархии и этнические епископии в структуре церковной организации Первого болгарского царства (канонический аспект). – Slovѣne. Т. 2. 2016.
Златарски 1972/1 = Златарски, В. Н. Намерението в Югозападна Албания надпис с името на българския княз Бориса-Михаила. – Избрани произведения. Т. 1. С., 1972.
Златарски 1972 = Златарски, В. Н. Приемниците на Омуртаг. – Избрани произведения. Т. 1. С., 1972, 155 – 180.
Златарски 1921 – 1922 = Златарски, В. Н. Към историята на откритията в местността Патлейна стар български манастир. – ИБАИ. Т. 1. Св. 2, 1921 – 1922, 146 – 162.
Златарски 1970 = Златарски, В. Н. История на българската държава през средните векове. Т. 1 – Първо българско царство. Част 1 – Епохата на хуно-българското надмощие. С., 1970.
Златарски 1971 = Златарски, В. Н. История на Българската държава през Средните векове. Т. 1 – Първо българско царство. Ч. 2 – От славянизацията на държавата до падането на Първото царство. С., 1971.
Иванов 1927 = Иванов, Й. Ликът на св. княз Борис във Верона. – ИБАИ. Т. 4 за 1926 – 27. С., 1927.

Иванов 1931 = Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1931.
Иванов 1935 = Иванов, Й. Старобългарски разкази. София, 1935.
Иванов 1936 = Иванов, Й. Жития на Св. Ивана Рилски, с уводни бележки. – ГСУ – ИФФ. Кн. XXXII/13. С., 1936.
Иванов 1991 = Иванов, С. А. К вопросу об элементах этнополитического сознания в „Болгарской апокрифической летописи“. – В: Раннофеодальные славянские государства и народности (Проблемы идеологии и культуры). – SB. № 20. С., 1991.
Иванова 1926 = Иванова, В. Стари църкви и манастири в българските земи (IV – XII в.). – Годишник на Народния музей за 1922 – 1925 г. София, 1926.
Иванова 1945 = Иванова, В. Образи на цар Петра в две старинни икони. – ИБИД. XXI, 1945, 99 – 108.
Иванова 1983 = Иванова, К. Литературни наблюдения върху две похвални слова от Евтимий Търновски. – СБЛ. Кн. 14, 1983.
Иванова 1992 = Иванова, К. Народно (Безименно) житие на Иван Рилски. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник (съст.: Д. Петканова). С., 1992.
Иванова 2019 = Иванова, К. Климент Охридский. – ПЭ. Т. 35. М., 2019, 663 – 676.
Иванова-Мавродинова 1959 = Иванова-Мавродинова, В. Ктиторският образ в Иполитовия сборник на Историческия музей в Москва. – Археология. 3 – 4, 1959.
Иванова-Мавродинова 1968 = Иванова-Мавродинова, В. За украсата на ръкописите от Преславската книжовна школа. – В: Преслав. Т. 1. С., 1968.
Иванова-Мавродинова 1976 = Иванова-Мавродинова, В. Културата и изкуството през време на Първата българска държава. – В: История на българското изобразително изкуство. Т. 1. С., 1976.
Илиев 2010 = Илиев, И. Св. Климент Охридски – живот и дейност. Пловдив, 2010.
Илиев 2015 = Илиев, И. Деволското книжовно и литературно средище от края на IX до началото на XII в. – от свети Климент до Михаил Деволски. – В: Европейският югоизток през

втората половина на X – началото на XI в. История и култура. С., 2015, 552 – 567.
Илиевски 1993 = Илиевски, П. Терминот „ἑπταριθμος“ и состав на групата „Свети словенски Седмочисленици“. – ПрМАНУ – ОЛЛН. Т. 18/2, 1993.
Ильнский 1911 = Ильнский, Г. А. Грамоты болгарских царей. Москва, 1911.
Иречек 1978 = Иречек, К. История на българите. С., 1978.
История 1981 = История на България в 14 тома. Т. 2 (под ред. на Д. Ангелов, П. Петров, Б. Примов). С., 1981.
Йовчева 2009 = Йовчева, М. Южнославянската литургическа книжнина през XIII в. – ЗРВИ. кн. 46. 2009, 351 – 364.
Йорданов 1993 = Йорданов, И. Печатите на преславските владетели (893 – 971). С., 1993.
Йорданов 2001 = Йорданов, И. Корпус на печатите на средновековна България. София, 2001.
Йорданов 2016 = Йорданов, И. Корпус на средновековните български печати. – Плиска – Преслав. Т. 12 (под ред. на П. Георгиев). С., 2016.
Каймакамова 1990 = Каймакамова, М. Българска средновековна историопис. С., 1990.
Каймакамова 2011 = Каймакамова, М. Власт и история в средновековна България (VII – XIV в.). С., 2011.
Каймакамова 2014 = Каймакамова, М. Култът към цар Петър (927 – 969) и движещите идеи на българските освободителни въстания срещу византийската власт през XI – XII в. – ВМ. 4 – 5, 2013 – 2014. Пловдив, 2014.
Каймакамова 2003 = Каймакамова, М. Византия и историческата култура на българите през XI – XII в. – Ипр. 5 – 6, 2003.
Калайдович 1824 = Калайдович, К. Иоанн Эксарх болгарский. Москва, 1824.
Караянопулос 1992 = Караянопулос, Й. Политическа теория на византийците. С., 1992.
Кирова 2005 = Кирова, Н. Късноантичната баня в северното разширение на Сердика. – Археология, № 1 – 4, 2005.
Климент Охридски 1973 = Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. Пространни жития на Кирил и Методий (подг. за печат: Б. Ст. Ангелов и Х. Кодов). С., 1973.

Кодов, Райков, Кожухаров 1985 = Кодов, Х., Б. Райков, С. Кожухаров. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора. Т. 1. С., 1985.
Кожухаров 1974 = Кожухаров, С. Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература. – В: ТКШ. Т. 1. С., 1974 (= Кожухаров 2004).
Кожухаров 1976 = Кожухаров, С. Към въпроса за обема на понятието „старобългарска поезия“. – ЛМ. 1976, кн. 7 (= Кожухаров 2004).
Кожухаров 1992 = Кожухаров, С. Служба за цар Петър. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник (съст.: Д. Петканова). С., 1992.
Кожухаров 2004 = Кожухаров, С. Проблеми на старобългарската поезия. Т. 1. С., 2004.
Коледаров 1979 = Коледаров, П. Политическа география на средновековната Българска държава. Първа част. От 681 до 1018 г. С., 1979.
Коледаров 1985 = Коледаров, П. Епархията на Климент Охридски. – КМЕ. 1985. Т. 1. С., 655 – 662.
Коматина 2010 = Коматина, П. Моравски епископ Агатон на Фотијевом сабору 879 – 880 г. – В: СТД. 2009. Београд, 2010.
Коматина 2014 = Коматина, П. Црквена политика Византије од краја иконоборства до смрти цара Василије I (Византолошки институт САНУ. Посебна издања. Књ. 44). Београд, 2014.
Конески 1977 = Конески, Б. За Станиславовиот пролог. – ПрМАНУ – ОЛЛН. Т. II. 1977, кн. 1 – 2.
Королёв 2013 = Королёв, А. А. Ипполит. ПЭ. Т. 26. М., 2013, 193 – 195.
Косик, Темелски, Турилов 2009 = Косик, В. И., Х. Темелски, А. А. Турилов. Болгарская православная церковь. – ПЭ. Т. 5. Москва, 2009, 615 – 643.
Костова, Попконстантинов 2008 = Костова, Р., К. Попконстантинов. Манастирите на Покръстителя. – В: Християнската култура в Средновековна България. Материали от национална научна конфееренция, Шумен, 2 – 4 май 2007 г., по случай 1100-годишнината от смъртта на св. княз Борис Михаил (ок. 835 – 907 г.). В. Търново, 2008, 173 – 179.

Крыско 2016 = Крыско, В. Б. Языковые особенности Учительного евангелия Константина Преславского и его древнейшего списка. – Slovьne. 2016, № 2, 340 – 363.

Крыско, Мольков 2017 = Крыско, В. Б., Г. А. Мольков. Языковые особенности Учительного евангелия Константина Преславского и его древнейшего списка. – Zeitschrift fur Slavische Philologie. Band 73, Helf 2. Heidelberg, 2017, 331 – 394.

Крысов 2017 = Крысов, А. Г. Кардинал. – ПЭ. Т. 31. М., 2017, 54 – 68.

Куев 1966 = Куев, К. Един необнародван препис на Климентовото слово за Михаил и Гавраил. – В: Климент Охридски. С., 1966.

Куев 1967 = Куев К. Черноризец Храбър. С., 1967.

Кузев 1989 = Кузев, А. За някои епархии в България през IX в. – В: 1100 години от блажената кончина на св. Методий. Т. 1. С., 1989, 145 – 149.

Кузев 1989 = Кузев, А. За някои епархии в България през IX в. – В: Международен симпозиум „1100 години от блажената кончина на св. Методий“. ИБП. Т. 1. С., 1989, 145 – 149.

Лавров 1920 = Лавров, П. Нова служба царю болгарскому Петру. – JФ. 1920. Т. 1, св. 1 – 2.

Ламанский 1864 = Ламанский, В. О некоторых славянских рукописях в Белграде, Загребе и Вене с филологическими и историческими примечаниями. Санкт-Петербург, 1864.

Лесючевский 1946 = Лесючевский, В. И. Вышегорский культ Бориса и Глеба в памятниках искусства. – СА. Кн. 8, 1946.

Липатов 1993 = Липатов, А. Взаимодействия латинского Запада и византийского Востока: Кирилло-Мефодиевская традиция, истоки польской литературы и проблемы славянской взаимности. – Pbg. 1993. Кн. 1.

Литаврин 1987 = Литаврин, Г. Г. България – Византия (XI – XII в.). С., 1987.

Литаврин 1989 = Литаврин, Г. Г. Предисловие. – В: Константин Багрянородный. Об управлении империи (под. ред. Г. Г. Литаврина и А. П. Новосельцева). Москва, 1989.

Литаврин 1994 = Литаврин, Г. Г. Константин Багрянородный о Болгарии и болгарах. – В: Сборник в чест на акад. Д. Ангелов. С., 1994, 30 – 37.

Литвина, Успенский 2005 = Литвина, А. Ф., Ф. Б. Успенский. Агиография и выбор имени в Древней Руси. – Сл. 2005. Кн. 4.
Лосева 2001 = Лосева, О. В. Периодизация древнерусских месяцословов XI – XIV в. – В: Древняя Русь. Вопросы медиевистики. Т. 2 (4). Москва, 2001.
Маринкович 1987 = Маринкович, Р. Форми и средства за поетизация на историята в средновековните литератури на Киевска Рус и другите славяни. – Балканистика. Кн. 2, С., 1987.
Маринов 1902 = Маринов, Д. Слоужба светаго равноапостола цар Бориса, нареченнаго въ светомъ крещенїи Михаила. С., 1902.
Martinov 1863 = Martinov, I. Annus ecclesiasticus graeco-slavus. Bruxelles, 1863.
Мечев 1980 = Мечев, К. Вопли на народното страдание. – В. Плиска, Мадара, Преслав. Бр. 8, 8 дек. 1980.
Мијовић 1973 = Мијовић, П. Менолог. Београд, 1973.
Милев 1966 = Милев, А. Гръцките жития на Климент Охридски. С., 1966.
Милетич 1925 = Милетич, Л. Към фреските на манастира „Св. Наум“. – Мпр. 1925. Кн. 3.
Милтенова 1992 = Милтенова, А. Чудо с българина Георги. – В: Стара българска литература. Енциклопедичен речник (съст.: Д. Петканова). С., 1992.
Милтенова 2006 = Милтенова, А. Историко-апокалиптичните съчинения като литературен и историографски феномен. – В: Тангра. Сборник в чест на 70-годишнината на акад. Васил Гюзелев. С., 2006.
Милчев 1995 = Милчев, А. Рец. в „Археология“. Кн. 2, 1995.
Милюков 1899 = Милюков, П. Н. Христианские древности Западной Македонии. – ИРАИК. 1899. Т. IV.
Милютенко 2011 = Милютенко, Н. И. Борисоглебский сборник. – Древняя Русь. Т. 43, № 1, 2011 (http: //www.drevnyaya.ru/vyp/2011_1/part_11.pdf).
Мирковић 1927 = Мирковић, Л. Уврштење деспота Стевана Лазаревића у ред светитеља. – Богословље. Кн. 3, 1927.
Митрополит Симеон 1931 = Митрополит Симеон. Писмата на Теофилакта Охридски, архиепископ Български. Сб. БАН. Т. 27, 1931.

Михайлов 1979 = Михайлов, С. Каменните саркофази до Голямата базилика в Плиска. – Плиска – Преслав. Т. 1. 1979, 44 – 59.
Михайлов 1992 = Михайлов, С. По въпроса за седемте съборни храма на княз Борис. – Археология. № 2, 1992, 38 – 41.
Михайлов 1993 = Михайлов, С. Нови данни за Голямата базилика в Плиска. – Плиска – Преслав. Кн. 6. С., 1993, 22 – 32.
Михайлов 1995 = Михайлов, С. Още за кръстовидната постройка под Голямата базилика в Плиска. – Археология, 4, 1995, 47 – 48.
Молчанов 2004 = Молчанов, А. А. Владимир Мономах и его имена (К изучению княжеского именника Рюриковичей X – XII веков). – Сл. Кн. 2. 2004.
Мурьянов 1991 = Мурьянов, М. Ф. Страницы гимнографии Киевской Руси. – В: Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991.
Мусин 2017 = Мусин, А. Е. Вышегородская икона святых князей Бориса и Глеба: Истоки образа и еволюция иконографии. – АДІУ. Вып. 1 (22), 2017, 110 – 122.
Мутафчиев 1973 = Мутафчиев, П. Към въпроса за българските извори на руските летописни известия. Избрани произведения. Т. 1, София, 1973, 155 – 171.
Мутафчиев 1973/1 = Мутафчиев, П. Произходът на Асеневци. – Избрани произведения. Т. 1, София, 1973, 150 – 194.
Мутафчиев 1986 = Мутафчиев, П. История на българския народ (681 – 1323). София, 1986.
Муцопулос 2007 = Муцопулос, Н. „Базиликата св. Ахилий“ в Преспа. Един исторически паметник-светиня. Пловдив, 2007.
Мучай, Джуери, Ристани, Пентковский 2014 = Мучай, С., С. Джуери, И. Ристани, А. Пентковский. Средневековые церкви в долине Шушицы (Южная Албания) и славянская епископия свт. Климента. – Slovѣne. Кн. 1, 2014, 5 – 42.
Назаренко, Серёгина, Турилов 2009 = Назаренко, А. В., Н. С. Серёгина, А. А. Турилов. Борис и Глеб. – ПЭ. Т. 6. М. 2009, 44 – 60.
Наумов 1986 = Наумов, А. Церколежкий апостол как богослужебная книга. – В: Богданович, Д., Б. Велчева, А. Наумов, Болгарский апостол XIII века: рукопись Дечани – Црколез 2. С., 1986.

Наумов 2013 = Наумов, А. КАѲОЛІКН ЕККЛНΣІА в древнеславянской письменности. – В: Свети цар Константин и хришћанство. Т. 1I (Међународни научни скуп поводом 1700. годишњице Миланског едикта 31. мај – 2. јун 2013.). Ниш, 2013, 341 – 350.

Невоструев 1868 = Невоструев, К. Слово Святаго Иполита об антихристе в славянском переводе по списку XII века. Москва, 1868.

Невоструев 1898 = (Невоструев, К.) Святой Ипполит, епископ римский. Очерк его жизни и литературной деятельности. – В: Творения святаго Ипполита, епископа римскаго, в русском переводе. Вып. 1. Казань, 1898 (репр. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1997).

Николов 1997 = Николов, А. Наблюдения върху цикъла старобългарски историко-апокалиптични творби от X – XI в. – Pbg. Кн. 1. 1997.

Николов 2006 = Николов, А. Политическа мисъл в ранносредновековна България (средата на IX – края на X век). С., 2006.

Николов 2018 = Николов, А. Проблемът за канонизацията на княз Борис Михаил. – В: Симеонова България в историята на Европейския югоизток: 1100 години от битката при Ахелой. Т. 1 (съст.: А. Николов, Н. Кънев). С., 2018, 214 – 221.

Николов 2005 = Николов, Г. Н. Централизъм и регионализъм в ранносредновековна България. С., 2005.

Николов 2011 = Николов, Г. Самостоятелни и полусамостоятелни владения във възобновеното Българско царство (края на XII – средата на XIII в.). С., 2011.

Николова 1992 = Николова, С. Проложни жития на Иван Рилски. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник (съст.: Д. Петканова). София, 1992.

Николова 1995 = Николова, Б. Ранното християнство в България преди покръстването. Теории и реалност. – В: 1100 години Велики Преслав. Т. 1. Шумен, 1995.

Николова 2001 = Николова, Б. Неравният път на признанието. Каноничното положение на Българската църква през Средновековието. С., 2001.

Николова 2009 = Николова, Б. Цар Петър и характерът на неговия култ. – Pbg. Кн. 2. 2009.

Николова 2010 = Николова, Б. Монашество, манастири и монашески живот в средновековна България. Т. 1 – Манастирите. С., 2010.
Николова 2017 = Николова, Б. Устройство и управление на Българската православна църква (IX – XIV век). С., 2017 (първо изд. – 1997 г.).
Николова, Йовчева, Попова, Тасева 1999 = Николова, С., М. Йовчева, Т. Попова, Л. Тасева. Българското средновековно културно наследство в сбирката на Алексей Хлудов в Държавния исторически музей в Москва. Каталог. С., 1999.
Николова 2016 = Николова, А. Охридските традиции в календара на Царевград Търнов (върху материал от староруски църковни памети). – Във: Великите Асеневци. Сборник доклади. В. Търново, 2016, 356 – 363.
Николова, Косева-Тотева 2018 = Николова, А., Д. Косева-Тотева. Свети Борис, но кой? (Отново за изображението към Учителното евангелие на Константин Преславски в Синод. 262 и датировката на ръкописа). – ПКШ. Т. 18, 2018.
Овчаров, Аладжов, Овчаров 1991 = Овчаров, Д., Ж. Аладжов, Н. Овчаров. Големият дворец във Велики Преслав. Т. 1 – Преславската патриаршия през X в. С., 1991.
Орлов-Вилимоновић 2013 = Орлов-Вилимоновић, Л. Алексије Комнин – нови Константин? Један осврт на Алексијаду Ане Комнин. – В: Свети цар Константин и хришћанство. Т. 1. (Међународни научни скуп поводом 1700. годишњице Миланског едикта 31. мај – 2. јун 2013.). Ниш, 2013, 441 – 458.
Павлов 1993 = Павлов, П. Борис II (Опит за ново тълкуване на семейно-династичните проблеми в Преславския двор при цар Петър). – В: Преслав. Т. 5. София, 1993.
Павлова 1981 = Павлова, Р. Към въпроса за книжовното наследство на Петър Черноризец. – Стбл. Кн. 9. 1981.
Павлова 1994 = Павлова, Р. Петър Черноризец. Старобългарски писател от X в. – КМС. 1994. кн. 9.
Павлова 1996: Павлова, Р. Пролог Рс 705 от Народната библиотека на Сърбия в Белград. – Pbg. Кн. 1. 1996.
Павлова 2002 = Павлова, Р. Светите мъченици Борис и Глеб. – ГСУ – ЦСВП. Т. 92(11). София, 2002.

Павлова 2004 = Павлова, Р. Култ святого великого княза Мстислава у южных славян (материалы). – В: Сборник в чест на проф. д-р Ангел Давидов по случай 70-годишнината му. В. Търново, 2004.

Павлова 2005 = Павлова, Р. Неотбелязани славянски творби в ръкописа Хлуд. 189. – В: СБЛ. Кн. 33 – 34 (Филологически изследвания в чест на Климентина Иванова за нейната 65-годишнина). София, 2005.

Павлова, Желязкова 1999 = Павлова, Р., В. Желязкова. Станиславов (Лесновски) пролог от 1330 година. В. Търново, 1999.

Палаузов 1974 = Палаузов, С. Векът на българския цар Симеон. – Избрани трудове. Т. 1. С., 1974.

Пескова 2005 = Пескова, А. А. Пластина с изображением святых воинов из раскопок на Рюриковском городище. – В: Е. Н. Носов, В. М. Горюнова, А. В. Плохов. Городище под Новгородом и поселения Северного Приильменья (Новые материалы и исследования). – РАН. Институт истории материальной культуры. Труды. Т. XIII (Приложение 2). Санкт-Петербург, 2005, 294 – 299.

Петканова 1994 = Петканова, Д. Средновековна литературна символика. С., 1994.

Петров 1960 = Петров, П. Образуване и укрепване на Западната българска държава. – ГСУ – ИФФ. Т. 53, кн. 2 (1959). С., 1960.

Петров 1978 = Петров, К. Истражувања на непознати претхерсонски допири на Кирил и Методи со култот на Климент Римски. – ГЗФФУС. Т. 39, 1978.

Петров, Гюзелев 1978 = Петров, П., В. Гюзелевл Христоматия по история на България. Т. 1. София, 1978.

Петровский 1913 = Петровский, Н. М. Письмо патриарха Константинопольского Феофилакта царю Болгарии Петру. – ИОРЯС. Т. 18, 1913, № 3.

Петровский 1914 = Петровский, Н. Рец. за Н. Л. Туницкийл Св. Климент, епископ словенский. Его жизнь и просветительная деятельность. Сергиев Посад, 1913. – ЖМНП. Новая серия. Т. L, 1914, № 3, м. март.

Петроски 2016 = Петроски, Б. Св. Климент Охридски, кан/кнез Борис Михаил и кнез/цар Симеон: историски аспекти. – Slovѣne. Кн. 2. 2016.

Пириватрић 1995 = Пириватрић, С. Два хронолошки прилога о крају Првог бугарског царства. – ЗРВИ, 34, 1995, 51 – 62.

Пириватрић 1997 = Пириватрић, С. Византијска тема Морава и „Моравије“ Константина VII Порфирогенита. – ЗРВИ. Књ. 36. Београд, 1997, 173 – 201.

Пириватрић 2014 = Пириватрић, С. Ћирилометодијевске традиције и српске области пре постанка аутокефалне цркве у краљевству Немањић 1219 године. – In: Свети Ћирило и Методије и словенско писано наслеђе 863 – 2013. Београд, 2014, 103 – 123.

Пириватрич 2000 = Пириватрич, С. Самуиловата държава. Обхват и характер. С., 2000.

Полывянный 2000 = Полывянный, Д. И. Культурное своеобразие средневековой Болгарии в контексте византийско-славянской общности IX – XV веков. Иваново, 2000.

Полывянный 2013 = Полывянный, Д. Средновековният българин и „другите“. Сборник в чест на проф. д.и.н. Петър Ангелов. Съст.: А. Николов, Г. Н. Николов. С., 2013.

Полывянный 2018 = Полывянный, Д. И. Культурная идентичность, историческое сознание и книжное наследие средневековой Болгарии. Москва – Санкт-Петербург, 2018.

Поп-Атанасов 2001 = Поп-Атанасов, Г. Македонска книжевна традиција. Скопје, 2001.

Попконстантинов 2005 = Попконстантинов, К. Още веднъж за т. нар. Мартириум в Плиска. – В: Проф. д.и.н. Станчо Ваклинов и средновековната българска култура. В. Търново, 2005.

Попконстантинов 2020 = Попконстантинов, К. За култовото значение на Кръстовидната сграда под „Голямата базилика“ в Плиска. – В: От Залмоксис до Кетцалкоатл. Изследване в чест на доц. д-р Стефан Йорданов. В. Търново, 2020, 147 – 162.

Попконстантинов, Смядовски 1983 = Попконстантинов, К., Т. Смядовски. За почитанието на Климент, папа Римски в средновековна България. – Pbg. 1983, кн. 4.

Попов 2019 = Попов, И. Н. Константин. – ПЭ. Т. 36. М. 2019, 671 – 729 (https: //www.pravenc.ru/text/1841980.html).
Попруженко 1936 = Попруженко, М. Г. Козма Презвитер, болгарский писатель X века (Български старини, кн. XII). София 1936.
Попруженко 1928 = Попруженко, М. Г. Синодик царя Борила. – Български старини. № 8. С., 1928.
Поптодоров 1966 = Поптодоров, Р. Устройство и управление на Българската православна църква през IX – X век. – ГДА. Т. 15 (41), № 4, С., 1966.
Поснов 1994 = Поснов, М. История на църквата (избрани съчинения). Т. 3. С., 1994.
Прашков 1973 = Прашков, Л. Хрельовата кула. София, 1973.
Преображенский 2010 = Преображенский, А. С. Ктиторские портреты Средневековой Руси XI – начало XVI века. Москва, 2010.
Примов 1981 = Примов, Б. Вътрешнополитическа дейност на хан Омуртаг. – В: История на България в 14 тома. Т. 2 (под ред. на Д. Ангелов, П. Петров, Б. Примов). С., 1981.
Ранчин 1999 = Ранчин, А. М. Статьи о древнерусской литературе. Москва, 1999.
Рашев 1996 = Рашев, Р. Бог и владетел преди покръстването. – В: Бог и цар в българската история. Пловдив, 1996.
Рашев 2008 = Рашев, Р. Българската езическа култура VII – IX век. С., 2008.
Рашев 2008/1 = Рашев, Р. Българските ханове и християнството. – В: Християнската култура в средновековна България. Материали от национална научна конференция. Шумен, 2 – 4 май 2007 година, по случай 1100-годишнината от смъртта на св. княз Борис Михаил (ок. 835 – 907 г.). В. Търново 2008, 35 – 41.
Ризос 1993 = Ризос, Д. Агиология. София, 1993.
Рънсиман 1993 = Рънсиман, С. История на Първото българско царство. С., 1993.
Рыбаков 1971 = Рыбаков, Б. А. Русское прикладное искусство X – XIII веков. Ленинград, 1971.
Серегина 2009 = Серегина, Н. С. Владимир (Василий) Святославич. – ПЭ. Т. 8. Москва, 2009, 690 – 718 (https: //www.pravenc.ru/text/159104.html).
Симеонова 1995 = Симеонова, Л. Образът на българския владетел във византийската книжнина (средата на IX – началото на

XI в.). Няколко примера. – В: Представата за „другия“ на Балканите. С., 1995.
Скобцова 2012 = Скобцова, Д. А. Образы святых князей Бориса и Глеба в росписи Спасо-Преображенской церкви Ефросиниева монастыря в Полоцке. – В: Актуальные проблемы теории и истории искусства. II. Санкт-Петербург, 2012.
Скоморохова-Вентурини 1993 = Скоморохова-Вентурини, Л. Славянские месецословы как памятник междуславянских связей и отношении славянских и неславянских народов (культурологические аспекты). – Ricerche Slavistiche. V. 39 – 40, 1992 – 1993, № 1.
Славова 1999 = Славова, Т. Глаголическата традиция и Преславската книжнина. – В: Pbg. Кн. 1. 1999.
Славова 2010 = Славова, Т. Владетел и администрация в ранносредновековна България. Филологически аспекти. С., 2010.
Смирнова 2003 = Смирнова, Э. С. Иконография. Борис и Глеб. – ПЭ. Т. 6. Москва, 2003 (https: //www.pravenc.ru/text/153171.html).
Смирнова 2009 = Смирнова, Э. С. Ранные этапы иконографии святых князей Бориса и Глеба. Вопрос византийских образцов и сложения русской традиции. – В: Борисоглебский сборник. Collectanea Borisoglebica (ред. К. Цукерман). Вып. 1. Paris 2009: 57 – 116.
Снегаров 1924 = Снегаров, И. История на Охридската архиепископия. Т. 1. С., 1924 (фот. изд. – 1995).
Снегаров 1927 = Снегаров, И. Българският първоучител Климент Охридски, ГСУ – БФ, IV (6), 1927.
Снегаров 1932 = Снегаров, И. Учредяване на Българската православна църква. – Мпр. Кн. 1, 1932.
Снегаров 1938 = Снегаров, И. Скопска епархия. Исторически очерк и възражения върху съчинението на Р. Груич „Скопска епархия“. – ГСУ – БФ. 16, 1937 – 1938.
Снегаров 1951 = Снегаров, И. Неизвестен досега препис от разказа „Чудо с българина Георги“. – ИИБИ. Кн. 3 – 4, София, 1951.
Снегаров 1953 = Снегаров, И. Първата българска патриаршия. Произход, патриарси, седалища. – ГДА. I (XXVII). 1950 – 1953.
Снегаров 1954 = Снегаров, И. Неиздадени старобългарски жития. – ГДА. Т. 3 (XXIX) за 1953 – 1954. София, 1954.

Снегаров 1955 = Снегаров, И. Старобългарският разказ „Чудо на св. Георги с българина“ като исторически извор. – ГДА. Т. IV (XXX) за 1954 – 1955, кн. 2. С., 1955.
Снегаров 1962 = Снегаров, И. По въпроса за епархията на Климент Охридски. – ИИИ. Кн. 10. София, 1962.
Снегаров 1972 = Снегаров И. Манастирът Свети Наум при Охридското езеро (произход, развитие и културно значение). С., 1972.
Соболевский 1908 = Соболевский, А. И. Слова Петра Черноризца. – ИОРЯС. Т. 13/3. 1908.
Соколов 1879 = Соколов, М. Из древней истории болгар. Санкт-Петербург, 1879.
Спасова 2005 = Спасова, М. На коя дата и през кой месец се е провел Преславският събор от 893 г. – В: ПКШ. Т. 8. Шумен, 2005.
Срезневский 1867 = Срезневский, И. Древнее изображение кн. Всеволода-Гаврила. – Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. XIV. Санкт-Петербург, 1867.
Срезневский 1868 = Срезневский, И. И. Древние славянские памятники юсоваго письма. Санкт-Петербург, 1868.
Срезневский 1874 = Срезневский, И. И. Разбор сочинения К. Невоструева: Слово св. Ипполита об антихристе в Славянском переводе по списку XII века с исследованием о слове и о другой мнимой беседе Ипполита о том же с примечаниями и приложениями. – В: Отчет о пятнадцатом присуждении награды графа Уварова (25 сентября 1872 года). Санкт-Петербург, 1874.
Станев 2016 = Станев, К. Среднодунавските славяни и българските земи през ранното Средновековие. – В: 100 години кирилометодиевистика в България. Идентифициране на еврейски и християнски модели в литературата. КМС. Кн. 25. С., 2016.
Станев 2018 = Станев, К. Бележки върху етническата ситуация в Деволския комитат през Ранното средновековие. – В: Св. Климент Охридски в културата на Европа. С., 2014, 209 – 232.
Станев 2020 = Станев, К. Брегалница – административен, духовен и културен център на Първото българско царство. – Във: Владетел, държава и църква на Балканите през Средновековието. Сборник в чест на 60-годишнината на проф. д-р Пламен Павлов. В. Търново, 2020, 542 – 550.

Станилов 1982 = Станилов, С. Езически центрове в Първата българска държава. – В: България 1300. Институции и държавни традиции. Т. 2. София, 1982.
Станимиров 1925 = Станимиров, С. История на българската църква. С., 1925.
Станкова 2007 = Станкова, Р. Сръбската книжнина през XIII в. (контест и текст). С., 2007.
Станкова 2020 = Станкова, Р. Култът към светците Борис и Глеб в южнославянската средновековна книжнина. – В: Маршрути на книжовното общуване между източните и южните славяни (XI – XX в.). Международна научна конференция, 21 – 22 ноември 2019 г., София. Съст. и ред.: А. Милтенова и И. Калиганов. С., 2020, 88 – 101.
Станковић 2003 = Станковић, В. Цариградски патријарси и цареви Македонске династије. Београд, 2003.
Стара българска литература 1983 = Стара българска литература. Т. 3 – Исторически съчинения (съст. и ред.: И. Божилов). С., 1983.
Стара българска литература 1986 = Стара българска литература. Т. 4 – Житиеписни творби (съст. и ред.: К. Иванова). С., 1986.
Стасов 1902 = Стасов, В. В. Миниатюры некоторых рукописей византийских, болгарских, джагатайских и персидских. Санкт-Петербург, 1902.
Степанов 2010 = Степанов, Ц. Болгары и христианство до 864. – Сл. 4, 2010, 3 – 10.
Стефанов 1936 = Стефанов, И. Правила на Св. Православна църква. С., 1936.
Стефановић 1977 = Стефановић, Д. Средњовековна стихира у част папе Климента I Римског († 102). – В: Зборник В. Мошина. Београд, 1977.
Стефановић 1989 = Стефановић, Д. Прилог проучаваньу месецослова XIII и XIV века. – ЈФ. Књ. XLV, 1989.
Стефоска 2008 = Стефоска, И. Две имена једног града: Струмица – ΤΙΒΕΡΙΟΥΠΟΛΙΣ. – ЗРВИ. Књ. 45, 2008.
Стојановић 1901 = Стојановић, Љ. Каталог рукописа и старих штампаних књига. Збирка Српске Краљевске академије. Београд, 1901.

Стойкова 2008 = Стойкова, А. Константин Преславски. – В: История на Българската средновековна литература. Съст.: А. Милтенова. С., 2008.
Стоянов 1908 = Стоянов, К. Пътуване от Цариград през България в 1827 г. – Псп. Т. 69, св. 9 – 10. Пловдив, 1908.
Стоянова 1996 = Стоянова, Г. За термина на поучителните слова на Петър Черноризец и библейските цитати в тях. – В: Медиевистични изследвания в памет на Пейо Димитров. Шумен, 1996.
Събев 1987 = Събев, Т. Самостойна народностна църква в средновековна България. С., 1987.
Темниковский 1903 = Темниковский, Е. К вопросу о канонизации святых. Ярославль, 1903.
Тихова 2012 = Тихова, М. Старобългарското Учително евангелие на Константин Преславски. С детайлното описание от Е. Уханова на най-стария препис (ГИМ Син. 262). (= Monumenta linguae Slavicae, LVIII), Weiher Verlag, Freiburg i. Br. 2012.
Ткаченко 2016 = Ткаченко, А. А. Ипполит Римский. ПЭ. Т. 26. М. 2016, 202 – 222 (https: //www.pravenc.ru/text/673797.html).
Тодоров 2004 = Тодоров, Т. Константин Багрянородни и династичният брак между владетелските домове на Преслав и Константинопол от 927 г. – В: ПКШ. Т. 7. С., 2004.
Тодоров 2008 = Тодоров, Т. Владетелският статут и титла на цар Петър I след октомври 927 г.: писмени сведения и сфрагистични данни. – В: Юбилеен сборник „Сто години от рождението на д-р Васил Хараланов (1907 – 2007)“. Шумен, 2008.
Тодоров 2018 = Тодоров, Т. От отрицание към реабилитация. Историографски бележки за цар Петър I (927 – 969) и неговото време. – В: Писменост, книжовници, книги. Българската следа в културната история на Европа. Материали от Петата национална конференция по история, археология и културен туризъм. Пътуване към България. Шумен 26 – 28 април 2016. Шумен, 2018, 86 – 96.
Толкование на Апокалипсис 1893 = Толкование на Апокалипсис Святого Андрея, архиепископа Кесарийского (перевод с греческого иеромонаха Антония). Москва, 1893.
Тотев 1984 = Тотев, Т. Кръстовидната църква под основите на Голямата базилика в Плиска (865 – 866). – В: Сб. в памет на проф. Станчо Ваклинов. С., 1984.

Тотев 2009 = Тотев, Т. К вопросу об оловной печати епископа Николая из Плиски. – Античная древность и Средние века. 2009, вып. 39.

Тотев 2021 = Тотев, К. Византийски стеатитови икони от България. В. Търново, 2021.

Трендафилов 2002 = Трендафилов, Х. История и благочестие: де се е поминал княз Борис Михаил? – ПКШ. Кн. 6. С., 2002.

Трендафилов 2008 = Трендафилов, Х. Кога е канонизиран княз Борис Михаил. – В: Християнската култура в средновековна България. Материали от националната научна конференция по случай 1100 години от смъртта на свети цар Борис. В. Търново, 2008, 125 – 128.

Трифонова 1998 = Трифонова, Р. Към хипотезата за съществуване на житиен текст за свети княз Борис. – ПКШ. Кн. 3. Шумен, 1998.

Туницкий 1913 = Туницкий, Н. Св. Климент, епископ словенский. Его жизнь и просветительная деятельность. Сергиев Посад, 1913.

Турилов 1999 = Турилов, А. А. Две забытые даты болгарской церковно-политической истории IX в. (К вопросу формирования болгарского варианта церковного месяцослова в эпоху Первого царства). – Pbg. 1999, кн. 1. (= Турилов 2012).

Турилов 2012 = Турилов, А. А. Две забытые даты болгарской церковно-политической истории IX в. (К вопросу формирования болгарского варианта церковного месяцослова в эпоху Первого царства). – В: Турилов А. А. Межславянские культурные связи эпоху Средневековья и источниковедение истории и культуры славян. Этюды и характеристики. М., 2012.

Турилов 2019 = Турилов, А. А. Константин (Константин Болгарский). – ПЭ. Т. 37. М., 2019, 11 – 13 (https: //www.pravenc.ru/text/2056992.html).

Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996 = Тъпкова-Заимова, В., А. Милтенова. Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България. С., 1996.

Тържество на словото 1995 = Тържество на словото. Златният век на българската книжнина. Летописи, жития, богословие, риторика, поезия. Съст., ред. и научен коментар: К. Иванова и С. Николова. С., 1995.

Успенский 1880 = Успенский, П. Второе путешествие по Святой горе Афонской в годы 1858, 1859 и 1861 и описание скитов Афонских. Москва, 1880.

Успенский сборник 1971 = Успенский сборник XII – XIII вв. (изд. подг. Князевская, О. А., В. Г. Демьянов, И. В. Ляпон. Под ред. С. И. Коткова). Москва, 1971.

Уханова 2009 = Уханова, Е. В. Древнейшие изображения св. князя Бориса. К истории библиотеки Владимира Мономаха. – В: Борисоглебский сборник. Collectanea Borisoglebica (ред. К. Цукерман). Вып. 1. Paris, 2009.

Федер 1996 = Федер, У. Преслав – място на святостта в българското национално самосъзнание. – В: Свети места на Балканите. Благоевград, 1996.

Федотов 1931 = Федотов, Г. Святые Древней Руси (X – XVII в.). Париж, 1931.

Филарет 1894 = Филарет, архиепископ Черниговский. Святые южных славян. Описание жизни их. Санкт-Петербург, 1894.

Филимонов 1875 = Филимонов, Г. Иконные портреты русских царей. ВОЛДИ, № 1 – 2 за 1874 – 1875. М., 1875.

Филипоски 2011 = Филипоски, Т. Охридската епископија во IX век. – ГСФФС. Т. 64. 2011.

Филипоски 2014 = Филопоски, Т. Престолнините на Самоиловата држава. Кратички историографски осврт. – В: 1000 години от битката на Беласица и смртта на цар Самоил. Скопје, 2014.

Флоря 1981 = Флоря, Б. Н. Сказания о начале славянской письменности. М., 1981.

Флоря 2009 = Флоря, Б. Н. Вячеслав, кн. Чешский. – В: ПЭ. Т. 10. Москва 2009, 166 – 168 (https: //www.pravenc.ru/text/161181.html).

Флоря, Турилов, Иванов 2000 = Флоря, Б. Н., А. А. Турилов, С. А. Иванов. Судьбы Кирилло-Мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. Санкт-Петербург, 2000.

Хрисимов 2018 = Хрисимов, Н. Наблюдения върху личността на Енравота и кръстовидната сграда под Голямата базилика. – Плиска – Преслав. Кн. 13. 2018.

Христов 2007 = Христов, Я. Бяло поле в ранната българска агиография – Енравота, светец-мъченик или обезнаследен принц. – Минало. Кн. 1, 2007.

Христов 2008 = Христов, Я. Култът към Покръстителя в средновековна България през X в.: аспекти на утвърждаването, признанието и съществуването. – Ипр. 2008, кн. 5 – 6.
Христов 2009 = Христов, Я. Между памет и забрава – почитанието на Енравота. – БФ. 1 – 2, 2009.
Христова 1992 = Христова, И. Листове на Ундолски. В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник (съст.: Д. Петканова). С., 1992.
Христова, Караджова, Икономова 1982 = Христова, Б., Д. Караджова, А. Икономова. Български ръкописи от XI до XVIII в. запазени в България. Своден каталог. Т. 1. С., 1982.
Христова, Караджова, Узунова 2003 = Христова, Б., Д. Караджова, Е. Узунова. Бележки на българските книжовници X – XVIII в. Т. 1 – X – XV в. С., 2003.
Христова-Шомова 2008 = Христова-Шомова, И. Службите на св. Климент Римски в славянските минеи. – В: Богослужебните книги – познати и непознати. Материали от научната конференция „Методологически проблеми на описанието на богослужебните книги“, посветена на светлата памет на проф. Хр. Кодов (1901 – 1982). С., 2008.
Христова-Шомова 2012 = Христова-Шомова, И. Византийските богослужебни устави и техните славянски съответствия. – Стбл. Кн. 45 – 46, 2012, 116 – 143.
Христова-Шомова 2015 = Христова-Шомова, И. Драгановият миней като свидетел на българската богослужебна и книжовна история. – Palaeoslavica. XXIII. Кн. 2, 2015.
Цанев 1998 = Цанев, Ц. Към въпроса за покръстването на българите. – ПКШ. Т. 3, Шумен, 1998.
Цонев 1910 = Цонев, Б. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. Т. 1. С., 1910.
Цонев 1923 = Цонев, Б. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 2, С., 1923.
Цоневски 1986 = Цоневски, И. Патрология. Живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели. С., 1986.
Цукерман 2009 = Цукерман, К. От редактора. – В: Борисоглебский сборник. Collectanea Borisoglebica (ред. К. Цукерман). Вып. 1. Paris, 2009, 7 – 14.

Цухлев 1911 = Цухлев, Д. История на българската църква. Т. 1. С., 1911.
Чанева-Дечевска 1984 = Чанева-Дечевска, Н. Църковната архитектура на Първата българска държава. С., 1984.
Чекова 2013 = Чекова, И. Първите староруски князе светци (Образи, символика, типология). С., 2013.
Чекова 2013/1 = Чекова, И. Изображения на източнославянски светци в български храмове през Средновековието и Възраждането. – СБЛ. Кн. 48, 2013, 286 – 316.
Чешмеджиев 1991 = Чешмеджиев, Д. Рецензия за: Божков А. Изображенията на Кирил и Методий през вековете. София, 1989. – Ипр. 1991, кн. 4.
Чешмеджиев 1996 = Чешмеджиев, Д. Към въпроса за култа на Архангел Михаил в средновековна България. – Pbg., 1996, кн. 1, 52 – 61.
Чешмеджиев 1998 = Чешмеджиев, Д. За „седемте съборни църкви“ на княз Борис. – Ипр. 1998, № 1 – 2, 134 – 141.
Чешмеджиев 1999 = Чешмеджиев, Д. Към въпроса за култа на княз Борис Михаил в средновековна България. – Ипр. 1999, кн. 3 – 4, 158 – 176.
Чешмеджиев 2000 = Чешмеджиев, Д. „Моравия“ и „Велика Моравия“ в средновековната българска традиция. – КМС. Кн. 13. 2000.
Чешмеджиев 2001 = Чешмеджиев, Д. Кирил и Методий в българската историческа памет през средните векове. С., 2001.
Чешмеджиев 2002 = Чешмеджиев, Д. Бележки върху култа към Петнадесетте Тивериуполски мъченици в средновековна България. – В: ΠΟΛΥΧΡΟΝΙΑ. Сборник в чест на проф. Иван Божилов. С., 2002, 251 – 263.
Чешмеджиев 2003 = Чешмеджиев, Д. 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. д.и.н. Й. Андреев). В. Търново, 2003, 451 – 457.
Чешмеджиев 2003/1: Чешмеджиев, Д. Няколко бележки за култа към цар Петър I (927 – 965). – В: Християнската традиция и царската институция в българската култура, Шумен, 2003, 23 – 37.

Чешмеджиев 2003/2 = Чешмеджиев, Д. Култовете на българските светци през XI – XII в. – НТПУ. Т. 41, кн. 1, 2003 – Филология, 495 – 503.

Чешмеджиев 2004 = Чешмеджиев Д. „**Книжение ємоу дасть дьржати словѣньско**“ от Пространното житие на Методий и българо-византийските отношения от първата половина на IX в. – Pbg. 2004. Кн. 2, 3 – 19.

Чешмеджиев 2006 = Чешмеджиев, Д. „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.

Чешмеджиев 2006/1 = Чешмеджиев, Д. Култът към българския цар Петър I (927 – 969): монашески или държавен? – In: Love of learning and devotion to God in Orthodox Monasteries. Selected Proceedings. 5. International Hilandar conference. Београд – Columbus/Ohio. 2006, 245 – 257.

Чешмеджиев 2006/2 = Чешмеджиев, Д. Една различна книга (И. Билярски. Покровители на царството. Св. цар Петър и св. Параскева-Петка. С. 2004). – Ипр. Кн. 1 – 2, 2006, 154 – 167.

Чешмеджиев 2007 = Чешмеджиев, Д. 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.

Чешмеджиев 2013 = Чешмеджиев, Д. 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 – 271.

Чешмеджиев 2013/1 = Чешмеджиев, Д. Идеята за Константин I Велики през Второто българско царство. – В: Свети цар Константин и хришћанство. Т. 1. (Међународни научни скуп поводом 1700. годишњице Миланског едикта 31. мај – 2. јун 2013.). Ниш, 2013, 485 – 495.

Чешмеджиев 2014 = Чешмеджиев, Д. Българските светци и Византия: случаят Теофилакт Охридски. – В: Трети междунаро-

ден конгрес по българистика, 23 – 26 май 2013. Кръгла маса „Кирилометодиевистика“. С., 2014, 208 – 219.
Чешмеджиев 2014/1 = Чешмеджиев, Д. Цар Петър във византийските извори. – Трети международен конгрес по българистика. Кръгла маса „Златният век на цар Симеон: политика, религия, култура“. С., 2014, 103 – 110.
Чешмеджиев 2015 = Чешмеджиев, Д. За времето на пренасяне на мощите на св. Йоан Рилски от Рила в Средец. – Studies in honour of Professor Iliya G. Iliev. – BM. V. 6, 2015, 79 – 89.
Чешмеджиев 2015/1 = Чешмеджиев, Д. Иоанн Экзарх. ПЭ. Т. 24, 2015: 663 – 669 (https: //www.pravenc.ru/text/471567.html).
Чешмеджиев 2017 = Чешмеджиев, Д. Култът на св. Климент Охридски през периода на византийското владичество в българските земи (XI – XII в.). – In: Kliment Ochridsky a jeho prinos pre slovansku a europsku kulturu (eds. P. Zenuch, С. Николова). Bratislava – Sofia, 2017, 29 – 38.
Чешмеджиев 2018 = Чешмеджиев, Д. Култът към св. Климент Охридски в средновековна България. – В: Св. Климент Охридски в културата на Европа. С., 2018, 333 – 349.
Чешмеджиев 2018/1 = Чешмеджиев, Д. Култът към св. Наум Охридски. – In: LAUDATOR TEMPORIS ACTI. Studia in memoriam Ioannis A. Božilov. Vol. I. Serdicae MMXVIII, 95 – 133.
Чешмеджиев 2018/2 = Чешмеджиев Д. Култовете на българските светци през IX – XII в. – В: Съвременната святост: история, образи, символи, практики. Пловдив, 2018, 93 – 99.
Чешмеджиев 2019 = Чешмеджиев, Д. Етюди върху български средновековни култове. Пловдив, 2019.
Чешмеджиев 2020 = Чешмеджиев, Д. Владетелските култове в средновековна България. – Във: Владетел, държава и църква на Балканите през Средновековието. Сборник с доклади от международна научна конференция посветена на 60-годишнината на проф. д-р Пламен Павлов. В. Търново, 2020, 154 – 183.
Чешмеджиев, Кръпова 1991 = Чешмеджиев, Д., И. Кръпова. Бандуриевата легенда и нейната историческа стойност. – Pbg. 1991, кн. 1.
Чифлянов 1971 = Чифлянов, Б. Триодът и месецословът на Великата църква през IX в. – ГДА. Т. XIX (XLV) за 1969 – 1970. С., 1971.

Шавелев 2018 = Шавелев, А. С. К идентификации названия „eptaradici“ в „Описании городов и областей к северу от Дуная“ („Баварском географе“). – В: У истоков и источников: на международных и междисциплинарных путях. Юбилейный сборник в честь Александра Васильевича Назаренко. Москва – Санкт-Петербург, 2018, 555 – 561.

Шаламанов 1995 = Шаламанов, Б. Лексиката на службата на цар Петър (по Драгановия миней – XIII в.). – В: ПКШ. Т. 1. С., 1995.

Шепард 2007 = Шепард, Д. Неспокойни съседи. Българо-византийска конфронтация, обмен и съжителство през Средните векове. С., 2007.

Шиваров 1996 = Шиваров, Н. Понятието „светост“ в древната църква и Средновековието. – В: Свети места на Балканите. Благоевград, 1996.

Штављанин-Ђорђевић, Гроздановић-Пајић, Цернић 1986 = Штављанин-Ђорђевић, Л., М. Гроздановић-Пајић, Л. Цернић. Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије. Књ. 1, Београд, 1986.

Щепкина 1977 = Щепкина, М. В. К изучению Изборника 1073 года. – В: Изборник Святослава 1073 года. М., 1977.

Юрукова, Пенчев, 1990 = Юрукова, Й., В. Пенчев. Български средновековни печати и монети. София, 1990.

СЪКРАЩЕНИЯ

Bbg – Byzantinobulgarica
BHR – Bulgarian Historical Rewiew
BSl – Byzantinoslavica
EB – Etudes balkaniques
ЈФ – Јужнословенски филолог
MGH – Monumenta Germaniae Historrica
Pbg – Palaeobulgarica
REB – Revue des Etudes byzantines
SB – Studia Balkanica
AB – Analecta Bollandiana
АДІУ – Археология і давня історія України
БФ – Балканистичен форум
ВМ – Bulgaria Medievalis
ВВр – Византийский временник
ВОЛДИ – Вестник Общества любителей древнерусского искусства
ГДА – Годишник на Духовна академия
ГЗФФС – Годишен зборник на Филозофскиот факултет – Скопје
ГЗФФУС – Годишен зборник на Филозофскиот факултет на Универзитетот во Скопје
ГИБИ – Гръцки извори за българската история
ГЗФФ – Годишен зборник на Филозофскиот факултет
ГСУ – БФ – Годишник на Софийския университет – Богословски факултет
ГСУ – ИФФ – Годишник на Софийския университет – Историко-филологически факултет
ГСУ – ЦСВП – Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ – Център за славяно-византийски проучвания „Проф. И. Дуйчев“
ГСУ – ФСФ – Годишник на Софийския университет – Факултет по славянски филологии
ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения
ЗЛУ – Зборник Матице српске за ликовне уметности
ЗРВИ – Зборник радова Византолошког института
ИБ – Историческо бъдеще
ИБАИ – Известия на Българския археологически институт

ИБП – Известия на Българската патриаршия
ИДА – Известия на Държавните архиви
ИИБИ – Известия на Института за българска история
ИИИ – Известия на Института за история
ИОРЯС – Известия Отделения русского языка и словесности
Ипр – Исторически преглед
ИРАИК – Известия Русского археологического института в Константинополе
КМЕ – Кирило-методиевска енциклопедия
КМС – Кирило-методиевски студии
ЛИБИ – Латински извори за българската история
ЛМ – Литературна мисъл
МПК – Музеи и паметници на културата
Мпр. – Македонски преглед
НТПУ – Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“. Научни трудове
ПКШ – Преславска книжовна школа
ПрМАНУ – ОЛЛН – Прилози на МАНУ. Отделење за лингвистика и литературна наука
Псп – Периодическо списание на Българското книжовно дружество
ПЭ – Православная энциклопедия
СА – Советская археология
Сб. БАН – Сборник на Българската академия на науките
Сл – Славяноведение
СпБАН – КИФ – Списание на БАН. Клон Историко-филологичен
СТД – Српска теологија данас
СБЛ – Старобългарска литература
ТКШ – Търновска книжовна школа
ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы

Димо Чешмеджиев

ВЛАДЕТЕЛСКИТЕ КУЛТОВЕ
В СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ

Българска, първо издание

Редактор: Гергана Иванова

Предпечатна подготовка: Гергана Георгиева

Печат и подвързия: Пловдивско университетско издателство

Пловдив, 2022

ISBN 978-619-7663-31-0

9 786197 663310