

БИБЛИОТЕКА

ЗЕГЕНДА

**БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИ НАУЧЕН ЦЕНТЪР**

БИБЛИОТЕКА ЛЕГЕНДА

ПРЕВОДИ НА СРЕДНОВЕКОВНИ И РЕНЕСАНСОВИ
ТВОРБИ • МЕДИЕВИСТИЧНИ ИЗСЛЕДВАНИЯ •
ОБРАЗОВАТЕЛНА ЛИТЕРАТУРА • АЛБУМИ

РЕДАКЦИОНЕН СЪВЕТ

проф. д-р Славия Бърлиева
проф. дфн Ана Стойкова
проф. дин Илия Илиев
проф. дин Димитър Димитров
проф. дфн Валери Стефанов
проф. д-р Александър Николов

Отговорен редактор
д-р Евгени Зашев



ПОРЕДИЦА НА КМНЦ ПРИ БАН

КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИ МЕСТА НА ПАМЕТТА В БЪЛГАРСКАТА КУЛТУРА

Редактори

Евгени Зашев

Веселка Желязкова

Славия Бърлиева

Бойка Мирчева

СОФИЯ, 2023

ИЗДАНИЕ НА КМНЦ ПРИ БАН

*Сборникът се издава в рамките на проект № BG05M2OP001-1.001-0001
„Изграждане и развитие на Център за върхови постижения „Наследство БГ“ –
виртуален клъстер „Кирилометодикон“*



Cultural route
of the Council of Europe
Itinéraire culturel
du Conseil de l'Europe



КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИ МЕСТА НА ПАМЕТТА В БЪЛГАРСКАТА КУЛТУРА

Редактори: Евгени Зашев, Веселка Желязкова,
Славия Бърлиева, Бойка Мирчева

Рецензенти: Мая Иванова, Ценка Досева

Българска. Първо издание, 2023

© Кирило-Методиевски научен център при БАН, 2023
Анита Борисова, графично оформление и корица
Милена Евтимова, коректор
Формат 70x100/16 Печатни коли 24,5
Печатница „Симолини-94“

DOI: 10.59076/5808.2023

ISBN 978-954-9787-58-0

СЪДЪРЖАНИЕ

Увод	7
------------	---

I. И ТЯМ ДА БЪДЕ СЛАВА И ЧЕСТ, И ПОЧЕСТ: КУЛТЪТ КЪМ КИРИЛ И МЕТОДИЙ И ТЕХНИТЕ УЧЕНИЦИ ПРЕЗ ВЕКОВЕТЕ

<i>Димо Чешмеджиев, Тотка Григорова</i>	
Образи на св. Кирил и св. Методий през Българското възраждане	9
<i>Евгени Зашев</i>	
За най-ранната топография на култа към св. Седмочисленици. Обособяване на култа	53
<i>Александър Николов</i>	
Св. Седмочисленици и формирането на българската „протонационална“ идентичност	109
<i>Стиляна Баталова</i>	
Покръстването на българите: три примера от бароквата историография и агиография	127
<i>Цветан Василев</i>	
Кирило-Методиевото дело и християнското минало на българите през погледа на Петър Богдан и полемичното богословие от епохата на Контрареформацията	179
<i>Люба Илиева</i>	
Български реалии в културното наследство на Деволско-Охридското книжовно средище IX–XIII в.	201

II. НАЧАЛОТО НА БЪЛГАРСКАТА ПИСМЕНА ТРАДИЦИЯ

<i>Славия Бърлиева</i>	
От неолита до IX век – паметници на предлаголическата графична култура по българските земи	211
<i>Десислава Найденова</i>	
Глаголически следи в България	237
<i>Бойка Мирчева</i>	
Места на българската памет – <i>Похвално слово за Кирил и Методий</i> и неговите преписи	261
<i>Камен Станев</i>	
Старобългарското селище при с. Гиген – локален културен център	301

III. СОЦИОКУЛТУРНИ ПРОЕКЦИИ НА КИРИЛО-МЕТОДИЕВОТО ДЕЛО

<i>Евелина Джевиецка</i>	
Химнът „Кирил и Методий“ на Стоян Михайловски като медия на паметта. Канонът – Контекстът – Криптата	313
<i>Веселка Желязкова</i>	
Артефакти за Кирил и Методий в Националния военно-исторически музей	337
<i>Ива Трифонова</i>	
Искони вѣѣ слово: Поклоннически места, свързани с паметта на св. Йоан Богослов	363

УВОД

Кирило-Методиевото дело и произтичащото от него книжовно и просветно наследство са фактори от изключително значение за формирането на средновековния и съвременния облик на Европа в културно, религиозно, етническо, национално и езиково отношение. Този цивилизационен акт, разгледан в историческата перспектива на въздействието му върху културата на славянските народи, оказва сериозно влияние върху изграждането на средновековните и модерните идентичности, конфесионалната принадлежност, политиката, създаването на книжовните езици, образованието, литературата, изобразителните изкуства.

Настоящият сборник е резултат от работата по проекта на Кирило-Методиевския научен център при БАН „Кирило-методиевски места на паметта в българската култура. Принос към изграждането на Европейски културен маршрут „Кирил и Методий“, който е част от виртуалния клъстер „Кирилометодикон“ в рамките на проект № BG05M2OP001-1.001-0001 „Изграждане и развитие на Център за върхови постижения „Наследство БГ“. Колективната изследователска задача има за отправна точка представеното широко схващане за научното поле на кирилометодиевистиката и е резултат от припокриването на специфичната за Кирило-Методиевския научен център при БАН научна проблематика и нуждите на сертифицирания през 2021 г. от Съвета на Европа Европейски културен маршрут „Кирил и Методий“. Изследователският фокус в сборника е поставен върху разнообразни по характер „места на паметта“ в българската култура, които да се превърнат в елементи от българския дял на маршрута. В духа на утвърдилото се в хуманитарните изследвания определение на Пиер Нора терминът „места на паметта“ се схваща като означение на всяка значима единица на културата, независимо дали е материална или нематериална, която по силата на човешката воля или въздействието на времето се е превърнала в символен елемент на паметовото наследство на дадена човешка общност. Тази изходна позиция е главното основание към проучването на кирило-методиевските места на паметта в българската култура да се подходи много-

аспектно и интердисциплинарно – от позициите на историческата наука, филологията, културната антропология, изкуствознанието.

Сборникът съдържа тринадесет научни разработки, организирани в три дяла. Първият от тях е посветен на култа към светите братя Кирил и Методий през вековете. Статиите, включени в него, са насочени към идентифициране и изследване на паметовите следи в българската култура, свързани с присъствието на св. Кирил и Методий и групата на св. Седмочисленици като цяло. Засегнати са проблеми като възникването на култа към св. Седмочисленици и неговата роля за формирането на българската „протонационална“ идентичност, присъствието на св. Седмочисленици в изобразителното изкуство, българските културни реалии в наследството на Деволяско-Охридското книжовно средище и наличието на кирило-методиевски мотиви в бароковите научни трудове на боландистите и в Българското възраждане. Вторият дял – „Началото на българската писмена традиция“ е фокусиран върху предглаголическата графична култура по българските земи, следите от употребата на глаголицата в средновековна България, проникването на славянската писменост в по-периферните локални културни центрове и преписите на Похвалното слово за Кирил и Методий като своеобразни ядра на българската културна памет. Третият дял – „Социокултурни проекции на Кирило-Методиевото дело“, е насочен към поредица от средоточия на паметта от материален и нематериален характер – химнът „Кирил и Методий“ на Стоян Михайловски и неговата връзка с кирило-методиевската традиция и българския културен елит, артефактите, свързани със славянските просветители, в Националния военноисторически музей в София и православните храмове, посветени на св. Йоан Богослов, по българските земи. Подлежащите на локализация идентифицирани места на паметта са означени и описани в интерактивна карта, която може да бъде видяна на адрес: <https://www.google.com/maps/d/viewer?mid=1DLnnoTuPxPmU9F0zyg3kD1c01SEP BvM&ll=52.61620696288842%2C27.695866749999993&z=4>

Евгени Зашев

ОБРАЗИ НА СВ. КИРИЛ И СВ. МЕТОДИЙ ПРЕЗ БЪЛГАРСКОТО ВЪЗРАЖДАНЕ*

Димо Чешмеджиев, Тотка Григорова

Образите на св. Кирил и св. Методий влизат в репертоара на българските възрожденски зографи още в началото на XIX в., което добре се вижда от стенопис в олтар на главната църква в Зограф, изписан около 1816 г. На пиластъра на северната стена е изобразен св. Кирил, на северния олтарен стълб са изобразени св. Теофилакт Охридски, св. Методий учител словенски и св. Климент Охридски. Може да се каже определено, че това са техните първи стенописни образи от началото на века и предхождат всички останали възрожденски изображения. И четиримата светци са представени като внушителни архиереи, в тържествени богослужебни одеяния, с корони на главите и жезли. Фигурите им са открити на син кобалтов фон, със звезди по тях – небеса (Божков, Василиев 1981: 106–107; Василиев 1970: 111–112, обр. 3, 4; Божков 1989: 184; Чешмеджиев 2013: 55). Патриотичната екзалтация, която довежда до промяна на реда на светците в притвора на главната църква на Зограф, е налице и в стенописните изображения на централната църква на Рилския манастир (1842–1845), в метоха „Орлица“ на същия манастир (1863), в портретните галерии на Троянския манастир (1847–1848) и пр. (Василиев 1970: 112, фиг. 6, 7; Божков 1989: 161). Образите се умножават след установяването на празника на св. Кирил и Методий на 11 май не само като църковен, но и като училищен (1851 г., Пловдив). Създават се извънредно голям брой икони, стенописи и графики с образите на двамата братя. Те може да бъдат разделени условно на няколко групи (Чешмеджиев 2013: 56).

Първата обхваща най-ранните образи на двамата братя, когато те се изобразяват поотделно. В известната *Стематография* на Христофор Жефарович (Виена, 1741 г.) е изобразен „Методий, архиепископ Моравски“

* Статията е подготвена в рамките на проект № BG05M2OP001-1.001-0001 „Изграждане и развитие на Център за върхови постижения „Наследство БГ“ – виртуален клъстер „Кирилومتодикон“.

заедно със сръбския архиепископ Ефрем. Св. Методий е представен стар, с дълга брада, в архиерейски одежди и корона на главата, с дясната ръка благославя, а в лявата държи затворена книга (Жефарович 1986: 23–24; Василиев 1970: обр. 2; Василиев 1987: 70; Божков 1989: 74–78; Паскалева 1995: 270–271). Св. Кирил без св. Методий е изобразен на икона на св. Богородица от Гавраил Рилец от 1832 г. в Преображенския манастир. През 1841 г. зографът Димитър Т. Молеров и синът му Симеон от Банско рисуват в параклиса „Св. Никола“ на главната църква на Рилския манастир поотделно св. Кирил (назован в надписа само с името си) и св. Методий (наречен архиепископ Моравски) в група със св. Стефан Неман и св. Сава, архиепископ Сръбски. От първата половина на XIX в. са изображенията на входа на Хилендарския манастир, от двете страни на портата, в естествена големина. Св. Кирил и Методий са нарисувани в тежки архиерейски одежди и с корони на главите. Стенописите вероятно са дело на светогорския зограф Макарий йеромонах (Макарий млади), българин от с. Галатища, Солунско (Василиев 1970: 116, 122; Божков, Василиев 1981: 105; Василиев 1987: 71; Божков 1989: 186; Паскалева 1995: 270–271; Чешмеджиев 2013: 56).

Втората група представя композиции, в които двамата просветители са заедно, обърнати един към друг в три четвърти или анфас. В нея могат да се разграничат няколко подгрупи в зависимост от семантиката на изображението и композицията.

Първата подгрупа представя св. Кирил и Методий като създатели на азбуката. В тези композиции светците са облечени в монашески одежди и са обърнати леко един към друг, а между тях е разгърнат свитък с азбуката. Едно от най-ранните изображения от тази подгрупа е това в „Български буквар“ с автор Георги поп Илиев Бусилин, издаден в Москва през 1844 г. (Бусилин 1844) със средствата на българина от Русе Ангел Николаевич Хаджиоглу – московски търговец (обр. 1). В гравюрата славянските апостоли са представени като възрастни монаси с дълги бели бради, за първи път в обща композиция. Към графичните изображения, следващи тази композиционна схема, може да бъде добавена и гравюрата, отпечатана през 1857 г. в Цариград в *Житие и история святых отец наших Кирил и Методия, Болгарских просветители* от епископ Поликарп Патароликийски (1779–1863) (Поликарп 1857), който по това време е предстоятел на българския храм в османската столица. Според Николай Райнов и Маньо Стоянов гравюрата е рисувана от Корнилий Тромонин и изрязана от Алек Афанасьев (Гергова 1993: 5)¹. Тази книга и гравюра изиграват голяма роля в развитието на

¹ Гравюрата е спомената и от Асен Василиев в „Образи на Кирил и Методий в България“ (Василиев 1970: 112), който също приема, че гравюрата е рисувана от Корнилий Тромонин, но за неин гравьор смята зографа Алекси Атанасов, рисувал стенописите в католикона на Араповския манастир. В публикацията си „Графични модели във възрожденската иконо-



Обр. 1. Св. Кирил и Методий – гравюра, „Български буквар“ (1844 г.)

графия на славянските просветители“ Ив. Гергова оспорва твърдението на Ас. Василиев, че подписалият се на гравюрата Алек Афанасьев и зографът Алекси Атанасов са един и същи автор. Основен аргумент е липсата на данни, които да сочат, че Алекси Атанасов е бил и гравьор, както и композиционните, техническите и стиловите характеристики в познатите ни стенописни творби на Алекси Атанасов. Вж. Гергова 1993: 5.



Обр. 2. Св. Кирил и св. Методий – стенопис (1849 г.), Захарий Зограф, Преображенски манастир

възрожденското почитание на св. Кирил и Методий (Василиев 1970: 113; Божков 1989: 208–209; Чешмеджиев 2013: 56–57).

Почти дословно композицията от „Български буквар“ е повторена от Захарий Зограф в църквата на Троянския манастир – 1848 г. (Захариев 1957; Василиев 1965: 345; Соколова 2010: 57). През следващата 1849 г. Захарий Зограф изобразява св. Кирил и Методий и в Преображенския манастир като възрастни монаси с качулки, и двамата държащи в средата изправен свитък с азбуката (Василиев 1970: 113–115; Цонев 1972; Чешмеджиев 2013: 56–57) (обр. 2). Така ги изобразява през 1861 г. и зографът Иван Стоянов Зографски (Папазов) в самостоятелна стенописна композиция в църквата „Св. Никола“ на село Баня до Панагюрище (обр. 3). Сцената представя светите братя Кирил и Методий, леко обърнати един към друг, облечени в монашески одежди с кукулии. Под монашеските дрехи и в двете фигури се забелязва епитрахил, този детайл ги поставя в църковната йерархия в позицията на йеромонаси. В средата, помежду си, светците държат свитък с азбуката, към който св. Методий е посочил. Над тях е изобразен Христос, увенчаващ ги с венци, задният план представлява изчистен пейзаж.

Варианти на тази композиция се срещат и сред кавалетните произведения. Такава е иконата на Станислав Доспевски от 1857 г., рисувана по поръчка на българския търговец Иван Денкоглу. През 1866 г. Станислав Доспевски ги изобразява по подобен начин и върху една икона от църквата



Обр. 3. Св. Кирил и св. Методий – стенопис (1861 г.), Иван Стоянов Зографски (Папазов), църква „Св. Никола“, село Баня, Панагюрско



Обр. 4. Св. Кирил и св. Методий – икона (1895 г.), църква „Св. Георги“, село Голямо Белово, Пазарджишко

„Св. Богородица“ в Пазарджик. Тук може да бъдат посочени още няколко икони, следващи тази схема. Едната се намира на иконостаса на църквата „Св. Кирил и Методий“ във Велико Търново (не е датирана). На нея св. Кирил и Методий са изобразени отново като монаси. Образът на св. Методий е с епитрахил над монашеската дреха и падащ върху раменете и гърба кукулий. Другите икони, в които същите иконографски детайли са повторени, са икона в църквата „Св. Димитър“ в гр. Тервел от 1862 г. и икона от 1895 г. от църквата „Св. Георги“ в Белово, Пазарджишко (обр. 4).

По близък начин са изобразени славянските апостоли и върху икона от църквата „Св. Успение Богородично“ в Копривница, датираща от 1858 г., която обикновено се приписва на местния зограф Хр. П. Енчев. На нея

славянските апостоли са изобразени като архиереи, с корони на главите (обр. 5). Подобна икона, със същото композиционно решение, може да се види и в църквата в Тутракан, рисувана около 1864 г. от тревненски живописец (Василиев 1970: 113–115, фиг. 10, 11, 14, 17). По близък начин ги



Обр. 5. Св. Кирил и св. Методий – икона (1858 г.), Хр. П. Енчев, църква „Св. Успение Богородично“, Копривщица

изобразяват и други зографи – Недко Тодорович, Атанас Къркклисийски и пр. Тези изображения се срещат общо взето в периода от 1844 до 1858 г. (Божков 1989: 186; Паскалева 1995: 271; Чешмеджиев 2013: 56–57).

Втора подгрупа изображения ги представя като създатели на азбуката и покръстителите на българския народ. Литературна основа на тези изображения представлява известната легенда за живописеца Методий, нарисувал Страшния съд в двореца на българския княз Борис. Легендата, която се среща у някои византийски хронисти (Dujčev 1971; Чешмеджиев 2001: 91), се предава у Паисий Хилендарски, който я включва в своята *История славяноболгарская* с цел да пробуди националното самочувствие на българите (Паисий Хилендарски 1914: 68; Ангелов 1966: 123). Силно влияние



Обр. 6. Св. Кирил и св. Методий – литография (1864 г.), Виена, художник Винценц Кацлер, печат Винценц Обенхаймер, издател Хр. Г. Данов

върху българските образи оказва една гравюра, илюстрираща тази легенда (обр. 6). Тя е рисувана от художника Винценц Кацлер, отпечатана във Виена от Винценц Обенхаймер през 1864 г. Поръчана е от възрожденския издател Хр. Г. Данов и е посветена на българския революционер Теофан Райнов. Литографията следва композицията на издадената в предходната 1863 г. в Москва гравюра „Просветители славян“, създадена от художника Павел Маков и гравьора Павел Куренков (Гергова 1993: 6). Ако приемем, че руската гравюра е прототип на виенската литография, то трябва да се отбележи, че във втората се забелязват някои авторски промени. Св. Кирил и Методий

дий са посочени като „български просветители“ – Български просвѣтители², а надписът под тях – Въ Прѣславѣ IX векъ (861), и самият пейзаж показват, че те се намират в българската столица. Подобна насоченост е търсена и в двете композиции в медальоните, илюстриращи съответно Проповѣдъ къмъ блъг. народъ („Проповедта на св. Кирил и Методий пред българския народ“) и Кръщеніе царъ-Борисово („Покръстването на княз Борис“). При детайлно разглеждане на Дановата литография прави впечатление един от детайлите, разположен непосредствено до св. Методий. Тук е поместено изображение-то на Страшния съд, което е директна препратка към разказа за покръстването от *История славяноболгарская*, макар че не е задължително връзката да е непосредствена. Тази гравюра е била широко разпространена от Хр. Г. Данов и това довежда до голямото ѝ влияние (Божков 1989: 171, обр. 118). През 1864 г. Атанас Къркклисийски рисува икона на двамата братя с четири житийни сцени, пресъздаващи същите сюжети. Иконата е била в църквата „Успение Богородично“ в с. Върбица, Преславско, в момента е част от експонатите на РИМ – Варна, и се съхранява в църквата „Св. Атанасий“. В четирите ъгъла са изобразени в медальони сцени с покръстването на езичници, обширен надпис съобщава, че св. Кирил и Методий са създали азбуката през 855 г. (Василиев 1970: 116, фиг. 23; Чешмеджиев 2013: 58). Атанас Къркклисийски създава иконата на Солунските братя (обр. 7)³, като използва за модел шампа издадена през 1858 г. в Белград от Хаджи Найденов⁴. В надпис, поместен в долната част на изобразителното поле между светителските фигури, те са наречени ПРОСВѢТНТЕЛІЕ И АПОСТОЛН СЛАВАНСКІ. В ъглите на иконата зографът също добавя четири медальона с житийни сцени. В горния ляв ъгъл е разположена сцената СТ:К:КРЪЩАВА / народа блъгарѣ, вдясно е КРАЩЕННЕТО (sic) НА ЦАР БОРИС. В долната част на изобразителното поле са изписани сцените: вляво [П]РНЕХА ДѢХ СТЫН и вдясно НСПѢВЪ/ДАННЕТО НА ЦАРА БОРИС. При внимателно вглеждане в тази сцена, освен образа на владетеля и персонаж от свитата му от едната страна и двете светителски фигури от другата, по средата в горната част на медальона се забелязва изображение в правоъгълна рамка, на което е представен в силно съкратен вариант „Страшният съд“.

² Надписите са по Гергова 1993: 7.

³ Изказваме специални благодарности на колегите М. Николова и К. Хубенов от Музея на Възраждането към Регионален исторически музей – Варна, които най-любезно ни предоставиха снимка на иконата и на детайлите по нея. Иконата е част от фонда на музея: инв. № RIMVN BM 49; размери: 123 / 70 см. Тя многократно е била публикувана: от Ас. Василиев, Ат. Божков и др.

⁴ Тази шампа е била широко разпространена в българските земи и става модел за много икони на славянските просветители (Гергова 1993: 5–6); срв. Василиев 1970: 114, обр. 15.



Обр. 7. Св. Кирил и св. Методий с житийни сцени – икона (1864 г.),
Атанас Къркклисийски, РИМ Варна



Обр. 8. Покръстването на българите – литография (60-те години на XIX в.), Игнатий Цветков, Народна библиотека „Иван Вазов“, Пловдив

В 60-те години на XIX в. е създадена още една литография, запазена в Народната библиотека „Иван Вазов“ в Пловдив, с автор Игнатий Цветков (обр. 8). На нея е представена сцената „Покръстването на българите“, като централни фигури в сложната композиция са св. Кирил и Методий. Св. Методий полива с вода кръщаван езичник, а св. Кирил проповядва на народа. Съставлящите литографията два елемента са видимо композиционно отделени един от друг. Те са изградени като две отделни самостоятелни фигурални композиции, обединени от разположения над тях небесен фрагмент, в който е изобразена сцената „Коронацията на св. Богородица“ (Василиев 1970: 119, фиг. 49). В това изображение препратка към „Страшния съд“ липсва. В следващите години този композиционен модел бързо навлиза и в живописа (Гергова 1993: 8–10; Бакалова 2015: 77).

През 1864 г. Алекси Атанасов и Георги Данчов-Зографина създават цял цикъл със сцени от живота и дейността на св. Кирил и Методий в църквата „Св. Неделя“ на Араповския манастир до с. Златовръх, Асеновградско. В наоса на католикона са изписани десет сцени от дейността на славянските просветители, носещи типичния възрожденски дух. Що се отнася до композиционното им решение, то е авторско на зографите, което дава основание на изследователите да считат този цикъл за уникален в българската възрожденска живопис (Василиев 1973; Бакалова 1992: 279). В шест от сцените са илюстрирани моменти от просветителската дейност на светците сред българския народ. Според Вера Динова-Русева изписаните сцени от

житието на св. Кирил и Методий, които са изпълнени с патриотично-религиозен характер и представят миналото на българския народ, представляват първите изяви на монументално-декоративна историческа живопис (Динова-Русева 1985: 36). Сцените са разпределени на две от стените, шест на южната (обр. 9) и четири на западната (обр. 10). Те могат да се разделят на три вида – сцени, които са посветени на св. Кирил (разположени основно на южната стена), сцени, посветени на св. Методий (на западната стена), и такива, в които главни действащи лица са и двамата братя (на южната стена). Освен надписите, които озаглавяват сцените, други не са изписани. Липсва и допълнителна конкретизация към образите на светците. Сцените са:

1. „Св. Кирил и св. Методий привождат славянската азбука“, южна стена, трети регистър⁵;
2. „Св. Кирил се ръкополага за свещенослужител“, южна стена, трети регистър⁶;
3. „Св. Кирил се ръкополага за свещеноинок“, южна стена, трети регистър⁷;
4. „Св. Кирил кръщава княз Борис, св. Методий проповядва пред народа“, южна стена, втори регистър, над реда с прави светци⁸;
5. „Св. Кирил се ръкополага за първосвещеник“, южна стена, втори регистър, над реда с прави светци;
6. „Св. Кирил проповядва Христовото благовестие“, южна стена, втори регистър, над реда с прави светци⁹;

⁵ Светците са разположени в средния план, от двете страни на правоъгълна маса, върху която на разгърнат свитък единият от тях пише буквите. Другата светителска фигура държи книга в едната си ръка, а с другата посочва към свитъка. В заден план са изобразени три книги, а в небесен сегмент, ограничен от облаци, е разположено Божието око.

⁶ На преден план е изобразена една фигура на светец, която бива ръкополагана от свещенослужител. В лявата страна на изобразителното поле пред светеца е застанал друг църковен служител, който подава книга на светеца, а над него е архиерей, който извършва свещенодействието. В средния план е разположена правоъгълна маса, а зад нея са изобразени още три фигури на фона на няколко прозореца и арки. В една от арките е разположен надписът на сцената, от който е запазена много малка част.

⁷ Композицията е съставена от шест фигури, една от тях е разположена в предния план и е с нимб на светец. Останалите фигури са изобразени около и зад правоъгълна маса, една от фигурите е архиерей, който извършва свещенодействието.

⁸ Композицията е разделена на две части. В лявата половина на изобразителното поле е разположен св. Методий сред народа, а вдясно св. Кирил кръщава княз Борис. Синовете на княза са изписани отстрани на кръщелния купел, на главите им са поставени корони. Само над едната детска фигура има надпис с името Владимир.

⁹ Композицията е разделена на две групи, отляво е разположена фигуралната група на хората от народа, а срещу тях отдясно е св. Кирил, представен като архиерей. Лицето му е изписано в профил, с лявата си ръка държи книга, а с дясната благославя. В горната част на иконата в небесен сегмент е изписан Христос, също в профил с благославящ жест към народа.



Обр. 9. Сцени от живота и дейността на св. Кирил и св. Методий – стенопис (1864 г.), Алекси Атанасов и Георги Данчов-Зографина, църква „Св. Неделя“, Араповски манастир, до село Златовръх, Асеновградско



Обр. 10. Сцени от живота и дейността на св. Кирил и св. Методий – стенопис (1864 г.), Алекси Атанасов и Георги Данчов-Зографина, църква „Св. Неделя“, Араповски манастир, до село Златовръх, Асеновградско

7. „Св. Методий се ръкополага за свещенослужител“, западна стена, трети регистър¹⁰;

8. „Св. Методий се ръкополага за свещеноинок“, западна стена, трети регистър¹¹;

9. „Погребение на св. Методий“, западна стена, трети регистър;

10. „Успение на св. Кирил“, западна стена, трети регистър.

Основа на така изброените сцени може да се търси не толкова в средновековни произведения¹², а по-скоро сред достъпните и популярни текстове от XIX в. Точни илюстрации на моменти от средновековните жития – *Пространно житие на архиепископ Методий*, *Пространно житие на Константин-Кирил*, *Кратко житие на Константин-Кирил (Успение Кирилово)*, *Проложно житие на Константин-Кирил* (Иванова 1986) – са първата и последните две сцени: „Св. Кирил и св. Методий привождат славянската азбука“, „Погребението на св. Методий“ и „Успението на св. Кирил“. Относно останалите сцени, тяхното съдържание има съответствие в издаденото през 1857 г. в Цариград *Житие и история святых отецъ нашихъ Кирила и Методия Болгарскихъ Просвѣтителѣхъ* от епископ Поликарп (споменато по-рано, вж. Поликарп 1857). Що се отнася до сцената с кръщението на княз Борис, тази тема става много популярна през XVIII–XIX в. Тя се появява в изобразителното изкуство първо в графиката, откъдето бързо навлиза и в иконните образи (Гергова 1993: 8–10). В стенописите на Араповския манастир тази сцена е представена в обща композиция заедно с проповед сред народа. Въз основа на някои сходства с литографията на Игнатий Цветков е възможно предположението, че Георги Данчов е използвал като модел за тези сцени именно нея. Тя е малко по-ранна (Гергова 1993: 9).

При сцената с кръщението композиционната постройка е подчинена на различна от литографията схема, което от своя страна би могло да се приеме като авторско решение на зографите. В надписа към сцената св. Кирил е посочен като покръстител на българския владетел, това отдалечава стенописа от илюстрация на разказа, представен в известната легенда. В българските и в славянските писмени паметници носител на функцията покръстител на българите е св. Кирил, а в гръкоезичните паметници е св. Методий (Чешмеджиев 2001).

¹⁰ Композицията е многофигурна, в преден план е изобразена фигура на светец, коленичил пред свещенослужител с Евангелие в ръце. Архиепископът, който извършва ритуала, е застанал зад правоъгълна маса, заобиколен от останалите фигури. В средата на задния план е разположена апсида, около която е разпределен надписът със заглавието на сцената.

¹¹ Светецът е разположен в предния план на иконата, коленичил. В средния план зад правоъгълна маса са изобразени още четири фигури. Най-вляво от тях е архиепископът, който извършва свещенодействие. В заден план по средата е показана апсида с прозорец, а около нея е изписан надписът със заглавието на сцената.

¹² За житията на св. Кирил и св. Методий вж.: Иванова 1986: 37–87; Бабалиевска 2003а: 349–358; Бабалиевска 2003б: 227–233; Иванова 2003: 364–387 (и посочената там литература).

Тази размяна на светците поставя въпроса дали тя е целенасочено търсена, или се дължи на случайност. За да бъде даден отговор на този въпрос, трябва да бъдат разгледани източниците, които има вероятност да са повлияли за подобна размяна. Средновековни паметници, в които св. Кирил е покръстител, са: *Солунска легенда*, *Краткото житие на Константин-Кирил Философ (Успение Кирилово)*, *Чешката легенда*. Тази позиция на Константин-Кирил е отразена и в *Славословието за св. Кирил и Методий от Бориловия синодик* (Чешмеджиев 2001: 81, 87, 91, 92). Всичко това дава определена насока за търсене на отговор на въпроса случайна ли е размяната в позициите на св. Кирил и св. Методий в сцената с кръщението?

През 1856 г. в Белград Й. Хаджиконстантинов-Джинот публикува един от преписите на *Солунска легенда* (Хаджиконстантинов-Джинот 1856), същият текст през 1859 г. е издаден и в цариградското списание „Български книжици“ (Хаджиконстантинов-Джинот 1859). През 1861 г. още един препис, Кривопаланешкият, е отнесен в Кюстендил от учителя Д. Ангелов, където той прави ръкописно копие с осъвременен правопис, а оригиналът е изпратен в редакцията на в. „Съветник“ (Съветник, 1 (1863), № 17, с. 4; Добрев 2003: 708). Тези издания дават основание за предположението, че текстът на легендата е достъпен и вероятно вече познат на А. Атанасов и Г. Данчов през 1864 г., когато създават сцените в Араповския манастир. Легендата за покръстването на река Брегалница се споменава в текста на *Краткото житие на Константин-Кирил (Успение Кирилово)* (Иванова 1986: 64). Той е публикуван през 1858 г. от А. Ф. Гилфердинг (Гильфердинг 1858; Бабалиевска 2003б: 227, 230). Тук ще добавим и *Чешката легенда*, която за първи път е публикувана през 1803 г. от Й. Добровски (Dobrovský 1803), а впоследствие отново е издавана през 1807, 1845 и 1861 г. Споменаваме това произведение като още едно свидетелство, че легендата за св. Кирил като покръстител на българите е била позната за четящата публика в средата на XIX в.

Трябва да се подчертае, че въпреки младата възраст, на която е Георги Данчов през 1864 г., той е добре образован и изключително активен деец, който още на 17 години започва обществената си дейност, свързана с църковната борба (Динова-Русева 1985: 34).

В стенописните композиции от Араповския манастир очевидно размяната на образите в сцената с кръщението е решение, в което намират отражение патриотичните идеи на младия зограф Георги Данчов и, разбира се, борбата за църковна независимост, която е в разгара си в това десетилетие. В този контекст не може да не бъде подчертано включването на житийни сцени в монументалната живопис, поради обстоятелството, че този вид изображения в православното изобразително изкуство се използват за най-широка идеологическа пропаганда (Бакалова 1991: 180). Наивността в идейното и художествено тълкуване в десетте композиции се компенсира



Обр. 11. „Кръщение на княз Борис“ и „Проповед пред народа“ – стенопис (1870 г.), Алекси Атанасов, аязмо, Араповски манастир, до село Златовръх, Асеновградско

от силното патриотично чувство на иконописците (Василиев 1965: 626–630; Василиев 1970: 116–117, фиг. 24–37; Василиев 1987: 71; Божков 1989: 206–208; Паскалева 1995: 275; Чешмеджиев 2013: 56).

Трябва да споменем и още две сцени, изписани в аязмото на манастира. Едната отново илюстрира момента на покръстването, в нея прави впечатление, че също са съчетани двете сцени „Кръщение на княз Борис“ и „Проповед пред народа“ (обр. 11). Ясни и четливи са надписите към сцените, които гласят – *стыи кырнаа проповѣда на народа и [бо]рнъ са крѣщава отъ стыи методѣи*. Освен заглавията са посочени и имената на наследниците на княз Борис, които са изобразени в задния план *владѣмнѣ / снѣмнѣ*. Схемата на фигуралната композиция е подобна на тази от католикона, но тук вече св. Методий кръщава българския владетел, а св. Кирил проповядва пред народа. Аязмото е изписано няколко години по-късно от католикона, през 1870 г.¹³, която е посочена в надпис, разположен над входа. Той гласи: *во вѣѣм: на нѣѣм: вносокопр: оцѣ. Архѣм [...] рѣм [...] / са живопнсѣ настоѣщи: храмъ в[ъ] л[ъ]тѣ] 1870 ав. Аязмото е изписано от Алекси Атанасов, към този зограф категорично ни насочват буквите в края на надписа, изписан над входа – ав. По всичко личи, че това са инициали на зографа, известно е, че*

¹³ Относно годината на изписване вж. Василиев 1973; Обретенов 1980: 45–46; Гергова 1993: 9.



Обр. 12. Св. Кирил и св. Методий и учениците им в момента на съставянето на азбуката – стенопис (1870 г.), Алекси Атанасов, аязмо, Араповски манастир, до село Златовръх, Асеновградско

Алекси Атанасов е подписвал вариативно своите произведения (Григорова 2023: 372–373). Това заедно с общите стилови белези между стенописите в аязмото и католикона, както и общото в художественото им оформление ни дава основание да приемем категорично посочените инициали за подпис на зографа Алекси Атанасов, който през 1870 г. явно отново е рисувал в манастира.

Трябва да се отбележи и другата композиция от аязмото, която изобразява св. Кирил и св. Методий в момента на съставянето на азбуката, сред учениците им (обр. 12). Като се има предвид, че през възрожденския период

в българското изобразително изкуство групата на светите Седмочисленици е изобразявана рядко¹⁴, следва да обърнем внимание на любопитната подробност, че в аязмото светците са девет, а не седем, както е обичайно. По отношение на състава групата на св. Седмочисленици е твърде интересна. В различните извори, в които се споменават учениците на св. Кирил и св. Методий, те са в различен състав (Чешмеджиев 2011: 24–28), което би могло да е повод и броят им в изображенията да варира.

Основание за броя на изобразените в аязмото на Араповския манастир персонажи намираме отново в споменатата вече брошура *Житие и история святых отецъ нашихъ Кирила и Методия Болгарскихъ Просвѣтителѣхъ*¹⁵.

¹⁴ Сред ранните познати изображения на св. Седмочисленици от българските и балканските земи са образите им от църквата „Св. Богородица“ на Слимничкия манастир от 1612 г., манастира „Св. Наум“ от 1806 г. и в църквата „Св. Никола“ на манастира в Драча, близо до Крагуевац, Сърбия от 1735 г. (вж. Чешмеджиев 2011: 29, с по-старата литература). Няколко години след създаването на образите на св. Седмочисленици от Дичо Зограф в Югозападна Македония (средата на XIX в.) техни изображения се появяват и в други райони на българските земи. В публикация от 2004 г. Цветан Грозданов заявява, че са открити четири примера с образи на тази тема (три икони и една графика). Според техния проучвател Д. Уста-Генчов те са работени по образци на миячките майстори, които са запознати с иконографията им (Грозданов 2004: 52). Сред българските зографи най-независими в своята иконография са самоковските образописци, които създават свои иконографски решения по темата Седмочисленици (Бакалова 2015: 81).

¹⁵ Там се казва, че след като отиват при българския крал Михаил Богор (Борис I Михаил), св. Кирил и Методий са приети с голяма почит и започват да проповядват Евангелието, а за да се улеснят в превеждането на Свещеното писание, е било потребно да получат ученици, които да знаят елинския език; и така се намерили седем души, изкусни и на двата езика (Поликарп 1857: 6). По-нататък следва изброяване на имената на тези седем ученици (Климент, Горазд, Наум, Сабатия (Сава), Ерасмие, Ангеларий и Лаврентий) и те са наречени „седмочисленний ученици“. Вероятно тук намира отражение охридската трансформация на темата за Седмочислениците, която включва и св. Еразъм в светителската група. За тази комбинация на образите основание в книжовната традиция не се намира. Култът на св. Еразъм е известен в Охридския диоцез и вероятно поради това неговият образ се появява като част от групата. Така ги изобразява Дичо Зограф в църквата на манастира „Св. Богородица Пречиста Кичевска“ в дн. Република Северна Македония, където композицията е хоризонтална. В центъра на изобразителното поле е представен св. Престол, зад него е изобразен св. Климент с надпис „Патриарх Охридски“, а от двете му страни са св. Кирил и св. Методий, които държат разгънат свитък, върху който са изписани буквите на славянската азбука. Останалите светители са разделени на две групи, разположени отляво и отдясно. Към образите на Кирило-Методиевите ученици е добавен образът на св. Еразъм. Тук трябва да се спомене и традицията св. Еразъм да се изобразява със св. Климент, както е в църквата „Св. Йоан Канео“ в Охрид, XIII в. (Бакалова 2003: 583). В този контекст трябва да се отбележи, че в Западна Македония в края на XIX в. се забелязва своеобразно разширяване на групата на Седмочислениците, като към нея е включен и образът на св. Йоан Владимир. За включването на св. Йоан Владимир се открива книжовна предпоставка. В неговото житие и в служба от края на XVII в. той е представен като ученик на славянските просветители (Грозданов 2004: 49). А в някои църкви св. Йоан Владимир и св. Еразъм са изобразени вместо св. Сава и св. Ангеларий (Бакалова 2003: 583).



Обр. 13. Св. Кирил и св. Методий с житийни сцени – икона (1865 г.), Никола Василев от Шумен, РИМ Варна

Описаната там група отговаря на изобразените в аязмото девет светителски фигури – седем ученици (Климент, Горазд, Наум, Сабатия (Сава), Ерасмие, Ангеларий и Лаврентий, наречени „седмочисленный ученицы“), и славянските учители (Кирил и Методий).

Ако се върнем към хронологическия порядък, през 1865 г. (една година след създаването на стенописите в католикона на Араповския манастир) са нарисувани още две икони на Солунските братя, в които са включени медальони с житийни сцени. Едната от тях се намира в иконната сбирка на Регионалния исторически музей – Варна¹⁶ (обр. 13). Понастоящем иконата

¹⁶ Инв. № RIMVN ВИи 6; размери 58/40 см.

се съхранява на втория етаж на църквата „Св. Атанасий“. Иконата е дело на зографа Никола Василев от Шумен, което е видно от добре запазените инициали на зографа РѸК: Н:В:ш¹⁷. В композиционно отношение Н. Василев повтаря постройката на виенската литография на Хр. Г. Данов, но изчиства фона между светците, където в литографията е изобразен Преслав, и отстрани на св. Методий не присъства иконата със „Страшния съд“, както е в литографията. Всички останали елементи са повторени, включително и надписите. Иконата е озаглавена БЛЪГАРСКИ ПРОСВЪТ[НІЕАН], в двата долни ъгъла на изобразителното поле, както и в литографията, са изписани два медальона с житийни сцени. Вляво е разположена сцената, озаглавена Проповѣдъ къ блъг. народъ, и вдясно Кръщеніе царъ Борнсово. Доколкото ни е известно, тази икона не е била публикувана до момента.

Другата икона, създадена в същата година, е от църквата „Св. Георги“ в гр. Тулча, Румъния¹⁸. Иконата е рисувана от Йоргу Николо Зограф, който също се придържа съвсем близо до композицията от Виенската литография, като на иконата липсват единствено богато украсената рамка и изображението на „Страшния съд“. Медальоните дословно пресъздават композициите от литографията и повтарят заглавията им с кирилски букви Проповѣдъ къмъ блъг. народъ и Кръщеніе царъ Борнсово.

Нова стъпка в посока на реалистичната обстоятелственост е постигната в цветната литография на Найдено Брайкович „Кръщението на княз Борис, фамилията и войнството му в Преславския дворец от Кирил и Методий“ от 1865 г. (Василиев 1970: 118, фиг. 42; Чешмеджиев 2013: 58).

През 1866 г. виенската гравюра на Кацлер и Оберхаймер е използвана и от тревненския зограф Цоню Симеонов (обр. 14). На нея славянските апостоли са изобразени с богато украсени архиерейски одежди, св. Методий държи скиптер и разтворена книга, а св. Кирил – свитък с азбуката и кръст. Между тях е изобразен Преслав. Композициите в медальоните също повтарят литографията (Василиев 1970: 117, фиг. 39, 40; Божков 1972: 119–121, 124–126, 128–131; Божков 1989: 176–180, 196; Чешмеджиев 2013: 58). Вариант на тази подгрупа представлява иконата на Хр. Ив. Цокев от 1874 г., сега в музея в Свищов, в която св. Кирил освен азбуката в лявата си ръка, в дясната държи кръст (Василиев 1970: 121, фиг. 60).

През 1867 г. отново същото композиционно решение е използвано в икона от църквата „Св. Благовещение Богородично“ в гр. Прилеп,

¹⁷ По същия начин с инициали се подписва зографът и през 1873 г. на икона на св. Трифон (Василиев 1965: 556).

¹⁸ Иконата е публикувана от Ас. Василиев, Ат. Божков, Св. Босилков и Е. Бакалова. Вж. Божков 1989: 74–76, обр. 37, 38; Бакалова 2015: 77.



Обр. 14. Св. Кирил и св. Методий с житийни сцени – икона (1866 г.), Цоню Симсонов, църква „Св. Архангел Михаил“, Трявна



Обр. 15. Св. Кирил и св. Методий с житийни сцени – икона (1867 г.), неизвестен зограф, църква „Св. Благовещение Богородично“, град Прилеп, Северна Македония

Северна Македония¹⁹, която до момента не е попадала във фокуса на изследователския интерес (обр. 15). Тя също е именувана БЛЪГАРСКИ ПРОСВѢТНТЕЛН / СВ. МЕФДІН ВЪ ПРѢСЛАВѢ СВ. КИРИЛЪ / IX ВѢКЪ (861). Под заглавието надписът продължава с по-малки букви, като призовава светците за застъпничество и завършва с годината на създаване на иконата: Яко апостол...въ єдино...н н словенскихъ странъ ѹнѣтеле, Кирилъ н Методіе Богомѹдрїи, владнкѸ ... молнѣ, всѧ ѧзыки словенскыѧ ѹтвѣрднѣи въ православіи

¹⁹ Изказваме специални благодарности на г-н Иванчо Гълъбов, който предостави фотографията на иконата на КМНЦ, както и известните данни за нея.



Обр. 16. Кръщението на княз Борис – стенопис (1870 г.), Алекси Зограф, църква „Св. Георги“, село Драгойново, общ. Първомай

н єднн...мнєлн, ѹмнєрѣнн мїрѹ н сплєстн дѹшн нєшєѹ. 1867. На този етап остава неизвестно името на зографа. На снимките на иконата, с които разполагаме, не се забелязва наличието на подпис или инициали. В медальоните, поместени в основата на иконата, се вижда детайлното повторение на фигуралните композиции от медальоните на Виенската литография, както и на заглавията им П[Р]ОП[О]В[Е]ДѢ КѢМѢ БЛѢГ. НАРОДѢ и КРѢЩЕНІЄ ЦАРѢ БОРНЄВ[О]. По време на реставрацията на църквата иконата е била изнесена от храма, в настоящия момент не е известно дали след приключването на реставрационните дейности е върната обратно, или е преместена за съхранение на друго място.

Това иконографско решение е използвано и в още една икона от Северна Македония. Тя е създадена много по-късно, през 1894 г. и се намира в църквата „Св. Кирил и Методий“ в град Ресен. Автор на иконата е зографът Димитри Андонов от село Магарево (Битолско) (Балабанов 1970: 53–54). Солунските братя тук са назовани ПРОСВЕТИТЕЛН СЛАВАНЪ.

Две житийни сцени са включени и в живописната програма на църквата „Св. Георги“ в с. Драгойново, общ. Първомай. В стенописите от 1870 г. Алекси Зограф²⁰ изписва сцената с кръщението на княз Борис²¹ (обр. 16). Стенописите са в много лошо състояние, но фигуралната композиция се разчита недвусмислено. Запазена е и последната част от надписа към сцената – ...БОРИСОВО, който потвърждава идентифицирането ѝ. Композицията е разположена до балкона на южната стена, над страничната врата. Непосредствено под нея са изобразени и св. Седмочисленици в момента на съставянето на азбуката с надпис *с. кѣрнлѣ н с. методѣн / пис[ува]тъ а бѣго*²² (обр. 17).

Към последната четвърт на XIX в. Св. Босилков отнася една икона, която публикува през 1989 г. в статията си „Гравюри от XVIII и XIX век с образи на първоучителите. Иконографски наблюдения“ (Босилков 1989: 170). Тя се намира в храма на манастира „Св. Никола“ в Арбанаси. Зографът тук също се придържа към модела от виенската литография доста точно, липсват само орнаментираната рамка и иконата със „Страшния съд“ от литографията, а в долната част около надписа „Български просветители“ са добавени два херувима. Композициите, разположени в двата медальона, също повтарят точно схемата на образаца.

Сцената „Кръщението на княз Борис“ (КРЕЩЕНИЕ БОРИСОВО) е изписана и в стенописите на църквата „Св. Никола“ в село Червен брег (община Дупница) през 1882 г. от зографите от фамилията Минови (Димитров 2008: 136, 139; Димитров 2012: 218–220; Бакалова 2015: 78)²³ (обр. 18). Сцената е разположена в откритата галерия на църквата, която впоследствие е била преградена и е използвана за кръщелно помещение. Долната част на стенописа в някакъв момент е била покрита с вар.

Друг интересен изобразителен цикъл е поместен сред стенописите в църквата „Св. Димитър“ в село Тешово (община Гоце Делчев) през 1885 г.

²⁰ Датировката и името на зографа са по Бакалова 2003: 583.

²¹ Сцената не е била публикувана до момента.

²² Тази композиция е публикувана от Е. Бакалова през 2003 г. (Бакалова 2003: 583).

²³ Изказваме специални благодарности на д-р Владимир Димитров, който ни предостави от личния си архив кадрите от църквите в селата Червен брег и Тешово, както и данни за преустройствата и промените, които са извършвани в църковните сгради.



Обр. 17. Св. Седмочисленици в момента на съставянето на азбуката – стенопис (1870 г.), Алекси Зограф, църква „Св. Георги“, село Драгойново, общ. Първомай



Обр. 18. Кръщението на княз Борис – стенопис (1882 г.), зографи от фамилията Минови, църква „Св. Никола“, село Червен брег, община Дупница (снимка В. Димитров)



Обр. 19. Кръщението на княз Борис (детайл) – стенопис (1885 г.), зографи от фамилията Минови, църква „Св. Димитър“, село Тешово, община Гоце Делчев (снимка В. Димитров)

(обр. 19, 20). Той е изпълнен от същите майстори, които са работили в село Червен брег (Димитров 2008: 136, 139; Бакалова 2015: 78). Сцените, които са поместени тук, отново са „Св. Методий проповядва сред славяните“ и „Кръщението на княз Борис“, те са разположени също в кръщелното помещение (западна част на сградата). Очевидно и в двете църкви сцената с кръщението на княз Борис е обвързана пряко с функцията на помещението, където е разположена.

През 1885 е създадена и една икона, която в момента се съхранява в Регионален исторически музей – Добрич. Автор на иконата отново е Никола Василев от Шумен. Композиционната ѝ постройка следва виенската литография само в разположението на фигурите на св. Кирил и Методий и одеждите им. Всички останали компоненти на композицията авторът решава по различен начин. В горната част благославящият образ на Христос е заменен с разположен сред облаци Христос-Емануил, който поднася венци към главите на светците, а от двете му страни ангели държат свитъци с имената на светците. Фонът представлява горист пейзаж, в който в центъра на изобразителното поле се вижда фигурална композиция вече в градски пейзаж. Групата представя кръщението на княз Борис.

Никола Василев изгражда подобна композиция и през 1891 г. в икона на Солунските братя за църквата „Св. вмч. Димитър Солунски“ в гр. Вър-



Обр. 20. Кръщението на княз Борис (детайл) – стенопис (1885 г.), зографи от фамилията Минови, църква „Св. Димитър“, село Тешово, община Гоце Делчев (снимка В. Димитров)

бица, обл. Търговище, където отново между двете светителски фигури в заден план изписва кръщението на българския княз²⁴.

Особено място в тази подгрупа заемат композициите на Николай Павлович (1835–1894) „Покръстване на Преславския двор“, изградени в духа на немския класицизиран романтизъм (Василиев 1970: 120, фиг. 53–57; Божков 1972: 87, обр. 42; Божков 1989: 174, 214–224; Чешмеджиев 2013: 59).

Трета подгрупа от този тип представя св. Кирил и Методий като просветители и свещенослужители. В центъра на композицията е поместен разгърнат свитък с азбуката. Св. Кирил и Методий са изобразявани с архиерейски одежди, с корони на главите. Този вариант е предпочитан от мнозина представители на Самоковската иконописна школа. В икона на Станислав Доспевски от 1865 г. от църквата „Св. Никола“ в с. Устово (дн. квартал на гр. Смолян) те са застанали един срещу друг, облечени в тежки владишки одежди, св. Кирил държи хляба, а св. Методий – чашата с причастието. Върху престола са поставени свитък с азбуката и книга, преведена от тях. Това изображение е повторено и върху икона на Станислав Доспевски от

²⁴ Двете икони от Н. Василев са публикувани от Р. Тодорова през 2017 г. (Тодорова 2017: 86, 88).



Обр. 21. Св. Кирил и св. Методий – икона (1866 г.), Станислав Доспевски, музейна сбирка гр. Елена

музейната сбирка в гр. Елена от 1866 г. (Василиев 1970: 117–119, фиг. 41, 43) (обр. 21). То се повтаря и в икони и стенописи на Иван Д. Доспевски, Константин Х. Ангелов (1882 г.), Стефан Андонов от църквата „Св. Неделя“ в с. Райково (сега квартал на Смолян) от 1870 г. (Василиев 1970: 122; Божков 1989: 186) и от църквата „Св. Тодор“, Панагюрище, рисувана в същата година, където светците са изобразени на една възраст (обр. 22). Такава е и ико-



Обр. 22. Св. Кирил и св. Методий – икона (1870 г.), Стефан Андонов, църква „Св. Тодор“, Панагюрище

ната от Хр. П. Енчев в църквата „Св. Богородица“ в Копривщица от 1858 г. В някои икони от тази подгрупа двамата са представени на еднаква възраст – млади, с черни коси и бради, а в други – възрастни. Така са изобразени върху щампа на Найденов от Пазарджик, отпечатана в Белград през 1858 г. и озаглавена „Български книжници“ (Василиев 1970: 114, фиг. 15). На една възраст са те и върху иконата на тревненския иконописец Цоню



Обр. 23. Св. Кирил и св. Методий – икона (1860 г.), Цоню Симеонов, църква „Св. Троица“, Свищов

Симеонов от църквата „Св. Троица“ в Свищов от 1860 г. (Василиев 1970: 114, фиг. 16) (обр. 23). През 1863 г. иконописецът Недко Тодорович от с. Жеравна, Сливенско, рисува икона за местната църква, на която двамата братя са изобразени на различна възраст – св. Кирил е млад, св. Методий е побе-



Обр. 24. Св. Кирил и св. Методий – икона (1863 г.), Недко Тодорович, село Жеравна, Сливенско

лял (Василиев 1970: 115, фиг. 19) (обр. 24). Подобни образи на св. Кирил и св. Методий има и от други църкви – Араповския манастир, църквата в с. Хвойна, Смолянско, както и в с. Лесидрен, Тетевенско (Василиев 1970: 123, фиг. 75). Значително по-различно е изображението от втората полови-



Обр. 25. Св. Кирил и св. Методий – икона (втората половина на XIX в.),
Параклис „Св. Кирил и Методий“, Русе

на на XIX в., запазено в параклиса „Св. Кирил и Методий“ в Русе (обр. 25). И двамата тук са в архиерейски одежди, но са изобразени в полиставриони, а на главите си имат шапки с кръстове, подобно на св. Кирил Александрийски. На свитъка, който св. Кирил държи в дясната си ръка, е изписана глаголицата, а не кирилицата, както е обичайно, докато върху отворената книга, държана от св. Методий, е написан кирилски текст. Според летопис на катедралния храм в Русе, публикуван през 1999 г. от йеромонах Виктор

Мутафов, иконите за параклиса посветен на славянските просветители са поръчани в Троицко-Сергиевата лавра край Москва (Мутафов 1999: 20). Разновидност, която се приближава най-плътно до историческата истина, е представена на иконата на Дичо Зограф от църквата „Св. Богородица“ в Скопие от 1861 г. св. Кирил е млад, в монашеско облекло, св. Методий – възрастен, в архиепископско. Подобно е и изображението върху щампа от Хилендарския манастир, датираща от 1867 г., рязана на медна плоча, поръчана от проигумена Антим Хилендарец от Велико Търново. В небесния сегмент тук е представена св. Богородица, а не Христос, както е обикновено (Василиев 1970: 118, фиг. 44). Като монах и архиерей са представени съответно св. Кирил и св. Методий и в стенописа на Никола Ив. Образописов, Христаки Захариев Зографски и Димитри Христов от Дупница от католикона на манастира „Възнесение Господне“ в с. Лозен, Софийско (обр. 26) (Василиев 1970: 121, обр. 61), както и в патронната икона на Клисурския манастир, рисувана от Никола Ив. Образописов през 1891 г.



Обр. 26. Св. Кирил и св. Методий – стенопис (1869 г.) Никола Ив. Образописов, Христаки Захариев Зографски и Димитри Христов от Дупница, Манастир „Възнесение Господне“, с. Лозен, Софийско

В една група стенописи и икони композиционен център са масата за писане или престолът за причастие. В параклиса „Св. Преображение“, построен в часовниковата кула на Зографския манастир, в стенопис от 1869 г. Св. Кирил и Методий са представени на северната стена, застанали до малка масичка, на която е поставена затворена книга (евангелие), и държат разгърнат свитък със старобългарската азбука. Двамата братя са еднакви по възраст и с еднакви архиерейски одежди, с корони на главите, с набе-

дреници и омофори. Непосредствено до св. Кирил и Методий е изобразен и св. Иван Владимир с отрязаната си глава (Божков, Василиев 1981: 212–213; Василиев 1970: 118, обр. 45). По-късно тази композиция е възприета от редица живописци: Захарий Зограф – в Троянския манастир (1847–1948 г.); Станислав Доспевски (1857, 1866, 1867 г.); вероятно Хр. П. Енчев – икона от 1858 г. в Копривщица; щампата на Найденов от 1858 г. Същата идея е заложена в икона от Цоню Симеонов от 1860 г., в икона на Недко Тодорович в с. Жеравна (1863 г.), в икони на Анастас Къркклисийски в с. Тича (1865, 1866 г.), както и в множество светогорски щампи, икони и стенописи. Към тази схема се причисляват и по-късните икони на Никола Василев и Константин Хаджиангелов и пр. Такава композиция има и иконата на шуменския зограф Никола Василев от 1874 г. (днес в Музея на възраждането във Варна) с много барокови детайли. Св. Кирил с раздвижената си поза и патетичен израз се различава твърде много от скромните и почти статични изображения върху по-голямата част от иконите. Тук св. Кирил е представен като старец, а св. Методий – млад. По този начин са изобразени славянските просветители и в други икони на същия зограф (Василиев 1970: 121, фиг. 59; Божков 1989: 198; Чешмеджиев 2013: 59). Всички белези на художествения примитив има иконата от Иван Николов от църквата „Св. Никола“ в с. Стайчовци, Трънско, от 1875 г. (Василиев 1970: 123, фиг. 77). Като двама възрастни архиереи те са представени върху иконата на Аврам Дичов в църквата „Св. Кирил“ в с. Раяновци, Белоградчишко, от 1883–1884 г. (Василиев 1970: 122, фиг. 63).

Интересна разновидност в подгрупата са иконите, в които братята са представени не само като просветители, а и като участници в литургията. Св. Кирил обикновено държи хляба, а св. Методий – потира с виното. Дълбокият символичен смисъл на тази сцена – освещаването на славянските книги и книгата като причастие за душата, допада много на българите през Възраждането, въодушевени от просветителските идеи на епохата. Композицията се повтаря в много икони. Някои изследователи като Н. Мавродинов и А. Василиев смятат, че при тези икони са използвани руски образци, доколкото този сюжет се среща за първи път при Станислав Доспевски, руски възпитаник (Захариев 1971; Божков 1974). Наскоро след завръщането си в България той рисува икона за църквата „Св. Богородица“ в Пазарджик (в която обаче няма атрибути на причастieto). С такава композиция е и споменатата му икона от 1865 г. в църквата „Св. Никола“ в Устово (обр. 27). От 1865 г. е друга негова такава икона, намираща се днес в музея в гр. Елена (Божков 1989: 206; Паскалева 1995: 272–273). Тази схема после се разработва и от други наследници на Самоковската иконописна школа – Никола Д. Доспевски, Захари Д. Доспевски, Иван Д. Доспевски. Такива техни икони има в църквите: „Св. Богородица“ в Бобошево, Кюстендилско; „Св. Димитър“ в Радомир; „Св. Георги“ в Панагюрище; „Св. Йоан Кръстител“ в Кратово;



Обр. 27. Св. Кирил и св. Методий – икона (1865 г.), Станислав Доспевски, църква „Св. Никола“, кв. Устово, Смолян

манастирската църква „Св. Илия“ в Тетевен; „Св. Богородица“ в Кюстендил; „Св. Успение Богородично“ в с. Ново село, Щипско; „Св. Възнесение“ в с. Беле, Кочанско; „Св. Никола“ в с. Търговище, Белоградчишко от 1873–1874 г., манастира „Св. Иван Рилски“ при с. Желязна от 1885 г. (Василиев 1970: 121, 122, фиг. 58, 71; Божков 1989: 206). На икона от църквата „Св. Илия“ от с. Тича, Котленско, Атанас Къркклисийски изобразява двамата братя по различен начин в сравнение с по-ранните си работи. Дватамата братя са архиереи, св. Кирил е по-млад, държи чаша за причастие (Василиев 1970: 117, фиг. 38). В иконата на Иван Стоянов Зографски от църквата „Св. Никола“ в Челопеч, Пирдопско, от 1879 г., св. Методий държи потира с причастieto с лявата ръка, а с дясната държи двоен кръст, който в долната си част завършва като копие (Василиев 1970: 121, фиг. 62).

Четвърта подгрупа икони представят св. Кирил и Методий като просветители, свещенослужители и защитници на православието. Символичният смисъл е подчертан чрез голям черен кръст в центъра на композицията, фланкиран от двамата братя. Композицията на тези икони очевидно следва тази на изображенията на св. Константин и Елена с кръста. На гравюра, печатана в Белград през 1870 г., сега в Националния музей „Рилски манастир“, св. Кирил и Методий са стъпили на хълм, в средата на който е кръстът с разпънатия Христос, а под него изтичат две реки, символи на знанието: св. Кирил е прихванал кръста високо горе с дясната си ръка, а в лявата държи разгърнат свитък с азбуката. Надписът (сѣтѣн славѣноболгарскѣн оучѣтелѣн) е разположен в горната част на изобразителното поле и се извива в полукръг, около новозаветната Троица. Цялата композиция е поместена в кръстовидна рамка. Смята се, че тя популяризира композиционна схема, позната от скулптурите на Емануел Макс от Прага и една литография на Ян Хелиш от 1863 г. (Василиев 1970: 119, фиг. 50; Божков 1989: 174, 180; Паскалева 1995: 274; Чешмеджиев 2013: 60–62). На иконата от Кръстьо Николаевич в църквата „Св. Илия“ в с. Зарово, Солунско, от 1881 г. двамата са представени като архиереи на една възраст, а между тях е нарисуван голям кръст (Василиев 1970: 122, фиг. 65).

В някои икони славянските просветители са представени в група с други светци. Върху Богородична икона, рисувана от монаха Гавраил Рилец през 1832 г. за Преображенския манастир до Велико Търново, са представени св. Кирил и св. Иван Рилски, предстоящи пред Божията майка (Василиев 1970: 112, обр. 5; Василиев 1987: 71–72; Паскалева 1995: 274). Много често икони на св. Кирил и Методий, съпроводени от различни архиереи, се намират на Света гора (Атон). Най-известна от тях е иконата от приемната на манастира „Зограф“ (1864 г.). Двамата братя са представени по шаблонна формула от двете страни на малък аналой, с поставена на него книга. Отстрани са изобразени „Теофилакт, патриарх Търновски“ и „Климент, архиепископ Охридски“, а зад тях се виждат наредени книги. Над тях са изобразени Исус Христос и четиримата евангелисти. На иконата има и дълъг надпис с ярка патриотична насоченост. Подобна икона от 1861 г. се съхранява и в ризницата на Зограф, като над главите им два ангела държат разгърнат свитък с глаголицата (Василиев 1970: 115, обр. 20; Божков, Василиев 1981: 370, обр. 212, 213; Божков 1989: 198–200; Чешмеджиев 2013: 63). Икона от Зографския манастир, датираща от 1863 г., представя св. Кирил и Методий заедно със св. Козма Зографски и св. Наум (Василиев 1970: 114–115, фиг. 18).

Що се отнася до детайла с подредените книги, който недвусмислено подчертава просветителската дейност на Солунските братя, той се забелязва включен в композицията на цяла група от икони. Без претенция за изчерпателност тук ще изброим известните ни до момента такива. Те се намират в следните църкви, подредени в хронологичен ред: „Св. Неделя“



Обр. 28. Св. Кирил и св. Методий – икона (1860 г.), Станислав Доспевски, църква „Успение Богородично“, град Пазарджик

в София (1857) с автор Ст. Доспевски (Василиев 1970: обр. 11)²⁵; „Успение Богородично“ в Карлово (1859)²⁶ отново от Ст. Доспевски; от пазарджишката църква „Успение Богородично“ (1860) (обр. 28), също на Ст. До-

²⁵ Иконата е сравнително ранна работа на Ст. Доспевски, създадена скоро след завръщането му от Русия. През 1857 г. Доспевски завършва Петербургската художествена академия и скоро след това се завръща в България (Мавродинов 1947: 27; Обретенов 1980: 262).

²⁶ А. Василиев само споменава, че Ст. Доспевски рисува през 1859 г. за карловската църква „Успение Богородично“ четири икони, без да уточнява кои (Василиев 1965: 405). За иконата на св. Кирил и св. Методий, изработена от Доспевски за карловската църква, пише В. Захариев (Захариев 1971: 35).



Обр. 29. Св. Кирил и св. Методий – стенопис (XIX в.), тревненски зографи, Мулдавски манастир „Св. Петка“

спевски; иконата, представяща св. Кирил и Методий заедно с патриарх Теофилакт Търновски и св. Климент Охридски от манастира „Зограф“ на Атон, рисувана през 1864 г. (спомената по-рано); от църквата „Успение Богородично“ в с. Ново село, Видинско (1880), от Ив. Доспевски (Василиев 1958: 244; Григорова 2021); от църквата „Св. Въведение Богородично“ от Панагюрище (Григорова 2019: 58–59); икона от църквата в село Долни Луковит, общ. Искър (Николов 2019: 81, бел. 43, ил. 34–36). Въз основа на посочените примери се налага предположението, че детайлът, представящ библиотеката с книги, е използван предимно от зографите от Самоковската иконографска школа и вероятно се е появил за първи път в творчеството на Ст. Доспевски в иконата от църквата „Св. Неделя“ в София от 1857 г., рисувана веднага след завръщането на Ст. Доспевски от Русия. С този детайл зографът подчертава идеята за значението на българската книжнина и просвета.

След описанието на основните композиционни схеми, които са били използвани във възрожденските икони, не може да не бъдат споменати и някои особености при разположението на иконографската тема в храмовото пространство. Във възрожденските храмове иконите на св. Кирил и Методий често биват разположени на видно място в интериора, като проскинетарий или дори на иконостаса в царския ред. Обикновено на южния



Обр. 30. Св. Кирил и св. Методий – стенопис (1857 г.), църква „Св. пророк Илия“, село Хвойна

вход на иконостаса към олтара се рисуват различни светци, които не са категорично установени. Често това е образът на Христос Добрия пастир, а от втората половина на XIX в. на това място бива разположена царска икона на славянските просветители св. Кирил и Методий (Гергова 1991: 7). Друга любопитна подробност относно разположението на образите на светите братя е поставянето им над входа на храма, обикновено от двете страни на арка, над която е разгърнат свитъкът с азбуката. Така те са изписани над южния вход на католикона на Араповския, Капиновския (1856 г.) и на Мулдавския (XIX в., тревненски зографи) манастир (обр. 29), в църквата „Св. пророк Илия“ в с. Хвойна (1857 г.) (обр. 30) и в с. Лесидрен (1869 г.). Тази позиция е отражение на повишения интерес към образите на славянските просветители през XIX в.

Изображенията на св. Кирил и Методий върху печата на първото българско училище в Цариград, основано през 1857 г., както и върху печатите на много български възрожденски училища – в Сливен, Копривщица, Жеравна, са доказателство за ролята и значението на славянските просветители в борбите на българите за църковна и национална независимост. Особено важно в тази насока е изображението върху знамето на Българското опълчение в Руско-турската война от 1877–1878 г., наречено Самарско знаме, поръчано от гражданите на гр. Самара и бродирано от монахините в



Обр. 31. Самарското знаме

Самарския манастир по проект на художника Николай Симаков през 1876 г. (Паскалева 1995: 275; Иванов 1998; Чешмеджиев 2013: 63) (обр. 31).

Кирил и Методий не се срещат в българските възрожденски ерминии, освен в една – тази на Константин Хаджиангелов, преведена през 1863 г., където има притурка на преводача Върбан Т. Коларов за тях, под дата 11 май (Василиев 1963: 416; Василиев 1970: 11–12, 25; Василиев 1977: 25; Чешмеджиев 2013: 63).

ЛИТЕРАТУРА

- Ангелов 1956 А н г е л о в, Б. Ст. *Образи на Кирил и Методий до Освобождението*. – Известия на Института за изобразително изкуство, 1 (1956), с. 345–360.
- Ангелов 1966 А н г е л о в, Б. *Рилска преправка на „История славяноболгарская“*. София, 1966.
- Бабалиевска 2003а Б а б а л и е в с к а, Ст. *Проложно житие на Кирил*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София, 2003, с. 349–358.
- Бабалиевска 2003б Б а б а л и е в с к а, Ст. *Успение Кирилово*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 4. София, 2003, с. 227–231.
- Бакалова 1991 Б а к а л о в а, Е. *Житиеписно повествование и изобразителна интерпретация*. – Старобългарска литература, 25–26 (1991), с. 173–187.
- Бакалова 1992 Б а к а л о в а, Е. *Араповският манастир*. – В: Прашков, Л., Е. Бакалова, С. Бояджиев. *Манастирите в България*. София, 1992, с. 279–281.
- Бакалова 2003 Б а к а л о в а, Е. *Седмочисленици*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София, 2003, с. 576–585.
- Бакалова 2015 Б а к а л о в а, Е. *Култ, текст, образ. Изображенията на св. Кирил и св. Методий в изкуството на православния свят*. – Библиотека, 22 (2015), № 3, с. 60–95.
- Балабанов 1970 Б а л а б а н о в, К. *Словенските просветители Кирил и Методий во делата на македонските иконописци од XIX век*. – В: Симпозиум 1100-годишнина од смртта на Кирил Солунски. Т. 1. Скопје, 1970, с. 43–63.
- Божков 1972 Б о ж к о в, А. *Българската историческа живопис*. Ч. 1. София, 1972.
- Божков 1974 Б о ж к о в, А. *Непубликувани творби на Станислав Доспевски*. – Изкуство, 1974, № 6, с. 24–28.
- Божков 1984 Б о ж к о в, А. *Българската икона*. София, 1984.
- Божков 1989 Б о ж к о в, А. *Изображенията на Кирил и Методий през вековете*. София, 1989.
- Божков, Василиев 1981 Б о ж к о в, А., А. В а с и л и е в. *Художественото наследство на манастира Зограф*. София, 1981.
- Босилков 1989 Б о с и л к о в, Св. *Гравюри от XVIII и XIX век с образи на първоучителите. Иконографски наблюдения*. – В: Международен симпозиум 1100 години от блажената кончина на св. Методий. Т. 2. София, 1989, с. 166–200.
- Бусилин 1844 Б у с и л и н, Г. *Български буквар На иждивение московско-го купца Ангели Николаевича Хаджогло ис града Русчук. Да ся расдаде в дар учащимся юношам*. Москва, 1844.
- Василиев 1958 В а с и л и е в, Ас. *За изобразителните изкуства в Северозападна България*. – В: Комплексна научна експедиция в Северозападна България през 1956 г. София, 1958, с. 173–255.

- Василиев 1963 В а с и л и е в, А. *Образи на Кирил и Методий в чуждото и нашето изобразително изкуство*. – В: Хиляда и сто години славянска писменост (863–1963). Сборник в чест на Кирил и Методий. София, 1963, с. 393–488.
- Василиев 1965 В а с и л и е в, А. *Български възрожденски майстори. Живописци. Резбари. Строители*. София, 1965.
- Василиев 1970 В а с и л и е в, А. *Образи на Кирил и Методий в България*. София, 1970.
- Василиев 1973 В а с и л и е в, А. *Араповският манастир*. София, 1973.
- Василиев 1977 *Иконографски наръчник, преведен от славянски на говорим български език от Върбан Гърдев Коларов през 1863 г.* Научен редактор А. Василиев. София, 1977.
- Василиев 1987 В а с и л и е в, А. *Български светци в изобразителното изкуство*. София, 1987.
- Василиев, Василиева 1967 В а с и л и е в, А., И. В а с и л и е в а. *Образи на Климент Охридски*. София, 1967.
- Гергова 1991 Г е р г о в а, И. *Иконографската програма на иконостаса в българските земи през XVIII–XIX в.* – Проблеми на изкуството, 1991, № 3 с. 3–17.
- Гергова 1993 Г е р г о в а, И. *Графични модели във възрожденската иконография на славянските просветители*. – Проблеми на изкуството, 1993, № 4, с. 3–11.
- Гильфердинг 1858 Г и л ь ф е р д и н г, А. Т. *Письмо к редактору „Известий“*. – Известия Императорской академии наук по Отделению русского языка и словесности, 6 (1858), с. 381–386.
- Григорова 2019 Г р и г о р о в а, Т. *Художествена интерпретация на образите на светите братя Кирил и Методий и посланията на късновъзрожденските и следосвобожденските зографи (по материали от Панагюрище и Панагюрско)*. – В: Империи и имперско наследство на Балканите. Т. 2. Пловдив, 2019, с. 53–74.
- Григорова 2021 Г р и г о р о в а, Т. *Бележки към възрожденската иконография на св. Кирил и св. Методий (по материали от научна експедиция в Северозападна България)*. – В: Род и отечество. Кн. 11. 150 години българска екзархия. Велико Търново, 2021, с. 40–60.
- Григорова 2023 Г р и г о р о в а, Т. *Кирило-методиевската тема в изобразителната програма на Араповския манастир*. – В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 33. Пътят на Кирил и Методий – пространствени и културно-исторически измерения. София, 2023, с. 363–397.
- Грозданов 2004 Г р о з д а н о в, Цв. *Словенските учители во живописот на Пречиста Кичевска и развојот на композицијата на Седмочислениците во втората половина на XIX век*. – В: Уметноста и културата на XIX век во Западна Македонија. Скопје, 2004, с. 31–53.

- Димитров 2008 *Димитров, В. История и национална идентичност в стенописи от късното българско Възраждане. – В: Университетски четения и изследвания по българска история. IV международен семинар. Смолян, 11–13 май 2006 г. София, 2008, с. 133–144.*
- Димитров 2012 *Димитров, В. Зографската фамилия Минови и тяхното стенописно наследство. София, 2012.*
- Динова-Русева 1985 *Динова-Русева, В. Политическата дейност на Георги Данчов Зографина в творчеството му, свързано с нея. – В: Българско възрожденско изобразително и приложно изкуство. София, 1985, с. 33–56.*
- Добрев 2003 *Добрев, И. Солунска легенда. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София, 2003, с. 707–715 [Dobrev, I. Solunska legenda. – V: Kirilo-Metodievska entsiklopedia. T. 3. Sofia, 2003, s. 707–715].*
- Жефарович 1986 *Жефарович, Х. Стематогрaфия. Факсимилно издание, коментирано от А. Василиев. София, 1986.*
- Захариев 1957 *Захариев, В. Захарий Христович Зограф, художник възрожденец 1810–1853. София, 1957.*
- Захариев 1971 *Захариев, В. Станислав Доспевски. София, 1971.*
- Иванов 1998 *Иванов, Ив. Български бойни знамена и флагове. София, 1998, с. 55–58.*
- Иванова 1986 *Стара българска литература. Т. 4. Житиенписни творби. Съст. Кл. Иванова. София, 1986.*
- Иванова 2003 *Иванова, М. Пространни жития на Кирил и Методий. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София, 2003, с. 364–387.*
- Мавродинов 1947 *Мавродинов, Н. Новата българска живопис. София, 1947.*
- Мутафов 1999 *Мутафов, В. Летопис на катедралния храм „Св. Троица“ гр. Русе. Русе, 1999.*
- Николов 2019 *Николов, А. Икони с изображения на св. Кирил и св. Методий от Странджа (втората половина на XIX – началото на XX в.). – Старобългарска литература, 59–60 (2019), с. 70–91.*
- Обретенов 1980 *Енциклопедия на изобразителните изкуства в България. Съст. А. Обретенов. София, 1980.*
- Паисий Хилендарски 1914 *История славяноболгарская, собрана и нареждана Паисием иеромонахом. Стъпки за печат по първообраза Й. Иванов. София, 1914.*
- Паскалева 1995 *Паскалева, К. Кирил и Методий в изобразителното изкуство. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. София, 1995, с. 265–278.*
- Поликарп 1857 *Поликарп. Житие и история святых отецъ нашихъ Кирила и Методия Болгарскихъ Просвѣтителѣхъ. Цариград, 1857.*

- Соколова 2010 С о к о л о в а, Д. *Захари Зограф 1810–1853 г.* София, 2010.
- Съветник 1863 Съветник, 1 (1863), № 17, с. 4.
- Тодорова 2017 Т о д о р о в а, Р. *Концептуализацията на образите на св. св. Кирил и Методий в иконографския модел на зографа Никола Василев от Шумен.* – В: *Limes Slavicus* 2. Културни концепти на славянството. Шумен, 2017, с. 78–95.
- Хаджиконстантинов-Джинот 1856 Х а д ж и к о н с т а н т и н о в - Д ж и н о т, Й. *Слово Кирила, Славенца солуньскаго, философа бугарскаго.* – Гласник Друштва српске словестности, 8 (1856), с. 146–147.
- Хаджиконстантинов-Джинот 1859 Х а д ж и к о н с т а н т и н о в - Д ж и н о т, Й. *Слово Кирила философа блъгарскаго.* – Български книжици, 1 (1859), с. 15–16.
- Цонев 1972 Ц о н е в, С. *Преображенски манастир.* София, 1972.
- Чешмеджиев 2001 Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Кирил и Методий в българската историческа памет през средните векове.* София, 2001.
- Чешмеджиев 2011 Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Култът на св. Седмочисленици в средновековна България.* – *Slavica slovaca*, 46 (2011), с. 24–35.
- Чешмеджиев 2013 Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Изображения святых Кирилла и Мефодия в искусстве эпохи Болгарского возрождения.* – В: *В начале было слово...* Москва–Санкт-Петербург, 2013, с. 55–63.
- Dobrovský 1803 D o b r o v s k ý, J. *Kritische Versuche, die ältere böhmische Geschichte von spätern Erdichtungen zu reinigen.* Bořivojs Taufe. Bd. 1. Prag, 1803.
- Dujcev 1971 D u j c e v, I. *Légendes byzantines sur la conversion des bulgares.* – *Medioevo bizantino-slavo*. Vol. 3. Roma, 1971, p. 65–71.

IMAGES OF ST CYRIL AND ST METHODIUS DURING THE BULGARIAN REVIVAL

(Summary)

The article reviews all the icons and frescoes with images of Cyril and Methodius known in the historiography. Newly discovered images are published, and included in a classification of the images of the Slavonic enlighteners known in the scholarly literature. An attempt is made to identify some of the texts on the basis of which the icons and frescoes of the two brothers were painted during the Bulgarian Renaissance.

Keywords: Bulgarian Renaissance; images of St Cyril and St Methodius; Slavonic enlighteners; icons; frescoes; Bulgarian lands.

*Dimo Cheshmedzhiev,
Totka Grigorova,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences*

ЗА НАЙ-РАННАТА ТОПОГРАФИЯ НА КУЛТА КЪМ СВ. СЕДМОЧИСЛЕНИЦИ

Обособяване на култа*

Евгени Зашев

Процесът на конструирането на култа към св. Седмочисленици обхваща значителен исторически отрязък от време – от IX в. до XVII в., и преминава през няколко етапа, които условно могат да бъдат определени като *споменаване*, *изброяване* и *обособяване*. *Споменаването* на отделни Кирило-Методиеви ученици самостоятелно или редом с имената на първоучителите датира от IX в. насетне. То е засвидетелствано в редица извори, които са представени в хронологичен ред в таблицата по-долу¹.

Писмен паметник	Датиране	Споменати имена
<i>Пространно житие на св. Методий</i>	IX в.	Горазд
<i>Първо славянско житие на св. Наум Охридски</i>	Началото на X в.	Наум и Климент
<i>Пространно житие на св. Климент Охридски от Теофилакт Охридски (ПЖКО)</i>	Краят на XI – началото на XII в.	1. Горазд, Климент, Наум, Ангеларий, Сава (гл. II) 2. Горазд, Климент, Лаврентий, Наум, Ангеларий (гл. XII)
<i>Дюканжов каталог</i>	XII в.	Методий, Горазд, Климент

* Статията е подготвена в рамките на проект № BG05M2OP001-1.001-0001 „Изграждане и развитие на Център за върхови постижения „Наследство БГ“ – виртуален клъстер „Кирилometодикон“.

¹ Представената в таблицата информация е извлечена от Чешмеджиев 2011: 24–28 с някои уточнения. Вж. цитираната там литература за посочените извори. Подобна систематизация на споменаванията на Кирило-Методиевите ученици вж. също у Мареш 1989: 101–109; Грашева 2003: 576–578; Škoviera 2010: 16–19.

<i>Борилев синодик</i>	1211 г.	Климент, Сава, Горазд, Наум
<i>Успение Кирилово</i>	1235 г.	Климент (непряко), Сава, Ангеларий, Горазд, Наум
<i>Пространно гръцко житие на св. Наум</i>	XIII в.	Наум, Климент
<i>Кратко житие на св. Климент Охридски</i> от Димитър Хоманиан	1216–1234 г.	Климент, Наум, Ангеларий, Горазд
<i>Служба на св. Климент Охридски</i> от Димитър Хоматиан	Началото на XIII в.	Климент, Методий, Горазд, Ангеларий ² , Наум, Сава
<i>Канон за св. Климент Охридски</i> от Константин Кавасила	1255–1260 г.	Непряко споменава Кирил и Методий („двоица“ – <i>δύαξ</i>) и учениците им („божествена четворка“ – <i>тетраκτὺς</i>).
<i>Канон за св. Наум</i> от Константин Кавасила	1255–1260 г. ³	Кирил и Методий заедно с Наум, Горазд, Климент, Ангеларий (<i>μαθητῶν τετρακτὺς</i>)
Почаевски препис на <i>За буквите</i>	XVI в.	Горазд, Климент, Наум, Ангеларий, Сава, Лаврентий
<i>Второ българско житие на св. Наум</i>	XVI в.	Наум и Климент
<i>Трето проложно житие на св. Кирил</i>	По ръкопис от XVII в.	Сава, Ангеларий, Горазд, Наум, Климент

Изброените писмени паметници Д. Чешмеджиев обособява като „извори, в които се споменават имената на ученици на Кирил и Методий“ (Чешмеджиев 2011: 24), за да ги противопостави на второ, ограничено по брой множество извори, „в които се споменават св. Седмочисленици като група“. Последното множество у Чешмеджиев обхваща три източника: 1. *Сказание за превода на Свещеното писание* от Хилендарския манастир (XVI в.); 2. *Стенопис на св. Седмочисленици* от църквата „Св. Богородица“ на Слимничкия (Сливнишкия) манастир до Преспа (1612 г.); 3. *Служба на св. Седмочисленици* от Григорий Константинидис – Мосхополско издание (1741 г.) (Чешмеджиев 2011: 28). Както вече по друг повод е коментирано (Зашев 2021б: 18), тази група е непълна и неправилно конструирана. На първо място, в нея се смесват паметници, в които има изброяване на Кирило-Методиевите ученици с такива, в които те, заедно със Солунските братя, са ясно обособени като отделен култов обект – св. Седмочисленици. На вто-

² При изброяването Д. Чешмеджиев пропуска името на Ангеларий, макар то да присъства в цитирания от него гръцки текст (Чешмеджиев 2011: 26).

³ У Чешмеджиев вероятно в резултат на техническа грешка датирането е „1355–1360 г.“ (Чешмеджиев 2011: 27).



Ил. 1. „Линейно“ изображение на седемте светци от притвора на манастирската църква „Св. Богородица“ на Слимничкия манастир (1612 г.). От ляво надясно: св. Ангеларий, св. Горазд, св. Климент, св. Кирил, св. Методий, св. Наум, св. Сава

ро място, в групата липсват *Венецианската служба за св. Йоан Владимир* (1690 г.) и т.нар. *Бератска (или Венецианска) служба за св. Седмочисленици* (ок. 1720 г.).

Началото на практиката да *се изброяват* Кирило-Методиеви ученици, самостоятелно или заедно с имената на първоучителите, може да бъде открито още в първата представена тук група. Например при двете споменавания (гл. II и XII) в ПЖКО учениците са петима, като заедно с Кирил и Методий образуват седморка, и то почти в същия състав, който предстои да бъде институционализиран в общ култ (с изключение на Сава, на чието място в гл. XII стои Лаврентий). Подобна е ситуацията в *Успение Кирилово* и в *Службата за св. Климент* от Д. Хоматиан, като и в двата случая е отбелязан Сава. В Почаевския препис на *За буквите* общият брой на първоучителите и учениците достига 8, тъй като присъстват едновременно имената на Лаврентий и Сава. В двата канона на Константин Кавасила (за св. Климент и св. Наум) личи един първоначален опит учениците и техните учители да бъдат мислени като обособена група, съставена от „двоица“ (δύας) и „четворица“ (тетраκτὺς). В нито един от изброените в тази първа група паметници, обхващащи периода от IX до XVII в., обаче не присъства седмичката като обединяващо светците число. Също така в тях липсва какъвто и да е намек за наличието на общ култ.

Тенденцията към обособяване на седмочисленна група личи в два от изворите от втората откроята от Д. Чешмеджиев група – *Сказание за превода на Священото писание* (XVI в.) и *Стенопис на св. Седмочисленици* от църквата „Св. Богородица“ на Слимничкия манастир (1612 г.) (ил. 1). В

първия от тях ученият вижда първото споменаване на названието „Седмочисленици“, а във втория – най-ранното изображение на групата на св. Седмочисленици (Чешмеджиев 2011: 28–29). В подкрепа на тезата си за прецедентно използване на термина „Седмочисленици“ в *Сказание за превода на Свещеното писание* Чешмеджиев привежда цитата ὡς ἑποπλανήντων ἄνδρων, ἡσυχαστῶν καὶ ὁμολογητῶν Κωνσταντίνου, Μεθωνίου, Κλημεντίου, Νικομήτου, Γεωργίου, Ἀγγελάρου, Λαυρεντίου, Ἰ. ὁ ὁσίων. Трудно е обаче да приемем, че изразът Ἰ. ὁ ὁσίων съответства на термина „Седмочисленици“ (ἑπτάριθμοι), много по-адекватен превод в случая е „седем на брой“. По отношение на втория паметник Димо Чешмеджиев отбелязва: „...няма съмнение, че тук те са представени именно като група, заради това, че са в една композиция“ (Чешмеджиев 2011: 29). Прегледът на стенописа обаче показва, че в него трудно може да се говори за „композиция“. По-многократно изглежда мнението на Ралица Русева, според която „фигурите са представени фронтално [...], без да са обособени в отделна композиция“ (Русева 2014: 83; Русева 2016: 498). В това отношение стенописът се доближава до споменатото *Сказание за превода на Свещеното писание* с присъстващото там изброяване без ясно обособяване на специфична група със специфично наименование или в живописа – със специфична композиция.

Най-ранното известно засега назоваване на групата светци със специфичен термин – ἑπτάριθμοι (откъдето произлиза българската калка „Седмочисленици“), е засвидетелствано в *Проложното житие на св. Йоан Владимир*⁴, включено в посветената на светеца *Венецианска служба* от 1690 г. (Ἀκολουθία 1690)⁵. Службата е на гръцки език, отпечатана е във Венеция през 1690 г.⁶ и обхваща 50 номерирани страници, а пълното ѝ заглавие гласи: Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἐνδόξου βασιλέως καὶ μεγαλομάρτυρος Ἰωάννου τοῦ Βλαδιμήρου καὶ θαυματουργοῦ, τυποθεῖσα μὲν πρῶτον δαπάνῃ τοῦ τιμιωτάτου Κυρίου Ἰωάννου Παπᾶ τοῦ ἐκ τῆς πόλεως Νεοκάστρου. Καὶ παρ' αὐτοῦ τοῖς ὁμοπατρίοις, καὶ τοῖς λοιποῖς τοῖς μετ' εὐλαβείας ἐκεῖσε προσερχομένοις ἐκδοθεῖσα (*Служба на светия славен цар и великомъченик Йоан Владимир, отпечатана за първи път на разносните на почитаемия господин Йоанис Папас от град Неокастро и издадена за неговите братя и за всички, които с благочестие се отправят нататък*)⁷. Тя е издадена от Йоанис Па-

⁴ Систематизация на изследванията за св. Йоан Владимир вж. у Савова 2017а: 244–245, бел. 3; Савова 2018: 15–17. Пълен преглед на словесната традиция, посветена на светеца, вж. у Савова 2018: 19–146.

⁵ Текстът на службата е достъпен онлайн на страницата на дигиталната библиотека ANEMI (Digital Library of Modern Greek Studies) на адрес: <https://anemi.lib.uoc.gr/metadata/7/4/3/metadata-165-0000017.tkl>. Службата е преиздавана с промени в Мосхопол (1741 г.) и във Венеция (1744 г. и 1858 г.).

⁶ Грозданов погрешно посочва 1695 г. (Грозданов 2015: 212, бел. 71).

⁷ Преводът от гръцки без посочен автор е мой – Е. Зашев.

пас от Неокастро (Елбасан), който в обширното предисловие (Ἀκολουθία 1690: 5–7) излага своите благочестиви намерения и накратко описва подготовката, предшествала отпечатването (Савова 2018: 196). От предисловието става ясно, че Йоанис Папас помолил Козма Китийски – игумен на Елбасанския манастир „Св. Йоан Владимир“, и неговите сънародници да му изпратят службата с житието на светеца, за да я издаде. След като редактирал получения текст и го отпечатал, Йоанис Папас изпратил службата в манастира, като поръчал да се раздаде из другите епархии на Охридската архиепископия (Савова 2018: 50). Богослужебната творба е написана по Йерусалимския устав и съдържа малка вечерня, велика вечерня и утрения. Подробно описание на състава на службата публикува през 2018 г. Венера Савова (Савова 2018: 195–198). Изследователката детайлно проследява споровете относно авторството (или съставителството) на богослужебната творба. Савова обръща внимание на аргументите против приписването от страна на Стоян Новакович на цялата служба заедно с *Проложното житие* (Ἀκολουθία 1690: 36–42) и *Похвалното слово* (Ἀκολουθία 1690: 20–33) на Козма Китийски⁸ и против схващането на сръбския историк, че тя е съставена по устно предание, без да е използван някакъв конкретен текст (Савова 2018: 193–195). Най-меродавна изглежда тезата, че текстът на *Венецианската служба* от 1690 г. е компилиран въз основа на творби от различни автори и впоследствие е редактиран от издателя. Напр., акростихът в канона на VI-й глас съдържа името на автора – Даниил (Τὸν δίκαιον ὁμνῶ, Ἰωάννην δεσπότην. Δανιήλ) – вероятно драчкия митрополит Даниил, съвременник на Козма Китийски и негов предшественик на епископския престол (Снегаров 1995: 352), а включената след VIII песен на каноните стихотворна възхвала на светеца, озаглавена ΣΤΙΧΟΙ ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΓΙΟΝ ΙΩΑΝΝΗΝ (Ἀκολουθία 1690: 46), във финала си съдържа името на автора Козма Китийски: Σκέπε δὴ καὶ μὲ τὸν οἰκτρον θεράποντα, καὶ σοῦ οἰκέτην, / Κοσμάν ταπεινὸν, Κυτταίων πόλεως Κυπρίου νήσου ἀρχιερέα (*Защити, прочее, и мене, достойния за съжаление слуга и твой просител, Козма смирения, архиерей на града Кития в о. Кипър*)⁹. Непосредствено след гравюрата с ковчега на Йоан Владимир е вмъкната първата статия от последованието от 22 стиха за мощите на светеца от елбасанеца Теодор Хаджифилипиду с начало Αἱ γενεαὶ πᾶσαι (Ἀκολουθία 1690: 47–48; Савова 2018: 197).

Първ в българската наука обръща внимание на *Проложното житие* Атанас Шопов, който през 1890 г. публикува негов превод (Шопов 1890: 121–124). През 1893 г. Стоян Новакович също коментира житието и издава

⁸ Козма Китийски, или Козма Драчки. Драчки митрополитит от 1694 до 1702 г. (Ἀλεξούδης 1868: 148; Снегаров 1995: 222–225).

⁹ Преводът е на Снегаров 1995: 537.

превод на сръбски (Новаковић 1893: 265–270). Сред многобройните по-късни изследвания, посветени на култа към св. Йоан Владимир (Савова 2018: 15–17), се откроява това на Василка Тъпкова-Займова, която през 1967 г. съобщава за откриването на ръкописен фрагмент от житието в сбирката на Виктор Григорович, РГБ, ф. 87, № 167 (820) (Таркова-Займова 1967). Според описа¹⁰ ръкописът, от който е фрагментът, е от XVI в., но съществуват мнения за XVII в. и XVIII в. (Таркова-Займова 1967: 185; Савова 2018: 203). Палеографските наблюдения на В. Недески са аргумент в полза на по-ранното датиране на фрагмента (Недески 2016: 18, бел. 3, цит. по Савова 2018: 203).

Споменаването на св. Седмочисленици в житието е в следния контекст: Οὗτος ὁ ἐν βασιλεῦσιν ἀγιώτατος καὶ ἐνδοξότατος Ἰωάννης ὁ σημειοφόρος πατρίδα μὲν εἶχε κάποιον χωρίον τῆς ἐπαρχίας τῶν Βουλγάρων, λεγόμενον Βλαδίμηρον· ὅθεν ἔλαβε καὶ τὴν ἐπωνυμίαν νὰ ὀνομάζεται Βλαδίμηρος· ἀπὸ γένος Βασιλικὸν, καὶ γονεῖς πιστοὺς καὶ ὀρθοδόξους. Ὁ πατὴρ του ἐκαλεῖτο Νεεμᾶν, ὁ υἱὸς Συμεὼν τοῦ πρώτου εὐσεβοῦς καὶ ἀγίου βασιλέως τῶν Βουλγάρων, Ἀχριδῶν, ὁ ὁποῖος ἐδιδάχθη τὴν ἀμώμητον καὶ ὀρθόδοξον πίστιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ, καὶ σωτῆρος πάντων, ἀπὸ τοὺς ἀγίους ἑπταριθμούς, τὸν Κλήμεντα λέγω, τὸν μακαριώτατον Ναοὺμ, Κύριλλον, Μεθόδιον, καὶ τοὺς λοιποὺς ἀγιωτάτους Ἰσαποστόλους, καὶ φωστῆρας τῶν ὀρίων τούτων, καὶ κήρυκας τῆς ἀληθείας· οἱ ὁποῖοι ἠγωνίσθησαν κατὰ πολλὰ μὲ ζῆλον θεῖον, καὶ ἐγύρισαν τὰ πεπλανημένα ἔθνη τῶν αἰρετικῶν Μασσαλιανῶν, καὶ Βογομίλων τῶν Βουλγάρων, τῆς Μυσίας, Ἀλβανίας Δαλματίας, Ἰλλυρικοῦ, καὶ Σερβίας, εἰς τὴν ὀρθοδοξίαν· ἀπὸ τοὺς ὁποίους ἦτον ὁ ἅγιος Συμεὼν βασιλεὺς Βουλγάρων, ὁ πάππος τοῦ θαυμασιωτάτου ἀγίου τούτου, τοῦ ὁποίου, ὡς ἄνωθεν εἵπομεν, ὁ Πατὴρ του ἦτον ὁ Νεεμᾶν, καὶ ἡ Μήτηρ αὐτοῦ Ἄννα Ῥωμαῖς, ἀπὸ γένους βασιλικοῦ καταβαίνοντες εἰς τὴν βασιλείαν αὐτῶν, εἰς τὰ μέρη ταῦτα τῶν Τριβαλλῶν τῆς Ἀλβανίας, καὶ εἰς τὰ πέριξ. (Този най-свят и славен между царете, знаменосецът Йоан, имаше за отечество едно село в земите на българите, наречено Владимир, откъдето започна и продължи да се нарича Владимир. Той беше от царски род, от верни и православни родители. Баща му се именуваше Неман, син на Симеон – първият благочестив и свят цар на българите и на Охрид, който научи непорочната и православна вяра на Господа Нашега, Исуса Христа, истинния Бог и Спасител на всички, от светите Седмочисленици: казвам Климент, най-блажения Наум, Кирил, Методий и от другите най-свети равноапостоли и просветители на тия

¹⁰ В. Тъпкова-Займова цитира описанието на листовете, съдържащи фрагмент от *Проложното житие на св. Йоан Владимир*: „Отрывок из жития некоего Йоанна, современника царя Самуила и Василия Болгароубийца (кон. X в.), писанного на бумаге скорописью. XVI в., 2лл. (22×15,5), на которых сохранилась нумерация страниц: 95–98. Листи ветхи. Язык близок к народному, орфография произвольная (Таркова-Займова 1967: 185).

страни, и проповедници на истината, които с божествена ревност много се бореха и върнаха в православието заблудените народи от еретиците масалиани и богомили сред българите в Мизия, Албания, Далмация, Илيريا и Сърбия. От тях беше и свети Симеон, царят на българите, дядото на този чудотворен светец, на когото, както казахме по-горе, баща му беше Неман, а майка му – гъркинята Анна, произхождащи от царски род и царуващи в тия страни на трибалите в Албания и околността)¹¹. Цитираният откъс представя любопитен сюжетен детайл. Йоан Владимир по произход е от българско селище, син е на Неман, който е син на Симеон, а майка му е гъркиня на име Ана. И двамата му родители (Неман и Ана) са от царски родове, владеещи в Албания и земите около нея. Симеон е цар на българите и на Охрид и е първият православен владетел на българите. Той е научил правослазната вяра (покръстен?) от светите Седмочисленици, а именно – от Климент, Наум, Кирил и Методий. Споменатите четирима (Климент, Наум, Кирил, Методий) заедно с останалите трима неспоменати (Горазд, Ангеларий, Сава) са назовани „равноапостоли“ (ἰσοαπόστολοι) и „просветители“ (φωστῆρες). Тези два епитета дословно съвпадат с прозвищата на св. Седмочисленици, дадени им още в заглавието на разгледаната по-долу *Бератска служба за св. Седмочисленици* (Ἀκολουθία s.l. s.a.: 1). Изглежда, че авторът познава църковния термин *св. Седмочисленици*, но не е наясно с пълния състав на групата и замества имената на Горазд, Ангеларий и Сава с изразите „другите най-свети равноапостоли и просветители“ и „проповедници на истината“. Изброените Климент, Наум, Кирил, Методий са популярните в земите на Охридската архиепископия светци с рано установени култове, а отсъстващите трима са свързани преди всичко с гр. Берат и *Бератската служба*, в която на св. Горазд и св. Ангеларий е посветен отделен канон, а на св. Сава – житие. Както в *Бератската служба* светите Седмочисленици са представени и като борци срещу ересите, като и в двата случая става дума за анахронизъм: в *Проложното житие на св. Йоан Владимир* те се противопоставят на „масалиани и богомили“, в *Бератската служба* изобличават „ереста на Македоний“ (Ἀκολουθία s.l. s.a.: 8, 16, 21, 34, 37, 38). Богомилската и масалианската ерес обаче присъстват в *Мосхополската служба за св. Седмочисленици* от 1742 г. (Κωνσταντινίδης 1742: 6, 7), като богомилската е спомената редом с „ереста на Вихинг“ (Εοβέσθη

¹¹ Гръцкият текст и преводът се привеждат по Савова 2018: 51, 54. Преводът на новобългарски първоначално е осъществен от А. Шопов въз основа на третото венецианско издание на службата от 1858 г. (Шопов 1890: 121–124). Същият превод с малки съкращения и редакции е включен в антологията на В. Тъпкова-Займова „Българи родом...“ (Тъпкова-Займова 2014: 132–140). Текстът в монографията на В. Савова се основава на същия превод, като след сверяване с гръцкия първообраз са отстранени редица пропуски и неточности. Вж. Савова 2018: 51, бел. 27.

ἰσχύς τῶν Βογομίλων, / καὶ δράκοντος βέλη πονηροῦ, / καὶ τοῦ Βιχνίκου αἵρεσις) (Κωνσταντινίδης 1742: 6).

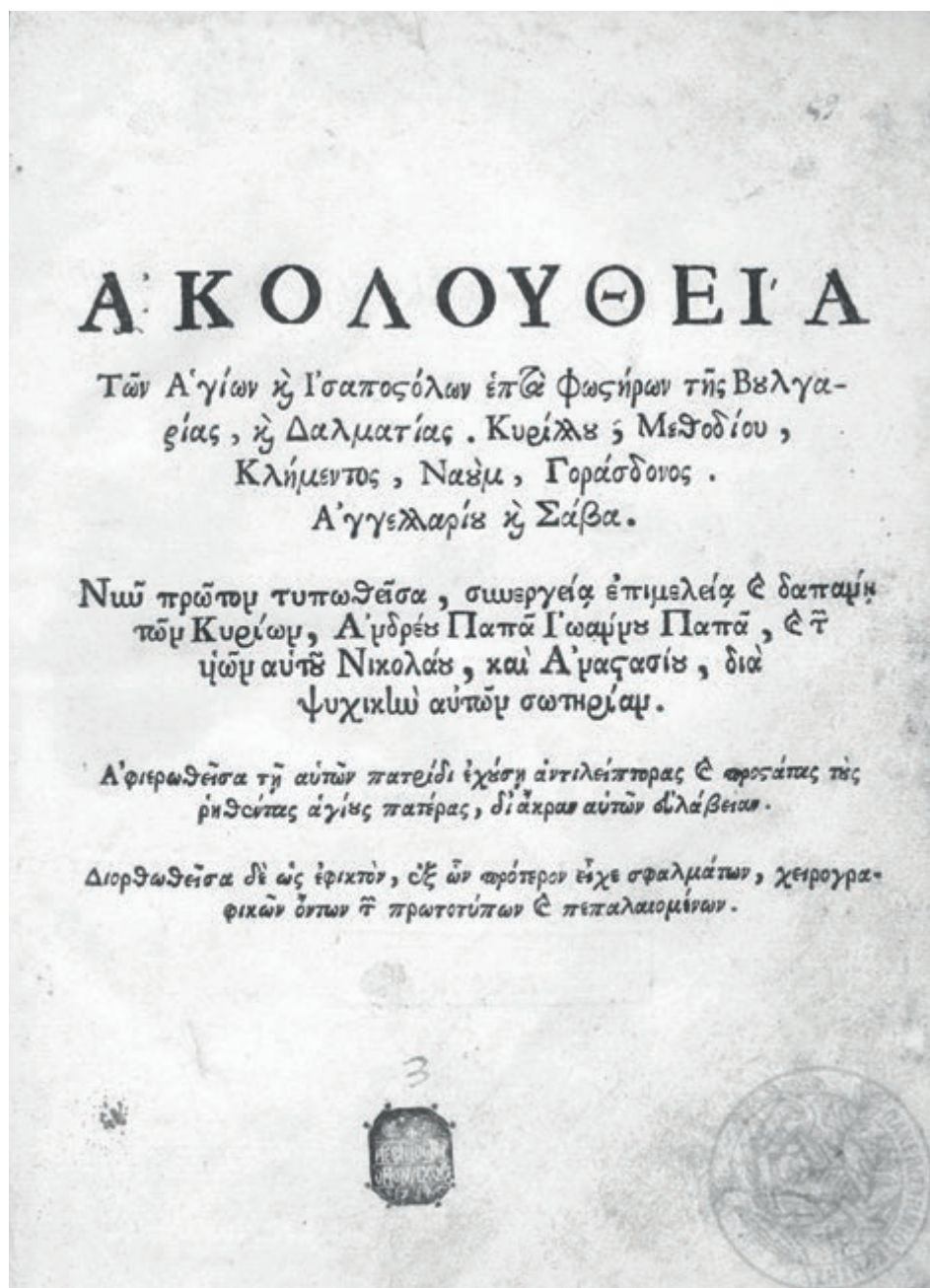
Свидетелство за връзката между св. Седмочисленици и св. Йоан Владимир е също съжителството на техни изображения, създадени от едни и същи зографи по едно и също време, в църквата на манастира „Рождество Богородично“ в Арденица, в църквата на манастира „Св. Петър и Павел“ във Виткуки, в църквата „Св. Георги“ в Либофш (Lozanova 2002: 183) и в нартекса на църквата на манастира „Св. Наум“ (Грозданов 2015: 184)¹². От гледна точка на историята на култа към св. Седмочисленици в случая от първостепенна важност е въпросът колко назад във времето може да бъде отнесено тяхното споменаване в *Проложното житие*. За съжаление, в открития от В. Тъпкова-Заимова фрагмент от житието в ръкописа от сбирката на В. Григорович РГБ, ф. 87, № 167 (820) липсва предисловието, в което светците са назовани Ἐπτάρθμοι. Изглежда, е загубен началният лист, а фрагментът започва с откъс от изречението ...[κατοικ]ητίρεον γενόμενος παιδίόθεν τοῦ Παναγίου Πνεύματος, καλῶς τε καὶ θεαρέστως ἀπὸ τὸν ἀγιώτατον τότε Ἀχριδῶν Ἀρχιεπίσκοπον παιδαγωγηθεὶς τὸν σοφώτατον καὶ ἐν ἀγίοις Νικόλαον τὸν θαυμαστόν¹³. Като се има предвид повишения интерес към светците от групата на Седмочислениците в югозападните предели на Охридската архиепископия в края XVII в. и през целия XVIII в., много е вероятно това първо документирано споменаване на названието Ἐπτάρθμοι да е резултат на по-късна интерполация, осъществена по-време на подготовката на печатното издание на службата за св. Йоан Владимир.

Същинското обособяване на групата от седем светци като самостоятелен култ е засвидетелствано в *Бератската служба за св. Седмочисленици*¹⁴ (ил. 2). Тази старопечатната гръцка служба е озаглавена Ἀκολουθία τῶν ἀγίων καὶ ἰσαποστόλων Ἐπτὰ Φωστήρων τῆς Βουλγαρίας, καὶ Δαλματίας. Κυρίλλου, Μεθοδίου, Κλήμεντος, Ναοῦμ, Γοράσδονος, Ἀγγελαρίου καὶ Σάββα (*Служба на светите равноапостоли, седемте светила на България и Далмация, Кирил, Методий, Климент, Наум, Горазд, Ангеларий и Сава*) и е

¹² „Последна фигура во овој дел од нартексот е св. Јован Владимир [...] Неговото сликање блиску до Седмочислениците произлегува од веровањето дека тој бил нивни современик и дејствувал заедно со нив во охридскиот крај“ (Грозданов 2015: 184). Вж. също Грозданов 1990: 171–176.

¹³ Вж. фотокопията на фрагмента, публикувани от Tapkova-Zaimova 1967: 179–188 и Савова 2018: 56–57.

¹⁴ Службата е достъпна онлайн на страницата на дигиталната библиотека ANEMI (Digital Library of Modern Greek Studies) на адрес: <https://anemi.lib.uoc.gr/metadata/1/9/c/metadata-375-0000002.tkl>. Издания на текста (с отделни пропуски) с нормализиран правопис вж. у Kissas 1986 и Νιχωρίτης 2013: 503–569. Обобщение на повечето известни факти за службата вж. у Нихоритис 2005: 32–34; Škoviera 2010: 159–161; Νιχωρίτης 2013: 272–289; Бърлиева 2019; Зашев 2022а: 300–302.



Ил. 2. Начална страница на Бератската (Венецианската) служба
на св. Седмочисленици (ок. 1720 г.)

достигнала до нас в един-единствен екземпляр от сбирката на цариградския търговец и библиофил Георгиос Арванитидис (1876–1953). Отпечатъкът е подвързан в конволут заедно с ръкописни фрагменти от различни автори¹⁵. През 1980 г. Критският университет закупува по-голямата част от библиотеката на Арванитидис, в т.ч. и изданието на споменатата служба, което оттогава се съхранява в библиотеката на университета. Размерът на отпечатъка е 8°. Състои се от 40 номерирани страници – пет тетради по четири листа (Nixωρίτης 2013: 275). Датирането на службата дължим на гръцкия византолог Манос Манусакас. Според него типографският вид на отпечатъка свидетелства, че е издаден във Венеция, където в началото на XVIII в. се установяват търговци от Мосхопол (Μανούσακας 1957: 61). Манусакас посочва, че авторът на второто предисловие на службата – „благочестивият“ Николаос Папас, е засвидетелстван като приемащ стоки във Венеция през 1720 г. Манусакас се позовава на публикувана от Валериос Папахадзис разписка – „per conto di Nicola Joanni Para“ („за сметка на Николаос Йоанис Папас“) (Ραραhagi 1935: 199)¹⁶. От своя страна, Константинос Якумис отбелязва, че през 1670 г. някой си Йоанис Папас е споменат като собственик на търговския кораб „Тартана“ (Giakoumis 2015: 80)¹⁷. Името на Йоанис Папас се появява в първото посвещение, предлагащо текста на службата, в което той е посочен като баща на Андреас Папас и съответно е дядо на синовете му Николаос и Анастасиос: Νῦν πρῶτον τυπωθεῖσα, συνεργεῖα ἐπιμελεία καὶ δαπάνη τῶν Κυρίων, Ἀνδρέου Παπᾶ Ἰωάννου Παπᾶ, καὶ τῶν υἱῶν αὐτοῦ Νικολάου, καὶ Ἀναστασίου, διὰ ψυχικὴν αὐτῶν σωτηρίαν (*Първо печатно издание със сътрудничеството, редакцията и на разносните на господата Андреас Папас [син на] Йоанис Папас и на неговите синове Николаос и Анастасиос за спасението на душите им*) (Ἀκολουθία s.l, s.a: 1). Възприетите днес названия на службата – *Венецианска* или *Бератска*, се основават на хипотетичното място на отпечатването ѝ (Венеция) и на тясната връзка на текста ѝ с град Берат. Градът не е назован в двете предисловия, но връзката с него многократно се изтъква в текста на службата. Ето няколко примера: Βελογράδων οἱ πρόμαχοι, καὶ ἀεὶ ἀντιλήπτορες, φαῖδρῳ ἐξηστράψατε ὥσπερ ἥλιος (*Защитници и постоянни застъпници на Белоград, светло засияхте като слънцето*) (Ἀκολουθία s.l, s.a: 5); τῶν ὁσίων σύλλογος τῶν Βελογράδων τὸ κλέος (*събор на светци, прослава за Белоград*) (Ἀκολουθία s.l, s.a: 7); εὐφραίνου Βελογράδων τῶν πανοβίων, τὸ ἅγιον τέμενος (*зарадвай се Белограде на щастливците, свят храм*) (Ἀκολουθία s.l, s.a: 8); Τὴν

¹⁵ За съдържанието на този разнороден кодекс вж. Μανούσακας 1957: 61–62.

¹⁶ Манусакас цитира разписката от Ραραhagi 1935: 199, като отбелязва, че цитатът е по Μαρτινιανού 1957: 115.

¹⁷ Якумис се позовава на дисертацията на Сотирис Кутманис „Ελληνες στη Βενετία (1620–1710). Κοινωνικό Φύλλο – Οικονομία – Νοοτροπίες“. Вж. Κουτμάνης 2013: 220.

τῶν πατέρων καλλονήν, τῶν Βελογράδων κλέος, τὴν βρύσιν τῶν θαυμάτων (υκращение на отците, слава на Белоград, извор на чудеса) (Ἀκολουθία s.l, s.a: 9); ὑμᾶς γὰρ ὡς θείους θησαυροὺς ἡτῶν Βελογράδων ἐκκλησία δεχομένη προσήκατο ἵνα πρεσβεύητε ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν (вас църквата в Белоград ви е приела като Божии съкровища, за да се застъпвате за нашите души) (Ἀκολουθία s.l, s.a: 12); Εὐφράσου ἐν Κυρίῳ πόλις τῶν Βελογράδων· ἀγάλλου καίχόρευε πιστῶς λαμπροφοροῦσα, ἐπτάστύλους ἰσαρίθμους, ἀσκητὰς καϊκήρυκας τῆς Βουλγαρίας ἐν κόλποις κατέχουσα (Радвай се в Господа, ти, граде на Белоград, ликувай и празнувай вярно, носещ факли, прегърнал в пазвата си седемте равночислени стълба, аскети и вестители на България) (Ἀκολουθία s.l, s.a: 38–39) и др.

Службата е за 26 ноември. Написана е по Йерусалимския устав и съдържа малка вечерня (с. 5–7), велика вечерня (с. 7–15) и утрень (с. 15–40). В рамките на утрения са включени три преплетени канона (Савова 2017б: 512–513)¹⁸, озаглавени така:

1. Κανὼν εἰς τὴν Θεοτόκον ποίημα τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως, Κ[υρίου]ν Θεοδώρου Λασκάρη

2. Ἔτερος κανὼν τῶν ἁγίων, οὐκ ἁκροστιχίς. Αἶνος Ἀγγελαρίου σὺν τῷ Γοράσδονι¹⁹

3. Ἔτερος κανὼν τῶν ἁγίων²⁰

Освен че установява датата на отбелязването на паметта на светците, *Бератската служба* ясно демонстрира тяхната обособеност като група. Заглавието на богослужебната творба изпълнява няколко важни функции: 1. То фиксира имената и броя на участниците в групата в следния установен ред – Кирил, Методий, Климент, Наум, Горазд, Ангеларий, Сава; 2. Определя светците като *равноапостоли* (ἰσαπόστολοι) и *светила/просветители* (φωστήροι); 3. Представа вътрешната йерархия на групата – на първо място стоят първоучителите Кирил и Методий, следват „охридските“ светци с установени култове Климент и Наум, после идва ред на „бератските“ светци Горазд и Ангеларий, а накрая е Сава (Зашев 2022б: 7). Заглавието също така категорично свързва светците с два историко-географски топоса – България и Далмация, съответстващи на авторовата представа за тяхното биографично и постбиографично битие. Още в първата стихира на малката вечерня светците са назовани Ἐπτάριθμοι. Терминът Ἐπτάριθμοι се среща многократно в текста на службата. Като прилагателно (*седмочислени*) той

¹⁸ Каноните са три, а не два, както посочва К. Нихоритис (Нихоритис 2005: 33).

¹⁹ По-подробно за втория канон вж. Зашев 2022а: 300–306.

²⁰ Третият канон представлява преработка на *Канона на Димитър Хоматиан* за св. Климент (вж. Тгарр 1982: 478; Нихоритис 2005: 33; Νιχωρίτης 2013: 276). Подробни наблюдения върху редактирането на канона и адаптирането му към службата за св. Седмочисленици на макро- и микроравнище публикува Венета Савова (Савова 2017б: 513–517).

присъства в 10 четения, а като субстантив – в 12 примера (Зашев 2022б: 17). От своя страна изброяването, познато от заглавието, се повтаря още 25 пъти в текста на творбата (Зашев 2022б: 9–13). По този начин текстът на службата едновременно установява и утвърждава състава и броя на светците, споделящи общ култ.

Вторият писмен паметник, категорично свидетелстващ за наличието на съвместен култ към св. Седмочисленици, е т.нар. *Мосхополска служба*, публикуваната през 1742 г. и озаглавена Ἀκολουθία τῶν ἁγίων ἑπταρίθμων, ποιηθεῖσα παρὰ τοῦ ἐν ἱερομονάχοις Γρηγορίου Μοσχολίτου (*Служба на светите Седмочисленици, създадена от йеромонах Григорий Мосхополит*) (Κωνσταντινίδης 1742) (ил. 3). Службата е отпечатана в Мосхопол в първата печатница на Балканите, а неин автор е Григорий Константинидис (Мосхополит)²¹, изтъкнат преводач, а по-късно Драчки митрополит²². Йеромонах Григорий е учител в мосхополската гръцка гимназия, преобразувана през 1744 г. в прочутата Нова академия, предлагаща широко образование на гръцки език за ученици от целите Западни Балкани. В подготовката на изданието вземат участие охридският архиепископ Йоасаф II (1719–1725 г.) и епископът на Гора и Мокра (Γκόρας καὶ Μόκρας) Михаил (1718–1743 г.) (Škovič 2010: 161).

Службата е за 17 юли и установява втора дата за отбелязване на паметта на св. Седмочисленици. Схващането, че богослужебната творба бележи преместването на празника от 26 ноември на 17 юли, се оборва от свидетелството на бератския митрополит Антим Алексудис, според когото през 1868 г. в Берат и околностите му паметта на светците все още се чества на 26 ноември (Αλεξούδης 1868: 112). Текстът на *Мосхополската служба* е напълно оригинален и не зависи по никакъв начин от *Бератската служба*. Творбата съдържа два канона с акростих, като в първия се чете и името на автора:

1. Ὁ κανὼν τῶν ἁγίων Ἑπταρίθμων, οὗ ἡ ἀκροστιχίς. Τοὺς Ἑπταρίθμους Γρηγόριος αἰνέσω;

2. Ἄλλος κανὼν τοῦ αὐτοῦ, οὗ ἡ ἀκροστιχίς. Αὐτὸν Ἑπταρίθμοις δεῦτερον πλέκω μέλος.

При съставянето на Мосхополската служба Г. Константинидис е използвал *Пространното житие на св. Климент* от Теофилакт Охридски, *Канона за св. Наум* от Константин Кавасила и *Канона за св. Климент* от Димитър Хоматиан (Бърлиева 2019: 281). От *Бератската служба* по-късната богослужебна творба наследява най-вече представата за св. Седмочислени-

²¹ За службата вж. Škovič 2010: 161–163; Νιχωρίτης 2013: 188–189; Бърлиева 2019: 279–282 и цитираната там литература. Издание на текста с нормализиран правопис вж. у Νιχωρίτης 2013: 461–503.

²² По-подробно за Григорий Константинидис вж. Peyfuss 1989: 87–94.



ΜΗΝΙ' ΙΟΥΛΙΩ ΙΖ'
ΑΚΟΛΟΥΘΙΑ

ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΕΠΤΑΡΙΘΜΩΝ

Ποιθήσα Παρά τοῦ ὁ Γερομόναχου Γρηγορίου Μοχοπολίτου

Εἶν τῷ μικρῷ Ἐσπερινῷ ἰσῶντο στιχ. δ'. στιχηρὰ θεοσίμια ἡχ. α'.
Πανόφθμοι Μάρτυρες.



Πάρεθμοι ἐνδεχί υμᾶς, τῷ παντὸς ὁφύταρι,
τῷ ἐπαδάρῳ τοι Πνεύματος, ἐπόμισσι θεός, καὶ
χαρῶν ἐσθλάσι, διῶν ἰσθι ἅπαντα, βουλὰραν
πρὸς τῷ σῶσιν μετήγαγον, ὃ νῦν προσβέβηκατε,
δορηθῶμαι ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν, τῷ ἐρῶν καὶ τὸ
μέγα ἔλεος.

Εἰπάρεθμοι σάλπιγγι ἐπα, τὰ ἱερικαῦτα, τέχῃ σὺν κα-
θρέσσαν, ὡς σάλπιγγι υμᾶς, ὡς ἱεράδι ἔτα, θεῶντε σελ-
φίσαντες, τῷ κόσμῳ τὰς ἀρέσας ὠλέσαντε, καὶ νῦν προσβέβηκατε,
δορηθῶμαι ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν, τῷ ἐρῶν καὶ τὸ μέγα ἔλεος.

Εἰπάρεθμοι σήμερον ὑμῶν, ἡ φαῖρα παύληρι, πασιδωσέβας συν-
ελάλυνον, ὅπως χαρῶντες, τῷ Κυρίῳ μῦσαι, Κύριλλε Μιθίδη,
καὶ Κλήμῃ σὺν Νικίῳ Ἀγγελάρῃ, Σάββα Μακάριε, καὶ Γεράσιῳ
ἐκτεύσαντε, τῷ Κῶ ὡς τῷ ψυχῶν ὑμῶν.

Δόξα ἡς πλβ.

Ὅσαι ἐπάρεθμοι τῷ ἀρετῷ ἐκ βράβας ἀσκήσαντες, ἔργα γε-
γονάτε τῷ Ἀγίῳ Πνεύματι, καὶ παρὰ τῷ λαβέντῃ τῷ ἡ-
θωμάτῃ ἐύργαν, ἐζωήσαντε τὸς ἀνθρώπους πρὸς διείβαν
διὸ σαρρῶσαν τυχόντες πρὸς Κῶ, ἀπείσαντε ἐρῶν τῷ τυχῶν ὑμῶν
καὶ τὸ μέγα ἔλεος. Καὶ νῦν Θεοτοκίον.

Εἰς τὸν στιχ. ἡς β'. Οἶκος τῷ θεῷ αὐτῷ.

Εἰς τὸν ἡσπέρ, βουλὰρες καὶ δαλμάτες, ὃ ἡ μισῶν τῷ
πλήθῃ, διδάξαντες ἐσθλάς, πρὸς θεῶν πῖν ἡραγον.

Εἰς τὸν εὐχας ὃ σαρρῶσαν, ἀρῶντες ὡς σαρρῶντες, καὶ θεῶν πολ-
ύχους, πᾶσιδωσαντες εἰκότως, υμᾶς νῦν μακαρίσθω. Ἀδμάρ

Ил. 3. Начална страница на Мосхополската служба на св. Седмочисленици от Григорий Константинович (1742 г.)

ци като единен култов обект, както и двойната обвързаност на светците с България и Далмация. В сравнение с *Бератската служба Мосхополската* се откроява както в стилово и езиково отношение, така и с поетическото майсторство на своя автор Григорий.

От ретроспективна гледна точка двете служби трудно могат да бъдат квалифицирани като исторически извори за Кирило-Методиевото дело, тъй като са много късни и бедни откъм факти. Те обаче са от изключително значение в перспективата на установяването на един нов култ към събирателния образ на първоучителите Кирил и Методий и техните ученици – светите Седмочисленици. Независимо че са посветени на създателите на „българската“ писменост и книги, двете служби са предназначени за мултиетническата среда в югозападните предели на Охридската архиепископия, обхващаща население от албански, гръцки, арумънски и български произход, за което културен и богослужебен език е гръцкият. Двете богослужебни творби обаче са категорични по отношение на „българския“ характер на делото на св. Седмочисленици. В този смисъл трудно може да бъде приет изводът на словашкия изследовател Андрей Шковиера, че те представляват „много добро доказателство за стремежа към самостоятелност на македонската и албанската църква, на гръкоезичната традиция на местен патриотизъм, включваща и славяните, която започва с Теофилакт в края на XI в., продължава с Димитър Хоматиан и Константин Кавасила в XIII в. и преживява нов разцвет през XVII и XVIII в.“ (Škoviera 2010: 162)²³.

Проложното житие на св. Йоан Владимир, Бератската и Венецианската служба бележат най-ранния етап на *обособяването* на св. Седмочисленици като специфичен култов обект и свидетелстват за началото на тяхното общо почитане, зараждането на което може да се отнесе към края на XVII или началото на XVIII в. в ареала на Бератската епископия и околните земи.

ТОПОСИ НА ПАМЕТА ЗА СВ. СЕДМОЧИСЛЕНИЦИ

БЕРАТ – ЦЪРКВАТА „УСПЕНИЕ БОГОРОДИЧНО“

Публикуваната ок. 1720 г. *Бератска служба на св. Седмочисленици* отнежда на град Берат и Бератската епископия главно място в проследяването на най-ранните паметови следи за съвместния култ към св. Седмочисленици. Земите на Бератската епископия, днес в югозападните предели на Албания, лежат в непосредствена близост южно от древната Виа Егнация

²³ „Je veľmi dobrým dokladom snahy o samostatnosť macedónskej a albánskej cirkvi, grékojazyčnej lokálpatriotskej tradície zahŕňajúcej aj Slovanov, ktorá sa začala Teofylaktom na konci 11. storočia, pokračovala Dimitriom Chomatianom a Konstantinom Kavasilom v 13. storočí a prežívala nový rozkvet v 17. a 18. storočí“ (Škoviera 2010: 162).

(балканското продължение на Виа Апия)²⁴ – път, който още от Античността е оживена връзка между източните и западните провинции на Римската империя. В този район християнството прониква много рано в крайбрежни центрове като Дирахиум (Дуръс), Аполония Илирийска²⁵ (в близост до дн. селище Поян), Авлона (Валона, Вльора), Никополис и др. Съвременният град Бераг е разположен на брега на р. Осуми в подножието на планината Томор. Стариият град лежи на възвишение, опасно от крепостна стена, датираща от византийската епоха. Селището е основано през IV в. пр.Хр. и през Античността се назовава Антипатрия (Ἀντιπάτρεια) – име, което македонският владетел Касандър дава на града в чест на своя баща – полководеца на Филип Македонски и Александър Велики Антипатър. По времето на император Диоклециан (284–305) Антипатрия е включена в състава на римската провинция Нов Епир (Epirus Nova). През византийската епоха градът носи името Пулхериополис (Πουλχερίopolis), вероятно по името на Пулхерия – дъщерята на император Теодосий I Велики (379–395). В края на IV или началото на V в. селището става епископско седалище²⁶. През Средновековието градът последователно е под византийско, българско, норманско, анжуйско, сръбско и отоманско управление. Съвременното название „Бераг“ произхожда от българското бѣлградъ (лат. – Belogradum и Bellegradum, ит. – Belgrado di Romania, тур. – Arnavud Belgrad) (Elsie 2010: 46). В своето съчинение Σύντομος ἱστορικὴ περιγραφὴ τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Βελεγραδῶν καὶ τῆς ὑπὸ τὴν πνευματικὴν αὐτῆς δικαιοδοσίαν ὑπαγομένης χώρας (*Кратко историческо описание на светата Велеградска митрополия и на областта под нейна духовна юрисдикция*) бератският епископ Антим Алексудис (1855–1887) специално се спира на епископиите, съществували в миналото на територията на Бератската епархия, като отбелязва последователно тези на Пулхериополис (Πουλχερίουpolis), на Спатия (Σπαθία) и Музакия (Μουζακία), на Градидзи или Градици (Γραδίτζιον), на Аполония (Ἀπολλωνία), на Авлония (Ἀυλωνία) или Авлон (Ἀυλών), на Канини (Κανίνη) или Главиница (Γλαβινίτζα) и на Скампис (Σκάμπης/Σκαμπεῖς). Отделен раздел е посветен на обединението на посочените епископии в една митрополия, именувана „Митрополия на Велеград, Канини и Спатия“²⁷ (Ἀλεξούδης 1868: 48).

²⁴ Виа Егнация на запад започва с два клона – от Аполония Илирийска и Дирахиум (Драч или Дуръс), които се събират около дн. Елбасан. Пътят продължава през Охрид и Битоля и достига до Солун и Константинопол.

²⁵ Смята се, че християнизацията на Аполония Илирийска е станала през I в. от апостол Павел (Llukani 2020a: 3).

²⁶ По-подробно за историята на гр. Бераг вж. у Elsie 2010: 46–47.

²⁷ За сведенията за св. Седмочисленици в съчинението на Алексудис вж. Зашев 2021a.



Ил. 4. Църквата „Успение Богородично“ в гр. Берат

Своеобразно средоточие на паметта за св. Седмочисленици в Берат е митрополитската църква на града „Успение Богородично“ (ил. 4). Най-ранното споменаване, че в храма се пазят мощи на св. Горазд и св. Ангеларий, отново е от епископ Антим Алексудис. В своето историческо описание на с. 112 в бележка под линия, посочвайки местата, където почиват мощите на отделните светци от групата на Седмочислениците, той отбелязва: τὰ δὲ ἱερὰ λείψανα Γοράσδωνος καὶ Ἀγγελαρίου σώζονται ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τῆς καθ' ἡμᾶς Μητροπόλεως Βελεγράδων (светите мощи на Горазд и Ангеларий се пазят в нашата митрополитска църква в Берат) (Ἀλεξούδης 1868: 112). Църквата се намира зад крепостните стени на бератския акропол. Храмът е от базиликален тип, а наосът е с размери 20×10.9 м и има два купола. Изграден (или обновен) е през 1797 г. вероятно върху руините на по-ранен храм, както свидетелства надписът, изсечен над входа (ил. 5): ΕΤΟΥΣ 1797 [?] ΜΑΡΤΙΟΥ 9 / ΑΝΕΚΑ[Ι]ΝΙΣΘΗ Ο ΘΕΙΟΣ ΝΑΟΣ ΤΗΣ ΚΟΙΜΗΣΕΩΣ ΘΕΟΤΟΚΟΥ ΔΙΑ ΣΥΝΔΡΟΜΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΙΕΡΟΛΟΓΙΩΤΑΤΟΥ ΒΕΛΑΓΡ[ΑΔΩΝ] ΚΥ[ΡΙΟΥ]



Ил. 5. Надпис над входа на църквата „Успение Богородично“ в Берат

ΙΩΑΣΑΦ ΚΟΠΟΥ / ΑΠΑΝΤΩΝ ΤΩΝ ΤΕ ΚΛΗΡΙΚΩΝ ΑΡΧΟΝΤΩΝ ΚΑΙ ΛΟΙΠΩΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ ΚΑΙ ΚΤΗΤΟΡΩΝ ΑΥΤΟΥ ΕΙΣ ΜΝΗΜΟΣΥΝΟΝ ΑΥΤΩΝ ΕΙ ΜΕΝ ΦΙΛΟΣ ΠΕΦΥΚΑΣ ΕΙΣΕΛΘΕ / ΧΑΙΡΩΝ (1797 година, 9 март. Обнови се този Божи храм „Успение Богородично“ с иждивението на пресветия владика на Велаград Йоасаф, с усилията на всички клирици и архонти и на останалите християни и ктитори. В тяхна памет. Ако си приятел, влез с радост)²⁸. Друг надпис върху външната зидария гласи: ΑΝΩΚΟΔΟΜΗΘΗΝ ΟΥΤΟΣ Ο ΘΕΙΟΣ ΝΑΟΣ ΔΙΑ ΧΕΙΡΟΣ / ΤΟΥ ΠΡΩΤΟΜΑΣΤΟΡΟΥ ΘΕΜΕΛΙΟΥ ΚΑΙ ΦΑΤΡΙΑ ΑΥΤΟΥ, ΖΑΦΙΡΟΥ, ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ, ΛΑΖΑΡΟΥ, ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ... (Llukani 2020a: 98) (Изиди-на се този Божи храм от ръката на първомайстора Темелий и неговото братство – Зафир, Константин, Лазар, Димитри...).

Освен споменатата служба от 1720 г., с град Бераг, и по-конкретно с храма „Успение Богородично“ са свързани няколко артефакта, съхраняващи паметта за св. Седмочисленици: реликварий (сандъче) с мощи, два реликвария под формата на метални обувки, две икони и медальон върху дърворезбената част от иконостаса.

Най-ранна от изброените артефакти е иконата св. Седмочисленици от Йоан Четири, датирана ок. 1812–1814 г. и съдържаща особен акцент върху изображенията на св. Горазд и св. Ангеларий (Kissas 1987: 250; Русева 2014: 85; Русева 2016: 500; Giakoumis 2015: 73–76) (ил. 6). Става дума за специфичен иконографски модел при пресъздаването на св. Седмочисленици, при който в горния регистър на изображението са представени петима от светците, а в долния – успението на Горазд и Ангеларий. Иконата е с размери 129×85.5 см и е трета поред на иконостаса вдясно от царските двери. В горния регистър са изобразени от ляво надясно Кирил, Наум, Методий, Сава и Климент. На преден план са Кирил, Методий (в центъра) и Климент, тримата с епископски одежди, а на заден – Наум и Сава с монашеско облекло. Светците се различават по възраст – с побелели коси, т.е. по-възрастни са Кирил и Методий, докато Наум, Сава и Климент са по-млади. Лежащите Горазд (горната фигура) и Ангеларий (долната фигура) са обозначени с надписи вляво от главите им. Те са изобразени като монаси, а над фигурите на двамата е изписано Οἱ ἄγιοι Γοράσδος καὶ Ἀγγελάριος, κοιμώμενοι ἐν τῇ πόλει Βελαγράδων (Светите Горазд и Ангеларий, почиващи във Велаград). Горазд и Ангеларий лежат зад крепостните стени непосредствено пред изображение на храм, който следва да е „Успение Богородично“ (Зашев 2022a: 294–297).

²⁸ А. Лукани добавя в скоби следния текст, без да посочва дали разчита края на надписа, или само довършва езиковата формула: (ΕΙ Δ'ΕΧΤΡΟΣ ΚΑΙ ΒΑΣΚΑΝΟΣ ΚΑΙ ΓΕΜΩΝ ΔΟΥΛΟΥ, ΠΟΡΡΩ ΠΕΦΕΥΓΕ / ΤΗΣ ΠΥΛΗΣ ΤΑΥΤΗΣ). На фотокопието, с което разполагам, този пасаж не се чете (Llukani 2020a: 97).



Ил. 6. Икона на св. Седмочисленици от иконостаса на бератската църква „Успение Богородично“ (1812 – 1814 г.). Автор – Йоан Четири

Следващи по време са двете метални обувки (ил. 7). Върху едната от тях, съхранявана днес в Регионалната дирекция на националната култура в гр. Берат (Giakoumis 2015: 76), се чете надпис $\epsilon\tau\omicron\varsigma$ 1823 $\alpha\gamma\iota\omicron\varsigma$ $\alpha\gamma\gamma\epsilon+\lambda\alpha\rho\iota\omicron\varsigma$ $\alpha\phi\epsilon\rho\omicron\mu\alpha$ $\iota\kappa\omicron\nu\omicron\mu\omicron\upsilon$ (*Година 1823. Свети Анге+ларий. Посвещение на Иконом*²⁹). Двете обувки са почти идентични по размер и форма. И двете са украсени със симетрични флорални композиции, чийто център (т.е. предната горна част на обувката) е зает от кръст. От основата



Ил. 7. Обувката на св. Ангеларий с началото и края на надписа и втората обувка

на кръста под ъгъл около 60° излизат оръдията на мъчението на Христа – копие (отдясно) и гъба с оцет, наляната на „исопова тръст“ (отляво). Горният връх на кръстовете завършва с орнамент, наподобяващ светлинен ореол или трънен венец. Флоралните композиции при двете обувки обаче съществено се различават. Според Якумис „обувката на св. Ангеларий“ е висока 11 см и дълга 15 см. Същите размери вероятно се отнасят за другата обувка. Материалът е позлатен бронз (Giakoumis 2018a: 223). По всяка вероятност ненадписаната обувка е била предназначена за „стъпалото на св. Горазд“ (Зашев 2022a: 291–294).



²⁹ Якумис приема $\iota\kappa\omicron\nu\omicron\mu\omicron\upsilon$ за лично албанско име (Giakoumis 2018a: 217).



Ил. 8. Икона на св. Седмочисленици (1873 г.). Автор – Адам Христу (Крана) от Самарина

Трета по хронологичен ред е иконата на св. Седмочисленици, изписана от Адам Христу от Самарина през 1873 г. (ил. 8). Нейните размери са 119×69.5 см и произхожда от бератската църква „Св. Георги“ (Giakoumis 2015: 83). Творбата днес се съхранява в храма „Успение Богородично“ и принадлежи към представения по-горе иконографски тип, при който светците са разположени в два регистъра (Русева 2012: 25; Giakoumis 2015: 82).

В горния регистър от ляво надясно са изобразени същите светци като в по-ранната икона, но в различен ред: Кирил, Сава, Методий, Наум и Климент. Според облеклото петимата са групирани по същия начин: на преден план са Кирил, Методий и Климент с архиерейски одежди, а Сава и Наум – на заден план с монашески. По отношение на възрастта има разлика – тук по-възрастни изглеждат Кирил, Методий, Сава и Наум, а по-млад е само Климент. Горазд и Ангеларий са изобразени в долния регистър с пълно монашеско облекло. И двете фигури са обозначени с надписи, като горната е фигура е Горазд (по-възрастен, с побеляла брада), а долната – Ангеларий. Надписът над телата им е същият (Οἱ ἅγιοι Γοράσδος καὶ Ἀγγελάριος, κοιμώμενοι ἐν τῇ πόλει Βελαγράδων). Вдясно от полегналите светци има неясен надпис, на който се различават името на поръчителката – Параскеви Ана Бекиари, на зографа – Адам Христу от Самарина, и годината – 1873 (Giakoumis 2015: 84; Зашев 2022а: 297–300). Най-късен от съхраняваните в братския храм „Успение Богородично“ артефакти е реликварият с т. нар. „мощи на св. Седмочисленици“ (ил. 9). Мощехранителницата представлява дървено сандъче с размери 89×41×26 (или 23) см (Калев 1970: 45–46; Мучай, Джуери, Ристани, Пентковский 2014: 32–33). Приблизително до началото на 60-те години на XX в. сандъчето е имало сребърен обков. От външната страна върху обкова са стояли следните надписи (Kissas 1987: 250):



Ил. 9. Дървеният реликварий, заснет през 2014 г. от А. Пентковски, С. Мучай и С. Джуери

ΕΠΙΤΡΟΠΕΥΟΝΤΟΣ ΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ / Κ. ΒΕΒΕΤΖΚΑ (отляво); ΔΑΠΑΝΑΙΣ ΤΟΥ ΚΑΘΕΔΡΙΚΟΥ ΝΑΟΥ ΚΟΙΜΗΣΕΩΣ ΘΕΟΤΟΚΟΥ ΑΚΡΟΠΟΛΕΩΣ / ΒΕΡΑΤΙΟΥ ΕΠΙ ΑΡΧΙΕΡΑΤΕΙΑΣ ΤΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΒΕΛΕΓΡΑΔΩΝ ΚΥΡΙΟΥ / ΑΝΘΙΜΟΥ. ΕΤΟΣ 1885 Ν[Ο]Ε[Μ]ΒΡΙΟΥ 11. (в средата); ΔΙΑ ΧΕΙΡΟΣ ΓΑΒΡΙΝΑ / Δ. ΤΙΡΑΝΙΩΤΟΥ / 1885 ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ 11 (отдясно) (При

епитропството на господин К. Вевеца. На разноските на катедралния храм „Успение Богородично“ на крепостта Берат. По време на архиерейското служение на Бератския митрополит господин Антим. 1885 година, 11 ноември. С ръката на Гавриил Д. Тираниот. 1885 г., 11 ноември) (ил. 10). Според С. Кисас капакът от вътрешната страна е бил украсен с релефни фигури на св. Седмочисленици. По-вероятно е обаче тази украса да е стояла върху втория – вътрешен капак на мощехранителницата (Зашев 2022а: 289–290). Косвено сведение за релефните изображения дава отец Д. Калев, предавайки думите на тогавашния лектор по албански език в Софийския университет Тома Кацори, според когото на капака на сандъчето са изписани „имената на всички светии: Гораздон, Ангелари, Кенос, Теодоро, Савас, Кирилос, Методи“ (Калев 1970: 43–44). На базата на представените свиде-



Ил. 10. „Надписът върху капака“ – илюстрация от книгата на Д. Калев „Св. Горазд – славянски просветител“ (1970)

телства може да се заключи, че няколкократно споменаваните в *Бератската служба* от 1720 г. мощи³⁰ около 165 години по-късно – през 1885 г., са били прибрани в изработен за целта (нов) реликварий, в който, изглежда, са се съхранявани и двете „обувки“³¹.

През 2014 г. Ралица Русева публикува още едно (недатирано) изображение на св. Седмочисленици от църквата „Успение Богородично“ в Берат, поместено в медальон, изрязан върху дърворезбената част на иконостаса

³⁰ Вж. примерите: *ιαμάτων πληρούμενοι, οἱ νοσοῦντες ἐν λάρνακι, προσδραμόντες (болните се стичат към лековитата мощехранителница)* (Ακολουθία s.l. s.a.: 5); *Τῶν ἑπταρίθμων ἡ σορός, τῶν λειψάνων ὡς πηγὴ, ἀναβλύζει τοῖς πιστοῖς ιαμάτων ποταμούς (Урната на Седмочислениците, на техните мощи, като извор излива реки от лекове връз вярващите)* (Ακολουθία s.l. s.a.: 26); *πάντες πιστῶς προσδράμωμεν εἰς τὰ τῶν ἁγίων τεμένη, καὶ πιστῶς περιπτύξωμεθα τὴν ἁγίαν αὐτῶν λάρνακα (и нека всички с вяра се стечем в храмовете на светците и с вяра да прегърнем тяхната свята мощехранителница)* (Ακολουθία s.l. s.a.: 27); *Δεσμώτας μακάριοι πνευμάτων πονηρῶν νοσήματα κάμνοντας, καὶ πάθεων πολλῶν, λυτροῦτε κυκλοῦντας τὴν σελτὴν ὑμῶν σορόν, ἥν εὐφημοῦμεν ὡς πηγὴν ιαμάτων (Вие, блажени, освобождавате пленници, страдащи от болестите на зли духове и на много страсти, щом обиколят вашия почитаем ковчег, който ние славословим като лечителен извор)* (Ακολουθία s.l. s.a.: 35).

³¹ Вж. fotografiaята на сандъчето с положените в него мощи и „обувки“ у Калев 1970: 47; Зашев 2022а: 292.



Ил. 11. Изображение на св. Седмочисленици в медальон от иконостаса на църквата „Успение Богородично“ в Брат

под иконата „Апостолски събор“ (ил. 11)³². В описанието на изображението изследователката посочва, че седемте светци са „представени допоясно... с модела на църквата“ (Русева 2014: 90). Медальонът е с височина около 10 см и върху него липсва надпис, указващ, че това са св. Седмочисленици. Според Русева обаче иконографията недвусмислено показва, „че изображените персонажи са именно те“: „В центъра е представен беловлас архиепрей, който държи модела на църквата, от двете страни на преден план са бюстовете на други двама архиепери с бели коси и бради. От двете страни на централната фигура се „подават“ ликовете на два образа с кафяви коси и бради и най-отгоре – главите на двама монаси с кукулии на главата“ (Русева 2014: 90). Изхождайки от високите художествени качества на изображението, Русева допуска, че негов автор е Йоан Четири.

ДРАЧА – МАНАСТИР „СВ. НИКОЛАЙ“

Драча е село в днешна Централна Сърбия, в историко-географската област Шумадия, намира се в близост до гр. Крагуевац. Разположено е на левия бряг на река Драчка. Селището най-вероятно е основано след края на

³² Илюстрацията е взета от Русева 2014: 103.

австро-турската война от 1716–1718 г., когато околните земи попадат под австрийско управление. На 10 км западно от Крагуевац се намира Драчкият манастир, който е по-ранен от селището Драча и вероятно е дал името му. Обителта е посветена на св. Николай Мирликийски. Съществува предание, че манастирът е възникнал през XIV или XV в. върху основите на древна църква на мястото, където спряло шествието с мощите на преподобния Йов Синаит и откъдето никой не могъл да ги вдигне. Поради тази причина светецът бил погребан там, а не на Света гора, както бил завещал (Петкович 2008). Според друга версия на преданието св. Йов се подвизавал и починал в Драча. Съществува и разказ, че в началото на XVIII в. оберкапитан Станиша Маркович открил мощите на св. Йов и решил да построи църква в близост до Крагуевац, в която да ги положи. При пренасянето им процесията спряла край Драчкия манастир и местните хора го убедили да остави мощите там (Петкович 2008). Според ктиторския надпис над входа към наоса църквата на манастира е издигната (вероятно върху руините на по-стар храм) през 1735 г. от оберкапитана на Крагуевац Станиша Маркович – Млатишума (Зарић 2018) (ил. 12). По същото време³³ е започнало и зографисването на храма, чиито стенописи показват типологично сходство с произведения на зографската работилница на Давид от Селеница (Грозданов 2015: 229–230) – селище в Югозападна Албания в близост до Вльора. Като изпълнители на стенописите С. Петкович посочва Константин и Христо от Мосхопол – последователи на майстор Давид от Селеница, без да привежда аргументи (Петкович 2008).

Изображението на св. Седмочисленици се намира в северната конха на наоса на манастирската църква (ил. 13). Композицията е най-ранният представител на т. нар. центричен иконографски модел при пресъздаването на седемте светци. Присъствието на тази тема Анета Серафимова отдава на „корчанско-москополското потекло на анонимните сликари“ (Поповска-Коробар 1993; Серафимова 2013: 22). Важно е да се отбележи, че изображението не е означено като „Седмочисленици“ или „Επτάριθμοι“. Андрей Шковиера посочва, че стенописът носи надслов „zbor srbských hierarchov“ (Škoviera 2010: 241), според Блаже Конески надсловът е „сабор српских просветитеља“³⁴ (Конески 2020: 128), а А. Серафимова говори за надпис, в

³³ Според Б. Конески – през 1736 г. Македонският учен също смята, че зографите са от албанските земи: „Повеќе работи говорат во полза на заклучокот дека мајсторите што работеле во Драча биле дојдени од југ, веројатно од ароманската средина во Албанија“ (Конески 2020: 128).

³⁴ На друго място Конески посочва „Sabor srpskih svetitelja“, а в бележка под линия отбелязва: „Već sam balkanizam „izvadiše srpsku knjigu“, u tekstu uz pomenutu scenu, svjedoči o tome da majstori iz Drače potiču iz južnih oblasti (i Paisije Hilendarski kaže: „izvadili... knigi slavenskija“)“ (Конески 2020: 112).



Ил. 12. Ктиторският надпис над входа на църквата „Св. Николай“ в Драчкия манастир



Ил. 13. Стенопис на св. Седмочисленици от църквата „Св. Никола“ в Драчкия манастир (Сърбия). Илюстрацията е от монографията на А. Шковиера „Svätí slovanskí sedmopočetníci“ (2010)

който се споменават „светите даскали“, но изтъква, че „поради ретушите од поново време, неговата автентичност е дискутабилна“ (Серафимова 2013: 26). Според фотокопието, с което разполагам, на стенописа горе вляво след повредена и неясна част от надписа се чете [...] ДАСКАЛЪ КАКО НЗВАДНШЕ СРБСКЪ КННГЪ. Седемте светци са представени в следния ред: на преден план от ляво надясно са св. Кирил, св. Наум, св. Методий (в центъра, с модела на Църквата), св. Сава и св. Климент; на втори план са св. Ангеларий (отляво) и св. Горазд (отдясно)³⁵. Присъствието в Драчкия манастир на тази донесена най-вероятно от Мосхопол изобразителна тема свидетелства, че през 30-те години на XVIII в. колективната представа за седемте славянски просветители вече се е утвърдила извън непосредствените околности на Берат (за което говори също и отпечатаната през 1742 г. *Мосхополска служба*). Няма сведения обаче за последващо разпространение на тази тема в сръбска среда.

АРДЕНИЦА – МАНАСТИР „РОЖДЕСТВО БОГОРОДИЧНО“

Съвременното село Арденица се намира северозападно от гр. Берат, на 10 км северно от гр. Фиери в окръг Люшня, а неговата най-важна забележителност е манастирът „Рождество Богородично“ (ил. 14). Обителта е построена на хълм над селището. През X в. на мястото е бил издигнат параклис, посветен на „Св. Троица“ (Llukani 2020a: 120). Смята се, че манастирът е построен от император Андроник II Палеолог (1282–1328) в годината на неговата коронация в чест на победата над войските на Шарл I Анжуйски (1266–1285) при обсадата на Берат (1280–1281 г.) (Gjika 2010). Манастирът се слави с преданието, че в него през 1451 г. албанският предводител Георги Кастриоти-Скендербег (1443–1468) се венчава за Андроника Арианити (Доника Кастриоти) (1428–1506). В края на XVII в. обителта е разорена (Llukani 2020a: 120–121). През 1743 г. по волята на бератския епископ Методий (1736?–1751) манастирът е възстановен. Надпис върху южната стена на параклиса „Св. Троица“ съобщава, че през 1778 г., по времето на епископ Йоасаф (1765–1801), също е извършено обновление: Α Ψ Ο Η ΜΑΙΟΥ Α. ΑΝΕΚΑΙΝΗΣΘΗΣΑΝ ΕΚ ΒΑΘ / ΡΩΝ ΤΑ ΓΥΡΟΘΕΝ³⁶ ΚΤΗΡΙΑ ΕΠΙ / ΑΡΧ[ΙΕΡΑΤΕΙΑΣ] [Τ]ΟΥ Β[Ε]Λ[Ε]Γ[Ε]ΡΑΔΩΝ] ΙΩΑΣΑΦ ΚΑΙ Η / Γ[ΟΥ]Μ[ΕΝΟΥ] ΚΛ[Η]Μ[ΕΝΤΟΣ] ΚΑΙ ΜΑΝΑΣΣΗ / ΙΕΡ[Ο]ΜΟΝΑΧΟΥ ΤΕ ΜΩΥΣΗ ΙΕΡΟΘ[ΕΟΥ], ΙΑΚΩΒ[ΟΥ] ΘΕΟΔΟΣΙΟΥ, ΔΑΝΙΗΛ, ΘΕΟ / ΚΛΗΤΟΥ, ΔΙΟΝΥΣΙ[ΟΥ], ΙΩΑΝΝΙΚΙΟΥ ΜΟΝΑ / ΧΟΥ ΔΕ ΚΥΡΙΛΛΟΥ ΚΑΙ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ Δ / ΙΑΚΟΝΟΥ ΩΝ ΜΝΗΣΘΗΤΙ / Κ[ΥΡΙ]Ε ΕΝ ΤΗ ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΣΟΥ.

³⁵ Вж. също Бакалова 2003: 581.

³⁶ У Ллукани ГΥΡΟΕΝ (Llukani 2020a: 121).



Ил. 14. Манастирът „Рождество Богородично“ в Арденица – външен изглед

(Llukani 2020a: 121) (*1 май 1778 г. Обновиха се из основи околните сгради по време на архиепископството на Йоасаф Велеградски и при игумена Климент, и при Манасий йеромонах, а също при Мойсей, Йеротей, Яков, Теодосий, при Даниил, Теоклит, Дионисий, при монах Йоаникий, при Кирил, и при дякон Атанасий, които поменувай, Господи, в царството Твое*). В края на XVIII в. към манастира се открива училище. През 1932 г. изгаря манастирската библиотека, за която се смята, че съдържала 32 000 тома, сред които много ръкописи (Llukani 2020a: 121).

Според Лукани манастирската църква „Рождество Богородично“ води началото си от XV–XVI в. (Llukani 2020a: 120). Работите по преустройството ѝ започват на 10 май 1743 г. За това свидетелства надпис върху източната стена на храма: Α Ψ Μ Γ ΜΑΙ Ι / ΑΝΕΚΑΙΝΙΣΘΗ Ο ΝΑΟΣ ΟΥΤΟΣ ΕΚ / ΒΑΘΡΩΝ ΑΡ[Χ]ΙΕΡΑΤΕΥΟΝΤΟΣ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ Μ[Η]Τ[ΡΟΠΟ]ΛΗ / ΤΟΥ Κ[ΥΡΙ]ΟΥ ΜΕΘΟΔΙΟΥ ΕΚ ΚΩΜΗΣ ΜΠΟΥΜΠΟΥΛΙ[ΜΑΝΗ]³⁷ / ΚΑΙ ΗΓΟΥΜΕ[ΝΕΥΟΝΤΩΝ]³⁸ ΝΕ[Ο]ΦΙΤΟΥ Α[Ν]ΤΩΝΙΟΥ ΟΙ Κ[ΑΙ] ΚΤΙΤΟΡΕΣ. (Llukani 2020a: 123) (*10 май 1743 г. Обнови се този храм из основи по време на архиепископството на светия митрополит господин*

³⁷ У Лукани ΜΠΟΥΜΠΟΥΛΙ[ΜΑ] (Llukani 2020a: 121).

³⁸ У Лукани ΗΓΟΥΜΕ[ΝΕΥΟΝΤΩΝ] (Llukani 2020a: 122).

Методий от село Бубулимани, и при игумените Неофит и Антоний, които са и ктиторите). Друг надпис – от вътрешната страна над западната порта към наоса – посочва датата на завършването – 20 февруари 1744 г.: ΕΚΤΙΣΤΑΙ ΤΟ ΙΕΡΟΝ ΤΟΥΤΟ ΤΕΜΕΝΟΣ ΕΠΙ ΠΑΝΙΕΡΩΤΑΤΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΒΕΛΟΓΡΑΔΩΝ / ΚΥΡΙΟΥ ΜΕΘΟΔΙΟΥ ΚΑΙ ΑΝΤΩΝΙΟΥ ΚΑΘΗΓΟΥΜΕΝΟΥ ΙΕΡΟΜΟΝΑΧΩΝ ΤΕ ΠΑΓΚΡΑΤΙΟΥ ΚΛΗ / ΜΕΝΤΟΣ, ΒΙΚΕΝΤΙΟΥ, ΜΑΝΑΣΣΗ, ΜΗΤΡΟΦΑΝΟΥΣ ΙΕΡΟΔΙΑΚΟΝΩΝ ΙΩΣΗΦ ΚΑΙ ΙΕΡΟΘΕΟΥ / ΜΟΝΑΧΩΝ ΒΑΣΙΛΕ[Ι]ΟΥ ΘΕΟΚΛΗΤΟΥ, ΚΟΣΜΑ, ΙΩΑΚΕΙΜ³⁹ ΟΥΣ ΔΙΑ ΤΟΥΣ ΠΟΝΟΥΣ ΑΥΤΩΝ ΓΕΝΟΙΤΟ / ΕΠΙΤΥΧΕΙΝ ΤΗΣ ΟΡΑΝΙΟΥ ΒΑΣΙΛΑΙΑΣ. ΕΤΟΣ ΕΚ ΤΗΣ ΕΝΣΑΡΚΟΥ ΙΚΟΝΟΜΙΑΣ ΕΝ ΜΗΝΙ ΦΕΥΡΟΥΑΡΙΟΥ / Α Ψ Μ Δ Κ (Llukani 2020a: 123) (*Построи се този свят храм по времето на пресветия Велоградски митрополит господин Методий и при игумена Антоний, както и при йеромонасите Панкратий, Климент, Викентий, Манасий, Митрофан, при йеродяконите Йосиф и Йеротей, при монасите Василий, Теоклит, Козма, Йоаким, заради чиито трудове нека получат царството небесно. Година от възплъщението [Христово] 1744, 20 февруари*). В сегашния си вид църквата е трикорабна базилика и се състои от притвор, наос и камбанария. Наосът е с размери 24.35×10.80 м.

Стенописът, пресъздаващ св. Седмочисленици, е изпълнен по време на възстановяването на храма през 1743–1744 г. (ил. 15)⁴⁰. Той се намира на западната стена на наоса вдясно от входа и е дело на корчанските зографи Константин и Атанас (Русева 2014: 85). Двамата зографи са изрично споменати в надпис, разположен от вътрешната страна над западния вход: ΔΙΑ ΧΕΙΡΟΣ ΤΟΝ ΑΥΤΑΔΕΛΦΩΝ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΚΑΙ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ ΕΚ ΠΟΛΗΤΕΙΑΣ ΚΟΡΗΝΤΑΣ (Llukani 2020a: 124) (*С ръката на братята Константин и Атанас от град Корча*). Стенописът е хронологически втори поред представител на т. нар. центричен иконографски модел и първи, изрично обозначен със специфичното название на групата светци – ΟΙ ΑΓΙΟΙ ΕΠΤΑΡΥΘΜΟΙ⁴¹. Седемте светци са представени в следния ред: на преден план от ляво надясно са св. Кирил, св. Методий (в центъра, в ръце с модела на Църквата) и св. Климент; зад тях са св. Ангеларий (отляво) и св. Горазд (отдясно); на най-заднен план (като трети ред) са представени св. Наум (отляво) и св. Сава (отдясно). Методий е изобразен в анфас, а всички останали са полуобърнати към него. В архиерейски одежди са само светците от първия ред (св. Кирил, св. Методий и св. Климент). Останалите четирима са с монашеско облекло (Русева 2014: 85). Интересен детайл в изображението

³⁹ У Лукани ΙΩΣΚΕΙΜ (Llukani 2020a: 122).

⁴⁰ Снимката е на Тотка Григорова, 2023 г.

⁴¹ Надписът е над фигурите и разделен на две части от декоративен елемент.

е добавената вдясно от първия ред (извън общата композиция) осма фигура – св. Йоан Кукузел. Според Р. Русева присъствието на този светец е резултат от „реализирането на историческо знание, на историческа памет, и



Ил. 15. Стенопис на св. Седмочисленици и св. Йоан Кукузел от църквата „Рождество Богородично“ в Арденица

конкретно национално обвързване на български светци от различни епохи чрез обединяването им в обща композиция⁴² (Русева 2014: 86)⁴³.

ВИТКУКИ – МАНАСТИР „СВ. ПЕТЪР И ПАВЕЛ“

Виткуки (или Виткук) е селище в община Корча (на ок. 20 км от града). Разположено е югоизточно от Берат – в близост до албано-гръцката граница. През август 1943 г. Виткуки е опожарено от италианската армия, като огънят унищожава и четири църкви. Селището е рано засвидетелствано в изворите – още от византийския период. През XVII–XVIII в. се превръща във важен културен и търговски център поради местоположението си – на пътя между Берат и Корча. През 1724 г. жителите на Виткуки подпомагат откриването на първото гръцко училище в Корча⁴⁴ (Kondis 1995: 9). През XVIII в. Виткуки е населено предимно от православни албанци и по-малочислени арумъни (Koukoudis 2003: 321–322). Наименованията на някои от махалите на селището свидетелстват, че то е обитавано също от татари, гърци и други етнически групи. К. Якумис посочва, че в годините на разцвет във Виткуки има 14 църкви (Giakoumis 2002: 181). От края на XVIII в. насетне този православен мултиетнически център с гръкоезична култура постепенно запада поради социално-икономическата и политическа криза, обхванала Османската империя.

Манастирът „Св. Петър и Павел“ се намира на хълм в непосредствена близост на североизток от Виткуки. Построен е през 1708 г. от хаджи Атанасий Римара и е осветен през 1710 г. от митрополита на Кастория (Костур) Дионисий. Като действащо религиозно средище е бил част от Касторийската епархия (Rousseva 2006: 167). От сградите на манастира е запазена само църквата, тъй като жилищните и стопанските постройките са разрушени по време на Втората световна война (ил. 16 и 17). Обителта е разполагала с обособена библиотека, съхраняваща ръкописи и печатни издания, включително книги, излезли от Мосхополската печатница (Llukani 2020b: 91–92). Храмът „Св. Петър и Павел“ представлява трикорабна базилика с купол и

⁴² Не е напълно оправдано схващането на Р. Русева, че св. Йоан Кукузел е „осма фигура в общата композиция“ (Русева 2014: 85). Светецът е вписан в общата графична рамка, но стои встрани от стройната композиция на св. Седмочисленици.

⁴³ За присъствието на св. Йоан Кукузел в изображението вж. по-подробно Русева 2011.

⁴⁴ За възхода на региона в средата на XVIII в. К. Якумис отбелязва: “The middle of the 18th century corresponds to the flowering of the cities of Voskopoja (Moschopolis) and Vithkuq along with the marked growth of Korca. These conditions, coupled with the creation of the New Academy of Voskopoja, influenced the work of the painters of that period. Two of the most representative painters of the time who gave new and original value to frescoes and ecclesiastical paintings were the Korca brothers Constantine and Athanasios – together with their sons Terpos and Euthymios” (Giakoumis 2015: 165).



Ил. 16. Манастирът „Св. Петър и Павел“ във Виткуки – външен изглед



Ил. 17. Църквата „Св. Петър и Павел“ във Виткуки – интериор



Ил. 18. Стенопис на св. Седмочисленици от църквата „Св. Петър и Павел“ във Виткуки

портик пред входа, а наосът е с размери 16.10×10.50 м. Прилежащият параклис „Св. Козма и Дамиан“ е построен през 1736 г. по времето на игумена Методий. Краят на надпис от вътрешната страна над северната порта на църквата свидетелства, че храмът е бил зографисан „от ръката на Константин и Атанас от Корча през 1764 г.“ (...ΔΙΑ ΧΕΙΡΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ [ΚΑΙ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ] ΑΠΟ ΚΟΡΥΤΣΑΝ / ΕΝ ΕΤΕΙ 1764) (Llukani 2020b: 92).

Св. Седмочисленици са изобразени на западната стена над портика (ил. 18)⁴⁵. Стенописът е силно повреден. На публикуваната от Р. Русева снимка (Русева 2014: 94) се различават пет фигури. В центъра е представен светец с архиерейски одежди с модел на Църквата в ръце. Фигурите от двете му страни също са с архиерейско облекло, а крайните две фигури вляво са с монашески одежди, като всички споменати са полуобърнати към светеца в центъра. Тримата архиереи (вероятно св. Кирил, св. Методий и св. Климент) са с побелели коси, докато монасите изглеждат по-млади. Според Русева най-близка до композицията от Виткуки е изображението на св. Седмочисленици в нартекса на манастира „Св. Наум“ (1806 г.), изписано от Търпо Зограф (Русева 2014: 86).

⁴⁵ Илюстрацията е взета от Русева 2014: 94.

КОРЧА – МИТРОПОЛИТСКАТА ЦЪРКВА
„БОГОРОДИЦА ЖИВОНОСЕН ИЗТОЧНИК“

Корча се намира в Югоизточна Албания – на около 30 км югозападно от Преспанското езеро, в историко-географската област Девол (алб. Devolli), част от Северен Епир. Името произхожда от старобългарското горѣца (гр. Κορυτσά, тур. Görice, ит. Gorizza) и е дадено вероятно поради факта, че градът е разположен на хълм, заобиколен от планината Морава. Корча е епископско седалище, подчинено на Охридската архиепископия. През XVII–XVIII в. градът е важен търговски център с мултиетнически облик – населен е от гърци, арумъни, православни албанци и българи. През



Ил. 19. Иконата „Богородица Царица небесна със светци“ (1773 г.) от Националния музей на средновековното изкуство в Корча. Автор – Константин Зограф (?)

1724 г. в Корча отваря врати първото гръцко училище. През 1980 г. в града е открит Националният музей на средновековното изкуство, който днес разполага с над 7000 експоната, от които 6500 са икони⁴⁶.

Изображението на св. Седмочисленици е част от иконата „Богородица Царица небесна със светци“ (ил. 19). Живописната творба е публикувана многократно – от М. Пейфус, Цв. Грозданов, Р. Русева, Е. Дракопулу и К. Якумис (Giakoumis 2018b: 131). Иконата е описана подробно от Е. Дракопулу (Drakopoulou 2006: 154–157) и К. Якумис (Giakoumis 2018b: 131–135). Якумис се колебае относно типологията на централния образ, отбелязвайки, че той може да бъде определен както като „Богородица Царица небесна“, така и като „Богородица Неувяхваща роза“ (Giakoumis 2018b: 131)⁴⁷. Размерите на иконата са 68.5×53×3 см. Иконата произхожда от разрушената корчанска църква „Богородица Живоносен източник“ (Грозданов 2015: 229)⁴⁸ и е заведена в музея под инв. № 1984. Датирана е от 1773 г.⁴⁹ въз основа на надпис (ил. 20), поместен отляво и отдясно в основата на централ-



Ил. 20. Надписът в основата на изображението „Богородица Неувяхваща роза“ от иконата „Богородица Царица небесна със светци“, съхранявана в Националния музей в Корча (1773 г.)

⁴⁶ Вж. за повече информация официалната страница на музея на адрес <http://muzeumesjetar.gov.al/>.

⁴⁷ “The central image is of the Virgin Queen of Heaven, but the very prominent presence of floral ornaments brings it closer to the iconography of the Virgin the Unfading Rose, illustrating the text of the *troparion* Virgin the Unfading Rose” (Giakoumis 2018b: 131). В друга своя публикация Якумис назовава иконата единствено “The Unwithering Rose” (Giakoumis 2015: 80). В каталога на Е. Дракопулу иконата е представена като “The Virgin the Unfading Rose” (Drakopoulou 2006: 154).

⁴⁸ „Дека снимката на Седмочислениците не била сосем дефинирана показува примерот од црквата Богородица – извор на животот од Корча изработена во 1773 г. (...) спомнатата црква, којашто денес е урната“ (Грозданов 2015: 229). Дракопулу посочва като название на храма “Metropolitan church of the Zoodochos” (Drakopoulou 2006: 154), а Якумис – “Church of the Life-Bearing Spring” (Giakoumis 2018b: 131). В уводните думи към изображението № 49 от авторския ѝ каталог Е. Дракопулу назовава църквата “Zoodochos pege” и отбелязва, че тя е била митрополитски храм на гр. Корча, посветен на св. Харалампий, на Богородица Живоносен източник и на св. Висарион (Drakopoulou 2006: 146).

⁴⁹ Посочването на 1773 г. от А. Серафимова вероятно е печатна грешка (Серафимова 2013: 36).



Ил. 21. Изображение на св. Седмочисленици от иконата „Богородица Царица небесна със светци“ (1773) от Националния музей в Корча. Автор – Константин Зограф (?)

ния образ: ΔΕΗΣΙΣ ΤΟΥ ΔΟΥΛΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΥ / ΑΝΑΓΝΟΣΤΗΣ / ΧΡΙΣΤΟΣ 1773 / ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ 17 (*Молитва на божия раб, четецът Христо, 3 ноември 1773*) (Giakoumis 2018b: 131). Според Е. Дракопулу през 1770–1771 г. Константин Зограф, на когото се приписва иконата, изпълнява поръчка да изобрази дванадесетте сцени на додекаортонa в църквата „Живоносен източник“ (в текста – Zoodochos pege) в Корча. В иконата „Богородица Царица небесна“, която не е част от цикъла, изследователката открива белези на стила на Константин Зограф в разработката на лицата и в украсата на облеклото. Едновременно с това тя отбелязва някои незначителни разлики, състоящи се в известна грубост или небрежност на рисуњка, което я води до предположение, че върху нея е работил и някой помощник на Константин от неговото ателие в Корча (Drakouroulou 2006: 156). Изображението на Богородица е рамкирано от дванадесет сцени, разпределени в пет зони. Св. Седмочисленици са разположени централно в основата на иконата (ил. 21). Композицията е обозначена с надпис ΑΓΙΟΙ / ΕΠΤΑΡΥΘΜΟΙ, разположен

вляво и вдясно в горната част на изобразителното поле. На преден план в центъра е изобразен св. Наум с модела на Църквата. От двете му страни са св. Кирил и св. Климент, които придържат макета. Зад тях отляво са св. Горазд и св. Методий, а отдясно – св. Ангеларий и св. Сава. Св. Кирил и св. Климент са облечени с пищни архиерейски одежди. Св. Методий, макар и на заден план, също е изобразен като архиерей. Св. Наум, св. Горазд, св. Ангеларий и св. Сава са представени като монаси. Нетипичния избор да се разположи в центъра св. Наум Цв. Грозданов обяснява „со барањето на непознатиот донатор, кој негувал посебен култ спрема овој светител, но и со неговата исклучителна популарност во охридската диоцеза и особено в градот Корча“ (Грозданов 2015: 229). За А. Серафимова „централната поставеност на Наум бездруго треба да се поврзе со барањата на монашкото братство на Митрополитската црква во Корча од каде што потекнува оваа икона“ (Серафимова 2013: 27).

ЛИБОФШ – ЦЪРКВАТА „СВ. ГЕОРГИ“

Село Либофш е бивш общински център в окръг Фиери – Югозападна Албания. Намира се северозападно от гр. Берат в близост до адриатическия бряг. Църквата „Св. Георги“ е разположена на малък хълм сред гробищен



Ил. 22. Църквата „Св. Георги“ в Либофш – съвременно състояние

парк (ил. 22). Тя представлява трикорабна базилика с камбанария. Наосът е с размери 16.30×9.20 м и е покрит с резбован таван. Строителен надпис над вратата на храма свидетелства, че е издигнат през 1776 година. При строежа на църквата вероятно е използван материал от намиращата се в близост антична Аполония (Llukani 2020a: 88). Още по време на комунистическия режим – през 1963 г. – храмът е обявен за архитектурен паметник на култу-



Ил. 23. Стенопис на св. Седмочисленици от църквата „Св. Георги“ в Либофш

рата. През 1968 г. обаче камбанарията е разрушена, а църквата става склад на военното министерство. Възстановяването в сегашния ѝ вид е осъществено през 1996–1998 г. със средства на православната общност. Църквата е изписана през 1782 г. по времето на бератския епископ Йоасаф (1765–1801) от зографите Константин и Търпо, за което говори надписът над северната порта от вътрешната страна на наоса: † ΑΝΙΣΤΟΡΙΘΗ Η ΠΑΡΟΥΣΑ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΔΙΑ ΧΕΙΡΟΣ / ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΚΑΙ Ο ΥΙΟΣ ΑΥΤΟΥ ΤΕΡΠΟΣ ΕΚ ΠΟΛΕΟΣ ΚΟΡΙ / ΤΖΑΣ – 1782. ΜΗΝ ΜΑΡΤΙΟΥ – 6 (Llukani 2020a: 88) (*Зографиса се тази църква от ръката на Константин и сина му Търпо от град Корча – 6 март 1782*). Много от иконите в храма са рисувани в началото на XIX в. и според дарителските надписи са заплатени от вярващите в Либофш и околните махали и селища.

Изображението на св. Седмочисленици е разположено отново на западната стена вдясно от входа (Русева 2014: 86) (ил. 23). Русева определя

композицията като „подчертано пирамидална“ (Русева 2014: 86): на преден план от ляво надясно са представени св. Кирил, св. Методий (в средата) и св. Климент. Св. Методий е сложил ръце върху покрива на модела на Църквата, св. Кирил и св. Климент го придържат от двете страни. Тримата светци са с „пъстри архиерейски одежди с флорални мотиви“ (Русева 2014: 86). Над тях, на втори ред, са изобразени св. Наум и св. Сава, а най-горе са св. Ангеларий и св. Горазд. Над тях централно стои надписът: ΟΙ ΑΓΙΟΙ ΕΠΤΑΡΥΘΜΟΙ. Русева отбелязва, че спрямо стенописа от църквата „Рождество Богородично“ в Арденица местата на двойките Ангеларий–Горазд и Наум–Сава са разменени и че разлики има при изписването на имената (напр. ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ вм. ΚΛΗΜΗΣ) (Русева 2014: 87).

ВАНАЙ – ЦЪРКВАТА „СВ. НИКОЛАЙ“

Ванай се намира в окръг Фиери – на 4 км североизточно от Либофш. Църквата „Св. Николай“ е издигната на хълм край селището (ил. 24). Храмът е с базиликален план, като от три страни е заобиколен от покрита галерия. Наосът е с размери 13.50×7.60 м, а входовете към него са от западната и южната страна. От вътрешната страна над южния вход стои надпис⁵⁰, който сочи годината на построяването – 1777 (Русева 2014: 88; Llukani 2020a: 90). Според този надпис храмът е зографисан от Георги и Йоан Четири през 1795 г. по времето на бератския епископ Йоасаф (1765–1801). Друг надпис,



Ил. 24. Църквата „Свети Николай“ край с. Ванай

⁵⁰ Русева ситуира този надпис „върху западната стена на наоса, над входа“ (Русева 2014: 88).

намиращ се от външната страна над западния вход, гласи: ΗΣΤΟΡΙΘΗ Ο ΝΑΟΣ ΑΥΤΟΣ ΔΙΑ ΧΕΙΡΟΣ / ΓΕΟΡΓΙΟΥ Κ[ΑΙ] ΙΩ[ΑΝΝΟΥ] ΤΩΝ ΑΥΤΑΔΕΛ / ΦΩΝ 1795 ΔΕΚΕΜΒ[Ρ]ΙΟΥ 15 ΕΚ ΧΟΡΑΣ ΓΡΑΜΠΟ / ΒΑ (Зoгpафиса се този храм от ръката на братята Георги и Йoан от село Гpабoвa – 15 декември 1795) (Llukani 2020a: 91). Представяйки иконостаса, Лукани отбелязва, че върху иконата на архангелите е открит надпис, който доказва, че те са дело на зографа Константин от Корча: ΔΙΑ ΧΕΙΡΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ / ΑΠΟ ΚΟΡΙΤΖΑ ΕΠΙ ΕΤΟΥΣ 1781 / ΑΥΓΟΥΣΤΟΥ 19 (Llukani 2020a: 91) (От ръката на Константин от Корча – 19 август 1781). През 1963 г. църквата е обявена за паметник на културата, а през 1998–1999 г. е осъществена частична реставрация.

Както в Арденица, Виткуки и Любовш стенописът на св. Седмочисленици е поместен на западната стена, вдясно от входа, а негови автори най-вероятно са Георги и Йoан Четири (ил. 25)⁵¹. Пирамидалната композиция е организирана около прозорец, който нарушава нейната цялост. Р. Русева посочва сигниращ надпис ΟΙ ΑΓΙΟΙ ΕΠΤΑΡΥΘΜΟΙ, от който на публикуваната от нея снимка се чете само ΟΙ ΑΓΙΟΙ. Долу от двете страни св. Кирил



Ил. 25. Стенопис на св. Седмочисленици от църквата „Св. Николай“ във Ванай

⁵¹ Иллюстрацията е взета от Русева 2014: 98.



Ил. 26. Църквата „Благовещение“ („Св. Богородица“) в Козаре. Външен изглед

(отляво) и св. Методий (отдясно), в богати архиерейски одежди, придържат с по една ръка модела на Църквата. На върха на пирамидата е разположен св. Климент, сложил ръце върху покрива на Църквата (Русева 2014: 88). От двете му страни са св. Наум (отляво) и св. Горазд (отдясно), а под тях съответно – св. Модест и св. Ангеларий. Според Р. Русева замяната на св. Сава със св. Модест не е от незнание на зографите, а най-вероятно е свързана с местни култове или с желанието на ктиторите (Русева 2014: 88)⁵².

КОЗАРЕ – ЦЪРКВАТА „БЛАГОВЕЩЕНИЕ“

Село Козаре се намира на 20 км северно от Берат в близост до р. Девол. Църквата „Благовещение“ (наричана също „Св. Богородица“) е трикорабна базилика с размери 17.50×11.50 м (ил. 26). Първият етап на строителството ѝ е осъществен през 1768 г., за което свидетелства гравирани върху камък надпис: 1768 / ΜΑΝΟΥ / 9 (Llukani 2020a: 86) (9 май 1768). През 1791 г. към наоса са пристроени допълнителни помещения (добавеният притвор е с размери 10.7 x 5.8 м). За този втори етап на изграждането на храма говори надпис от външната страна над западния вход: ΑΝΑΚΕΝΗΣΘΗ [Ο ΝΑΟΣ]

⁵² Като аргумент Русева посочва наличието на изображения на св. Седмочисленици с точни идентификационни надписи „в две църкви в близост“ (т. е. в Арденица и в Либофш), както и факта, че Георги и Йоан Четири изписват по-късно композицията на св. Седмочисленици със св. Сава.



Ил. 27. Стенопис на св. Седмочисленици от църквата „Благовещение“ в Козаре

ΟΥΤΟΣ ΚΑΤΑ ΤΟ Α Ψ Υ Α (= 1791) (*Обнови се този храм през 1791 г.*) (Llukani 2020a : 86). Според публикуван от Р. Русева надпис, намиращ се над южния вход, църквата е изписана през 1806 г. от Йоан Четири и сина му Наум (Русева 2014: 89) по времето на бератския митрополит Йоасаф (1802–1855). Изглежда, някаква част от разходите по зографисването са поети от Нтино Лала и неговите братя според свидетелството на друг надпис над южния вход: ΕΖΩΓΡΑΦΙΣΘΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΑΥΤΗ / ΔΙΑ ΔΑΠΑΝΗΣ ΤΟΥ ΝΤΙΝΟ ΛΑΛΑ / ΚΑΙ ΤΩΝ ΑΔΕΛΦΩΝ ΑΥΤΟΥ ΑΙΩΝΙΑ ΤΟΥΣ Η ΜΝΗΜΗ 1804 (Llukani 2020a : 86) (*Изписа се тази украса за сметка на Нтино Лала и братята му – вечна им памет, 1804 г.*). В южната част на храма е пристроена камбанария с две камбани – по-голямата, изработена във Венеция, а по-малката – в Триест. През 1963 г. църквата „Благовещение“ е обявена за паметник на културата. През 90-те години на XX в. храмът започва да се руши и разграбва. Декорации и дърворезби стават плячка на трафиканти на културни ценности. През август 2003 г. църквата е ограбена за втори път, а на 14 август 2014 г. е напълно опожарена (Llukani 2020a : 87)⁵³.

Стенописът, представящ св. Седмочисленици (както в Арденица, Виткуки, Любовш и Ванай), е на западната стена до входа (ил. 27)⁵⁴. На преден

⁵³ Според свидетелства на местни жители и туристи през 2003 г. вратата на храма е изкъртена, а иконостасът изчезва. Пожарът на 15 август 2014 г., изглежда, е предизвикан от свещи, оставени да горят след празника Успение Богородично.

⁵⁴ Илюстрацията е взета от Русева 2014: 100.

план са св. Кирил (отляво) и св. Климент (отдясно), които с по една ръка придържат модела на Църквата. В центъра е изобразен св. Методий с ръце върху покрива на модела. И тримата са с архиерейско облекло. Одеждите на св. Кирил и св. Методий са „пъстри, с разноцветни флорални мотиви и бродерии, докато тези на св. Климент са по-семпли, в червено без орнаменти“ (Русева 2014: 89). От двете страни на св. Методий (полуобърнати към него) са св. Наум и св. Сава, а зад тях стоят съответно св. Горазд и св. Ангеларий. Най-отгоре централно е разположен надписът ОІ АГІОІ ЕПТАРΥΘΜΟІ. Като по-възрастни (с побелели коси) са представени св. Кирил, св. Методий и св. Сава, докато останалите четирима изглеждат по-млади.

Манастир „Св. Наум“

Манастирът „Св. Наум“ се намира в непосредствена близост до албанската граница – на югоизточния бряг на Охридското езеро, на 30 км южно от град Охрид. Изграден е от Кирило-Методиевия ученик Наум в периода 893–900 г. – по времето, когато той е презвитер и учител – със съдействието на българските владетели Борис (852–889) и Симеон (893–927) (Снегаров 1995: 426). Според македонския изследовател Цветан Грозданов манастирът е единственото религиозно средище на южните славяни, в което духовният живот е съхранен от изграждането му до наши дни (Грозданов 2015: 9). Около 900 г.⁵⁵ е завършена и манастирската църква „Св. Архангели“⁵⁶ (или „Св. архангел Михаил“⁵⁷), която се превръща във второ средище, след Охрид, на богослужение и образование на старобългарски език. Във времето след смъртта на Наум (23 декември 910 г.) храмът започва да се нарича с неговото име, като първото споменаване на названието „Св. Наум“ е в грамота от 1631 г. (Грозданов 2015: 73). Първоначално църквата е изграде-

⁵⁵ „Подигнуването на црквата Св. Архангели, според Постарото словенско житие на св. Наум, се датира в 900 година, додека Второто словенско житие соопштува дека црквата е подигната во 905 година. Бидейќи на Постарото житие му се припишува исклучителна автентичност, по неговото откритие во почетокот на овој век, 900 година сè повеќе се прифаќа като време кога Наумовата црква била напoлно завршена“ (Грозданов 2015: 10).

⁵⁶ Така е според *Първото славянско житие на св. Наум*: сътвори си мoнaстѣръ на нѣхoдѣ Бѣлаго ѣзера црѣвь стѣхъ Архѣгъль н прѣбыви в оуѣнѣтелества ꙗ. лѣтъ. простн се оуѣнѣтелества. н шѣдъ въ мoнaстѣръ (цит. по Снегаров 1995: 427).

⁵⁷ Така е според *Второто славянско житие на св. Наум* в препис от XVI в. (вж. Грозданов 2015: 10). Много е вероятно храмът първоначално да е бил посветен на патрона на първия български християнски владетел Борис Михаил, още повече че в житието изрично се посочва помощта, която оказват на Наум българските царе Борис и Симеон: велнкою обнѣлъ Намъ сътворяетъ н храмъ чиниоуачелннка Мѣхана архангела н всѣхъ силъ небеснѣхъ, съ богатѣствомъ н повеаѣнїемъ благоуствнѣаго цара блѣгарѣскаго Мѣхана Борнша н сына его Сѣмевна цара (цит. по Снегаров 1995: 426). Преглед на други основания манастирският храм да носи името на архангел Михаил вж. у Грозданов 2015: 11–12.



Ил. 28. Църквата „Св. Наум“ – съвременен изглед

на като трикорабна базилика. По-късно тази ранна постройка е разрушена и на нейно място е издигнато основното ядро на днешната църква. Доизграждането на храма обхваща най-вече периода на османското управление. В резултат църквата придобива вида на „впишан кръст и на трикорабна базилика, во исто време“ (Грозданов 2015: 75), като в югозападния му дял е поместен гробът на светеца основател. Издигнати са също два купола – над наоса и над притвора – не по-рано от XIII или началото на XIV в. (Златарски 1924: 11)⁵⁸. Съвременният архитектурен облик на църквата (ил. 28) е резултат на процес на промени, разрушавания и доизграждания, обхващащи дълъг исторически период⁵⁹. Съхранената до днес стенописна украса на храма е завършена през 1806 и е дело на зографа Търпо, син на зографа Константин от Корча, за което свидетелства надпис над входната врата: Ἀνιστορήθη ὁ παρῶν οὗτος καὶ σεβάσμιος ναὸς τοῦ ὁσίου κ[αὶ] θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Ναοῦμ τοῦ θαυματουργοῦ διὰ ἐξόδων καὶ ἐπιστασίας τοῦ πανοσιοτάτου καθηγουμένου κύρ Στεφάνου ἐκ Φιλίππουπόλεως. τοῦ καὶ νέου κτήτορος ἐπὶ τῶν ἡμερῶν τοῦ πανιεροτάτου μ[ητ]ροπολίτου ἁγίου Πρεσπῶν κυρίου Καλλινίκου, καὶ τοῦ συνδρομίτου χατζή κυρίου Ἰακώβου, καὶ τοῦ ἐπιτρόπου τῆς ἱερᾶς ταύτης μονῆς κύρ Ἰωάννου Γαβριήλ. Διὰ χειρὸς ἐμοῦ Τέρπου ζωγράφου

⁵⁸ Грозданов отнася изграждането на куполите от края на XVII в. до 1806 г. (Грозданов 2015: 76).

⁵⁹ За етапите, през които преминават реконструкциите на църквата „Св. Наум“, и за нейното съвременно състояние вж. по-подробно Снегаров 1995: 427–428; Грозданов 2015: 73–97 и цитираната там литература.

ὁιοῦ Κωνσταντίνου ζωγράφου ἐκ Κοριτζᾶς. ἐπὶ ἔτος ς α ω ς: σептемβρίου ς': (Изписа се този честен храм на преподобния и богоносен отец наш чудотворец Наум с изживението и надзора всепреподобния катигумен господин Стефан от Пловдив, нов ктитор, през дните на всесветейшия митрополит на Преспа господин Калиник, с помощта на хаджи кир Яков и епитропа на свещения този манастир господин Йоан Гавриил. Написа се с ръката на зографа Търпо, син на зографа Константин от Корица (Корча), в год. 1806, септември 6)⁶⁰. Първият етап от работата на Търпо Зограф обхваща 1800 г., когато той изписва стенописите в параклиса с гроба за св. Наум, както посочва ктиторският надпис от параклиса: 1799 αὐγούστου 20 ἀνοικοδομήθη [οὔ]τος ὁ κουμπές, ἐκ βάθρον παρὰ τοῦ καθηγουμένου κυρίου Στεφάνου ἱερομονάχου, κόπο τε καὶ δαπάνει παρ' αὐτοῦ καὶ [ἐ]πιτροπεύοντας ὁ κύρ Ναοῦμ Στέφο καὶ ὁ κύριος Γαβριήλ Αχριδιανοί ... 1800 ··ἰουνίου · 13 · ἀνιστορίθη ὁ πα[ρὼν κ]ουμπές διὰ ἐξόδον το[ῦ ἐ]ντ[ι]μοτ[άτου] κυρίου Ναοῦμ Ἰω[άνν]ου, οἰκονομου ἐκ Μο[σ]χοπόλεως καὶ ἡγουμενεύοντος ὁ κύρ Στεφανος ἱερομόναχος, καὶ ἀρχιερατεύοντος ὁ κύρ Κυπριανός⁶¹, καὶ διὰ χειρὸς Τέρπου ἐκ Κοριτζᾶς] (Грозданов 2015: 142) (20 август 1799 г., този параклис беше издигнат от основи с труда и средствата на игумена господин Стефан йеромонах и по времето на епитропите охридчани господин Наум Стефо и господин Гавриил. 13 юни 1800, този параклис беше изписан на разноските на препочтения господин Наум Йоану, иконом от Мосхопол, по времето, когато игумен беше господин Стефан йеромонах, а архiereй – господин Киприан, с ръката на Търпо от Корча).

Успението на св. Наум е най-голямата сцена в гробния параклис⁶², изписана непосредствено над мощите на светеца (ил. 29)⁶³. Изобразените фигури са осем, като нито една от тях не е сигнирана с надпис. Анета Серафимова определя този стенопис като „Успение на св. Наум със св. Седмочисленици“ (Serafimova 2014: 291) и добавя, че всеки от светите Седмочисленици може да бъде идентифициран по своето обозначено съответствие от по-късната сцена „Събор на св. Седмочисленици“ (1806 г.) (ил. 30), зографисана в намиращия се в съседство нартекс на църквата“ (Serafimova 2014: 290)⁶⁴. Въз основа на този принцип на разпознаване съставът на композицията може хипотетично да се реконструира. В центъра е св. Наум на

⁶⁰ Текстът на надписа и преводът му се привеждат по Иванов 1908: 218.

⁶¹ Грозданов отбелязва, че тогавашният владика Киприан се споменава без титла заради желанието след ликвидирването на Охридската архиепископия да се унищожи и споменът за нея (Грозданов 2015: 140).

⁶² За останалите стенописи на Търпо Зограф в параклиса вж. Грозданов 2015: 140–152.

⁶³ Илюстрацията е взета от Serafimova 2014: 291.

⁶⁴ “Each of the Seven Saints can be identified by their labeled doubles from the younger scene of the Council of the Seven Saints (1806), painted in the neighboring church narthex”. Серафимова препраща към Грозданов 1990: 162–163.



Ил. 29. Сцената „Успение на св. Наум“ (1800 г.) от параклиса с гроба на светеца в църквата „Св. Наум“. Автор – Търпо Зограф



Ил. 30. Стенопис на св. Седмочисленици от нартекса на църквата „Св. Наум“ (1806).
Автор – Търпо Зограф

своя смъртен одър. На преден план, първи отляво, е св. Методий, облечен с архиерейски одежди и сакос и с епископски жезъл, до него стои св. Кирил с архиерейски одежди, който чете опелото от отворена книга пред себе си (Грозданов 2015: 146). Следващ поред е св. Климент, също с архиерейско облекло, благославящ своя починал съратник. Последен в тази група е св. Ангеларий с къса черна брада и с монашески одежди, който с лявата

ръка бърше сълзите от лицето си (Грозданов 2015: 146). Отдясно първи е св. Горазд с черна коса и брада, а вляво зад него стои св. Сава – двамата представени като монаси. Крайно вляво и крайно вдясно на заден план са изобразени многобройни групи опечалени монаси и миряни. Проблематична в случая е осмата фигура с нимб, разположена вдясно от центъра – млад дякон, който замахва с кадилница над тялото на св. Наум. Наличието ѝ не дава формално основание сцената да бъде определена като изображение на св. Седмочисленици. Същевременно стои и въпросът кого пресъздава тя. Цветан Грозданов застъпва тезата, че това е известният от ПЖКО „осми“ член на групата – св. Лаврентий. Според Грозданов, тъй като Търпо Зограф не е имал информация за типологичните белези на Лаврентий, го е представил като неговия съименник – старохристиянския мъченик и архидякон Лаврентий (Грозданов 2015: 147)⁶⁵.

Както беше споменато, второто (същинско) изображение на св. Седмочисленици е от 1806 г. и се намира в нартекса на храма. То, заедно със стенописа на св. цар Борис Михаил⁶⁶, за първи път е споменато през 1848 г. от Виктор Григорович в неговия „Очерк путешествия по Европейской Турции“: „Внутри стены покрыты зеленою живописью, подновленною, как говорит надпись, в 1711 году. С левой стороны дверей представлен ктитор церкви, царь Михаил... На южной стене⁶⁷ изображены семь славянских просветителей, святые: Кирилл, Мефодий, Савва, Ангелярий, Горазд и Климент в архиерейских облачениях, св. Наум в монашеском“ (Григорович 1877: 109)⁶⁸. Редом до Седмочислениците е изображението на св. Йоан Владимир. Композицията на стенописа, пресъздаващ св. Седмочисленици, възпроизвежда познатия центричен иконографски модел. Общият сигниращ надпис е изнесен горе вляво: ΟΙ Α[Γ]ΟΙ ΕΠΤΑΡΙΘΜΙ. В центъра на преден план е св. Методий с модела на Църквата, а всички останали фигури са полуобърнати към него. Вляво от св. Методий стоят св. Климент и св. Наум, а вдясно – св. Кирил и св. Горазд. Св. Кирил и св. Климент придържат заедно със св. Методий модела на Църквата. На втори план от двете страни на св. Методий са представени св. Сава (отляво) и св. Ангеларий (отдясно). Св. Методий, св. Кирил и св. Климент са в архиерейски одежди. Както при всички споменати дотук изображения имената на Седмочислениците са на гръцки.

⁶⁵ Вж. описание на стенописа също у Serafimova 2014: 290–291.

⁶⁶ „В притвора наляво от входа е изобразен българският княз Борис (Михаил), облечен в туника и мантия, с корона на глава и кръст в дясната ръка. От едната страна на главата му се чете гръцки надпис *Μιχαήλ*, а от другата – само началните букви *ὁ ἄρχ(ων) βου(λγαρίων)*“ (Снегаров 1995: 428).

⁶⁷ У Снегаров – „на северната стена“. Вж. Снегаров 1995: 428.

⁶⁸ Препращането към с. 128–131 у Грозданов е неточно (Грозданов 2015: 212).

ОБОБЩЕНИЯ И ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Разгледаните като средоточия на паметта за съвместния култ към св. Седмочисленици исторически свидетелства обхващат две основни групи – писмени паметници и артефакти (изображения и култови предмети). Към първата група се отнасят *Проложното житие на св. Йоан Владимир*, *Бератската служба за св. Седмочисленици от 1720 г.* и *Мосхополската служба за св. Седмочисленици от 1742 г.* *Проложното житие* и *Бератската служба* предхождат по време всички останали артефакти. Втората група е значително по-богата. В нея се наброяват петнадесет обекта – осем стенописа, три икони, един дърворезбен медальон и три реликвария. Подредена в хронологична последователност и с географско отнасяне, картината на изследваните паметници изглежда така:

Паметник	Произход	Датиране	Авторство
Проложно житие на св. Йоан Владимир	Неокастро (Елбасан), Венеция	1690 г.	компиляция
Бератска служба за св. Седмочисленици	Берат, Венеция	1720 г.	компиляция
Стенопис на св. Седмочисленици	Драчки манастир	1735 г.	зографи (арумъни?) от албанските земи
Мосхополска служба за св. Седмочисленици	Мосхопол	1742 г.	Григорий Константиnidис
Стенопис на св. Седмочисленици	Арденица	1744 г.	Константин и брат му Атанас от Корча
Стенопис на св. Седмочисленици	Виткуки	1764 г.	Константин и брат му Атанас (?) от Корча
Икона „Богородица Царица небесна“	Корча	1773 г.	Константин от Корча и/или ученик от школата му
Стенопис на св. Седмочисленици	Либофш	1782 г.	Константин и синът му Търпо от Корча
Стенопис на св. Седмочисленици	Ванай	1795 г.	Георги и Йоан Четири
Стенопис „Успение на св. Наум със св. Седмочисленици“	Манастир „Св. Наум“	1800 г.	Търпо от Корча
Стенопис на св. Седмочисленици.	Манастир „Св. Наум“	1806 г.	Търпо от Корча
Стенопис на св. Седмочисленици	Козаре	1806 г.	Йоан Четири и синът му Наум

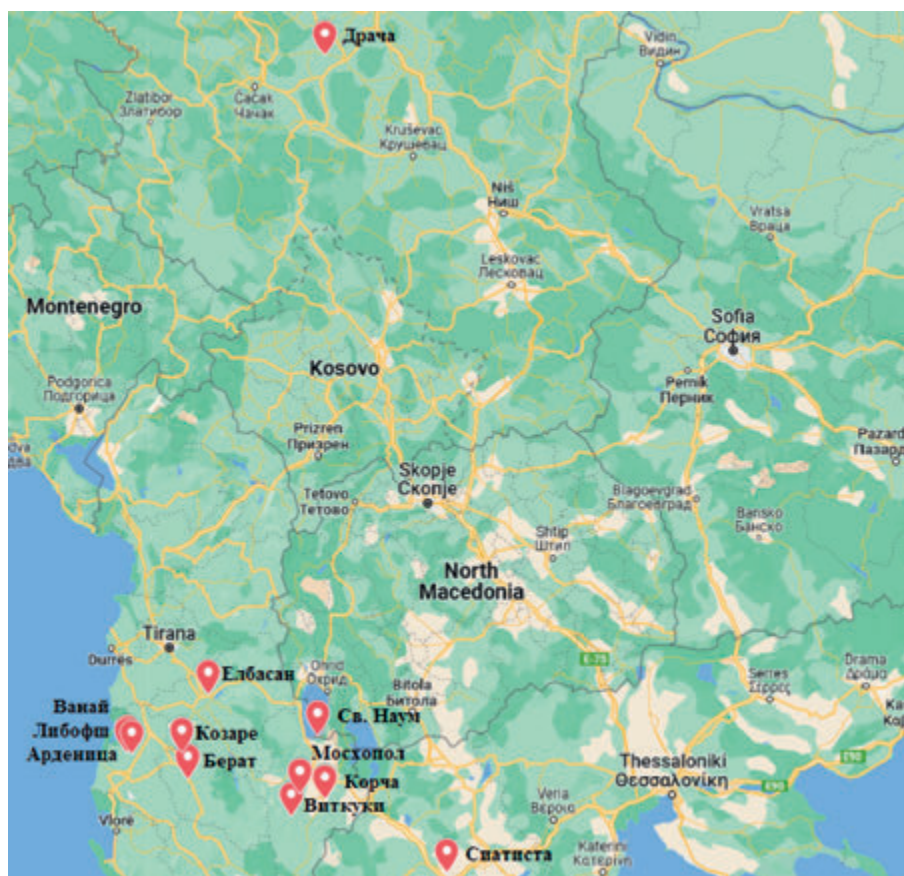
Икона на св. Седмочисленици (Успение на св. Горазд и св. Ангеларий)	Берат	1812–1814 г.	Йоан Четири
Дърворезбен медальон ⁶⁹ с изображение на св. Седмочисленици	Берат	1812–1814 г.	Йоан Четири (?)
Два реликвария (обувки) на св. Ангеларий и св. Горазд (?)	Берат	1823 г.	неизвестен автор
Икона на св. Седмочисленици (Успение на св. Горазд и св. Ангеларий)	Берат	1873 г.	Адам Христу от Самарина
Реликварий (сандъче) с мощите на св. Седмочисленици (или на св. Горазд и св. Ангеларий)	Берат	1885 г.	Гавриил Тираниот

Представените паметници дават основание за приблизителна реконструкция на топографията на ранния етап от процеса на възникване и утвърждаване на съвместния култ към св. Седмочисленици (карта 1 и карта 2).

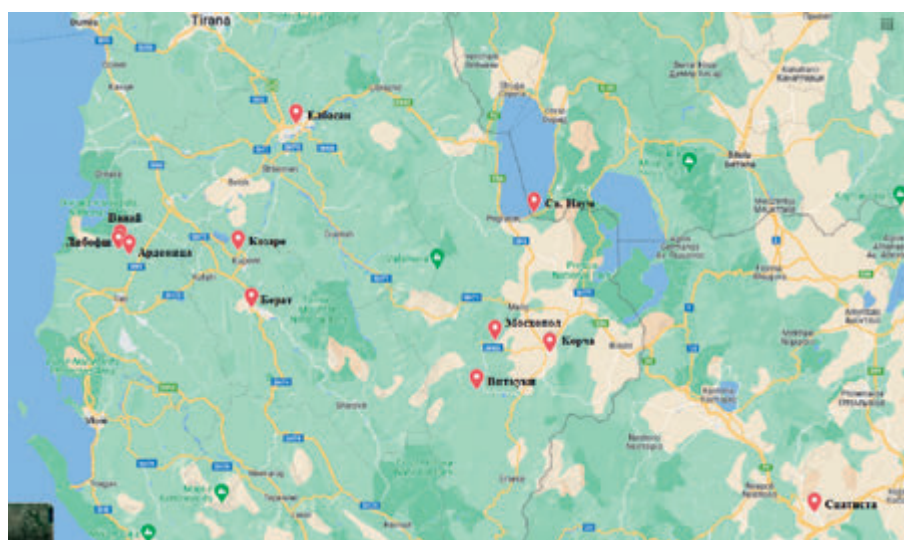
В края на XVI в. и началото на XVII в. групата светци, обхващаща първоучителите Кирил и Методий и техните най-близки ученици, постепенно уточнява своя седемчленен състав. За това свидетелстват паметници като *Сказание за превода на Свещеното писание* от Хилендарския манастир (XVI в.) и *Стенопис на св. Седмочисленици* от църквата „Св. Богородица“ на Слимничкия (Сливнишкия) манастир (1612 г.). На този етап тази група все още няма специфично наименование и съвместен култ.

Ситуацията се променя през втората половина на XVII в., когато в юго-западните предели на Охридската архиепископия (Берат, Неокастро) светците биват обозначени с колективно название – Ἑπτάρθμοι, както свидетелства *Проложното житие на св. Йоан Владимир* (1690 г.). Вероятно по същото време възниква и първообразът на *Бератската служба за св. Седмочисленици* (ок. 1720 г.), с която се слага начало на съвместното отбелязване на тяхната памет в Берат и близките му околности и техният празник се установява на датата 26 ноември.

⁶⁹ К. Якумис съобщава за още едно вписано в медальони изображение на св. Седмочисленици (1744 г.), от църквата „Св. пророк Илия“ в Сиатиста (дн. Северна Гърция, на около 120 км югоизточно от Корча и на около 70 км от Кастория), без да посочва допълнителна информация (Giakoumis 2015: 80).



Карта № 1



Карта № 2

Важно е да се подчертае, че в днешните южни албански земи, лежащи на югозапад от Охрид, съществуват паралелни наративи за св. Седмочисленици. Централният е бератският, според който митрополитската църква на града съхранява мощите на св. Горазд и св. Ангеларий (или на всичките седем светци), както свидетелства Антим Алексудис, а св. Седмочисленици възвестяват словото Божие „из целия град“ и из земите „на Българска Мизия, Албания или Епир и Горна и Долна Илирия, Далмация и Сърбия“ (Αλεξούδης 1868: 109; Зашев 2021а: 311). Според този разказ Седмочислениците изработват буквите според българската реч, поднасят на българите дара на благовестието и грамотността, а княз Борис приема кръщение от св. Климент в Охрид (Αλεξούδης 1868: 111; Зашев 2021а: 312). От своя страна манастирът „Св. Йоан Владимир“ в Неокастро (Елбасан) е източник на друг разказ, който обвързва Седмочислениците с покръстването на Симеон – „цар на българите и на Охрид“ и с връщането към православието на „заблудените народи от еретиците масалиани и богомили сред българите в Мизия, Албания, Далмация, Илирия и Сърбия“. С написването и отпечатването на *Мосхополската служба за св. Седмочисленици* (1742 г.) се установява нова дата за отбелязването на паметта им – 17 юли, като едновременно с това култът донякъде се еманципира от своята регионална обвързаност с Берат и предполагаемите мощи на светците. Тази служба е „един съвършен във филологическо отношение текст“ (Нихоритис 2005: 35) с ясни източници в средновековната гръцка традиция, посветена на светите братя и техните ученици. Мосхополската традиция обаче не ликвидира бератската – поне до 70-те години на XIX в. двата празника с двете служби съществуват паралелно.

Както *Проложното житие на св. Йоан Владимир*, така и двете служби за св. Седмочисленици пряко свързват делото на просветителите с България и българите, като едновременно с това прокарват идеята за принадлежността им към земите на Далмация, Илирия или Албания.

От 30-те години на XVIII в. насетне в църковната живопис се явява колективният образ на св. Седмочисленици, обособени като група с различни композиционни решения. Макар най-ранното запазено изображение да е от сръбските земи (от Драчкия манастир), то остава изолирано явление в този балкански регион и не се превръща в основа на традиция. Стенописът от Драчкия манастир „Св. Николай“ е най-вероятно плод на донесено от албанските земи влияние и може би възпроизвежда незапазен мосхополски (?) първообраз.

Същинското разпространение на композицията „Св. Седмочисленици“ се осъществява в относително ограничен географски ареал, включващ земите на Бератската митрополия и нейните непосредствени околности, като изображението в църквата „Св. пророк Илия“ в Сиатиста (дн. Гърция), за което съобщава К. Якумис, има по-скоро характер на изключение. В цър-

ковно отношение районът до 1767 г. е подчинен на Охридската архиепископия, а след това преминава под юрисдикцията на Цариградската патриаршия. Тази промяна обаче не се отразява на популярността на темата за св. Седмочисленици, която продължава да е актуална и след учредяването на Българската екзархия през 1870 г.

Трябва обаче да се подчертае, че цялата проследена традиция, включваща както трите писмени паметника, така и многобройните изображения в техния културен контекст, е гръкоезична. Тази традиция все още не може да бъде припозната като същинска българска народностна инициатива от възрожденски тип, а по-скоро е регионален поствизантийски култ, възникнал в югозападните предели на Охридската архиепископия в мултиетническа среда с доминиращ културен елинизъм. Представените тук многобройни запазени до днес артефакти, които вероятно са само част от реално създадените, свидетелстват за вписването на св. Седмочисленици в сакралния пантеон на Охридската архиепископия, чрез което се издига нейният църковен авторитет и се подкрепя нейната историческа претенция за канонична самостоятелност. В перспективата на развитие на култа през втората половина на XIX в. предстоят неговото постепенно пренасяне на изток и североизток към земите на по-компактно населената с българи Македония и появата на изображения, извеждащи на преден план създаването на българската писменост.

ЛИТЕРАТУРА

- | | |
|-----------------|---|
| Бакалова 2003 | Бакалова, Е. <i>Седмочислениците в изобразителното изкуство</i> . – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София, 2003, с. 580–585. |
| Бърлиева 2019 | Бърлиева, Сл. <i>Служби за св. Седмочисленици</i> . – В: Бърлиева, Сл. <i>Cyrillo-Methodiana et Varia Mediaevalia</i> . София, 2019, с. 279–282. |
| Грашева 2003 | Грашева, Л. <i>Седмочисленици</i> . – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София, 2003, с. 576–580. |
| Григорович 1877 | Григорович, В. <i>Очеркъ путешествія по Европейской Турціи</i> . Москва, 1877. |
| Грозданов 1990 | Грозданов, Цв. <i>Студии за охридскиот живопис</i> . Скопје, 1990. |
| Грозданов 2015 | Грозданов, Цв. <i>Свети Наум Охридски</i> . Скопје, 2015. |
| Зарић 2018 | Зарић, С. <i>Знаменити Гружани: Оберкапетан Станиша Марковић Млатишума</i> . – <i>Порекло</i> , 14. 01. 2018. https://www.poreklo.rs/2018/01/14/znameniti-gruzani-oberkapetan-stanisa-markovic-mlatisuma/ |
| Зашев 2021a | Зашев, Е. „ <i>Кратко историческо описание на светата Велеградска митрополия</i> “ от Антим Александис и сведе- |

- нията за св. Седмочисленици в него. – Старобългарска литература, 63–64 (2021), с. 302–323.
- Зашев 2021б З а ш е в, Е. *Още веднъж за бератския реликварий*. – Palaeobulgarica, 45 (2021), № 3, с. 3–32.
- Зашев 2022а З а ш е в, Е. *Места на паметта за св. Горазд и св. Ангеларий в гр. Берат (Албания)*. – Старобългарска литература, 65–66 (2022), с. 282–317.
- Зашев 2022б З а ш е в, Е. *Най-ранният словесен образ на св. Седмочисленици – механизми на изобретяване*. – Palaeobulgarica, 46 (2022), № 4, с. 3–31.
- Златарски 1924 З л а т а р с к и, В. *Към историята на манастира „Св. Наум“ в Македония*. – Македонски преглед, 1 (1924), № 2, с. 1–13.
- Иванов 1908 И в а н о в, Й. *Български старини из Македония*. София, 1908.
- Калев 1970 К а л е в, Д. *Св. Горазд – славянски просветител*. София, 1970.
- Конески 2020 К о н е с к и, Б. *Целокупни дела на Блаже Конески. Критичко издание. Т. 7. Кирилометодиевската традиција от IX до XIX век*. Скопје, 2020.
- Мареш 1989 М а р е ш, Ф. В. *„Седумте светители“ во старословенската и грчката книжевност*. – В: Климент Охридски и улогата на Охридската книжевна школа во развитокот на словенската просвета. Скопје, 1989, с. 101–109.
- Мучай, Джуери, Ристани, Пентковский 2014 М у ч а й, С., С. Д ж у е р и, И. Р и с т а н и, А. П е н т к о в с к и й. *Средневековые церкви в долине Шуицы (Южная Албания) и славянская епископия свт. Климента Охридского*. – Slověne, 1 (2014), с. 5–42.
- Недески 2016 Н е д е с к и, В. *Хагиографските и химнографските традиции за свети Јован Владимир*. – В: Цветковски, С., В. Недески, А. Димоски. *Свети Јован Владимир: хагиографија–химнографија–иконографија*. Скопје, 2016, с. 11–42.
- Нихоритис 2005 Н и х о р и т и с, К. *Славистични и българистични проучвания*. Велико Търново, 2005.
- Новаковић 1893 Н о в а к о в и ћ, С. *Први основи словенске книжевности меѓу балканским словенима. Легенда о Владимиру и Косари*. У Београду, 1893.
- Петкович 2008 П е т к о в и ч, С. *Драча*. – Православная энциклопедия. Т. 16. Москва, 2007, с. 133.
- Поповска-Коробар 1993 П о п о в с к а - К о р о б а р, В. *Прилог кон проучувањето на ликовните врски помеѓу живописот на манастирот Драча и сликарството од првата половина на XVIII век во Македонија*. – Зборник за средновековна уметност, 1 (1993), с. 149–158.

- Русева 2011 Р у с е в а, Р. *Свети Йоан Кукузел и композицията на светите Седмочисленици в манастира Арденица*. – В: 1100 години от Успението на св. Наум Охридски. Охрид, 2011, с. 175–187.
- Русева 2012 Р у с е в а, Р. *Нови данни за изобразителния култ към св. Седмочисленици през XVIII–XIX в. на територията на съвременна Албания*. – Проблеми на изкуството, 45 (2012), № 4, с. 20–28.
- Русева 2014 Р у с е в а, Р. *Композицията на светите Седмочисленици в паметниците от XVIII–XIX век на територията на съвременна Албания*. – Онгъл, 6 (2014), № 8, с. 83–106.
- Русева 2016 Р у с е в а, Р. *Образът на св. Климент Охридски в църковното изкуство на територията на съвременна Албания (XIV–XIX век)*. – В: *Песни за Климент. Служби за св. Климент Охридски, писани от X до XX век*. София, 2016, с. 487–514.
- Савова 2017a С а в о в а, В. *Късно компилативно житие за св. Йоан Владимир*. – Надмощие и приспособяване. Сборник доклади от международната конференция на Факултета по славянски филологии. 24–25 април 2017. Т. 1. Литературоведски четения в чест на 80-годишнината на проф. Никола Георгиев. София, 2017, с. 244–252.
- Савова 2017б С а в о в а, В. *Хоматиановият канон за св. Климент на I-и глас*. – Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев“, 99 (18), 2017, с. 507–518.
- Савова 2018 С а в о в а, В. *Песни за св. Йоан Владимир. Изследване и издание на словесната традиция за свети Йоан Владимир*. София, 2018.
- Серафимова 2013 С е р а ф и м о в а, А. *Прилог кон проучувањата на ликовността на светите Седмочисленици*. – В: *Свети Климент Охридски – инспирация во ликовното творештво*. Скопје, 2013, с. 19–44.
- Снегаров 1995 С н е г а р о в, Ив. *История на Охридската архиепископия-патриаршия*. Т. 2. *От падането ѝ под турците до нейното унищожение (1394–1767)*. 2. фототип. изд. София, 1995.
- Тъпкова-Заимова 2014 Т ъ п к о в а - З а и м о в а, В. *„Българи родом...“ Комитопулите, цар Самуил и неговите потомци според историческите извори и историографската традиция*. 2. доп. и прераб. изд. София, 2014.
- Чешмеджиев 2011 Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Култът към свети Седмочисленици в средновековна България*. – *Slavica Slovaca*, 46 (2011), № 1, с. 24–35.
- Шопов 1890 Ш о п о в, А. *Един документ за българската история*. – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, 2 (1890), с. 115–131.

- Drakopoulou 2006 Drakopoulou, E. *Icons from The Orthodox Communities of Albania (catalogue)*. Thessaloniki, 2006.
- Elsie 2010 Elsie, R. *Historical Dictionary of Albania*. Second edition. Lanham–Toronto–Plymouth, 2010.
- Giakoumis 2002 Giakoumis, K. *The monasteries of Jorgucat and Vanishte in Dropull and of Spelaio in Lunxheri as monuments and institutions during the Ottoman period in Albania (16th–19th centuries)*. PhD Thesis. University of Birmingham, 2002.
<https://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos.390688>
- Giakoumis 2015 Giakoumis, K. *Water in Arts and Crafts in the Berat Region (4th century BC to 19th century AD)*. Tirana, 2015.
- Giakoumis 2018a Giakoumis, K. *Contesting the sacred: Albanian anthroponymy in 18th to 20th century artworks votive inscriptions, Onufri Museum, Berat*. – *Albanohellenica*, 6 (2018), p. 213–234.
- Giakoumis 2018b Giakoumis, K. *Flora in arts and artefacts of the Korça region (Twelfth Century B.C. to Twentieth Century A.D.)*. Tirana, 2018.
- Gjika 2010 Gjika, I. *Manastiri i Ardenices*. – <http://www.shqiperia.com/arkeologjia/ardenica.php>
- Kissas 1986 Kissas, S. *Acolouthia of Seven Saints, Venice c. 1720*. – *Cyrrilomethodianum*, 10 (1986), p. 319–351.
- Kissas 1987 Kissas, S. *Representations of Greek and Slav Saints from the Central and Western Balkans from Ninth to the Eighteenth Century*. – *Cyrrilomethodianum*, 11 (1987), p. 249–255.
- Kondis 1995 Kondis, B. *The Greeks of Northern Epirus and Greek-Albanian Relations*. Vol. 1. Hestia, 1995.
- Koukoudis 2003 Koukoudis, A. *The Vlachs: Metropolis and Diaspora*. Thessaloniki, 2003.
- Lozanova 2002 Lozanova, R. *Images of Slavic Saints in Moschopolis and Vithkuqi*. – *Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“*. Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев“, 92 (11), 2002, p. 178–188, 332–351.
- Llukani 2018 Llukani, A. *Manastiri i Shën Pjetrit dhe Pavlit, Vithkuq*. – <https://www.shqiperia.com/blog/manastiri-i-shen-pjetrit-dhe-pavlit-vithkuq/>
- Llukani 2020a Llukani, A. *Mitropolia e Beratit. (Nga vitet apostolike deri në ditët tona)*. Tiranë, 2020.
- Llukani 2020b Llukani, A. *Mitropolia e Korçës*. Tiranë, 2020.
- Papahagi 1935 Papahagi, V. *Aromâni Moscopoleni și comerțul Venețian în secole al XVII-lea și al XVIII-lea*. București, 1935.

- Peyfuss 1989 P e y f u s s, M. *Die Druckerei von Moschopolis, 1731–1769. Buchdruck und Heiligenverehrung im Erzbistum Achrida* (= Wiener Archiv für Geschichte des Slawentums und Osteuropas, 13). Wien–Köln, 1989.
- Trapp 1982 T r a p p, E. *Die sieben Slawenapostel in der liturgischen Dichtung*. – *Analecta Bollandiana*, 100 (1982), S. 469–483.
- Rousseva 2006 R o u s s e v a, R. *Iconographic characteristics of the churches in Moschopolis and Vithkuqi (Albania)*. – Μακεδονικά, 35 (2006), p. 163–191.
- Serafimova 2014 S e r a f i m o v a, A. *Image and imagery: revisiting the depictions of the Seven Slavic Saints*. – *Patrimonium. MK*, VII/12 (2014), p. 279–296.
- Škoviera 2010 Š k o v i e r a, A. *Svätí slovanskí sedmopočetníci*. Bratislava, 2010.
- Tapkova–Zaimova 1967 T a p k o v a - Z a i m o v a, V. *Un manuscrit inconnu de la Vie de S. Jean Vladimir*. – *Études balkaniques*, 6 (1967), p. 179–188.
- Ἀκολουθία 1690 Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἐνδόξου βασιλέως καὶ μεγαλομάρτυρος Ἰωάννου τοῦ Βλαδιμήρου καὶ θαυματουργοῦ. Ἐν Βενετία, 1690.
- Ἀκολουθία s.l. s.a. Ἀκολουθία τῶν ἁγίων καὶ ἱσαποστόλων Ἑπτὰ Φωστήρων τῆς Βουλγαρίας, καὶ Δαλματίας. Κυρίλλου, Μεθοδίου, Κλήμεντος, Ναοῦμ, Γοράσδοнос, Ἀγγελαρίου καὶ Σάββα. s.l., s.a.
- Ἀλεξούδης 1868 Ἀ λ ε ξ ο ῦ δ η ς, Α. *Σύντομος ἱστορικὴ περιγραφή τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Βελεγραδῶν καὶ τῆς ὑπὸ τὴν πνευματικὴν αὐτῆς δικαιοδοσίαν ὑπαγομένης χώρας*. Νῦν πρῶτον συνταχθεῖσα καὶ ἰδίως ἀναλώμασιν ἐκδοθεῖσα ὑπὸ τοῦ Μητροπολίτου Βελεγραδῶν Ἀνθίμου Δ. Ἀλεξούδη. Ἐν Κερκύρα, 1868.
- Κουτμάνης 2013 Κ ο υ τ μ ᾶ ν η ς, Σ. *Κοινωνικό Φύλλο – Οικονομία – Νοοτροπίες*. Ph.D. diss. University of Athens, 2013.
- Κωνσταντινίδης 1742 Κ ω ν σ τ α ν τ ι ν ῖ δ η ς (Μοσχοπολίτης), Γ. *Ἀκολουθία τῶν ἁγίων Ἐπτάριθμων. Ποιηθεῖσα παρὰ τοῦ ἐν ἱερομονάχοις Γρηγορίου Μοσχοπολίτου*. Ἐν Μοσχόπολει, 1742.
- Μανούσακας 1957 Μ α ν ο ῦ σ α κ α ς, Μ. *Προσθῆκαι καὶ συμπληρώσεις εἰς τὴν ἑλληνικὴν Βιβλιογραφίαν τοῦ Ε. Legrand*. – Ἐπετηρὶς Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου, 7 (1957), p. 34–83.
- Μαρτινιανού 1957 Μ α ρ τ ι ν ι α ν ο ῦ, Ι. *Η Μοσχόπολις 1330–1930*. Θεσσαλονίκη, 1957.
- Νιχωρίτης 2013 Ν ι χ ω ρ ῖ τ η ς, Κ. *Οι ἅγιοι Κύριλλος καὶ Μεθόδιος. Ο πνευματικὸς βίος καὶ ο πολιτισμὸς τῶν Σλάβων* (= Balkania Orthodoxa, 1). Θεσσαλονίκη, 2013.

ON THE EARLIEST TOPOGRAPHY OF THE SEVEN SAINTS CULT

(Summary)

The current research traces and summarizes the information about the historical persons from the circle of the Seven Saints, paying special attention to the distinction between *mention, enumeration and grouping*. Various historical evidences are examined as focal memory points of a *conjoint cult* of the Seven Saints – some of them are literature sources – *the Prologue life of St. John Vladimir* (1690), *the Berat liturgy for Seven Saints* (c. 1720) and *the Moschopol liturgy for Seven Saints* (1742), other sources are artefacts – eight wall paintings, three icons, a carved medallion and three reliquaries. Based on the mentioned sources, the earliest topography of the Seven Saints cult is outlined, and the individual monuments are presented in their geographical, cultural-historical, and architectural context. There is an emphasis on the fact that the historical evidences of the early stage of the propagation of the Seven Saints cult derive from a relatively limited geographical area – the lands of the Berat diocese and its immediate surroundings. The images from Dratcha monastery (1735) and from the church “St. Prophet Elijah” in Siatista (1744) are rather exceptions. As a conclusion, it is noticed that the language of the entire described tradition, including both the three written monuments and the numerous images and artefacts, is Greek. This tradition cannot yet be recognized as a genuine Bulgarian national initiative of the revival type, but rather is a regional post-Byzantine cult that arose in the southwestern regions of the Ochrid Archdiocese in a multi-ethnic environment with a dominant cultural Hellenism. The artefacts preserved to present days, which are probably only a part of those actually created, testify to the inclusion of the Seven Saints in the sacral pantheon of the Ochrid Archdiocese, thereby raising its ecclesiastical authority and supporting its historical pretensions to canonical independence. The tendencies observed in the perspective of the cult development in the second half of the 19th century are the gradual transfer to the east and northeast to the lands of Macedonia, more compactly populated with Bulgarians, and the appearance of images bringing to the fore the creation of the Bulgarian alphabet.

Keywords: St. Seven Saints, lieux de mémoire, written monuments, artifacts.

*Evdeni Zashev,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences*

СВ. СЕДМОЧИСЛЕНИЦИ И ФОРМИРАНЕТО НА БЪЛГАРСКАТА „ПРОТОНАЦИОНАЛНА“ ИДЕНТИЧНОСТ*

Александър Николов

В последните десетилетия се разгоря отново дебатът за произхода на национализма и нациите в Европа, в който изключително силни позиции дълги години заемаха различни модернизистки теории. Сред имената на най-големите теоретици, застъпващи сходни мнения поне що се отнася до хронологията на възникването на нациите, могат да бъдат споменати Ърнест Гелнър (Гелнър 1999; Гелнър 2002), Ерик Хобсбом (Хобсбом 1996), Бенедикт Андерсън (Андерсън 1998) и други. Всички те единодушно твърдят, че нацията е феномен на „модерната“ епоха и че в постмодерния свят тя е осъдена на постепенно изчезване заедно с идеологията на национализма. Критиците на модернизма атакуват въпросните теории от различни позиции, като изтъкват често факти от ранномодерния и предмодерния период в историята на Европа, които се намират в противоречие с тезите на „модернистите“. Един от най-задълбочените критици на тезите на Гелнър е Антъни Смит, който в някои свои изследвания, сред които се откроява монографията *The Antiquity of Nations*, се стреми да докаже, че и предмодерни общности имат черти на национални общности, или поне са се намирали във фази на развитие, които може да бъдат определени като „протонационални“, или „преднационални“ (Smith 2004). Според него „модернизистката“ гледна точка е също такъв мит, подобен на перениалистките теории, които търсят корените на съвременните нации в предмодерната епоха и представят една динамична картина на тяхното развитие, която не се ограничава хронологически в Новото време. Той се опира на категоричното твърдение за хиатус между традицията и модерността, невъзможността за нации в

* Статията е подготвена в рамките на проект № BG05M2OP001-1.001-0001 „Изграждане и развитие на Център за върхови постижения „Наследство БГ“ – виртуален клъстер „Кирилومتодикон“.

традиционното общество и необходимостта от национализъм в модерното общество. Смит нарича тази позиция „мит на „модерната нация“, тъй като той, подобно на перениалистката концепция, „драматизира и преувеличава“ елементите на истинност в наратива, който разказва за едно героично минало, обслужващо настоящето (Smith 2004: 33–34)

В този смисъл на „мит“ модернизмът предпоставя онова, което трябва да бъде емпирично изследвано и демонстрирано, а именно модерността на националната идентичност и национализма, така както предпоставя и функционалната роля на масовото образование и националистическата интелегенция (Smith 1995: 23).

Освен това Смит широко използва термина *ethnie*, определен като дадена човешка популация, която споделя митове за предците или произхода, историческа памет и общи културни черти, свързвани с родна страна и споделящи чувство за солидарност, поне сред елитите. Като цяло той се разграничава от крайните перениалистски или модернистски възгледи и призовава за по-детайлни и свързани с емпирията проучвания на конкретните случаи, които биха могли да обогатят представата за формирането на съвременните нации в Европа и по света (Smith 2004: 19–23). Така Смит излиза от парадигмата на модернистите, които наблягат предимно върху социалните различия в средновековната епоха, настоявайки, че имаме налице групови и локални идентичности, но не и особено ясни етнически, народностни или дори национални особености.

Разбира се, модернистките теории за развитието на нацията позволяват интерпретации, според които българската нация например се е появила през XIX в. и всъщност представлява единствено и само една „въобразена общност“, която по никакъв начин не може да бъде обвързана с ранномодерния или средновековния период на развитие на Югоизточна Европа. Именно през XIX в., и то под чужди влияния, е бил формиран и нейният национален наратив, базиран на митове в културологичния смисъл на понятието, така добре отграничен от Питър Бърк в бележитото му изследване за Ренесанса като мит, създаден от Якоб Буркхардт (Бърк 1996).

При наличието на такава парадигма за нацията и национализма сме на една крачка и от тезата, цитирана от блестящата гръцка антроположка Анастасия Каракасиду, че формирането на българската нация е продукт на просветните и мисионерски усилия на англоамериканските протестантски мисионери през XIX в., или пък на друга една, според мен екстравагантна теза, че формирането на българската нация през XIX в. е изцяло провокирано от руската панславистка пропаганда сред православния славяноезичен „рум миллет“ на Балканите (Каракасиду 2008: 118).

По-скоро воден от разсъжденията на Смит и други изследователи, които се съсредоточават върху предмодерните и ранномодерните феномени на „протонационално“ съзнание сред доста широк кръг от хора от даде-

на етническа общност в даден регион (например египтяни, евреи и др.), бих искал тук да изложа някои мисли относно формирането на „протонационалния пантеон“ на късносредновековната българска държава, в чиито рамки протича, както изглежда, една ранна фаза на формиране на по-широка надлокална идентичност, простираща се не само върху елита, но и сред по-широки кръгове от населението, която въпреки османската инвазия и размиването в една широка имперска среда, чужда по същество на традиционните християнски традиции на средновековния българин, е успяла да съхрани българска идентичност с протонационален характер, която наистина прераства през XVIII и XIX в. в един истински „езиков“ или „етнически“ национализъм, характерен и за други народи, обитаващи Централна и Източна Европа и намиращи се в състава на големите империи – Османската, Хабсбургската и Руската (Todorova 1990).

Съобразно някои теории за национализма съвременните нации биха могли още да бъдат разделени на две групи според генезиса на техните национални идеологии. Това са „историческите“ и „неисторическите“ нации, първите от които притежават средновековни политически традиции и независими държави в средновековния период, и вторите, при които липсват такива традиции (Symmons-Symonolewicz 1970: 10–15).

Балканските модерни нации, които, поне номинално, притежават средновековни традиции на независими „национални“ държави в повечето случаи са прекъснати от османското нашествие. Случаят с българите и възникването на техния национализъм е наистина твърде особен. Все пак официално приетата теория твърди, че българският национализъм, или Българското национално възраждане започва през XVIII в. във връзка със специфични социални и икономически промени в Османската империя в този период и дейността на група ранномодерни интелектуалци – възрожденци, сред които се откроява монументалната фигура на Паисий Хилендарски, автора на *История славянобългарска* от 1762 г., който става и емблема на епохата на националното възраждане като цяло (Митев 2012: 41–42).

История славянобългарска не е първият опит да бъде конструиран български национален исторически наратив, но поне е прието да се смята, че това е най-успешният опит в тази насока през XVIII в., който има значителен отзвук в българските земи и наистина поставя началото на национална идеология. Националният патос на Паисий Хилендарски е насочен към „простите българи“, които са унижавани и потискани от турската власт и гръцкото духовенство и са подложени на подигравки от страна на своите съседи – гърци и сърби, които твърдят, че те никога не са имали нито самостоятелна държава, нито пък самостоятелна църква. Ето защо в своето *Предисловие* Паисий отправя познатия призив към българите „да знаят своя род и език“ и изяснява целите си, които са насочени към националното пробуждане на българските му съотечественици. Българите трябва да узна-

ят за славното минало на своя народ през средните векове и да престанат да се срамуват от своя произход, като преодолеят влиянието на пагубната гъркомания (Паисий Хилендарски 2012: 57–63).

Един от ключовите „етюди“ на Паисий е разказът за св. Кирил и Методий, чието дело той безусловно свързва с България и българите, превръщайки делото на Солунските братя в неразделна и изключително важна част от формирация се национален наратив и памет. Същевременно той включва сред българските светци също и другите представители на светите Седмочисленици (Паисий Хилендарски 2012: 291–299).

Тук възниква въпросът как едно дело от мащаба на формирането на славянската писменост и нейното разпространение с усилията на равноапостолните братя и техните ученици, което безспорно надхвърля тесните национални рамки, бива превърнато в органична част от нашия национален наратив? Дали това е концепция на Паисий Хилендарски, който безспорно е повлиян от идеите на илиризма през творчеството на Мавро Орбини и Винко Прибойевич (Pribojević 1997) и отстоява твърдо хипотезата за славянския произход на българите? Или пък той е притежавал в тази посока и наследство от домашен произход, което предварително е поставило св. Кирил и Методий в един протонационален български контекст?

Паисий сам посочва два основни източника от чуждестранен произход, които е ползвал. Това са руските преводи на *Църковните анали* на кардинал Цезар Бароний от края на XVI в. и на *Царството на славяните*, публикувано през 1601 г. от дубровнишкия бенедиктински архимандрит Мавро Орбини, или Маврубир Латинец по думите на Паисий. Първият от тези преводи е известен като *Деяния църковние и гражданские* и се появява в края на XVII в. (1678 г.), версия на Игнатий Муромски, позната като *Барониус* и разпространена сред старообрядците и одобрения от Св. Синод на Московската патриаршия руски превод *Деяния църковние и гражданские* от 1719 г. на една съкратена версия на *Аналите* на Бароний, съставена от полския йезуит Пьотр Скарга в 1603 г. Другият превод е наречен *Книга-историография* и е датиран от началото на XVIII в. Именно тези версии на оригиналните съчинения е познавал и Паисий (Picchio 1954). И двамата католически автори са информирани относно делото на св. Кирил и Методий, които така или иначе обвързват своята дейност и с Рим по време на Моравската мисия. Така под годината 867 г. Бароний разказва подробно за дейността на св. Кирил и Методий, основно следвайки изложението на *Италианската легенда* на Лъв Остийски (Николов 1993), а пък Орбини включва части от съчинението на Дуклянския презвитер, където също така, макар и в доста хаотичен вид, са изложени част от събитията, свързани със създаването на славянската азбука. Така според Дуклянския презвитер, цитиран от Орбини: „По негово време [на Светомир] в Тесалоника се прославил Константин Философ, син на патриция Лъв. Той бил човек необикновено начетен в

Светото писание и при това – с примерен живот. Той напуснал отечеството си и воден от Светия дух, достигнал до страната Косария. Там, като влязъл в спор с най-първите местни философи, надминал всички и проповядвайки всеки ден, обърнал цялата тази област в Христовата вяра. Скоро след това сторил същото и с българския народ“. След това Константин Философ покръства и легендарния крал Светопелек (или Будимир) по молба на папа Стефан, очевидно отново далечен отглас от Моравската мисия на светите братя (Орбини 1983: 56).

Паисий като че ли знае повече от своите източници за „славянските просветители“, както ги нарича. При това той се стреми да докаже тяхната тясна обвързаност с българите и България. Според него:

„Свети Методий станал славянски или български войвода и научил славянски език... По времето, когато в България царувал Муртагон, Методий дошъл в Търново, понеже тогава цар Муртагон поискал иконописец да му изпише дворците. Методий познавал това дело. Повече дошъл за това, за да може да научи и привлече българите към християнската вяра. Когато цар Муртагон му заповядал да нарисува в онзи дворец животни, птици и картини на лов, свети Методий изобразил пришествието Христово много умело и страшно. Когато видял тая картина, царят се изплашил и изпаднал в чувство на умиление. Тогава Методий улучил удобно време, говорил на царя, поучавал го да приеме християнската вяра и обърнал Муртагона към нея. Изпратил до царица Теодора и дошъл от Цариград епископ, изпратен от царицата, и кръстил цар Муртагона, нарекли му име Михаил. И многоброен български народ се покръстил в това време, понеже Методий им говорел и ги учел на български език. След това, убедени от царицата и от други българи, Методий и Кирил възприели епископски сан да идат и учат българите и останалите славяни на християнската вяра и ги нарекли български апостоли.

Свети Кирил постил 40 дни, съставил 38 букви и съчинил писмо на славянски език. Най-напред написал Евангелието на Йоан „В началото бе словото“ и го показали на царя и на другите и на патриарх Игнатий. И те много похвалили това и им казали да учат българите и славяните на техния език и да превеждат от гръцките книги на славянски. И те отишли в Охрид при архиепископ Климент. Той бил родом българин, но четял на гръцки. И там се събрали петима философи от българския род, знаели елинските премъдрости и писанието. Климент, Сава, Наум, Еразъм, Ангелария – това са всичките свети пет учители,

изкусни и премъдри. Така събирали избрани и прави думи от българите, от сърбите, от русите, от московите, от словените, от леховите. Много време събирали думи от тия народи, докато съставили Псалтира, Евангелието и други книги. Предали ги първо на българите и книгите били наречени български, както и досега гърците знаят това. Целият народ и четиримата патриарси, Йерусалим, Синай, Света гора – всички говорят българска или воргарска книга, а не сербска или славянска.

Но свети Кирил и Методий по-късно били поставени за епископи на славяните в Морава, не сръбската Морава, която тече през Шумадия, но друга Морава, при Окиан-море, което се нарича Балтинско море, при Брандатур. Оттам най-напред са излезли българите, а ония, които са останали там, се наричат славени. Там няколко време Кирил и Методий епископствали и учили тия славени на християнска вяра. И така по-късно поради тоя народ нарекли писмото и книгите словенски. И така, който народ и да чете тия книги, те изобщо се наричат словенски. Но гърците, понеже знаели отначало, казват и досега български книги, а не иначе. Така от целия славянски род най-напред българите получили славянски букви, книги и свето кръщение...

При все че москалите, русите, сърбите и други се хвалят, че те по-напред са приели славянските букви и кръщението, но не е така... Явно е тук, че българите всенародно приели кръщение 153 години преди руския и московския народ: така тогава приели и славянските букви и книги... Така българите по-рано от всички славянски народи приели православието, по-рано имали свой патриарх и цар и започнали да четат на своя език..."

(Паисий Хилендарски 2012: 293–294, 299).

Изброявайки в края на съчинението си българските светци, Паисий отделя отново специално внимание на свети Климент – „охридски архиепископ и велик чудотворец“, чиито мощи били все още в Охрид „непокътнати“; на свети Наум, представил се в манастира край Охрид, чиито мощи все още извършват чудеса; на свети Еразъм, свети Ангеларий и свети Сава. Всички те, в разказа на Паисий, са живели по времето на светите Солунски братя, били родом българи, но изучили елинския език, произхождали и живели в Охридския край. Били събрани в Охрид от Кирил и Методий и именно там братята ги запознали със създадените вече славянски букви, но пък от тях научили множество изящни славянски речи и така съставили Псалтира. Разпратили писма до всички славянски земи и така събрали достатъчно думи от целия славянски език, с които да изразят изящната гръцка словес-

ност. Така били съставени Псалтирът и Евангелието в Охрид и в Солун. Това било описано, според Паисий, в гръцката книжнина и неслучайно гръцките иконописци изобразявали заедно всичките седем светци, наричайки ги „славянски учители“, защото те изнамерили и съставили „славянските книги“ (Паисий Хилендарски 2012: 327–330).

Тук делото на светите братя и на техните ученици бива категорично „национализирано“ и му бива приписан изключително или предимно български характер. Дали това е нещо, което се е случило в модерната или ранномодерната епоха, или пък е резултат от изграждането на една протонационална държавна идеология в епохата на Второто българско царство? За щастие, разполагаме със солиден набор от изследвания, които подробно ни запознават с процеса на „национализация“ на култа към светите Солунски братя и към техните ученици в българска среда още в средновековната епоха, и с важното място, което те заемат в протонационалния пантеон на българската средновековна народност, или *ethnie*. Що се отнася до „национализацията“ на светите братя Кирил и Методий, то разполагаме с мащабни изследвания по този въпрос, сред които се откроява монографията на Д. Чешмеджиев, която обобщава проучванията по въпроса и представя подробен анализ на процеса на „национализация“ на техния култ (Чешмеджиев 2001: 79–109).

Добре известно е, че в най-ранния пласт от съчинения, посветени на светите братя, не става дума за техния български произход, говори се основно за славянски език, славянско племе (*Панонски легенди, За буквите*), самите те са назовани „солуняни“, които говорят „чисто по славянски“, както останалите солуняни (Киселков 1923: 45; Бърлиева 2019: 8–9). В по-късни извори от западен произход са наричани и гърци, но обикновено се прави връзка и с българите, най-малкото в контекста на покръстването им, което съвпада по време с дейността на славянските апостоли (Magna Moravia 1967: 188–189, 250, 278, 291, 300; Чешмеджиев 2001: 86–91; Бърлиева 2021: 8–9).

Тук трябва да си припомним, че и развитието на средновековна България, нейната църква и етническата общност не притежава пълен континуитет. Първото българско царство бива унищожено в началото на XI в. след борби, описани от Гюстав Шлюмберже като „византийската епопея“ (Божилов, Гюзелев 2006: 421–423).

Някогашните български територии стават част от Византийската империя за около две столетия, нещо което Паисий ще описва като „гръцко робство“, предшествало съвременното му „турско робство“, но даващо и надежда, че това са временни състояния (Паисий Хилендарски 2012: 327–330). Впрочем мотивът за „гръцкото робство“ се появява още в *Борилевия синодик* (Борилев синодик 1999: 79).

Именно в този период откриваме и първия протонационален пласт в апокрифната литература от XI и XII в., свързана предимно с народната традиция, но отчасти и с официалните структури на византизирания българска Охридска архиепископия (Каймакамова 2023: 6). Именно тук, в диоцеза на тази архиепископия се очертават контурите на протонационалния пантеон, който включва патрона на Охридската църква свети Климент с Пространно житие на гръцки език, написано от Теофилакт Охридски, и свети Йоан Рилски, чието житие бива написано от друг византийски сановник – Георги Скилица. Парадоксално на пръв поглед, но именно византийският подход, разглеждащ българите като отделно *ethnie*, ако си послужим с термините на Антъни Смит, очертава контурите на общност със собствена традиция, култура, език, собствени покровители и духовни учители, формиращи ядрото на протонационалния пантеон. Тази традиция в гръцка среда е толкова устойчива, че в XVIII в. Атанасиос Париос ще прославя Солун като родина на апостолите, които просветили „българските племена“ (Николов 2011: 182). Информацията около гръкоезичната традиция, свързваща светите Солунски братя и свети Седмочисленици с България и българските земи, е синтезирана и анализирана в последно време от Славия Бърлиева. Тя посочва тук като основни източници, свидетелстващи за тази трайна традиция, *Дюканжовия списък* от XII в., където между предстоятелите на Охридската архиепископия, наред със свети Климент, са упоменати Методий, „братът на Кирил Философ“, като хиротонисан от папа Николай I (впрочем поставен там погрешно след папа Адриан II, който всъщност е ръкоположил Методий) архиепископ на Панонска Морава (и неговият наследник там – Горазд), а също и *Пространното житие на свети Климент Охридски* от Теофилакт Охридски (*Българска легенда*), придружено и от служба в чест на светеца – извори, добре познати и отдавна анализирани подробно в научната литература. Към това Славия Бърлиева прибавя, разбира се, по-късни свидетелства като *Краткото житие на свети Климент Охридски* от Димитър Хоматиан, както и службата за светеца от 27 юли, също и творбите на Константин Кавасила, архиепископ Григорий и Козма Драчки, а също и творбите, посветени на св. Наум Охридски, отново принадлежащи на автори, свързани с Охридската българска архиепископия. Без съмнение тук спада и традицията, посветена на св. Седмочисленици (Бератската служба, текстовете, отпечатани в Москопол и др.) (Бърлиева 2021: 73–77; Зашев 2022: 18–24, 28; Зашев 2021a; Зашев 2021b: 20–21).

Не на последно място тук Бърлиева посочва и атонските мотиви, които би трябвало да са познати на Паисий Хилендарски, който най-вероятно добре е владеел гръцки език. Към този кръг принадлежи и цитираното по-горе съчинение на Атанасиос Париос, което красноречиво възхвалява Солун като родина именно на просветителите на българите (Бърлиева 2021: 77–79).

Особено важно е да посочим тук категоричното мнение на Д. Чешмеджиев за сравнително късното оформяне на специфичния култ към св. Седмочисленици като отделен култ. Този култ се оформя през XVI в., но включените в него светци са вече добре познати и „българизирани“ още в средновековната епоха (Чешмеджиев 2005; Чешмеджиев 2011).

Държавно-политическата традиция присъства в текстовете, които отразяват запазената народна памет за независимото Българско царство – преди всичко *Български апокрифен летопис*, *Слово за Сивила* и *Разумник-указ*, които са датирани между края на XI и първите десетилетия на XIII в., т.е. периода на византийското владичество и времето на възстановяването на българската независимост в края на XII в. Какво е общото между тези три съчинения? Най-напред това е техният народен произход и основните насоки на съдържанието им. Тук откриваме народната версия на ранната българска история, смесваща реални събития и легендарни мотиви, обединени в идеята, че независима България е била славно царство, което трябва да бъде възстановено, и че българите са единствените и реални крепители на християнството (Каймакамова 2023: 6; Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 16–27).

В *Българския апокрифен летопис*, датиран в XI–XII в., макар че най-старият известен препис е от XV в., се смесват елементи на раннохристиянски апокрифи, преведени и адаптирани от гръцки на старобългарски език (Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 192–194).

Специално внимание заслужава въвеждащата „историческа“ част на този извор, която представлява една народна версия на историята на българите. Това е *Разказът на пророк Исаия за това как бе издигнат на седмото небе от един ангел*. Тук се споменава заселването на българите в Карвунската земя, „опразнена от римляни и елини“ още по времето, когато те са „кумани“, сиреч езичници. Упоменати са легендарните им първи владетели Слав (вероятно славянският епоним, който символизира съществуващото явно съзнание за по-широката обвързаност на българите със славянската културна и лингвистична общност) и Испор, в чийто образ повечето изследователи откриват основателя на Дунавска България – Аспарух или Исперих. Специално внимание е отделено на Борис, който очевидно е покръстителят на България княз Борис-Михаил I, описан като свят владетел „живял 16 години без жена и чието царство било благословено и той умрял в мир с Бога“ (Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 199–200).

Разбира се, въпросът за наличието на култ към Борис Покръстителя като светец в Късното средновековие е въпрос, който все още не е напълно изяснен. В своето изследване, посветено на владетелските култове в средновековна България, Димо Чешмеджиев, след обстоен преглед на всички възможни данни за подобен култ, включително и детайлно проучване на култа към древноруските светци Борис и Глеб, който вероятно има някаква не съвсем ясна връзка с евентуален култ към Борис-Михаил, все пак е кате-

горичен, че единственият ясно засвидетелстван култ към цар-светец е този към св. цар Петър (Чешмеджиев 2022: 101–108).

Упоменати са още цар Симеон, чието управление е представено като „Златен век“, поне в чисто икономически и социален смисъл, и свети цар Петър, който в апокрифа е характеризираан като „свят и съвършено безгрешен мъж, цар на българи и гърци“ (Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 200). Култът към цар Петър е ясно очертан и също така добре документиран в средновековните извори, детайлно разгледани от Д. Чешмеджиев (Чешмеджиев 2022: 108–165).

Авторите на апокрифа не се колебаят да „българизират“ и свети цар Константин и Елена, която уж била вдовица, жена на Зеления Константин (т.е. Констанций Хлор) и живяла по времето на цар Петър в българските земи, а синът ѝ станал „багренороден цар“ на римляните (Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 200–201).

Образът на Петър като свети цар на българите е толкова силен в народното съзнание и традицията, че водачите и на трите големи въстания срещу византийската власт през XI и XII в., които прокламират като своя цел възстановяването на Българското царство, имат своя цар Петър. Това са Петър Делян в 1040–1041 г., който е вероятно внук на цар Самуил и син на Гаврил Радомир (Симеон-Роман), князът на Зета Константин Бодин, също вероятен потомък на Самуиловата династия, който още като принц на Зета е коронясан за цар на българите в Призрен през 1078 г., по време на въстанието на Георги Войтех, под името Петър III, и най-сетне Теодор-Петър, който заедно с брат си Асен предвожда успешното въстание от 1185 г., с което е сложено началото на Второто българско царство (Чешмеджиев 2022: 144–146).

Идеята, че българите са специално покровителстван от Бога народ, откриваме в *Разумник-указ*, където са изброени трите царства, които са отъждествени с трите ипостаси на Светата Троица: така с Бог-Отец е Гръцкото царство, с Бог-Син е Иверското (в други версии Аламанското), а със Свети Дух е Българското царство:

„Между всички тези народи има 12 книги. Православните книги са три: гръцката, българската и иверската, полуверните са франкската, аламанската, унгарската, чешката, арменската. Книгите на неверниците са четири: еврейската, сарацинската, турската и литовската. А всички народи са 72 и само половината от тях имат закон“ – посочва авторът на *Разумника*, за когото проблемът с книгите и писмената е от изключителна важност (Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 306).

В *Слово за Сивила* българите са идентифицирани като славяни („Първият род са славяните, т.е. българите“) и са описани във възможно най-благоприятна светлина, подобно на иверите и за разлика от гърците, които, макар и православни, носят доста отрицателни черти като подкупност, самохвалство и пр. (Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 272).

Паралелно с мотивите за независимото Българско царство и за специалната роля на българите, на които вече се приписва славянски произход, през XIII в. настъпва категоричната „българизация“ на делото на светите братя Кирил и Методий и на техните ученици и последователи. Този процес в последно време е описан най-детайлно от Славия Бърлиева, особено през призмата на стремежа на охридските архиепископи още в периода XI–XII в. да утвърдят своята автономия по отношение на Константинополската патриаршия. Във въведението на една от своите последни монографии тя очертава много ясно прехода от „наднационалната позиция“, в която „единственият етнически етикет е славянски“, характерна за най-ранните паметници на кирило-методиевската традиция, към „българизацията“ на образа на двамата славянски апостоли, която се проследява най-вече в паметниците от български произход или свързани с Охридската архиепископия гръцки паметници. „Наднационалният“ характер на делото на Кирил и Методий и неговото определяне като „славянско“ е характерно за източниците, свързани с Римската църква и с католическата традиция въобще (Бърлиева 2021: 10–11).

Особено интересен и важен е вече коментираният анализ на Бърлиева за позицията на византийските архиепископи в Охрид, които заемат катедрата на Българската архиепископия. Това обстоятелство изцяло се вписва и в концепцията, че катепанатът България е особена автономна част от Византийската империя, притежаваща права и привилегии, включително и своя поместна църква, макар и зависима от Константинопол, но възходяща към признатата и от Византия Българска патриаршия от епохата на независимото Българско царство. Тази позиция е отстоявана ревностно от предстоятелите на Охридската катедра с оглед на запазването на тяхната носителна автономия по отношение на Константинопол. Тя поддържа жива и българската протонационална идентичност, която манифестира себе си особено ярко през XI в., когато именно в пределите на катепаната избухват и двете мощни въстания, целящи възстановяването на българската политическа независимост. Всъщност и грамотите на Василий II, с които е гарантирана автономията на Охридската архиепископия, се позовават на права и привилегии, които тази църква е имала по времето на българските царе Петър и Самуил (Снегаров 1924: 55–57). В този общ контекст не е чудна „българизацията“ на делото на светите Солунски братя и техните ученици, които заедно с тях формират светите Седмочисленици, тъй като техните дела като евангелизатори на българския народ се свързват тясно с Охрид и неговия престол, произхождащ от независимата някога Българска църква. Както е известно, в средата на XII в. към частта от титлата „на цяла България“ е прибавена и друга титла „на Първа Юстиниана“, за да се придаде още по-голяма тежест на охридския престол в един напълно византийски контекст (Снегаров 1924: 57–62). Но българският етноним присъства в титлите и на други подвластни на охридския архиепископ, наричан и патри-

арх, катедри като тази на Костурския митрополит „екзарх на всичката стара България“ или „първопрестолен на цяла България“, катедрата на Битолския митрополит „екзарх на цяла българска Македония“ или на „Горна България“, на Струмишкия митрополит – „екзарх на българска Македония“ (Иванов 1915: LXXXII) и дори титлата на митрополита на Гревена на границата с Тесалия (Кънчов 1996: 78).

Сл. Бърлиева представя детайлно тази линия през *Гръцкото житие на свети Наум Охридски*, където е поставен специален акцент върху „българския характер на дейността“ на двамата апостоли (Бърлиева 2021: 11–13).

Тази „българизация“ откриваме както в *Краткото житие на свети Кирил*, така и в *Солунската легенда*, която се доближава по жанровите си особености до апокрифите от XI и XII в. и очевидно е свързана и с народна традиция. Засилването на култа към двамата светци е част от процес на формиране на протонационален пантеон, който включва светци като св. Иван Рилски, св. Климент Охридски, св. Наум Охридски, св. Прохор Пчински, св. Иларион Мъгленски, св. Гаврил Лесновски и св. Йоаким Осоговски, може би св. цар Борис-Михаил (Чешмеджиев 2022: 45–100) и свети цар Петър, но също и такива светци, които принципно нямат нищо общо с българите и България, като св. Петка Търновска, която е просто св. Параскева Епиватска и която е всъщност общобалканска светица (Чешмеджиев 2019: 59–66), и св. Михаил Воин от Потука, чийто български произход бива открит и акцентиран по времето на цар Калоян, въпреки че той бил византийски пълководец (Чешмеджиев 2019: 29–46).

Краткото житие на свети Кирил повтаря основните факти, свързани с живота на апостола на славяните. То обаче съдържа и детайли, които не откриваме в *Пространното житие*. Така тук научаваме, че той е роден в Солун, но е българин по род и родителите му са богатите и прочути Лъв и Мария. След това откриваме и мотива за мисията на река Брегалница, където той покръстил няколко хиляди славяни в християнската вяра и създал за тях славянските книги. Това събитие е преди прочутата мисия при сарацините и въпросната Брегалнишка мисия се датира в 857 г., т.е. две години след предполагаемата година на създаването на глаголическата азбука в манастира „Св. Полихрон“ на планината Олимп (дн. Улудаг) през 855 г. Тази Брегалнишка мисия е и единственото събитие, което пряко би свързало светите братя с България, ако приемем за вярно твърдението, че този регион по това време е под българска власт и местните славяни са били поданици на българската държава (Иванов 1970: 283–288; Бърлиева 2021: 26–27; Чешмеджиев 2001: 93–96).

Още по-категоричен в тази посока е текстът на т.нар. *Солунска легенда*, или *Разказ за Кирил Философ как покръсти българите*, която представлява една „автобиография“ на апостола на славяните. Според разказаната тук версия Кирил е роден в Кападокия, учи в Дамаск и Александрия, където в

църквата на Великата патриаршия той чува глас от олтара, призоваващ го да отиде при „йезики словинские се рекше блъгаре“ (Иванов 1970: 282), за да ги покръсти и да им даде закон (Чешмеджиев 2001: 86). Кирил обяснява, че той дори не знае къде се намира земята на българите, но по-късно пътува до Кипър и иска да се върне обратно в Египет. След това обаче попада в Крит и тук някой му казва, че трябва да отпътува за Солун. Така Кирил се озовава в истинския роден град на Солунските братя и научава от местния митрополит Йоан, че ако иска да отиде при българите, то той е луд, защото те са канибали и ще го изядат. Кирил посещава местния пазар и за първи път дочува български език, което го изпълва с такъв ужас, че „бы яко в аде и тьме“ (Иванов 1970: 282).

Един ден по време на Светата неделя философът седи опечален в църквата и неочаквано един гълъб (т.е. Свети Дух, покровителят на българите от другите апокрифи) долита до него и пуска в пазвата му 32 пръчици от смокиня. Той внезапно забравя гръцкия език и когато митрополитът на Солун го кани на обяд, той не разбира нито дума, а всички солуняни идват да видят това чудо. Тогава българите дочуват за него и идват с войска, за да го приберат от Солун. Начело са „великият княз на Морава Десимир“ и „князът на Преслав Радивой“, които воюват три години около Солун с голямо кръвопролитие и призовават солуняни да пуснат мъжа, който е пратен на българите от самия Бог. Накрая те го вземат и го отвеждат в град Равно на река Брегалница, където той създава 32 букви за тях. Господ е определил българите да съхранят православната вяра, заключава Кирил Философ в края на легендата, след като заявява, че той ги е учил малко, а те сами много научавали (Иванов 1970: 283; Бърлиева 2021: 27).

Тук прави впечатление и фактът, че според автора българите са готови да водят военни действия, за да се сдобият с мъжа, „изпратен им от самия Бог“, за да ги просвети и да създаде букви, на които да бъде записан техният език, превръщащ се по този начин в *lingua sacra*.

Така в XIII в. разказите за българските апостоли св. Кирил и Методий и за българските букви влизат в народностното съзнание и памет на българите. Независимо от огромния хиатус, свързан с липсата на собствена държавност и църковни институции, този разказ ще остане съхранен поне сред малобройния оцелял грамотен слой от българското духовенство чак до модерната епоха и ще бъде трайно интегриран в българския национален наратив, превръщайки двамата византийски мисионери, посветили живота си за просветата и християнизацията на целия славянски род, в неразделна част от българската протонационална и национална митология и идеология. Това ще доведе и до сериозни спорове както в съвременната кирилometодиевистика относно произхода на двамата братя, така и до „параисторични“ по своята същност опити да бъде доказан не само български, но и прабългарски аристократичен произход на двамата братя (Хофер, Маргаритов 1989).

В този контекст се оформя напълно като специфичен български култ и култът към учениците на светите Солунски братя, които малко по-късно ще формират заедно с тях общия култ към свети Седмочисленици, тясно свързан и с борбата на Охридската архиепископия за запазване на нейните права и прерогативи в бурните векове на Късното средновековие. Неслучайно тези светци присъстват на важно място в *Синодика на цар Борил*, непосредствено след българските владетели от Първото българско царство. Кирил Философ е „нов апостол“, превел е божественото Писание от гръцки на български език и е просветил българския род точно по времето на цар Михаил и царица Теодора, които именно са възстановили иконопочитането и православието. Брат му Методий, архиепископ на Панонска Морава, също се потрудил много за славянските книги. Непосредствено след тях са споменати Климент, като архиепископ на Велика Морава, а също Сава, Горазд и Наум, споменати като ученици на Методий, които също се потрудили много за славянските книги. Значението на делото им за съставителите на *Синодика* не отстъпва по никакъв начин на делата на царете и патриарсите, които присъстват в *Синодика* и имат заслуги за процъфтяването на Българското царство и на българския род (Борилев синодик 1999: 78).

Славянските книги и преводът на Свещеното писание на български език са ключов момент в изграждането на българската протонационална идентичност, събитие, което е напълно ясно осъзнато и включено в контекста на възвеличаването на Българското православно царство. Така от елемент, тясно свързан с Охридската българска архиепископия, която отстоява своята автономия и права по отношение на Константинополската патриаршия, култът към светите Солунски братя и техните ученици е вплетен и в държавната идеология на Второто българско царство, за което славяно-българската писмена традиция е основен стълб, на който се опира идеята за българската държавна и народностна изключителност. Налице е обаче и тенденция за постепенно отслабване на тази традиция още през XIV в. и обратен процес на „денационализация“, свързан и с нарастващото влияние на Константинополската църква в този период (Rohdewald 2022: 46–48).

Нещо подобно откриваме в опитите на император Карл IV Люксембург за възстановяване на глаголическата традиция в Бохемското кралство и въвеждането на култа към светите братя Кирил и Методий именно като славянски покръстител и изповедници (Бърлиева 2021: 49–50). По този начин се утвърждава изключителността на Чехия в рамките на Свещената Римска империя като водеща държава, но и като земя със своя славянска специфика, която я разграничава от нейните германски съседи и придава уникалност на нейната култура като своеобразен щит срещу немското културно влияние, което в XIV в. вече се усеща като заплаха от част от чешкия народ. Но ако опитите на Карл IV остават изолиран случай, особено що се отнася до възраждането на глаголическата традиция в Средна Европа, то

кирилската писменост все повече се асоциира именно с България, а култът към светите Солунски братя и към свети Седмочисленици като цяло добива все повече уникален български народностен характер. Дори в зоната на гръцкото културно и етническо проникване тези български черти са запазени и неоспорвани, а появата на култа в сръбска среда е по-скоро спорадична и повлияна именно от българската традиция.

Наистина, както отбелязват изследователите на проблема, налице е спад в тази тенденция, който се наблюдава още през XIV в., тясно обвързан с политическата и държавна криза на Българското царство, която в крайна сметка води и до изчезването на средновековната българска политическа и църковна независимост. В последвалите векове, в които българската общност е поставена в условията на чужда политическа и религиозна власт, с почти напълно изгубени центрове на елитарна култура, култът към Светите братя и техните ученици, макар и да не изчезва напълно, все пак е доста приглушен, както изобщо и целият висок сегмент на старобългарската християнска традиция (Rohdewald 2022: 49–54).

Не така стои въпросът обаче с появата на подобни мотиви в древноруска среда. „Русификацията“ на култа и въобще темата за езика и буквите се появява устойчиво още в средните векове и дори прониква обратно в българска среда, например чрез творчеството на Константин Костенечки (Чешмеджиев 2001: 122–127).

Запазването и развитието на руската политическа и църковна независимост, която от края на XV в. се превръща в необратим процес, води до укрепване на тази тенденция. Ето защо още Паисий полемизира по този въпрос не само със сърбите, но и с „русите и москалите“, утвърждавайки и по-скоро възраждайки късносредновековната протонационална българска следа в тази посока. Процесът на „ребългаризацията“ на култа към Светите братя, към свети Седмочисленици и на темата за произхода на свещения език и писменост на славяните ще се превърне във все по-важна тема в епохата на Българското национално възраждане, отново налагайки представата за тясната обвързаност на делото на светите Солунски братя и техните ученици с българската народностна общност и изграждаща се модерна нация (Rohdewald 2022: 247–277).

ЛИТЕРАТУРА

Андерсън 1998

А н д е р с ъ н, Б. *Въобразените общности. Размишления върху произхода и разпространението на национализма*. София, 1998.

Божилов, Гюзелев 2006

Б о ж и л о в, И., В. Г ю з е л е в. *История на средновековна България (VII–XIV в.)*. София, 2006.

- Борилов синодик 1999 *Борилов синодик*. Превод от старобългарски Анна Мария Тотоманова. – В: Държава и църква през XIII в. Преписка на българите с папа Инокентий III. Синодик на цар Борил. София, 1999, с. 28–177.
- Бърк 1996 Бърк, П. *Ренесансът*. София, 1996.
- Бърлиева 2019 Бърлиева, Сл. *Cyrillo-Methodiana et Varia Mediaevalia: Паметници на кирило-методиевската традиция*. София, 2019.
- Бърлиева 2021 Бърлиева, Сл. *Кирилометодиевски мотиви в латинската и гръцката книжнина*. София, 2021.
- Гелнър 1999 Гелнър, Ъ. *Нации и национализъм*. София, 1999.
- Гелнър 2002 Гелнър, Ъ. *Среци с национализма*. София, 2002.
- Зашев 2021а Зашев, Е. *Места на паметта за св. Горазд и св. Ангеларий в гр. Берат (Албания)*. – Старобългарска литература, 65–66 (2021), с. 282–317.
- Зашев 2021б Зашев, Е. *Още веднъж за бератския реликварий*. – *Palaeobulgarica* 25 (2021), № 3, с. 3–32.
- Зашев 2022 Зашев, Е. *Най-ранният словесен образ на св. Седмочисленици – механизми на изобретяване*. – *Palaeobulgarica*, 46 (2022), № 4, с. 3–31.
- Иванов 1915 Иванов, Й. *Българите в Македония*. София, 1915.
- Иванов 1970 Иванов, Й. *Български старини из Македония*. София, 1970.
- Каймакамова 2023 Каймакамова, М. *Власт и история в средновековна България (VII–XIV в.)*. Гл. 3. *Историческо съзнание и историческа памет на българите в епохата на византийската власт в българските земи (XI–XII в.)*. София, 2011.
- Каракасиду 2008 Каракасиду, А. *Житни поля, кървави хълмове: Преходи към националното в Гръцка Македония 1870–1970*. София, 2008.
- Киселков 1923 Киселков, В. *Панонските легенди, или Пространните жития на славянските просветители Кирил и Методий*. Ямбол, 1923.
- Кънчов 1996 Кънчов, В. *Македония, етнография и статистика*. София, 1996.
- Митев 2012 Митев, П. *Българското възраждане*. София, 2012.
- Николов 1993 Николов, Ал. *Българската тема в Анализите на Бароний*. – В: Католическата духовна култура и нейното присъствие и влияние в България. София, 1993, с. 115–122.
- Орбини 1983 Орбини, М. *Царството на славяните*. Откъси. София, 1983.
- Паисий Хилендарски 2012 Паисий Хилендарски. *История славянобългарска*. Критическо издание с превод и коментар. Подготвили за печат: Д. Пеев, М. Димитрова, П. Петков. Превод: Д. Пеев. Коментар: Ал. Николов, Д. Пеев. Научен

- редактор: Ив. Добрев. 2. доп. и прераб. изд. Света Гора Атон. Славяно-българска Зографска Света обител, 2012.
- Снегаров 1924 Снегаров, И. *История на Охридската архиепископия (от основаването ѝ до завладяването ѝ от турците)*. Т. 1. София, 1924.
- Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996 Тъпкова-Заимова, В., А. Милтенова. *Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и България*. София, 1996.
- Хобсбом 1996 Хобсбом, Е. *Нации и национализъм от 1780 до днес*. София, 1996.
- Хофер, Маргаритов 1989 Хофер, А., М. Маргаритов. *За Кирил и Методий*. София, 1989.
- Чешмеджиев 2001 Чешмеджиев, Д. *Кирил и Методий в българската историческа памет през Средните векове*. София, 2001.
- Чешмеджиев 2005 Чешмеджиев, Д. *Култът на св. Седмочисленните в средновековна България*. – *Bulgarian Historical Review*, 3–4 (2005), с. 103–118.
- Чешмеджиев 2011 Чешмеджиев, Д. *Култът на св. Седмочисленници в Средновековна България*. – *Slavica Slovaca*, 46 (2011), № 1, с. 24–36.
- Чешмеджиев 2019 Чешмеджиев, Д. *Етюди върху български средновековни култове*. Пловдив, 2019.
- Чешмеджиев 2022 Чешмеджиев, Д. *Владетелските култове в средновековна България*. Пловдив, 2022.
- Magna Moravia *Magnae Moraviae Fontes Historici*. Vol. 2. D. Bartonkova, et al. (eds.) Brno, 1967.
- Nikolov 2011 Nikolov, Al. *Byzantine Policy of Oblivion: The Case of the Saints Cyril and Methodius*. – В: *Памет и забора във Византия*. Съст. В. Вачкова, Цв. Степанов, А. Миланова. София, 2011, p. 182–187.
- Picchio 1954 Picchio, R. *Gli Annali di Baronio-Skarga e la Storia di Paisij Hilendarski*. – *Ricerche Slavistiche*, 3 (1954), p. 25–68.
- Pribojević 1997 Pribojević, V. *De origine successibusque Slavorum (O podrijetlu i slava Slavena)*. Zagreb, 1997.
- Rohdewald 2022 Rohdewald, St. *Sacralizing the Nation through Remembrance of Medieval Religious Figures in Serbia, Bulgaria and Macedonia*. Leiden, 2022.
- Smith 1995 Smith, A. *National Identities: Modern or Medieval?* – In: *Concepts of National Identities in the Middle Ages*. S. Forde, L. Johnson and A. V. Muray (eds.). Leeds, 1995, p. 21–46.
- Smith 2004 Smith, A. *The Antiquity of Nations*. Cambridge, 2004.
- Symmons-Symonolewicz 1970 Symmons-Symonolewicz, K. *Nationalist Movements: A Comparative View*. Meadville. Pennsylvania, 1970.
- Todorova 1990 Todorova, M. *Language as Cultural Unifier in a Multilingual Setting: The Bulgarian Case During the Nineteenth Century*. – *East European Politics and Societies*, 4 (1990), № 3, p. 439–450.

THE SEVEN APOSTLES OF THE SLAVS AND THE FORMATION OF THE BULGARIAN “PROTO-NATIONAL” IDENTITY

(Summary)

Some historians assume that the emergence of national identities in Europe is a result of social changes occurring in the Early Modern era, while others claim that this process was set in motion already in the Later Middle Ages. Similar disputes on the beginnings of the modern Bulgarian nation are also present in historiographic works. The Slavo-Bulgarian History of Paisiy Hilendarski is usually presented as the first clear sign of the emerging Bulgarian nation. The aim of this article is to confirm a proto-national stage in the development of the Bulgarian medieval ethnic community, which was instrumental for the survival and continuation of the Bulgarians as a separate *ethnie* and, despite the interruptions in the independent existence of the Bulgarian state and church, led to the transformation of this *ethnie* into a modern nation.

The development of the Bulgarian medieval state, founded in 681 (widely accepted date), lacks continuity. It has been interrupted in 1018 by the Byzantine conquest, which provoked deep social, economic and cultural changes and was followed by ethnic changes too. However, former Bulgarian lands, especially the core area around the last capital of the First Bulgarian Empire, Ohrid, retained certain level of ecclesiastical and economic autonomy. In the diocese of the Ohrid Bishopric began to emerge a “proto-national” pantheon, centered around the figures of St Clement of Ohrid and St John of Rila, and promoted by Byzantine prelates like Theophylactus of Ohrid and George Skylitses. The Bulgarians were regarded as a separate *ethnie* (according to the theory of Anthony Smith) within the limits of the Byzantine Empire, identified by their traditions, culture, language, and by their own patrons and spiritual teachers, who formed their “proto-national” pantheon.

This tendency was successfully continued after the restoration of the Bulgarian state in 1185 (again a widely accepted date). The Second Bulgarian Empire had a multiethnic composition, including not only Slavic-speaking Bulgarians, but also Pecheneg and Cuman migrants, Vlah population, etc. All these groups, engaged very often in the government of the re-established empire, were centered around the political and state ideology of the Bulgarian “proto-nationalism”. In the newly formed “pantheon” of national saints were included as “Bulgarians” also people with non-Bulgarian or at least disputed ethnic origin. In their *Vitae*, written after the liberation from the Byzantines, the question about their ethnic origin was of growing importance. Special place was given to the holy brothers Cyril and Methodius, (whose Bulgarian origin and direct links with Bulgaria are at least obscure) and five of their most prominent disciples. They were venerated as Bulgarian saints and became important part of the “proto-national” ideology of the Second Bulgarian Empire. This attitude has been transferred successfully into the national ideology of the modern Bulgarian nation. Later, in the 16th century, this group of saints was stylized as the Seven Apostles of the Slavs and acquired popularity even among the Greek-speaking clergy. Consequently, Cyril and Methodius, who were representatives of the universalistic Christian culture of the Second Rome entrusted with the task to enlighten the Slavonic peoples and to introduce them to the Holy Scriptures, together with their most prominent disciples, became emblematic figures, actively engaged in the formation of one of the Slavonic “proto-nations” during the Late Middle Ages.

Keywords: The Seven Apostles of the Slavs, proto-national Bulgarian identity, Bulgarian *ethnie*, Paisiy Hilendarski, modern Bulgarian nation.

Alexander Nikolov,
Sofia University “St Kliment Ohridski”

ПОКРЪСТВАНЕТО НА БЪЛГАРИТЕ: ТРИ ПРИМЕРА ОТ БАРОКОВАТА ИСТОРИОГРАФИЯ И АГИОГРАФИЯ*

Стиляна Баталова

Сведенията за християнизацията на българите и за самия акт на покръстването в латинските и византийските извори са разглеждани многократно от различни ъгли в множество изследвания от края на XIX в. насам. Сред по-значимите приноси от последните тридесет години се открояват няколко книги: извороведското изследване на В. Гюзелев, представящо в превод неизвестни дотогава, както и някои по-малко известни, но вече въведени в оборот средновековни извори, които обаче не са попаднали в поредиците за Извори за българската история на БАН¹; систематизираното проучване за мястото на българската тема в късносредновековната и ренесансовата книжнина на Р. Заимова² и анализът на интерпретацията на акта на покръстването в бароковата драма с поучителен характер под влиянието на йезуитите на Н. Андреева³. Наред с това съществуват и множество по-малки проучвания по темата, които не могат да бъдат отразени в настоящата публикация.

Целта на изследването е да представи, от една страна, начина на реконструиране на историческите събития в бароковата историография, а от друга – използването на паметните дати на християнските светци като място на паметта. За целта ще разгледаме три примера за историографско и агио-

* Статията е подготвена в рамките на проект № BG05M2OP001-1.001-0001 „Изграждане и развитие на Център за върхови постижения „Наследство БГ“ – виртуален клъстер „Кирилometодикон“.

¹ Гюзелев 2006.

² Заимова 1992.

³ Андреева 2004. Темата наскоро бе разширена от С. Бърлиева, в чиято публикация в приложение се открива пълнотекстово в превод на български език една барокова йезуитска драма с тема покръстването на българите – Бърлиева 2022: 329–341.

графско писане от бароковата научна литература. Католическата барокова книжнина заслужава специален интерес, понеже е своеобразен инструмент за изпълнение на решенията от Тридентския събор (13 декември 1545 – 4 декември 1563) за укрепване на разклатените от протестантството позиции на Католическата църква в част от Западна и в Централна Европа. Централно място в нея заема *Acta Sanctorum* (1643–1940) – най-известната и утвърдена поредица с жития на светци, иницирана от Жан Боланд (1596–1665) и продължена от неговите ученици Годфрид Хеншен (1601–1681) и Даниел Папebroх (1628–1714)⁴. Тя е един от основните инструменти на католичеството за утвърждаване на почитта към светците, чието историческо съществуване и приноси за разпространение и налагане на вярата са неоспорими. Същевременно в поредицата се откриват немалко интертекстуални връзки и *loci similes*⁵ с модели от *Annales Ecclesiastici* (*Църковни анали*) от Цезар Бароний (1538–1607), вплетени в предварителните научни коментари към жития на светците или в историческите коментари. Научните статии на боландистите не са лишени от собствен почерк в интерпретацията на интересуващата ни тема. Специфичните характеристики могат да бъдат открити най-добре при прочит на пръснатите в множество томове свидетелства, на първо място в сравнение с две емблематични за епохата истории на Църквата, отразяващи позициите на враждуващите църковни течения – *Centuriae Magdeburgenses* (*Магдебургски столетия*) на лютерана Матия Флаций Илирик (1520–1575) и *Църковни анали* на Цезар Бароний.

По-конкретната цел на настоящото изследване на първо място е да се установи какъв е методът на използване на историческите свидетелства в трите цитирани поредици – посредством преводи или самостоятелен прочит, включващ също и сравняване на преводи, за да се изгради обективна представа за хода на събитията и да се реконструира тяхната хронология. На второ място се цели да се проследи дали прочитът в поредицата не е колеблив, т.е. дали има вариативност.

И тъй, на първо място ще споменем накратко какви са съществените разлики в църковните истории на Матия Флаций Илирик и Цезар Бароний. Те се явяват по две или дори три линии, а именно в структурата на съчиненията и материала, в използваните извори и идеологическите внушения в пряка връзка с църковното течение, към което принадлежи всеки един от тези автори. И у единия, и у другия се намират множество сведения за българите, в това число за периода отпреди християнизацията им.

⁴ За предходниците на поредицата в контекста на Контрареформацията и за създаването на *Acta Sanctorum* вж. Баталова 2022: 104–112 и цитираната там литература.

⁵ За дефиницията на термина и приложимостта му в литературните изследвания на междутекстово равнище вж. Conte 1996: 23.

В плана на съдържание трябва да се отбележи, че у Флаций Илирик в тома от *Магдебургските столетия*, посветен на деветия век, материалът е организиран хронологически, но по теми, а не в единно изградено изложение. Въпросът за покръстването на българите се споменава на няколко места, съответно в главите, посветени на църквите в Европа (II.5), разпространението на вярата (II.8), за изкривяванията (II.12), за преследванията срещу църквата (III.2, 3, 4), за монашеството и неговите ритуали в главата за церемониите (VI.8) и в главата за схизматиците (VIII.4), където специално внимание е отделено на разногласията между Римската и Константинополската църква относно диоцезалната принадлежност на българите⁶. Основните извори на Флаций Илирик за тези сведения са предимно латиноезичните хронисти Павел Дякон (†799), Регино от Прюм (ок. 840–915) и Зигеберт от Жамблу (1030–1112), в по-малка степен Мартин Опавски (†1278), както и хуманистични автори като Бартоломео Платина (1421–1481) и Ян Турмайр Авентин (1477–1534), които ги използват. От византийските хронисти той споменава най-вече Йоан Зонара (1074–1130) и прави препратки към третия том на неговата хроника, без конкретно място. Твърде общите позовавания наред с хронологически неверни посочки и фактологически грешки позволяват допускането Зонара да не е използван пряко, а през посредник. В една част от случаите Зонара, както изглежда, е ползван в превод. В други обаче е възможно контаминациите в текста да се дължат на съкращаване и компилиране на множество кратки откъси от различни автори⁷. Сведенията за българите, които откриваме у Флаций, са именно сбит преразказ. Той отнася българското покръстване към три дати. Най-напред, правейки преглед на християнизацията на Европа по региони, уж цитирайки Зигеберт, сочи, че „българският цар приел християнството по времето на Людовик през 817 г.“⁸. В Зигебертовата *Хронография* няма подобно сведение, което би се свързвало с управлението на хан Омуртаг⁹. От друга страна, в *Магдебургските столетия* присъства сведението, че по времето на каролингския владетел Людовик I Благочестиви (778–840) българите все още са езичници, които при това са гонители на вярата¹⁰. На второ място се спо-

⁶ Flacius Illyricus 1565: 7, 13–14, 18–19, 22, 24–27, 280, 354–355. Виж откъсите в превод в приложението под № I.

⁷ Например сестрата на българския владетел, който е предаден анонимно, е назована Олга, с кръщелно име Елена. Този елемент не е характерен за разказа на Зонара и не се открива в Базелското издание на Йероним Волф, с което явно Флаций Илирик се е ползвал. Вж. Zonara, Oporinus, Wolf 1557: 125–126, 2. Изглежда, настъпилото изкривяване в сведението се корени в компилация на коментара при използване на хуманистични хронисти като Кромер например. Срв. Cromerus 1555: 46.

⁸ Flacius Illyricus 1565: 7, вж. II. 5 в Приложение I.

⁹ Срв. Sigebertus 1844: 337.

¹⁰ Вж. III.2 в Приложение I.

менава, че първият български владетел, който станал християнин, е Телериг (768–777)¹¹. Флаций обаче не се наема да твърди дали Телериг е приел индивидуално християнството, или, веднъж покръстен, народът му, отново се е върнал към езичеството по-късно. Цитира сведението на Мартин Кромер (1512–1589), че българският народ приел християнството по времето на византийския император Михаил III (842–867) и майка му Теодора около 851 или 860 г., и привежда накратко в преразказ на латински византийския мотив на Зонара за ролята на сестрата на княз Борис I (852–889, † 2 май 907) за покръстването на българския владетел¹². На трето място, в трета глава „За гонението и мира на Църквата“ в две последователни подглави, представящи историческите събития от времето на управлението на франкските владетели Лотар I (795–855) и Людовик II (840–875), Флаций Илирик предава две сведения. Първото, в основата на което е разказът на Зонара¹³, е представено по-скоро под формата на бележка за приемането на християнството и бунта на боилите¹⁴. Източникът не е посочен в края на бележката, но в подглавата са използвани и други сведения от „трети том на Зонара“. Второто сведение е възпроизведеният със свои думи и накратко мотив за покръстването, бунта на Владимир Расате и ослепяването по Зигеберт и Регино с година на събитието 865 г.¹⁵ Важно е да се отбележи, че в историята на Флаций не присъства заблуждаващата митологема на средновековните латински хронисти, че българите приемат християнството от Римския папа с подкрепа от Людовик Немски (840–876)¹⁶. Това сведение на Регино, което има силна традиция, достигаща до Новото време, е премълчано, ако не изрично отхвърлено. Претенциите на Римската църква за принадлежността

¹¹ Вж. началото на II.8 в Приложение I.

¹² Flacius Illyricus 1565: 13–14. Вж. II.8. За разпространението <на вярата> в Приложение I. Срв. с текста на Cromerus 1555: 45, където се казва, че българите първи от славяните приели християнството по времето на великия папа Николай I след 860 година, и се посочва като източник Флавио Биондо (1392–1463): „Primi Slavorum Bulgari, Nicolao eius nominis primo Pontifice maximo, post annum Christi octingessimum sexagesimum; hinc minus quam triginta annis interiectis, proximi his Rascii, Serbi, Bosnenses, Croatae, Dalmatae, Illyrici, Suatoplugo sive Sueropilo, ut est apud Blondum, regnante religionem Christianam, cultumque civilem a vicinis Graecis et Italis acceperunt“.

¹³ Zonara, Oporinus, Wolf 1557: 125.

¹⁴ Вж. Приложение I, III.3.

¹⁵ Flacius Illyricus 1565: 25–26. Вж. Приложение I, III.4. Датировката на събитията следва тази на Зигеберт, вж. Sigebertus 1844: 341; срв. Regino 1826: 580.

¹⁶ Людовик II Немски, наречен още Лудвиг Немски, крал на Бавария (817–843) и крал на източните франки от 843 г., от 870 г. и на Лотарингия до смъртта си в 876 г. Людовик Немски е вторият син на Людовик I Благочестиви и чичо на Людовик Млади, император на Свещената римска империя (855–875). Средновековните хронисти, автори на хроники на папи и императори, най-често включват разказ за покръстването на българите в наратива за управлението на император Людовик Млади.

на българите към нейния диоцез се свързват в текста на Флаций с Константинополския събор от 869–870¹⁷.

В Барониевите *Църковни анали*, както е известно, има множество данни за българите¹⁸. Те се явяват в хронологичен ред по години във връзка с историята на византийската империя или с отношенията с папството. За разлика от Флаций Илирик, Бароний е по-внимателен, въздържан и предпазлив в коментарите, затова пък разказът му е изтъкан от големи дословни откъси от латински и византийски източници. Последните са предавани в превод. Отличителна черта на Барониевия разказ за покръстването на българския владетел и неговия народ е, че източниците са подбирани и сред тях водещо място е отдадено на византийските¹⁹. Актът е отнесен към 845 г. и е свързан с четвъртата година от регентството на императрица Теодора II (842–856)²⁰. Без да е упоменато от Бароний, този откъс е фрагмент от хрониката на Йоан Скилица (ок. 1040–1101) в латински превод от Джовани Батиста Габия (р. нач. XVI в. – 1590) от 1570 г.²¹ Освен мотива за ролята в християнизаторския процес на Борисовата сестра, завърнала се от византийски плен, Бароний включва в пълен обем и епизода с художника Методий. При внимателен прочит на пасажа става ясно, че няма никаква връзка между художника Методий и св. Методий, брата на св. Кирил. И докато е спекулативно може ли да се отхвърли това твърдение въз основа на предполагаемата дата на събитията, понеже данните от славянското агиографско досие на св. Методий (р. между 810 и 820–885 г.) са оскъдни и подлежат на хипотетична интерпретация²², то анализът на текста показва, че мона-

¹⁷ Вж. VIII.4. *Разногласие между римляни и константинополци за диоцеза на българите* в Приложение I.

¹⁸ Picchio 1986; Николов 1992. Вж. също Влаевска 2010: 59, п. 57, където обаче не е цитирано мястото с византийските източници за покръстването, а е отбелязан отрязъкът от тома, който се отнася към събитията от 866 до 870 г., отразени по латинските документи, касаещи идването на римското духовенство в България, *Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите* и спора между Римската и Константинополската църква за принадлежността на българската към диоцеза на едната или другата.

¹⁹ Както отбелязва Джована Броджи Беркоф, в историята на Бароний за първи път е извършено щателно проучване на византийските източници и сравнение на сведенията, поднесени там (Berkoff 1988/1989: 574). По-подробно за историческия метод на Бароний вж. Pullapilly 1975: 39–52.

²⁰ Baronius 1602: 23A–D. Вж. откъсите от Бароний с превод на български в Приложение, II.

²¹ Johannes Scylitzes, Gabia 1570: 25b–26.

²² Годината на раждане на св. Методий е неизвестна, а вследствие на това е неясна и плаваща и границата, когато той преустановява своето десетгодишно „княжение“ и се замонашва. Предполагаемите дати на това събитие са между 840 и 850 г., ако се опираме на сведенията от *Проложното житие на св. Методий*, в което се казва, че щом навършил двадесетгодишна възраст, той по благоволение на императора заел важен административен пост и го заемал в продължение на десет години. Вж. гл. 3 в Климент Охридски, Ангелов, Кодов 1973: 198, 205.

хът Методий и кръстителят на българския владетел са две различни лица. У Скилица най-напред се казва, че на княза бил проведен *архиерей* и той бил оглашен и покръстен²³, а в Барониевите анали се цитира по превода на Габиа, че българският владетел приема името на византийския император Михаил и кръщение от изпратения му *епископ* (ab episcopo)²⁴. Едва след съобщението за приемането на кръщение следва случката, която затвърдила княза в благочестието (in verae fidei cultu magis confirmavit) – епизодът с художника Методий, който вместо поръчаната от княза ловна сцена изрисувал картина на Страшния съд²⁵. В края на мотива византийският хронист отново е напомнил, че тайнството е извършено от епископ, и прави препратка към текста по-горе. Ето защо е очевидно, че става дума за две различни лица и художникът монах Методий не е самият кръстител на княза. Бароний предава и останалата част от текста на Скилица – за потушения бунт на първенците и народа, които искали да останат верни на езическите богове, и за сключения мирен договор, с който на българите била отстъпена областта Загора. В края на разказа си за покръстването на българите на това място Бароний добавя кратък авторски коментар. Описаните съгласно традиционния византийски разказ събития са представени като своеобразна прелюдия, тъй като не целият български народ приел християнството по това време. В католическата интерпретация на Бароний покръстването на целия народ било запазено „за жътвата на римския папа Николай, който, за да ги покръсти, от страна на Града пратил при българите пратеници и същите като апостоли за обръщане на езичниците, за които повече ще се говори на мястото му“²⁶. От това можем да заключим, че текстът на Бароний подкрепя традиционното римско гледище по въпроса за покръстването на българите, и начинът то да бъде обяснено е да се даде на това място такова кратко обяснение, а по-късно да се приложат документални източници. Последващите въпроси, свързани с укрепяването на християнството след 866 г. и отношенията с Рим, са част от изложението за понтификата на папа Николай I (858–867) и императорите Людовик II (855–875) и Михаил III (842–867) нататък по достъпните на Бароний най-общо казано папски документи, сред които са *Понтификалната книга*, *Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите*, преводите на Анастасий за Осмия вселенски събор и т.н. Липсва обаче следа от латинските хронисти²⁷.

²³ Вж. Cedrenus, Bekker, Scylitza, Niebuhr 1839: 152, 7–9 и 153, 1–2. На български вж. също Cedrenus–Scylitzes, Tapkova-Zaimova 1965: 237–238.

²⁴ Вж. Johannes Scylitzes, Gabia 1570: 25b–26; Baronius 1602: 23C и 23E.

²⁵ Baronius 1602: 23D.

²⁶ Baronius 1602: 24A.

²⁷ Вж. Baronius 1602: 320–471. За изпратените при българите от папа Йоан VIII легати преди Константинополския събор от 878–879 г. и политиката му по българския въпрос вж. Baronius 1602: 532–534 и 550–573.

Подходът за търсене на надеждни източници – ако не на документи, то на най-близки до епохата сведения – и изграждане на достоверен исторически разказ с обяснение на всички реалии и названия е следван по-късно и от боландистите в историята на светостта и изследването на култовете към светците. Те формулират водещите принципи и методи на своето изследване в първия том за месец март на поредицата *Деяния на светците, които са почитани по целия свят (Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur)*²⁸. В различни коментари към жития се откриват немалко сведения за историята на Първата българска държава от езическия период и за християнизацията по тези земи. В настоящата работа се спираме само на свързаните с Крумовата династия и с името на княз Борис I Михаил откъси, поместени на четири места. Необходимо е да се изброят в последователността им по месеци, защото тя има отношение към проследяването на интерпретацията в развитие.

Първият голям откъс за българите езичници, които подлагат на гонения християнското население на империята в сблъсъците с нея, е поместен в том втори за януари. Там е отпечатан обилен предварителен коментар към гръцко минейно четиво за светите епископи Мануил, Георги, Петър и Лъв, презвитер Парод, трибуните Йоан и Лъв, мъчениците Гавраил и Сионий и още 372 мъченици с паметна дата 22 януари, заето от *Βίοι ἁγίων (Жития на светците)*²⁹ на Керкирския епископ Максим Маргуниос (1530–1602)³⁰. Отбелязва се, че по време на българските владетели езичници Крум, Докум, Диценг, *Кутрагон* и *Муртагон*, както е назван Омуртаг, и Цок изброените по-горе светци претърпяват мъченичества вследствие на експанзията на българските канове в Тракия и Македония. Забележително е, че в откъса за *Кутрагон*, който искал да убеди светците да се откажат от вярата си, се използват подобни изрази, с които виждаме византийските хронисти да описват поведението на император Теофил (829–842), преследващ монасите иконодули³¹. Това наблюдение наред с изложените от Ив. Божилов факти относно разнобоя в изворите за името на българския владетел, който превърнал в мъченици на вярата споменатите светци, ни кара да предположим, че за изграждането на разказа е използван литературен шаблон, вероятно поради недостатъчно сведения. Както уместно е по-

²⁸ Bollandus, Henschenius, Papebrochius, Meursius 1668a: XX. Вж. превод на мястото у Баталова 2022: 112–113.

²⁹ Margunios Maximus 1603. Подобно е съдържанието на Василиевия менологий. Срв. Menologium Basilii, Tapkova-Zaimova 1965: 55.

³⁰ Bollandus, Henschenius, Meursius 1643: 441–442. Анализ и тълкуване на сведенията за тези светци от *Синаксар на Константинополската църква* и *Василиевия менологий* като исторически извор вж. у Божилов 2017: 324–328. Вж. за целия пасаж Приложение III.1.

³¹ Срв. текста от Приложение III.1. [4] с Cedrenus, Bekker, Scylitza, Niebuhr 1839: 113, lin. 7–12.

сочил Ив. Божилов, Докум и Диценг не се споменават в други, различни от приведените, извори като български владетели след Крум. Над този въпрос са се замисляли още боландистите, защото в бележка към минейното четиво е отбелязано, че според тях Докум е погрешно изписване на името на Цок. В коментара на сведенията от византийските хронисти, разясняващи житейската съдба на светците, също в бележка се споменава, че сред другите български владетели гонители бил и *Богорис*, който приел християнството с целия си народ по времето на управлението на Теодора и Михаил около 850 г. Автор на тази бележка е Жан Боланд³².

Второто място, където именно въпросът за покръстването на българите е най-подробно разгледан, е във втория том за месец февруари в исторически коментар за живота на св. императрица Теодора, с паметна дата 11 февруари³³. При липса на житиен текст за реконструкцията си за поддръжането в хронологически ред на събитията от живота на св. Теодора Жан Боланд се придържа основно към византийските хронисти и гръцки жития на светци. Коментарът се състои от дванадесет параграфа. Верен на принципа да се ръководи от аутопсия на текстовете, Боланд сам превежда византийските текстове, както става видно от фрагмента от Георги Кедрин (кр. XI – нач. XII в.), въпреки че познава преводите на Габия и Вилхелм Ксиландер (1532–1576) например. Последното е сигурно, понеже коментира адекватността на превода им на отделни думи. Боландов е и преводът на откъсите от Зонара, защото не съвпада с вече споменатия във връзка с *Магдебургските столетия* на Флаций Илирик превод на Йероним Волф. Черпал е сведения също от Михаил Глика (1125–1204), Константин Манасий (1130–1187), *Житието на патриарх Игнатий* (X в.) и др. В деветия параграф от коментара за св. императрица Теодора, състоящ се от десет глави, осем са посветени на покръстването на българите с подкрепата на св. Теодора, и на замонашването на техния цар Богорис³⁴. Боланд използва като основен източник разказа на Георги Кедрин, по когото предава сведенията за подновяването на мирния договор, за размяната на Теодор Куфара и Борисовата сестра, която способства с наученото в плен за конвертирането на Борис, за поисканото кръщение, което получава от изпратен от византийския император архиерей. Пак по Кедрин е предаден епизодът с монаха художник Методий, който изобразява вместо ловна сцена картина на Страшния съд и укрепява във вярата новопокръстения владетел, а и свидетелството за отстъпването на областта Загора. Освен Кедрин, Боланд отбелязва, че Зонара разказва накратко същите неща. Споменава за отговори-

³² Bollandus, Henschenius, Meursius 1643: 442, n.f.

³³ Bollandus, Henschenius, Meursius 1658: 554–568.

³⁴ Bollandus, Henschenius, Meursius 1658: 562E–563E. Вж. Приложение III.2.

те по допитванията на българите, които папа Николай I им изпраща, след замонашването на св. Теодора и свалянето на патриарх Игнатий, защото „вероятно (българите – б.м.) не вярвали на гърците“³⁵. Боланд се позовава тук на Бароний. После обрисова славното дело на първия български християнски владетел Борис-Михаил по *Аналите на Мец*, като всъщност има предвид текста, познат под името на Регино, включващ сведението за езическата реакция на Владимир-Расате и за замонашването на Борис след потушаването ѝ³⁶. Боланд посочва, че събитието е отнесено „в анализите“ към 868 г., а у Зигеберт е за 865 г.³⁷ Подчертава, че владетелят е анонимен в латинските хроники. Позовава се на хронологията на Дьони Пето (1583–1652) *Пресмятане на времената (Rationarium temporum)*³⁸, за да утвърди, че всъщност няма спор, че този владетел е Богорис, т.е. Борис. Във връзка с имената, които се срещат у различни хуманисти, сред които най-влиятелен е Марк-Антонио Кочо Сабелико (1436–1506) със съчинението си *Енеади (Enneades)* (Sabellicus 1528), Боланд се заема накратко да изясни допуснатия анахронизъм при назоваването на българския владетел с името Тервел (701–722)³⁹. Коректно посочва, че Сабелико, следвайки различни историографски модели, разказва с различни думи за Тервел на две места в *Енеади* – VIII, 6. и IX.1⁴⁰. Боланд обаче отбелязва, че Тервел е живял почти двеста години преди Борис и св. Кирил, брата на св. Методий, комуто Сабелико приписва покръстването на българския княз по модела на някои средновековни латински хроники от XIV в. нататък. Критичният прочит на текста на Сабелико обаче се изчерпва дотук и погрешното име, с което е назован по-младият Борисов син – Алберт, не е разисквано и коригирано, при все че Симеон е първият християнски владетел на българите, чието име е добре засвидетелствано в средновековната латинска хронистика благодарение на *Възмездие (Antapodosis)* на Лиутпранд (920–972) и *Хронография* на Зигеберт от Жамблу⁴¹. В заключителната част по въпроса

³⁵ Bollandus, Henschenius, Meursius 1658: 563B.

³⁶ Текстът на Регино от 858 до 903 г. е част от традицията на *Аналите на Мец* – вж. *Annales Mettenses* 1826: 336, n. 8.

³⁷ Bollandus, Henschenius, Meursius 1658: 563C-D. За източниците вж. по-горе бел. 11.

³⁸ Petavius 1636: 539.

³⁹ За неуспешния опит на Марк-Антонио Кочо Сабелико да идентифицира името на българския владетел и свързването на акта на покръстването с името на св. Кирил вж. също у Заимова 1988: 75–76; Заимова 1992: 31–32; Заимова 2011: 620–621. Срв. Влаевска 2010: 58–59; Vlaevska 2011: 226. И двете изследователки не споменават и не се занимават с интерпретацията на темата от страна на Ж. Боланд.

⁴⁰ Вж. Sabellicus 1528: CLXXXIr, CCVIIv–CCVIIIr. Цитираните пасажии са приведени в апарата на приложението.

⁴¹ За популярността на разказа за Тервел като български покръстител в контаминираната версия на мотива за покръстването на българите и езическата реакция на Владимир-Расате, както и за фикционалните имена на персонажи в йезуитския учебен театър от началото и

за покръстването на българите в коментара си Боланд споменава, че повече подробности за Борис-Михаил и светите братя Кирил и Методий има в житието на папа Николай I от Анастасий Библиотекар. Следователно, от тази статия в *Acta Sanctorum* става ясно, че в интерпретацията на боландистите българите са приели кръщението по време на регентството на св. Теодора, а отдалечаването от Константинополската църква е станало около годината на смъртта ѝ, за което свидетелстват отговорите на папа Николай I, а някъде по това време е бил и бунтът на големия Борисов син.

Втората кратка бележка за българското покръстване, т.е. третото сведение, е към *Житието на св. изповедник Лазар*, презвитер и художник с паметна дата на 23 февруари, който претърпява гонение вследствие на иконоборството при император Теофил (813–842), но след смъртта на императора е реабилитиран и почива около 865 или 870 г.⁴² Като източник за свидетелството за известността на художника Лазар се посочва разказът на Георги Кедрин и в отклонение Боланд обяснява колко значими художници явно е имало в периода, без да свързва разпространението на подобни мотиви с утвърждаване на иконопочитанието и повторното заклеяване на иконоклазма след Константинополския поместен събор от 843 г., председателстван от константинополския патриарх Методий I (843–846). Боланд припомня за художника Методий, който укрепва във вярата новопокръстенния Богорис, с препратка към историческия коментар за св. императрица Теодора. Спирайки се накратко на личността на този монах-художник, ученият йезуит непредпазливо и голословно заявява, че смята за вероятно това да е св. Методий, братът на св. Кирил, които двама светци Оломоуцката църква почита на 9 март.

Последното място от поредицата, което ще отбележим, е от предварителния коментар на Хеншен и Папebroх към паметта на св. Кирил и Методий на 9 март от втория том за месец март⁴³. Те препращат към издадения от Жан Боланд исторически коментар за св. Теодора, за да изяснят каква е ролята на св. Методий в покръстването и утвърждаването във вярата на българския владетел Богорис. Следвайки стъпките на своя наставник, Хеншен и Папebroх предават накратко сведенията за византийски пленник с име Константин Куфара, който запознал за първи път с Христовото учение българския владетел Богорис, и споменават сведението за сестрата на княз Борис I, която, бидейки във византийски плен, станала християнка и се на-

след средата на XVI в. вж. цитираните драми в Заимова 1992: 174–177, 181 и Илиева 2015. От приведените там примери може да се заключи, че границата между фикционалния и историческия разказ е силно размита, но името Алберт за Симеон е било доста разпространено.

⁴² Bollandus, Henschenius, Papebrochius, Meursius 1658: 392–393, вж. Приложение III.3. и бележките в апарата там.

⁴³ Bollandus, Henschenius, Papebrochius, Meursius 1668b:*13. Вж. Приложение III.4.

учила на четмо и писмо, както и за финалния импулс – картината на Страшния съд, нарисувана от някой си монах Методий. След това коментират, че не са успели да установят дали същият е св. Методий, братът на св. Кирил, и излагат логически и филологически основания за своето съмнение, които са резултат от анализа на непосредствено използваните от тях източници.

В заключение от представения материал можем да обобщим, че в интерпретацията си боландистите доразвиват традициите на най-известните образци от онова време. Стремят се да реконструират събитията, свързани с покръстването на българите, чрез анализ на възможно най-голям брой източници. Основно място заемат византийските хроники на Кедрин и Скилица, сравнени с разказа на Зонара. Сравнителният подход е използван като най-съществен за отличаване на достоверността на съдържащите се в материалите им сведения. Те са съгласувани с данните, добити от *Отговори по допитванията на българите* и с разказа на Регино–Зигеберт. Фактологията, която боландистите привеждат, е в общи линии вярна. Благодарение на придържане към съгласуващите се помежду си византийски източници те утвърждават, че българите приемат християнството от Византия. Успяват да отсеят някои митологеми, разпространени в латинската средновековна хронистика. Вероятно най-известната от тях е тази за участието на св. Кирил и Методий в покръстването на българите. Въпреки че я споменават в уводната част на коментара, посветен на житията на Кирил и Методий, след това боландистите акцентират отново върху критиката на византийския мотив за художника-монах Методий. Независимо от отстъплението в кратката бележка, с която Жан Боланд залита по посока на отъждествяването на художника Методий със св. Методий, брата на св. Кирил, в коментара към *Житието на св. Лазар*, десетилетие по-късно Хеншен и Папebroх връщат лентата назад към становището на учителя си в коментара за св. Теодора и предпазливо заявяват, че по-скоро отъждествяването на двамата съименници е съмнително. Хронологията на събитията, която установяват, е приблизителна. От изложението в коментара за св. Теодора става ясно, че според интерпретацията на Боланд замонашването на св. Теодора и свалянето на патриарх Игнатий имат отношение към загубването на доверието в гърците и обръщането на българите към папството. Възприемайки тази позиция, той следва и утвърждава най-влиятелния модел на своето време – *Църковните анали* на Цезар Бароний.

ПРИЛОЖЕНИЕ

I.

<i>Matthaeus Flacius Illyricus, Nona centuria ecclesiasticae historiae</i> 1565	<i>Матия Флаций Илирик, Девето столетие на Църковната история</i> 1565
II. 5. <i>De Ecclesiis per Europam</i> , col. 7	II. 5. <i>За църквите из Европа</i> , кол. 7
...In Bulgaria: nam rex Bulgariae, sub Ludovico, anno Domini 817. Christianam religionem suscepit. Sigebertus...	... В България: владетелят ⁴⁴ на България приел християнската вяра по времето на Людовик, в година Господня 817 ⁴⁵ . Зигеберт.
II. 8. <i>De propagatione</i> , col. 13–14	II. 8. <i>За разпространението <на вярата></i> , кол. 13–14
Etsi superiori seculo Telericus Bulgarorum rex Christianus factus est: tamen gens eius aut mansit in ethnica supersitione, aut fidem Christi susceptam postea abiecit. Sed sub imperio Theodoraе et Michaelis, circiter annum Domini 851, seu 860 iuxta Cromerum de Polonia lib. 3. Cap. 1. tota illa gens Christiana facta est, huiusmodi de causis. Soror principis Bulgariae, capta Constantinopoli, in aula versabatur. Cum autem erudienda doctoribus esset	При все че през предното столетие българският владетел Телерик ⁴⁶ станал християнин, все пак народът му или останал да пребивава в езическо суеверие, или отхвърлил приетата Христова вяра по-късно. Но по времето на управлението на Теодора и Михаил ⁴⁷ , около 851 година Господня или 860 според Кромер ⁴⁸ , <i>За Полша, книга трета, глава първа</i> , целият този народ бил покръстен поради следните причини:

⁴⁴ Всички преводи в приложението са мои. – Ст. Б. В настоящия превод, където в латински е използвана думата rex за нехристиянски владетел, преимуществено е избрано значението „владетел“, тъй като съществителното е от един корен с глаголите rego, rex, rectus „управлявам“ и regno I, „царувам, господствам, властвам“.

⁴⁵ Вероятно тук с годината 817 се фиксира годината на възкачването на Людовик Благочестиви (814–840) на престола, тъй като, както е известно, той бива миропомазан за император в Реймс в края на 816 г. У Зигеберт се съобщава, че папа Стефан IV (22 юни 816 – 24 януари 817) пристигнал във Франция, за да короняса Людовик през 816 г., и няма сведение за българите за година 817, вж. Sigebertus 1844: 337.

⁴⁶ Кан Телериг (768–777).

⁴⁷ След като става регентка на малолетния си син Михаил III, императрица Теодора II управлява съвместно с него от смъртта на император Теофил през 842 до 856 г., когато вследствие на дворцов скандал и под давлението на кесаря Варда над Михаил III, според разказа на Теофан Изповедник, императрицата е насилствено принудена да приеме подстриг и заточена впоследствие в манастира Гастрия, където умира на 11 февруари 867 г.

⁴⁸ Мартин Кромер (11 ноември 1512 – 23 март 1589) е полски католически епископ и историк. Тук се цитира *De origine et rebus gestis Polonorum* (*За произхода и историята на поляците*), вж. Cromerus 1555: 46–47.

commisa, literas et prima elementa fidei Christianae didicit, ac baptizata est, et pro Olha dicta est Helena, ut patet ex Annalibus Rassorum. Reversa in Bulgariam, fratri commendat religionem Christi, et crebro de ea cum illo sermonem confert. Sed ille patrias superstitiones defendit, ac in iis perseverat. Aliquanto autem post, cum tempus divinę gratiæ illuxisset, Dominus peste et fame eum cum gente sua affligit. Istis malis quaeruntur remedia, sed nulla inveniri possunt. Rex, qui Christum antea spreverat, in angustia constitutus, ab eo petijt aversionem calamitatum. Quod ubi sensit fieri, divinam Christi virtutem agnoscit, et e Constantinopoli episcopum accersit, a quo de religione Christi eruditur, et baptizatur. Re in vulgus sparsa, sacerdotes et magistri ethnicae supersitionis, facinus indignum clamitant: maiorum statuta aboleri, et rebus novis studeri, seditionemque concitant adversus regem. Sed is auxilio Dei munitus, hostium impetus sustinet, iisque caesis, victoriam reportat et suis omnibus persuadet, ut in fidem Christi consentiant. Zonaras, tomo 3.

Сестрата на българския княз, бидейки пленница в Константинопол, живеела в двореца. Но след като била поверена на учители, за да бъде посветена, научила буквите и основите на християнската вяра и била покръстена, и вместо Олга била наречена Елена, както става ясно от *Руските анали*⁴⁹. Като се върнала в България, убеждавала брат си за християнската вяра и често беседвала с него за нея. Но той защитавал бащините суеверия и упорствал в тях. А пък малко след това, след като се развиделило времето на божията благодат, Бог го сломил заедно с народа му с чума и глад. Търсили царе за тези злини, но не могли да намерят никакви. Царят, който преди отхвърлял Христа, сега, когато щял да се озове притиснат в ъгъла, го молел за избавление от бедствията. Щом забелязал, че това наистина се случва, признал божествената Христова сила и повикал епископ от Константинопол, от когото бил оглашен в Христовата вяра и покръстен. След като новината се понесла сред народа, жреците и учителите на езическото суеверие викали, че е недостойно деяние да се премахнат бащините закони и да се крои преврат, и подкокоросвали за бунт срещу владетеля. Но той, укрепен с Божията помощ, удържал атаката на враговете и след като ги посякъл, се завърнал като победител и убедил всички свои да приемат Христовата вяра. Зонара, том 3.⁵⁰

⁴⁹ По неясни причини в текста на Флаций е настъпила контаминация на покръстването на българите и това на Киевска Рус.

⁵⁰ Св. Zonaras Epitome 1897: 387–389.

II. 12. <i>De Deformationibus</i> , col. 18–19	II. 12. <i>За изкривяванията</i> , кол. 18–19
Etiam in Bavariam Methodium venisse, et coepisse ex Ecclesiis illis Latinum sermonem, qui ex decreto Caroli Magni per annos quinque et octoginta in usu fuerat, expurgare; sed a Pontificiis sacrificiis, regum brachio expulsum esse, Aventinus lib. 4. Pag. 434 narrat.	В книга четвърта, с. 434 Авентин разказва, че Методий дошъл и в Бавария и започнал да изчиства от тамошните църкви латинския език, който бил в употреба според декрета на Карл Велики в продължение на осемдесет и пет години; но <Методий, б. пр.> бил прогонен от свещенослужителските тайнства от царска ръка ⁵¹ .
III. 2. <i>De persecutione et tranquillitate sub Ludovico Pio</i> , col. 22	III. 2. <i>За гоненията и мира по времето на Людовик Благочестиви</i> , кол. 22
Annis illis vigintisex, quibus imperio in Occidente praefuit Ludovicus Pius, Ecclesiae quidem ipso usae sunt patrono et defensore; sed tamen non cessavit satanas per Saracenos, Danos, Normannos et Bulgaros, partim Mahometicae, partim gentilium superstitioni deditos, et per hypocritas ac inquietos homines, imo etiam per Antichristi Romani mancipia, passim vera Ecclesiae membra divexare, et veluti aurum in igni probare, ut infra in capite de Motibus politicis dicendum erit.	По време на онези двадесет и шест години, в които Людовик Благочестиви бил начело на империята на Запад, Църквите, във всеки случай, го използвали за патрон и защитник; при все това обаче Сатаната чрез арабите, даните, норманите и българите, отдадени отчасти на мохамеданското, отчасти на езическите суеверия, и чрез лицемери и нечестивци, и дори чрез слугите на римския Антихрист не се спирал да мъчи повсеместно членовете на Църквата и ги изпитвал като злато в огън, както ще бъде казано по-долу в главата за Политическите движения.
III. 3. <i>De persecutione et tranquillitate sub Lothario</i> , col. 25	III. 3. <i>За гоненията и мира по времето на Лотар</i> ⁵² , кол. 25

⁵¹ Йоан Авентин (4 юли 1477 – 8 януари 1534), баварски ренесансов хуманист, историк и филолог. Автор е на *Annales Boiorum libri septem* (Баварски анали в седем книги). На споменатото място у Авентин разказът за Методий е малко по-подробен. Авентин го нарича „Методий философ“ (Methodius Philosophus) и изобретател на „писмеността на венедите“ (invenit Venedas litteras), вж. Aventinus 1554: 434. Флаций интерполира сведението на Авентин, понеже в изходния текст се казва, че с дейността си Методий не просто започнал да изтласква от употреба латинския език сред славяните в Далмация, но и засегнал правата на Залцбургските архиепископи, които те имали по силата на едикт на Карл Велики.

⁵² Лотар I, император на Франкската империя от 843 до 855 г. Лотар I бил един от тримата франкски императори, наследили своя баща Людовик Благочестиви. От 817 г. управлява съвместно с баща си и първоначално е губернатор на Бавария (815–817), по-късно е крал на Италия (818–855) и на Средна Франция (840–855), коронован е за император в 823 г. Умира в 855 г.

Rex Bulgariae, amplexus fidem Christi, a suis subditis seditione affligitur, ob mutatam religionem; sed Dei auxilio motus illi compescuntur, et inter Romanos et Bulgaros pax consituta, ad plantationem Ecclesiarum prodest. ⁵³	Прегърналият Христовата вяра цар на България бил посрещнат с бунт от своите подчинени заради сменената вяра; но с Божията помощ метежът бил потушен и между ромеи и българи бил установен мир, който помогнал за насаждане на Църквите.
III. 4. <i>De persecutione et tranquillitate sub Ludovico Secundo</i> , col. 25–26	III. 4. <i>За гоненията и мира по време на Людовик Втори</i> , кол. 25–26
Apud Bulgaros nuper convertos, filius regis, qui patri monasticum vitae genus ingresso successerat, a fide deficit, et idola ac religionem ethnicam instaurare incipit, non sine fidelium afflictione. Verum parens eius indignitate rei motus, ex monasterio egressus, copias conscribit, et filium impium capit atque oculis orbatum in carcerem conijcit. Illae autem ecclesiae pacem consecutae, incrementa faciunt in pietate, anno Domini 865. Sigebertus, Zonaras tomo tertio, Regino libro 2.	При неотдавна покръстените българи ⁵⁴ царският син, който наследил баща си, след като той се замонашил, се отметнал от вярата и започнал да възстановява идолите и езическата вяра, не без потисничество спрямо верните. Но неговият родител, предизвикан от нечестивото дело, излязъл от манастира, събрал войска, заловил неверния си син и, след като го ослепил, го хвърлил в затвора. А като добили мир онези църкви, се разраснали в благочестие, в Господня година 865. Зигеберт ⁵⁵ , Зонара в 3 том ⁵⁶ , Регино в книга 2 ⁵⁷ .
VI. 8.1. <i>Casus circa monasteria</i> , col. 280	VI. 8.1. <i>Случаи около манастирите</i> , кол. 280
Rex Bulgarorum habitum monasticum deposuit, cum videret filium suum idolatria gentilium instaurare; atque arreptis armis filium capit, et iuniori regnum tradit, atque ad monasterium redit, anno 865. Sigebertus, Reg. lib. 2	Царят на българите свалил монашеското одяние, когато видял, че синът му възстановява езическото идолопоклонство; и след като грабнал оръжие, заловил сина си и оставил царството на по-младия и се върнал в манастира в година 865. Зигеберт, Регино, в кн. 2.

⁵³ Срв. Zonaras Epitome 1897: 388–389.

⁵⁴ Епизодът разказва за езическата реакция на Владимир Расате, която Регино отнася заедно с акта на покръстването към 868 г., а Зигеберт поставя в 865 г. съкратена версия на Региновия наратив.

⁵⁵ Sigebertus 1844: 341.

⁵⁶ Зонара не разказва за Владимир Расате. Вж. Zonaras Epitome 1897: 387–389 и също Zonaras, Tsankova-Petkova, Tivchev 1968: 170–171.

⁵⁷ Regino 1826: 580.

VIII. 4. <i>Dissidium inter Romanos et Constantinopolitanos de Bulgarorum dioecesi</i> , col. 354–355	VIII. 4. <i>Разногласие между римляни и константинополци за диоцеза на българите</i> , кол. 354–355
Bulgaria olim Christiana, occupata a Scythis circa annum Domini quingentesimum gentiles superstitiones recepit; quas iterum circiter annum 870 abiecit, et ad fidem Christi conversa est. Cum autem pontifex Romanus et patriarcha Constantinopolis, potius ad praedam pecuniae, quam ad salutem animarum intenti essent, coeperunt disceptare inter sese, utrius dioecesi illae Ecclesiae deberent esse subiectae. Romanus sibi eas adscribit, quia habeat sacerdotes a se eo missos. Constantinopolitanus ad sese pertinere contendit, quia Graecorum utatur ceremoniis, et ea regio fere subiecta sit Imperatori Orientis. Re in Synodo Constantinopoli, inter Romanos et Graecos diu disceptata, nihil quidem concluditur; sed tamen Bulgari per legatos a Romanis petunt et accipiunt Reformatores, Sylvestrum subdiaconum, Leopardum Anconitanum, Dominicum Tarvisinum. Sed non ita multo post, Bulgari Romanas expilationes animadvertentes, Latinos sacerdotes pellunt, et Graecos recipient, quae res auxit dissidia et turbas inter Graecos et Romanos. Liber Pontificalis, et Platina in Adriano 2.	България нявга християнска, завладяна от скитите около петстотната Господня година, приела езическите суеверия; отхвърлила ги отново около 870 година и била обърната в Христовата вяра. А пък Римският понтифик и Константинополският патриарх, понеже били по-склонни да грабят пари, отколкото да спасяват души, започнали да разискват помежду си на кой от двата диоцеза трябва да се подчинят тези църкви. Римлянинът си ги причислявал, защото имал свещеници, пратени там от него. Константинополецът настоявал, че принадлежат към него, понеже си служат с гръцки обред и тази област била почти подчинена на източния император. Макар че въпросът бил разискван дълго между римляни и гърци на Константинополския събор, в действителност нищо не се решило; но все пак българите чрез пратеници поискали от римляните и получили обновители – субдякон Силвестър, Леопард Анконски и Доминик от Тревизо. Но не много след това, като забелязали римските разхищения, българите изпъдили латинските свещеници и приели обратно гръцките, което увеличило раздора и крамолите между гърците и римляните. Понтификалната книга⁵⁸ и Платина в [житието] на Адриан Втори⁵⁹.

⁵⁸ Спв. Liber Pontificalis 1892: 182–186.

⁵⁹ Спв. Platina, Gaida 1932: 154.

II.

<i>Baronius, Annales Ecclesiastici, T. 10, Romae 1602, 23–24A</i>	<i>Бароний, Църковни анали, Т. 10, Рим, 1602, 23А–24А</i>
Iesu Christi Annus 845; Sergii Papae II. Annus II. Lotharii Imp. 5. Michaelis III. Imp. 4	845 година от <Рождеството> на Иисус Христос, Година 2-ра от понтификата на папа Сергей II ⁶⁰ , Година 5-а от управлението на император Лотар ⁶¹ , Година 4-та от управлението на император Михаил ⁶²
Regina Legatos accepit a quodam Theodoro Cuphara cognomento, viro idoneo, et administrandae reipublicae utili, qui tunc in Bulgaria captivus detinebatur: Princeps vero sorore sua, quae in quadam excursione capta, in Regia commorabatur. Haec enim iampridem captiva abducta et Christianorum religione initiata, litterasque edocta, quo tempore captiva erat, ac nuper liberata non desistebat fratri Christianorum mysteria commendare et eius cor fidei semina iniicere, qui tamen ante a Cuphara divina mysteria fuerat edoctus. Inita autem permutatione et reddita muliere fratri, restituto item Reginae Cuphara, quamvis ante Princeps instructus esset, et divinis imbutus mysteriis et adhuc tamen retinebat infidelitatem, proprio cultui addictus. Verum cum ingens fames Bulgarorum regionem occupasset, omnique destituerentur auxilio: Princeps ipse Christianorum Deum, ut sibi opem ferre, invocavit et idque facere omnem sibi subiectam nationem iussit: impetratoque remedio, et fame liberati, ad veram religionem se conferunt, et Princeps	Царицата приела пратеници от някой си Теодор, по прякор Куфара, мъж надежден и полезен за управлението на държавата, който тогава бил държан като пленник в България, а пък князът – от сестра си, която, пленена по време на поход, била задържана в Цариград. Понеже тя отпреди била отведена пленница и въведена в християнската вяра, изучена на четмо, докато била пленница, и освободена неотдавна, не преставала да препоръчва християнските тайнства на брат си и да сее в сърцето му семената на вярата, при все че той бил преди това посветен в светите тайнства от Куфара. А пък като станала размяната и жената била върната на брата си, а Куфара – на царицата, князът, макар че вече бил посветен и въведен в светите тайнства, и до този момент си оставал неверник, привързан към своята вяра. Обаче след като настанал голям глад по българската земя и те били лишени от всяка помощ, князът призовал на помощ християнския бог и заповядал на целия си народ да направи същото. И след като бил измолен цар и се

⁶⁰ Сергей II (844 – 27 януари 847).

⁶¹ Вж. бел. 52.

⁶² Михаил III, византийски император от 842 до 867 г.

nova lavacri regeneratione donatur, de nomine Imperatoris Romanorum Michael appellatus ab Episcopo, qui ad eum missus fuerat, eique, divinum lavacrum impertitus est.	спасили от глада, се обърнали към истинната вяра и князът бил дарен с прерождението на кръщението, наречен Михаил по името на ромейския император от епископа, който му би пратен и го причастил в светото кръщение.
Aliud quoque accidit quod Principem ipsum in verae fidei cultu magis confirmavit. Insatiabiliter iste venationi deditus erat, qua oblectare se studebat, non modo cum venatum se conferret, sed etiam quando otiosus esset domi, idque per animalium pictas figuras. Constructa nova domo, Methodium quemdam monachum arte pictorem iussit domum illam picturis ornare. Verum quasi divina quadam providentia ductus, non praescripsit definite quaenam et qualia pingeret animalia, verum quaecumque ipse vellet, iussit pingere, terribilia tamen essent quae pingerentur, ut spectantibus terrorem et metum incuterent. Ille autem, nihil aliud terribilius noscens secundo Christi adventu et hunc ibi descripsit. Cumque iam finita illa esset pictura, conspicatus Princeps ex altera parte iustorum coetum coronari, ex altera vero impios puniri et a pictore percepta picturae mente, statim propriam eiurat religionem. Imbutusque, ut diximus, a sancto Episcopo divinis mysteriis, intempesta nocte sacrum percepit baptisma. Cum autem cognovissent nationis praefecti, commune mutatum religionis cultum, in Principem conspirant, eumque de imperio deiicere student, quos ille parva quam secum habebat manu fudit, fugavitque, praeunte Crucis signo et inopinata re percussos, Christianos effecit. Igitur tota natione ad unum cultum traducta, reginae Theodoraе scribit, petens concede sibi regionem, quod sibi subiecti nimis anguste habitarent,	Случило се също и друго, което затвърдило още повече самия княз в почитането на истинската вяра. Той бил неудържимо отдаден на лова, с който имал навика да се развлича не само, когато се отдавал на ловуване, но и когато си почивал вкъщи, и това [ставало] чрез нарисувани животински образи. Понеже бил построен нов дворец, заповядал на някой си монах Методий, живописец по занаят, да разкраси оня дом с картини. Обаче сякаш воден от някаква Божия промисъл, не му заръчал определено кои именно и какви животни да изпише, ами му заповядал да нарисува, каквито сам пожелал, така че да предизвикват ужас и страх у зрителите. Пък онзи, не знаейки нищо по-ужасно от Второто пришествие на Христос, това и изписал там. И когато бил завършен този стенопис, князът, като видял от едната страна да се увенчава събранието на праведниците, а от другата да се наказват нечестивите и като научил от живописеца смисъла на картината, веднага се отрекъл от собствената вяра. И посветен, както казахме, от светия епископ в светите тайнства, приел светото кръщение в непрогледна нощ. А след като народните първенци научили, че всеобщото религиозно почитание е променено, започнали да заговорничат срещу княза и искали да го свалят от власт. Той ги разпръснал с малката свита, която имал при себе си, и ги прогонил в бягство, като вървял с

pollicensque se gentem unam tantum effecturum, pacemque fore perpetuam et immutabilem. Regina vero admodum benigne et hilariter eius preces admisit, concessitque desertam eo tempore regionem, quae est ab ea parte, quae ferrea vocatur, confinis tunc Romanorum et Bulgarorum, usque ad Debeltum, quod Bulgari Zaguram nuncuparunt. Hac igitur ratione omnis Bulgaria ad verum Dei cultum traducta fuit et Occidentis integerrimam et optatissimam pacem est adeptus; et res Occidentis tranquilla firma et stabili pietate administrabuntur.] hucusque Curupalates, e quo eadem excripsit Cedrenus et alii Graecorum.	Кръстния знак начело, и благодарение на ненадейността на случващото се ги направил християни. Прочее след като целият народ преминал в едно изповедание, писал на царица Теодора, молейки да му отстъпи земя, понеже подчинените му живеели много натясно, и обещавайки, че ще обедини народа в един и ще сключи вечен и неизменен мир. А пък царицата приела молбите му твърде благосклонно и радостно и му отстъпила пуста по онова време земя, която е от оная част, която се нарича Желязна⁶³, тогава граница на ромеите и българите, чак до Дебелт, дето българите назовават <i>Загура</i>. И така по тази причина цяла България преминала към истинното богопочитание и Западът постигнал най-несъкрушим и тъй лелеян мир и на запад държавата била управлявана спокойно, крепко и в постоянно благочестие.] дотук [разказва] Куропалат, от когото са преписали същите неща Кедрин и други гърци⁶⁴.
Fuerunt ista Bulgarorum ad fidem Christi venientium veluti praeludia quaedam, cum non omnis gens illa, sed ex ipsa aliquot Christiana sunt imbuti religione. Integra vero messis reservata fuit Nicolao Romano Pontifici, qui ab Urbe ad Bulgaros ad fidem convertendos a latere Legatos misit, eosdemque ad Gentilium conversionem Apostolos, de quibus suo loco pluribus agendum erit.	Това било като някаква прелюдия за насочилите се към християнската вяра българи, понеже не целият онзи народ, а някаква част от него била посветена в християнската вяра. А пък цялата жътва била запазена за римския папа Николай⁶⁵, който, за да ги покръсти от страна на Града⁶⁶, пратил при българите пратеници и същите като апостоли за обръщане на езичниците, за които повече ще се говори на мястото му.

⁶³ Топонимът е изписан с малка буква и е преведен буквално. Става дума за Сидера, за която вж. по-долу бележката при превода на текста, цитиран от боландистите.

⁶⁴ Срв. Cedrenus, Bekker, Scylitza, Niebuhr 1839: 151–153; Cedrenus, Scylitzes, Tapkova-Zaimova 1965: 237–238.

⁶⁵ Папа Николай (858–867).

⁶⁶ Т.е. Рим.

III.1.

<i>Bollandus, Henschenius, Meursius, Acta Sanctorum Januarii II, Antverpiae 1643, 441–442</i>	Боланд, Хеншен, Ван Мюрс, Акта Санкторум (Деяния на светците), Януари, Т. 2. Антверпен, 1643, 441–442
DE SANCTIS MARTYRIBVS MANVELE, GEORGIO, PETRO, LEONE, Episcopis; PARODO Presbytero; IOANNE, LEONE, Tribunis; GABRIELE, SIONIO, cum aliis CCCLXXVII, & pluribus aliis, in Bulgaria. Circiter an. DCCCXVIII. [Praefatio] <i>Manuel, Episcopus Martyr in Bulgaria (S.)</i> <i>Georgius, Episcopus Martyr in Bulgaria (S.)</i> <i>Petrus, Episcopus Martyr in Bulgaria (S.)</i> <i>Leo, Episcopus Martyr in Bulgaria (S.)</i> <i>Parodus Presbyter, Martyr in Bulgaria (S.)</i> <i>Ioannes Tribunus, Martyr in Bulgaria (S.)</i> <i>Leo Tribunus, Martyr in Bulgaria (S.)</i> <i>Gabriel, Martyr in Bulgaria (S.)</i> <i>Sionius, Martyr in Bulgaria (S.)</i> <i>Alii CCCLXXVII, et alii plurimi Martyres in Bulgaria</i> Ex variis.	ЗА СВЕТИТЕ МЪЧЕНИЦИ ЕПИСКОПИ Мануил, Георги, Петър, Лъв; презвитер Парод; трибуни Йоан и Лъв; Гавриил и Сионий с още 377 и мнозина други в България. Около 818 г. [Предговор] Мануил, епископ мъченик в България (св.) Георги, епископ мъченик в България (св.) Петър, епископ мъченик в България (св.) Лъв, епископ мъченик в България (св.) Парод Презвитер, мъченик в България (св.) Йоан Трибун, мъченик в България (св.) Лъв Трибун, мъченик в България (св.) Гавриил, мъченик в България (св.) Сионий, мъченик в България (св.) Други CCCLXXVII, и мнозина други мъченици в България От различни <източници>
[I] Theophanes lib. 24. histor. Miscellæ, sui temporis acta prosequens, scribit cap. 25. diram Christianis cladem a Crunno (quem alij Crumum vocant) Duce Bulgarum, VII. Kalend. Augusti, Indict. IV. an. Ch. 811. illatam, qua ipse Imperator Nicephorus ab hostibus	[I] Теофан, в книга 24. на Смесена история, проследявайки деянията от негово време, описва в 25. глава свирепата сеч на християни, извършена от Крун⁶⁷ (когото други наричат Крум), вожда на

⁶⁷ Кан Крум (803–814).

circumuentus cum primariis Proceribus occubuit. [Bulgari caeso Nicephoro Imp.] Nicephori caput recisum & suspensum, mox nudatū & pro poculo vsurpatum. Stauracius Nicephori filius in praelio laesus haud diu superfuit. Nam anno eodem Michael Curopalates III. Non. Octob. Indictione V. acclamatus est Imperator; c. 29. qui VII. Id. Iunias an. Ch. 812. egressus est contra Bulgares, [multas vrbes capiunt:] cum Crunnus Dux Bulgarum Debeldum obsidione cepisset, & eos qui in ipso fuerant vna cum Episcopo transmigrasset, cap. 33. Est autem Debeldus, Ptolemæo lib. 3. cap. 11. Δεουέλτος, Deueltus, vrbs & colonia Thraciæ ad fines Mysiæ & Ponti Euxini; Ammiano Dibaltum dicta; infra in Menaeis Deboltum: cuius Archiepiscopus, siue vt Graece scribitur ἀρχιερεὺς, S. Georgius, inde ad martyrium cum aliis in Bulgariam tum abductus. At vero Bulgares, inquit Theophanes cap. 34. amplius confortati praeualuerunt aduersus Thracen & Macedoniam. Tunc & Anchialum, & Beroen, Nicaeamque, & Probatum castrum & dimittentes Christiani fugerunt. Duplex apud Stephanum Νικαία in Thracia. Alteram S. Leo Episcopus rexit, cum ceteris deinde martyrio coronatus.

българите, на 26 юли, Индикт IV, 811 г., в която, обкръжен от враговете, паднал самият император Никифор заедно с най-видните първенци. [Българите, след като бил посечен император Никифор]⁶⁸ Отсечената и овесена глава на Никифор скоро била оголена и използвана за чаши. Ранен в битката, синът на Никифор Ставракий не оцелял много дълго. Защото в същата година на пети октомври, Индикт V е прогласен за император Михаил Куропалат, глава 29⁶⁹. На 7 юни 812 г. той излязъл срещу българите, [завладели много градове], след като Крун, вожда на българите завладал с обсада Дебелд и преселил тези, които били вътре в него, заедно с епископа, гл. 33. А пък Debeldus, у Птолемей кн. 3, гл. 11 Δεουέλτος, Девелт, е град и колония в Тракия, при границата на Мизия и Евксинския Понт; наречен у Амиан Дибалт, из Минеите Деболт⁷⁰; неговият архиепископ, или както се пише на гръцки архиерей, св. Георги заедно с други, тогава бил отведен оттам на мъченичество в България. Но действително българите, казва Теофан в гл. 34, като напреднали още повече, взели надмощие срещу

⁶⁸ Текстът в средни скоби представя типографските маргинални анотации. В малки скоби са добавките на преводача, поясняващи смисъла.

⁶⁹ Theophanes, De Boor 1883: 490; срв. Theophanes, Beshevliev, Tsankova-Petkova 1960: 283.

⁷⁰ Девелт (Deultum, дн. Дебелт) бил римска колония в провинция Тракия, основана в I в. н.е. от император Веспасиан и разположена на Средецка река на 21 км югозападно от гр. Бургас. Първото сведение, че колонията имала епископ, датира още от II в. По-късно се споменава като епископия във връзка с представителството ѝ на църковните събори в Ефес (431), Халкидон (451), Никея-Константинопол (787), Константинопол (879). От втората половина на IX до XII в. епископът на Девелт е суфраган на митрополита на Хемимонт, със седалище в Адрианопол, вж. Soustal 1991: 234–235.

	Тракия и Македония. Тогава християните побегнали, изоставяйки Анхиало, и Берое, и Никея ⁷¹ , и крепостта Проват ⁷² , у Стефан ⁷³ има две Никеи в Тракия. Другата управлявал епископ св. Лъв, увенчан после с мъченичество заедно с други.
[2] Anno sequenti Ch. 813. X. Kalend. Iunij, haud procul Hadrianopoli praelio inito, victus a Crunno Michael Curopalates, principatu haud inuitus cessit, succedente Leone Armeno, qui a Nicephoro Patriarcha IV. Idus Iulias, [Michaelē Imp. vincunt:] feria secunda, Indictione VI. coronatus est; cum sol ante IV. Maij defecisset, quasi Leonis auersatus impietatem. Interea Crunus obsidione premebat Hadrianopolim; atque ad eam relicto fratre, ipse ad urbem vsque Constantinopolitanam accessit, sexto die imperij Leonis, incendiis rapinisq; late in obuia quaeque grassatus: reuersus obsessam: Hadrianopolim cepit; [Hadrianopolim obsident,] vt his verbis suam historiam concludens refert Theophanes. Est Hadrianopolis illustris Thraciae etiamnum ciuitas ad Hebrum fluuium; cuius Episcopus in expositione Andronici Palaeologi senioris Imperatoris, dicitur sanctissimus Metropolita Hadrianopoleos, & honoratissimus Praesul Haememonti: quo modo in Menaeis S. Manuel eius Episcopus appellatur magnus Archiepiscopus, Ioanni Curopalatae Archiepiscopus, apud quem in compendio historiarum ita eius captiuitas & caedes narratur.	[2] На следващата 813 година от Христа, на 23 май, след като започнала битка недалеч от Адрианопол, надвигият от Крун Михаил Куропалат напуснал принципата съвсем неохотно, като бил наследен от Лъв Арменец, който бил коронясан от патриарх Никифор на 12 юли [надвигват император Михаил] понеделник, Индикт VI, след като слънцето се затъмнило преди това на 4 май, сякаш се отвърнало от нечестивостта на Лъв. В това време Крун притискал с обсада Адрианопол и след като оставил при него брат си, самият той на шестия ден от управлението на Лъв настъпил, съпроводен с пожари и грабежи, чак до град Константинопол; грабел нашироко всичко по пътя си; като се върнал, завладял обсадения Адрианопол; [обсаждат Адрианопол], както съобщава Теофан, завършвайки своята

⁷¹ Днешният град Хавса. Античното име на града Hostudisum било променено след победата на Константин Велики над Лициний на Малка Никея – вж. Theophanes, Beshevliev, Tsankova-Petkova 1960: 284, бел. 2; Notitia episcopatum, Tapkova-Zaimova 1960: 193, бел. 5.

⁷² Cf. Theophanes, De Boor 1883: 495; срв. Theophanes, Beshevliev, Tsankova-Petkova 1960: 284.

⁷³ Цитира автора от VI в. Стефан Византийски, чието съчинение *Ethnica* (Ἐθνικά), което е своеобразен географски справочник, не се е запазило изцяло, а в епитоме. Сред издателите му в Ново време са Алдо Мануцио (1502), Вилхелм Ксиландер (1568), Томас де Пинедо (1678), Клод Сомез (1688) и др. Има няколко критически издания, най-новото е от 2006–2017 г.

	история с тия думи⁷⁴. Арианопол е прочут и сега град в Тракия на река Хебър⁷⁵; чийто епископ в разказа на император Андроник Палеолог Стари се назовава преосвещения митрополит на Адрианопол и достопочтим предстоятел на Хемимонт⁷⁶; както св. Мануил, неговият епископ, е наречен в Минеите велик архиепископ, архиепископ – у Йоан Куропалат, в чийто исторически компендиум така се разказва за неговото пленничество и гибел⁷⁷.
[3] [capiunt:] Postquam Crumus Bulgarorum Princeps, victoriis contra Romanos inflatus, Adrianopolim obsedit, ita vt nulla ei manus resistere auderet, quod ob felicitatem, quā diximus, intolerādus esset, diutinaque obsidione eo ciuitatem redegisset, vt necessariorum inopia rerum deditionis conditiones acciperet, omnes qui in ipsa vrbe erant, in quibus etiam Manuel Archiepiscopus, in Bulgariam transtulit. [inde abducti captiui.] Eo igitur tempore cum aliis parentes quoque Imperatoris (Basilij Macedonis) lac adhuc sugentem secum ipsum deferentes, in Bulgarorum regionem abducti sunt: vbi & ipse inclytus Archiepiscopus & Imperatoris parentes, incorruptam in Christum fidem seruantes, Bulgarorum plerosque ad orthodoxam fidem traduxere, [multos Bulgaros cōuertunt:] quum nondum gens illa ad verum Dei cultum adducta esset, & in plurimis Bulgariae locis Christianae doctrinae semina iecere. Sed Crumum mors occupauit.	[3] [завладяват] След като владателят на българите Крум, вдъхновен от победите над ромеите, обсадил Адрианопол, така че никой отряд не дръзнал да му се противи, понеже бил нетърпим поради успеха, за който споменахме, и след продължителна обсада докарал града дотам, че да приемел условията да се предаде поради липса на продоволствия. Прехвърлил в България всички, които били в същия град, сред тях и архиепископ Мануил. [оттам са отведени пленници] Прочее по това време заедно с другите, също и родителите на императора (Василий Македонянин), които го отнесли със себе си все още сучещ мляко, били отведени в българската земя, където и

⁷⁴ Cf. Theophanes, De Boor 1883: 500–503; срв. Theophanes, Beshevliev, Tsankova-Petkova 1960: 288–289.

⁷⁵ Античното име на р. Марица.

⁷⁶ Хемимонт е църковна административна провинция в диоцез Тракия, чийто център от VII в. е гр. Адрианопол, вж. Soustal 1991: 162.

⁷⁷ Срв. Cedrenus, Bekker, Scylitza, Niebuhr 1839: 184–185; Cedrenus, Scylitzes, Tapkova-Zaimova 1965: 239–240.

	прочутият епископ, и родителите на императора, запазвайки непоковарена Христовата вяра, привлекли към православната вяра мнозина от българите [покръстват мнозина българи], понеже този народ все още не бил доведен до истинското почитание на Бога, и хвърлили семената на християнското учение на много места в България. Но Крум умрял.
[4] <i>Cutragon vero illius successor, longe vincens immanitate superiorem, neque factum ignorans, ac paullatim Bulgarorum genus ad Christianorum cultum transferri sentiens, magna exarsit iracundia; [ideo quidam varie vexati] sacrumque Archiepiscopum Manuelem, cum eximiis illis viris, qui cum ipso erant, sibi praesto esse imperavit, non sine magna ira; quos primum blandis ac mitibus verbis ab orthodoxa & inculcata Christianorum fide deducere conabatur. Verum vbi praestantiores eos, [martyrio coronatur:] quam qui pollicitationibus aut minis expugnari possent, comperit, multis primum verberibus caesos martyrij nece interficiendos curat. Et Manuel inclytus Archiepiscopus, cum illustribus illis viris qui secum erant, praeclaro martyrio vitam finiuit; & multi item illius consanguinei martyrij gloria dignati sunt.</i>	[4] А пък неговият наследник Кутрагон⁷⁸ далеч надминавал по чудовищност предходника <си>, и съвсем не пренебрегвал случилото се, и усещайки, че лека-полека българският народ преминава към християнското изповедание, бил обхванат от велика ярост; [поради това някои били измъчвани по различни начини] и не без силен гняв заповядал да се явят пред него, светият архиепископ Мануил заедно с онези изключителни мъже, които били с него; най-напред се опитал да ги отклони от православната и безукорна християнска вяра с ласкави и нежни думи. А пък когато разбрал, че те са прекалено упорити [увенчали се с мъченичество], за да могат бъдат надвити с обещания или заплахи, се погрижил, първом силно бичувани, да бъдат умъртвени с мъченическа смърт, като бъдат посечени. И прославеният архиепископ Мануил, заедно с онези прочути мъже, които били с него, и мнозина също негови сънародници били удостоени със славата на мъченичеството⁷⁹.

⁷⁸ Кан Омуртаг (814–831).

⁷⁹ Срв. Cedrenus, Bekker, Scylitza, Niebuhr 1839: 185; Cedrenus, Scylitzes, Tapkova-Zaimova 1965: 240. У Скилица–Кедрин Омуртаг е наречен Критагон. За това име вж. бел. 1 на В. Тълкова-Займова в цитираното съчинение.

[5] <i>Quumque oporteret, iam reliquos captiuos in patriam redire, siquidem diuinitus ipsis reditus parabatur; [alij dimittuntur.] Bulgarorum Princeps sæpe fractus, quum amplius Romanis copiis resistere nequiret, conciliata pace captiuos liberat. Quibus nuper congregatis, iamque in patrias sedes reuersuris, Princeps captiuorum spectator erat: & forte Basilium puerum conspicatus, qui quum iam e pueritia excessisset pubescere incipiebat, ad se vocauit, &c.</i>	[5.] И когато вече оцелелите пленници трябвало да се върнат в родината, тъй като по Божие желание се подготвяло тяхното завръщане [други били освободени], българският владетел, разбиван често, понеже повече не можел да устоява на ромейските войски, след като бил уреден мир, освободил пленниците. А пък малко след като те се събрали и вече имали намерение да се връщат по бащините земи, владателят наблюдавал пленниците и случайно спрял поглед на момчето Василий, което, понеже вече излизало от момчешката възраст, започвало да възмъжава и го повикал при себе си и т.н.⁸⁰
[6] <i>Eadem narrat Cedrenus, & de Hadrianopoli capta & Basilio lactente cum parentibus in exilium deportato Zonaras. Ast ambo Basilium cum domum rediit scribunt ex pueritia adolescentiam ingressum, octo fortassis aut nouem annorum. Nam, vt iidem tradunt, Martagon Bulgarorum Princeps annorum triginta inducias fecerat cum Leone Armeno, [Quando hæc gesta.] qui ipso Natalis Dominici die an. Ch. 820. a Michaelē Balbo trucidatus est. Hinc manifestum est ante has inducias factas, hos pro Christi fide Martyres occubuisse. Agit quoque de his Martyribus Baronius Annal. Ecclesiast. tom. 9. anno 813. num. 7. aitque in Menologio Basilij Imp. ista notata reperiri 20. die Ianuarij: Sanctorum Martyrum Manuelis, Georgij, Leonis, & sociorum a Bulgaris peremptorum. Sub Leonis</i>	[6.] Същите неща разказва Кедрин, и за превзетия Адрианопол, и за кърмачето Василий, откарано в плен заедно с родителите – Зонара. Обаче и двамата пишат, че когато Василий се върнал вкъщи, навлизал от момчешката възраст в младежка, на около осем или девет години. Понеже, както разправят същите, владателят на българите Мартагон⁸¹ сключил тридесетгодишно примирие с Лъв Арменец⁸² [кога са се случили тези неща], който бил убит от Михаил Балба (Пелтека)⁸³ на самия ден на Рождество Господне в Христова 820 година. Оттук е ясно, че тези

⁸⁰ Срв. Cedrenus, Bekker, Scylitza, Niebuhr 1839: 185–186; Cedrenus, Scylitzes, Tapkova-Zaimova 1965: 240.

⁸¹ Кан Омуртаг.

⁸² Лъв V Арменец, византийски император (813–820). Тридесетгодишният мирен договор между империята и българите бил сключен в 815 г.

⁸³ Михаил II Балба, византийски император (820–829).

Armeni principatu, Crunnus Bulgarorum Princeps magno cum populo Hadrianopolim Thraciæ petens, lege belli expugnauit eam, [S. Manuelis cædes,] & cum vrbe sanctum quoque cepit Manuelem Episcopum; quem, manibus prius ab humeris amputatis, mox per medium gladio dissectum, feris ad deuorandum proiecit. Crunnus vero propter peccatum excæcatus est, propriique populi incurrens odium, funibus ab eo suffocatus fuit. Bulgarorum vero suscipiens imperium Zocus impiissimus, omnes captiuos congregauit Christianos, Duces, Presbyteros, Diaconos & laicos, [& aliorū,] & cum Christi fidem negare eos cogeret, & illi non acquieuisent, eosdem diuersis affectos tormentis crudeliter obtruncauit. Verum in Menaeis, & apud Maximum Cythereum, eorum natalis hoc XXII. Ianuarij celebratur, ex quibus sequens elogium damus.

мъченици за Христовата вяра са починали, преди да се сключи това примирие. За тези мъченици разказва и Бароний, Църковни анали⁸⁴, том 9., в година 813, №7 и казва: В Менология на император Василий тези събития могат да се открият отбелязани на 20. ден на януари: на светите мъченици Мануил, Георги, Лъв, и свитата убити от българите. По времето на управлението на Лъв Арменец, българският владетел Крун, устремил се с много народ към Адрианопол в Тракия, го превзе по закона на войната, [гибелта на св. Мануил] и заедно с града залови също епископ Мануил; когото, след като най-напред му били отсечени ръцете от раменете, сетне разсечен наполовина с меч, хвърли на дивите зверове да го разкъсат. А пък Крун бил ослепен заради греха и натъквайки се на омразата на собствения народ, бил удушен от него с въжета. А пък поемайки властта над българите, пренечестивият Цок⁸⁵ събрал всички пленници християни: военачалници, презвитери, дякони и миряни [и други], и понеже ги принуждавал да се отрекат от Христовата вяра и те не се съгласили, подложени на различни мъчения, ги съсякъл жестоко.

⁸⁴ У Бароний разказът за тези събития следва основните сведения от византийските хроники и е вписан в анализите за 813 г. в рубриката за управлението на Михаил Куропалат. Вж. Baronius 1600: 584–585.

⁸⁵ Ичиргу боил на Крум. Синаксарът на Константинополската църква съобщава, че след Крум над българите властвали Докум и Диценг, а според цитираното по-горе свидетелство на Василиевия менологий – и Цок. За тези непотвърдени от други източници свидетелства вж. Божилов 2017: 326–327.

	А пък в Минеите, и при Максим от Китера, техният празник се чества на 22 януари, откъдето даваме следващото похвално слово⁸⁶.
ACTA EX MENÆIS GRÆC. <i>Manuel, Episcopus Martyr in Bulgaria (S.)</i> <i>Georgius, Episcopus Martyr in Bulgaria (S.)</i> <i>Petrus, Episcopus Martyr in Bulgaria (S.)</i> <i>Leo, Episcopus Martyr in Bulgaria (S.)</i> <i>Parodus Presbyter, Martyr in Bulgaria (S.)</i> <i>Ioannes Tribunus, Martyr in Bulgaria (S.)</i> <i>Leo Tribunus, Martyr in Bulgaria (S.)</i> <i>Gabriel, Martyr in Bulgaria (S.)</i> <i>Sionius, Martyr in Bulgaria (S.)</i> <i>Alii CCCLXXVII, et alii plurimi Martyres in Bulgaria</i>	ЖИТИЕ ОТ ГРЪЦКИТЕ МИНЕИ Мануил, епископ, мъченик в България (св.) Георги, епископ, мъченик в България (св.) Петър, епископ, мъченик в България (св.) Лъв, епископ, мъченик в България (св.) Парод Презвитер, мъченик в България (св.) Йоан Трибун, мъченик в България (св.) Лъв, Трибун, мъченик в България (св.) Гавриил, мъченик в България (св.) Сионий, мъченик в България (св.) Други CCCLXXVII, и мнозина други мъченици в България
Ex Menæis. <i>Gladio Manuel in partes diuiditur duas, Honorans indiuissas naturas Christi duas. [Nomina horū Sanctorum,] Georgius & Petrus, queis vna religio, Cadunt pariter eumdem ob Dominum. Infracta manet animi alacritate Leo, Gladio ventrem eius dissecante. Timor gladij prope ceruices stricti Procul abest a Gabriele, & procul a Sionio. Reuera Strategi gladium non timentes Generosi Ioannes & Leo. Obrutus Parodus manu proiectis lapidibus, Viam suauiter peregit vitæ. Quinquies sexaginta interemit gladius, Eosque coniunxit septuaginta septem.</i>	От Минеите С меч бил разсечен на две части Мануил, почитащ неразделимите две природи на Христос. [имената на тези светци]. Георги и Петър, у които <е> една вярата, падат заедно заради единосъщния Господ. Несломимо остава усърдието на духа на Лъв, когато мечът разсича корема му. Няма страх у Гавриил пред извадения меч, опрян в шията му и <няма> у Сионий. Действително не се убояват от меча благородните стратегии Йоан и Лъв. Затрупаният с камара хвърлени камъни Парод със сладост

⁸⁶ Максим Маргуниос, епископ Китера (1530–1601), грък, за чиито *Vitae sanctorum* е известно, че били публикувани във Венеция през 1691 г. Вж. Jöcher 1751: 315. Вероятно обаче Ж. Боланд и Г. Хеншен са използвали по-ранното издание на *Bioi ἁγίων* – Marguinos Maximos 1603: роф.

Erant hi ex diuersis praefecturis locisque, & (a) Adrianopolim incolebāt. Bulgari vero ingrati & omnium beneficiorū immemores, in Romanum imperium impetum fecerunt, [Hi captiui,] eiusque fines vastauerunt: & e Thracia quidem & Macedonia multos in vincula captiuos abduxerunt, atque ad ipsam regiam urbem excurrentes, Adrianopolim venerunt, eamque (b) tribus diebus obsessam occuparunt. Acta sunt haec impio Leone Armeno imperante, & Crumo Bulgarorum Duce; qui vrbe potitus quadraginta millia inde eiecit, [sub variis Ducibus Bulgarorum,] inter quos & sanctissimus fuit Episcopus, quem iugulo arreptum humique afflictum pedibus protriuit. Crumo vita abrupta, successit Ducum in principatu. quo mox extincto (c) Ditzengus Bulgarorum Princeps renuntiatur, crudelis & immanis tyrannus. Hic magnum Archiepiscopum Manuelem medium secuit, manusque & humeros eiusdem recisos, canibus vorandos obiecit: at mox caecitate percussus, a domesticis ipse suis sublatus e medio est. (d) Murtagon dein principatum adeptus, omnes Christianos Christum negare recusantes peremit; [crudeliter occisi:] alios quidem vinculis & tormentis, alios immanibus cruciatibus ante subiectos. Sanctum vero Archiepiscopū Deboliti Georgium, & Petrum Episcopum, virgis primum inhumaniter laceratos plecti capite iussit, vti & reliquos trecentos septuaginta septem supplicio gladij subiecit: atque alium quoque Leonem & Ioannem Christianorum Tribunos, siue Praefectos militares. Sancto vero Leoni Nicę Pontifici, Eunuchō nato, ventrem gladio dissecuit. (e) Gabrielem & Sionium ense concidit. Parodum autem religiosissimum Presbyterum lapidibus obrui praecepit, aliosque plures variis cruciatibus tortos morte affectit. Nec solum impius Murtagon, sed alij Duces, qui post (f) Bulgaris praeferre, [& alij postea.] multos Christianos diuersis tormentis afflictos morti tradiderunt.

завърши пътя на живота. Пет пъти по шестдесет уби мечът и им добави седемдесет и седем. Тези бяха от различни префектури и места и от населението на Адрианопол. А пък българите, неблагодарни и безпаметни за всички благодеяния, нападнаха ромейската държава, и опустошиха нейните граници [тези стават пленници]; и отведоха в окови като пленници мнозина от Тракия и Македония, и като извършиха нападения срещу самия Цариград, дойдоха при Адрианопол, и обсаден, завзеха го за три дни. Тези неща се случиха по време на управлението на неблагоприятния Лъв Арменец и при владетеля на българите Крум, който след като завладя града, изпъди оттам четиридесет хиляди [при различни владетели на българите], между които беше и светият епископ, когото, хванат за гърлото и проснат на земята, стъпкал с крака. След като бил прекъснат животът на Крум, във властта го наследил Дукум, след като и той скоро умрял, бил обявен за владетел на българите Диценг, жесток и свиреп тиран. Той разсякъл надве великия архиепископ Мануил, след като му били отрязани ръцете и раменете, хвърлил ги да ги ядат кучетата; но скоро засенат от слепота, самият той бил свален от власт от приближените си. После поел властта Муртагон, избил всички християни, които отказвали да се отрекат от Христа; [жестокостно избити] а пък преди това едни били в окови и подложени на мъчения, други били подложени на ужасни изтезания. А пък светия

	архиепископ на Деболт Георги, и епископ Петър, най-напред нечовешки бичувани, заповядал да бъдат обезглавени, както и останалите триста седемдесет и седем подложил на посичане; и също и другия Лъв и Йоан, трибуни на християните или военни префекти. А пък светия понтифик на Никея Лъв, евнух по рождение, изкормил с меч. Гавриил и Сионий убил с меч. А пресветия презвитер Парод заповядал да бъде пребит с камъни и убил мнозина други, изтезавани с различни мъчения. И не само нечестивият Муртагон, но и други владетели, които после стоели начело на българите [и други след това] предавали на смърт мнозина християни, след като ги подлагали на различни мъчения.
[Annotata] <i>a Plurimi, non omnes, vt ex dictis constat.</i> <i>b Diutina obsidione & inopia rerum necessariarum expugnatam scribunt Curopalates & Cedrenus: idem colligitur ex Theophane. Hoc tamen triduum videtur sumendum post reditum Crumi ab excursione ad urbem vsque Constantinopolitanam.</i> <i>c Hic Zocus videtur dici in Menologio, vbi Ducum confusio est.</i> <i>d Murtagon Zonaræ & Cedreno; Cutragon Curopalatae, Cytragon iterum eidem Cedreno dicitur.</i> <i>e Cythereus hunc etiam ἀρχιερέα appellat.</i> <i>f Inter hos fuit Bogoris, qui imperantibus Michaelē & Theodora matre, inita pace, circa an. 850. cum tota gente Christo nomen dedit.</i>	[Бележки] а) мнозина, не всички, както е ясно от казаното б) Куропалат и Кедрин пишат, че е завладян след продължителна обсада и поради недостиг на продоволствия; същото заключава Теофан. Това все пак изглежда, че отнело три дни след завръщането на Крум от похода чак до град Константинопол. с) Този изглежда, че е наречен Цок в Менология, където Дукум е объркване. д) Муртагон у Зонара и Кедрин; Кутрагон у Куропалат; Китрагон пак за същия се казва у Кедрин. е) Китерецът го нарича и архиерей⁸⁷.

⁸⁷ Вж. предходната бележка.

	ф) Сред тях бил Богорис, който по времето на управлението на Михаил и майка му Теодора, след като бил сключен мир, около 850 година се обрекъл на Христа заедно с целия народ.
--	---

III.2.

<i>Bollandus, Henschenius, Meursius, AASS Februarii II, Antverpiae</i> 1658, 554, 563–568	Боланд, Хенишен, Ван Мюрс Акта Санкторум (Деяния на светците), Февруари, Т. 2. Антверпен 1658, 554, 563–568
<i>DE S. THEODORA IMPERATRICE CONSTANTINOPOLI</i> <i>An Chr. DCCCLXVII</i> <i>COMMENTARIUS HISTORICUS.</i> <i>Theodora Imperatrix, Constantinopoli (S.)</i> <i>Avctore I. B.</i>	ЗА СВ. ТЕОДОРА, ИМПЕРАТРИЦА В КОНСТАНТИНОПОЛ В ГОСПОДНЯ ГОДИНА 867 ИСТОРИЧЕСКИ КОМЕНТАР Императрица Теодора, в Константинопол (св.) От Ж<ан> Б<оланд>
§ IX Bulgari conuersi, adnitate S. Theodora eorum Rex Bogoris monachus. Manichaeorum defectio. S. Ignatius Patriarcha.	§IX. Българите са покръстени, с помощта на св. Теодора, царят им Богорис <става> монах. Отслабването на манихеите. Св. Патриарх Игнатий.
[62] <i>Inter hos triumphos pietatis, nouus belli metus incubuit, sed prudentia Theodoraе, ac Coelitum (quorum ea imagines honoremque restaurarat) fauore, discussus est. Ita rem memorat Cedrenus:</i> Bogoris Bulgarorum Dux, mulierem audiens cum paruulo filio Romanorum Imperium tenere, [Bogori Bulgariae Regi bellū minanti egregie respondet Theodora.] sumpta audacia, Legatis ad Imperatricem missis se pacta rescissurum, bellumque illaturum Romanis minatur. Illa minime muliebri aut abiecto animo, Et me, inquit, reperia, acie tibi resistere	[62] Сред тези триумфи на благочестието надвиснал страх от нова война, но бил отблъснат благодарение на благоразумието на Теодора и благодарение на благосклонността на Небесата (на които тя беше възстановила иконите и почитанието). Кедрин разказва историята така⁸⁸: Българският владетел Богорис, чувайки, че жена с малък син управлява империята на ромеите [Теодора отговаря превъзходно на българския цар Богорис, заплашващ с война], проявил дързост, като изпратил

⁸⁸ За текста на [62–65] срв. Cedrenus, Bekker, Scylitza, Niebuhr 1839: 151–153; Cedrenus, Scylitzes, Tapkova-Zaimova 1965: 237–238.

paratam; victoria etiam, numine propitio, potituram: sin tu (quod Deus omen auertat) superior extiteris, vel sic tamen mea erit victoria: quippe qui mulierem, non virum, bello superaris. Hoc responso perturbatus barbarus, quietem praetulit bello, pristinaque foedera renouauit.

пратеници при императрицата, за да развали мирния договор, и заплашвал, че ще започне война с ромеите. Тя съвсем не по женски и без загуба на присъствие на духа каза: „И ще ме намериш готова да ти се съпротивя със строена за бой войска; и, ако Бог е благосклонен, ще удържа победа; ако ли пък ти (което предвещание дано Бог отклони) се окажеш по-силен, дори и така все пак победата ще е моя, понеже ще си надвил във война жена, а не мъж“. Объркан от този отговор, варваринът предпочел мира пред войната и подновил дотогавашния мир.

[63] Missi dein vtrimque rursum Legati, Augusta Theodosium, cui cognomen Cupharas, repetente, virum praeclarum ac Reip. vtilem, tunc in Bulgaria captiuum; Bogori autem sororem suam, [is a captiuo & sorore fidem doctus,] pridem quadam excursionem captam, inque Aula Imperatricis detentam. Haec ibi & Christianorum religione initiata, & litterarum doctrina imbuta, postquam domum est remissa, non cessabat fratri Christianorum mysteria praedicare, & Fidei semina in animo eius iacere, cum ei iam ante a Cuphara Diuina mysteria exposita essent. Permutatione tamen illa facta, & fratri suo restituta faemina, Augustae Cuphara, etsi sacra doctrina institutus esset Princeps, & Diuinis initiatus; adhuc tamen infidelitatem retinebat, gentilitiis superstitionibus addictus. [baptizatur] Sed cum dira Bulgariam fames inuasisset, neque vllum ei depellendae in promptu auxilium esset, [tandē famis leuamine caelitus impetrato] tandem Deum Christianorum, cuius sacra a Cuphara & sorore sua edoctus erat, opem flagitat, ac genti vniuersae idem vt faciant imperat. Malo subleuati, veram religionem amplexi sunt,

[63] И след това отново и двамата пратили пратеници, понеже императрицата молела за Теодосий, по прякор Куфара, мъж славен и полезен за държавата, тогава пленник в България; а пък Богорис – за сестра си [той бил посветен от пленника и от сестра си относно вярата], пленена по време на някакъв предишен поход и задържана в двора на императрицата. Там тя била въведена в християнската вяра и научена на четмо, и след като била освободена <да си отиде> въкъщи, не спирала да проповядва пред брат си за християнските тайнства и хвърлила в сърцето му семената на вярата, като още по-рано му били изложени от Куфара божествените тайнства. Все пак след като станала тази размяна и жената била върната на брат си, а Куфара на императрицата, макар че князът бил посветен в светото учение и въведен в божествените <тайнства>, все пак, привикнал на езическите суеверия, все още запазвал неверието. [кръстен е] Но след като България била споветана от свиреп глад и в готовност нямал никаква помощ, за да го премахне,

ac lauacro regenerationis potiti. Qui ad eos missus est Antistes, ac Principi baptismum impertiit, is illum Michaëlem de nomine Imperatoris appellauit. <i>Quae occupasse fines Bulgaricos fames dicitur, vt recte Gabius reddidit, Graece enim est λιμός; Xylander pestem ac luem vertit, vt λοιμός legisse videatur.</i>	[най-послед коленопреклонно молел небето за облекчение на глада] най-послед молел за помощ християнския Бог, за чиито тайнства бил научен от Куфара и от сестра си, и молел целия народ да направят същото. След като било премахнато бедствието, приели истинската вяра и получили прерождение от купела. А пък този предстоятел, който бил пратен при него и дал кръщение на княза, го нарекъл Михаил по името на императора. <i>Това, което споходило българските предели се нарича глад, както правилно предава Габиа, понеже на гръцки е λιμός <глад>; А Ксиландер превежда чума и мор, <понеже> както изглежда е прочел λοιμός <чума></i>⁸⁹.
[64] Aliud quoque euenit, inquit Cedrenus, quod eum ad pietatem deduxit, in eaque confirmauit. Mirifice erat venationi deditus: qua sese cupiens oblectare non solum cum ad feras insectandas egrederetur, [motus valde pictura extrema iudicij:] sed etiam in otio, pictas ferarum figuras contemplando; eam ad rem domum nouam aedificat, ac monachum quemdam, Methodium, gente Romanum, artificio pictorem, iubet picturis eam domum exornare. Sed veluti Diuina quadam prouidentia ductus, non praescripsit definite, quae & qualia is animalia pingeret: solum mandauit, vt suo arbitratu pingeret quae vellet, modo terribilia ea essent, quaeque horrorem ac metum incuterent spectantibus. Ille cum nihil nosset terribilius secundo Christi aduentu, eum illic pinxit. Princeps ab hac parte expressum iustorum coetum intuens, ab altera impiorum supplicia perpetientium, edoctusque a pictore	[64] Случило се също и друго, казва Кедрин, което го довело до благочестие и го утвърдило в него. Бил необикновено отдаден на лова, с който искал да се развлича, не само когато излизал, за да преследва дивеч, [твърде развълнуван от картина на Страшния съд] но дори в свободното време, като съзерцава нарисуваните фигури на диви животни; поради тази причина построил нов дворец и заповядал на един монах, Методий, ромей по произход, по занаят живописец, да украси тоя дом със стенописи. Но сякаш воден от някаква Божествена промисъл, не му възложил изрично кои и какви животни да изобрази; само заръчал да рисува, които иска, по своя преценка, стига само да са ужасяващи и такива, които да внушават ужас и страх у зрителите. Онзи, понеже не знаел нищо по-ужасно от Второто пришествие на Христа, го нарисувал

⁸⁹ Cf. Johannes Scylitzes, Gabia 1570: 25b; Georgiou tou Kedrenou, Guillelmi Xylandri 1729: 424. Текстът на Ксиландер, цитиран в бележката за сравнение, не е по Базелското издание от 1556 г. поради трудната му достъпност.

quid sibi ista vellent, illico auitam superstitionem eiuravit; institutusque, vt diximus, a sancto Episcopo diuinis arcanis, intempesta nocte sacrum suscepit baptismum. Cum autem Proceribus ac plebi innotuisset, Principem religionis cultum mutasse, [rebelles vincit Cruce praelata:] concitata seditione, tollere eum de medio moliuntur. Quos ille exigua suorum manu, praelato Crucis signo, aggressus profligauit, reque inopinata percussos, Christianos effecit.	там. Князът, гледайки с удивление от едната страна изобразено събранието на праведниците, от другата – на претърпяващите наказание нечестивци, като научил от живописеца какво идват да му кажат, веднага се отрекъл от суеверието на предците си; и посветен в божествените тайства, както казахме, от светия епископ, в непрогледна нощ приел светото кръщение. А пък след като на първенците и простия народ станало известно, че князът е променил почитанието на вярата, [побеждава бунтовниците с кръстния знак начело] и се надигнал бунт, намислили да го свалят от власт. Той, като ги нападнал с малка свита от свои хора, с Кръстния знак начело, ги разбил и, поразени от ненадейната постъпка, ги направил християни.
[65] Gente autem tota ad verum Dei cultum traducta, Augustam per litteras orat, vt suis nimis auguste habitantibus, aliquid terrae largiatur; populos se iuncturum promittens, pacemque aeternam facturum & immutabilem. [suis terras impetrat a Theodora:] Augusta benigne admodum & hilariter postulata admisit, deditque Bulgaris quidquid a Sidera, quam vocant, siue Ferrea regione, vsque ad Debeltum soli iacet, quod desertum tunc erat, Romanique Imperij ac ditionis Bulgaricae limes: eam regionem Bulgari Zagoram appellarunt. Atque in hunc modum vniuersa Bulgaria ad verum Dei cultum traducta est, & in Occidente tranquillissima pax fuit.	[65] А след като целият народ бил преведен към истинското богопочитание, чрез писмо помолил императрицата да получи някакво разширение на земята, понеже неговите <хора> живеели твърде натясно, като обещал, че ще обедини народите и ще склочи вечен и неизменен мир. [колелопреклонно измолва от Теодора земя за своите:] Императрицата приела молбите много благосклонно и радостно и дала на българите тази земя, която лежи от областта, която наричат Сидера или Желязна⁹⁰, чак до Дебелт⁹¹, която <земя> тогава била пуста и граница на ромейската държава и българското

⁹⁰ Според В. Златарски Сидера е Демиркапу, един от западните върхове на Странджа, вж. Златарски 1971: 31. В по-новите изследвания Сидера е интерпретирана като място в областта на старопланински проход, вероятно Ришкия, чието старо име е Чаклъкавашки проход, на 65 км северозападно от гр. Бургас. Вж. Soustal 1991: 441.

⁹¹ Вж. по-горе бел. 70.

	владение: тая област българите наричали Загора⁹². И по този начин цяла България преминала към истинското богопочитание и на Запад настанал постоянен мир.
[66] <i>Eadem aliquanto brevius narrat Zonaras, atque expressius, quo Theodora aduersus Bogorim vsa est, dilemma exponit in hunc modum: Resistam ego tibi omnino, & si Deo annuente victoriam reportem, tu a muliere victus, quantum ignominiae relaturus sis, cogita; sin vincas tu fortassis, parum is tibi honestus successus fuerit, muliere superata. Bulgari porro eo modo fidem Christianam edocti, haud satis fortasse Graecis fidentes, praesertim redacta paulo post in ordinem Theodora Augusta, [Nicolaum Papam consulit,] Sanctoq; Ignatio, de quo mox, Cathedra Patriarchali deiecto, Pontificem Romanum Nicolaum I consulere, cuius extant Responsa ad consulta Bulgarorum. Qui deinceps apud eos fuerit status religionis, tradit in annalibus Baronius ex antiquis scriptoribus.</i>	[66] Същите неща малко по-накратко разказва Зонара⁹³, и по-изразително излага дилемата, с която Теодора си послужила срещу Богорис по следния начин: „Ще ти се противопоставя без съмнение и ако по Божие изволение спечеля победа, помисли, ти, надвитият от жена, какъв позор ще си навлечеш; ако пък случайно победиш ти, този успех не ще е особено славен, понеже ще е надвита една жена“. Впоследствие българите, посветени по този начин в християнската вяра, вероятно понеже не вярвали достатъчно на гърците, особено понеже малко по-късно императрица Теодора била изпратена в манастир [допитва се до папа Николай] и след като св. Игнатий, за когото скоро <ще коментираме>, е свален от патриаршеския престол, се допитват до римския папа Николай I, чиито Отговори по допитванията на българите са запазени. Какво било насетне у тях състоянието на вярата, разказва Бароний в анализите според древните писатели⁹⁴.

⁹² За областта по времето на княз Борис I вж. обобщението у Soustal 1991: 49, 86–87, 235, 441, в чиято библиография са цитирани и меродавните изследвания по въпроса на В. Златарски, В. Гюзелев, В. Бешевлиев, И. Дуйчев и др. Според тази трактовка локализацията на Загора вероятно е в Странджа.

⁹³ Срв. Zonaras Epitome 1897: 387 и също Zonaras, Tsankova-Petkova, Tivchev 1968: 170.

⁹⁴ Срв. Baronius 1602: 320–471, 532–534. Сведенията там са твърде обширни, за да бъдат представени в настоящата работа.

[67] *Sed huius, quem diximus, primi eorum Christiani Regis, Bogoris Michaëlis, præclarum facinus a coaetaneo scriptore Annaliū Metensium narratur ad annū DCCCLXVIII. His temporibus, inquit, gens Bulgarum ferocissima ac bellicosa, relictis idolis, in Christum ex permaxima parte credidit, & abluta salutari baptismatis vnda, in religionem Christianam transiit. [a quo sacerdotes & religiosos accepit,] Directi sunt autem a Sede Apostolica ad eandem gentem Sacerdotes ac viri religiosi, qui populum adhuc rudem Diuinis informarent præceptis, & incultam barbariem sacris dogmatibus excolentes, Christo gratum præpararent habitaculum. Vt huius vero sanctæ deuotionis opus prosperum obtineret effectum, Ludouicus Christianissimus Rex, [iuuante Ludouico Germaniæ Rege:] qui super Germanos regnabat, non mediocre præbuit adiumentum. Ferunt autem de huius gentis Rege, quod a tanta perfectione post perceptam baptismi gratiam cœperit, vt diebus ornamentis regiis indutus coram populo procederet, [piissimus effectus,] noctibus vero sacco vestitus, latenter ecclesiam intrans, super pauimentum ipsius basilicæ, substrato tantum sibi cilicio, prostratus in oratione iaceret.*

[67] *Но пресветлото дело на този техен първи християнски владетел, когото споменахме, Богорис Михаил се разказва от съвременния писател на Мецките анали за година 868⁹⁵. По това време, казва, твърде свирепият и войнствен български народ, след като изостави идолите, в по-голямата си част повярва в Христа, и с отмиващата вода на спасителното кръщение премина в християнската вяра. [получава от него свещенослужители и набожни <мъже>.] А при същия народ били изпратени от Апостолическия престол свещенослужители и набожни мъже, които да запознаят доскоро неопитния народ с божествените заповеди и, облагородявайки със светото учение безпросветеното варварство, да подготвят приятно обиталище на Христа. А за да придобие благоприятен резултат това дело на светото благочестие, Людовик, най-христолюбивият крал [с помощта на Людовик, краля на Германия]⁹⁶, който царуваше над германите, оказа немалка подкрепа. А за владетеля на този народ разправят, че в следствие на толкова голямото усърдие след получената благодат на кръщението, макар че денем излизал пред народа облечен в царски одежди, [станал твърде благочестив] нощем пък,*

⁹⁵ Cf. Annales Mettenses 1826: 336; Regino 1826: 580. Друг превод на текста на Регино на български вж. в Regino Lishev, 1960: 306–307.

⁹⁶ Людовик II Немски, крал на източните франки (840–876).

	влизайки тайно в църквата, започнал да лежи на пода на самата базилика, проснат в молитва облечен със сакос ⁹⁷ , след като си подлагал само вретиче ⁹⁸ .
[68] Non post multum tempus Diuina inspiratione commonitus, regnum terrenum dimisit, vt in caelis aeternaliter regnaret cum Christo: & ordinato in loco suo in Regem maiori filio suo, [regno relicto fit monachus:] comam capitis deposuit, habituque sanctæ conuersationis suscepto monachus effectus est; eleemosynis, vigiliis & orationibus die noctuque intentus. Interea filius eius, quem Regem constituerat, longe a paterna intentione & operatione recedens, praedas coepit agere, ebrietatibus, comessationibus & libidinibus vacare, & omni conamine ad gentilitatis ritum populum nouiter baptizatum reuocare. Quod cum pater audisset, nimio zelo accensus, sacrum habitum deposuit, & militiae cingulum resumpsit, [id resumit, & filium apostatam excaecat,] & cultu regio indutus, adsociatis sibi Deum timentibus, filium persecutus est. Quem mox absque difficultate cepit, oculosque eius effodit, & in carcerem misit. Deinde conuocato omni regno suo, [& iuniori regnum tradit.] filium iuniorem Regem constituit, interminatus coram omnibus similia fore passurum, si in aliquo a recta Christianitate deuiaret. His ita gestis, deposito cingulo, & resumpto sanctæ	[68] Не след дълго време по Божие внушение призван, изостави земната власт, за да управлява вечно на небесата с Христос и като постави за владетел на свое място по-големия си син, [след като оставя царството, става монах] премина подстриг и, като прие одяние на свето подвижничество, стана монах, денем и нощем ревностен в милосърдието, бденията и молитвите. Обаче синът му, когото бил направил владетел, остъпвайки далеч от бащиното усърдие и добри дела, започна да се занимава с грабежи, да изкарва свободното си време в пиянства, пиршества и разврат и с всички сили да възвръща наскоро покръстения народ към езическите обичаи. След като бащата чу за това, обхванат от твърде силна ярост, свалил светото одяние и запасал отново военния пояс, [връща се на власт и ослепява сина отстъпник] и облечен в царски одежди, след като привлече към себе си богобоязливите, преследва сина си. Скоро и без затруднение го залови и му извади очите, и <го> хвърли в затвора. После, след като свика цялото си царство, [и предава царството на по-младия] определи за владетел

⁹⁷ Сакоът е проста дреха, която тук е назована, за да се подчертае благочестието на българския владетел, тъй като тя символизирала багреницата на Христос и унижението и смиреннието на Христа. Вж. Йоан 19: 2–5. Първоначално византийските императори и патриарси обличали сакос три пъти в годината – за Великден, Петдесетница и Рождество Христово. Срв. Голубинский 1904: 263–264.

⁹⁸ Библейската символика, с която е натоварена думата, я свързва с траур и печал, оттук в християнството – с покаяние и умъртвяване на плътта. Вретиче, или както още се нарича – власеница, носели по време на пост. За библейския ключ вж. Genesis (iuxta Vulgatam) 37:34 (<https://vulgata.net/genesis?chapter=37>): Ps. 34:13 (<https://vulgata.net/psalms?chapter=34>).

religionis habitu, ad monasterium regressus, in sancta conuersatione reliquum vitae praesentis tempus duxit.	по-младия син, като го заплаши пред всички, че ще претърпи същото, ако в нещо се отклони от правата християнска вяра. И след като се случили така тези неща, свали пояса и отново прие светото одяяние на вярата, влезе обратно в манастира и изкара остатъка от време от нинешния си живот в свето подвижничество.
[69] <i>Eadem ad annum DCCCLXV refert Sigebertus Gemblacensis: sed nec ipse Regis nomen edit. Dionysius Petauius noster par. I Rationarij temporum lib. 8 cap. 12 diserte Bogorim ait fuisse: quod & temporis ratio persuadet. [Id quidam Trebellio tribuerunt multo antiquiori. M. Antonius Coccius Sabellicus Enneade 8 lib. 6 hoc facinus Trebellio (qui Graecis scriptoribus τέρβελις est) attribuit, quem fatetur temporibus Constantini Pogonati vixisse, ducentis fere ante Bogorim annis. Verum indicat ipse eodem loco errorem suum, dum ait illo ipso tempore Cyrillum praedicatione & miraculis eam (Bulgarorum) gentem traxisse ad Christianae fidei cultum. Atqui vixit S. Cyrillus Bulgarorum Morauorumq; Apostolus S. Theodoraе & Michaēlis Imp. tempore, & Romam ad Nicolaum I Papam venit cum S. Methodio fratre, vt IX Martij, quo ambo coluntur, dicemus. Atque idem Sabellicus Enneade 9 lib. I ita scribit: Bulgariae Rex per id tempus cum toto regno, Nicolai Pontificis hortatu, Christi fidem complexus est, Photino</i>	[69] Същите неща за 865 година разказва Зигиберт от Жамблу: но и той не дава името на владетеля. Нашият Дьони Пето в част първа на Пресмятане на времената, книга 8, глава 12, красноречиво казва, че е бил Богорис, в това ни убеждава и пресмятането на времето [някои го приписват на Требелий, <който е> много по-ранен], М. Антоний Кокций Сабелико в Енеади 8, кн. 6⁹⁹ приписва това дело на Требелий (който у гръцките автори е τέρβελις <Тервел>), за когото казва, че е живял по времето на Константин Погонат, почти двеста години преди Богорис. Но самият той указва на същото място грешката си, понеже казва, че по същото онова време Кирил с проповеди и чудеса привел в почитание на християнската вяра този народ (на българите). Но св. Кирил, апостол на българите и моравците, е живял по времето на св. Теодора и император Михаил и идва в Рим при папа Николай I заедно с брат си св. Методий, както

⁹⁹ Sabellicus 1528: CLXXXIr: „Quievire inde Bulgari non nihil: verum quia nulla pax satis firma esse potest inter ferocis ingenii populos et saepe pace belloque est cum his alternatum: quoad Cyrillus praedicatione et miraculis eam gentem traxit ad Christianae fidei cultum. Fama est primum regem in Bulgaria Trebellium vocatum, is monasticam secutus vitam, ex duobus filiis regnum maiori natu reliquit. Rediit novus rex non multo post ad malorum daemonum cultum, pietatem patris et iustitutum aspernatus. Nec id filii scelus tulit Trebellius, sed persona quam gerebat ad tempus deposita, regiam induit, receptoque regni gubernaculo, filium impietatis increpitum liminibus privat, regnum dat minori natu habendum, quod pie ex suoque instituto administraret, ipseque id documentum dedisse contentus, continuo se in ordinem redegit.“

haeretico suis finibus excluso. In hunc Regem insigne illud pietatis exemplum conferunt quidam, quod religionis studio adductus, regnum filio reliquit, ea lege vt in suscepta pietate perstaret &c. *Dein Albertum eiusdem Regis filium natu minorem fuisse scribit. Plura de piissimo Rege Michaële, deque legationibus eius ad Nicolaum, & ab hoc missis in regnum eius Episcopis & Presbyteris, habet in eiusdem Nicolai Vita Anastasius Bibliothecarius. Sed de Bulgaris satis. ad Theodorā reuertamur.*

ще кажем на IX март, когато се честват и двамата. И същият Сабелико в Енеади 9, кн. I пише така¹⁰⁰: Българският владетел по това време с цялото си царство, по насърчение на папа Николай, прегърна Христовата вяра, след като прогони от своите граници еретика Фотин¹⁰¹. За изключителното благочестие на този владетел някои дават следния пример, че, воден от усърдие във вярата, оставил царството на сина <си>, с такъв завет: да упорства в приетото благочестие и т.н. После пише, че Алберт бил по-малкият син на същия владетел. Повече за преблагочестивия владетел Михаил и за неговите пратеничества при Николай и за пратените от последния в царството му епископи и презвитери, има у Анастасий Библиотекар в Житието на същия Николай¹⁰². Но за българите достатъчно, да се върнем на Теодора.

¹⁰⁰ Sabellicus 1528: CCVIIrv: „Bulgarie rex per id tempus cum toto regno Nicolai pontificis hortatu Christi fidem complexus est Photino heretico suis finibus excluso, in hunc regem insigne illud pietatis exemplum conferunt quidam, quod religionis studio adductus, regnum filio reliquit, ea lege ut in suscepta pietate perstaret, Ceterum iuvenis paterni immemor praecepti, brevi in pristinum errorem praeceps abiit, pertesus ille filii impietatem, tantisper dum flagitium vindicat, regnum invadit, filium in potestatem redegit, redactum luminibus, privat arcissimeque vincit, mox Albertum minorem natu regem creat, identidem admonens ut fratris calamitate disceret pietatem colere, paternum institutum tueri. Et Barbarus rex tam memorabili exemplo est usus in verę pietatis cultu in gente una stabiliendo, sed graecorum improbitas fecit ut Bulgari haud longo interiecto tempore a recto defluerint. Erat tum Nicolaus pontifex primus huius nominis quum in Bulgaris regia pietas domestico est illustrata exemplo... Cyrillus ut quidam scribunt Nicolai huius pontificatum Clementis ossa ex Ponto Romam detulit. Moritur Nicolaus anno quod sedere coeperat septimo mense Novembris, cui defuncto Hadrianus secundus surrogatur, vir Quiriti generis, hoc demum pontifice Constantinopolitano conventu Bulgari Romanę sunt ecclesię adiudicati, quum aliquamdiu eiusmodi disceptatio tenuisset utrius essent ecclesię Romane an eius quam Gręci haberent, missique sunt a pontifice ad Bulgaros viri doctrina et sanctitate insigni qui eius gentis ecclesias Romanorum cerimonia imbuerent, continerentque in fide neophytas assidua praedicatione de viri quibus res tanta credita est fuerunt Sylvester subdiaconus, Leopardus Anconitanus et Dominicus Taurisinus peregerunt illi mandata ex omnium sententia.“

¹⁰¹ Патриарх Фотий (857–867 и 877–886).

¹⁰² Liber Pontificalis 1892: 164–166. За превода на Ал. Милев в ЛИБИ. Т. 2 е използван текстът в Patrologia Latina – вж. Anastasius Bibliothecarius, Milev 1960: 184–187.

III.3.

<i>Bollandus, Henschenius, Papebrochius, Meursius, AASS Februarii III, Antverpiae 1658, 392B</i>	<i>Боланд, Хенишен, Папebroх, Ван Мюрс, Акта Санторум (Деяния на светците), Февруари, Т. 3. Антверпен 1658, 392В.</i>
DE LAZARO CONFESORE MONACHO PRESBYTERO, AC PICTORE, CONSTANINOPOLI Circiter an. Chr. DCCCLXX Comentarius Historicus Auctore J. B.	ЗА ЛАЗАР ИЗПОВЕДНИК, МОНАХ ПРЕЗВИТЕР И ЖИВОПИСЕЦ, В КОНСТАНТИНОПОЛ, Около 870 година ¹⁰³ Исторически коментар От Ж<ан> Б<оланд>
[2] Inter alios captus est Lazarus, e Chazana ortus, ab ineunte aetate monasticam vitam amplexus, ac dein Sacerdotio initiatus, [S. Lazarus monachus, idemque pictor, (vt plures ea ætate)] vt infra dicitur, & tunc (vt ait Cedrenus) arte pingendi celebris. Videntur autem complures ea tempestate monachi pingendi artem didicisse, quod abrogatis per Imperatorum edicta Diuorum imaginibus, non facile alij reperirentur, qui vel cum capitis periculo eas pingerent, vel etiam arti illi, spe quaestus sublata, se addicerent. Ita XI Februarii in Vita S. Theodoraе Augustae Methodium monachum diximus pictorem fuisse, suaque arte Bogori Bulgarorum Regi pietatem inculcasse:	[2] Между другите бил заловен и Лазар, родом от Хазана ¹⁰⁴ , приел монашеския живот от младежка възраст и след това посветен в свещенство [св. Лазар монах, същият е и живописец, (както мнозина от онова време)] както ще се каже по-долу, и тогава (както казва Кедрин) <бил> прочут с живописното <си> изкуство ¹⁰⁵ . А пък изглежда, че по време на това гонение мнозина монаси се били изучили в живописното изкуство, понеже, след като светите икони били унищожени по императорски едикти, не било лесно да се намерят други, които било да ги живописват при надвиснала смъртна опасност, било дори да се посветят на това изкуство,

¹⁰³ Лазар Зограф (17.11.810 – вероятно 28.09.865), срв. Cutler, Kazhdan 1991: 1197–1198.

¹⁰⁴ Вм. Хазария, вж. Liber Pontificalis 1892: 147, където се разказва, че обученият в живописното изкуство монах Лазар, родом хазар, бил проведен в Рим при папа Бенедикт III (855–858) като пратеник на император Михаил III.

¹⁰⁵ Кедрин разказва за св. Лазар Зограф във връзка с гоненията срещу иконодулите, които провежда император Теофил (829–842). Св. Лазар бил подложен на мъчения, ръцете му били жестоко изгорени с нажежени конски подкови и щял да бъде осъден на смърт, но със застъпничеството на императрица Теодора и бидейки монах, е заточен в манастира Продром ту Фоберу, откъдето излиза след смъртта на император Теофил и продължава да се занимава с иконопис и живопис. Вж. Cedrenus, Bekker, Scylitza, Niebuhr 1839: 113–114.

<i>qui nobis videtur is esse, quem IX Martij Olomucensis Ecclesia veneratur; Morauorum & Bulgarorum cum S. Cyrillo Apostolum.</i>	<i>след като била премахната надежда за възнаграждение. Така на 11 февруари в Житието на св. Теодора Императрица казахме, че монахът Методий бил живописец, който чрез изкуството си подтикнал към благочестие българския владетел Богорис, който ни се струва, че е този, когото църквата в Оломоуц почита на 9 март, апостол на моравците и българите заедно със св. Кирил.</i>
---	---

III.4.

<i>Bollandus, Henschenius, Papebrochius, Meursius, AASS Martii II, Antwerpiae, 1668,*13.</i>	<i>Боланд, Хениен, Панеброх, Ван Мюрс, Акта Санкторум (Деяния на светците), Март. Т. 2. Антверпен, 1668, *13.</i>
DE SANCTIS EPISCOPIS SLAVORVM APOSTOLIS CYRILLO ET METHODIO OLOMVCII IN MORAVIA SEC. IX. Commentarius praeuius. Cyrillus, Episcopus, Slauorum Apostolus, Olomucii in Morauia (S.) Methodius, Episcopus, Slauorum Apostolus, Olomucii in Morauia (S.)	ЗА СВЕТИТЕ ЕПИСКОПИ НА СЛАВЯНИТЕ КИРИЛ И МЕТОДИЙ В ОЛОМОУЦ, В МОРАВИЯ 9. ВЕК Предварителен коментар Кирил, епископ, апостол на славяните, на Оломоуц в Моравия (св.) Методий, епископ, апостол на славяните, на Оломоуц в Моравия (св.)
[3] <i>Altera gens, cui Sancti hi fratres Euangelicam doctrinam tradidere, [vterque Bulgaros, e Sarmatia oriundos,] Bulgarorum fuit. Horum quoque ex Sarmatia origo ducitur, vbi antiqua magnaue Bulgaria, circa amnem, qui Atalis dicitur Theophani, aliis Atel, Edel Tartarice, vt notat Ortelius olim Rha Ptolomaeo; Rutenis Volga seu Wolga, vnde gens ipsa Vulgares, siue Bulgari, ac Vulgares appellati. Eorum antiquam ditionem Batbaia</i>	[3] <i>Другият народ, комуто тези свети братя предадоха евангелското учение, [и двамата <са покръстили> българите, произхождат от Сарматия] бил българският. Смята се, че и те водят произхода си от Сарматия, където <била> стара и велика България, около река, която се нарича у Теофан</i>

iam memoratus, Crobasi primogenitus retinuit: quatuor reliqui fratres contra quam testamento ijs pater mandarant, sese ab inuicem, cum subiecto sibi populo, segregarunt. Et secundus quidem, cui Cotragus nomen, Tanai flumine traiecit, ex aduerso fratris primogeniti sedes posuit: ceteri alio migrarunt: circa Danubium duo in inferiore Moesia inque Dardania consederunt, ac multa cum vicinis, praesertim Thracibus, deinceps bella gesserunt. Quamquam longe etiam ante incursiones in Thraciam fecerant, vti in Chronico Marcellini Comitis, Indict. VII Ioanne Gibbo solo Cos. anno Christi CCCCXCIX traditur.

Аталис¹⁰⁶, у други Ател, на татарски Едел, както отбелязва Ортелиус, някога Ра у Птолемей; у Рутените Волга¹⁰⁷, откъдето и самият народ е наречен Вулгари, или българи. Тяхното старо владение задържал вече споменатият Батбая¹⁰⁸, първородният син на Кробас¹⁰⁹: останалите четирима братя противно на завета, който им заръчал баща им, се разделили един от друг, всеки с подчинения си народ. И действително вторият, чието име било Котраг¹¹⁰, след като преминал река Танаис¹¹¹, се разположил отсреща на брат си, а пък останалите се преселили на друго място: двама се установили около Дунава в Долна Мизия и в Дардания¹¹² и после водили със съседите, особено с траките, много войни. Макар че още много преди това правели набези в Тракия, както се разправя в хрониката на Комес Марцелин

¹⁰⁶ Theophanes, De Boor 1883: 356; срв. Theophanes, Beshevliev, Tsankova-Petkova 1960: 261. Теофан нарича реката *Ател*.

¹⁰⁷ Авраам Ортелиус (4/14 април 1527 – 29 юни 1598) е брабантски географ и картограф, смятан за създател на първия атлас в Ново време, наречен *Theatrum Orbis Terrarum* (Атлас на целия свят) и отпечатан на 20 май 1570. Всички имена са цитирани у Ортелиус в индекса, който посочва, че това е най-голямата река в Азиатска Сарматия и се влива в Каспийско море.

¹⁰⁸ Деформирано името на Батбаян.

¹⁰⁹ Хан Кубрат (ок. 605 – ок. 665).

¹¹⁰ Котраг (630 – между 673 и 700).

¹¹¹ Античното гръцко име на р. Дон, свързва се с едноименния античен град в делтата на реката, назовавана в античните текстове Меотидски блатата. В атласа на Ортелиус се казва, че границата на Европа е „до провлака, който е между изворите на Танаис и Северния океан“, вж. Ortelius 1570: [5].

¹¹² Късноантична римска провинция, чиято територия обхващала днешните земи на Косово, части от Поморавието, Северна Македония и Северна Албания. Граничела с Горна Мизия.

	През седми индикт по време на Йоан Гиб, консул без колега, в Христова година 499 ¹¹³ .
[4] <i>Ad diem XI Februarij § 9 Vitae S. Theodoraе Augustae, matris Michaëlis III Imp. a quo missus ad Chazaros S. Cyrillus est, [(equos antea instituerat Methodius pictor Romanus,) retulimus conuersum eo ipso tempore Bogorem Regem Bulgarorum, quem Constantinus Cupharas, vir eximius, tunc ibidem captiuus, primus sacra Christianorum docuerat, ac sua deinde soror, in quadam excursionе capta, & in aula Imperatricis detenta, ibique Christiana religione initiata, & litterarum doctrina imbuta. Haec enim domum remissa, non cessabat fratri Fidei nostrae mysteria praedicare. Sed validior accessit impulsus, a monacho quodam Methodio, gente Romano, pingendi artis perito: qui ab Rege iussus pingere suo arbitratu terribile quidpiam, quodque horrorem ac metum incuteret spectantibus; cum nihil definite praescriptum esset, secundum Christi aduentum extremumque iudicium, quibus nihil nouerat terribilius, pinxit; simulque Regem edocuit, quid ea sibi vellent: hic autem illico auitam superstitionem eiurauit, ac sacrum baptismum suscepit, Michaël ex nomine Imperatoris appellatus. Pleniус loco citato quae gesta quaeque postea euenerunt, deduximus: illud tamen inquirere tunc distulimus, [dubium an idem qui Cyrilli frater]) ac neque nunc extricare sat quimus, fueritne ille Methodius idem, qui Slauorum cum Cyrillo Apostolus; quandoquidem & hic Bulgaris Christi fidem praedicarit. Vnum illud contra obiici potest, quod Methodius pictor fuerit, vt habet Cedrenus, ῥωμαῖος τὸ γένος, genere Romanus; noster vero hic vel Constantinopoli natus, vel potius Thessalonicae. Verum aut Romanum appellauit Cedrenus qui natus Constantinopoli erat, quae Noua Roma; vel vniuersim illud, genere</i>	[4] За дата 11 февруари, в 9§ от Житието на св. Императрица Теодора, майка на император Михаил III, от когото св. Кирил бил изпратен при хазарите, [по-рано ромейският живописец Методий дресирал коне] разказахме, че по същото време бил покръстен владетелят на българите Богорис, когото Константин Куфара, изключителен мъж, тогава пленник на същото място, първи бил научил на християнските тайнства, и след това сестра му, пленена по време на някакъв поход, задържана в императорския дворец и там въведена в християнската вяра и приучена на четмо. Прочее след като била отпратена вкъщи, не преставала да говори пред брат си за тайнствата на нашата вяра. Но той получил по-силен подтик от някой си монах Методий, ромей по произход, опитен в живописното изкуство, който, след като получил заповед от владетеля да изрисува по своя преценка каквото и да е ужасно нещо, което да предизвиква у зрителите трепет и страх, понеже не му било заръчано нищо определено, нарисувал Второто пришествие на Христос и Страшния съд, от които не знаел нищо по-ужасно. Същевременно научил владетеля какво означават за него тия неща,

¹¹³ Cf. Marcellinus Comes, Voynov 1958: 313.

Romanus, idem est quod intra imperij Romani fines genitus. Et vero etiam qui Thessalonicae natus, fortassis & ab Antiqua Roma vel ideo trahere genus dici poterat, quod Prouincia Thessalonicensis, vti & vtrumque Illyricum sub Patriarchatu Romano continebatur. Cumque & ipse & germanus eius Constantinus Philosophus siue Cyrillus, æque Latinae ac Graecae linguae periti essent, existimari possunt, Romanis parentibus Thessalonicae nati: ac Methodius vel forsan tantisper declinandae vel quacumque alia ex causa persecutionis a Theophilo contra monachos & pictores motae, ad Bulgaros Dardaniae incolas secess<i>sserat: vnde redierit Constantinopolim, cum illuc reuersum ex Chazaria fratrem intellexit. Si tamen diuersi Methodij fuerunt, cum pictor ille Sacerdos non dicatur extitisse; non defuere ex Bulgaris, quos dum ad Transdanubianos Slauos tendunt, excolerent sancti fratres.

и този начаса се отрекъл от бащините суеверия и приел светото кръщение, наречен Михаил по името на императора. По-подробно разказахме на споменатото място какво се случило и как се развили събитията после; обаче тогава отложихме да поставим въпроса [несигурно е дали е същият, който е брат на св. Кирил] и сега не можем достатъчно да разплетем дали онзи Методий е бил същият, който е апостол на славяните заедно с Кирил, тъй като и той проповядвал Христовата вяра на българите. Срецу това може да се изтъкне следното, че живописецът Методий е бил, както казва Кедрин¹¹⁴, ῥωμαῖος τὸ γένος, ромей (римлянин) по род; а пък нашият е роден или в Константинопол, или по-скоро в Солун. А пък Кедрин нарича ромей или този, който бил роден в Константинопол, който е Нов Рим, или пък това genere Romanus (ромей по род) е обобщаващо и е същото като роден в пределите на ромейската държава. И действително дори и роден в Солун, може би може да се каже, че води произхода си от Стария Рим или поради това, защото Солунската провинция, както и двата Илирика били във властта на римския патриархат. И понеже той самият и брат му Константин Философ или Кирил са били еднакво изкусни в латинския и гръцкия език, могат да се смятат за родени от

¹¹⁴ Cedrenus, Bekker, Scylitza, Niebuhr 1839: 152, lin. 14–15.

	родители ромеи в Солун. И Методий, когато били предприети гонения срещу монасите и живописците от Теофил, може би за да избяга или поради някаква друга причина се бил оттеглил при българите, населяващи Дардания¹¹⁵, откъдето се върнал в Константинопол, когато научил, че брат му се е върнал там от Хазария. Ако ли пък са били все пак различни Методиевци, понеже за живописеца не се казва, че е бил свещеник, светите братя не са пренебрегнали българите, които са просвещавали, доколкото се простират до отвъддунавските славяни.
[5] Triballi (quoniam & hos adisse ac Fidei scientia imbuisse feruntur) Bulgaris permisti ea aetate videntur fuisse, Christianos mores fidemque dedocti longo vsu barbarorum, [conuertere, & Triballos Bulgaris mistos,] antea & ipsi plusquam semibarbari. De quibus iam olim Strabo annis ante Bulgarorum conuersionem DCCC & quod excurrit, lib. 7 Geograph. scripsit, Getas inferioribus Istri partibus vicinos esse, atque eadem qua Dacos lingua vti, esseque Græcis notiores, ob crebras in vtramque Istri ripam migrationes, & quod Thracibus sunt Mysisque permisti: quod ipsum Triballis etiam, inquit, Thraciæ genti, vsuuenit. Aliquanto ante scripserat, Alexandrum Magnum in ea expeditione, quam aduersus Thracas Æmi montis incolas suscepit, impressionem quoque fecisse in Triballos, quos ad Istrum vsque & sitam in eo insulam Peucen pertingere videbat; [olim Thraciam gentem;] & ab Syrmo Triballorum Rege impeditum fuisse ne eam insulam intraret, in quam ille se receperat.	[5] А пък по това време изглежда, че трибалите (понеже се разпрavia, че и до тях са достигнали и са ги посветили в познанието на вярата) били смесени с българите и се били отучили от християнските нрави и вяра поради дългото общуване с варварите, а порано и самите те били повече от полуварвари. [покръстили и трибалите, смесени с българите] За тях Страбон пише още някога, осемстотин години преди покръстването на българите в книга седма на География, че гетите са съседи на долните части на Истри¹¹⁶, и че си служат със същия език като даките, и че са по-познати на гърците поради честите преселвания на двата бряга на Истри, и че са смесени

¹¹⁵ За Дардания вж. по-горе.

¹¹⁶ Река Дунав.

Quæ ipsissima nunc est Bulgaria, Mysia videlicet inferior. Ac suo iam tempore idem Strabo Triballos Mysosque coniungit iuxta Istrum degentes. Hosce adiisse intelligendus est S. Cyrillus, cum in recentiori Polonorum Morauorumque & Bohemorum Breuiario dicitur, assumpto fratre Methodio longum iter ingressus, ad Volgaros Danubij accolæ primum diuertisse: eis itidem fidem Christi, sacrasque litteras in eorum linguam conuersas tradidisse: eas videlicet, quibus non tantum omnes Volgarorum populi, sed multæ quoque aliæ vtuntur nationes, quæ lumen fidei a Volgaris mutuata sunt.

с траките и мизите, което същото се случило, казва, и на трибалите, тракийски народ¹¹⁷. Малко по-рано бил написал, че Александър Велики в похода, който предприел срещу траките, населяващи планината Хемус, също направил набег срещу трибалите и видял, че се простират чак до Истъра и до разположения в него остров Пеуке¹¹⁸; [някога тракийски народ] и бил възпрепятстван от царя на трибалите Сирм да дебаркира на този остров, на който онзи се бил прислонил¹¹⁹. Същата тази сега е България, т.е. Долна Мизия. И същият Страбон казва, че още по негово време от двете страни на Истър живеели заедно трибалите и мизите. Трябва да се разбира, че св. Кирил отишъл при тях, понеже в по-новия Бревиар на поляците, моравците и чехите се казва: след като взел брат си Методий, предприел дълъг път, първо се отличил при волгарите, живеещи покрай Дунав, и на тях също предал Христовата вяра и Свещеното писание, преведено на техен език; разбира се, с него (Св. писание) си служат не само всички български народи, но също и много други народи, които получили от българите светлината на вярата¹²⁰.

¹¹⁷ Strabo, Meinike 1866: 418.

¹¹⁸ Пеуке бил остров в делтата на р. Дунав, в тогавашна Малка Скития, днес област Тулча в Румъния. Описваните от Страбон събития се случват през 330 г. пр. н.е., когато трибалският цар Сирм се спасява на острова от настъпващия Александър Велики.

¹¹⁹ Срв. Strabo, Meinike 1866: 414.

¹²⁰ Вж. Officia Propria Sanctorum Cathedr. Eccl. et totius dioecesis Olomoucensis 1654: 12, където текстът на пето четиво съвпада с цитирания от Г. Хеншен и Д. Папebroх.

[6] *Ex dictis colligi videtur, Chazaris ac Bulgaris communem fuisse Slaucicam linguam. Sed, vt antea ex Theophane retulimus primae Bulgariae Principem cum populo suo Chazaris vectigalem esse factum; ita narrat idem, [item Morauos, Sclauicam gentem,] Slauinorum septem generationes, vt dicuntur; a Bulgaris, Mysiam inferiorem ad dextram Istri fluminis ripam incolentibus, in potestatem esse redactas. His autem pertransitis, ad Morauos, qui tunc potentissimi fuisse videntur Slauorum, peruenerunt. Situm Morauiae ita describit Aeneas Siluius histor. Bohemicae cap. 13: Morauia, inquit, trans Danubium iacet, cui ad Orientem Hungari Polonique regnum possident, [latius olim dominantes;] Moraua disiuncti amne, qui nomen regioni dedit. Occidentem solem Bohemi excipiunt; Austriales Meridianum: Septentrionale latus Slesitae occupant... Hic multos annos regnatum: Hungari, Bohemi, Russani, Polonique, Morauorum Principi paruerunt. Id quatenus verum sit, alij disquirant. Latius certe imperarunt, quam nunc prouinciae limites protenduntur. Nam infra ostendetur vsque ad Nitriam, Hungariae nunc vrbem ac fluuium, pertigisse eorum dominatum.*

[6] *От казаното може да се обобщи, че славянският език бил общ за хазарите и българите¹²¹. Но, както по-рано приведохме от Теофан, владетелят на първата България заедно с народа си станал данъкоплатец на хазарите; същият разпраща така [също моравците, славянски народ], че седемте славянски племена, както казват, били подчинени от българите, които населяват Долна Мизия до десния бряг на река Истръ¹²². А пък след като преминали тези <земи и племена>, достигнали при моравците, които тогава изглежда, че били най-могъщи от славяните. Енеа Силвио описва разположението на Моравия така в глава 13. на Чешка история: Моравия, казва, лежи отатък Дунав, на изток от който имат царство унгарците и поляците, [някога господстващи по-нашироко], разделени от река Морава, която дала името на областта. На запад гледали чехите; австрите на юг, северната страна заемали силезийците. Унгарски, чешки, руски, полски и моравски князе управлявали в продължение на много години това владение¹²³. Доколкото това е вярно, нека други да изследват. Със сигурност са владеели по-нашироко, отколкото се простират границите на провинцията днес. Понеже по-долу ще се посочи, че владението им е стигало чак до Нитра, днес унгарски град и река.*

¹²¹ Още Асемани критикува и отхвърля това заключение на Г. Хеншен и Д. Папелброх, вж. Assemanus 1755: 14, на български език вж. Асемани 1987: 73.

¹²² Theophanes, De Boor 1883: 358–359. Срв. Theophanes, Beshevliev, Tsankova-Petkova 1960: 262–264.

¹²³ Aenaea Silvius, Emmler, s.d.: 90.

ИЗВОРИ

- Асемани 1987 А с е м а н и, Йосиф Симоний. *Календари на вселенската църква: за светите славянски апостоли Кирил и Методий*. Съст., встъп. студия, прев. и коментар М. Кискинова. Под ред. на В. Тъпкова-Заимова. София, 1987.
- Климент Охридски, Ангелов, Кодов 1973 К л и м е н т О х р и д с к и. *Събрани съчинения*. Т. 3. *Пространни жития на Кирил и Методий*. Подготвили Б. Ангелов, Хр. Кодов. София, 1973.
- Aenaea Sylvius, Emmler, s.d. А е н е а е S y l v i i *Chronicon Bohemiae* ed. J. Emmler. – *Fontes rerum Bohemicarum*. Т. 7. Praha, s.d., p. 61–258.
- Anastasius Bibliothecarius, Milev 1960 А n a s t a s i i B i b l i o t h e c a r i i *Vita Nicolai I Papae*. Превод и бележки Ал. Милев. – *Латински извори за българската история*. Т. 2. София, 1960, с. 184–187.
- Annales Mettenses 1826 A n n a l e s M e t t e n s e s. Ed. G. H. Pertz. – In: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores in Folio*. 1. Hannoverae, 1826, p. 314–336.
- Assemanus 1755 A s s e m a n u s, J. *Kalendaria Ecclesiae Universae*. Т. 3. Romae, 1755.
- Aventinus 1554 A v e n t i n u s, J. *Annalium Boiorum Libri Septem*. Ingolstadij. Weissenhornii, 1554.
- Baronius 1600 B a r o n i u s, Caesar. *Annales ecclesiastici auctore Caesare Baronio Sorano ex Congregatione Oratorii S.R.E. Presbit. Cardinali Tit. SS. Nerei et Achillei et Sedis Apostolicae Bibliothecario*. Т. 9. Romae: Ex typographia Vaticanae, 1600.
- Baronius 1602 B a r o n i u s, Caesar. *Annales ecclesiastici auctore Caesare Baronio Sorano ex Congregatione Oratorii S.R.E. Presbit. Cardinali Tit. SS. Nerei et Achillei et Sedis Apostolicae Bibliothecario*. Т. 10. Romae: Ex typographia Vaticanae, 1602.
- Bollandus, Henschenius, Meursius 1643 B o l l a n d u s, Joannes, Godefridus H e n s c h e n i u s, Jacobus M e u r s i u s. *Acta sanctorum Januarii tomus II. XVI posteriores dies complectens*. Antverpiae, 1643.
- Bollandus, Henschenius, Meursius 1658 B o l l a n d u s, Joannes, Godefridus H e n s c h e n i u s, Jacobus M e u r s i u s. *Acta sanctorum Februarii Tomus II. Complectens dies X medios à VII ad XVII*. Antverpiae, 1658.
- Bollandus, Henschenius, Papebrochius, Meursius 1658 B o l l a n d u s, Joannes, Godefridus H e n s c h e n i u s, Daniel P a p e b r o c h i u s, Jacobus M e u r s i u s. *Acta sanctorum Februarii III Complectens dies XII posteriores a XVII ad finem*. Antverpiae, 1658.

- Bollandus, Henschenius, Papebrochius, Meursius 1668a B o l l a n d u s, Joannes, Godefridus H e n s c h e n i u s, Daniel P a p e b r o c h i u s, Jacobus M e u r s i u s. *Acta Sanctorum Martii Tomus I. Cui praemittitur Tractatus de vita, virtutibus et operibus Ioannis Bollandi, arduo labori gloriose immortui. Subjunguntur synaxarion Basilii imper. et acta Graeca ad octo primos, qui hic continentur, dies pertinentia*. Antverpiae, 1668.
- Bollandus, Henschenius, Papebrochius, Meursius 1668b B o l l a n d u s, Joannes, Godefridus H e n s c h e n i u s, Daniel P a p e b r o c h i u s, Jacobus M e u r s i u s. *Acta Sanctorum Martii Tomus II. Cui praemittitur Martyrologiorum antiquorum ordo ac ratio, cum genuino Martyrologio Bedae ex VIII MSS. accepto, et Flori Lugdun. ad illud supplemento ex III. subiunguntur Acta Graeca intra diem IX et XIX mensis digesta*. Antverpiae, 1668.
- Cedrenus, Bekker, Scylitza, Niebuhr 1839 G e o r g i u s C e d r e n u s, Bekker, Immanuel, J o h a n n e s S c y l i t z a, and Niebuhr, Barthold Georg. *Georgius Cedrenus Joannis Scylitzae Ope: [„Bonner Corpus“]. Ed. emendatior et copiosior*. Bonnae: Weber, 1839.
- Cedrenus–Scylitzes, Tapkova-Zaimova 1965 К е д р и н – С к и л и ц а. *Cedrenus – Scylitzes. Увод, превод и коментар* В. Тъпкова-Займова. – В: Гръцки извори за българската история. Т. 6. София, 1965, с. 198–340.
- Cromerus 1555 C r o m e r u s, Martinus. *De origine et rebus gestis Polonorum Libri XXX*. Basileae, 1555.
- Flacius Illyricus 1565 F l a c i u s I l l y r i c u s, M. *Nona centuria ecclesiasticae historiae, continens descriptionem amplissimarum rerum in regno Christi, quae nono post ejus nativitatem seculo acciderunt: cum Imperium Romanum gubernarent, Carolus Magnus, Ludovicus Pius, Lotharius, Ludovicus secundus, Carolus Caluus, Carolus Crassus, Arnulphus et Doctores in Ecclesia praecipui excellere, Hincmarus, Haymo, Angelomus, Rabanus, Remigius, Ionas Aurelianus, Pascasius, Bertramus, Idiota, et alii quidam: eodem ordine, diligentia et fide, ut superiors Centuriae, ex uetustis et probatis historicis, patribus et aliis scriptoribus in ducatu illustrisimorum principum et ducum Megalopolensium, in civitate Vuismaria, per auctores contexta. Accessis rerum uerborumque in hac Centuria praecipue memorabilium, tum locorum Scripturae obiter explicatorum, Index*. Basileae, 1565.
- Georgiou tou Kedrenou, Guillelmi Xylandri 1729 G e o r g i o u t o u K e d r e n o u *Synopsis historion. Georgii Cedreni Compendium historiarum. Ex versione Guillelmi Xylandri, cum ejusdem annotationibus. Accedunt huic editioni lacunas tres ingentes, & alias expletas, notae in Cedrenum P. Jacobi Goar, ord.*

- Praedicator. & Caroli Annibalis Fabroti J. C. Glossarium ad eundem Cedrenum.* Venetiis, 1729.
- Johannes Scylitzes, Gabia, et Sabbio, Da 1570 Johannes Scylitzes, Gabia, Giovanni Battista, et Nicolini Da Sabbio. *Historiarum compendium, quod incipiens à Nicephori imperatoris, à Genicis obitu, ad imperium Isaaci Comneni pertinet. A Ioanne Curopalate Scillizae, magno Drungario Viglae, conscriptum; et nunc recens à Ioanne Baptista Gabio, è Graeco, in Latinum conuersum.* Venetijs, apud Dominicum Nicolinum, 1570.
- Liber Pontificalis 1892 *Liber Pontificalis (le), texte, introduction et commentaire par l'Abbé L. Duchesne.* T. 2. Paris, 1892.
- Marcellinus Comes, Voynov 1958 Marcellinus Comes. Увод, превод и бележки М. Войнов. – В: Латински извори за българската история. Т. 1. София, 1958, с. 308–318.
- Margunios Maximos 1603 Margunios Maximos Βίοι ἁγίων. Ἑνετησιν, 1603.
- Menologium Basilii, Tapkova-Zaimova 1965 Мецеџослов на Василиј II. *Menologium Basilii.* Увод, превод и бележки В. Тъпкова-Займова. – В: Гръцки извори за българската история. Т. 6. София, 1965, с. 48–54.
- Notitia episcopatum 1960 *Notitia episcopatum.* Увод, превод и бележки В. Тъпкова-Займова. – В: Гръцки извори за българската история. Т. 3. София, 1960, с. 184–196.
- Officia Propria Sanctorum Cathedr. Eccl. et totius dioecesis Olomoucensis 1654 *Officia Propria Sanctorvm Cathedralis Ecclesiae et Totivs Dioecesis Olomucensis consensu et auctoritate Sancti Domini Nostri Urbani VIII, omnibus omnium ordinum sacerdotibus recitanda. Edita Nicolspurgi Typis Seminarii. Cardinal: a Casparo Hangenhoffero Anno MDCXXX. Recusa De Licent. Superiorum Olumucii, Anno MDCLIV.*
- Ortelius 1570 Ortelius, Abraham. *Thatrum Orbis Terrarum, [Epigramma D. Rogerii. Ded. Philippo II. Carmen A. Mekerchi. De Mona druidum insula per H. Lhuyd].* Antverpiae, 1570.
- Platina, Gaida 1932 *Platynae Historici Liber De Vita Christi Ac Omnium Pontificum (Aa. 1–1474).* Ed. Giacinto Gaida (= Rerum Italicarum Scriptores, 3.1. Città di Castello: Istituto storico italiano, 1932.
- Regino 1826 Regino Prumensis. *Chronicon.* Ed. G. H. Pertz. – In: Monumenta Germaniae Historica. Scriptores in Folio. 1. Hannoverae, 1826, p. 537–612.
- Regino, Lishev 1960 *Reginonis Chronicon.* Увод, превод и бележки Стр. Лишев. – В: Латински извори за българската история. Т. 2. София, 1960, с. 305–308.
- Sabellicus 1528 Sabellicus, Marcus Antonius. *Rapsodiae historiarum Enneadum: ab orbe condito. 2., Continens sex Enneades*

- reliquas cum earundem repertoriis & epitomis*. Paris, 1528 [https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb11197190].
- Sigebertus 1844 S i g e b e r t u s Gemblacensis. *Chronica a. 381–1111*. Ed. D. L.C. Bethmann. – In: Monumenta Germaniae Historica. Scriptores in Folio. 6. Hannoverae, 1844, p. 268–374.
- Strabo, Meineke 1866 S t r a b o. *Geographica*. Recognovit Augustus Meineke. Lipsiae, 1866.
- Theophanes, Beshevliev, Tsankova-Petkova 1960 T h e o p h a n e s Confessor. Увод и превод В. Бешевлиев и Г. Цакова-Петкова, бележки Г. Цанкова-Петкова. – В: Гръцки извори за българската история. Т. 3. София, 1960, с. 226–289.
- Theophanes, De Boor 1883 T h e o p h a n i s *Chronographia*. Ed. C. de Boor. Lipsiae, 1883.
- Zonaras, Oporinus, Wolf 1557 Z o n a r a s, Johannes, Johann O p o r i n u s, Hieronymus W o l f. *Ioannis Zonarae Compendium Historiarum: In Tres Tomos Distinctum*. Basileae: per Ioannem Oporinum, 1557.
- Zonaras Epitome 1897 I o a n n i s Z o n a r a e *epitome historiarum libri XVIII. Libri XIII–XVIII*. Vol. III. Edidit Theodorus Büttner-Wobst. Bonnæ, 1897.
- Zonaras, Tsankova-Petkova, Tivchev 1968 Й о а н З о н а р а. *I. Хроника*. Увод. Превод и коментар Г. Цанкова-Петкова, П. Тивчев. – В: Гръцки извори за българската история. Т. 7. София, 1968, с. 149–207.

ЛИТЕРАТУРА

- Андреева 2004 А н д р е е в а, Н. *Покръстването на българите в немски пиеси от XVIII–XIX в.* Велико Търново, 2004.
- Баталова 2022 Б а т а л о в а, С. *По следите на боландистите, или за първите приноси в научното изследване на изворите за живота и делото на св. Кирил и св. Методий*. – *Palaeobulgarica*, 46 (2022) № 1, с. 65–162.
- Божилев 2017 Б о ж и л е в, И. *История на средновековна България. Т. 1. Варварска България*. София, 2017.
- Бърлиева, Баталова 2002 Б ъ р л и е в а, С., С. Б а т а л о в а. *Покръстването на българите в хронографията на западното Средновековие*. – В: Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. София, 2002, с. 418–432.
- Бърлиева 2022 Б ъ р л и е в а, С. *Покръстването на българите в една барокова музикална драма от Виена*. – Старобългарска литература, 65–66 (2022), с. 317–345.
- Влаевска 2010 В л а е в с к а, А. *Образът на княз Борис-Михаил в католическата историография IX–XVII в. (от Регинон, абат на Прюм, до кардинал Цезар Бароний)*. – *Fundamenta Europaea*, 5 (2010), с. 47–64.

- Влаевска-Станчева 2015 В л а е в с к а - С т а н ч е в а, А. *Св. Методий в латинската небогослужебна традиция до началото на Новото време*. – Старобългарска литература, 52 (2015), с. 24–60.
- Голубинский 1904 Г о л у б и н с к и й, Е. *История Русской церкви*. Т. 1. Ч. 2. Москва, 1904.
- Гюзелев 2006 Г ю з е л е в, В. *Покръстване и християнизация на българите*. София, 2006.
- Заимова 1988 З а и м о в а, Р. *Някои италиански автори от XV в. за българската история*. – В: Сборник България, Италия и Балканите. Обществено-исторически и културно-естетически взаимоотношения, XV–XX в. София, 1988, с. 68–78.
- Заимова 1992 З а и м о в а, Р. *Българската тема в западноевропейската книжнина, XV–XVII век*. София, 1992.
- Заимова 2011 З а и м о в а, Р. *Хан /кан/ Тервел – между традицията и модерността*. – В: Балканите. Модернизация, идентичности, идеи. Сборник в чест на 70-год. на проф. Надя Данова. София, с. 616–635.
- Златарски 1971 З л а т а р с к и, В. *История на българската държава през средните векове*. Т. 1. Ч. 2. София, 1971.
- Илиева 2015 И л и е в а, Л. *Требелий – епическият герой на „Покръстена България“*. – *Bulgaria Mediaevalis*, 6 (2015), с. 417–420.
- Николов 1992 Н и к о л о в, Ал. *Българската тема в Анализите на Бароний*. – В: Католическата духовна култура и нейното присъствие и влияние в България. София, 1992, с. 115–122.
- Berkoff 1988/1989 B e r k o f f, G. B. *The History of Christian Rus' in the "Annales Ecclesiastici" of Caesar Baronius*. – *Harvard Ukrainian Studies*, 12–13 (1988–1989), *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine* (1988–1989), p. 551–575.
- Conte 1996 C o n t e, G. B. *The Rhetoric of Imitation: Genre and Poetic Memory in Virgil and Other Latin Poets*. Ed. C. Seagal. Ithaca–London, 1996.
- Cutler, Kazhdan 1991 C u t l e r, A., Al. K a z h d a n. "Lazaros". – In: *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Ed. Al. Kazhdan. Oxford–New York, 1991, p. 1197–1198.
- Jöcher 1751 J ö c h e r, C. G. *Allgemeines Gelehrten-Lexicon Allgemeines Gelehrten-Lexicon darinne die Gelehrten aller Stände sowohl männ- als weiblichen Geschlechts, welche vom Anfange der Welt bis auf ietzige Zeit gelebt, und sich der gelehrten Welt bekannt gemacht, nach ihrer Geburt, Leben, merckwürdigen Geschichten, Absterben und Schrifften aus*

- gläubwürdigsten Scribenten in alphabetischer Ordnung beschrieben werden.* T. 3. Leipzig, 1751.
- Petavius 1636 P e t a v i u s, D. *Rationarium temporum, in partes duas, libros decem tributum, in quo aetatum omnium sacra profanaque historia chronologicis probationibus munita summatim traditur.* Parisiis: Sumptibus S. Cramoisy, 1636.
- Picchio 1986 P i c c h i o, R. *La Bulgaria nella storia ecclesiastica del Baronio.* – In: *Annali del Dipartimento di Studi dell'Europa Orientale (Napoli). Sezione storico-sociale*, 4–5 (1982–1983). Roma, 1986, p. 41–52.
- Pullapilly 1975 P u l l a p i l l y, C. K. *Caesar Baronius. Counter-reformation Historian.* Notre Dame, Indiana, 1975.
- Soustal 1991 S o u s t a l, P. *Thrakien (Thrakē, Rodopē und Haimimontos) (= Tabula Imperii Byzantini, Band 6).* Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1991.
- Vlaevska 2011 V l a e v s k a, A. *Fortuna di un racconto: la Conversione di Boris, Re dei Bulgari.* – *Ricerche Slavistiche*, 9 (55), 2011, p. 223–237.

THE CONVERSION OF THE BULGARIANS: THREE CASES OF BAROQUE HISTORIOGRAPHY AND HAGIOGRAPHY

(Summary)

The study is devoted to the issue of Bulgarian conversion in some Byzantine and Latin sources as places of memory. The author traces the use of medieval sources alongside their use of the Cyrillo-Methodian tradition as a means of historical reconstruction of the universal Christian European narrative in the writings of Matthias Flacius Illyricus, Caesar Baronius and the Bollandists. In discussing their work, the paper accents the first attempts at a critical reading of the motives for the conversion of the Bulgarians in connection with the activity of the holy brothers in the Baroque scholarly works of the Bollandists.

Keywords: Conversion of the Bulgarians, Sts Cyril and Methodius, M. Flacius Illyricus, Caesar Baronius, Jean Bolland, Godefrid Henschen, Daniel Papbroch.

*Stilyana Batalova,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Ciencias*

КИРИЛО-МЕТОДИЕВОТО ДЕЛО И ХРИСТИЯНСКОТО МИНАЛО НА БЪЛГАРИТЕ ПРЕЗ ПОГЛЕДА НА ПЕТЪР БОГДАН И ПОЛЕМИЧНОТО БОГОСЛОВИЕ ОТ ЕПОХАТА НА КОНТРАРЕФОРМАЦИЯТА*

Цветан Василев

В един от най-авторитетните справочници по неолатински изследвания *The Companion to Neo-latin Studies*, в който се проследява историята и разпространението на неолатинската литература, както и развитието на основните ѝ жанрове, на България е отделено съвсем скромно място. В изследването белгийският неолатинист Йозеф Ййзевиън посочва, че славяните, поради принадлежността си към „източно-византийския и турския ислямски свят“, нямат почти никакъв принос към латинската литература, за разлика от хърватите и словенците, които поради географското си разположение имали близки контакти с християнския запад, с венецианския, австрийския и унгарския хуманизъм (Ijsewijn 1990: 91–92).

Вниманието, отделено на България, се дължи най-вече на редакцията на Предговора и на първите страници от съчинението на Петър Богдан¹, публикувана за първи път от италианската славистка Яня Йерков през 1978 г. и озглавена в справочника *Historia Bulgarica*². Това заглавие, съвсем различно от оригиналното *De antiquitate paterni soli et de rebus Bulgaricis*, недвусмислено поставя и ограничава труда на Петър Богдан единствено в историкогеографския жанр.

* Статията е подготвена в рамките на проект № BG05M2OP001-1.001-0001 „Изграждане и развитие на Център за върхови постижения „Наследство БГ“ – виртуален клъстер „Кирилометодикон“.

¹ Съхранявана във Ватиканската апостолическа библиотека: BAV, Borg. lat. 485, ff 207r–210v.

² Една година по-късно излиза и статия на Божидар Димитров, в която е публикуван оригиналният латински текст (с пропуски) и превод, вж. Димитров 1979; Димитров 1985.

В справочника са цитирани първите редове от тази редакция, дело на изтъкнатия учен от гр. Сплит, богослов, лингвист, владеещ гръцки, латински, арабски и староеврейски език, издател на глаголически литургически книги, хърватския духовник Иван Пащрич³, който впрочем е недостатъчно познат на българския читател.

Сравняването на редакцията с оригинала на произведението на Петър Богдан, открит през 2017 г., налага извода, че И. Пащрич всъщност е осъществил цялостна преработка на Предговора (Praefatio) и на първите глави на трактата, внасяща съвсем различна смислова и стилова динамика, при това до степен, че И. Пащрич спокойно би могъл да бъде окачествен и като съавтор на П. Богдан, стига версията му да не бе останала до наши дни единствено под формата на записки или чернова за едно бъдещо издание⁴.

Първото изречение у Пащрич наистина насочва към историческа тематика и съдържа популярната за историческия жанр фраза *res gestae*, буквално ‘извършените дела’: *Bulgarorum res gestas conscribere complures, quae fide quave laude viderint alii* – „мнозина са писали българска история, всеки, както е смятал за вярно или похвално“⁵.

В следващото изречение Пащрич ясно посочва, че описвалите делата на българите до този момент всъщност не са били българи: „Разумно изглеждаше да се помоли⁶ някой от това племе да хвърли светлина не само върху тези неща, които е чувал или е прочел в книгите, но и за научените за бащината земя от собствен опит, и за наследените от прадедите, като различава истината от лъжата, и да разкаже⁷ за земите и областите, реките и планините, които сам познава добре“ (Димитров 1979: 102⁸).

³ Лат. Iohannes Pastritus Spalatensis, Dalmata, ит. Giovanni Pastrizio (1636–1708). За повече сведения за живота и делото на Иван Пащрич вж. Golub 1979. Вж. също библиографията в статията на Яня Йерков (Jerkov 1978).

⁴ Самият Пащрич пише: „Монсиньор Петър Богдан Дзоколанте, архиепископ на София, ми даде да видя една книга на историята на София и България с прибавки и аз започнах да я коригирам. Но след това я оставих поради пречки и неговият наследник я отпечата във Венеция, както беше“ (Jerkov 1978: 100; Димитров 1979: 102).

⁵ Латинският текст на редакцията на И. Пащрич, цитиран в това изследване, е по изданието на Яня Йерков от 1978 г., вж. Jerkov 1978: 103. Преводът е на Б. Димитров (Димитров 1979: 102). Ако не е посочено друго, всички преводи от латински на български в изследването са на Цветан Василев.

⁶ Глаголът *exposco* ‘настоятелно изисквам, измолвам’ насочва по-скоро към външни подбуди за написването му, вероятно изразени от страна на висши прелати на Конгрегацията за разпространение на вярата.

⁷ Изразът *certiorem cognitionem ingereret* е по-подходящо да се преведе „и да внесе по-голяма яснота“, като вероятно се визира европейският читател, който има само бегла представа.

⁸ *Illud sane exposci videbatur ut aliquis ex ea gente non modo quae audisset, aut in libris perlegisset, sed quae longo usu rerum de patrio solo didicisset, quaeque a maioribus accepta vera a falsis discriminasset in lucem educeret, locorum simul ac provinciarum, fluminum montiumque certiorem cognitionem ingereret* (Jerkov 1978: 103).

Трактатът на Петър Богдан започва с ясно изразен акцент върху основния подбудител и реципиент на посланието: съгражданите на автора, лат. *compatriotae*, т.е. католиците от местната католическа община в Чипровци.

За разлика от Пащрич П. Богдан степенува в обратен ред изворите, които възнамерява да използва в своето съчинение, и изобщо не споменава фразата *res gestae*.

На първо място поставя *auctores approbati* – „утвърдени автори“, на второ *traditio maiorum nostrorum*, или „сведения на предците“, и чак на трето място поставя *visu comprobata*, или „лично потвърденото“ (вж. Deodati Hist.: 1.a.1).

И така, в своя *magnum opus* Петър Богдан отдава специално значение на определени автори, които цитира, набляга на тяхната *gravitas* и *auctoritas*, нарича ги още и *graves auctores* – „достоверни автори“⁹.

Идеята за търсенето и поднасянето на читателя на цитати на произведения от *auctores approbati* несъмнено е в унисон и с една от основополагащите идеи на хуманизма – търсенето на античните идеали и техните най-добри, утвърдени образци. Неслучайно първият от многобройните цитати в трактата на Петър Богдан принадлежи на Марк Тулий Цицерон, безспорно най-цитираният античен автор в неолатинската литература от тази епоха. Цитатът от Цицероновия морално-философски трактат *За задълженията* задава основното послание на цялото по-нататъшно изложение, а тук виждаме Цицерон в една добре изследвана и призната роля – тази на посредника, чрез който Европа се запознава с античната философия, по-точно с философските школи след Аристотел.

Контекстът на цитирания от Петър Богдан пасаж от *За задълженията* ни разкрива убежденията на Цицерон за степените на общност, приятелство, свързаност между членовете на добре изграденото общество. Най-тесните връзки на любов са вътре в семейството, а поради това то е поставено в основата на общността: „То е началото на града и сякаш разсадникът на държавата“. Тези връзки постепенно се разпростират извън границите на семейството: „няма по-прекрасна, по-здрава общност от тази на сходни по нрави почтени мъже, свързани с приятелство“. И така Цицерон стига до кулминацията, която П. Богдан влага като основен мотив на цялото си съчинение: „Но дори всичко да пребродиш с разум и мисъл, ще видиш, че няма по-скъпа общност от тази, в която държавата свързва всеки един от нас. Скъпи са родителите, скъпи са децата, близките, приятелите, ала

⁹ *Gravitas* – букв. ‘тежест, влияние’, т.е. авторитет, основан на безспорната достоверност на съответното съчинение. *Auctoritas* – в случая синоним на *gravitas*: ‘авторитет’. Вж. например: *Multa praetera huius enarrationis monumenta apud Graves Auctores licet videre.* – „У авторитетните автори могат да се видят много други свидетелства в подкрепа на този разказ“ (Deodati Hist.: 10.6).

отечеството е обхванало цялата любов на всички към всичко – кой добър гражданин би се поколебал да срещне и смъртта, стига само да му бъде полезен¹⁰“.

Така постепенно пред нас се разкрива и кредото на архипастира на българските католици, който без съмнение свързва същността на това човешко приятелство и любов с идеала за Божествената любов от евангелската притча за добрия пастир, готов да положи живота си за стадото (вж. Иоан 10:1–18).

Ако се върнем към редакцията на Пашрич, който приписва на Петър Богдан известните думи, с които и днес първият архиепископ на българските католици е известен сред един широк кръг от българската общественост, даже продължава да бъде популяризиран с лошо преведеното от латински изречение: „Мен ме роди българската земя, сега почти грохнал от старост, същата родина ме крепи като разпадащ се кораб“, забелязваме може би такъв тип творчество, което може да бъде плод на едни доверени лични отношения между Пашрич и самия Петър Богдан.

В този смисъл може би е уместно И. Пашрич да бъде причислен към католическите модели, следвани от Петър Богдан, и които са обект на изследване в настоящата публикация, подбрани заради акцента, който самият Петър Богдан поставя върху тях: неслучаен е фактът, че Петър Богдан се е доверил изцяло на преценката на И. Пашрич, давайки му единствения препис на труда на своя живот за редакция и издаване. Освен доктор по философия и богословие и преподавател по полемично богословие в понтификалния *Collegium Urbanum* в Рим, Пашрич е бил писател, поет и преводач като Петър Богдан.

И. Пашрич смело променя скромния монашески тон на Петър Богдан от *pluralis modestiae* в първо лице ед. ч., съчинява и фразата *Bulgaricum solum* („българската земя“) – думи, които Петър Богдан не използва нито на едно място в своя трактат¹¹:

Me vero licet Bulgaricum solum ediderit, ac senio pene confectum eadem patria post longa ac varia itinera iam veluti cymbam fatiscentem foveat, non subit illud consilium universa complectendi, sed aliqua solum enucleari in animo est, tenebras temere offusas a nonnullis excutere, fidei Catholicae antiquitatem ecclesiaeque regimen his in regionibus tueri, Serpahici Instituti familia quomodo hic

¹⁰ Вж. Cic. Off. 1. 57. Преводът на цитираните пасажии от *За задълженията* на Цицерон е на Рада Златанова, вж. Цицерон 2008.

¹¹ За него „бащината земя“ е районът на усядането на първите преселници католици в района на Чипровци, една тема, която той коментира подробно в 13. и 14. глава на своя трактат. В трактата на П. Богдан българите са споменавани в трето лице, срв. например заглавието на 13. гл.: *De Catholicis, qui his diebus inter Bulgaros reperiuntur*.

sedem fixerit exponere ac inter (ea) miscere complura, quae legentibus non minus iucunda rerum varietate, quam utilia veritatis perceptione fore confido (Jerkov 1978: 103).

Поради популярността на този пасаж, ценен най-вече с това, че за един висш прелат на католическата църква, какъвто е И. Пашрич, Петър Богдан е без съмнение българин по народност, е необходимо да се внесат корекции в превода на Божидар Димитров¹²:

„Макар да ме е родила българската земя и вече почти грохнал от старост, като разцепваща се лодка след дълги и разнообразни пътешествия, същата родина да ме подкрепя¹³, у мен не възниква желание да обхващам всичко: намерението ми по-скоро е да изясня само някои въпроси, да разпръсна заблудите, разпространявани необмислено от определени хора, да защита древността на католическата вяра и управлението на църквата в тези области, да разкажа как тук се е установило семейството¹⁴ на Серафическия орден, като се надявам между тези теми да добавя множество други, които вярвам, че за читателя ще бъдат приятни не толкова заради разнообразието на обсъжданото, колкото, че ще бъдат полезни заради установяването на истината“ (ЦВ).

Прави впечатление, че цитатът от Цицерон умишлено е пропуснат от Иван Пашрич, който може би в ролята си на преподавател по полемично богословие е преценил, че е неуместно първият цитат да бъде от светски, а не от църковен автор. Друго възможно обяснение е това, че Пашрич е

¹² Преводът на Димитров не взема под внимание значението на латинския конюнктив във формите *licet ediderit; foveat*, както и други нюанси на изказа. Прилагам тук за сравнение неговия превод: „Мен ме роди българската земя, сега, почти грохнал от старост, същата родина ме крепи като разпадащ се кораб след дълги и разнообразни пътешествия, но не мисля да обхващам всичко, а смятам да изясня някои само неща, да разпръсна заблудите, разпространявани необмислено от други, да защита древността на католическата вяра и управлението на църквата в тези области, да разкажа как се установи на това място общността на Серафическия институт, като се надявам тези неща да размесят с много други, които ще бъдат за читателя не по-малко приятни с разнообразието, колкото полезни с истинността си“ (Димитров 1985: 119). Вж. също Димитров 1979: 102–103.

¹³ Вероятно И. Пашрич насочва читателя към алегорията за католическата църква като спасителен кораб (Петър Богдан използва фразата „*navicula Petri*“, вж. Deodati Hist.: 30.5) и за прелатите като лодкари, помагачи на душите да намерят спасение от бурното море на суетния светски живот.

¹⁴ Лат. *familia*, букв. ‘семейство’, алюзия към тесните лични връзки между членовете на една малка монашеска общност, която е ядрото на католическата община от началото на XVII в. в района на Чипровци.

искал да дефинира ясно съчинението на П. Богдан единственото в руслото на историческия жанр, въпреки че в него има елементи от други жанрове¹⁵.

И така, кои са изворите, които според П. Богдан са безспорни със своя авторитет и достоверност? Разбира се, тук влизат придобилите широка популярност през епохата на хуманизма съчинения на антични автори като например *География* на Клавдий Птолемей, когото П. Богдан свързва недвусмислено с идеята за *auctoritas*. Може, разбира се, да бъдат изброени имената на цяла плеяда писатели от античната литературна традиция като Хезиод, Еврипид, Херодот, Аристотел, Тукидид, Овидий, Хораций и Вергилий, Цицерон, Сенека, но с важното уточнение, че по-голямата част от тях са цитирани от него през вторични източници на латински език. Това е и една от основните стилови характеристики на трактата: разликата в начина, по който Петър Богдан цитира произведения на антични автори, от една страна, през вторични източници – антологии, и *auctores approbati* от сферата на църковната история, църковната география, агиографията и каноничното право, т.е. католически учени, с чиито произведения Петър Богдан е бил добре запознат поради спецификата на своя жизнен път и в ролята си на католически мисионер и проповедник на вярата.

Освен краткия анализ на части от предговора на И. Пащрич, основният акцент на това изследване са съчиненията на двама автори в сферата на полемичното богословие от епохата на Контрареформацията – италианския кардинал Роберто Белармино (1542–1621) и испанския мисионер Тома де Хесус от гр. Баеса. Те ни разкриват и един католически поглед за българите, за основни моменти от църковната ни история като покръстването, колебанията при приемането на християнството между Рим и Константинопол, делото на светите братя Кирил и Методий и др. Техните съчинения – наред с тези на други християнски автори и католически учени като *Църковни анали* на Цезар Бароний, *Свещена география* на французина Шарл Виалар, *Света библиотека* на Сикст от Сиена, *Изобилие на Илирийската царска святост* и др. – формират идейния център, около който се гради структурата на *За древността на бащината земя и за българските дела*¹⁶. Самият автор дефинира този център като апология, която предполага полемика и аргументация в защита, *defensio*, на католиците по българските земи от онова време и е смисълът и завършекът на изреждането на историческите събития, наречено от Петър Богдан *simplex historia* – „обикновена история“.

В едно свое писмо до Конгрегацията за разпространение на вярата от 16 март 1660 г.¹⁷, около 6 години преди да завърши своя трактат, Петър Богдан моли Конгрегацията да му изпрати съчиненията на двама карди-

¹⁵ По този въпрос вж. Василев 2020: 100–102.

¹⁶ За повече информация за тези съчинения вж. Василев 2019.

¹⁷ *Archivio storico de propaganda fide*, Fondo Vienna, vol. 2, f. 185r.

нали: корпуса от 12-те тома на *Аналите* на Ц. Бароний и *Controversiae* на кардинал Р. Белармино¹⁸.

Мястото на кардинал Ц. Бароний в българската историография е добре проучено¹⁹, поради което тук не е нужно да бъде дискутирано. Достатъчно е да споменем, че неговите *Анали* са изключително важно съчинение за конфесионалния дебат католицизъм–протестантство за католиците от XVII в. и Цезар Бароний е най-цитираният католически автор през XVII в. по теми от областта на ересиологията, агиографията и църковната история от страна на онези католически учени, чийто стремеж е бил утвърждаването на една непрекъсната католическа християнска традиция; стремеж, който самият П. Богдан дълбоко е изповядвал и споделял по отношение на земите на *Царство България* и който го е подбудил да търси модели и авторитети в полето на полемичното богословие от епохата на Контрареформацията.

Кардинал Роберто Белармино, признат за един от стълбовете на католическата църква – *Doctor Ecclesiae Universalis*, от друга страна, е без съмнение един от авторите, които П. Богдан свързва с идеята за *gravitas*.

Преди да се спрем конкретно на Беларминовото съчинение, е нужно да бъдат казани няколко думи за ролята на латинския език в рамките на католическата църква след Тридентския събор (1545–1563), което внася един допълнителен нюанс в отговора на въпроса защо П. Богдан е избрал латинския език за носител на неговото послание, разбира се, без да се омаловажава значението на латинския език като международен език на науката и комуникацията по онова време – нещо, което е добре известно и често изтъквано.

Едно от решенията на Тридентския събор е препотвърждаването на автентичния характер на латинския превод на Библията – *Vulgata*, свързан с авторитета на св. Йероним. Образът на този автентичен характер се изгражда в противовес на едни предполагаеми недостатъци и ограничения, и в качествено, и в количествено отношение, на гръцката и староеврейската текстуална библейска традиция.

В аргументите си против употребата на други езици в литургията, различни от латинския, католическите учени от епохата на Реформацията често акцентират върху вътрешноприсъщата му *dignitas*: „достойнството“ на латинския език. Те привеждат и аргументи от чисто практическо естество,

¹⁸ П. Богдан пише: *Secondo, supplica d'esser proviso d'un corpo dell' Annali del Baronio, et controversiae di Bellarmino, havendo quasi sempre l'occasione a combater con l'heretici, et scismatici fra li qualli continuamente habita, a gl' occorre molte volte risponder alle proposizioni etiam in scriptis, et convincer le loro heretiche opinioni* – „Второ, моля да бъде снабден с един комплект на аналите на Цезар Бароний и на *Controversiae* на Белармино, понеже винаги имам случай да се боря с еретици и схизматици, сред които обикновено съм свикнал да живея. И трябва много пъти да им се отговаря на техните твърдения в *писмен вид* за оборване на техните еретически мнения“ (Ibidem; превод от италиански Анна Николова).

¹⁹ Вж. например статията на Александър Николов „Българската тема в аналите на Бароний“ (Николов 1992).

като например трудността в осигуряването на качествени преводи на литургията на местни езици, както и опасността от възникването на локални различия в литургичния ритуал, а оттук и от проповядването на грешни учения и ереси.

Едно от последствията от поддържането на сакралния статус на латинския и препотвърждаването му от Тридентския събор в католическата църква е развиването на едно образование, чийто медиатор е латинският език, както и бързото разпространение на училищна система на йезуитския орден, предназначена за католическото духовенство. Този процес се развива с различно темпо в отделните страни на Европа.

В новите училищни семинари, учредени след събора, латинският се превръща в език на ежедневното общуване, в съчетание с изричната забрана на употребата на родни езици. Разбира се, трябва да се изтъкне, че през XVIII и XIX век употребата на говорим латински в Европа рязко спада извън класната стая, особено в протестантските държави.

В началото на XVII век обаче всички млади католически свещеници като П. Богдан е трябвало да имат отлично образование по писмен и говорим латински език. Преподаването на латински език, писането на литература на латински език, въобще поддържането на латинитета в рамките на католическата учебна система е едно от големите културни постижения на католическата църква от тази епоха. Така можем да си обясним защо един такъв латинитет и нуждата от него е била оспорвана от страна на протестантските учени в Европа: защото е бил неизменна част от оспорвания от тях авторитет на католическата църква.

В тази светлина латинският език на съчинението на П. Богдан може да бъде обяснен и като още едно потвърждение, че неговият трактат, освен всичко останало, носи полемичен характер, рожба на една епоха на междуконфесионален дебат, който на Запад се провежда открито между католици и протестанти, докато в българските земи намира израз като противопоставяне между ислям, православие и католицизъм.

Сблъсъкът между протестанти и католици дава тласък на развитието на едно полемично богословие, а един от най-влиятелните му представители от католическа страна е йезуитският богослов Роберто Белармино със съчинението си *Disputationes de controversiis Christianae fidei*, или „Разсъждения върху споровете в християнската вяра“. Публикувано за първи път в края на 80-те и началото на 90-те години на XVI в., в същността си то представлява апология, или *defensio* на католицизма и папската институция в идеологичния спор с протестантството²⁰.

²⁰ Editio princeps: Bellarmino 1586–1593. *Defensio* – букв. ‘защита’, е термин, използван и от Петър Богдан още в заглавието на първата глава на трактата, израз на полемичния характер на съчинението му.

То съдържа седемнадесет на брой *controversiae*, или *спорове* между католическото и протестантското богословие, към които например спадат темите за Словото Божие, Христос, папата, вселенските събори, членовете на църквата, тайнствата, проблемът за свободния избор и др. Белармино директно влиза в сблъсък със своите противници, като цитира и отхвърля твърденията на враговете на католицизма. В съчинението на Белармино са изброени над 7000 цитата на протестантски автори, най-вече на Калвин, Мартин Хемниц, и на Мартин Лутер.

Съчинението на Белармино намира изключително широк отзвук в Европа – през седемнадесетото столетие биват публикувани над двеста пълномащабни опровержения на неговия труд, а чак до XX в. то е един от основните извори по католическа догматика.

Р. Белармино е автор и на един кратък катехизис, *Dottrina Cristiana Breve*, издаден за първи път в 1597 г. и споменат и от П. Богдан в 67 гл. на неговия трактат (Deodati Hist.: 67.5). Ето и контекста на това споменаване: през пролетта на 1637 г. Петър Богдан пътува в Рим, където носи препоръчително писмо от своя предшественик, епископ Илия Маринов, за назначаването му за Галиполски епископ и негов коадютор. През лятото на същата година, докато чака решението на своите супериори, той прекарва месеците юни и юли, както сам споменава – „в най-големите жеги“, в печатницата на конгрегацията, заедно със своя съратник Франческо Соймирович, за да изпълни заръката на секретаря Франческо Инголи, който се обръща към него с думите: „Знам, отче кустосе, че имате опит в печатарството, а Светата конгрегация има нужда да се отпечата на илирийски език с латински букви краткият катехизис на кардинал Белармино. Конгрегацията го отпечата и разпространи по илирийските провинции, поради това не се притеснявайте да се заемете с този благочестив труд за Божия слава и за благословение на вашия народ!“.

Във втория том, озаглавен *Controversiae de Christo*, се споменава и името на българите, във втора книга или *Defensio libri secundi de pontifice Romano*, която започва с обсъждането на въпроси като този дали св. Петър е бил в Рим и там е умрял като епископ, въпросът за наследяването на папската власт след смъртта му и др. В гл. 12 относно първенството на папата над останалите църкви българите са споменати във връзка с провеждането на Шестия вселенски събор, известен и като Трети Константинополски събор. По-конкретно, това споменаване на българите е в контекста на възстановяването на императорската власт на Юстиниан II през 705 г. със съдействието на хан Тервел, когато българският владетел получава титлата кесар, което де факто, както е добре известно, е първото официално признаване на българската държава от страна на Византия:

VIII. Това че Юстиниан²¹, възстановен на власт с помощта на царя на българите²², възстановил наново всичко извършено от самия него, което Леонтий и Тиберий Ансимар²³ били унищожили, и че положил усилия за възобновяването на събора, както и за описването на постановленията, двадесет и седем години след като той бил проведен за пръв път²⁴ – всичко това е напълно лъжливо. Нито Юстиниан, нито трулските отци са съчинили онези постановления, затова защото са смятали, че Шестият събор е продължил чак до тяхното време; или защото отците на Шестия събор не са могли да довършат онова, което били започнали, възпрепятствани от военни произшествия²⁵.

На друго място Р. Белармино отхвърля аргумента на френския юрист и калвинистки богослов Ламбер Дано²⁶, че католическата църква считала въпросния Шести събор за нередовен заради това, че бил приключил преждевременно поради „обществения хаос“, създаден от нахлуването на българите по времето на управлението на византийския император Константин Погонат. Коментарът на Белармино е, че този аргумент бил изцяло лишен от основание, тъй като историческите извори изобщо не споменавали нищо за подобно нахлуване на българите през времетраенето на събора. Белармино се позовава и на сведенията на Цезар Бароний за 681 г., когато имало вътрешен заговор (*domestica conspiratio*) срещу императора, което обяснявало причините за дългото отлагане на шестнадесетото заседание (*cur Actio decima sexta tam diu differretur*)²⁷:

²¹ Юстиниан II (685–695 г.; 705–711 г.).

²² Т.е. хан Тервел.

²³ Т.е. стратега на тема Елада Леонтий, избран за император през 695 г. и управлявал до 698 г., и Тиберий III, император в периода 698–705 г.

²⁴ Шестият събор се провел от ноември 680 г. до септември 681 г. Курсивът присъства и в латинския текст на съчинението на Белармино с идеята да покаже ясно разграничаването на автора от лъжливите твърдения на протестантите.

²⁵ VIII. Iustinianum, *subsidio Regis Bulgarorum in Imperium restitutum, restituisse omnia a se gesta, quae Leontius et Tiberius Absimarum everterant, et instaurationi quoque Synodi, et Canonum perscriptioni operam dedisse post annos viginti septem, quam fuerat primum habita*. Haec omnia apertam falsitatem continent; neque enim Iustinianus; neque Trullani Patres ideo Canones illos condiderunt, quasi censerent sextam Synodum adhuc suo tempore durare; aut quasi ipsi sextae Synodi Patres non potuerint, quae animo conceperant, perficere; impediti bellorum tempestatibus (Bellarmino 1609: 748).

²⁶ Фр. Lambert Daneau, лат. Lambertus Danaeus (ок. 1530 – ок. 1590 г.).

²⁷ В съкратеното издание на анализите на Ц. Бароний на французина Анри дьо Спонд, цитирано и от Петър Богдан, е отбелязано, че петнадесетото заседание се провело на 26

XV. Лъжа. Да се нарича този събор *невалиден*, понеже бил приключил с обществени размирици, когато българите нахлули в земите на империята, когато властта държал Константин Погонат. Това е измислица, лишена от всякакво основание. Съчиненията на историците не споменават нищо за някакво нахлуване на българите, докато траел Шестият събор. Имало е някакъв вътрешен заговор срещу императора, който е станал причина шестнадесетото заседание да се отлага толкова много, ни осведомява Бароний в раздела за годината 681 г. Няма нито дума за обществен хаос по вина на българите²⁸.

Както виждаме, споменаванията на българите у Роберто Белармино са спорадични, без ясно изразен самостоятелен акцент или исторически контекст, което е логично предвид тематиката на Беларминовото произведение, предимно в направлението *протестантство – католицизъм*. Със сигурност обаче това съчинение е било високо ценено от Петър Богдан, както видяхме от писмото му от 16 март 1660 г., и е било едно от „оръжията“, с които той си е служел в своята мисионерска дейност в борбата му с еретици (т.е. протестанти) и схизматици, и на които според думите му трябва да се отговаря в писмен вид (лат. *etiam in scriptis*) за оборване на техните еретически мнения²⁹.

Така писмото на П. Богдан ни показва автора на първия исторически трактат в новата ни история в една почти неизследвана негова страна до момента – тази на полемиста богослов и споровете му с протестанти и православни, които изискват от един католически прелат боравенето с всевъз-

април 681 г., а шестнадесетото – чак на 9 август, както и че в нито един гръцки извор не се споменавало за война с участието на Византия по това време, освен за „вътрешни разногласия“ (*domesticae dissensionibus*), поради които се наложило император Константин IV Погонат да отстрани от управлението братята си Ираклий и Тиберий и да ръководи държавата съвместно със сина на Юстиниан. Но това не се случило преди края на събора (Spondanus 1660: 158–159). В своята история на Византийската държава Георги Острогорски пише, че този конфликт се разгорил едва след края на събора. Императорът първо отнел владетелските титли на по-младите си братя, а в края на 681 г. наредил носовете на принцовете да бъдат отрязани (Ostrogorsky 1963: 107).

²⁸ XV. Mendacium. Dicitur item hanc Synodum erraticam, quod soluta fuerit in terrore publico, Bulgaris in agrum Imperii irruentibus, Constantino Pogonato imperium tenente. Quod inanissimum est commentum. Nihil enim de ulla Bulgarorum irruptione Historicorum monumenta tradunt, quamdiu sexta Synodus duravit. Domesticam quandam in Imperatorem conspirationem in causa fuisse, cur Actio decima sexta tam diu differretur, docet Baronius ad annum Christi DCXXCI. De publicis Bulgarorum impressionibus nullum verbum (Bellarmino 1609: 750).

²⁹ Точните му думи са: essendo che il soldato vale poco o niente senza l'arme – малка е цената на войника или никак не струва без оръжие.

можни средства с цел опазването на чистотата на католическата вяра. Едно от тези средства е именно полемичното съчинение на Р. Белармино.

Но ако *Разсъжденията* на Белармино не са цитирани пряко от П. Богдан, то съчинението на един друг ярък полемист от епохата е в самия център на дискусиите около християнското минало на българите в историческия му трактат. В единадесета глава, озаглавена *За схизмата на гърците, от която били покварени българите, а и други народи*³⁰, Петър Богдан включва един от най-дългите цитати в своя трактат, взет от произведението на испанския мистик и мисионер от *Кармелитския орден на босите братя на Пресветата Дева Мария* Тома де Хесус (1564–1627) от гр. Баеса *De procuranda salute omnium gentium*, или *Грижа за спасението на всички народи*³¹.

Този пасаж е красноречиво свидетелство за католическата гледна точка от епохата на Контрареформацията за причините за Великата схизма между католици и православни от 1054 г. – Петър Богдан споменава, че в съчинението на Тома де Хесус „всеки би могъл да види закуп онова, което от авторите се разглежда в различни произведения“, а самият Тома пише, че гърците били заслепени от горделивост, поради което „се опитали да объркат порядъка, установен от Христос, и да присвоят за себе си дължимата почит към наследниците на Петър“³².

Светското име на ревностния мисионер Тома де Хесус е Диего Санчес, исп. Diego Sanchez De Avila. Точната дата на раждането му е неизвестна, има две версии за нея – едната е, че е роден през 1564 г., а другата – през 1568 г. Родом от гр. Баеса, учил в местния колеж, после започва да учи в университета в Саламанка. Там придобива докторска степен по право и по богословие. През 1585 г., след като прочита *Житието на св. Тереза Авилска*, постъпва в Кармелитския орден на босите братя на Пресветата Дева

³⁰ De schismate Graecorum, quo Bulgari et aliae nationes infectae fuerunt (Biatensis 1613: 237).

³¹ Лат. Thomas a Jesu Biatensis. Пълното заглавие на книгата е *De procuranda salute omnium gentium, schismaticorum, haeticorum, Iudaeorum, Sarracenorum, caeterorumque infidelium libri XII* – „Грижа за спасението на всички народи, схизматици, еретици, юдеи, сарацини и останалите неверници, в 12 книги“. За повече информация за живота на Тома де Хесус вж. Peers 1930: 281–288.

³² Поради дължината на този пасаж тук го пропускаме. Вж. целия пасаж в книга шеста, глава втора от *Грижа за спасението на всички народи* (Biatensis 1613: 237–238), срв. латинския текст и превода в Deodati Hist.: 11.2. Петър Богдан е пропуснал края на пасаж, в който Тома де Хесус добавя, че освен смутени и объркани, гърците станали „собственост на турците, след като им били отнети добрата писменост и книгите, даже и мощите на светите отци, които били пренесени в едната истинска Римска църква“, срв. Biatensis 1613: 238. Между съчинението на Белармино и на Тома де Хесус може да се види вътрешна връзка: самият Тома де Хесус например започва изложението в тази втора глава с преразказ на пасаж от *Controversiae*.

Мария от Кармел (Ordo Fratrum Discalceatorum Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo) в Гранада. В продължение на няколко години се занимава с преподавателска дейност в колежите в Алкала и Севиля, през 1594 г. е назначен за приор (настоятел) на новооснован конвент в Сарагоса. Към края на XVI в. Тома де Хесус се прочува с интереса си към отшелническият живот, който проявява още от младежките си години. През 1592 г. създава конвент от отшелнически тип, наричан в Испания *Desierto*, в Нова Кастилия на брега на р. Тахо (лат. Tagus).

Тома де Хесус основава и други отшелнически обители. С течение на времето започва да се занимава и с мисионерска дейност, а през 1607 г. привлича вниманието на папа Павел V, който изявява желание да се срещне лично с него. Тома де Хесус заминава за Рим, където започва да подготвя учредяването на бъдещата *Конгрегация за разпространение на вярата* (Congregatio de propaganda fide).

Папа Павел V ценял изключително високо качествата на отец Тома и възнамерявал да го използва и за други важни задачи и проекти на католическата църква. В периода 1610–1612 г. Тома де Хесус учредява редица конвенти на своя орден като например в Брюксел през 1610 г., в Льовен през 1611 г., в Лил и др., на следващата година основава конвенти в Кьолн, Лиеж, Антверпен. Става пръв провинциален управител на новооснованата провинция на своя орден – Белгия. През 1623 г. се връща в Рим, където е избран за генерален дефинитор. Умира през 1627 г., изтощен от болести поради динамичния си живот.

Освен мисионер, основател на манастири, Тома де Хесус бил и изключително продуктивен автор на множество съчинения, повечето издадени през периода на мисионерската му дейност в Белгия и Холандия. Най-ранните му произведения са от 1599 г. и са публикувани в гр. Саламанка. Първото е на испански, проследява историята на Кармелитския орден от най-ранни времена, но едновременно с това е и полемично съчинение. Първата си мистична творба написва през 1610 г., последвана от съчинения за регулиране на живота на отшелниците, като например *Коментари за положението на монасите*³³ и др.

Творбата, която цитира Петър Богдан – *Грижа за спасението на всички народи*, известна и под наименованието *Thesaurus sapientiae divinae in gentium omnium salute procuranda*³⁴, е издадена за първи път през 1613 г. в Антверпен. Предшества е от друго съчинение: *Stimulus missionum*³⁵, написано през 1610 г. и издадено в Рим, вдъхновено от папа Павел V и посве-

³³ *Commentaria de statu monachorum*. Антверпен, 1617 г.

³⁴ Букв. „Съкровище на Божествената мъдрост с цел осигуряването на спасение на всички народи“.

³⁵ Или „Подтик за мисионерска дейност“.

тено на него, като то всъщност представлява въведение към *De procuranda salute*. В стила и замаха на творбата личи отдадеността на испанския проповедник към темите, които засяга в нея.

De procuranda salute представлява наръчник, или *vade-mecum* за мисионери. По обем е огромно съчинение от близо 1000 страници, чрез което Тома де Хесус, в ролята си на един от най-изтъкнатите теоретици на католическото мисионерство, полага идеологическите основи на дейността на бъдещата *Конгрегация за разпространение на вярата*. Състои се от 12 книги, като първите 5 от тях са посветени на общи въпроси: необходимостта и ползата от мисиите и мисионерската дейност³⁶ (букв. *de extrema salutis animarum necessitate* – за крайната нужда от спасението на душите); ролята, която църковните ръководители и религиозните ордени трябва да изпълняват в тази дейност; подборът и обучението на мисионери; качествата, морални и интелектуални, които се изискват от тях, особено техните езикови познания.

Дори само от заглавията на тези първи пет книги става ясно значението на една творба, написана от един от вдъхновителите на идеята за учредяване на *Congregatio de propaganda fide*, за възгледите на поколението мисионери, към което принадлежи и Петър Богдан.

Втората част от съчинението започва от шестата книга, която се занимава с евангелизацията на различни типове неверници: гърци, евреи, мюсюлмани, езичници и еретици в общия смисъл на думата. Книгата завършва с катехизис, за неофитите.

В пролога Тома де Хесус се обръща към „благочестивия читател“ и още във второто изречение използва думата *propagatio*, от един корен с *propaganda* – разпространението на вярата по цялата земя. Първото изречение е цитат от Псалтира: „...ще се обърнат към Господа всички земни краища и ще се поклонят пред Тебе всички езически племена“ (Пс 21:27)³⁷. Малко след това църквата е сравнена с планината от видението на пророк Исаия, описано в неговата старозаветна книга: „И ето, в последните дни планината на дома Господен ще бъде поставена начело на планините и ще се възвиси над хълмовете, и ще потекат към нея всички народи“³⁸. Разбира се, от тези редове става ясно, че читателят е призван да се уповава на словото Божие, което да разсее евентуалните му съмнения в успеха на делото по разпространяването на вярата у всички народи: въз основа и на други примери от Стария и Новия завет, от творбите на св. Йоан Златоуст,

³⁶ Букв. *de extrema salutis animarum necessitate* – „за крайната нужда от спасението на душите“.

³⁷ *Convertentur ad Dominum universi fines terrae et adorabunt in conspectu eius universae familiae gentium* (Ps 21:27).

³⁸ *Et erit in novissimis diebus praeparatus mons domus Domini in vertice montium, et elevabitur super colles et fluent ad eam omnes gentes* (Is. 2:2).

св. Августин Тома де Хесус обобщава: „Необходимо е Христовото име да бъде почитано до крайните предели на земята“³⁹.

Във втора книга Тома де Хесус разглежда въпроса за обръщането на западните и южните славяни в християнската вяра, а самият той обобщава нейното съдържание така: „В първата част на втората книга, която се дели на три части, се обяснява това, че на върховния пастир на църквата се пада товарът да призовава, както и да привлича неверниците към познаването на вярата. Във втора и трета част се изяснява, че най-вече на всички монаси, особено на тези от просешките ордени, въпреки че се отдават на самота и съзерцание, приляга това да помагат на църквата в опитите ѝ да култивира неверниците, както и че те са най-подходящи от всички останали за тази дейност“⁴⁰ (ЦВ).

Глава трета от втора книга, която носи заглавието *Europa a summis Pontificibus ad fidem conversa*, или „Покръстването на Европа от върховните понтифeksi“, разглежда темата за покръстването на европейските народи, като започва с исторически сведения на фламандския хуманист и историк Ян Вас⁴¹, който впрочем е наречен от Тома *diligentissimus antiquitatis indagator*, или „ревностен проучвател на древността“ – една фраза, която поразително напомня на определение, което Петър Богдан използва за Цезар Бароний: *indagator Ecclesiasticae antiquitatis* – „ревностен проучвател на църковната древност“ (Deodati Hist.: 6.4).

След сведенията, които Тома поднася на читателите за първите епископи в Италия, Испания, Галия, Британия, Германия, взети най-вече от агиографската сбирка на Лаврентий Сурии, ето и какво пише за делото на светите братя Кирил и Методий, както и за покръстването на моравци, чехи, сърби, хървати и българи:

Moravia Christi cultum est complexa, missis eo legatis
Cyrillo, & Methodio a Nicolao primo. Hi & sacris aquis
abluerunt Borivorium Bohemorum Ducem, primusque
Bohemiae datus praesul de consensu Ioannis noni Dethmarus,

³⁹ Necesse est igitur ut Christi nomen speciatim colatur etiam in extremis terrae confinibus, вж. Biatensis 1613, Ad Christianum piumque lectorem, Prologus.

⁴⁰ In secundo, qui in tres alias partes similiter dividitur, ostenditur in prima summo Ecclesiae Pastori onus vocandi, ac trahendi Infideles ad fidei agnitionem incumbere. Secunda vero & tertia parte Religiosis omnibus, quantumvis solitudini, & contemplationi vacent, praecipue vero Mendicantibus, valde esse consentaneum, & expedientissimum conatus Ecclesiae in hac Infidelium cultura iuvare, ipsosque prae aliis huic functioni esse aptissimos, вж. Biatensis 1613, Ordo et materies librorum, Prologus. Францисканският орден, към който принадлежи и Петър Богдан, е един от главните четири просешки ордени, основани през XIII в.

⁴¹ Jan Was, лат. Iohannes Vasaеus, автор на съчинение по история на Испания, озаглавено *Rerum Hispaniae memorabilium*, издадено в Кьолн през 1577 г. Ян Вас е бил първият уредник на личната библиотека на втория син на Христофор Колумб – Фердинанд Колумб.

cui succedens Adelbertus late Christi cultum disseminavit; & ad Prussos sive Prutenos se conferens pro Christi doctrina est occisus. Cyrillus Christo adiunxit Triballos, Moravos, atque universam gentem quae Vistula, Danubio, & Vago flumine circumdatur.

Non praetermittamus Illyrium, & Dalmatiam, & sunt qui opinentur a Tito Evangelium in Dalmatia annunciatum; nam eo concessisse narrat Paulus: sed quando Dalmatia antiquitus parebat Episcopo Aquileiensi, primumque tradunt fuisse Hermogaram a Marco Petri discipulo creatum; inde Christiana Religio necesse est fuerit disseminata. Habemus e Simeone Metaphraste Eleutherium virum sanctissimum Illyrii Episcopum ordinatum ab Anicleto Papa, & in eas oras missum: sed cum in Illyrium & Dalmatiam se effudissent Sclavi, ii Christi nomen venerari coeperunt, una cum Rasciis Bosnensibus, Serviis, et Croatis industria Cyrilli & Methodii quos a Nicolao primo illuc missos ostendimus (Biatensis 1613: 47).

„Моравия прегърна почитта към Христа, след като там бяха пратени като легати Кирил и Методий от Николай I⁴². Те измиха със светена вода и Борживой, владетел на бохемците, а за пръв настоятел на Бохемия със съгласието на Йоан IX бе даден Детмар⁴³. Неговият наследник Аделберт разпространи повсеместно почитта към Христа, а след като стигна до прусите, или прутените, бе убит заради християнското учение. Кирил присъедини към Христа трибалите, моравците, както и целия народ, обграден от реките Вистула, Дунав и Ваг⁴⁴.

⁴² Тук Тома де Хесус приписва на църквата в Рим и конкретно на папа Николай I заслугите за покръстването на западните и южните славяни. Добре известно е, че Великоморавската мисия на светите братя започва по молба на княз Ростислав, който изпраща пратеници при византийския император Михаил III през 862 г. Мисията им започва през 863 г. и трае 40 месеца.

⁴³ Борживой I, първият княз на Чехия (Бохемия), приема християнството през 885 г. от св. Методий, който тогава е Великоморавски епископ. Св. Кирил умира през 869 г. в Рим. Саксонецът Дитмар става първият Пражки епископ през 973 г. по времето на княз Болеслав II.

⁴⁴ Вероятно не става въпрос за конкретен народ, а най-общо за славянските племена, населявали земите на север от р. Дунав и на изток от реките Висла и Ваг, вкл. и Русия, още повече че става дума за огромна територия, простираща се от Балтийско до Черно море: р. Висла се влива в Балтийско море, а Ваг, най-дългата река в дн. Словакия, е приток на р. Дунав. Споменаването на името на тракийското племе трибали е анахронизъм.

Да не пропуснем Илирия и Далмация: има и такива, които са на мнение, че Евангелието било разпространено в Далмация от Тит, понеже Павел разказва, че бил отишъл там⁴⁵. А по въпроса кога в древността Далмация се подчинила на епископа на Аквилея, твърдят, че пръв бил Хермагор, избран от Марк, ученика на Петър⁴⁶. После трябва християнската религия да е била разпространена. От Симеон Метафраст имаме сведението, че пресветият мъж Елевтерий бил ръкоположен за епископ на Илирия от папа Анаклет и изпратен по тези крайбрежни области. Но след като в Илирия и Далмация се настанили славяните, те започнали да почитат Христовото име заедно с жителите на Рашка, Босна, със сърбите и хърватите, заради усърдието на Кирил и Методий, за които споменахме, че за първи път били пратени там от Николай I“ (ЦВ).

Всъщност горните редове от съчинението на Тома де Хесус са взети дословно от друго полемично богословско съчинение от тази продуктивна епоха – *De signis Ecclesiae*, или „За знаците на църквата“, на италианския богослов Томазо Боцио⁴⁷, без това да е специално отбелязано.

Внушението, че св. Кирил и Методий са били легати на папа Николай I, е поднесено на читателя и в осма книга, която обсъжда темата за връщането на „еретиците“, в случая на англиканите и православните, към католическата вяра⁴⁸. Делото на светите братя в земите на славяните е сравнено с това на св. Бонифаций в Англия, а Тома де Хесус се обръща директно към съвестта на отклонилите се от Римската църква:

Nullae olim inter tuos litterae erant, nullae urbes, & aedificia, nulla familiarum dignitas, nulla cum caeteris gentibus societatis humanae tuta commercia. Horrebant omnia sylvis, squallebant incultae regiones, ferro & praedationibus omnia miscebantur; priscae nobilitatis cognitio nulla. Bonifacius Anglus a Gregorio secundo missus, Cyrillus ac Methodius a Nicolao Primo, omnium quaecunque in te

⁴⁵ Вж. 2 Тим. 4:10.

⁴⁶ Става дума за евангелист Марк. Св. Хермагор, sanctus Hermagoras, пръв епископ на Аквилея, ръкоположен от св. Петър, е честван от Католическата църква на 12 юли, вж. MR 1586: 309.

⁴⁷ Ит. Tommaso Bozio, лат. Thomas Bozius Eugubinus. Първият том на съчинението на Боцио излиза в Рим през 1591 г. Вж. Bozius 1591. Сведенията за българите у Боцио заслужават отделна публикация.

⁴⁸ De reductione Haereticorum ad fidem Catholicam procuranda (Biatensis 1613: 513).

elucet, bonorum fundamenta iecere, horum deinde alumni exornarunt omnia tua, finitimasque Regiones excoluerunt, ac nobilitarunt. Nunquid in antiquam barbariem feritatemque relabi voles? (Biatensis 1613: 515)

„Някога твоите съплеменници нямаха писмо, нямаха градове и сгради, нямаше го достойнството на семейството, нямаше сигурни отношения с останалите народи от човешкото общество. Всичко бе покрито в гори, пустееха необработени региони, всичко бе потънало в хаос от кланета и грабежи, а за древната знатност – познание никакво. Англичанинът Бонифаций, пратен от Григорий II, Кирил и Методий – от Николай I, поставиха основата на всички блага, които се открояват у теб, а после техните възпитаници те снабдиха с всичко онова, което притежаваш, грижливо обработиха и облагородиха граничните области. Нима ще искаш да тънеш в старото варварство и диващина?“

В осма книга Тома де Хесус обобщава сведенията за покръстването на северните народи и на славяните като постижение на папската институция като недвусмислен изразител на Божията воля на земята:

„А нашата църква беше първата, която чрез човеци, достойни за презрение на външен вид, без оръжие, без блясъка на словото, докара до вярата, която е отвъд човешкия разум, до кръста и само с обещание за бъдещи награди, мало и голямо, учени и прости, млади и стари, жени и мъже, неверници, в толкова много страни по света.

После по времето на папа Григорий Велики бяха покръстени англите чрез св. Августин⁴⁹. С усилията на папа Конон – франконите⁵⁰ чрез св. Килиан. Голяма част от Германия [бе покръстена] чрез Бонифаций, привърженик на папата, по времето на папите Григорий II, Григорий III и Захария.

Монасите от Корви, подчинени на папата, покръстиха вандалите, както признават привържениците на центуриите⁵¹.

⁴⁹ Св. Августин Кентърбърийски, лат. *Augustinus Cantuariensis*.

⁵⁰ Франкония – историческа област в югоизточна Германия.

⁵¹ Т.е. привържениците на т.нар. *Магдебургски центурии*, историческо съчинение на хърватския лутеран Матия Флаций, лат. Matthias Flacius Illyricus (1520–1575).

В същото столетие датчаните, моравците, славяните, българите, поляците бяха покръстени и подчинени на папата. Откъдето става ясно, че са били покръстени от папистите. С усилията на император Хенрих I, както и на Адалберт, архипастир на бохемците, както и на Методий, архипастир на моравците, бяха обърнати във вратата много царе и народи. Също така и унгарците до голяма степен, след като им бяха дадени епископи, бяха утвърдени⁵² от папата⁵³“.

Накрая на това изложение е уместно да бъдат обобщени вижданията на самия Петър Богдан за светите братя и тяхното дело, изложени в XII глава на трактата му, която почти изцяло е посветена на езикови въпроси. За него св. Кирил е апостол на славяните, П. Богдан споделя и народното вярване, че св. Кирил е създателят на кирилицата: „в днешно време цяла България пише с буквите или писмеността на свети Кирил“ (Deodati Hist.: 12.3); малко по-нататък в същата глава още по-отчетливо: „също така няма човек, който да не знае, че по времето на свети Кирил и брат му Методий просияли около 880 г., от същия този Кирил била създадена писменост, наречена на негово име кирилица, и че целият славянски народ, който спазва обряда на Източната църква, до ден днешен използва тази писменост [...]“ (Deodati Hist.: 12.4).

В заключение може да обобщим, че след откриването и публикуването на трактата на Петър Богдан *За древността на бащината земя и за българските дела* вече са известни и коментирани основните аспекти на неговата композиция, съдържание, връзките с цялостното творчество на Петър Богдан, контекстът на неговата поява в рамките на католическото движение от XVII в. в България. След като са правени анализи и съпоставки с други исторически съчинения, като например историята на Блазиус Клайнер или *История славянобългарска* на отец Паисий, възниква и необходимостта това съчинение да бъде разгледано като част от една европейска католическа неолатинска традиция чрез съпоставка с моделите и възгледите на ярки като-

⁵² Утвърдени – тук е използвано като термин за тайнство на католическата църква, при който се утвърждава и увеличава благодатта след светото кръщение.

⁵³ At Ecclesia nostra primo per homines contemptibiles externa specie, sine armis, sine pompa verborum ad res credendas supra rationem humanam, ad crucem et praemia tantum futura traxit magnos, parvos, doctos, indoctos, iuvenes, senes, faeminas, viros, infideles in tot partibus mundi. Postea tempore Greg. Papae conversi sunt Angli per S. August. Opera Cononis Papae Fraucones a S. Kiliano; magna pars Germaniae per sanctum Bonifacium Papistam, tempore Gregorii 2. et 3. et Zachariae Pontificum. Monachi Corbeienses subiecti Papae converterunt Vandalos, ut fatentur Centuriastae. Eodem saeculo Dani, Moravi, sclavi, Bulgari, Poloni conversi Papae subiciebantur: unde cinstat fuisse a Papistis conversos. Opera Henrici I. Imperatoris, et Adalberti Bohemorum, ac Methodii, Moravorum Archipraesulum, fuere plures Reges et populi ad fidem conversi. Item Hungari magna ex parte datis Episcopis a Papa confirmatis (Biatensis 1613: 530).

лически учени, следвани от най-яръкия католически будител и апологет на българското католическо движение от XVII в. Разбира се, разгледаните тук накратко богослови полемисти далеч не изчерпват многообразието от топовси и теми в трактата на Петър Богдан, който жанрово излиза извън сферата на чистия исторически разказ или собствено на полемичното богословие.

Auctores approbati у Петър Богдан ни разкрива съкровения стремеж на своя ерудиран автор към ясен цивилизационен избор: приобщаването на *solum paternum* – „бащината земя“, към измеренията на една европейска християнска *humanitas*, минаваща през засилването на позициите на римския католицизъм по българските земи и осигуряването на идентификация на българските католици чрез съчинения на латински език, в които историческите сведения за християнството в България не просто се поднасят, а се интерпретират през гледната точка на едно богословие, което се стреми да отвоюва територия, ако не географски, то поне духовно, от враговете на вярата: еретици и схизматици.

Задълбоченото изследване на моделите и изворите в творчеството на Петър Богдан, а и на други българи католици от тази епоха, някои от които, като например чипровчанина Кръстю Пейкич, изцяло са творили в жанра на полемичното богословие, може да ни разкрие допълнителни ценни гледни точки за българите и мястото им в общата картина на европейската цивилизация от епохата на барока и Контрареформацията.

ЛИТЕРАТУРА

- Василев 2019 В а с и л е в, Ц. „За древността на бащината земя и за българските дела на Петър Богдан Бакич“ – структура, съдържание, основни исторически източници. – *Orbis linguarum* (Езиков свят), 17 (2019), № 2, с. 74–85.
- Василев 2020 В а с и л е в, Ц. *Petrus Deodatus / Петър Богдан – De Antiquitate paterni soli et de rebus Bulgaricis / За древността на бащината земя и за българските дела. Tomus secundus / Том втори. Трактатът „За древността на бащината земя и за българските дела“: палеография, текстология, език.* София, 2020.
- Димитров 1979 Д и м и т р о в, Б. *За историята на София и България от Петър Богдан.* – Исторически преглед, 1 (1979), с. 102–108.
- Димитров 1985 Д и м и т р о в, Б. *Петър Богдан Бакичев – български политик и историк от XVII век.* София, 1985.

- Николов 1992 Н и к о л о в, А. *Българската тема в анализите на Бароний*. – В: Католическата духовна култура и нейното при-
съствие и влияние в България. София, 1992, с. 115–122.
- Цицерон 2008 М а р к Т у л и й Ц и ц е р о н. *Избрани произведения: За задълженията, Тускулански беседи*. Прев. от лат. Рада
Златанова, Димитър Илиев. София, 2008.
- Bellarmino 1586–1593 *Disputationes de controversiis Christianae fidei adversus
hujus temporis haereticos*. Vol. I–III. Ingolstadii, 1586–1593.
- Bellarmino 1609 *Controversiarum Roberti Bellarmini S.R.E. cardinalis
amplissimi defensio. Tomus secundus, de Christo Christique
Vicario Pontifice Romano. Adversus Iunium, Danaeum,
Sibrandum, Sutlivium, Witackerum, Chamierum, Abbatum,
Povelum, Dresserum, aliosque sectarios*. Ingolstadii, 1609.
- Biatensis 1613 *De procuranda salute omnium gentium, schismaticorum,
haereticorum, iudaeorum, sarracenorum, caeterorumque
infidelium libri XII. Quibus impiissimarum sectarum,
maxime orientalium, ritus ad historiae fidem narrantur;
errores ad veritatis lucem confutantur. Accedit pro
laborantibus infideles brevis casuum resolutio, gratiarum ac
privilegiorum compendium, et pro conversis catechismus.
Cum indicibus rerum et materiarum copiosissimis*. Auctore
R. P. Thoma à Iesu Biatensi, ordinis Carmelitarum
Discalceatorum in Belgio superiore. Antverpiae, 1613.
- Bozius 1591 *De signis Ecclesiae Dei libri XXIII*. Auctore Thoma Bozio
Eugubino congregationis oratorii presbytero. Vol. I–II.
Romae, 1591.
- Deodati Hist. *Petrus Deodatus / Петър Богдан – De Antiquitate
paterni soli et de rebus Bulgaricis / За древността на
бащината земя и за българските дела. Tomus primus –
textus / Том първи – текст. Цветан Василев – въведение,
критично издание, превод, коментар, библиография и
индекси. София, 2020.*
- Golub 1979 G o l u b, Iv. *Ivan Pastric, znanstvenik i knjizevnik* (1636–
1708). – *Filologija*, 9 (1979), p. 85–100.
- Ijsewijn 1990 I j s e w i j n, J. *Companion to Neo-latin Studies. Part I.
History and Diffusion of Neo-latin literature*. Second edi-
tion. Leuven, 1990.
- Jerkov 1978 J e r k o v, J. *Un fragment inedit de l'Histoire de la Bulgarie
de Petar Bogdan Bakšič*. – *Études Balkaniques*, 1 (1978),
98–109.
- MR 1586 *Martyrologium Romanum ad novam kalendarii rationem, et
Ecclesiasticae historiae veritatem restitutum. Gregorii XIII.
Pont. Max. iussu editum. Accesserunt notationes atque
tractatio de Martyrologio Romano*. Auctore Caesare Baronio
Sorano Congregationis Oratorii presbytero. Romae, 1586.

- Ostrogorsky 1963 O s t r o g o r s k y, G. *Geschichte des byzantinischen Staates* (= Byzantisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft. Erster Teil, zweiter Band). München, 1963.
- Peers 1930 P e e r s, A. *Studies of the Spanish Mystics*. Vol. 2. London, 1930.
- Spondanus 1660 Henrici Spondani Mauleosolensis Apamiarum in Gallia Narb. episcopi & Regi Christianissimo a sanctioribus Consillis, *Epitome Annalium Ecclesiasticorum Caesaris Baronii S. R. E. Presbyteri Cardinalis Bibliotecarii Apostolici*, Pars altera. Lugduni, 1660.

**THE ANTIQUITY OF THE FATHERLAND AND THE DEEDS OF THE BULGARIANS
BY PETAR BOGDAN AND THE POLEMICAL THEOLOGY
OF THE COUNTER-REFORMATION**

(Summary)

The topic of the Christian past of the Bulgarians, their conversion and the controversies in connection with the acceptance of Christianity from Constantinople or Rome, including the work of the holy brothers Cyril and Methodius, form one of the ideological highlights in Petar Bogdan's treatise *The Antiquity of the Fatherland and the Deeds of the Bulgarians*.

The author of the first historical treatise in our new history interprets these events from the perspective of a senior Catholic prelate, in unison with key works of Catholic scholarship of the era in the realm of polemical theology.

The study tries to shed light on exemplary Catholic writings followed by Petar Bogdan, such as the *Care for the Salvation of All Nations* by Thomas de Jesus of Baesa, or Roberto Bellarmino and his famous *Disputations on the Controversies of the Christian Faith*, which on the one hand influence on the genre of P. Bogdan's work itself, on the other hand, could provide additional valuable information on the above issues.

In this sense, Petar Bogdan's treatise should be considered not an isolated case in the Bulgarian historiography from the Ottoman period; but could be placed in the frame of Catholic science from the period of Counter-Reformation.

Keywords: Petar Bogdan, Thomas de Jesus, Roberto Bellarmino, Counter-Reformation, Polemical Theology.

Tsvetan Vasilev,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences

БЪЛГАРСКИ РЕАЛИИ В КУЛТУРНОТО НАСЛЕДСТВО НА ДЕВОЛСКО-ОХРИДСКОТО КНИЖОВНО СРЕДИЩЕ IX–XIII в.*

Люба Илиева

В средновековната история на българите Деволско-Охридското книжовно средище се откроява не само със забележителната дейност на св. Климент, св. Наум и техните ученици през IX–X в., но и с установяването и обогатяването на една житиеписна традиция от страна на византийските им следовници, оглавявали Охридската архиепископия от края на XI до първите десетилетия на XIII в. (Илиев 2010а; Божилов 1995). Произведенията, създадени от нейните предстоятели въз основа на недостигнали до нас старобългарски източници, представляват и своеобразно място на паметта – както по отношение на миналото, така и със специфичната натовареност на своето време. При това тази памет не е статична – моделирането, пренасянето и поддържането ѝ я прави динамична част от културното наследство на югозападните български земи.

Реалиите, отразени в книжнината, свързана с югозападните български земи и Охридската архиепископия, следва да се разглеждат, от една страна, в контекста на културната политика на българските владетели (Божилов, Гюзелев 2006: 214–218) и продължителния процес на християнизация на българското население. От друга страна, в условията на наложената през XI в. византийска власт и периодично избуяващата еретическа активност, тези разкази служат и за укрепването на християнския морал и самосъзнание на паството. Тази тенденция е продължена и надградена в съставеното в началото на XIII в. от охридския архиепископ Димитър Хоматиан *Кратко Климентово житие*, в което християнската просвета на българите е представена като дар от светите братя Кирил и Методий и техните ученици, оглавявали Българската църква със седалище в Охрид (Милев 1966: 175–

* Статията е подготвена в рамките на проект № BG05M2OP001-1.001-0001 „Изграждане и развитие на Център за върхови постижения „Наследство БГ“ – виртуален клъстер „Кирилومتодикон“.

183). Не на последно място, разглежданите текстове съдържат интересни сведения за бита и ежедневието на българите – преди и след християнизацията, географски и медицински знания.

Изключително благодатни за целта на нашата работа източници са агиографските произведения на охридския архиепископ Теофилакт (1089–1108) – *Пространното житие на св. Климент* и *Мъченичеството на 15-те тивериуполски мъченици* (Илиев 1994; Илиев 2010б: 33–60; Пиев 1995). Така единствено в *Пространното житие* откриваме сведенията за престоя на св. Климент и останалите Кирило-Методиеви ученици в Плиска, за ежедневните им беседи с княз Борис I (852–889), по време на които владетелят вероятно им е споделил своите планове за създаването на книжовно-просветни средища и за побългаряването на богослужението и на клира. С тази отговорна мисия през 886 г. Климент е изпратен в най-отдалечените юго-западни предели на страната, в областта Кутмичевица (топонимът отново се среща само в *Пространното житие на св. Климент*), където поставя началото на просветната си дейност. Най-вероятно първоначално той се разполага в административния център на областта – Девол (Снегаров 1927: 285–286; Илиев 2010а: 70–75, 89 с посочената литература).

Споменатите по-горе византийски агиографски съчинения разкриват сложната картина в края на IX в., която Климент заварва при пристигането си в поверената му област: предимно византийско духовенство, което служи на гръцки език – слабо познат не само сред паството, но и за част от българския клир, което затруднява богослужебната практика и по израз на житиеписеца ги прави „подобни на добитък“ (Пиев 1995: 101.66). Подготовката на свещеници, които да проповядват на български език, е основополагащо и твърде съществено условие за привличането на паството към новата вяра. За постигането на всички изброени цели Климент създава първоначалното си училище – може би в някоя от забележителните къщи, предоставени му от княз Борис (Снегаров 1927: 263). Представа за това средище и за неговата дейност добиваме отново от *Пространното житие на св. Климент* – твърде скоро били съставени и размножени необходимите за богослужението български литургически книги.

Дейността на Деволско-Охридско книжовно-просветно средище (условно и обединяващо название предвид оскъдните сведения за развитието и местоположението на центровете в тези земи) не е позната в детайли, но то със сигурност е било действащо до падането на България под византийска власт (Илиев 2015: 562). В началото на X в. там работи анонимният автор на най-старото славянско житие на Наум Охридски (както и предполагаем Климентов житиеписец), съвременник на Климентовите ученици и вероятно един от многобройните безименни духовници, подготвени в Деволската школа (Иванов 1970: 305–308). Към нейните възпитаници може да бъде причислен и Марко Деволски, инициатор за написването на Наумо-

вото житие и според сведенията в него – пряк Климентов ученик (Иванов 1970: 306–307; Флоря, Турилов, Иванов 2000: 21). При управлението на българския цар Симеон (893–927) Марко е издигнат за „четвърти епископ на славянски език“ в Девол (Иванова 1986: 525, 527) след прославения като „първ епископ на български език“ св. Климент (Iliev 1995: 100.817–818).

Книжовно-просветните средища в югозападните български предели продължават да функционират и през следващите столетия, при новите културно-политически обстоятелства и задачи, наложили се заедно с византийската власт през XI в. Тяхната продукция се трансформира идейно и заживява нов етап от своето битие – отново в тясна връзка с българското население в рамките на архиепископията.

От Деволското средище произхождат и първостепенните изворови сведения за събитията през бурния период, предшестваш падането на България под византийска власт и първите десетилетия от живота на българите „под един ярем“ в империята. Става въпрос за добавките към преписа, направен „от ръката на епископа“ Михаил Деволски (1118 г.) на византийската хроника от Йоан Скилица (втората половина на XII в.), в частта, отнасяща се за периода 976–1057 г. (Prokič 1906). За въпросните добавки се предполага, че отразяват сведенията от изгубена българска царска хроника (Извори 1994: 263 и превод на гръцкия текст на с. 51–57). Впрочем нелогично за един представител на висшия византийски клир е усърдието да допълни и изясни сведенията в гръцкия си източник – подробности, свързани с българската история, които дават известни основания да се предположи и българска следа в произхода на автора (Златарски 1971: 606–607, бел. 12; Илиев 2010б: 55).

След налагането на византийската власт големите български книжовни центрове губят своето предишно значение, но функциите им не затихват напълно. Така в Охрид се съхраняват творбите на св. Климент – образец за книжовниците от следващите поколения и свидетелство за високото ниво на българската писмена култура (Каждан, Епстейн 2001: 207). Византийските архиепископи начело на Българската църква, като Теофилакт и по-късно Димитър Хоматиан, познават тези съчинения и черпят от тях материал за своята литературна дейност. В *Пространното житие* на практика е изложен своеобразен „каталог“ (Iliev 1995: 79) с репертоара на Климентовото творчество, както и сведението, че светецът си е построил в Охрид манастир, в който се пазело част от книжовното му наследство (Iliev 1995: 101.66–67; Климент Охридски 1970–1977).

Във връзка с идейната си насоченост разглежданите житийни творби предоставят и важни сведения за историята на Първата българска държава – уникални свидетелства за религиозния живот през езическия ѝ период, в контраст с които да се подчертае и възхвалява църковно-просветната политика на българските владетели Борис и Симеон. Същевременно някои

особености на текста като използването на български заемки вместо гръцките названия (например „омври“ / Ὁμῦροι вместо Ἀβάροι за аварите в Илиев 1994: 62.27) предполагат използването на старобългарски първоизточник; подобни следи се откриват и в композиционно отношение – както в *Пространното житие*, така и в *Мъченичеството* (Драгова 1970: 116–117; Чешмеджиев 2002: 259).

Както вече отбелязахме, византийската агиография изпълнява и идеологически функции по отношение на покореното население – утвърждаването на християнската вяра и укрепването на авторитета на архиепископията. Появата на самото произведение трябва да се разглежда и във връзка с религиозно-политическата активност на българите през размирното XI столетие и настъпилата след Великата схизма (1054 г.) нестабилност в християнския свят. Всички тези фактори се отразяват пагубно не само върху икономическото състояние на населението, но и като реакция на смутното време се явяват ересите, които уронват и духовните устои на паството – антицърковните и социални движения на павликяни и богомили се засилват чувствително в края на XI и началото на XII в. В периода на византийското господство богомилството изразява и отношението на българското население към представителите на чуждата власт – това е още един проблем, с който Теофилакт трябва да се справя в качеството си на глава на Българската църква. Чрез своето произведение Охридският архиепископ се опитва да обедини българи и ромеи в общата за тях християнска църква, като по този начин противодейства на една от най-сериозните опасности по онова време – ерес, която възпламва и стремеж към политическа независимост, съответно – еднакво опасна както за Църквата, така и за Империята.

Мъченичеството на 15-те тивериуполски мъченици е подчертано дидактично произведение, внушаващо на читатели и слушатели ревностно да се придържат и да отстояват християнските ценности срещу посегателствата на еретиците. Убедителността на текста се засилва и от ораторските способности на автора – с изобилие от библейски цитати и в дидактичния жанр на поучителните слова. По съдържание и стил Теофилактовото произведение превръща легендата за мъчениците в творба с висока литературна и богословска стойност. Същевременно неговото съдържание далеч надминава изискванията на агиографския жанр по богатство на сведенията с не чисто религиозен характер. Образите на свирепите противници на християнската вяра са изградени, за да послужат като контраст в идеализацията на раннохристиянските мъченици. Те са препратка към съвременните на автора ереси, ширещи се из епархиите на Българската църква. В условията на чужда политическа власт и еретическа активност в българските земи през XI–XII в. огромно влияние и морална опора в духовния живот на българите оказват разказите за подвижите на отшелници, светци и подвижници. Така може да се обясни интересът, проявяван от представители на висшето

византийско духовенство към значими за културната идентичност на българското население личности и събития. В бурните за Византия времена на военни действия и вътрешен упадък, които засягат и пределите на архиепископията, примерът на тивериуполските чудотворци е подходящият за архиепископ Теофилакт инструмент за укрепване на вярата и утвърждаване на християнския дух на своето паство, а оттам – и на наднационална им принадлежност към византийската общност.

В композиционно отношение и в унисон със замисъла на *Мъченичеството* мощите на тивериуполските мъченици потъват в забвение само за да бъдат открити по чудодееен начин по-късно (Илиев 1994: 69.37) – след покръстването на българите, като потвърждение за победата на християнството над езичеството. За да засили впечатлението от християнската ревност на княз Борис (споменат в текста само с християнското си име – Михаил), Теофилакт представя появата на мъчениците именно по време на неговото управление. И князът, „какъвто си бил старателен в божествените работи, заповядва да се вдигне на светиите храм в Брегалнишката епископия, нещо, което и става, и там да се пренесат свещените им мощи“ (Илиев 1994: 69.37; Алексова 1989; Микулчиќ 1996). С този акт българският владетел се възползва от легендата, за да българизира култа на светците, като по този начин да утвърди създаването на нов църковно-административен център и да консолидира държавната принадлежност на населението в югозападните предели.

Изключително важно е сведението, което Теофилакт дава за изпращането в новопостроения храм в Брегалница на „специален клир, обучен на български език в божествените служби, който постоянно да служи в него и да извършва свещените песнопения“ (Илиев 1994: 72.42). Това сведение подсказва, че събитията около създаването на Брегалнишката епископия се отнасят към края на Княз-Борисовото управление. В текста на *Мъченичеството* е изложена и историята на пренасянето на мощите на светците от Тивериупол в Брегалница. Висшият служител, натоварен да изпълни тази задача, е българинът комит Таридин, високопоставен местен управител с широки правомощия, както и малко по-късно в изложението – комит Дристър (Илиев 1994: 69.37; 75.47), чието име е засвидетелствано и в надписа (904 г.) върху погранична колона от Наръш (Бешевлиев 1992: 182, № 46).

Според сведенията в *Пространното житие* княз Борис предоставил на Климент три от най-хубавите къщи в Девол „принадлежащи на комитски род“, както и места за почивка край Охрид и Главиница (Илиев 1995: 98.54.742–745). Последното очевидно е „направило силно впечатление“ и на самия Теофилакт, който сравнява владетелското уважение и щедрост със своите нерадостни дни на битки за оцеляване с вътрешни и външни врагове на архиепископа и неговия престол (Obolensky 1988: 34–82). Местонахождението на две от катедралните църкви, построени от княз Борис в Девол и

Брегалница (Илиев 1994: 69.37), ги представя като важни религиозни средища. Ето защо пренасянето на мощите на Тивериуполските мъченици в един от тези центрове на новопокръстените предели представлява важен елемент от българската църковна и държавна политика. Щедрото покровителство на князете Борис и Симеон е засвидетелствано и във връзка с изградените от св. Климент и св. Наум църкви и манастири в югозападните предели (Илиев 1995: 101: 67; Иванов 1970: 312; Илиев 2006).

Същевременно Климентовият житиеписец не спестява реалистичната картина в Българския югозапад от края на IX в. – на неотдавна покръстеното население, възприело формално новата религия и запазило в редица отношения езическата си душевност. Впрочем това положение не се изменя твърде много и през следващите три столетия, ако съдим по византийските съчинения, които частично осветляват ежедневието на българското паство. И така, в началния етап от тяхната християнизация св. Климент е разчитал и на привлекателната църковна архитектура, с която „да премахне равнодушието на българите към божествените неща“ (Илиев 1995: 101, 67.888–890).

За красивата форма на охридските църкви, построени от св. Климент, се говори и в неговото *Пространно житие* (Илиев 1995: 67, 101.892–897). По думите на Климентовия житиеписец Борис „опасал цялата си подвластна България със седем съборни храма“, единият от които се издига в Охрид (Илиев 1995: 101, 67.884–892). В кореспонденцията си през XI в. архиепископ Теофилакт споменава и трета – в Девол: „най-хубавата от българските църкви... една от седемте съборни, които прехристиянският онзи Борис, царят на българите, е съградил“ (Gautier 1986: 205.33–36; Илиев 1994: 102–103, № 22).

Съдейки по множеството споменавания на Брегалнишката църква в извори с различен произход и от различен характер, споменатите известия, изглежда, отразяват някакво предание за съществувалата по р. Брегалница епископия. В българските паметници от разглеждания период, например *Успение Кирилово* от XIII в., чиито първоизточници възхождат към югозападните български земи, се съдържат легендарни сведения за апостолската дейност на св. Кирил по поречието на р. Брегалница (Иванов 1970: 283–288; Кожухаров 1987: 218–223). Повествованието *Солунската легенда* (XII–XIII в.) също се свързва с Брегалница, и по-точно с града Равен по нейното поречие, хипотетично идентифициран напоследък със средновековния град при с. Крупище, Щипско, Северна Македония (Микулчиќ 1996: 348). Топосът Брегалница (Чешмеджиев 2001: 104, бел. 106 с пос. лит.) неслучайно се споменава в толкова различни по жанр произведения – според *Българския апокрифен летопис* от края на XI в. Брегалница е мястото, на което Борис бил приел българското царство и построил една от черквите си.

Със същото място е свързан и драматичният епизод от *Мъченичеството* около пренасянето на чудодейните мощи в специално изградения по поръка на *боголюбивия цар* (Борис) Михаил брегалнишки храм. Тивериуполското население бурно се противопоставя на това начинание, но след авторитетната и прозорлива намеса на българския комит Таридин, в Брегалница са пренесени мощите само на трима от мъчениците, с тържествена процесия и църковни песнопения (Илиев 1994: 70–71.39–40). Известно е, че наред с вярата в лечебната им сила и покровителство, съхранението на свети мощи издига престижа на средновековното църковно и административно средище, а свързаните с тях „места на паметта“ – собствена църква или манастирски център, са задължителен елемент от поддържането на един култ (Чешмеджиев 2001: 18–19). Вероятно разгледаният епизод от *Мъченичеството* отразява утвърждаването на ново епископско средище в Брегалница като част от мерките, предприети от българската власт за организирането на духовния живот в югозападните български предели в края на IX в. Две столетия по-късно този поучителен сюжет е преработен в агиографската творба на архиепископ Теофилакт и е употребен за приобщаването на паството му към една местна християнска традиция в противовес на опасните еретически и социални брожения през епохата.

Ролята на разгледаните от нас византийски произведения за запазването на редица единствени по рода си сведения за българската средновековна история, почерпани от недостигнали до нас старобългарски книжовни паметници и местни предания, отдавна е получила научно признание. Същевременно тези творби, наситени с разнообразни теми, със сложни и изкусно преплитачи се сюжетни линии и невинаги следващи строго агиографската форма, бележат принос и в литературно отношение. В изпълнение на идейните цели, заложили в произведенията на архиепископ Теофилакт Охридски и съгласно изискванията на агиографския жанр, разгледаните произведения са наситени с разкази за чудеса, извършени от местни светци или с техните мощи. Централно място в текста на *Мъченичеството* заема темата за възродения им култ. Покрай подробно обрисуваните чудодейни изцеления, които мощите им извършват, текстът предоставя множество данни за медицинските практики и болестите сред местното население (Симеонов 2018), както и някои любопитни сведения за бита и ежедневието на българите, вероятно почерпани от старобългарската изворова подложка на *Мъченичеството*. Емблематичен е примерът с описанието на огромните хлябове, „каквито имат обичай да правят българите, така че един хляб стига за десет мъже“ (Илиев 1994: 78.54). Това любопитно етнографско сведение, което очевидно възхожда към по-стар български извор, вероятно ни препраща към характерната за българите патриархална община като форма на родова организация.

И така, пътуването и завръщането на преработените във византийската агиография старобългарски източници, наблюдаваната приемственост в идеен план и многопластовата интерпретация на топосите в книжовната продукция са сред значимите постижения на духовния живот в югозападните български земи през IX–XIII в. Споменатите текстове допринасят за християнската просвета, за укрепването на православната принадлежност и за обогатяването на историческата култура на българското паство. Не на последно място трябва да открием ролята на тази забележителна традиция и за създаването на едно динамично своеобразно място на паметта.

ЛИТЕРАТУРА

- Алексова 1989 А л е к с о в а, Б. *Епископијата на Брегалница – прв словенски црковен и културно-просветен центар во Македонија*. Прилеп, 1989.
- Бешевлиев 1992 Б е ш е в л и е в, В. *Първобългарски надписи*. София, 1992.
- Божилев 1995 Б о ж и л о в, И. *Български светци във византийската агиография*. – В: Б о ж и л о в, И. Седем етюда по средновековна история. София, 1995, с. 337–366.
- Божилев, Гюзелев 2006 Б о ж и л о в, И., В. Г ю з е л е в. *История на средновековна България VII–XIV век*. София, 2006.
- Драгова 1970 Д р а г о в а, Н. *Старобългарските извори на житието за Петнадесетте Тивериуполски мъченици от Теофилакт Охридски*. – В: Проучвания по случай II Конгрес по балканистика (= *Studia Balkanica*, 2). София, 1970, с. 105–129.
- Златарски 1971 З л а т а р с к и, В. *История на българската държава през средните векове*. Т. 1. *Първо българско царство*. Ч. 2. *От славянизацията на държавата до падането на Първото царство*. София, 1971 (1. изд. 1927).
- Иванов 1970 И в а н о в, Й. *Български старини из Македония*. Фототип. изд. София, 1970 (по 2. доп. изд. София, 1931).
- Иванова 1986 И в а н о в а, Кл. *Стара българска литература*. Т. 4. *Житиенписни творби*. София, 1986.
- Извори 1994 *Извори за средновековната история на България (VII–XV в.) в австрийските ръкописни сбирки и архиви*. Т. 1. Ред. Васил Гюзелев и др. София, 1994.

- Илиев 1994 *Мъченичество на 15-те Тивериуполски мъченици.* – В: Гръцки извори за българската история. Т. 9. Произведения на Теофилакт Охридски, архиепископ Български, отнасящи се до българската история. Част 2. Подготвени от Илия Г. Илиев. София, 1994, с. 40–79.
- Илиев 2006 И л и е в, И. *Един недостатъчно изследван топоним от второто старобългарско Светинаумово житие.* – Български език, 53 (2006), № 3, с. 72–76.
- Илиев 2010а И л и е в, И. *Св. Климент Охридски. Живот и дело.* Пловдив, 2010.
- Илиев 2010б И л и е в, И. *Охридският архиепископ Димитър Хоматиан и българите.* София, 2010.
- Илиев 2015 И л и е в, 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. София, 2015, с. 552–567.
- Каждан, Епстейн 2001 К а ж д а н, Ал., А. У. Е п с т е й н. *Византийската култура XI–XII в. Промени и тенденции.* София, 2001.
- Климент Охридски 1970–1977 К л и м е н т О х р и д с к и. *Събрани съчинения.* Т. 1. Подг. за печат Б. Ст. Ангелов, К. Куев, Хр. Кодов. София, 1970; Т. 2. Подг. за печат Б. Ст. Ангелов, К. Куев, Хр. Кодов, Кл. Иванова. София, 1977; Т. 3. Подг. за печат Б. Ст. Ангелов, Хр. Кодов. София, 1973.
- Кожухаров 1987 К о ж у х а р о в, Ст. *Българска литература и книжнина през XIII век.* София, 1987.
- Коледаров 1985 К о л е д а р о в, П. *Девол.* – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. Под ред. на П. Динеков. София, 1985, с. 576–580.
- Микулчиќ 1996 М и к у л ч и к, И. *Средновековни градови и тврдини во Македонија.* Скопје, 1996.
- Милев 1966 М и л е в, Ал. *Гръцките жития на Климент Охридски.* София, 1966.
- Симеонов 2018 С и м е о н о в, Гр. *Към историята на медицината в Северна Македония през X–XIII век.* – В: Климент Охридски в културата на Европа. София, 2018, с. 843–872.
- Снегаров 1927 С н е г а р о в, И. *Българският първоучител св. Климент Охридски (Живот и дейност).* – Годишник на СУ. Богословски факултет, 4 (1927), с. 219–334.
- Флоря, Турилов, Иванов 2000 Ф л о р я, Б. Н., А. А. Т у р и л о в, С. А. И в а н о в. *Судбы Кирилло-Методиевской традиции после Кирилла и Мефодия.* Санкт-Петербург, 2000.
- Чешмеджиев 2001 Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Кирил и Методий в българската историческа памет през средните векове.* София, 2001.

- Чешмеджиев 2002 Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Бележки върху култа на Петнадесетте Тивериуполски мъченици в Средновековна България*. – В: ПОЛУХРОНΙΑ. Сборник в чест на проф. Иван Божилов. София, 2002, с. 251–263.
- Iliev 1995 I l i e v, I. G. *The Long Life of Saint Clement of Ohrid. A Critical Edition*. – *Byzantinobulgarica*, 9 (1995), p. 2–120.
- Gautier 1986 *Theophylacte d'Achrida. Lettres. Introduction, texte, traduction et notes P. Gautier* (= *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*. Vol. XVI/II). Thessalonique, 1986.
- Obolensky 1988 O b o l e n s k y, D. *Six Byzantine Portraits*. New York, 1988.
- Prokič 1906 P r o k i č, B. *Die Zusätze in der Handschrift des Johannes Skylitzes: codex Vindobonensis hist. graec. LXXIV: ein Beitrag zur Geschichte des sogenannten Westbulgarischen Reiches*. München, 1906.

BULGARIAN REALIA IN THE CULTURAL INHERITANCE OF THE DEVOL AND OHRID LITERARY SCHOOL (9TH–13TH CENTURY)

(Summary)

The article deals with the Bulgarian realia reflected in the literary production of the school of Devol and Ohrid between the 9th and 13th centuries. The topic is presented in the context of the circulating revised ideas related to the activity of Cyril and Methodius' disciples in the Southwest Bulgarian lands and the later contribution of their ideological successors in the Ohrid archdiocese, thereby creating an original kind of place of memory.

Keywords: Old Bulgarian literary production, Byzantine hagiography, Devol, St Clement, Archbishopric of Ohrid, 9th–13th centuries.

*Lyuba Ilieva,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences*

ОТ НЕОЛИТА ДО IX ВЕК – ПАМЕТНИЦИ НА ПРЕДГЛАГОЛИЧЕСКАТА ГРАФИЧНА КУЛТУРА ПО БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ*

Славия Бърлиева

Двете български азбуки – глаголицата и кирилицата, разпознаваем знак на българската културна идентичност, са част от богатата писмена култура по нашите земи, идваща от недра на хилядолетията. Тук са възникнали някои от най-древните знаци за комуникация, които човечеството познава, тук възникват и се развиват и съвършени писмени системи, обслужващи духовните потребности на големи ареали не само на европейския континент.

За повечето хора понятието „писменост“ са знаците, които записват речта. За нас е трудно да си дадем сметка, че писмеността е самостоятелна система от знаци със собствена вътрешна логика и правила. Когато говорим за нея в европейски, западен контекст, ние автоматично приемаме, че става дума за азбучна писменост, игнорирайки други графични системи, които и до днес са в употреба в Средния и Далечния изток. Към тези писмени системи ние се опитваме да приложим представата си за „азбучност“ и ги редуцираме до техните фонетични съставки, а повечето изследвания изхождат от идеята, че истинското писмо е нещо, което съдържа фонетични единици (срв. Powell 2017: 171). Огромният набор от графични знаци, пиктограми и други подобни в действителност също са писменост и предават информация чрез графични единици, макар да са понижени до „протошифр“ или „описателни образни елементи“. Всъщност всички писмени системи – тези, които не съдържат фонетична информация, както и тези, които съдържат такава, трябва да се наричат писменост (Powell 2006: 15–32).

Българските земи са запазили следи от най-ранните опити на човечеството за писмена комуникация. Въпреки че постановката за протодунавска

* Статията е подготвена в рамките на проект № BG05M2OP001-1.001-0001 „Изграждане и развитие на Център за върхови постижения „Наследство БГ“ – виртуален клъстер „Кирилometодикон“.

писменост¹ не може да предостави солидни аргументи за съществуването на организирани системи от графични знаци, които могат да се нарекат писменост, все пак тук трябва да споменем няколко древни артефакта, които принадлежат на периода V–III хилядолетие. пр. Хр. Те предхождат с хиляди години едни от най-ранните паметници на писмената култура, някои от тях – дори шумерското клинописно писмо от края на III хилядолетие. По-древни са и от табличката от Угарит, която е „едва“ от XIV в. пр.Хр.², и дори от графитите от Вади-ел-Хол, които отместват първата азбука в периода 1900–1800 г. пр.Хр.³ (ил. 1).



Ил. 1. Графитите от Вади-ел-Хол, Египет, 1900–1800 г. пр.Хр. – най-старият азбучен надпис (Boardley 2010: ил. 3.1)

Когато през 1969 г. при археологически разкопки на селищна могила във Врачанско е намерена знаменитата плочка от Градешница (ил. 2), авторите на откритието изказват мнение, че съдържащите се в нея повече от 40 знака са всъщност най-древният набор от идеограми в Европа (Николов 1970: 1–6; Николов 1974: 33) и дори изобщо в историята на човечеството (Georgiev 1969).

¹ Главен застъпник на тезата, че графичните знаци, изобразени върху артефактите от неолитни културни пластове в Долнодунавския регион, представляват „пластичен репрезентативен код, графичен символизъм и линеарна писмена система в зародиш (in statu nascendi)“, е Марко Мерлини. Срв. напр. Merlini 2005 (с библиография по въпроса).

² Става дума за т.нар. Азбучна табличка (5×1,5 см), открита през 1949 г. от Ф. Ц. Шефер в северносирийската област около Рас Шамра (древния Угарит). Тя съдържа 3 реда клинописни знаци в азбучен ред и вероятно е служила за обучение през XIV в. пр.Хр. (Bertsch 1986).

³ През 1999 г. във Вади-ел-Хол са открити два надписа, които отнемат от финикийците, търговски народ, живеещ по бреговете на днешен Ливан и на Израел, заслугата за създаването на първото азбучно писмо.



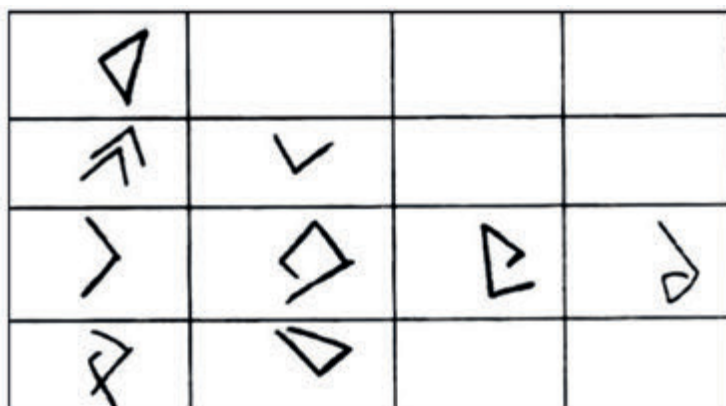
Ил. 2. Плочката от Градешница, Регионален исторически музей – Враца,
<http://www.europeanvirtualmuseum.it/repertidettagli>

Плочката, изработена от глина, има размери 120×100 мм. Вътрешната ѝ страна, защитена от леко издигнат ръб, е покрита със знаци, разделени от 5 вертикални линии на 4 неравномерно широки колони, стесняващи се от ляво надясно, което дава основание за заключение, че това е и посоката на четене. Учените са видели в четирите колони следните знаци⁴ (по Merlini 2006: 50):

1.						
2.						
3.						
4.						

⁴ Както всичко, свързано с плочката от Градешница, подредбата на знаците върху нея също е предизвикала оживена полемика, при която са доминирали първоначално мненията за хоризонтално разположени редове на „писмото“. Вж. Merlini 2006: 45–46.

Външната повърхност на плочката съдържа антропоморфна фигура, около която също са издълбани различни знаци. Тя се интерпретира като човек в молитвена поза, като бременна жена или символ на фертилността, изобразяващ фазата на „пълната луна“ и др. Заобикалящите я знаци, разпределени по квадранти, са следните (Merlini 2006: 38):



Що се отнася до датировката на артефакта, мненията за нея варират с хилядолетия. Откривателите му го определят като принадлежащ към ранния халколит и културата Караново V (т.нар. култура Марица) (Николов 1974: 34); Вл. Георгиев, опирайки се на неособено прецизен карбонов анализ, посочва втората половина на IV хилядолетие (Георгиев 1977); други предполагат времето около 5000 г. пр.Хр. В крайна сметка повечето учени приемат, че плочката от Градешница идва от епохата на третата фаза на ранния халколит, т.е. от средата на петото хилядолетие⁵.

С тази датировка плочката изпреварва хронологически друг халколитен артефакт – глинения печат, пинтадера, открита в хоризонт VI на селищната могила Караново (Николов 1990), датиран в столетията около третата четвърт на V хилядолетие пр.Хр. Този диск с конусообразна дръжка има диаметър 6 см и обща височина 4 см. Изработен е от добре пречистена глина, като горната му плоскост е разделена на 4 полета, всяко от които е запълнено с геометрични знаци. Някои изследователи ги наричат пиктограми и ги интерпретират като най-древната писменост в Европа (Миков, Георгиев, Георгиев 1969).

⁵ За периодизацията на халколита в българските земи вж. Тодорова 1986: 29; критичен преглед на мненията вж. у Николов 1990.



Ил. 3. Пинтадерата от Караново, Национален археологически институт с музей – БАН (НАИМ – БАН).

https://www.europeana.eu/bg/item/2021502/jspui_handle_pub_102



Ил. 4. Глинена плочка с графични знаци, Долнослав, IV хилядолетие пр.Хр. Регионален археологически музей – Пловдив https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Copper_Age_in_Bulgaria

Към най-ранните „надписани“ артефакти от нашите земи принадлежи и глинената плочка, намерена в археологическия комплекс до пловдивското село Долнослав. Тя е създадена през IV хилядолетие и съдържа един ред графични знаци, силно напомнящи буквени.

И все пак всички тези графични знаци, ако и да са писменост, едва ли биха могли да се нарекат *азбука*, т.е. да бъдат определени като *стандартизиран набор от знаци, наричани букви, всеки от които представя отделна фонема (най-малката звуково неделима частица от думата⁶) от даден език*. Изброените дотук паметници принадлежат по-скоро към предмета на семасиографията, науката за знаците, която разглежда всички видове писмо, несъдържащо фонетична информация. В перспективата на нашето изложение върху паметниците на писмената традиция по българските земи е важно да покажем онези писмени системи, които са предмет на фонологията – тук са битували три от четирите фонетични азбуки, функциониращи и днес сред огромното многообразие на писмени системи в света – гръцката азбука, латиницата и кирилицата с нейния предшественик глаголицата⁷.

АЗБУКИТЕ

Откритите през 1999 г. графити в пустинния Вади-Ел-Хол в Египет (Darnell 2006: 75, 83, ил. 1) променят представата, че на финикийците, обитавали през XVI в. пр.Хр. крайбрежието на днешния Израел и Ливан, принадлежи създаването на първата фонетична азбука на човечеството. Находката отмества с половин хилядолетие назад във времето възникването ѝ, поставяйки го между XIX и XVIII в. пр.Хр. Графитите доказват влияние от страна на египетското писмо върху обитаващите Египет семити, които именно слагат началото на фонетичното писмо. Новооткритите надписи изместват назад във времето произхода на азбучното писмо и го свързват именно с това население. Те подкрепят и хипотеза за връзка между египетските пиктографски писмености и тези ранни семитски азбучни надписи, наричани още протосинайски. Около XIV в. пр.Хр. в земите на днешна Сирия се появява първата систематизирана азбука – угаритската, адаптирала клинописни знаци в 30 фонетични графеми⁸. Финикийците са тези, които създават първите абстрактни знаци за бърз запис – инструмент на търговци, лесен за учене, за писане и за адаптиране. Именно те лежат в основата на съвременните европейски фонетични азбуки, достигайки до архаичните гръцки общества, а с посредничеството на древните обитатели на Тоскана – етруските, до римската цивилизация (Boardley 2010).

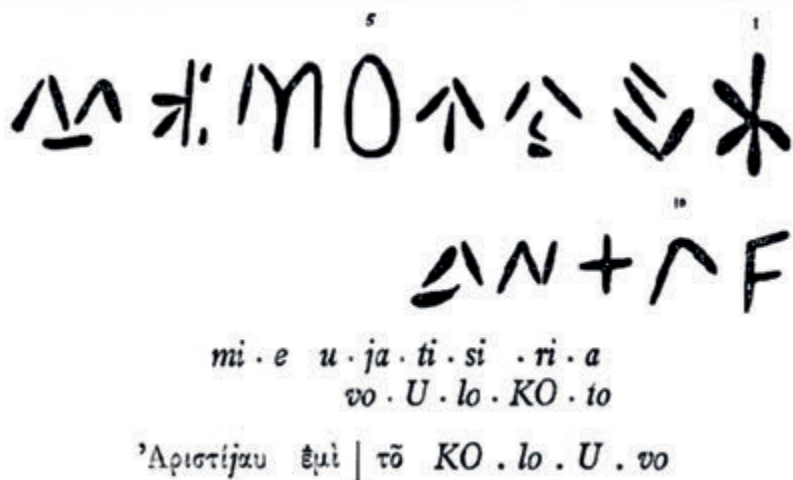
⁶ Понякога фонемите сполучливо се наричат „атоми на речта“.

⁷ Четвъртата функционираща в света фонетична азбука е корейската хангъл, създадена по поръка на крал Седжонг Велики през 1443 г., за да постигне точно съответствие на 24-те основни звука в корейския език и да ограничи китайското влияние в корейските земи.

⁸ Вж. бел. 3.

ГРЪЦКАТА АЗБУКА

Разпространението на писмеността в гръцките общества от архаичната и класическата епоха се разглежда като явление, което „възвестява нов рационален, скептичен и обективен подход, водещ до напредък в логиката, науката и технологиите“ (Steiner 1994: 5)⁹. Гърците променят радикално финикийската азбука (Cole 1996: 145), въпреки че запазват като наименование за собствената си графия изрaza Φοινικικά γράμματα: 4 от финикийските знаци за съгласни¹⁰ са превърнати в гласни, премахнати са излишни графеми, несъответстващи на гръцките диалекти, допълват се липсващи такива. Тези процеси протичат някъде в началото на VIII в. пр.Хр. (Wachter 2006), обслужвайки нуждите на мореплаването и търговията, но също така и на литературното творчество. От тази епоха са и най-старите епиграфски паметници на гръцки език – напр. надписът от остров Тера (Санторини), изпълнен двупосочно, в бустрофедон¹¹, както гърците пишат почти до IV столетие пр.Хр. По-долу виж пример за гръцки бустрофедон от V в.



Ил. 5. Стелата на Аристиас от Марион¹², Кипър, V в. пр.Хр., Археологически музей в Никозия: сричков надпис в бустрофедон (Mitford 1961: 15–17)

⁹ Цит. по Cole 1996: 145.

¹⁰ Финикийската азбука се състои само от консонантни знаци.

¹¹ Бустрофедон е начин на писане в две посоки – от дясно наляво и обратно. Терминът означава на гръцки „обръщане на вола“ (при оран).

¹² Марион – архаичен град-държава, съществувал на мястото на днешния град Христоху в северозападната част на Кипър. Вж. <https://topostext.org/place/350324PMar>.

Най-старите свидетелства за употреба на гръцката азбука от нашите земи също са паметници от V в. пр.Хр. на тракийски език. От тази епоха е златният пръстен от с. Езерово, Първомайско. Върху въртящия се овален щит на пръстена е издълбан непрекъснат азбучен текст (*scriptio continua*) в 7 реда, както и 4 букви в широчината му. Разчетен е като



ΡΟΛΙΣΤΕΝΕΑΣΝ
ΕΡΕΝΕΑΤΙΛ
ΤΕΑΝΗΣΚΟΑ
ΡΑΖΕΑΔΟΜ
ΕΑΝΤΙΛΕΖΥ
ΠΤΑΜΙΝΕ
ΡΑΖ
ΗΛΑΤΑ

Ил. 6. Пръстенът от Езерово, НАИМ – БАН

Върху разчитането на надписа са работили най-авторитетни учени като Б. Филов, Д. Дечев (Detschew 1916)¹³, П. Кречмер (Kretschmer 1916), чиито тълкувания съществено се различават, а това на Вл. Георгиев (Георгиев 1997) звучи като легенда. Все още не може да се каже, че надписът е адекватно разчетен.

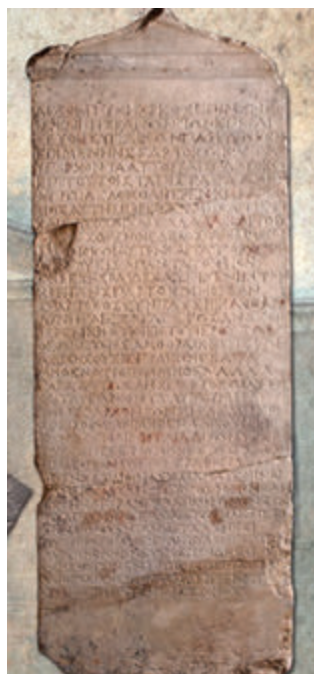
Още по-древни са гръцките букви върху стелата от каменната гробница до с. Кьолмен, Преславско – текст на тракийски език, вероятно от края на VI в. пр.Хр. Въпреки многобройните изследвания върху него науката е идентифицирала с известна сигурност отделните графеми върху трите фрагмента от плочата, но съдържанието на текста остава загадка (Димитров 2003): [1]ΑΣΝΛΕΤΕΔΝΛΕΔΝΕΝΙΔΑΚΑΤΡΟΣΟ [2]ΕΒΑ:ΡΟΖΕΣΑΣΝΗΝΕΤΕΣΑΓΓΕΚΟΑ (3) ΝΒΛΑΒΑΝΓΝ.

¹³ Д. Дечев интерпретира текста като надпис на притежателя „Ролистенас, син на Неренеас, тилатей от областта на река Иска, жител на Тилезипта, ме направи за себе си“ [или „поръча да ме направят“] (Detschew 1916: 86). Тилатеите са тракийско племе, обитавало земите северно от Витоша, на изток от р. Искър.



Ил. 7. Надписът от Кьолмен, VI в. пр.Хр., НАИМ – БАН

Гръцкото писмо в надписи на гръцки език е засвидетелствано в огромен брой епиграфски паметници от българските земи, покриващи голям хронологически отрязък – повече от хилядолетие¹⁴. Измежду най-древните е мраморната плоча от тракийския град Севтополис, засвидетелствала клетвен договор на гръцки език от III в. пр.Хр.



Ил. 8. Мраморната плоча от Севтополис, III в. пр.Хр., НАИМ – БАН

¹⁴ Античните гръцки надписи в българските земи от VI в. пр.Хр. до IV в. са повече от 3500 и са описани в петте тома на корпуса на Г. Михайлов (Mihailov 1970–1997), дигитална библиотека на тези надписи и на новооткрити такива се подготвя по проекта „Теламон“ (<http://telamon.proclassics.org/index.php>).

ЛАТИНСКОТО ПИСМО

Като част от римските провинции, в българските земи са създадени огромен брой надписи на латински език – паметници на античната латинска писмена традиция. Както беше споменато по-горе, римляните, по-точно обитателите на Лациум, усвояват от своите южни съседи, етруските, адаптираната от тях архаична западногръцка азбука. В епохата на най-старите писмени свидетелства от римския свят (VII–VI в. пр.Хр.) върху различни материали и с различни техники са изписвани документи от публичен характер (закони, списъци на магистрати, актове на жречески колегии) или от частен такъв (генеалогични списъци, погребални речи за патрициите, надписи за прослава на предците). На едно по-битово равнище виждаме надписи за собственост или авторство върху метални фибули, касетки, таблички. Архаичните надписи от Рим са записани в посока от дясно наляво, както е и надписът от V в. пр.Хр. върху бронзова плочка, посветена на Кастор и Полукс от разкопките на древния Лавиниум при Практика ди Маре (Помеция, северозападно от Рим): CASTOREIPODLOVQUEI PODLOVQUEQVE/QUROIS (Weinstock 1960: 112).



Ил. 9. Бронзовата плочка от Лавиниум (Sarullo 2016: 19)

Архаичната латинска азбука има първоначално 23 букви, както се вижда и от абecedаря от етруското селище Марсилиана.



Ил. 10. Абecedарът от Марсилиана, Етрурия, около 700 г. пр.Хр. (Boardley 2010: ил. 8.1)

Към тях през III в. пр.Хр. е прибавена буквата “G”, а през I в. пр.Хр. под гръцко влияние “Y” и “Z”.

В българските земи латинската писмена култура идва със създаването на римските провинции Македония, Тракия и Мизия (след 86 г. Горна и Долна Мизия). Епиграфските паметници от България принадлежат към периода на нормирането на графичните знаци, когато, след I в. от н.е., римското капитално епиграфско писмо е избистрило основните характери-

стики на графичния си канон и това довежда до лесна четимост, изразена елегантност и хармония на формите (Petrucci 1989: 41). По географско разпространение латинските надписи са разпръснати по цялата българска територия, с по-голяма гъстота в Северна България, около по-значимите селища на Moesia Inferior – Oescus (до с. Гиген), Nicopolis ad Istrum (до Никюп), Sexaginta Prista (на територията на дн. Русе) и по поречието на р. Дунав¹⁵. По съдържание те биват текстове от публичен, религиозен или частен характер – императорски паметни надписи, надписи върху основата на статуи, посветителни надписи, съсловни цензуси, надгробни надписи, сакрални текстове, милиарни колони, войнишки дипломи.



Ил. 11. Военна диплома от император Веспасиан на ветерани от римската армия, между които е споменат „Дула, син на Датус“ от тракийското племе беси – 70 г., намерена при гр. Брезник, Пернишко. Национален археологически институт с музей – БАН



Ил.12.

[Imp(erator)] Caesar T[itus Aelius Ha]/[dri]anus Anto[ninus Augustus Pi]/us p(ater) p(atriciae) trib(unicia) pote[state XV consul] / IIII burgos et prae[esidia ob]tu[telam] provincia[e Thraciae fe]/cit curante C(aio) Gall[onio Fron]/tone Q(uinto) Marcio Tur[bone legato] / Aug(usti) pr(o) pr(aetore) per fines [civitatis Tra]/ianensium regio[ne 3] / burgi n(umero) XI praesi[dia 3] http://db.edcs.eu/epigr/bilder.php?s_language=&bild=SLapidarium-2016-31.jpg

Каменен надпис от 152 г., открит при с. Шипка, съдържащ имена на членове на ordo senatorius (сенатското съсловие) (Sharankov 2011: 137)

¹⁵ Срв. епиграфската база данни Epigraphik-Datenbank Clauss / Slaby <http://db.edcs.eu/epigr/imp-rom.html>.



Ил.13. Никополис ад Иструм

Гръцката и латинската писмена култура битуват заедно по българските земи в продължение на няколко столетия, докато четвърти век възстановява хегемонията на гръцката писменост. Освен със зalezа на Рим, тази хегемония е свързана и с налагането на християнството, за което гръцкият език е *lingua sacra* в по-голяма част от империята. Сложната философия на християнството, неговата система от догми, богатият му ритуал не могат да се предават по устен път, както това е ставало при езическите религии. Те изискват буквена кодификация, която да устрои приеждането на християнството не като просто покръстване, а като катехизация – възприемане на сложен комплекс от културно-идеологически явления, немислимо без писменост. Това е причината да се търсят нови графични системи, с които подкрепят евангелизацията на „нови“ народи. Така по нашите земи, по-точно в Никополис ад Иструм, възниква около средата на IV в. готската азбука.

ГОТСКАТА АЗБУКА

Това е фонетично писмо, създадено от готския епископ Вулфила през IV в., за да послужи при превода на Новия завет на готски език¹⁶.

𐌰	a	𐌸	j
𐌱	b	𐌺	u
𐌲	g	𐌻	p
𐌳	d	𐌼	r
𐌴	e	𐌾	s
𐌵	q	𐌿	t
𐌶	z	𐍀	w
𐌷	h	𐍁	f
𐌸	th	𐍂	x
𐌹	i	𐍃	hw
𐌺	k	𐍅	o
𐌻	l		
𐌼	m	𐍇	90
𐌽	n	𐍈	900



Ил. 14. Готският превод на Евангелието от Марк в Codex Argenteus, V в.,
Университетска библиотека в Упсала https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Wulfila_bibel.jpg#/media/File:Wulfila_bibel.jpg

Графичните образци, които Вулфила използва, са предимно от гръцки произход. В светлината на неговите връзки с Константинополската църква това се подразбира от само себе си, а и провинциите Дакия и Долна Мизия, където през IV в. се заселват готите, в културно отношение се намират под гръцко влияние. Освен гръцкия, в тези области се използва и латинският език, който също играе важна роля при разпространението на християнството. Заселването на римски ветерани южно от устието на Дунав в края на III в. създава латински „острови“ в гръцките езикови зони, какъвто е и случаят с Никополис ад Иструм и околностите му (Falluomini 2006: 4; Beševliev 1964: 18). Затова не е чудно, че Вулфила използва при съставяне-

¹⁶ Най-известният препис на този превод е т.нар. Codex Argenteus, или Сребърна библия, от VI в., ръкопис от пурпурно оцветен пергамент и текст, изписан със сребро, създаден в Равена, сега в Университетската библиотека в Упсала. Срв. Codex argenteus 1854.

то на своята азбука и гръцката, и латинската графична система. Той създава 25 букви с фонетична стойност и още две, които имат само числово значение. Наименованията им¹⁷ са свързани с наименованията на знаците от старогерманската руническа писменост „футарк“.

Според мнозина учени Константин-Кирил Философ се запознал с готската писменост по време на своята мисия при хазарите и е възприел от нея някои от знаците в глаголицата. Глава VIII на негово Пространно житие съобщава за намерени евангелие и псалтир, написани с „рушки/роушки писмена“, както и за човек, говорещ на езика на това писмо. Поради близостта на съвременното прилагателно „руски“ с наименованието на писмото от Херсон „руськы“, „роушкы“ е възникнала хипотезата за руския характер на това писмо, вече изживяна (Костова 2003: 500). Измежду многото други хипотези за израза, по-състоятелна изглежда тезата, основаваща се на етническото наименование „роси“ (от средногр. οἱ Ῥῶς), отнасящо се до германските племена, населяващи Скандинавия – варязи, шведи, за които се предполага, че са използвали превода на Вулфила и неговите букви, както това са правила и кримските готи християни, населяващи Таврическия полуостров (Костова 2003: 502). Росите се споменават и в посланието на патриарх Фотий до източните патриарси, където се казва: *„Имаме блага надежда, че новоогласеното в Христа и новопросветеното представяне на българите ще се върне пак към вярата, която му е предадена. Защото не само тоя народ е заменил предишното си нечестие с вярата в Христа, но и така нареченият народ рос“* (Костова 2003: 502). Тази теза според мен доста убедително свързва готските писмена с графичните традиции по българските земи, а и безспорно внушава аналогии със създаването на кирилицата¹⁸.

„...НЯМАХА КНИГИ, НО С ЧЕРТИ И РЕЗКИ ЧЕТЯХА И ГАДАЕХА“ –
ПРАБЪЛГАРСКИТЕ РУНИЧЕСКИ ЗНАЦИ (VII–X В.)

Знаменитата фраза от *За буквите* на Черноризец Храбър визира още един феномен, предшестваш употребата на старобългарските азбуки – прабългарските рунически знаци. Стотици знаци – врязани, нарисувани, релефно изработени или отлети, са открити главно в старите български столици и околните им селища. От времето на първия им изследовател Карел

¹⁷ Тези наименования са известни от ръкопис от VIII–X в. на Австрийската национална библиотека, Cod. 795, който съдържа няколко трактата на знаменития каролингски учен Алкуин, между които и описания на англосаксонското руническо писмо „футарк“ и на първата готска азбука, съставена от Вулфила.

¹⁸ По темата убедителен принос има Д. Чешмеджиев (Чешмеджиев 1995; Чешмеджиев 2001: 110–127).

Шкорпил (1859–1944) до днес са намерени стотици такива знаци, основната част от които са рунически: над 500 единични руни, над 300 рунически съчетания, двайсетина възможни надписа от три и повече руни. Тези знаци са от времето на Първото българско царство (681–1018), употребявани и през езическата епоха, и след Покръстването (Москов 2003: 257–258). Надписи с рунни знаци върху камъни, глинени, бронзови и златни предмети се откриват върху огромна територия, обхващаща границите на Средновековна България (Попконстантинов 1993: 141). Смята се, че те имат връзка с тюркското руническо писмо и са използвани в Кубратовата Велика България. Предполага се, че някои от буквите в старобългарските азбуки (ж, ч и ш) са заети именно от руническите знаци (Москов 2003: 258).



Ил. 15. Рогче със знаци от Плиска, могила 34 (по Овчаров 1982)

Всички тези знаци обаче не показват характеристиките на структурирана писмена система. На въпроса имали ли са прабългарите руническа писменост, авторитетни учени отговарят по-скоро отрицателно, подчертавайки наличието само на отделни знаци (Михайлов 1997). Предполага се, че след идването им на юг от Дунав у прабългарите е съществувала някаква писменост, позната само на ограничен кръг лица, но отделни руни били широко използвани за магически и религиозни цели.



Ил. 16. Прабългарски рунически знаци от с. Бяла, Варненско, VIII–IX в.,
Национален исторически музей – София

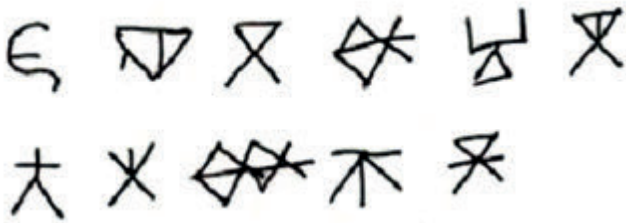
Това, а и съществуването на многобройните прабългарски надписи по българските земи показва развита писмовна традиция (Бешевлиев 2003: 252), донесена от прародината.

Особено явление в графичната практика по българските земи са надписите от княжеския манастир в Мурфатлар в Северна Добруджа (до дн. с. Бесараби, Румъния). Там, както и в един надпис от Плиска, руноподобно писмо се появява редом с кирилско, глаголическо и гръцко писмо. Това дава основание да се говори за още една, **шеста графична система**, чиито носители са от един и същи произход – българи, еднакво добре познаващи споменатите писмени традиции и изповядващи християнството (срв. Попконстантинов 2023: 70–71). Според сведения на Недялко Овчаров от 2014 г. броят на руноподобните надписи в Мурфатлар е над 60, за които той представя 82 графични възстановки, извеждайки 77 различни графеми (Ovcharov 2014: 1–35). Някои от тях силно наподобяват гръцки, кирилски и глаголически букви,



(Ovcharov 2014: 36)

но 11 се срещат единствено в Мурфатлар:



(Ovcharov 2014: 36)

На базата на сравнителен анализ изследователят счита, че фонетичната стойност на 26 от мурфатларските графеми е идентифицирана, както следва:

	a		k
	b		l
	g		m
	g		n
	e		sh
	z		ch
	i		h
	k		h
	l		ch
	m		h
	n		ch
	n		sh

(Ovcharov 2014: 51, fig. 113)

„И ПИСАХА С ЧУЖДИ БУКВИ...“ – ПРАБЪЛГАРСКИТЕ НАДПИСИ

„И писаха с чужди букви...“ – сведението на Черноризец Храбър от неговото съчинение *За буквите* намира доказателство в прабългарските надписи от предхристиянския период на българската държава. Те принадлежат на ареала на Североизточна България, главно в столицата Плиска и околностите ѝ, и са свързани предимно с епохата на IX в. Освен тях са известни двата надписа от църквата „Св. 40 мъченици“ във Велико Търново върху подпорни колони, вероятно донесени от Плиска. Също от Североизточна България произхожда и надписът от Филипи, както и надписът, открит в околностите на Солун.

Само един от всички епиграфи представлява цялостен първобългарски текст, предаден с гръцки букви (№ 53 по Бешевлиев 1979: 186–189). Останалите са написани на гръцки език, определен от първите им изследователи като лош гръцки. К. Иречек, а по-късно и най-големият познавач на тези графични паметници В. Бешевлиев ги реабилитират, обяснявайки отклоненията от старогръцката норма с естественото развитие на гръцкия език. Надделява мнението, че те са съставяни не от необразовани българи, а от носители на езика – най-вече гръцки военнопленници. В написаното, както отбелязва Бешевлиев, не се забелязват нито фонетични, нито синтактични „неправилности“ и никакви явления, чужди на гръцкия език.

Като стил надписите се вписват в гръцката речева практика от епохата VIII–IX в., а паралели с гръцки книжовни паметници се намират у византийските автори Йоан Малала, Теофан и Константин Багренородни, по стил и лексика са най-близки до разговорната гръцка реч от това време (Бешевлиев 1979: 55).

По отношение на съдържанието си тези надписи се определят като летописни, триумфални, мирни договори, военни, възпоменателни и други. Те са самобитен феномен, силно отличаващ се от паметниците на гръцката и римската епиграфска традиция, в която за някои от тях няма съответствия или пък те са само относителни (Бешевлиев 2003: 254).

Въпреки принадлежността си към една и съща епоха първобългарските надписи показват различия в графичните форми. Буквите са предимно унциални (буквата се помества между два реда, без да излиза нагоре или надолу от тях), но показват известни различия във формата си при различните типове паметници. Така например буквите в летописните надписи имат монументален характер и наподобяват някои византийски строителни надписи (Бешевлиев 1979: 38–39).

Летописните надписи най-вероятно са свързани с практика, позната от историята на тюркските народи. До нас са достигнали общо 16 такива надписа, но само няколко от тях са запазени изцяло. Фрагментарен е и надписът около Мадарския конник, който е разказвал за помощта, оказана

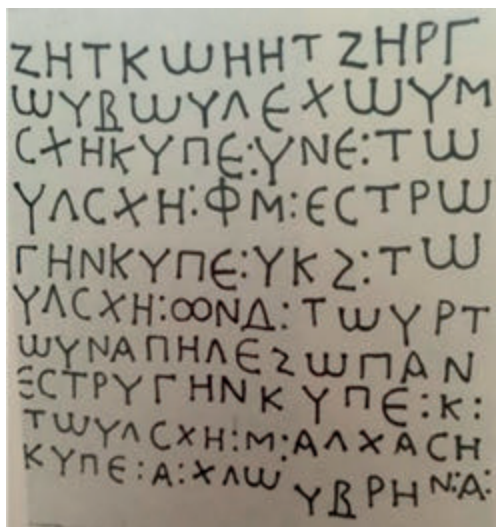
от хан Тервел на сваления император Юстиниан II Риномет да си възвърне престола: „...чрез договор вождът Тервел даде на императора ...5 хиляди... императорът заедно с мене победи добре“ (Бешевлиев 2003: 254). За подобна помощ се говори и в надписа, открит през 1777 г., преоткрит през 1923 (днес с неуточнено местонахождение), ценен като един от изворите за управлението на хан Пресиан, когато българите са призовани от император Теофил на помощ срещу въстанието на славяните около Солун. Всъщност това е стратегия за оголването на Северна България от войска, с цел да се осъществи връщането по море на преселените от хан Крум жители на Македония¹⁹. Българите стигат до Филипи, когато разбират за измамата, и изписват на най-горното стъпало на тамошната базилика предупреждение: „Пресиан, от бога архонт на многото българи, изпрати Исбул, капхана, като му даде войски и ичиргу боила и хана колобра. И капханът към смоляните... Който търси истината, бог вижда. На християните българите направи много добрини и християните ги забравиха, но бог вижда (Бешевлиев 1979: 132–139).

Двадесет и пет са триумфалните надписи, упоменаващи победи на българите. Приема се, че те са образували триумфална алея в Плиска (Бешевлиев 2003: 253). Един от тях е надписът върху мраморна колона, изсечен в чест на превземането на гр. Димотика, който хан Крум завладява в 812/813 г.



Ил. 17. Част от колоната в чест на превземането на Димотика от хан Крум през 812/813 г., НАИМ – БАН

¹⁹ Хан Крум превзема Адрианопол през 813 г. и преселва населението на града и околностите му отвъд Дунав.



Ил. 18. Първобългарският надпис от местността Бял бряг, Археологически музей „Велики Преслав“, Велики Преслав

Военните надписи са главно списъци на въоръжението, което се предоставя на всеки чин от българската войска и по колко ризници и шлемове има всеки един от военачалниците – например мраморната колона от с. Шабла и мраморна колона от Преслав (№ 48 и № 49 по Бешевлиев 1979: 180–182). Във фрагмент от варовикова плоча от Шуменско въоръжението е свързано с точно определени лица (№ 52 по Бешевлиев 1979: 185–186). Към тази група принадлежи и споменатият по-горе единствен цялостен надпис, съставен на езика на прабългарите, изписан с гръцко писмо. Гранитната ко-

лона, върху която е изсечен, е открита в местността Бял бряг до Преслав. Първият му издател Ив. Венедиков разчита в текста няколко първобългарски титли, дума за дреха, ризници, шлем и няколко други. Според него надписът звучи приблизително така: „зитко²⁰ ичиргу боилът има меки ризници 455, шлемове 540, люспести ризници 427, шлемове 854, а туртуна жупан люспести ризници 20, шлемове 40, верижни ризници 1, шлемове 1“ (№ 53 по Бешевлиев 1979: 186–189).

С по-висок стил и език се отличават надписите, съдържащи мирни договори. Това поражда предположението, че те са съставяни в Константинопол. Такъв е и текстът на 30-годишния мирен договор между България и Византия от 815 г., донесен от развалините на двореца в Плиска в с. Сюлейманкьой/Сечище, до Нови Пазар (Бешевлиев 1979: 152–163), както и допълнителните клаузи към него. Всъщност той съдържа условията, отнасящи се до ромеите и техните задължения по тях. Целият договор според сведенията на други извори съдържал и клауза, според която двете страни трябва да се въздържат от враждебни действия в продължение на 3 десетилетия и „нито българите да излизат срещу Романия, нито императорът да се стреми да нахлува в България“ (Бешевлиев 1979: 163).

²⁰ Думата „зитко“ първоначално е схващана като лично име, но впоследствие се възприема като допълнение към титлата на ичиргу боила.



Ил. 19. Тридесетгодишният мирен договор от 815 г. между Византия и България и допълнението към него, НАИМ – БАН

Два от най-важните първобългарски надписи принадлежат към групата от четирите строителни надписа, достигнали до нас. Надписът, датиран около 822 г. (№ 55 по Бешевлиев 1979: 191–200), е издигнат на могила²¹, намираща се на „20 000 разтега от стария дворец“ в Плиска и на толкова до Дунава, до „преславния дом“, построен от хан Омуртаг. Този надпис, освен свидетелство за строителните и техническите (земерски) умения на старите българи, има и забележителна философско-поетична част, която го поставя между първите произведения на българската литература (Динеков 1958). От особено значение е и т.нар. Чаталарски строителен надпис (№ 57 по Бешевлиев 1979: 200–209), който е единственият датиран по прабългарското летоброене – „по български сигор елем, а по гръцки 15 индиктион“²².

Първобългарските надписи са изключително богати исторически извори. Бидейки съвременни на описваните събития, те дават по-надеждна и по-пълна информация за тях, отколкото литературните източници. Освен това в някои случаи те ни осведомяват за някои исторически епизоди, останали извън летописните съчинения, които биха били загубени за историята без паметта на камъка.

Корпусът на първобългарските надписи е самотитно явление с огромно значение. Те залагат началото на българската книжовна традиция, подготвяйки почвата за една нова писмена култура, изградена от богатството на собствения език с помощта на собствена азбука.

²¹ Традицията да се насипват могили с надпис по повод на важни събития е позната у тюркските народи.

²² 15 индикт: 1 септември 822 – 31 август 823.

ЛИТЕРАТУРА

- Бешевлиев 1979 Б е ш е в л и е в, В. Първобългарски надписи. София, 1979. 250 с.
- Бешевлиев 2003 Б е ш е в л и е в, В. *Прабългарски надписи*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София, 2003, с. 250–256.
- Георгиев 1977 Г е о р г и е в, Вл. *Писмеността върху глинена плочка от с. Градешница*. – Археология, 2 (1970), с. 7–9.
- Георгиев 1997 Г е о р г и е в, Вл. *Траките и техният език*. София, 1977, с. 105–110.
- Димитров 2003 Д и м и т р о в, П. *Надпис от с. Кьолмен, Преславско, от VI в. пр. Хр.*, 2003: <https://mes.nbu.bg/bg/publikacii/statiq-nadpis-ot-s-kjolmen-preslavsko-ot-v-v-pr-hr>
- Динев 1958 Д и н е в, П. *Първобългарските каменни надписи и началото на българската литература*. – Cercetări de ling., 3 (1958), с. 153–156.
- Костова 2003 К о с т о в а, Кр. *Рушки писмена*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София, 2003, с. 500–503.
- Миков, Георгиев, Георгиев 1969 М и к о в, М., Вл. Г е о р г и е в, В. Г е о р г и е в. *Надписът върху кръглия печат от Караново – най-древната писменост в Европа*. – Археология, 1 (1969), с. 4–13.
- Михайлов 1997 М и х а й л о в, Ст. *Имали ли са прабългарите руническа писменост*. – Palaeobulgarica, 21 (1997), № 1, с. 108–111.
- Москов 2003 М о с к о в, М. *Прабългарски рунически знаци*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София, 2003, с. 256–259.
- Николов 1970 Н и к о л о в, Б. *Глинена плочка с писмени знаци от с. Градешница, Врачански окръг*. – Археология, 2 (1970), с. 1–6.
- Николов 1974 Н и к о л о в, Б. *Градешница*. София, 1974. 143 с.
- Николов 1990 Н и к о л о в, В. *Към интерпретацията на керамичната „плочка“ със знаци от Градешница*. – Изкуство, 1990, № 2, с. 47–49.
- Овчаров 1982 О в ч а р о в, Д. *Български средновековни рисунки-графити*. София, 1982. 368 с.
- Попконстантинов 1993 П о п к о н с т а н т и н о в, К. *Рунически надписи от средновековна България*. – В: Studia protobulgarica et mediaevalia europensia. В чест на професор Веселин Бешевлиев. Велико Търново, 1993, с. 141–162.
- Попконстантинов 2023 П о п к о н с т а н т и н о в, К. *Средновековната българска писменост: приносът на епиграфиката. Надписи с рунно писмо от средновековна България*. – В: Кирилицата. София, 2023, с. 48–77.
- Симеон 1917 С и м е о н, митрополит. *Посланието на цариградския патриарх Фотия до българския княз Бориса*. Преведе

- от гръцки митрополит Симеон. – Български старини, 5 (1917), с. 3–138.
- Тодорова 1986 Т о д о р о в а, Х. *Каменно-медната епоха в България (пето хилядолетие преди новата ера)*. София, 1986.
- Чешмеджиев 1995 Ч е ш м е д ж и е в, Д. *За „руските букви“ в Пространното житие на Константин-Кирил Философ*. – В: Кирило-Методиевски студии, 10. София, 1995, с. 116–137.
- Чешмеджиев 2001 Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Кирил и Методий в българската историческа памет през Средновековието*. София, 2001.
- Bertsch 1986 B e r t s c h, A. *Alphabet in den biblischen Sprachen*. – In: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 1. Freiburg i. Br., 1986, S. 365.
- Beševliev 1964 B e š e v l i e v, V. *Spätgriechische und spätlateinische Inschriften aus Bulgarien* (= Berliner byzantinistische Arbeiten, 30). Berlin, 1964.
- Boardley 2010 B o a r d l e y, J. *Who invented the alphabet? The origins of ABC*. – In: I love typography, 2010. Достъп (29.03.2021): <https://ilovetypography.com/2010/08/07/where-does-the-alphabet-come-from/>
- Codex argenteus 1854 *Codex argenteus sive Sacrorum evangeliorum versionis Gothicae fragmenta, quae iterum recognita*. Edidit Anders Uppström. Upsaliae, 1854.
- Cole 1996 C o l e, T. [Review of *The Tyrant's Writ: Myths and Images of Writing in Ancient Greece*, by D. T. Steiner]. – The American Journal of Philology, 117 (1996), № 1, p. 145–148. <http://www.jstor.org/stable/1562158>
- Darnell 2006 D a r n e l l, J. C. *Two Early Alphabetic Inscriptions from the Wadi-el-Hol: New Evidence for the Origin of the Alphabet from the Western Desert of Egypt*. Yale University, 2006.
- Detschew 2016 D e t s c h e w, D. *Die thrakische Inschrift auf dem Goldringe von Ezerovo (Bulgarien)*. – In: Glotta, 7 (1916), Hf. 2/3, p. 81–86. Достъпен на 17. 04. 2021. <http://www.jstor.org/stable/40264805>
- Falluomini 2006 F a l l u o m i n i, C. *Kodikologische Bemerkungen über die Handschriften der Goten*. – Scriptorium, 60 (2006), № 1, p. 3–37.
- Georgiev 1969 G e o r g i e v, V. *Un Sceau inscrit de l'époque Chalcolithique trouve en Thrace*. – In: Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, 9 (1969), p. 32–35.
- Kretschmer 1916 K r e t s c h m e r, P. *Zur Deutung der thrakischen Ringinschrift*. – In: Glotta, 7 (1916), Hf. 2/3, p. 86–92. Достъпен на 17.04. 2021. <http://www.jstor.org/stable/40264806>

- Merlini 2005 M e r l i n i, M. *Semiotic approach to the features of the “Danube Script”*. – Documenta Praehistorica, 32 (2005), p. 233–251.
- Merlini 2006 M e r l i n i, M. *The Gradešnica script revisited*. – In: Acta Terrae Septemcastrensis, 5 (2006), p. 25–77.
- Mihailov 1970–1997 M i h a i l o v, G. *Inscriptiones Graecae in Bulgaria Repertae*. Vol. 1–5 / Гръцките надписи, намерени в България. Том 1–5, София, 1970–1997.
- Mitford 1961 *The Hellenistic inscriptions of Old Paphos*. London, 1961.
- Müller-Kessler, Ch., R. Wachter M ü l l e r - K e s s l e r, Ch., R. W a c h t e r. *The Alphabet*. – In: Brill’s New Pauly, Antiquity volumes edited by: H. Cancik and H. Schneider, English Edition by: Christine F. Salazar, Classical Tradition volumes edited by: Manfred Landfester, English Edition by: Francis G. Gentry. Достъпен на 25.06.2023 http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e116400
- Ovcharov 2014 O v c h a r o v, N. *Murfatlar Script*. London, 2014. https://www.academia.edu/37905680/Murfatlar_Script
- Petrucci 1989 P e t r u c c i, A. *Breve storia della scrittura Latina*. Roma, 1989.
- Powell 2006 P o w e l, B. *Das Alphabet in Theorie und Geschichte, Text, Mündlichkeit, Buchstäblichkeit und andere Paradigmata in der Forschung zur griechischen Kultur*. – In: Die Geburt des Vokalalphabets aus dem Geist der Poesie. Schrift, Zahl und Ton im Medienverbund. Hrsg. von Wolfgang Ernst und Friedrich Kittler. München, 2006. https://monoskop.org/images/a/a4/Ernst_Wolfgang_Kittler_Friedrich_eds_Die_Geburt_des_Vokalalphabets_aus_dem_Geist_der_Poesie.pdf
- Powell 2017 P o w e l l, B. *Wie das Alphabet entstand*. – In: Berz, P. & alii. *Götter und Schriften rund ums Mittelmeer*. Wilhelm Fink, 2017, S. 171–188. Достъпен на 25.06.2023. <https://www.fink.de/view/book/edcoll/9783846758199/BP000007.xml>
- Sarullo 2016 S a r u l l o, G. *The Encoding Challenge of the ILA Project*. – In: Off the Beaten Track Epigraphy at the Borders Proceedings of the VI EAGLE International Event (24–25 September 2015, Bari, Italy). Edited by Antonio E. Felle and Anita Rocco. Oxford, 2016, p. 79–133.
- Sharankov 2011 S h a r a n k o v, N. *Early Roman Thrace. New evidence from Bulgaria*. Portsmouth, 2011.
- Steiner 1994 S t e i n e r, D. T. *The Tyrant’s Writ: Myths and Images of Writing in Ancient Greece*. Princeton, 1994.

Wachter 2006

W a c h t e r, R. *Ein schwarzes Loch der Geschichte: Die Erfindung des griechischen Alphabets*. – In: Die Geburt des Vokalalphabets aus dem Geist der Poesie. München, 2006, 33–46.

https://monoskop.org/images/a/a4/Ernst_Wolfgang_Kittler_Friedrich_eds_Die_Geburt_des_Vokalalphabets_aus_dem_Geist_der_Poesie.pdf

Weinstock, 1960

W e i n s t o c k, S. *Two Archaic Inscriptions from Latium*. – The Journal of Roman Studies, 50 (1960), p. 112–118.

<https://www.jstor.org/stable/298293>

FROM THE NEOLITHIC TO THE 9th CENTURY – MONUMENTS OF THE PRE-GLAGOLIC GRAPHIC CULTURE IN THE BULGARIAN LANDS

(Summary)

The article presents the earliest monuments of written culture from Gradeshnitsa, Karanovo, and Dolnoslav, as well as the use of Greek, Latin and Gothic alphabets. Greek script in inscriptions in the Greek language has been recorded on a large number of epigraphic monuments in the Bulgarian lands, spanning more than a millennium. Latin written culture came with the creation of the Roman provinces Macedonia, Thrace and Moesia (after 86 AD, Moesia Superior and Moesia Inferior). Geographically, Latin inscriptions, containing public, religious and private texts, were scattered across the Bulgarian territory, having a greater density in the north of Bulgaria. Special attention is given to the Proto-Bulgarian runes and inscriptions as a specific phenomenon of profound significance. An assumption is made that they provided the basis for the Bulgarian literary tradition, laying the groundwork for a new written culture in an own language and letters.

Keywords: Neolithic signs in Bulgarian lands; Greek, Latin, and Gothic alphabets, Proto-Bulgarian epigraphs.

Slavia Barlieva,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences

ГЛАГОЛИЧЕСКИ СЛЕДИ В БЪЛГАРИЯ*

Десислава Найденова

През 2007 г. България е приета за страна членка на Европейския съюз, с което официално се въведе една нова азбука в Съюза – кирилицата. Този акт осмисли по нов начин Вазовото „и ний сме дали нещо на светът“ и постави отново на преден план наратива за кирилицата като повод за национална гордост. Определени обществени кръгове дори настояха тя да бъде наречена „българска азбука“, макар че на кирилица пишат още няколко държави в света (Беларус, Република Северна Македония, Русия, Сърбия, Украйна), а през 2020 г. Парламентът окончателно преименува националния празник 24 май от „Ден на българската просвета и култура и на славянската писменост“ на „Ден на светите братя Кирил и Методий, на българската азбука, просвета и култура и на славянската книжовност“. Процесите на глобализация, водещата роля на интернет общуването допълнително фокусират вниманието върху кирилицата, отприщвайки още един проблем, а именно заплахата да бъде изместена от латиницата, или по-лошо – от т.нар. шльокавица. Свързването на този въпрос с дискурса за идентичността може да се проследи в поредицата от публични кампании, насърчаващи използването на кирилицата: „Направи го на кирилица“, „Пиши на кирилица“ и др.

Обвързването на кирилицата с българската държава има своите исторически основания. Науката отдавна е приела, че тази азбучна система е съставена въз основа на гръцкото унциално писмо в Преслав към края на IX или началото на X в. Това, което ни интересува в настоящата публикация, е присъствието на кирилицата в българския „голям разказ“ като дело на светите братя Кирил и Методий и почти пълното изключване на глаголицата от него. Началото на това явление трябва да се търси в текста на епископ Поликарп Патароликийски (1790–1865) от 1857 г. към съставеното от него *Житие и история святих отец Кирила и Методия, болгарских про-*

* Статията е подготвена в рамките на проект № BG05M2OP001-1.001-0001 „Изграждане и развитие на Център за върхови постижения „Наследство БГ“ – виртуален клъстер „Кирилومتодикон“.

светителю със следното съдържание: „Тия просветители славянски родом Българи наредили са сегашните славянски писмена и всички са длъжни да почитат тяхната памет на 11 май...“ От 1858 г. насетне този апел е изписан върху множество икони – под изображението, като част от вътрешната негова рамка, върху специален медальон или просто върху свитък, разгърнат между фигурите на двамата светци. Мотивът добива особена популярност и заема специално място в народността наротив чрез емблематичния роман на Иван Вазов „Под игото“, където смутената Райна, под общото одобрение на всички присъстващи на училищния изпит, сочи портрета на Кирил и Методий в отговор на въпроса: „Кой изнамери българската азбука?“.

Пренебрегването на глаголицата като място на паметта, свързано с Кирил и Методий и Българското средновековие, се дължи и на наложилата се и дълго битувала в научните изследвания теза на Васил Златарски, според която през 893 г. в Преслав се състоял Народен събор, едно от решенията на който било да се замени глаголицата с кирилицата. Малко след това глаголицата станала неразбираема и изчезнала от книжовните паметници, макар и да се използвала спорадично от книжовниците в Охридското книжовно средище докъм края на XI в.

Днес благодарение на изследванията на историци, археолози и лингвисти знаем не само че Преславски събор в 893 г. не е имало, но и това, че кирилицата и глаголицата са били познати и са битували в различни книжовни средища за дълъг период от време докъм средата на XIV в., откогато датират подновяванията на текста и указанията в полето в глаголическото *Маринско евангелие*. Настоящата статия е опит да проследи онези глаголически следи по българските земи, които са важни „места на паметта“ във веществените и в преносния смисъл на това понятие, в разказа за Кирил и Методий, за тяхното дело и българската национална идентичност.

РИЛСКИ МАНАСТИР

Рилски глаголически листове. Рилски манастир, № 3/6; Библиотека на руската академия на науките, Санкт Петербург, 24.4.15, пергамент, от края на X в.

В библиотеките по света са запазени едва двадесетина ръкописа, написани на глаголица. Били са много, много повече, но толкова са достигнали до нас.

В България се намира само един глаголически ръкопис. Съхранява се в Рилския манастир и дори не е цяла книга, а само отломки от нея – *Рилските глаголически листове*. Откриването на този уникален книжовен паметник дължим на няколко учени. Най-напред руският любител на старината Виктор Григорович намира два листа в подвързията на друг ръкопис и ги отнася със себе си. Днес те се пазят в Санкт Петербург в Библиотеката на

Руската академия на науките. Десетилетия по-късно българските изследователи К. Иречек, Е. Спространов и Й. Иванов намират още изрезки в подвързията на същата книга, както и страници, отпечатали се от вътрешната страна на дървената корица. Оказва се, че може би през XVII в. ненужните глаголически отломки са били вложени в сборника *Андриантис*, преписан през 1473 г. от известния книжовник Владислав Граматик (пази се в Рилския манастир под № 3/6).



Откритите части от *Рилските глаголически листове* съставляват днес общо 11 или 12 обекта – страници от пергаментни листове, фрагменти и отпечатайки от тях, някои от които нечетими – датирани са към X–XI в. Били са част от значителен по обем сборник, съдържал творенията на бележития църковен писател Ефрем Сирий (преведени в България още в края на IX или началото на X в.), както и други текстове.

През XVII в. *Рилските глаголически листове* са се пазели в Рилския манастир, но, изглежда, вече не е имало вещи в глаголицата монаси, които да ги четат. Затова някой от манастирското братство е решил да ги употреби за подновяване на друга книга, която активно се е използвала. А къде са били написани и къде са странствали до XVII в. – не е известно. Нито е известно какво се е случило с останалата част от ръкописната книга.

КУКЛЕНСКИ Манастир, Асеновградско / Научен архив
на Българската академия на науките

Песнивец на цар Йоан Александър. Научен архив на БАН – София, № 2.
317 л., пергамент, 1337 г.

През 1889 г. в Кукленския манастир „Св. св. Козма и Дамян“, който се намира в полите на Западните Родопи, е открит ръкопис, съдържащ библей-



ската книга Псалтир, а в края си – похвала за владетеля цар Йоан Александър (1331–1371). От бележка на писачите, поместена непосредствено преди похвалата (л. 311r–312v), става ясно, че книгата е написана през 1337 г. и може би е била подарена лично на този български владетел, известен с покровителството си на манастири и книжовни средища. Поради изключителната ценност на откритието ръкописът е отделен от сбирката на Кукленския манастир (днес тя се съхранява в Народната библиотека „Иван Вазов“ в Пловдив) и отпътува за София, към фонда на Българското книжовно дружество, прераснало по-късно в Българска академия на науките.

Когато учените се заемат да описват ръкописа и да работят с неговия текст, откриват, че на л. 158r, бележеш т.нар. среда на псалтира, над заставката и в страничното поле е поместена бележка, според която ръкописът е изготвен „в помощ и за утвърждение на Йоан Александър, цар на българии-

те и на гърците“. На л. 310v се намира приписка, чийто текст е отправен лично към Йоан Александър. Освен това в бележката на писачите (л. 311r) преди похвалата за владетеля вместо думата „псалтир“ е предпочетен нейният български превод: „песнивец“. И така, нашият книжовен паметник се сдобива с най-популярното от многото си названия: *Кукленски псалтир*, *Софийски псалтир*, *Йоан-Александров псалтир*, *Песнивец*.

Предполага се, че имената Пандази логотет и Симон, които се срещат по веднъж в ръкописа, са имена на книжовниците, които са го изготвили. Малко известен факт е, че в *Песнивеца* се откриват и глаголически следи. В номерацията на няколко псалма по неизвестни причини са използвани глаголически букви в ролята си на цифри (на л. 269v, 270r, 271v, 272v, 273r). Възможно е писачите да са имали на разположение древен източник, написан на глаголица. Това се подкрепя и от особеностите на текста – псалтирът съдържа архаични черти, а тълкуванията към него имат много ранен старобългарски произход. Освен това не само този, но и други ръкописи, които съдържат този тип тълковен псалтир, демонстрират преки връзки с глаголическата традиция. Забележително е, че отгласи от нея се откриват дори и през XIV в., както ни показва примерът с *Песнивеца на Йоан Александър*.

С. ЕНИНА, КАЗАНЛЪШКО / НАЦИОНАЛНА БИБЛИОТЕКА
„СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ“ – СОФИЯ

Енински апостол. НБКМ – София, № 1144, пергамент, от края на X в.

Енинският апостол е средновековен ръкопис, открит през 1960 г. в с. Енина, Казанлъшко. При извършване на ремонтни дейности в местната църква „Св. Параскева“ работници попадат на 39 фрагментарно запазени пергаментни листа в много лошо състояние. Предадени са в Националната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“ в София, където се съхраняват и до днес под номер 1144. Те преминават процес на реставрация и консервация и когато учените вече имат възможност да се заемат с разчитането на текста върху тях, става ясно, че е открит най-старият кирилски ръкопис в България.

Ръкописът съдържа четива от новозаветните Деяния и Послания, предназначени за богослужебна употреба. Изследванията върху текста сочат, че той стои много близо до Кирило-Методиевата традиция, т.е. до свързваните със славянските първоучители преводи. Проучването на формата на буквите в паметника, на неговия правопис и украса също насочват към старобългарския период. Затова най-смелите предположения определят времето на неговото създаване в периода между средата и края на X в.

Енинският апостол е написан с характерно ъгловато, наклонено надясно кирилско писмо. Освен някои косвени глаголически следи в правописно отношение, ръкописът съдържа и преки данни за влияние от по-старата

писменост. Почти всяко четиво в този тип книга започва с обособено заглавие и обръщение „братя“, изписано с различна по форма и размер главна буква. На два пъти вместо главна кирилска буква „Б“ писачът по невнимание е изписал глаголическо Ш. Освен това неколkokратно в текста се среща



знакът за „щ“, който се използва в глаголицата – Ѱ. По този начин *Енинският апостол* се превръща в най-ранния кирилски книжовен паметник, в който е засвидетелствано както владееенето и на двете писмени системи от писачите, така и препредаването на глаголически образци на кирилица.

БИТОЛЯ, РЕПУБЛИКА СЕВЕРНА МАКЕДОНИЯ /
НАУЧЕН АРХИВ НА БАН, СОФИЯ

Битолски триод. Научен архив на БАН – София, № 38, пергамент,
XII в., 101 л.

Битолският триод е открит през 1907 г. от българския учен Йордан Иванов в книгохранилището на българското търговско агентство в Битоля. Според неговите сведения той е бил донесен там от околните села през



1898 г. заедно с други славянски и гръцки ръкописи. Ръкописът е изпратен в София и днес се пази в Научния архив на Българската академия на науките.

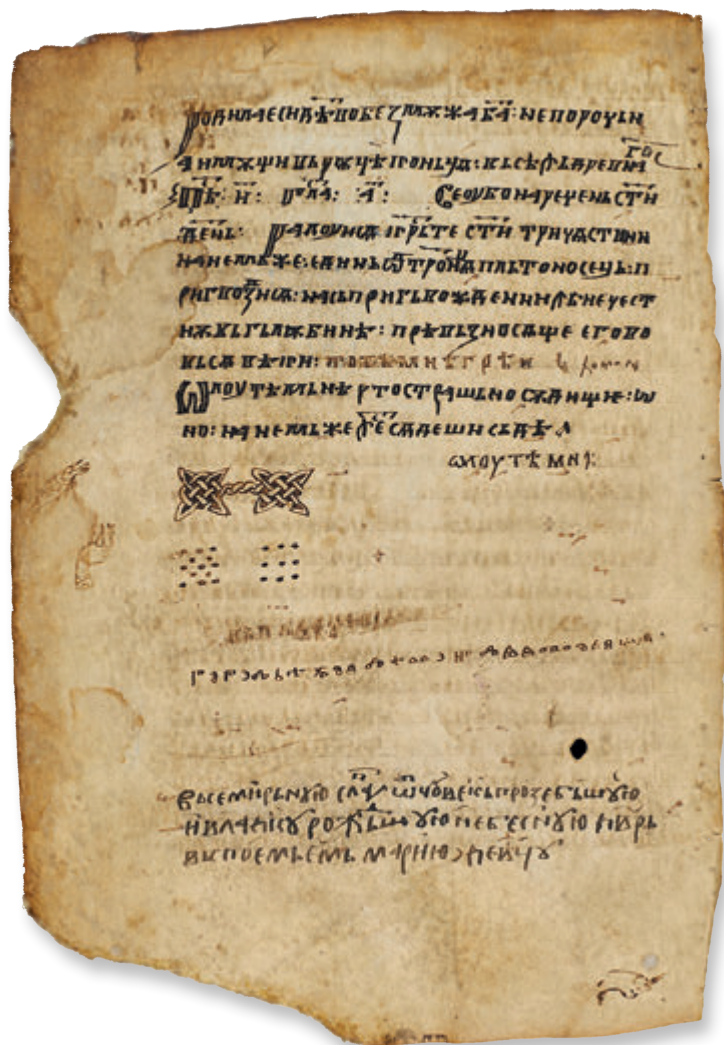
Името си паметникът носи заради мястото на своето намиране и заради своето съдържание. Триодът е вид богослужерна книга, която съдържа песнопения за периода преди или след Великден: от Неделя на митаря и фарисея до Лазарева събота (Постен триод) или от Лазарева събота до Неделята на всички светии (Цветен триод). *Битолският триод* е постен триод, но

Още първият изследвач на *Битолския триод* Йордан Иванов открива, че на много места сред кирилския текст са изписани цели глаголически редове. Преписвачът Георги Граматик е умее да пише и на двете азбуки и може би е снел текста от глаголически оригинал. Той не е поправял частите, изписани на глаголица, и вероятно е предполагал, че неговите съвременници няма да имат проблем с разчитането на текста и използването на книгата в богослужението. От многобройните приписки, които ни е оставил в полетата на ръкописа, узнаваме, че Георги е преписвал усърдно през мразовитите декемврийски и януарски дни, бил е затворен в килията си с едничката задача бързо да завърши преписа, защото скоро оригиналът е щял да му бъде взет. От близките населени места му носят кисело зеле и мляко, за да се храни, както и листове от заешка кожа, за да ги използва за писане. Изглежда, и условията за създаване на книгата са повлияли за съхраняването „по грешка“ на глаголическите „улики“, които са толкова ценни за нас днес.

Ресенски триод. Научен архив на БАН – София, № 37, XI в.

Ресен се споменава най-рано като селище в *Душановия законник* от 1337 г. В изворите се появява като Росне, Ресне, Ресна. Няма данни за средновековната му история, големият център в този регион е Преспа. Така че ние днес не можем да сме сигурни къде точно е създаден *Ресенският триод*, но го наричаме така по името на селището, където е било последното му известно местонахождение.

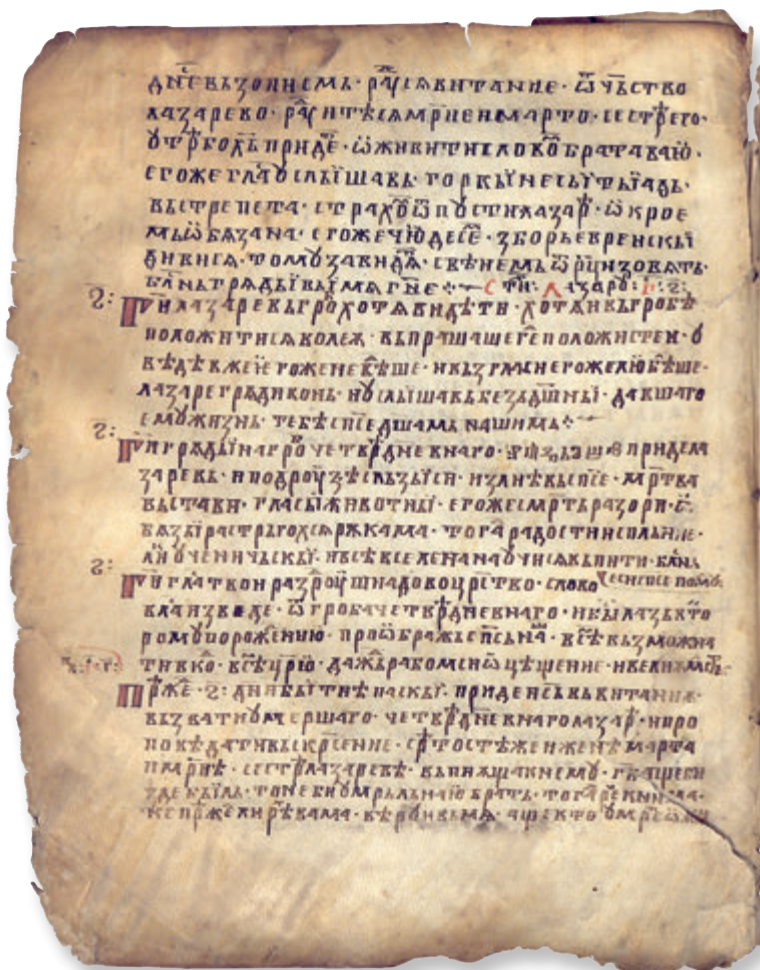
[illegible]



приписката носи бележите на късната българска глаголица от XII в. Над глаголическата приписка има изтрит запис с кирилица, от който личат само отделни букви и може хипотетично да се възстанови като попоу драгославъ.

Ресенският триод явно идва при нас от място, където са били известни и са се използвали активно и двете славянски азбуки. Не е ясно е дали този лист някога е бил част от книга: от една страна, авторът на приписката се опитва да нанася поправки, от друга, основният текст е недовършен и прекъсва по средата на страницата, т.е. има всички характеристики на макулатура – погрешно изписан или пробен лист, останал извън окончателния състав на книгата.

Аргиров триод. НБКМ – СОФИЯ, № 933 (58 листа) / АРХИВ НА РЕПУБЛИКА
МАКЕДОНИЯ – СКОПИЕ, МФ-1 (1 лист), XIII в., пергамент



Аргировият триод е средновековен ръкопис от XIII в., който съдържа църковни песнопения за времето от петък преди Цветница до първия ден на Пасха. Запазените 59 листа не представят първоначалната книга в пълнота. Подарени са на Народната библиотека в София от известния български учен Ст. Аргиров, а л. 29 и л. 34 са дар от Васил Балджиев от Пирдоп. Първоначалното местонахождение на ръкописа и мястото на създаването му остават неизвестни. Според изследователите особеностите на писмото му напомнят много на това в *Битолския триод* и *Скопския октоих* и вероятно произхожда от една и съща школа с тях.

Ценността на ръкописа, състояща се в неговата старинност и характеристиките на езика, писмото и украсата, се допълва и от използването на музикална нотация, която служи за изпяването на текста.

Връзката на ръкописа с глаголическата традиция личи както от оформлението му, така и от преки свидетелства: на четиринадесетия ред на л. 2v от частта, пазена в Народната библиотека, в кирилския текст се четат две думи на глаголица. Писачът механично е преминал на другата писмена система, която е владеел отлично и дори не е забелязал грешката си. Може би е преписвал от глаголически източник, а може „превключването“ на глаголица да се е случило и по невнимание и заради умора. Във всеки случай паралелите със споменатите *Битолски триод* и *Скопски октоих*, в които също има вписвания на по-старата азбука, засилват впечатлението, че става въпрос за близки в географско отношение средища, в които писането и на двете азбуки е било част от обучението и ежедневната работа на книжовниците.

НАЦИОНАЛНА БИБЛИОТЕКА „СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ“ – СОФИЯ

Епитимиен номоканон. НБКМ – София, № 1117, вт. пол. на XV в., 57 л., хартия

В ръкописната сбирка на НБКМ под № 1117 се съхранява ценен ръкопис от втората половина на XV в., който по своето съдържание се определя като епитимиен номоканон. Този тип книга представлява сборник с църковни правила, забрани и наказания, налагани от свещениците в случай на най-разнообразни нарушения на църковното право. Ръкописът съдържа препис на един от най-популярните сводове от такива правила, преведен вероятно в началото на XIV в.

Кодексът, състоящ се понастоящем от 57 листа, по всяка вероятност е създаден в югозападните предели на българската езикова територия. За това говорят както диалектните особености и начертанията на буквите, така и редица приписки, които го свързват с района на Битоля.

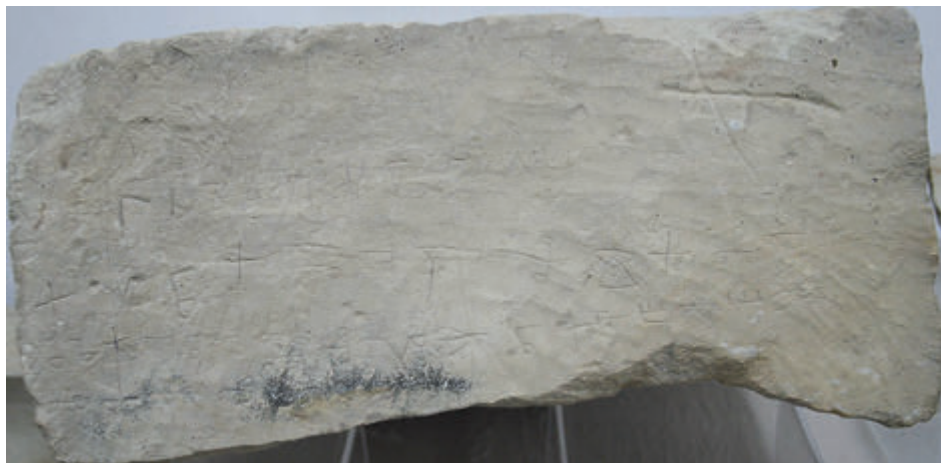
Текстът на правилата в № 1117 е подразделен на глави, които, за разлика от други сходни преписи, са номерирани. Именно в тази номерация откриваме две кирилско-глаголически цифрови обозначения в полето на ръкописа на л. 9г и 11г. Тези глаголически следи будят учудване, защото преводът на номоканона е много далеч от глаголическата епоха, а също и самият ръкопис – той е най-късният книжовен паметник на Балканите, в който откриваме букви на по-старата славянска азбука (извън хърватската традиция, разбира се). Можем само да предполагаме, че писачът е имал известен опит с глаголицата, може би я е познавал в ролята ѝ на тайнопис или на средство за писане на цифри, но със сигурност не е бил умел глаголаш. Защо ни е оставил тази загадка в полетата на своя препис – остава неизвестно.

С. ЧЕРНОГЛАВЦИ, ШУМЕНСКО

Днешното село Черноглавци се намира в Североизточна България, на 32 километра от град Шумен. Някога в близост се е намирал манастир, изграден през X в. (или пък това е резиденция, превърнала се в манастир – все още не знаем със сигурност). Преди неговото построяване на същото място е имало селище от втората половина на IX в.

Комплексът е открит случайно от строителни работници и е изследван само частично от археолози за няколко години от 1987 г. нататък. Разкопани са църквата и три от сградите. Сред най-ценните находки са близо седемдесет древни надписа, някои от които на глаголица. От тях са публикувани само няколко. Съдържанието им е изключително интересно. Според един кирилски графит, врязан на неголям каменен блок при входа на църквата, „който не престане да пие вино, се отлъчва“. Този надпис-предупреждение носи и дата: в деня на св. Кастор на 18 септември 954/955 година. Това е най-ранният датиран славянски текст, достигнал до нас без загуба на букви или думи от него! Друг графит от с. Черноглавци, написан на глаголица, съобщава: „Аврам писа когато крадци разбиха кошерите“. За кошер се употребява думата „тръмва“, която и днес се среща в диалектите, а в книжовните източници от цялото Средновековие тази дума се открива само още веднъж.

При изключително малкия брой ръкописи, които са достигнали до нас, и при също много малкото ранни надписи подобни писмени свидетелства са наистина безценни. Те ни показват активното използване на глаголическата азбука в ежедневието, нещо, което допреди няколко десетилетия се смяташе за типично само за Западна, но не и за Източна България. При това – използване не за някакъв таен или сакрален или официален текст, а за надпис, който днес бихме окачествили като битов, но всъщност запечатал важно събитие от историята на общността.



Край железопътната спирка Равна, в близост до едноименното село, е разкопан средновековен манастир със значителна площ – около десет декара. Едно от най-забележителните неща в Равна са многобройните графити с



различно съдържание: изображения на хора, животни, предмети, сцени, надписи, абecedари, отделни букви, думи. Броят им според научната литература варира, но може да се оцени на около 3500 рисунки и около 300 епиграфски паметника. Доколкото преки извори за Равна не са достигнали до нас, тези изображения и надписи са основното свидетелство за историята на това място. Впечатляващо е освен това, че наред с кирилските и гръцките надписи археолозите откриват и отделни глаголически букви и рунически знаци.

Вероятно част от графитите са оставени от ученици, обучавани на гръцко и старобългарско четмо и писмо в манастира. Друга част от надписите и рисунките принадлежат на посетители, които върху външната стена на църквата надрасквали кръст, име или кратък текст, тъй като са смятали, че това ще им донесе здраве и Божия милост. За тях ежедневната писмена система – тази, на която са били обучени и с която са си служели – е била кирилицата. Въпреки това глаголическите следи свидетелстват за познаване и на по-старата писмена система – вероятно с нея са били запознавани ученици, които са прерисували букви от ръкописите, които те или учителите им са ползвали в обучението.

Днес бихме окачествили надраскването на коя да е стена като акт на вандализъм. Но ето че надписите на богомолците в Равна са безценен източник за проучване на българската история, писмена култура, образование, богослужение, структура на обществото, език, грамотност и много други области. Друг парадокс се състои в това, че едно трагично събитие, каквото е разрушаването на манастира в началото на XI в., дава уникална възможност на учените по-точно да хронологизират и интерпретират находките в него и така да реконструират важни обстоятелства около всекидневния живот през X в.



С. ЦАР АСЕН, СИЛИСТРЕНСКО /
РЕГИОНАЛЕН ИСТОРИЧЕСКИ
МУЗЕЙ, СИЛИСТРА

При с. Цар Асен, Силистренско, през 1954 г., докато проучват старобългарска крепост, археолозите се натъкват на надпис, написан на кирилица върху каменен блок. Той е оформен като издължена пирамида, с издълбани върху него кръстове и рисунки на големи църковни сгради. Надписът се намира на две от страните на блока, като започва на едната, после продължава на втората, след това отново се връща на първата и завършва на втората страна.

Авторът ни е оставил името си – Манасий, както и съобщението, че е писал на празника Успение Богородично. Изглежда, той е посетил

мястото с детето си и дори е написал откъде са дошли, но, за съжаление, времето е изличило някои букви и възстановяването на тези подробности е трудно. Във всеки случай текстът трябва да се смята по-скоро за някакъв вид оброк за здраве, макар това да не е изрично посочено в него, отколкото просто като желание Манасий да запечата името си за поколенията.

Интересно е, че когато е пишел думата за дете (на старобългарски се използва малко употребяваната днес дума *отрок*), писачът използва две глаголически букви –з ‘о’ и Ѱ ‘т’. Този факт не оставя съмнение, че той не само е познавал и двете писмени системи, но и свободно ги е ползвал.

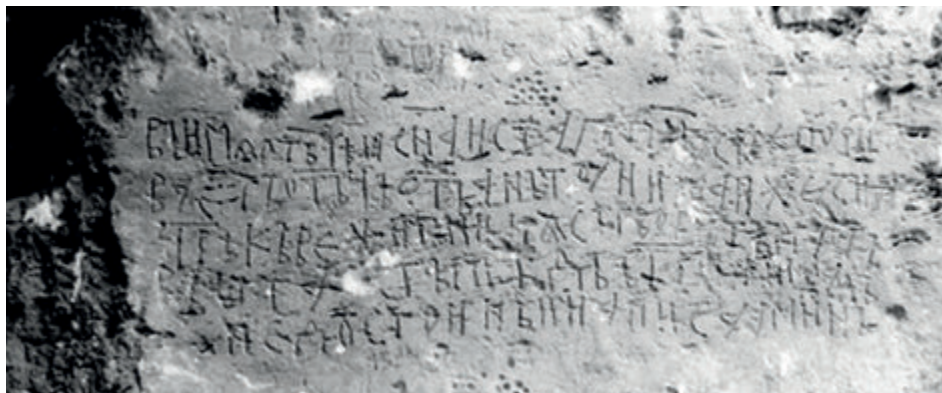
С. КРЕПЧА, РАЗГРАДСКО

Скалните манастири в България представляват едни от най-забележителните форми на манастири и манастирски живот у нас. В скалния манастир при с. Крепча е открит най-ранният датиран кирилски надпис. Той е врязан вдясно от входа на едно от помещенията и датира от 921 г. Друг надпис от същото време се открива на входа на друго от помещенията. И в двата текста се говори за отец Антоний, или Антуний, който явно е бил отшелник, живял, починал и погребан на същото място. Оставени са навярно



от ученици и сподвижници на този много уважаван „свети отец“, както е наречен.

Вторият надпис няма дата, но едва ли е много по-късен. В него се забранява помещенията да се използват за съхраняване на жито. Авторът, който



ни съобщава името си – „недостойният Михал“, е писал с кирилски букви, но има едно изключение: вместо да напише буква за щ, той е използвал съчетание от глаголическо щ и кирилско т – щт. Благодарение на датата на другия надпис разбираме, че и след 20-те години на X в. глаголицата все още е позната и ползвана в североизточната част на България, въпреки че азбуката за деловия и всекидневния живот е кирилицата. Михал явно познава и глаголицата и показва типично и за други паметници колебание при предаването на щ – от старобългарските книжовни паметници са известни вариантите шт и щ, но също така и съчетания като това, което той употребява.

ХРАМ „СВЕТИ ЙОАН ПРЕДТЕЧА“ (КРЪГЛА ЦЪРКВА), ПРЕСЛАВ

В средата на IX в. Преслав е малко селище и военно укрепление край днешното с. Хан Крум (Чаталар), недалеч от тогавашната владетелска резиденция. Машабните строителни дейности тук започват от 893 г. нататък с избирането на това място за столичен град. Те включват и владетелския дворец, описан в *Шестоднева* на Йоан Екзарх, и множество други сгради, и над тридесет църкви. Смята се, че от този момент нататък Преслав е бил целенасочено развиван в значителен християнски духовен и културен център, замислен като реплика на Константинопол. В този дух трябва да се разглежда и т.нар. Кръгла църква, разположена в сърцето на града. Предният ѝ двор е бил ограден с колонада, а отвътре украсата е включвала мозайки, рисувана керамика, мраморни плочи. Още през 1932 г. българският учен Кръстьо Миятев открива върху северното лице на кръщелното помещение ктиторски надпис, според който поръчител на строителството е Павел хартофи-



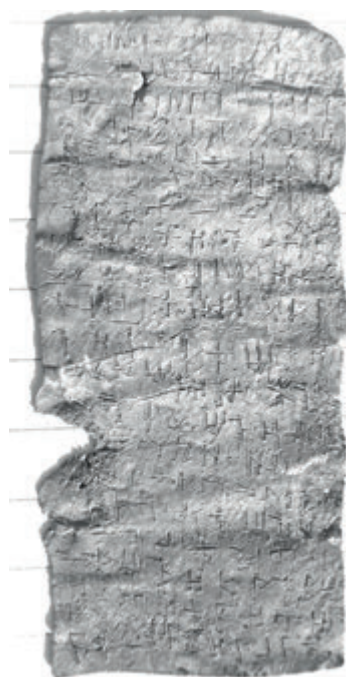
лакс. Този графит, написан на кирилица, разкрива и патрона на църквата, св. Йоан. Край него същият учен намира и два кратки надписа на глаголица.

Най-известен обаче е друг епиграфски паметник, открит от Иван Гошев и публикуван от него през 1961 г. – глаголическият абecedар. Абecedар се нарича изписването на азбуката от първата до последната буква. В този случай са съхранени буквите от а до п, врязани между два кръстни знака. Мястото, на което е намерен, и съседството му с ктиторския надпис ясно свидетелстват за значението, което се е отдавало на по-старата азбука и за нейното познаване в столицата на Симеонова България.

С. ГРАДЕЦ, ВИДИНСКО / РЕГИОНАЛЕН ИСТОРИЧЕСКИ МУЗЕЙ, ВИДИН

Градец е най-голямото село в община Видин. Макар данните за него да са от епохата на османското владичество, в околностите му са открити значително по-стари находки. Една от тях е оловен амулет, изписан и от двете страни с кирилски и глаголически букви.

Амулетът е с височина 7,5 см и ширина 4,5 см. Той е бил прегънат на 7 части. Оловната пластина е сравнително добре запазена и почти всички букви се четат. Текстът представлява за-



клинателна молитва срещу нежит. Това е кратка история, сюжет, според който седем ангела и седем архангела носят седем свещи и острят седем ножа, за да посекаят с тях нежитта и да го премахнат от главата на болния. Назовано е и името на страдащия, който чрез тази магия е трябвало да се излекува – Иван.

Смесването на кирилица и глаголица за изписването на амулета навярно също е част от придаването на специални сили на заклинанието. Текстът се среща понякога и в ръкописи, но в тях винаги е само на кирилица.

КЪРДЖАЛИ, ЧАСТНА КОЛЕКЦИЯ



Амулетът, открит в Кърджалийско, е отдавна известен, макар че се съхранява в частна колекция. Неговият откривател твърди, че го е намерил на гърдите на скелет в гроб, намиращ се в местност край брега на язовир „Студен кладенец“ между село Широко поле и Оловно-цинковия завод край Кърджали.

Оловната пластина е с размери 12×7 см и е била прегъната на седем части, но не на руло, както при други подобни находки. Текстът е изписан само от едната страна с кирилски и глаголически букви. Разказва за срещата между Исус Христос, който слиза от седмото небе, и нежитта, който излиза от Червено море. „Къде отиваш?“, пита Христос. „Отивам в главата на човека да му изсмуча мозъка, клепачите да му изсуша, зъбите да разваля, ушите да оглуша, очите да ослепа, устата да изкривя, носа да направя гъгнив и главата – да боли.“ Христос забранява на нежитта да направи това – заповядва му да отиде в пусто място и да се всели до края на времената в глава на елен или на овен, тъй като тези животни издържат на болка. „Заклинам те, нежите, да се махнеш от болния.“ Изненадващо, амулетът от Кърджали е бил предназначен за някой си йеромонах Герман – така разбираме, че иначе забранените от църквата практики да се носят амулети и да се правят заклинания всъщност са били разпространени и сред църковни лица.

РЕГИОНАЛЕН ИСТОРИЧЕСКИ МУЗЕЙ, ХАСКОВО

Един от най-интересните писмени паметници от Средновековието са молитвите срещу зли сили (болести-духове или самия дявол), записани на оловни пластини, които да послужат като амулет. Често те съдържат текстове, врязани в метала и на двете азбуки, глаголица и кирилица. Такава пластина е открита и в Хасковско. Любопитно е, че нейният автор е съблюдавал особен модел за използване на буквите – например буквите а, е, в, д, ж, ъ, ѳ, и др. са винаги на глаголица, докато к, л, м, н, о, р, т, и др. – винаги на кирилица.



Текстът върху амулета също е особен. Представява молитва-заклинание срещу нежит, който е оформен като история за срещата между Исус Христос и болестта. Сюжетът е известен от гръцки и славянски ръкописи. Също както при амулета от Кърджалийско нежитът излиза от море (от Сухо-то море) и заявява на Исус, че отива да навреди на човека, като му счупи костите, изсмуче му мозъка, пролее му кръвта и го предаде на смърт. За разлика от други версии, тук за злините на нежита се говори по-накратко. Христос заклита болестотворния дух да не извършва нито едно от своите злодеяния, а да отиде в главата на елен, защото той може да изтърпи дори смърт.

Молитвите против нежит съдържат единствени сведения за симптомите на болестта, срещу която на Балканите има толкова много заклинания (не само в текстовете, но и в устно предавани баяния). Логично се смята, че става въпрос за болестно състояние, което засяга главата, но дали е мигрена, епилепсия, ерготизъм или някакво възпаление, нелечимо със средствата на средновековната медицина и стоматология, не е ясно.

ЛИТЕРАТУРА

- Балабанов, Тихова 2002 Б а л а б а н о в, Т., М. Т и х о в а. *Надписът от 18 септември 6463 г. (954/955 г.) от с. Черноглавци, Шуменско, България.* – В: Преславска книжовна школа. Т. 6. София, 2002, с. 58–67.
- Бояджиев 1998 Б о я д ж и е в, А. *Колко листа са запазени от Аргировия триод?* – Старобългарска литература, 30 (1998), с. 76–81.
- Бояджиев 2008 Б о я д ж и е в, А. *Паметници.* – В: История на българската средновековна литература. София, 2008, с. 65–75.
- Велчева 2000 В е л ч е в а, Б. *Старобългарското тръмь 'конна чета'.* – В: Преславска книжовна школа. Т. 5. София, 2000, с. 169–170.
- Илиев, Гарена 2005 И л и е в, И., П. Г а р е н а. *Новооткрит старобългарски надпис-заклинание от Кърджалийско.* – В: Културните текстове на миналото – носители, символи и идеи. Материали от Юбилейната международна научна конференция в чест на 60-годишнината на проф. д.и.н. Казимир Попконстантинов. Велико Търново, 29–31 октомври 2003. Кн. 2. Текстовете на култа и религията. София, 2005, с. 150–155.
- Гиппиус 2021 Г и п п и у с, А. А. *К прочтению надписи 954/955 г. из с. Черноглавцы.* – В: Sub specie aeternitatis: Сборник научных статей к 60-летию Вадима Борисовича Крысько. Москва, 2021, с. 560–567.
- Гошев 1956 Г о ш е в, И. *Рилски глаголически листове.* София, 1956.
- Добрев 1991 Д о б р е в, Ив. *За една приписка в Битолския триод.* – Старобългарска литература, 25–26 (1991), с. 110–114.
- Ильинский 1909 И л ь и н с к и й, Г. А. *Македонский глаголический листок. Отрывок глаголического текста Ефрема Сирина XI в.* (= Памятники старославянского языка. Т. 1, вып. 6). Санкт-Петербург, 1909.
- Кривко 2020 К р и в к о, Р. Н. *К прочтению древнеболгарских надписей Крепченского скального монастыря.* – В: Diachronie – Ethnos – Tradition: Studien zur slawischen Sprachgeschichte. Festgabe für Anna Kretschmer. Brno, 2020, p. 163–184.
- Кодов 1969 К о д о в, Хр. *Опис на славянските ръкописи в Библиотека на Българската академия на науките.* София, 1969.
- Кукленски ръкописи 2008 *Кукленските ръкописи в Пловдивската Народна библиотека. XIV–XVI век. Каталог.* Съст. В. Ганева, П. Георгиев, П. Толева. Пловдив, 2008.
- Медынцева, Попконстантинов 1984 М е д ы н ц е в а, А. А., К. П о п к о н с т а н т и н о в. *Надписи из Круглой церкви в Преславе.* София, 1984.

- Милтенов 2006 М и л т е н о в, Я. *Диалозите на Псевдо-Кесарий в славянската ръкописна традиция*. София, 2006.
- Милтенов 2009 М и л т е н о в, Я. *Песнивецът на цар Йоан Александър и глаголическата традиция*. – В: Средновековието в огледалото на един филолог. Сборник в чест на Светлина Николова (= Кирило-Методиевски студии, 18). София, 2009, с. 399–405.
- Милтенов 2009–2010 М и л т е н о в, Я. *Кирилски ръкописи с глаголически вписвания*. – Wiener slavistisches Jahrbuch, 55 (2009), с. 191–219; 56 (2010), с. 83–98.
- Милтенов 2021 М и л т е н о в, Я. *Свидетелства за прехода глаголица – кирилица през X–XIII век*. – В: Шестовиѣжъ нѣнѣ по слѣдѣмъ оучителю. Сборник в чест на проф. д.ф.н. Анна-Мария Тотоманова. София, 2021, с. 35–49.
- Мирчев, Кодов 1965 М и р ч е в, К., Хр. К о д о в. *Енински апостол. Старобългарски паметник от XI в.* София, 1965.
- Момина 1988 М о м и н а, М. *Об одном фрагменте из болгарской рукописи XI–XII в.* – Кирило-Методиевски студии, 5 (1988), с. 109–130.
- Мошин 1971 М о ш и н, В. *Словенски ракописи во Македонија*. I–II. Скопје, 1971.
- Мусакова 2002 М у с а к о в а, Е. *Кодикологични особености на Песнивеца на цар Иван Александър*. – Palaeobulgarica, 26 (2002), № 2, с. 3–33.
- Найденова 2015 Н а й д е н о в а, Д. *Едно неосъществено издание на пространното житие на Климент Охридски: Васил Н. Златарски и българската кирилometодиевистика*. – Bulgaria Medievalis, 6 (2015), с. 255–276.
- Николов 2014 Н и к о л о в, А. *Факти и догадки за събора през 893 година*. – В: България в световното културно наследство. Материали от Третата национална конференция по история, археология и културен туризъм „Пътуване към България“ – Шумен, 17–19. 05.2012 г. Шумен, 2014, с. 229–237.
- Николова 2018 Н и к о л о в а, Б. *Монашество, манастири и манастирски живот в Средновековна България*. Т. 1. Манастирите. София, 2018.
- Петров, Кодов 1973 П е т р о в, Ст., Хр. К о д о в. *Старобългарски музикални паметници*. София, 1973.
- Попов 1978а П о п о в, Г. *За едно споменаване на триезичници в Битолския триод*. – Старобългарска литература, 3 (1978), с. 86–90.
- Попов 1978б П о п о в, Г. *Някои текстологични наблюдения върху Битолския триод и други триодни ръкописи*. – Старобългарска литература, 4 (1978), с. 3–21.

- Попконстантинов 2004 Попконстантинов, К. *Кирилица и глаголица срещу дявола, или още един оловен амулет от Х в.* – *Palaeobulgarica*, 28 (2004), № 4, с. 69–75.
- Попконстантинов 2006 Попконстантинов, К. *Оловен амулет палимпсест с глаголико-кирилски текст.* – В: Тангра. Сборник в чест на 70-годишнината на акад. Васил Гюзелев. София, 2006, с. 311–331.
- Попконстантинов 2009 Попконстантинов, К. *Заклинателни молитви върху оловни амулети от средновековна България и паралелите им в требници от средновековна Сърбия.* – В: Сборник радова Византолошког института (Белград), 46 (2009), с. 341–351.
- Попконстантинов 2014а Попконстантинов, К. *Оловен амулет с текст от Х в. против нежит от с. Градец, Видинско.* – Във: Филология и текстология. Юбилеен сборник в чест на 70-годишнината на проф. Уйлям Федер. Шумен, 2014, с. 288–303.
- Попконстантинов 2014б Попконстантинов, К. *Отпечатъци в българската писмена традиция (по епиграфски данни).* – В: Попконстантинов, К., А.-М. Тотоманова. Епохата на българския цар Самуил. Език и писменост. София, 2014, с. 7–78.
- Попконстантинов 2019 Попконстантинов, К. *Отпечатъци в българската писмена традиция.* – В: Звучат лишь письмена. К юбилею А. А. Медынцевой. Москва, 2019, с. 367–397.
- Попконстантинов, Петров 2006 Попконстантинов, К., И. Петров. *Оловен амулет палимпсест от Хасково с глаголико-кирилски текст.* – В: Известия на регионалния исторически музей Хасково, 3 (2006), с. 74–86.
- Райкова 1997 Р а й к о в а, М. *Един югозападнобългарски номоканон от втората половина на XV век.* – Македонски преглед, 1997, № 1, с. 69–92.
- Симеонова 2015 С и м е о н о в а, Г. *Идеята за славянството в светския култ към равноапостолиите Кирил и Методий през Българското възраждане.* – В: Празникът на Кирил и Методий. Пространства на духа. Т. 1. София, 2015, с. 26–41.
- Смядовски 1980 С м я д о в с к и, Ст. *Към въпроса за състава на Рилските глаголически листове.* – Български език, 30 (1980), № 6, с. 500–501.
- Смядовски 2003 С м я д о в с к и, Ст. *Рилски глаголически листове.* – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София, 2003, с. 468–473.
- Стоянов, Кодов 1964 С т о я н о в, М., Хр. К о д о в. *Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека.* Т. 3. София, 1964; Т. 4. София, 1971.

- Тотоманова 2004 Т о т о м а н о в а, А.-М. *Още веднъж за Аврамовия надпис от село Черноглавици, Шуменско.* – В: Преславска книжовна школа. Т. 7. София, 2004, с. 180–184.
- Христова, Караджова, Икономова 1982 Х р и с т о в а, Б., Д. К а р а д ж о в а, А. И к о н о м о в а. *Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България. Своден каталог.* Т. 1. София, 1982.
- Христова 2044 Х р и с т о в а, И. *Служебният апостол в славянската ръкописна традиция.* София, 2004.
- Цонев 1916 Ц о н е в, Б. *Славянски ръкописи в Българската академия.* – Сборник на Българската академия на науките, 6 (1916), с. 4–80.
- Christova-Šomova, Miklas, Jordanov, Brenner, Cappa, Frühmann, Vetter, Schreiner 2022 C h r i s t o v a - Š o m o v a, I., H. M i k l a s, D. J o r d a n o v, S. B r e n n e r, F. C a p p a, B. F r ü h m a n n, W. V e t t e r, M. S c h r e i n e r. *Apostolus Eninensis. Bibliothecae Nationalis Bulgaricae Codex 1144.* Editio Nova. Sofia–Wien, 2022.
- Drzewiecka, Naydenova 2020 D r z e w i e c k a, E., D. N a y d e n o v a. *Remembering Cyril and Methodius. A history of Slavic Enlighteners in (post)socialist Bulgaria.* – In: Pamiętaję komunizm w postkomunistycznej Europie – pamięć historii i historia pamięci. Toruń, 2020, p. 243–270.
- Kempgen, Schweier 1996 K e m p g e n, S., U. S c h w e i e r. „*Нежитъ – quid sit ignoratur*“. *Zu Deutung und Bedeutung eines mittelbulgarischen Amulettes.* – In: Slavistische Linguistik. 1995. Hrsg. W. Girke. München, 1996, S. 162–200.
- Popkonstantinov, Kronsteiner 1994 P o p k o n s t a n t i n o v, K., O. K r o n s t e i n e r. *Altbulgarischen Inschriften – Старобългарски надписи.* Bd. 1. (= Die Slavischen Sprachen, 36). Salzburg, 1994.
- Zaimov 1984 Z a i m o v, J. *The Kičevo Triodion.* – *Полата кѣннгопнсѣнаѣ,* 10–11 (1984), p. 1–202.

ИНТЕРНЕТ ИЗТОЧНИЦИ

- Въвеждането на кирилицата в европейския съюз отново повдига дебата за характера на „европейската култура“.* 23.02. 2011.
<https://novovreme.com/брой-1-януари-2007/ново-време-представя-брой-1-януари-2007/въвеждането-на-кирилицата-в-европейс/>
- ЕП ще пише и на кирилица: остава да я нарече „българската азбука“.* Frognews, 17.07.2012.
<https://frognews.bg/kultura/art-jungla/shte-pishe-kirilitsa-ostava-nareche-balgarskata-azbuka.html#:~:text=ЕП%20ще%20пише%20и%20на%20кирилица%3B%20остава%20да%20я%20нарече%20%20българската%20азбука%20>

Окончателно: празникът 24 май с ново име. 9.12. 2020.

<https://nova.bg/news/view/2020/12/09/307970/окончателно-празникът-24-май-с-ново-име/>

Уважавай себе си, пиши на кирилица. Offnews. 24.05.2017

https://m.offnews.bg/news/Kultura_33/Uvazhavaj-sebe-si-pishi-na-kirilica_656361.html

TRACES OF GLAGOLITIC SCRIPT IN BULGARIA

(Summary)

Usually, when it comes to the Bulgarian contribution to the Sts Cyril and Methodius' oeuvre, we are used to think about the Cyrillic alphabet. In the Bulgarian narrative of history the Glagolitic script is almost completely absent at the expense of discussing the significance of the Cyrillic alphabet which was invented in Preslav towards the end of the 9th or the beginning of the 10th century. The neglect of Glagolitic script as a site of memory and as one of the most important traces of Cyrillo-Methodian tradition in mediaeval Bulgaria is at some extent due to a prevailing and long-standing thesis of the prominent Bulgarian scholar Vasil Zlatarski. He established that in 893 a Council was held in Preslav and that one of the decisions of this Council was to replace the Glagolitic script with Cyrillic. However, modern historical, archaeological and philological studies have proved that such a Council has never been held. What is more, but also Cyrillic and Glagolitic script were both known and used by Bulgarian scribes for a long period until the middle of the XIV c. The present article is an attempt to trace the Glagolitic scripts in different monuments – manuscripts and inscriptions, which are important site of memory as concerns the history of the Cyrillo-Methodian tradition and the Bulgarian national identity.

Keywords: medieval Bulgaria, Glagolitic script, Cyrillic script, manuscripts, epigraphy.

*Desislava Naydenova,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences*

МЕСТА НА БЪЛГАРСКАТА ПАМЕТ – *ПОХВАЛНО СЛОВО ЗА КИРИЛ И МЕТОДИЙ* И НЕГОВИТЕ ПРЕПИСИ*

Бойка Мирчева

Похвалното слово за Кирил и Методий (ПСКМ) е един от най-ранните славянски извори за живота и делото на славянските първоапостоли. По последни данни то е запазено в 31 преписа¹, създадени в широк ареал и период от време – от Балканите до най-северните руски книжовни средища и между XII–XVIII в. Неговият текст е неизменна част от най-ранния пласт славянски извори за двамата първоучители и носи белезите на първичен, създаден от непосредствени свидетели на времето автори.

Нито един препис на творбата не отбелязва автора на словото. За старинността на текста говорят както езиковите му особености, така и придържането към историческите факти, познати от двата основни извора – *Пространното житие на Константин-Кирил Философ (ПЖК)* и *Пространното житие на Методий (ПЖМ)*, към които *ПСКМ* се придържа в най-голяма степен. Всъщност творбата представлява извлечение от двата основни текста, оформено като органична цялост, с характерното за жанра на похвалното слово тържествено красноречие.

Изследователите не са единодушни по въпроса за времето и мястото на създаване на творбата. Някои са на мнение, че тя е възникнала непосредствено след смъртта на Методий, но преди прогонването на учениците му от Моравия през 885 г. Основен аргумент за тази хипотеза е липсата

* Статията е подготвена в рамките на проект № BG05M2OP001-1.001-0001 „Изграждане и развитие на Център за върхови постижения „Наследство БГ“ – виртуален клъстер „Кирилометодикон“.

¹ По-подробно за преписите на творбата вж. Мирчева 2021а.

на сведения за гонение срещу учениците на двамата братя. Други учени предполагат, че творбата е възникнала вече в България, много скоро след пристигането на учениците. Със сигурност произведението е създадено във византийско-славянска, а не римско-славянска среда, убедително доказано от С. Сакач (Sakač 1964).

Важно е да се отбележи, че това е вторият след *ПЖМ* славянски извор, запазил текста на писмото на папа Адриан II до князете Ростислав, Светополк и Коцел, чийто латински оригинал не е достигнал до нас. Текстът в двата източника е различен.

Като органична част от най-ранния пласт славянски извори за Кирил и Методий и техните ученици, който неизменно съпътства един от двата основни славянски кирилометодиевски извора (*ПЖК* и *ПЖМ*), *ПСКМ* представлява част от българското историческо, културно и литературно наследство и част от българската памет за двамата славянски първоучители.

Целта на това изследване е да се проследи в кои и какви по тип книжовни средища е бил преписван текстът на *Похвалното слово* и къде в момента се съхраняват неговите преписи. Огромно значение за характера на сборките, в които се пазят преписите на *ПСКМ*, има начинът на тяхното формиране и съдбата им през вековете, за което тук ще приведа основни сведения. Тези данни могат да отговорят на въпроса по какъв начин се е разпространявал текстът на това произведение, защо именно в тези колекции от ръкописи се е запазил. Сведенията са обобщени и представени под формата на географска карта, която показва разпространението (и съответно влиянието) на това произведение сред южните и източните славяни.

Ръкописна традиция на *ПСКМ* е съхранена в български, руски и сръбски по произход преписи, което говори за влиянието на този текст сред православните славяни. Във всички тях текстът е включен като похвала след препис на един от двата основни славянски източника – *ПЖК* и *ПЖМ*.

Досега не е открит ръкопис, в който *ПСКМ* да е преписано самостоятелно. В известна степен изключение от това правило е преписът в *Солов503/522*², където *ПЖК* и *ПСКМ* са преписани в два механично събрани ръкописа на чети-миней.

Най-често *Похвалата* следва или *ПЖК* под дата 14 февруари или 14 октомври, или *ПЖМ* под дата 6 април. След *ПЖК* под дата 14 февруари *Похвалното слово* е изписано в достигналите до нас четири южнославянски преписа: двата сборника на Владислав Граматик – Минеев панигирик за февруари–август (*Рилски сборник* на Владислав Граматик от 1479 г., *Рил*) и сборник със смесен състав (*Загребски панигирик* на Владислав Граматик от 1469 г. (*III.a.47*), сръбски минеев панигирик за февруари от Библиотека-

² За съкращенията на цитираните ръкописи вж. Списъка в края.

та на Сръбската патриаршия № 282 (*БСП282*), сръбски чети-миней за февруари от Хилendarския манастир (*Хил444*)³. От руски чети-миней за февруари са познати 6 преписа (*Син991*, *Син179*, *Чуд311*, *ТрСерг674*, *Увар1042* и *МузII-88*). В още три преписа следва *ПЖК*, но в сборници – *МДА63*, *Егор1144* и *АСП9*. Също обвързани с дата за отбелязване на паметта на Константин-Кирил Философ, но в чети-миней за октомври под дата 14 октомври са известни 6 преписа (*Соф1318*, *Син987*, *Син175*, *Соф1335*, *Солов501/520*, *Солов503/522*). Един препис е включен и в известните сборници на Димитрий Ростовски (*Жития на светците от 1706–1709 г. Тип420*).

В чети-миней за април след *ПЖМ* под дата 6 април похвалата е поместена в 6 ръкописа (*Усп*, *ЙосВол596*, *Син993*, *МДА93*, *Син91*, *Чуд313*). Към тези преписи трябва да добавим и двата обявени от Св. Николова⁴ преписа *Гранков86/23* и *Строев56*, тъй като последните проучвания показаха, че и двата ръкописа не са сборници, както ги определя Св. Николова, а чети-миней за април, в които произведението е поместено под 6 април след *ПЖМ*. В един препис *Похвалата* е след *ПЖМ* под необичайната дата 14 април (*Увар1043*), в два преписа тя следва *ПЖМ* в сборници – *Егор279* (сборник с избрани жития и похвални слова за празници от неподвижния календар за септември–юни от средата на XV в., под 6 април, извън календарния ред в края на ръкописа⁵) и *МДА63*.

I. ЮЖНОСЛАВЯНСКИ ПРЕПИСИ НА *ПСКМ*

На първо място ще се спра на южнославянските ръкописи, съхранили произведението. Основно различие с останалата ръкописна традиция, съставена единствено от руски по произход преписи, е съкратеният до известна степен текст, който говори, че най-вероятно протографът на този клон от традицията е бил непълен. Липсата е механична и обхваща около лист от текста, ако съдим по руската традиция. Тази разлика в текстовете дава основание в науката дълго време да се говори за две редакции на текста на *ПСКМ*. В случая обаче става дума за механичен пропуск, който ясно личи при съпоставянето на текстовете. Тази особеност е характерна за всичките четири преписа от южнославянския клон ръкописи, два от които са излезли изпод перото на видния български книжовник, творил през XV в., Владислав Граматик. Той е един от най-големите български книжовници

³ Всички останали преписи на *Похвалата* са руски.

⁴ Споменати са в изследването на Св. Николова заедно със също неизвестни до онзи момент преписи на *ПЖМ*, срв. Николова 1986: 14.

⁵ В Климент Охридски 1970: 451, № 15 ръкописът е датиран от XVI–XVII в., докато в библиотечния опис (Собрание Егорова 2014: 166–173) датировката е от началото на XV в., което го прави втори по старшинство след *Успенския сборник* препис, предхождащ сборниците на Владислав Граматик, срв. Мирчева 2021б.

на своето време. Създадените от него сборници събират цялата оригинална и преводна книжнина в българската културна среда от XIII–XV в. Роден е в Ново бърдо, днес в Косово. Предполага се, че получава образованието си в школата, създадена от Константин Костенечки. През 1455 година отива в село Младо Нагоричане, северно от гр. Куманово. По-голямата част от живота си прекарва в Жеглиговския манастир „Света Богородица“ („Матейче“) (ил. № 1), в подножието на Скопска Черна гора.



Ил. 1. Жеглиговски манастир (олтар)

Жеглиговският манастир (известен и като Матейчки манастир) е православна обител близо до село Матейче (Кумановско), в областта Жеглигово, Скопска Черна гора. Хрисовулът на цар Милутин от 1300 г. упоменава, че градежът на манастирската църква е започнат при сръбския цар Душан на основите на по-стара църква. В Житието на цар Урош се уточнява, че след смъртта на Душан неговата жена Елена, дъщеря на българския цар Иван Александър, и синът му Урош доградили и зографисали църквата. През XV в. манастирът се превръща в един от най-важните южнославянски книжовни центрове. В периода 1347–1469 г. тук твори Владислав Граматик.

Богатото книжовно наследство и библиотечен фонд на манастира днес е разпръснато и се съхранява на различни места – в Рилския манастир, в Руската държавна библиотека в Москва, в Библиотеката на Хърватската академия в Загреб. По време на военния конфликт през 2001 година манастирът претърпява сериозни щети от албански паравоенни формации, които го използват като щаб. В момента е частично възстановен⁶.

⁶ <https://srpskaistorija.rs/2020/12/17//манастир-матейче/>

Загребският сборник (Загребски панигирик) е писан през 1469 г. В предисловието му се казва, че е създаден по поръка на Димитър Кантакузин. Включва 87 съчинения: жития, проповеди на византийски богослови, исторически разкази, похвални слова, догматични статии. Двадесет и шест от тях са насочени срещу Римската църква. Българските творби, поместени в *Загребския сборник*, са *Житие на Иларион Мъгленски* от Евтимий Търновски, *ПЖК* и *ПСКМ*, поставени в края на сборника, извън календарния ред. Това са и най-ранните датирани преписи на двете произведения (Христова 1996: 40–41). В момента ръкописът се пази в Библиотеката на Хърватската академия на науките (ХАЗУ) в Загреб под сигнатура № IIIa47 (ил. 2). Това



Ил. 2. Библиотека на Хърватската академия на науките

е една от най-големите и богати хърватски научни библиотеки. Основана е през 1861 г. През 1867 г. Академията купува личната библиотека на Иван Кукулевич Сакцински от дванадесет хиляди тома. Библиотеката е предназначена за изследователи в областта на хуманитарните и социалните науки. Библиотечният фонд се състои от около 300 000 тома книги и богата колекция от чуждестранни и хърватски периодични издания. В специален отдел се съхраняват стари и редки книги, включително първите издания на значими произведения на хърватската литература. Библиотеката разполага с няколко колекции: колекция от стари и редки книги, семейна библиотека

Готарди-Шкилян, мемориална колекция на Мирко Дражен Грмек, мемориална колекция на Нада Клаич⁷.

Вторият препис на *ПСКМ*, изготвен от Владислав Граматик, се пази в Рилския манастир (ил. 3) .



Ил. 3. Рилски манастир

Манастирът е основан през първата половина на X в. от небесния закрилник на българския народ св. Иван Рилски. В библиотеката на манастира се пазят книжовни паметници, които свидетелстват за непрекъснатата книжовна дейност на монасите и за влиянието на обителта като център на духовния живот по българските земи. Българските царе утвърждават в дарствените си грамоти нейните владения и права на огнище на святост и място на поклонение. След падането на Търново под османска власт част от търновските книжовници се преместват в Рилския манастир, където продължават своята дейност. Библиотеката на манастира е възобновена и обогатена с нови ръкописи. Връзките на манастира с манастирите на Атон са интензивни, а през 1466 г. е подписан договор с руския манастир „Св. Пантелеймон“ за взаимно подпомагане и даване на убежище в случай на опасност. От XVI в. нататък Рилската обител поддържа връзки и с Русия, като изпраща монаси да събират дарения (книги, икони, църковна утвар, богослужебни одежди, парични средства). През Възраждането (XVIII–XIX в.) към манастира се откриват школи и училища⁸.

⁷ https://hr.wikipedia.org/wiki/Knjižnica_Hrvatske_akademije_znanosti_i_umjetnosti

⁸ <https://rilskimanastir.org/bg/about/>

Рилският сборник (*Рилски панигирик*, *Рил*), както е известен ръкописът с *ПСКМ*, е съставен през 1479 г. в Жеглиговския манастир, както удостоверява приписката на Владислав Граматик, и е предназначен специално за библиотеката на Рилския манастир. Състои се от 735 листа с голям формат. Съдържа 111 съчинения – жития, поучителни слова, беседи, само 4 от които се повтарят с предишните му сборници. Наред с византийските автори са поместени съчинения на Евтимий Търновски, Григорий Цамблак, Йоасаф Бдински, Димитър Кантакузин. Тук отново е преписано *ПЖК* и непосредствено след него *ПСКМ*, този път в календарния ред под дата 14 февруари (Христова 1996: 99–100).

Третият южнославянски препис на *ПСКМ*, известен в науката като *Хоповски* (по името на манастира, от който по-късно е пренесен в библиотеката на Сръбската патриаршия), всъщност е писан за манастира Озрен с храм „Св. Никола“ (ил. 4) от книжовника Тимотей Глухи. Ръкописът представлява минеен панигирик за януари–февруари с допълнения за март и април от 1589 г. (Иванова 2013: 79).



Ил. 4. Църква „Св. Никола“ при манастира Озрен

Манастирът Озрен се намира на 6 километра от град Петрово в областта Калуджерица в северната част на Република Сръбска, Босна и Херцеговина и е създаден от сръбския крал Драгутин, управлявал тези краища в края на XIII и началото на XIV в. Първото му писмено споменаване е в самия храм в надписа над входната врата от 1587 г., в който удостоверява, че ктитор на църквата е поп Яков. Предполага се, че строежът на съществуващия храм е започнал няколко години по-рано върху основите на старата

църква от времето на крал Драгутин. Споменатият поп Яков се замонашва и превръща църквата в манастир. По времето на игумен Яков църквата е зографисана през 1605–1606 г. от зографа поп Страхиня, който се подписва на няколко места в храма. При реставрационни дейности през 2012 г. е открит слой с по-стара живопис, която потвърждава старинността на манастира. През XVI в. в обителта са създадени няколко ръкописни книги, дело на монаха Тимотей Глухи, който оставя в тях подписа си. В края на XVII в. турците обезглавяват 20 озренски монаси, но не разрушават църквата. След избухването на Първото сръбско въстание (1804 г.) манастирът е опустошен. Едва след получаване на разрешение от турските власти през 1842 г. протоерей Марко Марянович с духовенството и хората започват възстановяването на манастира. През 1879 г. към манастирската църква е пристроена камбанария, а с идването на монаха Петър С. Иванчевич през 1884 г. монашеският живот е подновен. В края на XIX в. в манастира е открито и килийно училище. Втората световна война не подминава нито манастира, нито манастирското братство. На 14 юли 1941 г. усташите арестуват игумен Гаврило и йеромонах Серафим Любоевич, които по-късно са депортирани в Сърбия. Манастирът е силно разрушен по време на войната. Църквата е бомбардирана няколко пъти, съкровищницата на манастира е ограбена, библиотеката и архивите на манастира са унищожени. По-късно там се завръща йеромонах Серафим, който за две години успява да възстанови обителта и да установи монашески живот в него⁹.



Ил. 5. Манастир Ново Хопово

⁹ <https://www.eparhijazt.com/sr/19.manastir-ozren.html>

Вероятно ръкописът с *ПСКМ* е пренесен в манастира Ново Хопово (ил. 5) в момент на опасност, но, за съжаление, няма никакви данни по кое време. Манастирът Ново Хопово е построен в края на XV или в самото начало на XVI в. от епископ Максим (деспот Джордже Бранкович), в областта Фрушка гора, недалеч от град Ириг. За първи път се споменава през 1541 г. На добре запазена каменна плоча над западната врата на храма е съхранен надпис, който свидетелства, че днешната църква „Св. Никола“ е построена през 1576 г., а основатели на обителта са Лацко и Мирко Йовшич от Горни Ковин (Унгария). Това е най-старият запазен каменен надпис във Войводина, написан на сръбски език. През XVI в. манастирът е най-важният образователен център на сърбите от двете страни на Дунав и Сава. През XVII в. в него се развива преписваческа дейност. От XVI в. нататък Ново Хопово се превръща и във важен поклоннически център. През 1555 г., след завладяването на родния му град Евхаита от турците, в манастира са пренесени мощите на почитания в целия християнски свят св. Теодор Тирон. Като втора резиденция на белградско-сремските митрополити, Ново Хопово поддържа много тесни връзки с манастира Хилендар и Света гора. Иконостасът на манастирската църква е изрисуван през 1776 г. от един от най-значимите сръбски зографи от втората половина на XVIII в. Теодор Крачун. По същото време в манастира е открита иконописна школа, ръководена от руските зографи Йов Василиевич и Василий Романович, чието творчество оказва голямо влияние върху по-нататъшното развитие на сръбската църковна живопис. По време на Втората световна война иконостасът и манастирската църква са силно повредени, а монашеските жилища от XVII–XVIII в. – разрушени. Ограбена и унищожена е съкровищницата с ценни предмети, както и библиотеката от стари ръкописи и печатни книги. Според свидетелства на жители на село Бешка, държани на принудителен труд в околностите на Хопово, през зимата на 1941–1942 г. усташки изнасят голям брой икони и ги изгарят. Така от общо 61 икони са изгорени 42. Тогава е унищожена и уникалната дърворезба от манастирската църква. Реставрацията на манастира Ново Хопово продължава повече от три десетилетия¹⁰. Днес панигирикът, писан от Тимотей Глухи, се пази в Белград, в библиотеката на Сръбската патриаршия (*БСП*282).

Последният южнославянски препис на *ПСКМ* е запазеният в известната колекция чети-минеи, писани в Карея от монаха Аверкие през 1625–1626 г. Ръкописът е чети-минеи за февруари с добавки за големите празници за март и април. В него *ПСКМ* е изписано след *ПЖК*. Пази се в библиотеката на Хилендарския манастир (ил. 6) под № 444 (*Хил*444) (Иванова 2005).

¹⁰ <https://psdzeleznicarns.org.rs/manastir-hopovo/>



Ил. 6. Хилендарски манастир

Най-ранните сведения за Хилендарския манастир са от X в. и са свързани с монаха светогорец Георгиос Хиландариос, който се смята за негов основател и първи ктитор. Два века по-късно манастирът е обновен като сръбска обител от Ростислав (Рачко), син на великия жупан Стефан Неман (1159–1195). През 1191 г. той се заселва в Света гора и приема монашеството под името Сава. По-късно тук пристига и неговият баща, който също се замонашва под името Симеон. Двамата построяват седем параклиса, а с помощта на византийския император Алексий III Ангел, който е техен роднина, основават на мястото на запустелия стар манастир Хилендар сръбска обител под същото име. Наред със Зографския манастир и Хилендар е тясно свързан с българската история. След падането на Сърбия под турско робство през XIV и XV век притокът на сръбски монаси намалява за сметка на българските, и то най-вече от Македония. От XVII до XIX в. манастирът е изцяло български. Манастирските архиви пазят множество свидетелства за пребиваване на бележити личности от българската история като Иларион Макариополски, св. Софроний Врачански, Матей Миткалото и др. В Хилендар живее като проигумен и авторът на „История славянобългарска“ Паисий Хилендарски. Хилендар става отново сръбски едва през 1902 година. В неговата библиотека се пазят над 6000 ръкописа и повече от 30 000 старопечатни книги. Сред множеството икони е запазена и една златна мозаечна икона с лика на Св. Богородица, която се смята за една от най-ценните в монашеската република (ил. 7)¹¹.

¹¹ <https://www.pravoslavieto.com/manastiri/aton/hilendar/index.htm>



Ил. 7. Манастир Хилендар, златна мозаечна икона с lika на Св. Богородица (XII в.)

II. РУСКИ ПРЕПИСИ НА *ПСКМ*

Руски преписи на *ПСКМ* са създавани в продължение на повече от седем века в различни манастирски книжовни центрове по цялата територия на Русия. В момента те се съхраняват в различни фондове и сбирки на най-големите съвременни библиотеки в Москва и Санкт Петербург.

Част от ръкописите с преписи на *ПСКМ* се пазят в ръкописния отдел на Държавния исторически музей в Москва (ГИМ) (ил. 8).

Идеята за основаване на Историческия музей в Москва се появява в 1872 г. Инициатор за неговото построяване е император Александър II. Първите негови експонати са военни трофеи от Кримската война. Решено е сградата да бъде построена близо до Червения площад, на мястото на тогавашния Земской приказ (учреждение за регионално развитие). Главно изискване за обявения тогава конкурс е сградата да бъде издържана в общия стил на целия район около Червения площад. Архитектите В. Шервуд



Ил. 8. Държавен исторически музей в Москва

и А. Семенов печелят конкурса. Строителството продължава почти 6 години – от 1875 до 1881, а довършването на сградата отвяре и експонирането на материалите отнема още две години. За първи път музеят отваря врати на 27 май 1883 г. След 1917 г., за да не бъдат разграбени експонатите, той е предаден под опеката на Народния комисариат. Междувременно неговите експозиции се разширяват и през периода 1922–1934 г. там са прехвърлени предмети, преди това пазени в съборната катедрала „Василий Блажени“, музеите в Коломенско, Новодевичия манастир и още много други църкви и неголеми хранилища. В момента в ръкописния отдел на ГИМ се пазят ръкописите от няколко манастирски и църковни библиотеки, както и библиотечнитебирки на големи руски интелектуалци, библиофили и учени¹².

Именно в ГИМ е запазен и най-ранният препис на *ПСКМ*. Ръкописът представлява чети-миней за май от края на XII в. от сбирката на Успенския събор в Московския Кремъл (*Успн*). Освен *ПСКМ* в него е изписан и най-ранният препис на *ПЖМ*. Предполага се, че ръкописът произхожда от библиотеката на Ростовския архиепископ Кирил от края на XII – началото на XIII в.

¹² <https://www.kp.ru/russia/moskva/mesta/gosudarstvennyj-istoricheskij-muzej/>



Ил. 9. Успенски събор в Московския Кремъл

Основите на първото масивно здание на Успенския събор в Московския Кремъл (ил. 9) са положени на 4 август 1326 г. от първия московски митрополит светителя Петър и московския княз Йоан Калита по повод издигането на Москва като първопрестолен град. По археологически данни новата църква е издигната на мястото на по-стар дървен храм. В края на XV в. великият княз Иван III, обединил под властта на Москва всички руски княжества, започва създаването на своя резиденция с преустройство на Успенския събор. В 1472 г. храмът е разрушен до основи и тогава са открити мощите на светителя Петър. Построената от псковските майстори Кривцов и Мишкин нова сграда рухнала. Тогава цар Иван III кани италианския архитект Аристотел Фиораванти, под чието ръководство в периода 1475–1479 г. била построена сегашната сграда. Като знак на приемственост, за образец бил взет моделът на един от старите духовни центрове на Русия – Владимирския Успенски събор. През август 1479 г. новият храм е осветен, а мощите на светителя Петър – пренесени обратно. Оттогава до 1700 г. при стените на храма са погребани 19 митрополити и патриарси, предстоятели на руската църква. През 1918 г., във връзка с преместването на правителството на РСФСР Успенският събор е закрит. През 1922 г. е превърнат в музей, но през 1990 г. богослужението в него е възстановено¹³.

¹³ <http://www.patriarchia.ru/db/text/136651.html>

Друг фонд от ГИМ, в който се пазят преписи на *ПСКМ*, е Синодалната (бивша Патриаршеска) сбирка ръкописи.

Основата на бившата Патриаршеска библиотека е свързана с дейността на митрополит Макарий (1542–1563 г.). Неговата мащабна дейност по съставяне на пълен списък чети-минеи текстове за цялата година изисква подбора на огромно количество материали. В сравнение с първия комплект – Софийския, вторият, изготвен за московския Успенски събор, и третият (Царският) са значително по-богати и разширени. Необходимите текстове се набавят от манастирите (Троицкия събор, Кирило-Белозерския и Йосифо-Волоцкий манастир), част от тях са купувани или поръчвани. Така създадената библиотека поставя началото на Синодалната сбирка ръкописи. Тук са присъединени и по-ранни ръкописи, принадлежащи на предшественици на Московския митрополит. Сбирката от „изправни“ кодекси служи за преписване, от нея са вземани образци за шрифтове и орнаменти и за първопечатните издания от 50-те години на XVI в. и от XVII в. През 1652 г. с встъпването на патриарх Никон на патриаршеския престол към Синодалната сбирка са добавени голям брой ръкописи, създадени в Новгород. Основната част от старинни пергаментни ръкописи в Патриаршеската библиотека са създадени именно в новгородските и псковските манастири. Освен това през XVII в. са купувани много ръкописи. В края на петдесетте години на XIX в. комплект от 12 тома чети-минеи от XVI в., дарени на Успенския събор от митрополит Макарий през 1552 г., са предадени на Синодалната библиотека. През 1920 г. с постановление на Народния комисариат Синодалната сбирка е предадена на ГИМ. Тя се състои от три отдела: фонд славянски ръкописи (в това число сбирките на Успенския и на Архангелския събор), сбирки на московските манастири – Чудов, Донски, Ново-Спаски, Симонов и Воскресенския Ново-Йерусалимски, фонд гръцки ръкописи и фонд свитъци (срв. Щепкина, Протасьева 1958)¹⁴.

Самото формиране на Синодалната библиотека предполага големия брой преписи на *ПСКМ* (ил. 10). В нея се пазят 6 преписа на произведението, всички в чети-минеи, но за различни месеци. В чети-минеи за февруари (*Син991* и *Син179*), за октомври (*Син987* и *Син175*) (след *ПЖК*) и за април (*Син993* и *Син91*) (след *ПЖМ*), всички от XVI в. (повечето писани между 1542 и 1552 г.).

¹⁴ https://www.shm.ru/upload/iblock/874/sokrovishcha_knizhnogo_fonda.pdf



Ил. 10. Синодална сбирка, № 987, Похвално слово за Кирил и Методий, л. 5476–548а.

В останалите фондове на ръкописния отдел на ГИМ се пазят по-малко на брой, но не и по значение преписи на *ПСКМ*. От сбирката на разрушения и несъществуващ днес Чудов манастир (ил. 11), един от най-старите манастири в Москва, са известни два преписа. Чудовият манастир е основан от светителя Алексей Московски в 1365 г. в памет на чудодейното изцеление на майката на хана на Златната орда Джанибек – Тайдула. На подареното от Тайдула място в Московския Кремъл светителят Алексей основава манастир. Дълги години Чудовият манастир играе основна роля в историята на Русия, известен е със своите затворници и с некропола



Ил. 11. Чудов манастир

си. Тук са били затворени московският митрополит униатът Исидор, известният просветител и противник на ересите Новгородският митрополит Геннадий, старецът Вассиан Косой (Патрикеев). Тук е насилствено подстриган сваленият от власт цар Василий IV Шуйски. В манастира се намират много гробници на исторически личности – московските митрополити Афанасий и Симон, известния църковен деятел от XVII в. Епифаний Славинецки. Тук са погребани представителите на много княжески и боярски фамилии – князете Морозови, Трубецкие, Ховански, Оболенски, Куракини, Щербатови. Своя разцвет манастирът достига в началото на XVII в., когато е наречен „Велика Лавра“. В ризницата на манастира се съхранявали богати дарове от царе, велики князе и бояри, а библиотеката на манастира, в която са се пазели много редки стари книги, е била едно от най-важните книгохранилища на Русия. През 1744 г. с указ на императрица Елизавета Петровна в манастира е учредена катедрата на Московския архиепией. По време на Отечествената война през 1812 г. в Чудовия манастир е разположен щабът на Наполеон. Мощите на светителя Алексей са осквернени и изхвърлени, а олтарът на храма е превърнат в спалня на маршал Даву. По-късно мощите са открити и върнати, а след пожара манастирът е възстановен. През ноември 1917 г. манастирът е обстрелян със снаряди. Известно време монасите съжителстват с большевишкото правителство, преместено от Петроград в Москва през 1918 г., но през 1919 манастирът е закрит. В неговите помещения е настанен кооператив „Комунист“. Чудовият манастир е разрушен през 1930 г., малко по-рано – през нощта на 17 декември 1929 г., под предлог за разчистване на място за военно училище, е взривен храмът на манастира. Самият манастир е съборен за освобождаване на пространството около правителствената сграда на Президиума на Върховния съвет. Мощите на светителя Алексей са пренесени в Архангелския събор, а иконите – предадени в Оръжейната палата в Третьковската галерия¹⁵.

От сбирката на Чудовия манастир са известни два преписа на *ПСКМ* (*Чуд311* и *Чуд313*). И двата ръкописа са чети-миней, писани в 1600 г. Единият е чети-миней за април, в който *Похвалата* е изписана след *ПЖМ*, а другият – чети-миней за февруари, в който *Похвалата* следва *ПЖК*.

Друг фонд от ГИМ, в който има преписи на *ПСКМ*, е сбирката на А. С. Уваров (ил. 12). Граф Алексей Сергеевич Уваров (1825–1884 г.) е известен руски учен-археолог, един от основателите на Археологическото общество и от основоположниците на Историческия музей в Москва. Неговата ръкописна сбирка е една от най-големите частни колекции в Русия, а като състав е една от най-ценните. Учен с широки научни интереси, той разполага с достатъчно средства за купуване не само на отделни ръкописи, но и на цели

¹⁵ <https://www.pravmir.ru/chudov-monastyr/>

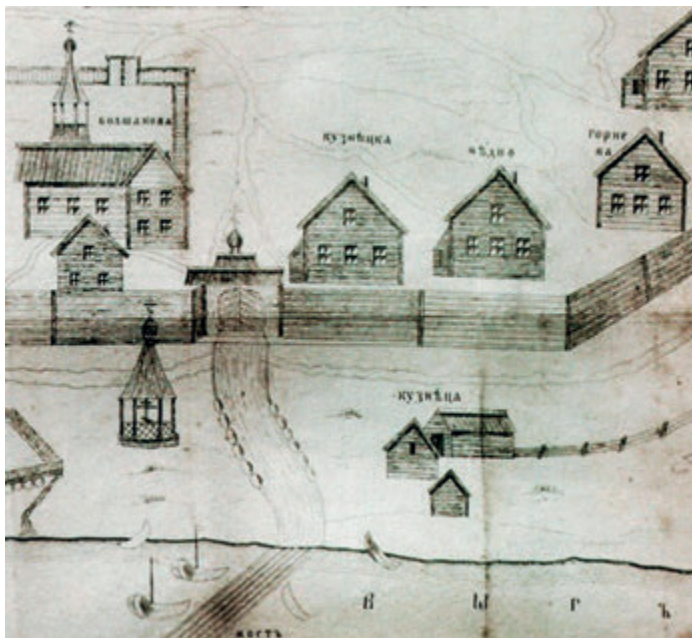


Ил. 12. Граф Алексей Сергеевич Уваров (1825–1884)

колекции. През 1853 г. той купува 800 ръкописа от търговеца И. Н. Царски, по-късно 80 от сбирката на И. П. Сахаров, 18 от А. С. Норов. В сбирката на А. С. Уваров се пазят известни български ръкописи, а около една трета от пергаментните кодекси са молдовски по произход. Сбирката на А. С. Уваров постъпва в ГИМ от имението Поречие през 1917 г. Като цяло тя наброява 2623 единици, от които 2434 ръкописа се пазят в момента в нея (срв. Щепкина, Протасьева 1958).

В тази сбирка са запазени два преписа на *ПСКМ*. И двата са в руски чети-миней от XVII в. Единият чети-миней е за февруари и там *Похвалата* е поместена след *ПЖК* (Увар1042). Вторият ръкопис е чети-миней за април, където текстът съпровожда *ПЖМ* (Увар1043). Интересно е да се отбележи, че във втория ръкопис текстът е поместен под необичайна дата – 14 април. За съжаление, и двата преписа не са печатани и дигитализирани, поради което за текстовете в тях можем да съдим единствено по сведенията в описите и в някои изследвания, в които са посочени библиографски.

Най-късният по време (от XVIII в.) препис на *ПСКМ* във фондовете на ГИМ се намира във Втора музейна сбирка на ГИМ, в легендарните чети-миней на братя Денисови, писани във Виго-Лексинското старообрядческо общежитие (ил. 13), известно и като „Виговска пустиня“.



Ил. 13. Виго-Лексински манастир (Виговска пустиния), фрагмент от плана

Манастирът представлява старообрядчески център, основан в края на XVIII в. (1694 г.) от Д. Викулин и А. Денисов на североизточния бряг на Онежкото езеро, по горното и средното течение на р. Виг. Състои се от Виговски (мъжки) и Лексински (женски) манастир под едно управление. Основните му обитатели са миряни, организирани по монашески принципи с обща молитва, обща трапеза и общо имущество. В манастирските комплекси е задължително безбрачието, но в скитовете (селски хижи около общежитието) се позволява семеен живот. От края на XVII в. манастирът е един от идейните центрове на т.нар. безпоповство, в който са формирани почитанието към първите учители-старообрядци и духовното наставничество¹⁶. В средата на XVIII в. в манастира е създадена колекция от 12 тома месечни чети-минеи с жития и слова за целия годишен кръг. От тази сбирка е познат един препис на *Похвалата*, за чието местонахождение доскоро нямаше никакви сведения. За щастие, през 2010 г. шест тома от колекцията са били открити и в момента те се съхраняват във II Музейна сбирка (ГИМ, Музейское II собр., № 84–89). Обявени са в публикацията на Юхименко (Юхименко 2011). Ръкописът представлява чети-минеи за април от 1712–1715 г., (*МузII-88*), в който под 06.04. след *ПЖМ* (от л. 91а нататък) е поместено *ПСКМ* (Барсов 1917: 695). За съжаление, за този препис засега не разполагаме с повече сведения.

¹⁶ <https://drevo-info.ru/articles/2623.html>

Освен в ГИМ, преписи *ПСКМ* са запазени и в Руската държавна библиотека (РГБ) в Москва (ил. 14).



Ил. 14. Руска държавна библиотека

Историята на една от най-големите национални библиотеки в света започва в Санкт Петербург в средата на XIX в. и е тясно свързана с името на граф Николай Петрович Румянцев (1754–1826) (ил. 15) – дипломат, канцлер, председател на Държавния съвет и основател на забележителния частен музей в Санкт Петербург.



Ил. 15. Граф Николай Петрович Румянцев (1754–1826)



Ил. 16. Александър Христофорович Востоков (1781–1864)

Граф Николай Петрович Румянцев мечтае за музей, който да разказва за историята, изкуството и природата на Русия. Той събира исторически книги и ръкописи, създава летописи на старинните руски градове, издава паметници на староруската писменост, изучава обичаите и обредите на народите на Русия. След неговата смърт неговият брат, Сергей Петрович Румянцев, предава огромната му библиотека (повече от 28 хиляди тома), ръкописи, колекции и малка сбирка живописни творби в полза на държавата. Колекцията на граф Румянцев ляга в основата на сбирката на Румянцевския музей, учреден с указ на император Николай I на 23 март 1828 г. За старши библиотекар е назначен Александър Христофорович Востоков (1781–1864 г.) (ил. 16), поет, палеограф и археограф. През 1845 г. музеят става част от Императорската публична библиотека. През 1853 г. в неговия фонд има 966 ръкописа и 32 345 печатни издания.

На 23 май 1861 г. Комитетът на министрите взема решение за преместване на Румянцевския музей в Москва. В същото време започва комплектуване и систематизация на фондовете на музея. За здание на музея е определен Домът на Пашков на Ваганковския хълм, в който се обединяват Московският публичен и Румянцевският музей. Освен библиотека, тук са обособени отдел за ръкописи, редки книги, християнски ценности и руска старина, отдел за изящни изкуства, нумизматичен, археологически и минералогически отдел. Фондовете се попълват най-вече чрез дарения. През 1917 г. фондовете на музея наброяват 1 200 000 отделни обекта. В периода от 1917–1922 г. заради национализацията на частни колекции и книжни фондове от 96 частни библиотеки в Румянцевския музей постъпват повече от 500 000 книги.

През юли 1925 г. Централният изпълнителен комитет на СССР приема постановление за ликвидация на Румянцевския музей, на базата на който е създадена Държавната библиотека на СССР „В. И. Ленин“. През 1992 г. тя е преобразувана в Руска държавна библиотека¹⁷.

Един от преписите на *ПСКМ* се пази във фонда на Йосифо-Волоцкий манастир (ил. 17).

Йосифо-Волоколамският (или Йосифо-Волоцки) манастир е разположен на р. Большая Сестра на 17 км в североизточна посока от град Волоколамск, Московска област. Основан е през 1479 г. от преподобния Йосиф (Санин) с помощта на волоколамския княз Борис Василиевич (брат на Иван III). През 1507 г. в отговор на домогванията на волоколамския княз Феодор Борисович към манастирското имущество, без знанието на епархиалния архиепiscop – Новгородския архиепiscop Серапион, манастирът преминава под властта на великия Московски княз и от този момент става част от руските манастири, проводници на единопържавната политика на руския княз. За

¹⁷ <https://www.rsl.ru/ru/about/history/>



Ил. 17. Йосифо-Волоцки манастир

кратко време манастирът се превръща в крупен стопански обект, един от значителните центрове на богословска и общественно-политическа мисъл и фактор, с който се съобразяват и държавните власти. През XV–XVI в. от неговите среди излизат значителен брой игумени на различни манастири, епископи и архиепископи и дори един митрополит на цяла Русия. Едновременно с това той е и място за заточение. В него са заточени Максим Грек, Вассиан Петрикеев, който умира тук, в него е бил насилствено подстриган и бившият цар Василий Иванович Шуйски. Тясно свързана с църковно-държавната дейност на манастира е литературната дейност на Йосиф Волоцки и неговите ученици и последователи – митрополит Даниил и Доситей Топорков, които, по мнението на В. О. Ключевски, оказват най-силно влияние върху литературните движения в Русия през XVI в. (Ключевский 1871: 291–292), срв. Рукописные собрания 1986: 139 (Ф. 113. Иосифо-Волоколамский манастирь).

През XVI–XVII в. влиянието на манастира постепенно намалява. За това допринасят както епидемиите, така и завладяването на манастира от полско-шведски войски. През XVIII–XIX в. той вече не играе значителна роля, а след Октомврийската революция е закрит. През 1921 г. той е преобразуван във Волоколамски исторически регионален музей, просъществувал до 1955 г.

От сбирката на Йосифо-Волоцкия манастир до нас е достигнал един препис на *ПСКМ* в чети-миней за април от XV–XVI в. (*ЙосВол* 596), преписан, както обикновено, след *ПЖМ*.

Друг препис на *ПСКМ* от РГБ е запазен в ръкописната сбирка на Свято-Троицката Сергиева лавра (ил. 18).



Ил. 18. Свято-Троицка Сергиева лавра

Троицко-Сергиевата лавра е най-големият руски манастир, основан от видния църковен и политически деец Сергей Радонежки в 40-те години на XIV в. близо до град Радонеж в Московска област. При наследника на Сергей Радонежки игумен Никон манастирът постепенно се разраства, а през XVI в. става една от най-големите църковни институции в Русия. В продължение на столетия той е най-големият икономически и политически център. През 1742 г. тук е открита Троицката лавърска духовна академия, а през 1814 г. – Московската духовна академия. През 1744 г. е обявен за лавра. Манастирската библиотека, формирана през периода XIV–XIX в., включва значителен брой ръкописи и печатни книги, както и архив¹⁸.

От сбирката на Троицката лавра е познат един препис на *ПСКМ* в чети-минеи за февруари, писан ок. 1630 г. (*ТрСерг674*), където словото следва *ПЖК*.

Два преписа на *ПСКМ* се пазят в сбирката на Московската духовна академия.

¹⁸ <https://kato.koshachek.com/articles/troice-sergieva-lavra.html>

Академията е създадена на 1 октомври 1814 г. на мястото на преобразуваната Славяно-гръко-латинска академия. Заема помещенията на бившата духовна семинария на територията на Троице-Сергиевата лавра в Сергиев Посад. Ръкописният ѝ отдел е формиран на базата на две от най-богатите духовни училища от това време – Троицката духовна семинария и Славяно-гръко-латинската академия. С течение на годините се попълва с нови постъпления. В момента в основната сбирка на ръкописната библиотека се съхраняват 442 ръкописа (Рукописные собрания 1986: 85–101), сред които и 2 преписа на *Похвалното слово за Кирил и Методий*.

Единият от тях е чети-миней за април *МДА93*, руски ръкопис, писан след 1549 г. Преди него е поместено *ПЖМ*.

Безспорно един от най-интересните по отношение на състава и окръжаващите текстове е вторият текст на *ПСКМ*, запазен в *МДА63* от XVI в. В този сборник с исторически съчинения последователно са изписани *ПЖК*, *ПЖМ* и *ПСКМ*. На л. 99а–120а е поместено *ПЖК*, непосредствено след него *ПЖМ* (л. 120а–128а) и *ПСКМ* (л. 128б–136а). Както отбелязва авторът на описа на сбирката архимандрит Леонид, тетрадите от л. 113 до 152 са част от по-ранен ръкопис, вероятно от края на XV в., вмъкнат в по-късния кодекс (Леонид 1887: 125). Това означава, че част от *ПЖК* и целите текстове на *ПЖМ* и *ПСКМ*, които се намират на тези листове, са част от друг, по-ранен ръкопис и са били вмъкнати в по-късния.

Преписи на *ПСКМ* са запазени и в известната сбирка на Е. Е. Егоров (ил. 19). Егор Егорович Егоров (1862–1917) е московски търговец от 2-ра гилдия, виден деятел на Преображенската старообрядческа община, известен колекционер на ръкописи и старопечатни книги. Роден е в старообрядческо семейство, принадлежащо към безпоповското федосеевско согласие. Неговите предци са живеели в Рибински уезд, Ярославска губерния. След смъртта на баща си Егор Егорович Егоров продава наследените кръчма и магазин и се отдава на колекционерската си страст – да събира паметници на руската старообрядческа история и култура. Като активен член на Преображенската старообрядческа община той е известен с благотворителната си дейност, а също и познавач на старите „дониконовски“ книги и икони, познавач на историята на църквата



Ил. 19. Егор Егорович Егоров (1862–1917)

и старообрядчеството. Събирателската дейност на Е. Е. Егоров е подтикната и от официалната забрана на старообрядческото богослужение през 1856 г. и оживеното търсене на икони и книги от „дониконовския“ период за извършване на тайно богослужение. Тайна молилна е устроена и в неговия дом в Салтиковския (днес Дмитровский) переулък (ил. 20). Основата



Ил. 20. Москва, Дмитровский переулък, където се е намирала къщата на Е. Е. Егоров

на неговата ръкописна сбирка е от наследени от дядото и бащата книги. В периода 1889–1917 г. той събира книги на антикварни пазари в Москва, Петербург, Средното Поволжие, Ярославска и Вологодска губернии, от известни московски и петербургски търговци-антиквари. Всяко лято той пътува до Нижегородския панаир, за да попълва колекцията си, а голяма част от книгите си купува от старообрядческите си съмишленици. Огромната сбирка наброява близо 30 000 тома, сред които има ръкописи и старопечатни книги, книги и списания с най-широк спектър на познанието. Сред ръкописите трябва да се отбележат стотиците ръкописни книги от сбирката на колекционери като Н. П. Никифоров, М. П. Востряков, С. В. Сажин, около 30 ръкописа от сбирката на саратовския старообрядец Ф. О. Плигин. В сбирката има ръкописи от Нилово-Столбенската пустиня, Антониево-Сийския, Йосифо-Волоколамския, Кирило-Белозерския и др. манастири. Редица ръкописи са свързани с Бисериканския и Сучавския манастир в Молдова. На 15 декември 1917 г. Е. Е. Егоров е убит от крадци. Скоро след това завеждащият отдела за ръкописи и старопечатни книги на Държавния

Румянцевски музей Г. П. Георгиевски се обръща с молба до комисаря по охрана на паметниците на старината и художествените съкровища да бъдат взети необходимите мерки да бъде запазено ценното имущество на убития търговец Е. Егоров. На 28 декември 1917 г. е издаден специален мандат за приемане на научното и художественото имущество на Егоров за временно съхранение в музея. На 3 март следващата година всички национализирани ръкописи и старинни предмети на Е. Е. Егоров са предадени в пълноправна собственост на музея, а 9793 книги са предадени в Ръкописния отдел на ГБЛ. През 1953 г. те са обособени във фонд № 98.

В момента ръкописната сбирка съдържа 2180 отделни единици.

В сбирката на Е. Егоров са съхранени 2 преписа на *Похвалното слово*. Единият от тях (*Егор279*) безспорно е един от най-интересните ръкописи, в които са преписани *ПЖМ* и *ПСКМ*. В изданието на произведенията на Климент Охридски (Климент Охридски 1970: 451, № 15) ръкописът е датиран от XVI–XVII в. В подробния опис на сбирката на Е. Егоров (Собрание Егорова 2014: 166–173) той е предатиран от началото на XV в. Както е известно, най-ранните преписи на *ПЖМ* и *ПСКМ* се намират в *Усп* и са от XII в. Следващи по време са двата преписа на Владислав Граматик – *Рил* и *III.a.47*. Преписите и на двата кирило-методиевски извора в *Егор279* се вместили във времето между XII в. и 1469 г. и предхождат датиранияте преписи на Владислав Граматик. *Егор279* представлява сборник от избрани жития и похвални слова от минеен тип за месеците септември–юни. *ПЖМ* и *ПСКМ* са включени в самия край на ръкописа, извън календарния ред, под дата 6 април (Мирчева 2021б). За съжаление, за историята на ръкописа в описане не е отбелязано нищо, не се знае как е попаднал в сбирката на известния руски колекционер, не са запазени никакви приписки, бележки и т. н. Може само да се предположи, че той е бил притежание на някоя старообрядческа община, тъй като самият Егоров произхожда от семейство на старообрядци и интересите му са били насочени към събиране на икони, ръкописи и други ценни предмети най-вече със старообрядчески произход (Рукописные собрания 1986: 65).

За втория препис на *ПСКМ* от сбирката на Егоров – *Егор1144*, чети-миней за февруари от XVII в., не се знае нищо повече от сведенията, дадени у Св. Николова (Николова 1986: 14) и М. Иванова (Иванова 2013: 93). Той не е описан и в публикуваните на сайта на РГБ библиотечни описи, нито е дигитализиран. Тук *Похвалата* отново следва *ПЖК*.

Един от преписите на *ПСКМ* се пази в една от вероятно най-късно постъпилите във фондовете на РГБ сбирка – тази на Александър Павлович Гранков (1894–1974), инженер технолог, библиофил и колекционер. Роден в Москва в семейството занаятчия железар. Завършва Московския технологичен институт със специалност инженер-технолог. До пенсионна възраст работи като конструктор, началник на конструкторско бюро и старши ин-

женер в московски заводи и научно-изследователски институти. Запален библиофил, той купува в антикварни магазини редки руски издания и периодика от XVIII и първата половина на XIX в. В момента на постъпването на колекцията му в РГБ книгите му наброяват повече от 3000 тома, сред които 48 старопечатни, купени в Ярославъл през 60-те години. През 1975 г. основната част от сбирката е продадена от вдовицата му на ръкописния отдел на ГБЛ. В момента тя съдържа 495 отделни единици с изключително разнообразно съдържание. Сред ръкописите има руски, украински, белоруски и молдовски по произход кодекси¹⁹.

Ръкописът с препис на *ПСКМ* не е сборник (срв. Николова 1985; Николова 1986), а чети-миней за април от средата на XVII в. Той е известен в науката, но фигурира сред ръкописите с неуточнени данни. Това е същият ръкопис от сбирката на Нилово-Столбенската пустиня, цитиран в описа на Викторов 1890 (Викторов 1890: 215, № 89. В кратките сведения на Викторов е уточнено, че в чети-миней е поместено *ПЖМ* (л. 110а–120а) и след него – *ПСКМ* (л. 120б–129а).

Един препис на *ПСКМ* се пази и в сбирката на С. П. Строев. Сергей Павлович Строев (1826–1886) е руски офицер, син на известния археограф и историк акад. П. С. Строев. За това как е била събрана неговата сбирка, не са запазени никакви сведения. Предполага се, че част от нея е била свързана с името на баща му и е била получена по наследство. В момента там се пазят ръкописи, принадлежали по-рано на архиепископа на Вологда Варлаам (1626–1645), на А. К. Кочуев, бивш старообрядчески епископ, на член-основателя на Обществото за изучаване на древни ръкописи (ОИДР) С. М. Кувшинников, на Казанския, Преображенския и на Суздалския Спасо-Евтимиев манастир. През 1936 г. сбирката е включена в Музейната сбирка, а в 1953 е отделена в самостоятелен фонд (№ 292). В момента тя съдържа 66 ръкописа с изключително разнообразен състав – патерици, сказания, сборници, апокрифи, чети-миней от XVI–XVII в., богословско-учителна литература²⁰.

В сбирката на С. П. Строев е запазен един препис на *Похвалата*, поместен след *Пространното житие на Методий (Строев56)*. Обявен е от Николова 1985: 108; Николова 1986: 14. Ръкописът не е сборник, а чети-миней за април от третата четвърт на XVII в. с бележка за собствеността на Филип Андреев. За съжаление, за самия текст на произведението нямаме никакви сведения (срв. Собрание 1971: 52).

¹⁹<https://viewer.rsl.ru/ru/rsl01004892659?page=1&rotate=0&theme=white>

²⁰<https://viewer.rsl.ru/ru/rsl01004709856?page=5&rotate=0&theme=white>



Ил. 21. Руска национална библиотека Санкт Петербург

Преписи на *ПСКМ* се пазят не само в Москва, но и в Руската национална библиотека в Санкт Петербург (ил. 21).

Идеята да бъде създадена Публичната библиотека в Петербург принадлежи на императрица Екатерина II. На 16 (27) май 1795 г. тя одобрява представения ѝ проект за зданието на Публичната библиотека в самия център на града. Това е първата в Русия специална сграда за библиотека. Подобно на най-известните европейски публични библиотеки, тя трябва да събира всички руски книги и ръкописи, като едновременно с това е общодостъпна. По заповед на Екатерина II през 1895 г. в Петербург е доставена книжната и ръкописна колекция на братята Залуски, която поставя началото на чуждестранния фонд в Публичната библиотека. По-късно, през 60-те години на XIX в. се присъединява и Ермитажната колекция от книги, към тези материали са присъединени личните сбирки на Волтер, Дидро, президента на Петербургската академия И. А. Корф²¹.

Една от големите ръкописни сбирки в РНБ е на Софийска Новгородска библиотека (ил. 22). Новгородският Софийски събор е най-старият православен катедрален храм в Русия. Построен е по заповед на Новгородския княз Владимир (син на Ярослав Мъдри) и епископ Лука през 1045–1050 г. От 30-те години на XII в. престава да бъде княжески храм и се превръща в главен храм и символ на Новгород. Няколко века катедралата е религиозен и политически център на града. Тук се приемат посланици и чуждестранни гости, решават се важните държавни дела, тук се пази архиерейската хазна. От XI в. към църквата има иконописна школа и скрипторий, около южната

²¹ <https://nlr.ru/>



Ил. 22. Новгородски Софийски събор

стена са погребани видни политически и религиозни дейци. Пред нея се събира Новгородското вече. С благоволенieto на Ярослав Мъдри и дейността на неговия син Владимир още от средата на XI в. във Велики Новгород е създадена една от най-старите библиотеки на Русия. По времето на Иван Грозни голяма част от ръкописите са отнесени в Москва. За съжаление, в последвалите години библиотеката на Иван Грозни изчезва и до днес за нея не се знае нищо. Същата съдба постига и библиотеката на Киевския Софийски събор, известна като библиотеката на Ярослав Мъдри.

През XIX в. Новгородската Софийска библиотека наброява около 2000 ръкописа. През 1859 г. най-ценната ѝ част е предадена на Духовната академия в Санкт Петербург – 1570 ръкописни и 585 старопечатни книги, които днес се пазят в Руската национална библиотека. През 1926 г. служението в съборната църква е прекратено и до Втората световна война тя е превърната в музей на атеизма. През 1991 г. отново е възстановена като действаща църква²².

От сбирката на Софийската библиотека са ни известни два преписа на ПСКМ (*Соф1318*, *Соф1335*). И двата ръкописа са макариевски чети-минеи

²² <http://sofia-novgorod.cerkov.ru/biblioteka/>

за октомври от XVI в., единият с точна датировка 1541 г., като и в двата ПСКМ следва ПЖК.

Друга голяма сбирка, която днес се пази в РНБ, е тази на Соловецкия манастир (ил. 23). Манастирът е основан през XV в. от монасите Зосима,



Ил. 23. Соловецки манастир

Саватий и Герман, които избират Соловецките острови за молитвено уединение и пустиножителство. През XVI в. Соловецкият манастир се ползва с особеното покровителство на руските царе. В средата на XVI в., по времето на игумена – светителя Филип, бъдещият московски митрополит започва строеж на масивни постройки – храма „Успение Богородично“, нови крила с килии за монасите, пътища и канали между езерата, както и стопански сгради. След смъртта на московския митрополитски престол неговите останки са пренесени в Соловецкия манастир.

След старообрядческия разкол в резултат на реформите на патриарх Никон по-голямата част от манастирското братство се обявява против него. През 1658 г. соловецките монаси отказват да приемат новите богослужебни книги и манастирът се превръща в основна точка на разкола. През 1667 г. поддръжниците на „староправославната вяра“ не приемат новоназначения настоятел на манастира архимандрит Йосиф. През 1668 г. започва т.нар. Соловецкото сидение – въоръжено въстание на монасите против църковните реформи, потушено през 1676 г. Манастирът е разорен. Едва през 1694–1702 г., при посещенията на цар Петър Алексеевич в знак на прошка, манастирът започва да се възстановява. В началото на XX в. манастирът процъфтява с повече от 200 монаси, храмове и параклиси, училище, метеорологична станция, радиостанция, хидроелектростанция, печатница, ботаническа градина, работилници и пристанище.

След Октомврийската революция манастирът е ликвидиран. През 1923 г. многобройните манастирски сгради са превърнати в Соловецки лагер с особено предназначение. Тук са заточени монаси и свещеници, белогвардейци, противници на съветската власт, представители на интелигенцията. Като затвор манастирът просъществува до 1939 г. Реставрацията на храмовите, стопанските и другите постройки започва през 1961 г., когато е създаден Соловецкият музей резерват, превърнат в 1974 г. в Соловецки държавен историко-архитектурен музей резерват. През 1990 г. манастирът е възстановен като действащ.

Копие от описа на Соловецката библиотека от 1514 г., открито от М. В. Кукушкина, свидетелства, че първоначалното ядро на библиотеката на манастира представляват книгите от времето на първите настоятели. Изключителна заслуга за попълването ѝ има игуменът Досифей, поръчал в Новгород преписването на 24 ръкописа. Постепенно книжното богатство на манастирската библиотека нараства и към края на XVI в. то може да се сравни с това на Троицко-Сергиевата лавра. През 1928 г. основната сбирка на Соловецкия манастир от 1428 ръкописа е предадена на Публичната библиотека (Кукушкина 1977: 23–25).

Два от октомврийските чети-минеи пазят текстовете на *ПЖК* и *ПСКМ*. В единия ръкопис двата текста са изписани един след друг, докато в другия са поместени в две различни части на кодекса. Ръкописът, в който двете произведения следват едно след друго, е чети-минеи за октомври *Сол501(620)*, писан между 1562 и 1569 г., както свидетелства приписката на последния лист.

Вторият ръкопис с препис на *Похвалното слово за Кирил и Методий* е чети-минеи за октомври от XVI в. *Сол503/522(619)*. В него *Похвалното слово* не следва непосредствено *Пространното житие на Кирил*, тъй като ръкописът е компилация от два различни по състав непълни домакариевски чети-минеи. *Пространното житие* е в първата част, а *похвалното слово* – във втората. За датировката на ръкописа са изказани различни мнения, но най-убедителното от тях е, че ръкописът е сред поръчаните от игумена Досифей за библиотеката на манастира, т. е. принадлежи към най-ранния слой ръкописи, формирали библиотеката на манастира (Кукушкина 1977: 23–25; Мирчева 2022).

III. ПЕРЕРАБОТКИ НА *ПСКМ*

Освен пълни преписи, съществува и една преработка на *ПСКМ*, в която непосредствено след края на *ПЖК* е поместен фрагмент от *ПСКМ* от частта след смъртта на Кирил с начало: Потѣ же освѣтѣше пречѣ^тнаго н бѣгоснаго Меѳодѣа на архнепѣтво на столѣ стѣго андроника... и край: ...да всн єдноглаго прославн єдно прнстѣе бжѣтво ѿца н сѣна н стѣго дѣха• ннѣ н во безконѣны вѣкы вѣкомъ амннѣ (Свенціцький 1906: 72–74). Добавката е умело вплетена като продължение на *пространното житие*, като при това се получава свързан

текст, посветен и на двамата първоучители. Тази преработка се открива в два ръкописа (Мирчева 2021а).

Единият от тях се пази във фонда на Московската синодална типография в Руския държавен архив за древни актове (РГАДА) (ил. 24).



Ил. 24. Руски държавен архив на древни актове, Москва

Московският печатен двор е първата руска типография, основана при Иван Грозни през 1553 г. Разположена е в Китай-город, на Николска улица, в съседство с Николо-Греческия манастир. В 1642–1645 г. е построена двуетажна сграда. Приблизително по същото време е създадена и библиотека за издадените книги. В началото на XVIII в. Печатният двор е предаден във владение на Духовната колегия, а през 1721 – на Синода. Типографията е преобразувана в Синодална. През 1917 г. Синодалната типография е закрыта, в нейната сграда са били настанени съветски архивни учреждения, а от 1931 г. – Историко-архивният институт. В РГАДА се пазят документи от XI до началото на XX в. В архивните фондове са съхранени материали на учреждения от висшето, централното и местно управление на Руската държава и Руската империя, документи на държавни и обществени деятели, на научни и културни работници, родови и манастирски архиви, сборки на руски и чуждестранни ръкописни книги, старопечатни и редки издания от периода XV–XIX в.



Ил. 25. Димитрий Ростовски
(Даниил Савич Туптало)

Преписът на преработката е съхранен в ръкописни материали на Димитрий Ростовски (до приемането на монашество Даниил Савич Туптало) (ил. 25), именит руски църковен писател и проповедник от времето на Петър I, богослов, философ и поет, Ростовско-Ярославски митрополит (от декември 1651 г. до 28 октомври 1709 г.), канонизиран от Руската църква през 1757 година. Завършва Киево-Могилянската духовна академия. През 1668 г. приема монашество и е игумен на редица манастири в Малорусия. Оглавява дълго време Ростовската катедра, а през 1702 г. е избран за митрополит на Ростов. Тук той основава първата в Русия духовна семинария с преподаване на гръцки и латински език.

Димитрий Ростовски е автор на много съчинения, най-главното сред които са неговите чети-минеи. В руската църква по това време се чувства силно нуждата да се съберат житията на светците. Московският митрополит Макарий събира в своите чети-минеи много жития на светци от различни ръкописи. Киевският митрополит Петър Могила пожелава да издаде тези творения на по-достъпен език, но умира, без да може да изпълни намерението си. Новият Киевски митрополит Варлаам възлага тази задача на Димитрий, станал вече известен както с благочестието, така и с учеността и трудолюбието си. Димитрий започва работата си, когато е игумен на Батуринския манастир. Той събира житията на светците в чети-минеи, подредени по месеци и дни. Петър I Велики (1672–1725) назначава Димитрий за митрополит Сибирски и Тоболски, но започнатото от него дело и разстроеното му здраве не му позволяват да предприеме далечно пътуване за Сибир, затова е преназначен за митрополит Ростовски и Ярославски. Умира в Ростов на 21 септември 1709 година²³.

Ръкописът, който пази този преработен текст на *ПКСМ*, е преписът в *Туп420 – Календар, или жития на светците*, ръкопис от XVII в. с много ръкописни бележки на Димитрий Ростовски, сборник-конволют със създа-

²³ https://www.pravoslavieto.com/life/10.28_sv_D_Rostovski.htm#1; https://www.pravoslavieto.com/life/10.28_sv_D_Rostovski.htm

дени в Ростов през периода 1706–1709 г. жития. Както свидетелства самият Димитрий Ростовски, това са житийни текстове, с които може да се попълни корпусът текстове при следващо издание на чети-минеите (Федотова 2012: 128). Освен *ПЖК* и *Добавката*, в ръкописа се съдържа и препис на *Пространното житие на Методий* (л. 266–273), и непосредствено след него пълен препис на *Похвалното слово за Кирил и Методий*.

Вторият препис на преработката е съхранен в сбирката на Националната научна библиотека на Украйна „В. Стефаник“ в Лвов (ил. 26).



Ил. 26. Лвов, Национална научна библиотека на Украйна „Василий Стефаник“

Лвовската национална научна библиотека на Украйна е една от най-големите книжни колекции в страната, обединила публични, частни и други библиотеки, национализирани от съветските власти в Лвов и западния регион на Украйна. Включва по-специално колекциите на Научното дружество на името на Тарас Шевченко, „Народен дом“, Националния институт „Осолински“, част от фондовете на библиотеката музей „Ставропигион“, дружество „Просвита“, манастири, национални дружества, частни колекции и др. Първоначално тя функционира като Лвовски клон на Библиотеката на Академията на науките на Украинската ССР. Преди началото на Втората световна война книжният ѝ фонд наброява около 2 милиона единици. През лятото на 1940 г. е създаден специален отдел, т.нар. специален фонд, чиято цел е прочистване на библиотечния фонд от „идеологически враж-

дебна“ на съветските власти украинска и чуждоезична литература. Част от иззетите издания са унищожени по нареждане на цензурата. По време на окупацията на Лвов от германските войски германските власти ликвидират Лвовския клон на Библиотеката на Академията на науките на Украинската ССР и създават Държавна библиотека, която обединява научните библиотеки на Лвов. През 1944 г. най-ценните колекции от книги, ръкописи, старопечатни книги (300 инкунабули) и повече от 2000 произведения на изкуството са отнесени в Краков. Част от фонда, включително ценна колекция от украински ръкописи, открити в Долна Силезия през 1946 г., никога не е върната на библиотеката. Сега значителна част от архивните документи от колекциите на Библиотеката на Националната академия на науките се намират в Полша. Библиотеката търпи загуби и в следвоенните години. Съгласно заповедите на съветското правителство, като част от „предаване на историческите и културни ценности на полския народ на Временното правителство на националното единство на Република Полша“, през периода 1945–1947 г. повече от 217 000 предмета, включително ръкописи и старопечатни книги, са изнесени в Полша. През 1949 г. десет хиляди тома са прехвърлени в Библиотеката на Академията на науките на СССР (Москва). Голям брой ценни лични фондове на украински писатели и учени са отнесени в Киев през 50-те години. На 10 април 2008 г. с указ на президента на Украйна библиотеката получава титлата национална, подчинена на Националната академия на науките на Украйна. Днес се нарича Лвовска национална научна библиотека на Украйна „Василий Стефаник“²⁴.

Ръкописът (*АСП9*) е от сбирката на Антон Степанович Петрушевич (1821–1913) (ил. 27) – гръко-католически свещеник, църковен и политически деятел на галицко-руското движение, учен, историк, археолог, библиофил, филолог и етнограф. Роден в Галиция, тогава в рамките на Австрийската империя. Учил в богословския факултет на Лвовския университет, после в гръко-католическата теологическа семинария в Лвов. През 1847 г. приема свещенически сан. Научната му дейност е свързана с неизвестните и непубликувани извори за историята на Галицка Русия.



Ил. 27. Антон Степанович Петрушевич (1821–1913)

²⁴ <https://www.lsl.lviv.ua/index.php/uk/pro-biblioteku/istoriya-biblioteki/>

Той предава голяма сбирка от книги, ръкописи, произведения на изкуството и археологически находки отначало в Народния дом в Лвов, а после в музея, носещ неговото име. Част от сбирката предава в Руската академия на науките, в библиотеката на Киевския императорски университет „Св. Владимир“ и в други научни учреждения. Умира в Лвов през 1913 г.²⁵

Двата преписа на преработката са идентични. Техният текст не съвпада напълно с нито един от пълните преписи на *ПКСМ*. Най-силно е променено писмото на папа Адриан II. Както е известно, това писмо е запазено единствено в *ПЖМ* и в *Похвалата*, като в двата източника текстът е различен. В Добавката писмото е значително съкратено спрямо текстовете в двата източника. Като цяло то върви по текста в *Похвалното слово*, но той е преработен и значително съкратен и в него са фиксирани моменти, които не се срещат в неговите преписи. Най-вече това се отнася до тази част, в която папата съобщава на моравците за смъртта на Кирил. При преработката е избегнато повторното споменаване на имената на князете Светополк, Ростислав и Коцел, което се наблюдава в *ПКСМ*, но отсъства в *ПЖМ*, имената са предадени коректно, запазена е въвеждащата формула слава во вышнихъ богу, и на земан мнръ, во чловѣцехъ благоволеніе (Лк 2:24). Съхранено е и самото начало на писмото според текста в *Похвалното слово за Кирил и Методий*: ꙗко ѿ вас слышахомъ, духовныя радостнъ срещу ꙗко ѿ васъ слышавѣшѣ дѣховны радостнъ, а следващата фраза е допълнена – ѿмъ ꙗже нматѣ на спсѣніе в Добавката четем исполннстѣ сѧ, еже нматн во спасеніе свое кннгн во свонъ азыхъ. Така новият пасаж, в който Адриан съобщава на тримата князе за смъртта на Кирил, се свързва съвсем плавно с останалия текст: возвѣщаю блггородію вашему о преставленіи ѿца и оучителя и просвѣтителя вашего азыха, кнрнла фнлософа, которнн во вашнхъ странахъ трѹждад сѧ • но братомъ своимъ меѳодіемъ даѣтъ вамъ остатное цѣлованне, мнр и благословеніе.

Очевидно е, че преработката е от много по-късно време. Авторът използва формулировки, характерни за руския официален стил от XV–XVI в. Дали това е писачът на Хилендарския препис, от който са направени и двете запазени копия, както гласи приписката и в двата ръкописа, не може да се каже.

По-нататък текстът на Добавката е изключително съкратен. Липсват думите, с които Адриан II наставлява тримата князе как да се извършва службата, както гласи текстът според *ПЖМ*, липсват и евангелските цитати от *ПКСМ*. Отново е вмъкната фраза, с която са въведени заключителните думи на писмото, които дословно съвпадат с текста от *ПКСМ*.

Безспорно преработеният текст показва майсторството на автора. Прави впечатление, че са били отстранени актуалните за времето на написване на *ПЖМ* и *ПКСМ* идеи за значението на кръщението, християнската вяра,

²⁵ https://uk.wikipedia.org/wiki/Петрушевич_Антоній_Степанович

славянското богослужение и славянските книги. Писмото на папа Адриан II в Добавката е придобило по-скоро облик на обичайно послание от руска църковна или придворна канцелария от по-късно време (Мирчева 2021а).

* * *

Този кратък преглед на ръкописната традиция на *Похвалното слово за Кирил и Методий* представя само малка част от огромното българско наследство – преписвано и съхранено на огромна територия. В продължение на столетия *Похвалата* прославя делото на Солунските братя, предава тяхното послание за бъдещите поколения, като оставя навсякъде по пътя си по едно късче българска памет.

СПИСЪК НА ПРЕПИСИТЕ НА ПОХВАЛНОТО СЛОВО ЗА КИРИЛ И МЕТОДИЙ

III.a.47	Загреб, Библиотека на Хърватската академия на науките и изкуствата, № III.a.47. Сборник със смесен състав (Загребски панигирик на Владислав Граматик). Български ръкопис от 1469 г., л. 736б–739а.
АСП9	Лвов, Лвовска национална научна библиотека на Украйна „В. Стефаник“, ф. 77, оп. 1 (сбирка на А. С. Петрушевич), № 9. Сборник. Руски ръкопис от XVII–XVIII в., л. 34а–38а.
БСП282	Белград, Библиотека на Сръбската патриаршия, № 282. Минеев панигирик за януари–февруари с допълнения за март и април (Хоповски препис). Сръбски ръкопис от 1589 г., л. 331б–337б.
Гранков86/23	Москва, РГБ, ф. 717 (сбирка на А. П. Гранков), № 86/23–1975 г. Чети-миней за април. Руски ръкопис от XVII в., л. не е посочен.
Егор279	Москва, РГБ, ф. 98 (сбирка на Е. Е. Егоров), № 279. Сборник. Руски ръкопис от XV в., л. 583а–588а.
Егор1144	Москва, РГБ, ф. 98 (сбирка на Е. Е. Егоров), № 1144. Чети-миней за февруари. Руски ръкопис от XVII в., л. 291а–298б.
ЙосВол 596	Москва, РГБ, ф. 113 (сбирка на Йосифо-Волоцкий манастир), № 596 (198). Чети-миней за април. Руски ръкопис от XV–XVI в., л. 46б–54а.
МДА63	Москва, РГБ, ф. 173/1 (сбирка на Московската Духовна академия), № 63 (26). Сборник. Руски ръкопис от XVI в., л. 128б–136а.
МДА93	Москва, РГБ, ф. 173/1 (сбирка на Московската Духовна академия), № 93 (7). Чети-миней за април. Руски ръкопис, писан след 1549 г., л. 230–248.
МузII-88	Москва, ГИМ, ф. 20529, 45169, 47050, 484748, 64075 (II Музейна сбирка), № 88. Чети-миней за април от 1712–1715 г., л. не е посочен (под 06.04.) след ПЖМ, което започва на л. 91.59

<i>Нил89/3</i>	Москва, РГБ, ф. 200 (сбирка на Нилово-Столбенската пустиня), № 89(3) (по Викторов). Чети-миней за април. Руски ръкопис от XVII в., л. 120.
<i>Рил</i>	Рилски манастир, № 4/8 (61). Минеев панигирик за февруари–август (Рилски сборник на Владислав Граматик). Български ръкопис от 1479 г., л. 584а–586б.
<i>Син91</i>	Москва, ГИМ, ф. 80370 (сбирка на Московската синодална библиотека), № 91. Домакариевски чети-миней за април. Руски ръкопис от XVI в., л. 170б–181б.
<i>Син175</i>	Москва, ГИМ, ф. 80370 (сбирка на Московската синодална библиотека), № 175. Чети-миней за октомври. Руски ръкопис от XVI в., л. 496а–500б.
<i>Син179</i>	Москва, ГИМ, ф. 80370 (сбирка на Московската синодална библиотека), № 179. Чети-миней за февруари. Руски ръкопис от 1553 г., л. 657б–660б.
<i>Син987</i>	Москва, ГИМ, ф. 80370 (сбирка на Московската синодална библиотека), № 987. Чети-миней за октомври. Руски ръкопис от 1542–1552 г., л. 457б–462б.
<i>Син991</i>	Москва, ГИМ, ф. 80370 (сбирка на Московската синодална библиотека), № 991. Чети-миней за февруари. Руски ръкопис от 1542–1552 г., л. 466б–470а.
<i>Син993</i>	Москва, ГИМ, ф. 80370 (сбирка на Московската синодална библиотека), № 993. Макариевски чети-миней за април. Руски ръкопис от 1542–1552 г., л. 97а–100б.
<i>Солов501/520</i>	Санкт Петербург, РНБ, ф. 717 (сбирка на Соловецкия манастир), № 501/520 (620). Чети-миней за октомври. Руски ръкопис от XVI в., л. 244б–255а.
<i>Солов503/522</i>	Санкт Петербург, РНБ, ф. 717 (сбирка на Соловецкия манастир), № 503/522 (619). Чети-миней за октомври. Руски ръкопис от XVI в., л. 197а–237б.
<i>Соф1318</i>	Санкт Петербург, РНБ, ф. 728 (сбирка на Софийската новгородска библиотека), № 1318. Макариевски чети-миней за октомври. Руски ръкопис от 1541 г., л. 299а–301а.
<i>Соф1335</i>	Санкт Петербург, РНБ, ф. 728 (сбирка на Софийската новгородска библиотека), № 1335. Чети-миней за октомври. Руски ръкопис от XVI в., л. 240а–245а.
<i>Строев56</i>	Москва, РГБ, ф. 292 (сбирка на П. Строев), № 56. Чети-миней за април от третата четвърт на XVII в., л. не е посочен.
<i>Туп420</i>	Москва, РГАДА, ф. 381 (сбирка на Московската синодална типография), № 420 (57, 472, 1603). Календар, или жития на светците. Руски ръкопис от 1706–1709 г., л. 256а–262а.
<i>ТрСерг674</i>	Москва, РГБ, ф. 304.1 (Основна сбирка на Троицко-Сергиевата лавра), № 674 (411). Чети-миней за февруари. Руски ръкопис от ок. 1630 г., л. 140а–150а.
<i>Увар1042</i>	Москва, ГИМ, ф. 4911, 80269, 80270, 80271 (сбирка на А. Уваров), № 1042 (429) и № 701 от сбирката на И.

<i>Увар1043</i>	Н. Царски. Чети-миней за февруари. Руски ръкопис от XVII в., л. 463б–474а. Москва, ГИМ, ф. 4911, 80269, 80270, 80271 (сбирка на А. Уваров), № 1043 (485). Чети-миней за април. Руски ръкопис от XVII в., л. 175 и сл. (под 14 април).
<i>Усп</i>	Москва, ГИМ, ф. 80370 (сбирка на Успенския събор), № 4 (1063, 175). Сборник (Успенски). Руски ръкопис от XII–XIII в., л. 109б–115б.
<i>Хил 444</i>	Атон, Хилендарски манастир, № 444 (300, Sa 349, T 330). Чети-миней за февруари с добавки за големите празници за март и април (Аверкиев). Сръбски ръкопис от 1625–1626 г., л. 139а–146а.
<i>Чуд311</i>	Москва, ГИМ, ф. 80370 (сбирка на Чудовския манастир), № 311 (9). Чети-миней за февруари. Руски ръкопис от 1600 г., л. 399б–409а.
<i>Чуд313</i>	Москва, ГИМ, ф. 80370 (сбирка на Чудовския манастир), № 313 (11). Чети-миней за април. Руски ръкопис от 1600 г., л. 145а–154б.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Барсов 1917	Б а р с о в, Е. В. <i>Четъи-минейи братъев Денисовых.</i> – В: Сборник статей в честь Матвея Кузьмича Любавского. Петроград, 1917, с. 663–708.
Викторов 1890	В и к т о р о в, А. Е. <i>Описи рукописных собраний в книгохранилищах Северной России.</i> Санкт-Петербург, 1890.
Иванова 2005	И в а н о в а, К. <i>Хилендарски чети-минейи на монах Аверкиев от XIV в.</i> – В: България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация. Сборник статии от българо-сръбски симпозиум. София, 14–16 септември 2003. София, 2005, с. 313–327.
Иванова 2013	И в а н о в а, М. <i>Текстологически проблеми на Пространното житие на Константин-Кирил Философ (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 22. Кирило-Методиевски извори. Т. 1.).</i> София, 2013.
Климент Охридски 1970	Климент Охридски. <i>Събрани съчинения.</i> Т. 1. Съст. Хр. Кодов, Б. Ст. Ангелов, К. Куев. София, 1970.
Ключевский 1871	К л ю ч е в с к и й, В. <i>Древнерусские жития святых как исторический источник.</i> Москва, 1871.
Кукушкина 1977	К у к у ш к и н а, М. В. <i>Монастырские библиотеки Русского Севера. Очерки истории книжной культуры XVI–XVII веков.</i> Ленинград, 1977.
Леонид 1887	Л е о н и д, архим. <i>Сведение о славянских пергаменных и бумажных рукописях, поступивших из книгохранилища Свято-Троицкой Сергиевой лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 г. (ныне находящихся в библиотеке Московской Духовной академии).</i> Вып. 1, 2. Москва, 1887.

- Мирчева 2021a М и р ч е в а, Б. *За преписите на Похвално слово за Кирил и Методий*. – *Palaeobulgarica*, 45 (2021), № 1, с. 47–65.
- Мирчева 2021б М и р ч е в а, Б. *Преписът на Похвалното слово за Кирил и Методий в ръкопис № 279 от сбирката на Е. Е. Егоров в Руската държавна библиотека в Москва*. – В: *Шъствѣмъж нъинъ по слѣдоу мѹнтѣлю*. Сборник в чест на проф. д-р Ана-Мария Тотоманова. София, 2021, с. 60–71.
- Мирчева 2021в М и р ч е в а, Б. *Списки славянских источников для изучения жизни и деятельности Кирилла и Мефодия и их учеников в библиотеке Соловецкого монастыря (РНБ)*. – В: *Палеославистика: Лексикология и текстология. К 100-летию Р. М. Цейтлин (= Славянское и балканское языкознание. Вып. 21)*. Москва, 2021, с. 205–231.
- Мирчева 2022 М и р ч е в а, Б. *Преписът на Похвалното слово за Кирил и Методий в ръкопис № 503/522 от сбирката на Соловецкия манастир от Руската Национална библиотека*. – В: *РЪЦН СЛОВЪ ТЪРЪДО*. Сборник в чест на проф. д.ф.н. Татяна Славова. София, 2022, с. 327–344.
- Николова 1985 Н и к о л о в а, Св. *Кирило-Методиевски извори (някои проблеми)*. – *Проблеми на културата*, 1985, № 6, с. 104–109.
- Николова 1986 Н и к о л о в а, Св. *Проблемът за пълното издание на Кирило-Методиевските извори*. – В: *Кирило-Методиевски студии*. Кн. 3. София, 1986, с. 9–17.
- Рукописные собрания 1986 *Рукописные собрания Государственной библиотеки им. В. И. Ленина. Указатель*. Т. 1. Вып. 2. Москва, 1986.
- Свенціцький 1906 С в е н ц і ц ь к и й, І. *Опис рукописів Народного дому з колекції А. Петрушевича*. Ч. 1 (= Рукописи Львівських збірок. Вып. 2–3. *Українсько-руський архів*. Видає Історично-філософічна секція Наукового товариства ім. Шевченко. Т. 6–7). Львів, 1906.
- Собрание 1971 *Собрание Сергея Павловича Строева. Ф. 292. Опись (материалы XV–XIX вв.)*. Рукописи обработаны Н. Б. Тихомировым, Ю. А. Неволиным (описание художественного оформления рукописей), Я. Н. Щаповым (№ 52). Москва, 1971.
- Собрание Егорова 2014 Ф. 98. Е. Е. Егоров. *Опись собрания*. Т. 2 №№ 101–200. XIV–XIX вв. Москва, 2014.
- Христова 1996 Х р и с т о в а, Б. *Опис на ръкописите на Владислав Граматик*. Велико Търново, 1996.
- Федотова 2012 Ф е д о т о в а, М. А. *К истории Четых-Миней Димитрия Ростовского: рукописные материалы*. – *Вестник НГУ. Серия „История, филология“*, 11 (2012), № 12 (Филология), с. 123–133.
- Щепкина, Протасьева 1958 Щ е п к и н а, М. В., Т. Н. П р о т а с ь е в а. *Обзор рукописей русских, славянских, греческих, а также книг старой печати Государственного Исторического му-*

Юхименко 2011

зая. – В: Труды Государственного исторического музея. Памятники культуры. Вып. 30. Москва, 1958.
https://www.shm.ru/upload/iblock/874/sokrovishcha_knizhnogo_fonda.pdf (доступен на 27.03.2023)
Ю х и м е н к о, Е. М. *Четии Минеи братьев Денисовых: новые находки*. – В: Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. Санкт Петербург, 2011, с. 302–308.

Sakač 1964

S a k a č, S. *I santi Cirillo e Metodio a Roma*. – In: Cirillo e Metodio i Santi Apostoli degli Slavi. Roma, 1964, p. 71–101.

PLACES OF BULGARIAN MEMORY – THE EULOGY FOR CYRIL AND METHODIUS AND ITS COPIES

(Summary)

The Eulogy for Cyril and Methodius is one of the earliest Slavic sources for the life and work of the Slavic apostles. According to the latest data, it has been preserved in 31 copies, created in a wide area and period of time – from the Balkans to the northernmost Russian literary centers and between the 12th and 18th centuries. Its text is an invariable part of the earliest layer of Slavic sources for the two first teachers and bears the marks of a primary author created by immediate witnesses of the time. It is important to note that this is the second Slavic source after the *Vita Metodii* to preserve the text of Pope Adrian II's letter to princes Rostislav, Svetopolk and Kotzel, whose Latin original has not reached us. The text in the two sources is different. As an invariable part of the earliest layer of Slavic sources about Cyril and Methodius and their disciples, which invariably accompanies one of the two main Slavic Cyrillo-Methodidian sources – *Vita Cyrilli* and *Vita Metfdii*, the *Eulogy for Cyril and Methodius* is part of the Bulgarian historical, cultural and literary heritage and part of Bulgarian memory for the two Slavic apostels. The purpose of this study is to trace in which and what type of literary environments the text of the *Eulogy* was copied and where its copies are currently stored. The manner of their formation and their fate over the centuries is of great importance for the nature of the collections in which the copies of the work are kept, for which basic information is given in the article. These data can answer the question of how the text of this work was distributed, why it was preserved in these manuscript collections. The information is summarized and presented in the form of a geographical map, which shows the distribution and influence of the *Eulogy* among the southern and eastern Slavs.

Keywords: Cyrillo-Methodian Studies, Cyrillo-Methodian sources, Eulogy for Cyril and Methodius

Boyka Mircheva,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences

СТАРОБЪЛГАРСКОТО СЕЛИЩЕ ПРИ С. ГИГЕН – ЛОКАЛЕН КУЛТУРЕН ЦЕНТЪР*

Камен Станев

След смъртта на Методий през 886 г. княз Светополк, подстрекаван от немското духовенство, сложил край на Кирило-Методиевото дело във Великоморавия. Учениците на Кирил и Методий имали различна съдба. По-младите били продадени в робство, а по-възрастните, след като били подложени на репресии, били прогонени. От *Първото житие на св. Наум* научаваме, че продадените в робство били отведени във Венеция, където били откупени от пратеник на византийския император, заведени в Константинопол и впоследствие част от тях останали там, а други се отравили към България (СБЛ 1986: 80). За съдбата на трима от прогонените научаваме от *Пространното житие на св. Климент Охридски*. Климент, Наум и Ангеларий след много перипетии достигнали българската гранична крепост Белград. Тук, след като починали и се възстановили от преживените преमेждия, били изпратени от боритаркана (управителя на крепостта) при княз Борис (ГИБИ 1994: 30). В извора не е посочен пътят, по който групата на Климент е стигнала до Плиска, но с голяма степен на сигурност може да се приеме, че това е станало по най-прекия път, а именно, този покрай р. Дунав, прокаран още от римляните (Маджаров 2009: 131–183), или с лодка по самата река¹. При пътуването си от Белград към Плиска Климент, Наум и Ангеларий минали покрай устието р. Искър. Тук, край дн. с. Гиген е бил разположен един от най-големите римски и ранновизантийски градове в дн. Северна България – Улпия Ескус (Ulpia Oescus) (Иванов, Ковачева

* Статията е подготвена в рамките на проект № BG05M2OP001-1.001-0001 „Изграждане и развитие на Център за върхови постижения „Наследство БГ“ – виртуален клъстер „Кирилومتодикон“.

¹ Тъй като Плиска се намира южно от р. Дунав, в един момент е трябвало да се отклонят от крайдунавския път, но това със сигурност е станало значително по-на изток от интересувания ни район.

2002). Този град загива при аваро-славянското нашествие през 585 г. (Иванов, Ковачева 2002: 33). При археологическите проучвания е установено, че върху него през Ранното средновековие е възникнало голямо старобългарско селище, станало известно с откритата в него църква и старобългарския надпис, изписан на един от каменните блокове, с които е изграден храмът.

В една от първите публикации за ранносредновековното селище като дата на неговото възникване е посочено VIII–IX в. (Иванов 1964: 42). Въпреки че тази датировка многократно е коригирана на X в. (Станчева, Дончева-Петкова 1972: 22, 29; Митова-Джонова 1979: 39; Аспарухов, Бояджиев, 1991: 22; Аспарухов 1992: 27), тя продължава да се споменава в някои нови изследвания (Николова 2002: 112). Така наличните до момента данни показват, че при преминаването на Климент, Наум и Ангеларий през 886 г. селището при дн. Гиген все още не е било възникнало. Трябва обаче да се има предвид, че 886 г. е много близо до X в., а датата на възникване на селището е на база битова керамика и метални находки (накити), които дълго време запазват своите форми и технически особености, така че е напълно възможно към момента на преминаването на Кирило-Методиевите ученици селището вече да е съществувало. Тук трябва да се отбележи, че то е на стратегическо важно място – освен споменатия Крайдунавски път, оттук е тръгвал римският път за Филипопол (Маджаров 2009: 202–214). Разбира се, не е задължително да има приемственост между римската и ранносредновековната пътна мрежа, но през 1059 г., след като победила печенегите именно в района на Гиген – Никопол, ромейската армия се завърнала във Филипопол, минавайки транзитно през Ловеч (Станев 2020: 111–112). Това показва, че през XI в. този път е функционирал, и без съмнение е допринесъл за развитието на селището (Аспарухов 1992: 34). От съществено значение е и фактът, че тук Дунав е бил удобен за преминаване и поради това през римския период е имало мост (Маджаров 2009: 153–155). Този мост, разбира се, през Средновековието вече не е съществувал, но може би именно природните дадености са причината мястото да бъде оценено не само от римляните и българите, но и от печенегите, които през XI в. изграждат върху старобългарското селище голям лагер (Станев 2020: 113).

Първите археологически проучвания на римския и ранновизантийски град Улпия Ескус са проведени през 1904–1905 г. и са подновени след близо тридесет години през 1941–1943 г. От 1947 г. те, с известни прекъсвания, се провеждат почти всяка година (Аспарухов 1992: 27–28). За съжаление, при първите кампании интересът на проучвателите е бил насочен към античността и на средновековните структури и материали не е обръщано внимание (Аспарухов 1992: 27, 29). Твърде показателна в това отношение е най-значимата ранносредновековна структура и находка – църквата и антиеретическият надпис, издраскан върху стената ѝ. Тя е проучена през 1904–1905 г., без да се спомене никъде, а впоследствие е засипана и наново

разкрита през 1949 г. (Аспарухов, Бояджиев 1991: 22). При проучванията от 1947 до 1992 г. се е натрупала значителна информация, която позволява да се проследи динамиката на живота от X до средата XIII в. (Аспарухов 1992: 27). Проучванията през следващите години потвърждават тези данни, като изглеждат горната граница на обитаване до 70-те години на XIII в. (Кабакчиева, Лазарова, Попова 1996; Кабакчиева, Лазарова, Попова, Кацарова 2001; Кабакчиева 2008: 336; Кабакчиева 2014: 307–308; Кабакчиева 2015: 400; Кабакчиева 2018: 189; Кабакчиева, Драгоев 2019: 226; Кабакчиева 2020: 669; Кабакчиева 2021: 610). На базата на един османски регистър А. Кузев допуска, че селището е съществувало като град докъм средата на XV в., като е носило сегашното име – Гиген (Кузев 1968: 28–29)². За съжаление, все още няма цялостна публикация за средновековното селище. През 1992 г. М. Аспарухов публикува обобщаваща статия за периода X–XI в. (Аспарухов 1992), а ръкописът на Т. Ковачева – „Средновековният град при с. Гиген“, така и остава неиздаден³. Последно, макар и съвсем накратко, средновековното селище е разгледано от Т. Ковачева, която дава и откритите през периода 1970–1987 г. средновековни монети (Иванов, Ковачева 2002: 42).

Въпреки че към момента не е ясно точно кога и при какви обстоятелства е възникнало старобългарското селище над римския и ранновизантийски град Ескус, факт е, че то много бързо се е разраснало. Материали от X–XI в. се разкриват във всички сектори, където се правят археологически проучвания (Аспарухов 1992: 28). Най-многобройни са битовата керамика (Станчева, Дончева-Петкова 1972) и накитите (Аспарухов 1988: 45–47; Аспарухов 1989: 17, № 1; 19, № 16, 17, 18, 19; 20, № 20, 21, 25, 27; 21, № 29, 30, 31). Към настоящия момент не е ясно дали ранносредновековното селище е било укрепено. Всъщност фактът, че то е възникнало в рамките на римския и ранновизантийски град Ескус, е косвено свидетелство за това. Масовите ранносредновековни жилища не само тук, но навсякъде по това време в българските земи са били малки, полувкопани едноделни жилища, наричани в археологията „полуземлянки“. Те са изградени от дърво, плет, по-рядко с камъни и тухли на суха зидария и покриви от слама или тръстика. От тази гледна точка високозапазените по това време останки от масивните сгради на ранновизантийския град и неравностите, получили се в резултат на разрушаването на горните части на същите сгради сами по себе си не са нещо, което да привлече ранносредновековните хора да се заселят там. Тъй като релефът в района е равен, а точно тук река Искър се влива в Дунав, то и природните дадености – като подходяща за заселване

² Към момента няма публикувани материали от XIV в., но не е изключено то да е било във все още непроучваните сектори или дори да се е изместило някъде встрани.

³ За него научаваме от статията на М. Аспарухов (Аспарухов 1992: 36, бел. 9).

територия, закътано от вятър място, наличие на постоянен водоизточник и т.н. – не са фактор, който да привлече хората през X в. да се заселят именно в руините на римския и ранновизантийски град Ескус, а не някъде на чиста територия в непосредствената му околност⁴. Предвид факта, че по досегашни данни селището е възникнало през X в., то заселването именно в развалините на ранновизантийския град Ескус може да бъде обяснено с вероятно добре запазените по това време крепостни стени. Разбира се, укрепленията са претърпели известни разрушения при превземането на града от аварите и славяните в края на VI в. и въздействието на природните сили през следващите три века, когато е бил изоставен, но вероятно са били високо запазени. В българските земи има редица късноантични крепости с добре запазени и до момента крепостни стени, като най-добрият пример в това отношение е може би Диоклецианопол (дн. град Хисаря). Всъщност най-големите поражения по крепостните стени са нанасяли не военните действия или природните стихии, а тяхното целенасочено разрушаване през XIX и първата половина на XX в. с цел преизползването на строителните материали. Разрушаването на стените (и то не само на крепостните) в новото време с цел преупотреба на строителния материал с пълна сила важи и за Ескус (Аспарухов 1992: 28). В края на IX и началото на X в. в земите между Стара планина, р. Дунав и р. Янтра са изоставени съществувалите дотогава землени укрепления и активно започва строежът на укрепления с каменни стени. Паралелно с това се наблюдава и масово заселване в изоставени до този момент късноантични крепости (Рабовянов 2012: 122, 126). Този процес се обяснява с унгарските нашествия през 894–896 г., които сериозно опустошават района и довеждат до преосмисляне на концепцията за отбраната. През следващите десетилетия България изгубила контрола върху земите северно от Дунав и земите на юг от реката станали по-лесно достъпни както за унгарците, така и за заселилите се по това време в района печенегите (Рабовянов 2011: 123). Земите западно от р. Янтра са значително по-слабо проучени, но тъй като също става въпрос за обширна равнина, то процесите тук едва ли са били по-различни от тези в дн. Североизточна България. При това положение създаването на голямо селище върху руините на ранновизантийския град Ескус през X в. е напълно логично и като причини идентично на споменатия по-горе процес на презаселване на късноантичните крепости и създаване на нови в земите на изток от р. Янтра.

⁴ Например днешното с. Гиген се намира непосредствено югоизточно от Ескус, като само най-северната част на селото застъпва античния град.

Без съмнение най-интересният паметник от този период в средновековното селище при с. Гиген е църквата и антиеретическият надпис, изписан върху един от камъните ѝ. Храмът е бил разкрит през 1904–1905 г. от В. Добруски, но информация за това не е публикувана. През 1949 г. Т. Иванов я разчиства наново и открива антиеретическия надпис. Въпреки че много скоро и църквата, и надписът влизат в научно обращение и са обекти на специални изследвания, все още има неясни моменти. Причините за това са две. Първата е, че сградата е много сериозно пострадала от ваденето на камъни в ново време, като са запазени само основите ѝ и най-долният ред камъни от суперструкцията. Втората е, че първоначално е била разкопана през 1904–1905 г. и не са публикувани никакви данни както за сградата, така и за откритите материали. През 1972 г. е направено ново архитектурно заснемане, при което са уточнени някои детайли. Резултатите са представени в специално изследване (Генова 1974). Съгласно него църквата е кръстополна, с 4 зидани свободно стоящи стълба, които са носили купола, с една апсида и притвор от запад, размери – дължина 14,90 м и ширина 9,18 м. Сградата е много лошо запазена. Изградена е от обработени варовикови блокове, споени с бял хоросан. От зидарията е запазен само един ред, подът не е запазен. Поради тази причина не може да се каже дали е имало някаква украса. Съществено допълнение към вече известното е регистрирането на стена, която е ограждала църквата. Стената е била изградена от варовикови камъни, споени с бял хоросан, като в северозападния ъгъл на стената е имало две малки помещения. Източно и северно от църквата се развивал християнски некропол, от който са проучени 37 гроба. Е. Генова дава паралели на църквата от Плиска и Преслав и на тази база я датира в Х в. Откритите в гробовете обеци, пръстени и мъниста са със същата датировка. През 1984 г. А. Маргос изследва антиеретическия надпис, открит в църквата. Той обръща внимание, че надписът е на най-долния ред камъни. При това положение той нито може да бъде изписан, нито да се чете. Това показва, че каменният блок е преизползван, т.е. в един момент в църквата е имало преправка, при която е бил вграден въпросният блок (Маргос 1984: 125) През 1991 г. църквата отново е обект на специално изследване, дело на М. Аспарухов и С. Бояджиев (Аспарухов, Бояджиев 1991). В него се разглежда и въпросът за олтара (Аспарухов, Бояджиев 1991: 23) и се препотвърждава датата на изграждането ѝ – Х в. (Аспарухов, Бояджиев 1991: 24). Авторите приемат като допустима тезата на А. Маргос, изказана на базата на местоположението на антиеретическия надпис, че е имало преправка (Аспарухов, Бояджиев 1991: 24). Те дават план на оградната стена, като допускат, че двете помещения в северозападния ѝ ъгъл вероятно са част от малък манастир, и предполагат, че е възможно подобни помещения да е имало и в южната част на стената, която, за съжаление, е напълно разрушена. В обзорната си

статия за ранносредновековното селище от 1992 г. М. Аспарухов отново се спира накратко върху църквата, като потвърждава нейната датировка в Х в., както и тази на некропола североизточно от нея (Аспарухов 1992: 30). Тук той дава и общ план на църквата, оградната стена с двете помещения и разкритите гробове (Аспарухов 1992: 30, обр. 2). Интересното в случая е, че според дадения план гробовете са както в пространството, заградено от стената, така и извън нея, като има и гробове, застъпени от стената. Това показва, че стената и свързаните с нея помещения (възможен малък манастир ?) са били издигнати в един по-късен момент, когато некрополът и съответно църквата вече са функционирали. Последно на църквата се спира Б. Николова, която накратко преповтаря казаното от предходните изследователи (Николова 2002: 112–113).

Без съмнение най-интересното нещо, открито в ранносредновековната църква, е антиеретическият надпис. Той е върху варовиков блок от най-долния ред камъни. Така надписът очевидно не е на първоначалното си място, тъй като нито може да бъде изписан, нито може да се чете, т.е. първоначално каменният блок с надписа е бил на друго място. Дали този блок е сложен тук при някаква реконструкция на църквата, както предполага А. Маргос (Маргос 1984: 125), или е използван още при самото ѝ строителство, не може да се каже, тъй като църквата е достигнала до нас само в основи и на места един ред камъни и съответно няма данни за нейната строителна история. За съжаление, текстът е силно повреден.

За първи път надписът е публикуван от И. Гошев (Гошев 1961: 79–83). Според него по палеографски данни надписът е от преди XI в. (Гошев 1961: 82). През 1982 г. В. Константинова коригира четенето на Гошев (Константинова 1982) и смята, че в надписа няма „написа Анание“ (Константинова 1982: 52). Изследователката дава следното разчитане – „А който прочете, да къдне еретика, защото, ако не го къдне, то сам да бъде проклет. Който прокъдне еретика, тогава него Господ Бог ще помилва... което“ (Константинова 1982: 53). Също така тя посочва, че последният ред е написан от втора ръка, т.е. от друг човек (Константинова 1982: 54), а датата на надписа е най-късно средата на Х в. (Константинова 1982: 53). До идентични заключения през 1984 г. достига и А. Маргос, а именно, че няма податки за „Анани“ и дума „монах“ (Маргос 1984: 123), а най-долният ред е писан от друга ръка (Маргос 1984: 123). Преводът, който той дава, е „...а който ... прочете, да къдне еретика, защото ако не прокъдне, то да бъде сам проклет, а който прокъдне еретика, него бог господ да помилва. Когато не го къдне, то да...“ (Маргос 1984: 123). Според Б. Джонов еретикът, за когото се говори в надписа, е Тодор. Това е същият Теодор, който е споменат в *Борилевия синодик* като последовател на поп Богомил и според изчисленията на Джонов е живял в края на Х – първата половина на XI в. (Джонов 1986: 106).

Надписът е много интересен, тъй като освен за разпространението на ереси⁵ в тази част на българските земи, той свидетелства и за разпространението на грамотността, и то в район, който е твърде отдалечен от столицата или от известен административен или религиозен център. От изворите знаем за разпространението на писмеността в средишната област на Първото българско царство – Плиска и Преслав, а археологическите данни допълват тази представа с важните в това отношение манастири при с. Равна (Провадийско), Караач теке (до Варна) и с. Черноглавци (Шуменско). Разполагаме с писмени данни за този процес и в югозападните български земи – Девол, Охрид и Брегалница, но не и за останалите обширни по това време територии на Първото българско царство. От тази гледна точка находки като този надпис са много ценни, тъй като запълват тази празнота. В случая с този надпис имаме свидетелство за поне няколко грамотни лица в селището – двамата автори (както се видя по-горе, надписът е бил допълван) и неопределен брой хора, които са могли да прочетат посланието.

През 30-те години на XI в. дн. Северна България е била подложена на нашествията на печенегите. При тях стотици селища в равнинните райони били унищожени (Станев 2013: 207–209). Сред пострадалите е било и голямото селище при дн. с. Гиген, свидетелство за което е прекъсването на монетната циркулация (Аспарухов 1992: 35, бел. 2)⁶. Краят на ранносредновековното селище обаче не означава край на живота тук. Привлечени от подходящите природни условия и ключовото географско място, печенегите си устроили тук голям лагер. Следи от печенежкото присъствие са откритите фрагменти от глинени котли с вътрешни уши (Аспарухов 1992: 30–35). Много важни са два бронзови амулета, изобразяващи кон с ездач (Аспарухов 1988: 48–53). Тези фигурки дълго време се свързваха с прабългарите, но новите данни показват безспорния им печенежки произход (Дончева-Петкова 2005: 93–94; Валериев 2015: 376). Във връзка с големия печенежки лагер върху ранносредновековното селище при с. Гиген са и две колективни находки с византийски сребърни монети. Първата съдържа 710 монети, а втората 23, като най-късните са на Константин IX Мономах (1042–1055) (Пенчев 1998). Доказателство, че последните собственици на тези монети са били именно печенегите, е фактът, че една от монетите има две срещуположни дупки и така е играела ролята на любимите на печенегите кръгли апликации (Пенчев 1998: 85). Според В. Пенчев тези монети са

⁵ Традиционно се приема, че става въпрос за богомили, но, както отбелязва Б. Николова, това обвързване е необосновано (Николова 2002: 113).

⁶ В селището са открити и монети след 30-те години на XI в. и особено от XIII в. (Ковачева 2002: 43–45), но част от тях, както ще се види по-долу, може да се свържат с печенежкото присъствие, а по-късните – с възстановяването на селището.

били дарове, дадени на печенегите и заровени през 1049 г., когато, преследвайки разбунтувалите се номади, ромеите достигнали до този голям лагер. Внимателният преглед на писмените данни обаче позволява укриването на тези две колективни находки да се свърже по-скоро с похода на император Исак I Комнин през 1059 г. Този поход е описан в най-големи детайли, което позволява точно да се проследи маршрутът на византийската армия (Станев 2020: 114).

По ирония на съдбата загиването на старобългарското селище и разполагането на голям печенежки лагер върху него довежда до споменаването на селището в един старобългарски апокриф. Става въпрос за *Видение на пророк Исаия за последните времена*. Подобно на другите апокрифи, и този има гръцки произход, а при превеждането му на български бил допълнен. Интересното в българското допълнение е, че в него се говори за змей, който ще премине Дунав, ще се установи на Овче поле, след което ще се вдигне оттам, ще падне на Адрино поле и Гигово поле (Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 237–238). Очевидно в случая змеят е олицетворение на някакво зло, споходило българските земи. Когато се сравнят действията на змея с данните от другите писмени извори, се вижда много ясно, че змеят всъщност е олицетворение на печенегите (Станев 2020: 105–116). Печенежките нашествия са предизвикали огромен шок в българското общество през XI в. Споменът за тях дълго време бил пазен и съвсем логично вграден в текстове, описващи мъки и страдания. През призмата на „печенежкия проблем“ могат да бъдат разгадани и някои от българските добавки в други апокрифи (Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 133, бел. 38; Станев 2012: 21–25).

Това, което ни интересува в случая, е последното изречение в тази добавка – „Защото е писано: змеят да падне на това място, наречено Адрино поле, но ще прочуе Гигово и няма да бъде известно като Адрино поле“ (Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 238). При разглеждане на българските добавки в контекста на печенежките нашествия споменатите битки при Адрино поле и тази на Гигово поле безпроблемно могат да се свържат с битката при Одрин през 1050 г., при която е убит един от печенежките вождове, а Гигово поле – с похода на император Исак I Комнин срещу печенегите на север от Стара планина, при който е бил достигнат главният им лагер, разположен именно на мястото на старобългарското селище при с. Гиген. В резултат на този поход византийската власт в тема Паристрион била възстановена (Станев 2020: 110–114).

Наличните данни позволяват да възстановим, макар и частично, историята на едно значимо за региона ранносредновековно селище, както и контекста, в който е бил създаден този важен старобългарски надпис, регистриращ съществуването на ерес/ереси в тази част на държавата.

ЛИТЕРАТУРА

- Аспарухов 1988 А с п а р у х о в, М. *Произведения на ранносредновековната бронзова пластика от средновековното селище при с. Гиген, Ловешка област.* – Известия на музеите от Северозападна България, 14 (1988), с. 43–58.
- Аспарухов 1989 А с п а р у х о в, М. *Средновековни пръстени от Историческия музей Плевен.* – Известия на музеите от Северозападна България, 15 (1989), с. 9–28.
- Аспарухов 1992 А с п а р у х о в, М. *Проучвания върху топографията на средновековното селище от X–XI век при античния и късноантичен град Colonia Ulpia Oescensium.* – Известия на музеите от Северозападна България, 19, (1992), с. 27–38.
- Аспарухов, Бояджиев 1991 А с п а р у х о в, М., С. Б о я д ж и е в. *Средновековната църква в Ulpia Aescus при с. Гиген, Плевенско – опит за възстановяване.* – Известия на музеите от Северозападна България, 17 (1991), с. 21–26.
- Валериев 2015 В а л е р и е в, Й. *Средновековни бронзови амулети конници на Долния Дунав (XI–XII век).* – Добруджа, 30 (2015), с. 375–400.
- Генова 1974 Г е н о в а, Е. *Средновековна църква в с. Гиген, Плевенско.* – Музеи и паметници на културата, 12 (1974), № 1, с. 14–16.
- ГИБИ 1994 *Гръцки извори за българската история.* Т. 9. Ч. 2. София, 1994.
- Гошев 1961 Г о ш е в, И. *Старобългарски глаголически и кирилски надписи от IX и X в.* София, 1961.
- Джонов 1986 Д ж о н о в, Б. *За личността на еретика от надписа при Ескус.* – Palaeobulgarica, 10 (1986), № 2, с. 101–109.
- Дончева-Петкова 2005 Д о н ч е в а - П е т к о в а, Л. *Одърци. Т. 2. Некрополи от XI в.* София, 2005.
- Иванов 1964 И в а н о в, Т. *Проучване на града през римския период и ранновизантийската епоха (1944–1964).* – Археология, 5 (1964), № 3, с. 35–45.
- Иванов, Ковачева 2002 И в а н о в, Р., Т. К о в а ч е в а. *Улпия Ескус (Ulpia Oescus).* – В: Римски и ранновизантийски градове в България. Т. 1. София, 2002, с. 31–58.
- Кабакчиева 2008 К а б а к ч и е в а, Г. *Спасителни разкопки в Улпия Ескус.* – В: Археологически открития и разкопки през 2007 година. София, 2008, с. 335–337.
- Кабакчиева 2014 К а б а к ч и е в а, Г. *Разкопки на голямата сграда, южно от храма на Фортуна в Улпия Ескус.* – В: Археологически открития и разкопки през 2013 година. София, 2014, с. 306–308.

- Кабакчиева 2015 К а б а к ч и е в а, Г. *Археологически разкопки на Преториума в Улпия Ескус*. – В: Археологически открития и разкопки през 2014 година. София, 2015, с. 398–400.
- Кабакчиева 2018 К а б а к ч и е в а, Г. *Археологически проучвания в Улпия Ескус*. – В: Археологически открития и разкопки през 2017 година. София, 2018, с. 186–189.
- Кабакчиева 2020 К а б а к ч и е в а, Г. *Археологически проучвания в римския град Улпия Ескус при с. Гиген, общ. Гулянци, Плевенска област*. – В: Археологически открития и разкопки през 2019 година. София, 2020, с. 666–669.
- Кабакчиева 2021 К а б а к ч и е в а, Г. *Проучвания в Археологически резерват „Улпия Ескус“*. – В: Археологически открития и разкопки през 2020 година. София, 2021, с. 606–611.
- Кабакчиева, Драгоев 2019 К а б а к ч и е в а, Г., Д. Д р а г о е в. *Проучвания в Улпия Ескус. Сграда с мозайката „Ахейци“*. – В: Археологически открития и разкопки през 2018 година. София, 2019, с. 224–227.
- Кабакчиева, Лазарова, Попова 1996 К а б а к ч и е в а, Г., С. Л а з а р о в а, Х. П о п о в а. *Археологически разкопки в Улпия Ескус*. – В: Археологически открития и разкопки през 1995 година. София, 1996, с. 70.
- Кабакчиева, Лазарова, Попова, Кацарова 2001 К а б а к ч и е в а, Г., С. Л а з а р о в а, Х. П о п о в а, В. К а ц а р о в а. *Археологически проучвания в Ескус през 1999 година*. – В: Археологически открития и разкопки през 1999–2000 година. София, 2001, с. 68.
- Константинова 1982 К о н с т а н т и н о в а, В. *Някои бележки за противобогомилския надпис от Ескус*. – Археология, 23 (1982), № 3–4, с. 50–54.
- Кузев 1968 К у з е в, А. *Приноси към историята на средновековните крепости по Долния Дунав. III, Гиген, Оряхово, Лом, Видин и Флорентин*. – Известия на Народния музей Варна, 4 (1968), с. 27–55.
- Маджаров 2009 М а д ж а р о в, М. *Римски пътища в България. Принос в развитието на римската пътна система в провинциите Мизия и Тракия*. Велико Търново, 2009.
- Маргос 1984 М а р г о с, А. *Някои бележки по четенето на противобогомилския надпис от средновековната църква при с. Гиген*. – Старобългарска литература, 15 (1984), с. 119–125.
- Митова-Джонова 1979 М и т о в а - Д ж о н о в а, Д. *Археологически паметници от Плевенски окръг*. София, 1979.
- Николова 2002 Н и к о л о в а, Б. *Православните църкви през Българското средновековие IX–XIV век*. София, 2002.

- Пенчев 1998 П е н ч е в, В. *Колективна находка на византийски милиарензии от X–XI в., намерена край с. Гиген, Никополско.* – Нумизматика и сфрагистика, 7 (1998), № 1, с. 76–95.
- Рабовянов 2012 Р а б о в я н о в, Д. *Извънстоличните каменни крепости на Първото българско царство.* София, 2012.
- СБЛ 1986 *Стара българска литература в седем тома.* Т. 4. София, 1986.
- Станев 2012 С т а н е в, К. *Сведение в старобългарски апокриф за Ветрен и разположения там византийски обоз през 1087 г.* – *Mediaevalia*, 5 (2012), с. 21–25.
- Станев 2013 С т а н е в, К. *Миграция от Тракия към Северна България в края на XII – началото на XIII век и нейните последици.* – В: *Средновековният българин и „другите“.* Сборник в чест на 60-годишнината на проф. дин Петър Ангелов. София, 2013, с. 207–226.
- Станев 2020 С т а н е в, К. *Печенежско-византийските войни между 1048 и 1059 година, отразени във „Видение на пророк Исаия за последните времена“.* – В: *България и българите: бит, душевност, национална идентичност.* Шумен. Материали от Шестата национална конференция по история, археология и културен туризъм „Пътуване към България“, Шумен, 24–26. 04. 2018 година. Шумен, 2020, с. 105–116.
- Станчева, Дончева-Петкова 1972 С т а н ч е в а, М., Л. Д о н ч е в а - П е т к о в а. *Средновековна керамика от Ескус при Гиген.* – *Археология*, 14 (1972), № 1, с. 22–32.
- Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996 Т ъ п к о в а - З а и м о в а, В., А. М и л т е н о в а. *Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България.* София, 1996.

THE OLD BULGARIAN SETTLEMENT NEAR THE VILLAGE OF GIGEN – A LOCAL CULTURAL CENTER

(Summary)

The article examines the early medieval settlement located in the Roman and early Byzantine town of Ulpia Oesus next to the present-day village of Gigen. Archaeological excavations show that it is the largest in the area, there was a church and probably a small monastery. The settlement is known for the anti-heretical inscription discovered

in the church. In the 11th century, it was destroyed by the Pechenegs, who made a large camp here. This camp is mentioned in Byzantine sources, as here in 1059 the Pechenegs were defeated. An Old Bulgarian text mentions a battle on Gigovo Pole, in which the Pechenegs were defeated, and this allows this toponym to be associated with the settlement in question.

Keywords: Gigen, Old Bulgarian settlement, church, inscription, Pechenegs.

*Kamen Stanev,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences*

**ХИМНЪТ „КИРИЛ И МЕТОДИЙ“
НА СТОЯН МИХАЙЛОВСКИ
КАТО МЕДИЯ НА ПАМЕТТА
Канонът – Контекстът – Криптата***

Евелина Джевиецка

*На Гражина Шват-Гълъбова –
моята учителка*

КАНОНЪТ

Стихотворението „Кирил и Методий“ (1892) на Стоян Михайловски е част от два взаимно свързани канона: на българската литература и на кирило-методиевския разказ в българската културна памет¹. Статусът му е толкова утвърден и очевиден, че изглежда банално да се нарича място на паметта. Оказва се обаче, че именно като литературен текст, който едновременно е свидетелство за съществуване на определена памет, така и инструмент за създаване и възпроизвеждане на нова такава, той не само заслужава, но и изисква задълбочен и контекстуализиран анализ с цел както артикулиране на смисловия му хоризонт, така и проблематизиране на процеса на канонизацията.

Като канонизирано произведение, текстът на Михайловски се чете канонически, т.е. съгласно наложен и задължаващ модел на възприемането, в случая – като съчетаващ просветителската традиция и кирило-методиевското начало на българското, което пряко отговаря на качеството му на

* Статията е подготвена в рамките на проект № BG05M2OP001-1.001-0001 „Изграждане и развитие на Център за върхови постижения „Наследство БГ“ – виртуален клъстер „Кирилометодикон“.

¹ Употребявам понятието съгласно концепцията на Алайда и Ян Асман (вж. Асман Я. 2001).

„български всеучилищен химн“, както го проектира и самият автор. Различни учебни материали и помагала потвърждават, че съществува само една интерпретация: „В химна е изразен народният устрем към културата и към прогрес, както и възторжената почит към създателите на славянската писменост“ (Златен ключ 2003: 418). Прочитът на литературните истории е основан върху два мотива: „прославата на делото на Кирил и Методий“ и „настоятелна покана към народа да се освободи от гнета на невежеството и да обърне поглед към знанието“ (Българска литературна класика 2009: 286). Прави впечатление, че творбата на Михайловски се чете като химн най-вече в смисъла на музикално произведение, а не поетически жанр, затова задължително се споменава приносът на Панайот Пипков. Впоследствие възприемането на литературното произведение се преобръща: „химнът на славянските просветители е създаден по текста на известното стихотворение на Стоян Михайловски“ (Златен ключ 2003: 418). Проектираният му статус превзема и опростява интерпретативния хоризонт.

И все пак творбата на Михайловски е елемент от образователна програма по български език и литература и се преподава в контекста на българския голям разказ за (въз)раждането на нацията; тя се вижда като „вдъхновена прослава на нетленното дело на двамата солунски братя и утвърждава мощта на науката и писмеността, нейното възраждащо въздействие върху съдбините на българите“ (Радев 1994: 244). Съгласно трактовката на известния български литературен историк Иван Радев, „с вазовски патос Михайловски утвърждава солунските братя като бащи на българската книжовност и първосъздатели на нашето писмено слово“ (Радев 1994: 244); нещо повече, той говори за „връщане към корените на българщината и прославата на пресвещените старини, които стават извор на заслужена национална гордост и самочувствие“ (Радев 1994: 244).

Химнът на Михайловски не само формулира собствената представа на общността и знанието, съхраняващо идентичност, но и кодира норми и обществено поведение, т.е. изпълнява едновременно формираща и нормативна функция. Затова той може да се нарече *културен текст* в смисъла, предложен от Ян Асман: „Функцията на културните текстове се състои във възпроизвеждането и посредничеството на културната идентичност. (...) Културните текстове не се „четат“, а се „научават“ (Assmann J. 1996: 69). Свързан с образователния процес, такъв текст се подчинява на уеднаквяване на посланието (срв. Assmann J. 1996: 71). Алайда Асман обяснява, че за разлика от литературния текст, културният текст има за читател общността, а предметът му е „вечната истина“, която трябва да се възприема с преданост и вълнение (Assmann A. 2013: 35–37). По този начин той участва в процеса на създаването (изобретяването) на националната традиция (срв. Assmann A. 2013: 30–31). „Чрез циркулация на общия смисъл възниква „едино(с)мислие“ (Асман Я. 2001: 140).

За да проблематизирам въпроса за какво „едино(с)мислие“ може да става дума в случая на химна „Кирил и Методий“ на Михайловски, приемам тезата на Астрид Ерл, че в процеса на помненето важно значение имат „проявителите“. „Индивидуалните процеси на паметта се задвижват от *cues* – проявители. Проявителите (*cues*) могат да бъдат интрапсихични по природа (например асоциации, други спомени), но те също могат да принадлежат към материалния и социален контекст на помненето (например снимки, текстове, други хора и части от разговор). Също така на обществено ниво медиите могат да проявяват (*cue*) колективното помнене“ (Erll 2011: 127–128)². В този смисъл в обществения контекст литературните текстове „извличат“ определени колективни спомени. Членовете на една и съща *култура на паметта* споделят медиалните „проявители“, макар и предизвиканите от тях образи на миналото да не са еднакви, тъй като се влияят както от личния опит на спомнящия си, така и от неговия познавателен хоризонт и възгледи (Erll 2011: 128). Независимо от това обаче можем да говорим за определени образи-идеи, които „проявява“ химнът на Михайловски в рамките на българския културен канон, и това са: „Кирил и Методий“, „кирилица“ (или „българска азбука“)³, „български език“,

² Цитирам книгата на Ерл по английското издание, което е замислено с цел разпространение на нейните идеи сред чуждестранни читатели. Тъй като тя няма български превод, ключовото понятие *cue* превеждам според тълкуването на полската преводачка Агата Теперек, според която акцентът трябва да пада по-скоро върху идеята за проявяването, извличането на нещо, а не загатването или подсказването. Избраната от нея дума препраща към функцията на фотографския проявител (вж. Erll 2018: 201). В оригиналното немско издание на книгата понятието *cue* остава непреведено (Erll 2005: 138).

³ Въпросът за „българската азбука“ заслужава отделно изследване. Тук ще посоча едно издание, което пряко се отнася към стихотворението на Михайловски. В книгата „Химн на св. св. Кирил и Методий“ (2005), която е замислена да популяризира идеята за българската кирилица като трета официална азбука в Европейския съюз, се предлага преводът на химна на всички езици на страните членки. Изготвено по идея на тогавашния министър по европейските въпроси Мелена Кунева, с подкрепата на редица български историци и филолози, изданието съдържа също така увод „Защо този химн?“, както и два кратки текста, представящи фигурите на Кирил и Методий и Стоян Михайловски – всичко на български и английски. Кунева заявява: „Искам да направя видими за всички корените на оптимизма ни“ (Химн на св. св. Кирил и Методий 2005: 8), и представя историята за „българските букви“ във връзка с празника 24 май. В книгата се говори за делото на Кирил и Методий, но името на глаголицата отсъства; преходът към „българската азбука“ в смисъла на българската кирилица е плавен: „През IX век светите братя Кирил и Методий създават славянската азбука и правят първите преводи на нея. Техните ученици въвеждат тази азбука в България и оттогава насам ние сме тези, които пазим духа ѝ“ (Химн на св. св. Кирил и Методий 2005: 8). Освен това се говори, че „новите букви напълно съвпадат със звуковата система на старобългарския“, както и че „има податки, че преди да заминат за Великоморавия, Кирил и Методий учат на славянска писменост българите около река Брегалница в Македония“ (Химн на св. св. Кирил и Методий 2005: 14). Текстът е ярко свидетелство за характерната за българския кирило-методиевски разказ редукция на религиозния (християнския) смисъл на делото, както и пълното му подчиняване на националната кауза.

„Ден на българската писменост, просвета и книжнина“, „турско робство“, „национално възраждане“ (или „Българско възраждане“), „Златен век“. Неслучайно ги наричам с понятия, предложени и коментирани в „Лексикона на българската традиция“ под редакцията на Гражина Шват-Гълъбова (Leksykon tradycji bułgarskiej 2011). Именно тази полска изследователка предлага проблематизация на българската „ментална карта“ с помощта на концепцията на Пиер Нора (срв. Около Пиер Нора 2004).

Това, което е важно в случая, е, че тези образи-идеи не само са силно зависими един от друг, но и подлежат на постоянни модификации. Всъщност само когато се вземе предвид динамиката на смисловите взаимоотношения, може да се забележи мащабът на „проявяването“. Затова категорията „място на паметта“ изглежда недостатъчна, тъй като е доста статична. Както посочва Ан Ригней: „Въпреки че се оказва полезна като концептуален инструмент, метафората за „място на паметта“ може да стане подвеждаща, ако се тълкува в смисъл, че колективното възпоменание остава трайно свързано с определени фигури, икони или паметници. Както подсказва перформативният аспект на термина „спомен“, колективната памет непрекъснато „работи“ (Rigney 2008: 345). Във феномените, които носят статуса на „места на паметта“, постоянно се инвестират нови значения, така че те представляват всъщност „самоутвърждаващ се въртеж от символични инвестиции“ (Rigney 2005: 18). Понеже възможните отправни точки и значения в рамките на културната памет трябва да се разглеждат като динамична и вътрешно променлива *констелация* с потенциално различни отправни точки, по-адекватно изглежда понятието *медия на паметта*, т.е. носител или инструмент на паметта, който не само съхранява, но и разпространява и предизвиква (не)запаметеното (за повече вж. Erll 2011: 113–131; 160–171). Както обяснява Ерл, изследването на медиите от гледна точка на историята на паметта обикновено означава разсъждаване върху различни фактори като инструменти за комуникация (напр. писмо), медийни технологии (напр. печат), институционализации в рамките на социалните системи (напр. канонизиране) и специфични медийни предложения (напр. ново издание на Омировата „Одисея“) (Erll 2011: 121). Медиите „помнят“ и самите те са предмет на запомняне (Erll 2011: 127). И именно като такъв искам да разглеждам текста на Михайловски.

Втората причина да се дистанцирам от понятието „място на паметта“ е свързана с факта, че съгласно Нора то е концентрирано върху идеята за нацията, а това ограничава интерпретативния хоризонт, налагайки един и същи подход към различни феномени, като ги свежда до предварително зададени – национал(изира)ни – въпроси. Медиалността подкопава авторитета на националното, разхлабва перспективата на канона, като отключва потенциала на наративността – както по отношение на съдържанието на съхранената памет, така и нейното по-нататъшно възприятие, т.е. културните режими на циркулирането на (не)запаметеното.

Коментирайки фундаменталната връзка между паметта и наративността, Ерл предлага в анализите на литературните произведения, схващани *като* медия на паметта, да се приложи известният модел на Пол Рикьор за тройния мимезис (Erl 2011: 144–160)⁴. Това означава, че на етапа на префигурацията творецът се обръща към различни достъпни му смисли, форми, медии, практики на паметта, вследствие на което се създават нови, преди недостъпни, а сега извлечени и свързани елементи. На етапа на конфигурацията той сюжетира значенията, оформя времева структура, включвайки в нея избрани метафори и символи. На етапа на рефигурацията читателят ги актуализира според собствени модели и опит, вследствие на което става възможно „иконично увеличение на реалността“ (Erl 2011: 155)⁵. Приемам, че горепосочените образи-идеи, „проявили се“ чрез стихотворението на Михайловски, представляват мрежа от синхронно и диахронно променящи се смисли, които потенциално предлагат множество рефигурации. Това, което ги поставя в един хоризонт, е връзката между знанието и напредъка, както и изключителният статус на българите. Както подчертава Радев, Михайловски „утвърждава вярата, че българите са богоизбран народ, благословени са от бога да изпълнят определена длъжност“ (Радев 1994: 244). Тази представа е важна съставка от българския кирило-методиевски разказ, който по същество е вариант на българския културен мисионизъм (срв. Szwat-Gylybowa 2008).

Това, което тематизира и което предизвиква химнът на Михайловски, са всъщност образцови за един „български всеучилищен химн“ елементи, които в крайна сметка се свеждат до патриотичния императив да се образуваш, защото „знанието укрепва народността и въздига духовно народа“ (Радев 1994: 244). Или както четем в едно ново помагало за зрелостници, кандидат-студенти и студенти: „В стихотворението „Кирил и Методий“ обичта към родината прави личността достойна, а стремежът към духовен напредък осмисля живота ѝ“ (Българска литературна класика 2009: 286). Нещо повече, ако връзката между знанието и напредъка препраща към универсал(изира)ната традиция на Просвещението, то тя не се възприема като такава, а се асоциира директно с наследството на националното възраждане и т.нар. просветителска линия. В този смисъл културната рецепция

⁴ Концепцията за тройния мимезис е представена в книгата на Рикьор „Temps et récit“ (1983), която няма български превод. За нуждите на статията използвам коментара на Чавдар Димитров: „Време и разказ“ е изграден около тезата, че наративът осмисля, като разполага действия във време. Нуждата от наративност в живота се разгръща като: префигурация (Mimesis1) – протонаративна структурираност на действието, отнасяща се не само до начало – среда – край на преживяването; конфигурация (Mimesis2) – експлицитно сюжетиране, завършващо в акта на четене; рефигурация (Mimesis3) – апроприация на една история чрез въвеждането ѝ в екзистенциална ситуация“ (Димитров 2018: 380).

⁵ Съгласно терминологията на Рикьор: *augmentation iconique*.

на химна актуализира идеите за просвета и прогрес, схващани като *мигриращи идеи*, съгласно трактовката в „Лексикон на мигриращи идеи на славянските Балкани (XVIII–XXI г.)“ (Leksykon idei wędrownych 2018–2020)⁶. Своеобразна метонимия на по същество просвещенския залог предоставят първите две строфи: „Върви, народе възродени,/ Към светла бъднина върви,/ С книжовността, таз сила нова,/ Съдбините си ти поднови!“⁷.

Именно този просвещенски залог заедно с утвърдения статус на каноничен текст са условията химнът да се въздигне като особено важна медия на паметта през социализма. Традиционната му церемониална употреба в контекста на празника 24 май се засилва, за да може да обслужва нуждите на партията ефективно. Това, което се циркулира, обаче е всъщност преработка на произведението на Михайловски съгласно идеологическия хоризонт на Съветския блок. Основното пренаписване на текста се извършва чрез съкращаване на творбата, подмяна на определени стихове и пренареждане на строфите. Новият химн се състои от три съвсем нови куплета⁸. Първият съдържа първата и четвъртата (при това силно редактирана) строфа на оригиналното произведение; вторият представлява съчетание от третата и петата строфа, а третият обхваща тринайсетата и четиринайсетата строфа. Идейното присвояване се изразява в премахване на препратките към религиозната традиция, подчертаване на славянското братство за сметка на избраничеството на българите, както и силно насочване към перспективата на бъдещето за сметка на миналото, което изважда на преден план идеята на социалистическия прогрес. Тази основна редакция на текста означава не само практическо приспособяване към културните практики на тържествено честване на 24 май, но и пренареждане на реда на събитията, а и на значенията. Не става дума само за програмно отхвърляне на „буржоазния“ културен мисионизъм на българите⁹, пропускане на фрагментите за падението и възхода на нацията преди 1944 г., но и за промяна в съдържанието на посланието на Кирил и Методий, отправено в текста към българите. В новия вариант сътрудничеството със славяните („Ведно със другите славяни/ кръстосвай дух със огнен меч!“) става водещ принцип, като предхожда идейно основополагащата за оригинала възхвала на науката като гарант на народността („Напред! Народността не пада/ Там, дето знаньето живеи“). Всъщност религиозният заряд на творбата на Михайловски, свързан с определена историсофска концепция на българската съдба и определен бого-

⁶ Отново под редакцията на Шват-Гълъбова. По-специално вж. Drzewiecka 2019; Szwat-Gylybowa 2019.

⁷ Всички цитати се привеждат по първото издание на текста (Михайловски 1892).

⁸ Вж. напр. Към светла бъднина върви 1971: 101; Върви, народе възродени 1972: 5–6.

⁹ Още повече че в късния социализъм той наново се актуализира, този път чрез кирило-методиевския разказ.

словески потенциал на понятието за човешкия говор (за които ще стане дума по-долу), е заличен изцяло.

Макар и на етапа на рефигурацията възприемащият да актуализира смисъла според собствени модели и опит, от гледна точка на обществената циркулация на паметта основното е, че той се влияе от определено контекстуализиране. Както подчертава Ерл, обществените и политическите институции наблюдават, проправят и ограничават едновременно частни и колективни реконфигурации не само чрез канонизиране и цензуриране на определени медии, но и чрез определени практики на тяхното разпространение (Erl 2011: 155). През социализма химнът е част от празника 24 май и като такъв влиза в антологии и хрестоматии, посветени на делото на Кирил и Методий. Не се изучава като част от творчеството на Михайловски, защото той отсъства от образователната програма. В крайна сметка химнът функционира в два варианта и в два модуса на възприемането: в съкратен вариант като маршова песен в празничния режим и в пълния си вариант като пример за литературно произведение в специализирани издания. Във всички случаи обаче той се представя като културен текст. Макар че има съществена разлика спрямо ситуацията на древна египетска култура, която описва Я. Асман, не само поради писмения характер на българската, но и наличието на други освен възпитателни литературни комуникации, прилагането на понятието „културен текст“ изглежда особено оправдано за периода на социализма – именно заради ограниченията на институционализирането на потока на традицията, нейното култивиране, обогатяване и предаване (срв. Assmann J. 1996: 72). Нещо повече, случаят с химна е особено красноречив, защото, въпреки че е принципно достъпен извън специфичната ситуация на изпълнение в рамките на „церемониална комуникация“, все пак възприемането му е силно ограничено, т.е. не само наново канонизирано, но и наново деконтекстуализирано (цензурирано).

Концепцията за медии на паметта насочва и към разгръщане на херменевтичния потенциал на въпроса за „загробния живот“ (*afterlife*) на литературното произведение (Erl 2011: 162–171). В това отношение случаят на химна на Михайловски е изключителен, защото самото литературно произведение е замислено през призмата на образователно-възпитателния императив, т.е. има за цел да съхранява и разпространява определени „спомени“, но и последвалото му не-четене¹⁰ е ярко свидетелство за просветителския импулс, съчетан при това с рамката на националната забрава. За да проблематизирам рецепцията на стихотворението, т.е. да установя културните режими на циркулирането и проявяването на (не)запаметеното, бих искала

¹⁰ Използвам тук израза на Димитър Михайлов относно липса на интерес, респективно – силно ограничен поглед към творчеството на Михайловски сред българския културен елит (Михайлов Д. 2012).

да обърне внимание върху факта, че макар и канонизиран, химнът е най-напред *литературен* текст, който, подобно на памет, се характеризира със съгъстяване, наративност и жанровост, което има особено значение както по отношение на процеса на съхраняването, така и на циркулирането на спомените (Erll 2011: 145–149). Като литературен текст той е резултат на авторска селекция, но остава отворен за интерпретация. Изглежда парадоксално обаче, че именно това съгъстяване, многообразие и новаторство, вписани в него по презумпция, предизвикват смущение сред литературни критици. Тук мога да посоча две мнения по този въпрос: или текстът е противоречив и това се третира като негова уникална особеност, или той е свидетелство за насладването на различни традиции и речници, характерно за българската култура от края на XIX век.

В статията „Кирил и Методий от Стоян Михайловски: Изгубени и възстановени идеологически понятия в българската култура“ Камен Риков набляга върху ролята на различни традиции и речници, като смята, че „именно вътрешната разнородност и дори противоречивост на този идеен потенциал гарантира на произведението трайно присъствие в националната култура“ (Риков 2014: 22). В такъв случай причината за каноничния статус на химна би било специфично съчетание на схематизма и амбивалентността (срв. Rigney 2010: 215–216; Erll 2018: 167–168), но тогава проблемът е в интерпретативната отвореност или поливалентност, а не в противоречието. Българският литературовед подчертава, че в стихотворението има „редица привидно ясни формулировки“ (Риков 2014: 22), но в крайна сметка подчинява прочита си на каноничното в смисъла на националното и го тълкува като изпълнение на специфично българското. Стихотворението е „странната смесица от понятия, заимствани от културното развитие на Западна Европа през XVIII и XIX век и появяващи се в произведението като идеологически основи на възрожденските и новобългарските концепции за народен напредък“ (Риков 2014: 23). Дали обаче Михайловски наистина се стреми да българизира европейските традиции? Или пък се опитва да „европеизира“ българските ценности? Риков заключава също така, че Михайловски „гради стратегия за своеобразен модерен превод на Кирило-Методиевото дело, използвайки европейски понятиен апарат“ (Риков 2014: 24). Българският литературовед обърща внимание върху значението на „възприемателски контекст“ и се насочва към въпроса за секуларизацията. Според него „дискусията за религиозна и светска употреба на култа към Солунските братя е толкова дихотомично неразрешима“ (Риков 2014: 29), защото в българския контекст са актуални две взаимно изключващи се констатации: строго разграничаване между светското и църковното¹¹ и различното от за-

¹¹ „Историческият път на българската интелигенция е култивирал особена чувствителност към категориите на светското и църковното, поради което двете сфери най-често се подлагат на строго разграничаване“ (Риков 2014: 29).

падноевропейското тълкуване на опозицията „сакрално – профанно“¹². И все пак, за да стигне до заключението си, Риков борави с предварително създадени модели на българското, възрожденското, западноевропейското, романтическото, просвещенското, хуманитарното, светското, религиозното и пр., което изглежда методологически пропуск, защото предполага историческо възприемане на смислите.

Разглеждайки функционализациите на кирило-методиевската традиция в българската култура, Шват-Гълъбова анализира химна на Михайловски в контекста на средновековната и възрожденската традиция и набляга върху българската мисъл относно азбуката и книжовността като признаци на цивилизованост. Като ключово понятие тя посочва „говор“ („отци на Българското знание,/ Творци на нашия говор мил“). Според нея тук не става дума за синонимична употреба, а за допълнителен смисъл. Затова у Михайловски „Кирил и Методий снабдяват българите не само с патент за азбуката (...), и с понятийна система, която остава гаранция за пълнотата на тяхното човешко достойнство“ (Szwat-Gułybowa 2008: 354). Нещо повече, Шват-Гълъбова твърди, че „това религиозно послание, рядко повдигано в рамките на българската култура, с времето става напълно непонятно за възприемателите на химна“ (Szwat-Gułybowa 2008: 354). Излизайки от това твърдение, Риков отбелязва: „Борбата за тълкуването на идеологическите пластове в химна на Михайловски е и борба за признаване на един нов рецептивен контекст на модерната българска литература, който, въпреки свои конкретни постижения, днес все още остава встрани от главните търсения на националната хуманитаристика, от историческото осмисляне на следосвободенската култура“ (Риков 2014: 30). С това посочва нужда от преосмисляне на българския канон от гледна точка на „изгубените“ значения. Изглежда обаче, че е по-важен въпросът защо религиозният заряд на химна изобщо е бил пропуснат, дори изгубен?

КОНТЕКСТЪТ

Очевидният отговор се основава на факта, че опростеният прочит, който носи със себе си статусът на културния текст, е изцяло подчинен на идеята за националната общност. По този начин възприемането на творбата на Михайловски е не само канонично или конвенционално, но и консервативно в смисъла, предложен от Хайден Уайт по отношение на възможните позиции, които историк може да заеме спрямо актуалната му епоха, т.е. по-

¹² „Традиционният източен модел, на който се основава църковната дейност, видим и през епохата на Българското възраждане, разчита на друга концепция – християнизирането, просветляването на външния свят в степен, в която това е допустимо с оглед желанието и силите на този външен (извънцърковен) свят“ (Риков 2014: 29).

ложително, схващано като ефект на прогрес (White 1973). Затова прочитът се вижда като „национален“, „възрожденски“ и „просветителски“ и се утвърждава заедно с българския разказ за кирило-методиевското наследство, който по същество се явява просвещенски и своеобразно секуларизиран вариант на църковното предание за славянските просветители. Струва ми се обаче, че отговорът, който препраща към връзките между националната идеология, която по презумпция е светска, не обяснява нищо. Контекстуализирането на въпроса за „изгубеното“ значение изисква по-внимателен поглед върху интерпретативната общност, която налага „светското“ тълкуване на стихотворението (Риков говори тук за „възприемателски контекст“). Тук имам предвид българската интелигенция, схващана като социална институция съгласно Мери Дъглас, т.е. мисловна общност, която споделя едни и същи познавателни модели и възприема стоящите зад тях принципи като нещо естествено, т.е. в крайна сметка неосъзнато (Дъглас 2004). В случая става дума за натурализираната конвенционалност на експертната активност на българските литературни историци и критици.

Най-напред трябва да се отбележи, че в културната памет на българите химнът функционира като че ли анонимно и с промененото заглавие „Върви, народе възродени“. Автономизацията засилва деконтекстуализацията. Интересното е, че от една страна, са много малко посветените на него научни анализи, а пък в контекста на цялостното творчество на Михайловски той се споменава маргинално и твърде схематично, като се привеждат най-вече сведенията за възникването както на текста, така и музиката към него. От друга страна, той се появява във връзка с името на Михайловски като разпознаваема творба, като един вид ключова дума, а дори и върховно постижение (или оправдание) (за което ще стане дума по-долу). Както четем в цитираното вече учебно помагало от 2009 г.: „В паметта на българските читатели той завинаги остава със своите басни и химна „Кирил и Методий“ (Българска литературна класика 2009: 286). Моята теза е, че именно историята на рецепцията на Михайловски може да бъде ключ към въпроса за „пропускането“ на религиозния заряд.

Както обобщава Димо Пенков, съществуват три рецептивни (литературни) мита относно твореца Михайловски: сатирик-баснописец, философ-песимист, религиозен поет (Пенков 2009: 50–52), като последният е особено проблематичен за българската критика. Той „упорито се гради“ от самия писател, но въпреки това е „приеман несериозно, повече като куриоз, отколкото като стойност в българската литература“ (Пенков 2009: 52). Пенков обяснява този мит с познавателните навици, характерни за литературното поле в България: „Рационализмът и прагматизмът на новата българска литература не искат да познаят поета Михайловски в неговите религиозни творби“ (Пенков 2009: 58). Димитър Михайлов пък го ситуира директно в перспективата на секуларизационните процеси: „Огромната част от бъл-

гарското общество (...) крайно се е прагматизирала, а интелигенцията се е уморила от проповядването на морални принципи, тъй че религиозността на Михайловски се оказва не само закъсняла, но и изцяло утопична. Затова повечето негови съвременници гледат на религиозната му отдаденост като на екзотика, неприложима в българските условия или като нещо архаично“ (Михайлов Д. 2012: 27).

В прочитите на личността и творчество на Михайловски се появяват следните твърдения: писателят е сложен за цялостна оценка; той е раздвоен, а творчеството му е противоречиво и неравно; „огромно по обем и разнородно по своята проблематика и жанрови характеристики“ (Михайлов Д. 2012: 14). В крайна сметка се казва, че той свързва или посредничи между двата етапа на развитието на модерна българска литература, или пък че е несвоевременен, а дори неприспособим (Натев 1987). Изглежда, че проблемът „Михайловски“ е породен от неготовността на българската критика, която има други очаквания и навици. Михаил Неделчев още през 1987 г. отбелязва: „митът за тромавостта на стиха и езика във философските и сатиричните му стихотворни творби е плод на лошо литературно възпитание, на догматическа привързаност единствено към песенността“, а „ключовете към него са по-сложни дори отколкото при художествения свят на „жреца-воин“ Пенчо Славейков“ (Неделчев 1987: 77). Шват-Гълъбова поставя въпроса дори по-широко, в контекста на модернизацията и говори за „липсата на съвременен език на размисъл върху фундаментални теми“ (Шват-Гълъбова 2015: 59). Засега обаче не е направен опит за цялостен и задълбочен поглед върху наследството на писателя извън идеологически ограничения от преди 1944 г., макар че в последно време се вижда тенденция той да бъде позициониран в рамките на модерността¹³. Като че ли не са загубили актуалността си думите на Александър Къосев за „тъжния парадокс“: „Михайловски изобразява „модерни“ философски идеи и настроения с една отмираща за българската литература словесно-реторична техника; критиката пък има усет за новите принципи на поетическото слово, но не и за „модерния“ пласт в проблематиката и стилистиката на Михайловски“ (Къосев 1987: 697).

Ако се приеме, че причината е в неосъзнатата конвенционалност на експертната дейност на българските литературни историци и критици, тогава на преден план излиза въпросът за културния статус на химна. Както подчертава А. Асман, разликата между „литературния текст“ и „културния текст“ може да остане незабелязана. „Културният текст е сляпо петно върху картата на литературознанието. Тук има не само нещо пренебрегнато,

¹³ Вж. Стоян Михайловски, Пенчо Славейков 2009; П. Р. Славейков, д-р К. Кръстев, Ст. Михайловски 2018.

върху което трябва да се работи. Проблемът е по-дълбок: темата за културните текстове може да убегне от вниманието на литературоведите. Институционализирането на литературата като културна подсистема се основава на отделяне от културните текстове, а позициите по отношение на литературата като автономни или културни текстове са взаимно изключващи се“ (Assmann A. 2013: 24)¹⁴. Тук не става дума само за дистанциране спрямо литературните текстове *като* културни текстове, но и за тенденцията те да се четат в рамките на националния канон, т.е. според „естествените“ принципи на канонизирането, в двоен смисъл: не само във връзка с националните ценности, но и от тяхната позиция. Историята на рецепцията тогава е пряко обвързана от „методологическия национализъм“ (Erl 2011: 62), който означава фокусиране върху националните разкази през призмата на националните въпроси. Парадоксът е, че така схващани, националните критерии са вписани в историята на дисциплината, по презумпция търсеща приемственост и сплотеност и вследствие на това пропускаща „другото“. „Линейният модел на еднопосочния исторически прогрес става проблемен, тъй като прикрива по-сложните процеси на фрагментация и унификация. Нормативното разбиране за диференциация и модернизация не отчита развитието в обратна посока, за което може да се каже само, че не е в крак с времето. Щом оставим настрана модела на едностранен и прогресивен исторически процес, възникват интересни случаи, които досега са били смятани за неуместни или като отклонения от историческото правило“ (Assmann A. 2013: 26).

Случаят „Михайловски“ разкрива сблъсъка на възможностите и очакванията, но и свидетелства за основни разлики в представите за конкретни културни феномени. Най-добър пример за това е представата за поетическото слово. Защо Кръстев не смята Михайловски за *поет*? (Кръстев 1890: 789). Защо езикът му се определя като „тромав“? Защо Васил Пундев твърди, че „общата оценка на Михайловски като поет може да бъде естетически твърде отрицателна“ (Пундев 1929: 133)? Защо творчеството му се свежда до идеята за „мост между обективистичната и тенденциозната линия на Вазов и субективизирането и концептуалността, намерили израз в художествената практика на кръга „Мисъл“ (Михайлов Д. 1994: 43)? Несъвместимостта се вижда и по отношение на други ключови понятия. Защо в българската литературна история за първи поет-философ се приема Пенчо Славейков, а не Михайловски? Защо философското му се омаловажава като песимистично (срв. Антов 2018)? Защо думите на писателя относно

¹⁴ Тъй като не ми е достъпно оригиналното издание на студията „Какво е културният текст?“ (на немски език) (Assmann A. 1995), я цитирам по полския ѝ превод (Assmann A. 2013).

„болестта на славянството“ (в посвещението към „*Suspiria de Profundis*“, 1884) събуждат съпротива от страна на критиците и издателите (срв. Кьосев 1987: 682–683)? Защо възмущава това, че, от една страна, „Науката е слънце, което във душите греи!“ („Кирил и Методий“, 1892), а от друга, „тоз, който знай, е същество, което живо тлее“ („Наука“, 1895)? Защо той трябва да бъде „най-публицистичният между българските писатели“? (Златен ключ 2003: 418).

Като цяло преобладава *парадигмата на загадката* съгласно формулировката на Кръстьо Кръстев (Кръстев 1907: 39). Тя получава различни идеологически възплъщения, но основното схващане, че Михайловски е необозрим, е непроменено. Творчеството му остава непознато и се представя винаги фрагментарно и съгласно конвенцията на противоречието.

Съществува аналогия между рецепцията на Михайловски преди и след 1944 г. Подобно отношение към него има по време на събитията през 1905 г. – съдебния процес и оттеглянето на писателя от публична дейност, мълчание за създаденото от него след тази година; фокусиране върху критическото или моралното измерение на литературните му прояви, наблюдаване върху обществения реализъм като негов творчески принцип, както и обговаряне на неговия прословут песимизъм. Макар че философските и религиозните му творби се откриват и четат наново, все пак доминират интерпретациите извън религиозната парадигма, като особено показателна за това е рецепцията на „Поема на злото“¹⁵.

Особено интересни са начините, по които се приспособява Михайловски в условията на диалектическия материализъм и атеизма. Георги Цанев например отбелязва, че в първите години на XX в. Михайловски се сближава със социалистите и сътрудничи с техните издания, защото е „искрено и дълбоко възмутен от несправедливостите и пороците на буржоазния строй и в оня момент, изглежда, е приел социалистите като борци против един омразен режим“ (Цанев 1965: 230). Панталей Зарев го нарича „писател с мрачна осанка“, но подчертава, че творчеството му все пак е насочено към реалността, а „най-оригиналната и алегорична, и българска творба“ е „Книга за българския народ“ (Зарев 1969: 395, 404). Като обобщение може да се види оценката на Ангел Тодоров, автор на увода към „Избрани съчинения“ от 1960 г.: „Всичко най-добро, положително в неговото творчество

¹⁵ Вж. напр. Михайлов Д. 1994. Прочит на делото на Михайловски, основан върху християнския смислов хоризонт, предлага Калин Михайлов (вж. напр. Михайлов К. 1992; 2009; 2018). Специално за „Поема на злото“ пише и Шват-Гълъбова, като отбелязва, че разглеждането на произведението „през призмата на херменевтиката ни позволява да разкрием меандрите на религиозната мисъл на писателя, чиито хоризонти надхвърлят рамките, определени от политически функционализираната в периода на Българското възраждане „църковност“ (Шват-Гълъбова 2015: 58).

представлява енергична и силна съпротива срещу обществения ред от негово време“ (Тодоров 1960: 10). Мнението, че Михайловски е „раздвоен“, функционира не само като клише, но и се вписва успешно в критическите практики през социализма: „от една страна, у него живее вярата в човешкия прогрес, желанието да се бори за него със слово и дело и, от друга страна, песимизъм и отчаяние, които го карат да търси подкрепа единствено в религията и същевременно му навяват мисли за смъртта“ (Гуляшка-Балканска 1987: 23). Именно като идеологическо противоречие се възприема неговият песимизъм и в същото време вярва в прогреса и науката. Практиката да се коментира този парадокс се запазва до днес: „Независимо от ореола, който си спечелва – на суров изобличител, импулсите на отрицанието му се зареждат върху философска основа. Ето защо по същество неговите творчески реакции са плод на духовната сила на българина. Затова има всички основания да се нарече „краен оптимист“, който вярва в „съдбините на българския народ“ и в чието „бъдеще не поставя никакви предели“ (Българска литературна класика 2009: 285)¹⁶. Цитираните думи заслужават още по-голямо внимание, ако се отбележи присъствието на толкова добре утвърдени през социализма автостереотипи и културни митологеми относно „българския дух“.

Всъщност аргумент „в полза“ на Михайловски, негово своеобразно оправдание, се оказва неговият „всеучилищен химн“, което потвърждава, че водещият интерпретативен модел се изразява в национално, просветителско и оптимистично мислене. Както се посочва в съвременното мащабно учебно помагало „Златен ключ на класическата българска художествена литература“, Михайловски „все пак вярва в труда, ума и човешката дързост“, а доказват това именно „стихотворенията „Напред, животът е сражение“ и „Кирил и Методий“ („Върви, народе възродени““ (Златен ключ 2003: 418).

Оказва се, че на културна унификация, ако не и петрификация, подлежи както химнът „Кирил и Методий“, така и фигурата на автора му. Начините на възприемане на двете културни явления съвпадат. Основният интерпретационен модел се гради върху различни силни дихотомии, срещани в българското литературознание, но ми се струва, че водеща е йерархичната опозиция „религиозно – светско“¹⁷. В контекста на стихотворението Шват-Гълъбова говори за отхвърляне на първичната функция на кирило-методиевския култ, която по същество е църковна. Като парадокс изглежда това, че „своеобразна секуларизация на средновековната традиция и нейното

¹⁶ Срв. оценката на А. Тодоров, че химнът е „оптимистична песен за нашето народно пробуждане, с призивен характер, с ясна увеличаща перспектива“ (Тодоров 1960: 29).

¹⁷ Употребявам думата „светско“, а не „секуларно“, за да се усети положителната конотация на понятието.

присвояване от просвещенската идея за прогрес“ (Szwat-Gylybowa 2008: 351) върви в България заедно с „прославянето на изгубената средновековна литература“ (Szwat-Gylybowa 2008: 360). Според нея обяснението е в прекъсването на каноничната функция (срв. Szwat-Gylybowa 2008: 360). Подреждането на смислите чрез поставяне на ярки демаркационни линии е част от процеса на пречистването съгласно концепцията на Бруно Латур, който смята, че на основата на модернизацията се намират определени конвенции на разграничаването, които водят към изтласкване на нежеланите и/или хибридни (нечисти) елементи (Латур 1994)¹⁸.

КРИПТАТА

Ако стихотворението „Кирил и Методий“ като литературен текст „сгъстява“ (не)достъпните и (не)възможните значения и образи-идеи, то алтернативното четене извън опозицията „светско – религиозно“ става не само постижимо, но и необходимо. Този „трети път“ не представлява обаче „среден етап“ в смисъла на времева последователност. По-скоро става дума за това, което Калин Михайлов формулира така – отхвърлянето на Михайловски от родната критика е породено от неговата позиция „срещу течението“ (Михайлов К. 2018: 253), или което констатира Шват-Гълъбова: „като един от малцината български религиозни писатели, Михайловски не се присъединява към групата на критиците на модерността и в този текст заема нейна страна“ (Szwat-Gylybowa 2008: 352). „Третият път“ би се изразявал в отказ от ярки идеологически дихотомии, в желанието да се (въз)приеме обединяващ хоризонт.

Напълно основателно можем да приемем понятийната рамка на Чарлс Тейлър (вж. Тейлър 2003), че в произведението създаващият смисъл хоризонт се гарантира от християнството. Както признават изследователите, от гледната точка на духовната формация на Михайловски християнската религия – както в православния, така и в католическия ѝ облик – е съществена съставка. Религиозният елемент е присъщ на творчеството му от самото начало, при това не се свежда единствено до известните „Euthanasia“ (1884) и „Поема на злото“ (1889), макар че те действително са изключителни, и то не само защото са преработвани и наново издавани по желание на самия автор. Нещо повече, френското влияние, изразяващо се в увлечение към

¹⁸ „В този смисъл Хипотезата на това есе – касае се тъкмо за хипотеза и става дума тъкмо за есе – е, че думата „модерен“ означава две съвкупности от напълно различни практики, които, за да останат ефективни, би трябвало да си останат различни, но напоследък вече не са. Първата създава – чрез „превод“ – амалгами от изцяло нови същества, хибриди от природата и културата. Втората създава – чрез „пречистване“ – две напълно различни онтологични зони, едната отредена само за човешките същества, другата за не-човешките (*non-humains*)“ (Латур 1994: 19).

Мишел дьо Монтен и Блез Паскал, просветителите, но и философите на напредъка и моралността, активизира допълнително религиозния потенциал, схващан в перспективата на идеята за нравствено развитие на човека. Още през 80-те години на XIX в. се вижда, че вниманието на писателя е съсредоточено върху образованието и възпитанието като проблеми на *моралното формиране* на личността. Именно в този контекст трябва да се отчете и фактът, че през 1880 г. Михайловски публикува своя превод на „Училището“ на Хюл Симон (в. „Народний глас“). И все пак основната призма е религията, както подсказва „Поема на злото“, в която въпросът за знанието се разглежда в перспективата на Бога, а изкушението и падението се представят като резултат от загубената връзка със създателя.

Конфесионалната рамка се актуализира и в контекста на доминиращия в културата на XIX в. църковен образец. Тя много добре се вижда, когато е отнесена към трите качества на литературния текст, за които говори Ерл. На ниво наративност би могло да се посочи идеята на проговарянето като очовечаване, както и раждането на народа чрез просветление (срв. Szwat-Gyłybowa 2008). И двете събития се разбират изцяло като Божията намеса и поведение съгласно Божия закон. На ниво жанр основен показател е химничното, което в първичния си контекст се отнася към литургичната прослава на светците. В тази връзка може да се види констатацията на Рикев за прототипичния начин на разбиране на историята: „(...) фигурата на славянските учители притежава не само родоначалническа функция с ореол на апостоли високославни (...), първообраз на просветителството, но проиграва и библейския модел на предобразно разкриване (в случая – на българската слава). Този скрит текстов механизъм, актуален в общностното културно съзнание чрез непреодолимия авторитет на Библията и църковната проповед, превръща солуняните в пророци на националния възход през XIX век. Така началният призив на братята в химна не представлява просто реторически сегмент от поетическия диалог между бащи и деца, а допълнително сакрализира първоучителите, тяхното дело и мисията на следовниците им“ (Рикев 2014: 23). От своя страна идейното съгъстяване би се изразявало не толкова в присъствието на понятията от различни речници, за което говори и Рикев, колкото изобщо в начина, по който се изгражда смисълът, в това число и в самия стил на писателя, който е многословен, наситен с различни реторични средства и различна по произход и форма лексика (срв. Богданов 2010: 234–254).

Проблемът с „противоречията“ у Михайловски може да се обясни по два начина. От една страна, критическото несъгласие те да вървят редом се явява като израз на пречистващия императив на модерността според Латур. От друга страна, фактът, че те не се неутрализират, се явява доказателство за невъзможността критикът да излезе извън конвенционални разграничения. Двете положения са взаимно свързани, но не съвпадат напълно, тъй като

при второто акцентът пада върху липсата на компетенции, а не когнитивната нагласа. Факт е, че в историята на българската литература стихотворението „Кирил и Методий“ не се чете през призмата на християнския мироглед, схващан като възможен *ключ* към „противоречието“. Нещо повече, то не се интерпретира дори във връзка с „нравствено-религиозната доктрина“, която гради авторът, „базирана на православното учение за нравствеността“ (Пенков 2009: 58). Художествените елементи, насочващи към професионалната традиция, се третират като елементи на културен резервоар, или „капитал на паметта“, т.е. съгласно концепцията на Даниел Ервю-Леже като символи и емблеми, функционализирани за нуждите на националната идентичност (Hervieu-Léger 2007: 228)¹⁹. Отключването на херменевтичния потенциал на религиозното показва, че (може да) става дума за съчетаване на две само привидно (или конвенционално) противоречиви перспективи: „светска“ и „църковна“. „Хибридността“ на идейните компоненти²⁰ може да се търси и на композиционно ниво – в своеобразна завършеност на историсофския разказ, което се изразява във взаимно обвързване на позициите на светите братя и техните наследници, т.е. на тези, които изричат „вечния завет“ (цитираното в началото на творбата обръщение на Кирил и Методий към българския народ), и тези, които изказват похвалата (формулираните от страна на „внуците“ в края на текста думи на „всенародното признание“). Твърдя, че Михайловски предоставя в своя прочит на кирило-методиевското дело не бриколаж на понятия и перспективи, които са извадени от контекста (в това число и секуларизирани), а хиполептичен дискурс. Както обяснява Я. Асман: „Методът на дивото мислене, „ръкоделстването“ (*bricolage*), е подход към традицията, диаметрално противоположен на хиполептичната дисциплина. „Bricolage“ е боравене със заварени материали, които изчезват чрез префункционалиране. Докато „хиполепсисът“ е боравене със заварени материали, които той не префункционализира, а се движи с тях в рамките на една обща функционална връзка“ (Асман Я. 2001: 291).

Шват-Гълъбова се обръща към това понятие, за да коментира последствията от митологизирането на фолклора. За нея то е израз на „фрустрацията, свързана с промяната на културния модел от устен (но осъзнаващ съществуването на писменост) към писмен“ (Szwat-Gyłybowa 2008: 360). Припомняйки употребите на фолклорните мотиви от възрожденските писатели, тя задава въпроса: „Дали тяхното писане остава свидетелство за опити за примиряване на митичните структури с дискурсивността на хиполепсията или, напротив, документираща доминирането на първото, което се изразява (нека повторим след [Ян] Асман) в използването на съществуващи

¹⁹ Книгата „La religion pour mémoire“ (Hervieu-Léger 1993) няма превод на български. Ползвам полския: Hervieu-Léger 2007.

²⁰ Или, ако преобърнем перспективата – първичната им или надделяваща съвкупност.

материали, губейки първоначалния им характер, като променя функциите си, като в същото време служи за облекчаване на когнитивния дисонанс?“ (Szwat-Gyłybowa 2008: 361). Оказва се, че възприемането („помазването“) на устната традиция като върховен образец не води към диалог между новото и старото, а представлява *прекъсване* на течащ дискурс.

Бих искала да продължа тази мисъл, но да я отнеса към случая „Михайловски“. Твърдя, че въпросът за „противоречивостта“ му е всъщност двойният израз на водещия у него хиполептичен принцип²¹. „Митичният дискурс е дотолкова успокоителен, доколкото той не позволява да се видят противоречията и оставя всички изказвания и образи да бъдат равнопоставени. Каноничният дискурс е успокоителен, защото той не търпи противоречия. За разлика от тях хиполептичният²² дискурс е култура на противоречието. Той се базира на изострено възприемане на противоречия, т.е. критика, при същевременно запазване на критикуваните позиции“ (Асман Я. 2001: 290). Михайловски практикува хиполепсиса както в тематичен, така и идеен план, т.е., от една страна, коментира различни противоречия на житейския (си) опит; от друга, ги поставя в хоризонта на една висша истина. Нещо повече, ако приложим понятието към въпроса за рецепцията, то ще се окаже, че именно хиполептичното е непоносимо за българската критика. Нетърпимостта към противоречията върви заедно с нетърпимостта към религиозното, схващано като „старо“, и се проявява като скрит принцип във възприемането както на стихотворението „Кирил и Методий“, така и цялото творчество на Михайловски. Впоследствие съгласно модернизиращия (или пречистващия според Латур) импулс религиозното не само се оказва недоразбрано и (затова) маргинализирано, но и потиснато и в крайна сметка забравено. В тази светлина статусът на литературния текст като медия на паметта позволява да се повдигнат допълнителни въпроси. Смятам, че рецепцията на Михайловски, и особено на химна му, разкрива съдържанието на *криптата* на българската културна памет.

Понятието „крипта“ е въведено от Я. Асман във връзка с въпроса за несъзнаваното в културната памет (за повече вж. Assmann J. 2005)²³. В този

²¹ „(...) хиполепсисът изхожда от това, че до истината е възможно само приближаване. Хиполептичният процес е именно процесът на това приближаване. От съзнанието на никога напълно постигнатото, винаги само предстоящо познание, той получава своята кинетична енергия. До истината можем само да се приближим – според основния принцип на хиполепсиса, – когато се освободим от илюзията, че някога можем да започнем съвсем отначало, когато разберем, че винаги се раждаме сред вече течащ дискурс, когато съумеем да видим различните посоки и се научим съзнателно, с разбиране и критично да се позоваваме на онова, което са казали преждеговорившите“ (Асман Я. 2001: 289).

²² В българското издание тук е допусната редакторска грешка („хипотетичният“).

²³ Това понятие се споменава още в книгата „Moses der Ägypter“ (1998), която има български превод. В нея Я. Асман говори за образуването на криптата („криптирането“) като изтласкване и намеква за връзка със „силни травматични преживявания“ (вж. Асман Я. 2005: 69).

контекст той припомня ключовото разграничение на А. Асман между активната, функционалната памет, която съхранява миналото като сегашно под форма на канон, и пасивната, натрупващата памет, която опазва миналото под форма на архив (Assmann A. 2008; срв. Асман А. 2000): „В рамките на културната памет „функционалната памет“ включва, по аналогия със съзнанието, исторически ресурси, които действително са били използвани, разпространявани, „обитаеми“ от обществото в дадена епоха, докато „натрупващата памет“ включва ресурси на това, което вече не се използва и се съхранява в архиви и по какви ли не бунища – това, което е апокрифно, погребано и забравено“ (Assmann J. 2005: 370). Я. Асман решава да съчетае подходите на Томас Ман и Зигмунд Фройд и ситуира разсъжденията си в перспективата на категориите на травма, изтласкване и латентност. Основният въпрос е дали по отношение на това как „работи“ необитаемостта, може да се говори за несъзнавано в същинския смисъл на думата или само като предсъзнавано. Тук от решаващо значение е разширяването на конвенционалното понятие за традиция по посока на това, което е „културно пренебрегнато или скрито, забравено или дори потиснато, маргинализирано, демонизирано и отхвърлено с отвращение“ (Assmann J. 2005: 268)²⁴.

Въпрос на по-задълбочени изследвания е дали това, че религиозното е потиснато и изтласкано, „погребано и забравено“ в криптата на българската културна памет, може да се обясни с културната травма. Със сигурност обаче преходът към модерната българска идентичност може да се разглежда като преход към ново начало, което се осъществява чрез забравянето на неудобното или несъответстващото. В светлината на разсъжденията на Я. Асман проблемът на българските литературни критици с „противоречията“ е културен отпечатък, който достига до несъзнаваното. „Пропускането“ на конфесионалния заряд в историята на рецепцията на творбата „Кирил и

Основните му разсъждения по въпроса обаче са развити в студията от 2005 г. – „Културна памет и несъзнаваното“, затова цитирам именно нея.

²⁴ Срв. коментара за несъзнателното на А. Асман: „Заедно с активно държаната в наличност функционална памет и с потенциално поставената на разположение натрупваща памет има и още една трета – и това е толкова важната за динамиката на културната памет област на „забравянето на съхранение“ (Ф. Г. Юнгер), в която понятията за спомняне и забравяне са нивелирани до безразличност. При това става дума за следи, останки, реликти, седименти на едно отминало време, които наистина са още налични, но (временно) са загубили значение, станали са невидими. Това, което в дадено време съществува във физически или духовно недостъпно състояние на латентност, то може да бъде преоткрито, разтълкувано и съживено с помощта на въображението от по-късна епоха. Не само чрез *архивиране*, както при натрупващата бази данни памет, но и чрез перманентно *напластяване* на станалото непотребно и невнимателно изгубваното в пространствата на спомена се произвежда онова качество на „дълбочината“, което не само прави възможни неочаквани ренесанси и реанимации, но и се е доближило до представите за едно „културно несъзнателно“. Освен това от тази слоева структура се обяснява важноста на отломъците и отпадъка на културата за историческата наука и изкуството“ (Асман А. 2000).

Методий“ и (вероятно) изобщо модерния прочит на кирило-методиевското дело би представлявал именно наративен тип отпечатък²⁵.

Доколкото по отношение на творчеството на Михайловски вече се срещат анализи, които излизат извън утвърдените национал(изира)ни рамки, дотолкова по отношение на химна все още е валидно пълното подчиняване на „националния“ разказ за кирило-методиевското дело, в който религиозното се чете като елемент на културен резервоар. Оказва се, че втвърдяването на значенията, предизвикано в процеса на канонизацията, вместо да предложи „иконично увеличение на реалността“, води към редуциране, а дори и до потискане на смисловия потенциал. Възниква обаче въпросът дали този ефект не е неизбежен, защото по дефиниция е обвързан с „помазването“ на литературния текст *като* културен текст. Нещо повече, институционализирането на литературата като културна подсистема се основава на отделяне от културните текстове, а позициите, които признават литературата като автономни текстове, и тези, които я виждат като културни текстове, са взаимно изключващи се (Assmann A. 2013: 25–26). Виждам това положение като типичен израз на модерното пречистване, което в крайна сметка според Латур е само привидно успешно, тъй като единствено временно предпазва от „хибридността“, но не я премахва. Нужно е да се проблематизира самият процес на канонизацията, т.е. да се денатурализират конвенциите на четенето, да се отмени законът на пречистването, да се присвои практиката на хиполепсиса. „Хоризонтът на традицията принадлежи към рамката на възприемането на културните текстове и остава недостъпен за влиянието на историята, което обаче не изключва потенциални пробиви – все пак няма традиция без еволюция, движение, промяна, обновление“ (Assmann A. 2013: 37). Един вид пробив би могъл да се предложи от позадълбочен анализ на българския литературен канон от гледната точка на (не)възможното съдържание на българската крипта.

ЛИТЕРАТУРА

Антов 2018

А н т о в, П. *Философският поет: П. П. Славейков, Ст. Михайловски. Казусът „Михайловски“ и въпросът за корените на декаданса и пораждаването на сеесинния език.* – В: П. Р. Славейков, д-р К. Кръстев, Ст. Михайловски. Литература и социален опит. Под ред. на Б. Пенчев и др. София, 2018, с. 217–231.

²⁵ Я. Асман посочва три вида отпечатъци: прагматични, наративни и иконични, и говори за триединството от действия, истории и образи (Assmann J. 2005: 388–389).

- Асман А. 2000 А с м а н, А. *За кризата на културната памет*. – Електронно списание LiterNet, 12.08.2000, № 8 (9).
<https://litenet.bg/publish1/aassmann/kriza.htm>
- Асман Я. 2001 А с м а н, Я. *Културната памет*. София, 2001.
- Асман Я. 2005 А с м а н, Я. *Мойсей Египтянина: Една следа в историята на паметта*. София, 2005.
- Богданов 2010 Б о г д а н о в, Ив. *Стоян Михайловски – поет, трибун и мислител: културно-исторически анализ с приложение на системна библиография*. София, 2010 (1. изд. София, 1947).
- Българска литературна класика 2009 Б ъ л г а р с к а л и т е р а т у р н а к л а с и к а: *Литературни портрети и анализи за зрелостници, кандидат-студенти и студенти*. Под ред. на Ив. Сарандев. Пловдив, 2009.
- Върви, народе възродени 1972 В ъ р в и, н а р о д е в ъ з р о д е н и!: *Детски и юношески хорови песни на Панайот Пипков*. Съст. Л. Пипков. София, 1972.
- Гуляшка-Балканска 1987 Г у л я ш к а - Б а л к а н с к а, С. *Стоян Михайловски и френската философска мисъл и литература*. София, 1987.
- Димитров 2018 Д и м и т р о в, Ч. *Какъв е залогът във „Време и разказ“ на Пол Рикъор?* – *Философия*, 27 (2018), № 4, с. 379–412.
- Дъглас 2004 Д ъ г л а с, М. *Как мислят институциите*. София, 2004.
- Зарев 1969 З а р е в, П. *Панорама на българската литература*. Т. 2. София, 1969.
- Златен ключ 2003 *Златен ключ на класическата българска художествена литература*. Т. 6. Литература на новата българска държава XIX–XX век. Ч. 3. Произведения. София, 2003.
- Кръстев 1890 К р ъ с т е в, К. *Ст. Михайловски. Novissima verba...* – *Периодическо списание на Българското книжовно дружество*, 7 (1890), кн. 35, с. 789.
- Кръстев 1907 К р ъ с т е в, К. *Млади и стари: Критически очерки върху днешната българска литература*. Тугракан, 1907.
- Към светла бъднина върви 1971 К ъ м с в е т л а б ъ д н и н а в ъ р в и: *Библиографски материали и художествени произведения за чествуване на Кирил и Методий и 24 май*. Съст. Б. Зайков, М. Николова. София, 1971.
- Кьосев 1987 К ъ о с е в, А. *Съдбата на едно творчество, или за творчеството на „Неприспособимия и за неговото „приспособяване“*. – В: Ст. Михайловски. *Божествен размирник. Философска поезия и проза*. София, 1987, с. 679–721.
- Латур 1994 Л а т у р, Б. *Никога не сме били модерни*. София, 1994.
- Михайлов Д. 2012 М и х а й л о в, Д. *Стоян Михайловски: поетически текст и национален контекст*. В. Търново, 2012.

- Михайлов Д. 1994 М и х а й л о в, Д. *Стоян Михайловски. Творчески портрет*. София, 1994.
- Михайлов К. 1992 М и х а й л о в, К. „Поема на злото“ на Михайловски и ревността като корен на насилието. – Литературен вестник, 7–13 септ. 1992, с. 1, 6.
- Михайлов К. 2009 М и х а й л о в, К. *От идеята за Бога до личността на Бога (За религиозната лирика на Стоян Михайловски)*. – В: Стоян Михайловски, Пенчо Славейков – ракурси на модерното. Съст. П. Антоу, М. Димитрова, Цв. Атанасова. София, 2009, с. 113–123.
- Михайлов К. 2018 М и х а й л о в, К. *Оцелостяването на човека в късното творчество на Стоян Михайловски*. – В: П. Р. Славейков, д-р К. Кръстев, Ст. Михайловски. Литература и социален опит. Под ред. на Б. Пенчев и др. София, 2018, с. 250–266.
- Михайловски 1892 М и х а й л о в с к и, Ст. *Кирил и Методий. Проект за български всеучилищен химн*. – Мисъл, 1 (1892), № 9–10, с. 597–599.
- Натев 1987 Н а т е в, А. *Неприспособимият*. – В: Ст. Михайловски, Божествен размирник. Философска поезия и проза. София, 1987, с. 5–21.
- Неделчев 1987 Н е д е л ч е в, М. *Социални стилове, критически сюжети*. София, 1987.
- Около Пиер Нора 2004 *Около Пиер Нора: Места на памет и конструиране на настоящето*. Съст. Ив. Знеполски. София, 2004.
- П. Р. Славейков, д-р К. Кръстев, Ст. Михайловски 2018 П. Р. Славейков, д-р К. Кръстев, Ст. Михайловски. *Литература и социален опит*. Под ред. на Б. Пенчев и др. София, 2018.
- Пенков 2009 П е н к о в, Д. *Религиозни аспекти в творчеството на Иван Вазов и Стоян Михайловски*. София, 2009.
- Пундев 1929 П у н д е в, В. *Стоян Михайловски*. – В: Български писатели. Т. 4. Под ред. на М. Арнаудов. София, 1929, с. 110–135.
- Радев 1994 Р а д е в, Ив. *Стоян Михайловски*. – В: Алманах V клас. София, 1994, с. 228–245.
- Рикев 2014 Р и к е в, К. *Кирил и Методий от Стоян Михайловски: Изгубени и възстановени идеологически понятия в българската култура*. – Zeszyty Cyrylo-Methodiańskie, 3 (2014), с. 21–33.
- Стоян Михайловски, Пенчо Славейков 2009 *Стоян Михайловски, Пенчо Славейков – ракурси на модерното*. Състав. П. Антоу, М. Димитрова, Цв. Атанасова. София, 2009.
- Тейлър 2003 Т е й л ъ р, Ч. *Изворите на Аза: Формирането на модерната идентичност*. София, 2003.
- Тодоров 1960 Т о д о р о в, А. *Значителен писател-сатирик*. – В: Ст. Михайловски. Избрани съчинения. София, 1960, с. 5–32.

- Химн на св. св. Кирил и Методий 2005 *Химн на св. св. Кирил и Методий* = *A hymn to the Saints Cyril and Methodius*. Състав. А. Личева. Предг. М. Кунева. София, 2005.
- Цанев 1965 Ц а н е в, Г. *Писатели и проблеми*. София, 1965.
- Шват-Гълъбова 2015 Ш в а т - Г ъ л ъ б о в а, Г. *Адамовият мит в произведението на Стоян Михайловски „Поема на злото“*. – Литературна мисъл, 2015, № 1, с. 46–61.
- Assmann A. 1995 A s s m a n n, A. *Was sind kulturelle Texte?* – In: *Literaturkanon – Medienereignis – Kultureller Text. Formen interkultureller Kommunikation und Übersetzung*. Hg. A. Poltermann. Berlin, 1995, S. 232–244.
- Assmann A. 2008 A s s m a n n, A. *Canon and Archive*. – In: *Cultural Memory Studies*. Eds. A. Erll, A. Nünning. Berlin–New York, 2008, p. 97–108.
- Assmann A. 2013 A s s m a n n, A. *Czym są teksty kulturowe?* – In: Assmann, A. *Między historią a pamięcią*. Antologia. Warszawa, 2013, s. 23–38.
- Assmann J. 1996 A s s m a n n, J. *Kulturelle und Literarische Texte*. – In: *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. Hrsg. A. Loprieno. Leiden, 1996, S. 59–82.
- Assmann J. 2005 A s s m a n n, J. *Das Kulturelle Gedächtnis und das Unbewusste*. – In: *Das Unbewußte in aktuellen Diskursen*. Anschlüsse. Hg. M. Buchholz, G. Gödde. Gießen, 2005, S. 368–392.
- Assmann J. 1998 A s s m a n n, J. *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München, 1998.
- Drzewiecka 2019 D r z e w i e c k a, E. *Oświata – Bułgaria*. – In: *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach XVIII–XXI w.* T. 6. *Oświata – Tradycja – Uniwersalizm*. Red. G. Szwat-Gyłybowa. Warszawa, 2019, s. 14–22.
- Erll 2005 E r l l, A. *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*. Stuttgart, 2005.
- Erll 2011 E r l l, A. *Memory in Culture*. Basingstoke, 2011.
- Erll 2018 E r l l, A. *Kultura pamięci. Wprowadzenie*. Warszawa, 2018.
- Hervieu-Léger 1993 H e r v i e u - L é g e r, D. *La Religion pour mémoire*. Paris, 1993.
- Hervieu-Léger 2007 H e r v i e u - L é g e r, D. *Religia jako pamięć*. Kraków, 2007.
- Leksykon idei wędrownych 2018–2020 *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach XVIII–XXI w.* T. 1–10. Red. G. Szwat-Gyłybowa. Warszawa, 2018–2020.
- Leksykon tradycji bułgarskiej 2011 *Leksykon tradycji bułgarskiej*. Red. G. Szwat-Gyłybowa. Warszawa, 2011.
- Ricoeur 1983 R i c o e u r, P. *Temps et récit*. Vol. 1. Paris, 1983.
- Rigney 2005 R i g n e y, A. *Plenitude, scarcity and the circulation of cultural memory*. – *Journal of European Studies*, 35 (2005), № 1, p. 12–28.

- Rigney 2008 R i g n e y, A. *The Dynamics of Remembrance: Texts Between Monumentality and Morphing*. – In: Cultural Memory Studies. Eds. A. Erll, A. Nünning. Berlin–New York, 2008, p. 345–353.
- Rigney 2010 R i g n e y, A. *The Many Afterlives of Ivanhoe*. – In: Performing the Past: Memory, History, and Identity in Modern Europe. Eds. K. Tilmans, F. van Vree, J. M. Winter. Amsterdam, 2010, p. 207–235.
- Szwat-Gyłybowa 2008 S z w a t - G y ł y b o w a, G. *Nasze pismo – ich księgi – nasze słowo. Funkcjonalizacje tradycji cyrylometodejskiej w Bułgarii*. – *Slavia Meridionalis*, 8 (2008), s. 343–362.
- Szwat-Gyłybowa 2019 S z w a t - G y ł y b o w a, G. *Postęp – Bułgaria*. – In: *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach XVIII–XXI w.* T. 4. Nowoczesność – Sekularyzacja – Postęp. Red. G. Szwat-Gyłybowa. Warszawa, 2019, s. 13–21.
- White 1973 W h i t e, H. *Metahistory. The Historical Imagination in 19th-century Europe*. Baltimore–London, 1973.

**CYRIL AND METHODIUS BY STOYAN MIKHAYLOVSKI
AS A MEDIUM OF MEMORY.**

Canon – Context – Crypt

(Summary)

The paper raises the question of *memory in* and *memory of* the most famous Bulgarian literary work dedicated to St. St. Cyril and Methodius, that is the poem *Cyril and Methodius* by Stoyan Mihaylovski (1892). The aim is to trace the complex fate of the work in Bulgarian culture in two additional contexts: the role of the Cyrillo-Methodian tradition in modern Bulgarian culture and the place of Mihaylovski in the canon of Bulgarian literature. The starting point is the research on the topic by a Polish expert in the field of Bulgarian studies, Grażyna Szwat-Gyłybowa. The methodological framework is based on the concepts of Aleida and Jan Assmann, as well as Astrid Erll, as the idea is to unfold the hermeneutic potential of the category of a *medium of memory*. The analysis of the hymn *Cyril and Methodius*, in terms of both the history of its reception and the function of the Cyrillo-Methodian tradition, problematizes its status as a *cultural text*, and contribute to the question of *the religious* in the discourse of the Bulgarian cultural and scientific elites.

Keywords: Cyril and Methodius, Stoyan Mihaylovski, Bulgarian culture, Bulgarian literary studies, cultural memory, medium of memory, the religious, crypt.

Ewelina Drzewiecka,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences

АРТЕФАКТИ ЗА КИРИЛ И МЕТОДИЙ В НАЦИОНАЛНИЯ ВОЕННОИСТОРИЧЕСКИ МУЗЕЙ*

Веселка Желязкова

Националният военноисторически музей (НВИМ) е един от най-старите и интересни музеи в София. Още в началото на XX в. във военните среди се заражда идеята за издирване и съхраняване на всякакъв вид материали, свързани с бойната слава на българската войска. През 1914 г. княз Фердинанд I със специален указ създава при Щаба на армията Военноисторическа комисия, а със заповед № 381 от 4 юли 1916 г. на главнокомандващия на действащата армия генерал Н. Жеков е създаден военен музей. Скоро след това започват да се формират и музейните колекции. Първата експозиция на музея обаче е открита чак през 1937 г.

За своята вековна история НВИМ се утвърждава като културна и научна институция, призвана да издирва, изучава, съхранява и популяризира културни ценности, свързана с националната и европейската военна история. Експозицията е решена в тематично-хронологичен и колекционен план, като в нея са показани 28 000 експоната от едномилионния фонд на музея.

Сред многобройните експонати има и такива, които разкриват мястото на славянските апостоли Кирил и Методий в културната памет на българите, както и в политиката на държавата.

Така в колекция „Знамена“, която се комплектува от 1937 г., се съхраняват всички бойни знамена на Българската армия – от средата на XIX в. и до наши дни. Сред многобройните светини на българската военна история са и три бойни знамена с ликовите на просветителите: Самарското знаме, под което българските опълченци се сражават в Руско-турската освободителна война (1876–1878), и две знамена, свързани с националноосвободителното движение в Македония и Балканската война (1912–1913) – Главно-

* Статията е подготвена в рамките на проект № BG05M2OP001-1.001-0001 „Изграждане и развитие на Център за върхови постижения „Наследство БГ“ – виртуален клъстер „Кирилومتодикон“.

то знаме на Македоно-Одринското опълчение (на 11-а Сярска дружина) и знамето на 3-та Солунска дружина.

Началото на една от най-старите колекции на музея – „Отличия“, е поставено още през 1916 г. Това е най-богатата колекция от български и чужди ордени, медали и знаци в България. Не са малко отличията с образите на славянските първоучители, сред които най-голям интерес представлява орденът „Св. св. равноапостоли Кирил и Методий“ – най-високото отличие в Царство България и династичен орден на българските царе.

Това е достатъчно основание НВИМ в София да бъде един от обектите на бъдещ Кирило-Методиев маршрут в София. По-нататък в изложението накратко ще бъдат представени артефактите за Кирил и Методий, съхранявани в НВИМ, като трябва да се има предвид, че не всички от тях са изложени в постоянната експозиция на музея.

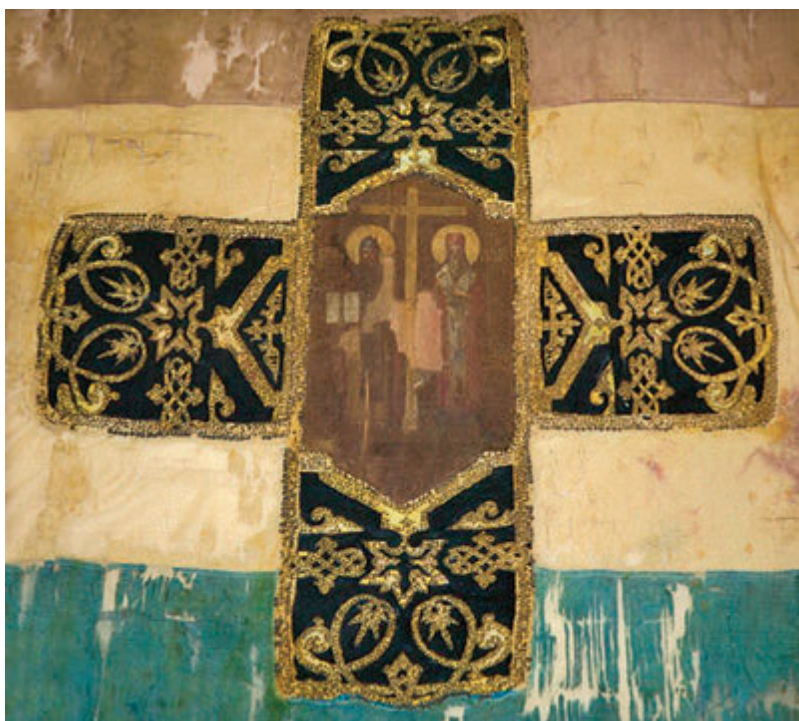
САМАРСКО ЗНАМЕ

На 6 май 1877 г. на специална церемония в гр. Плоещ е осветено и дарено на българските опълченци знаме, което по-късно преминава през тежки боеве при Стара и Нова Загора, Шипка и Шейново. Днес това знаме е национална светиня, единственото знаме в историята на България, наградено с орден „За храброст“. Идеята за създаването на знамето е на граф Пьотър Алабин, по това време съветник в Градската дума на Самара, където през 70-те години на XIX в. е създаден комитет за оказване на помощ на славянските народи, борещи се за своята независимост.

Самарското знаме е изготвено в традицията на православните хоругви с иконописни изображения от двете страни. Изработено е от тънък коп-ринен плат и има почти квадратна форма (1,85×1,90 м). Състои се от три хоризонтално разположени ивици с различен цвят – малиновочервена, бяла и небесносиня. В средата на всяка страна на знамето са вшити черни коп-ринени кръстове, в центъра на които са апликирани рисувани с маслени бои икони. Рамената на двата кръста са украсени с декоративни арабески, изработени със сърма и голямо количество пайети.

Знамето е ушито и кръстовете са извезани от монахините на Иверския женски манастир в град Самара под ръководството на игуменката Антонина. Иконите, нарисувани с маслени бои върху платно, са дело на петербургския художник Николай Симаков. На лицевата страна на знамето е Иверската икона на света Богородица с младенеца, а на обратната са изобразени славянските просветители. Кирил е в монашеско расо и с книга в ръка, а Методий е в епископски одежди и държи свитък, на който са изписани началните думи от Евангелието от Йоан.

Присъствието на иконата на Светите равноапостоли върху Самарското знаме би могло да се свърже с Първия славянски конгрес, проведен през



1867 г. в Москва и Санкт Петербург, преминал под знака на възраждането в Русия на почитта към делото на Кирил и Методий, които били издигнати като символи на славянското единство. Сред символите на конгреса е била и една бяло-златиста хоругва с изображенията на славянските първоучители и Христос Спасител над тях, благославящ ги за апостолския им подвиг.

Появата на Иверската икона на света Богородица върху Самарското знаме също е символична. Легендата разказва, че някога агаряни акостирали с 15 кораба на брега на Света гора и обкръжили Иверския манастир. Уплашените монаси се скрили в защитната кула, а враговете нахълтали в манастира, опустошили го и се опитали да разрушат кулата. Монасите със сълзи призовали на помощ светата Богородица и тя се отзовала на молбите им. По нейна повеля се разразила силна буря, в резултат на която агаряните и техните кораби потънали в морската бездна.

Знамето е закрепено на полиран в черно дървен прът със сребърна пика, дълга 38 см. Тя е изработена във византийски стил с богата декорация във фабриката на Павел Овчинников в Москва, по ескиз на известния инженер и архитект граф Николай де Рошфор. По време на битката при Стара Загора пиката е изкривена и пробита. След награждаването на Самарското знаме с ордена „За храброст“ старата основа на пиката е заменена с нова, представляваща ажурно изработен сребърен венец от лаврови и дъбови листа, в средата на който е вграден орденът. Запазената оригинална част на върха на пиката има листовидна форма и на всяка нейна страна има осмоконачен андреевски кръст, завършващ с детелина. В долния край на пиката са прикрепени четири ленти: червена, тъмносиня и две небесносини. Първите две са поставени на знамето още в Русия, а вторите две – след награждаването му с ордена. Върху червената лента е извезан надписът: САМАРА – БОЛГАРСКОМУ НАРОДУ. 1876 г., а върху синята – ДА ВОСКРЕСНЕТЪ БОГЪ И РАСТОЧАТСЯ ВРАГИ ЕГО.

През 1881 г. Самарското знаме е предадено за съхранение на княз Александър Батенберг. То се е пазело, поставено в калъф, в оръжейната зала на двореца. Изнасяно е в един от салоните веднъж годишно, в Деня на ордена „За храброст“, в присъствието на всички повикани в двореца кавалери на ордена. Извън двореца Самарското знаме е изнасяно само в редки случаи. Един от тях е например честването на 25-годишнината от Руско-турската освободителна война през 1902 г., когато знамето участва в тържествата.

През 1946 г. знамето е предадено от коменданта на двореца на Главния военен музей. Реставрирано през 1960 г., днес то се съхранява в НВИМ при специални условия.

През 1958 г. са изработени две копия на знамето, като едното е изпратено в Централния военен музей в Русия, а другото остава в България. През 1978 г. реставрационният отдел на НВИМ изготвя друго копие, дълги години изложено в експозицията на музея. Четвърто копие на знамето е из-

работено през 2004 г. и дарено от тогавашния президент на България Георги Първанов на Зографския манастир. През 2006 г. монахините от Княжевския манастир „Покров на Пресвета Богородица“ даряват на НВИМ пето копие на знамето. Днес в постоянната експозиция на музея, в отделна витрина в центъра на първа зала, е изложено именно то, а третото копие е дадено на Националната гвардия за военни ритуали.

ГЛАВНО ЗНАМЕ НА МАКЕДОНО-ОДРИНСКОТО ОПЪЛЧЕНИЕ

Главното знаме на Македоно-Одринското опълчение (същевременно и знаме на 11-а Сярска дружина) е дар от българската царица Елеонора. Осветено е на 28 октомври 1912 г. на тържествен молебен на гарата в Плов-



див в присъствието на царицата, която слага собствен вензел на знамето. Знамето участва в Балканската война (1912–1913), а 11-а Сярска дружина особено се отличава в боя при Балкан Тореси.

Знамето е изработено от двоен копринен плат по проект на художника Иван Мърквичка и е с размери 1,39×1,39 м. В средата на лицевата му страна в медальон с диаметър 45 см е пришита нарисувана с маслени бои икона на Светите братя. Те са изобразени до поясно, полуобърнати един към друг, без нимб, а помежду им има осмоконечен кръст. В ръцете си държат

книга. Отляво има вертикален надпис „СТЫ МЕТОДИЙ“, а отдясно – „СТЫ КИРИЛ“. По края иконата е заобиколена с орнаменти от бродирани стилизирани листенца. От иконата към ъглите вървят четири трапеца, които образуват кръст, наподобяващ ордена „За храброст“. В четирите ъгъла на знамето са поставени червено и бяло парче плат. Върху тях са апликирани кръгли парчета плат с бродерия: горе вляво е вензелът на царица Елеонора, от която е дар знамето, вдясно – шестоконечен кръст, долу вляво – монограмът на Македоно-Одринското опълчение, вдясно долу – изправен коронован лъв. Обратната страна на знамето е като на държавното – бяла, зелена и червена ивица, разположени хоризонтално. В левия край на знамето е извезана датата на публикуването на Манифеста за обявяване война на Турция – 5.X.1912. В долния край се четат инициалите И.В.М.

Знамето не е изложено в постоянната експозиция на музея, изнася се за специални събития и временни изложби, последната от които беше „София – 100 лица в Балканската война“.

ЗНАМЕ НА 3-ТА СОЛУНСКА ДИВИЗИЯ НА МАКЕДОНО-ОДРИНСКОТО ОПЪЛЧЕНИЕ

3-та Солунска дружина от Македоно-Одринското опълчение е създадена в София в края на септември 1912 г. от доброволци от Солунското, Драмското, Щипското, Кукушкото и Серското македонско братство, а неин командир е ротмистър Димитър Думбалаков. По негова инициатива сестра му, Злата Думбалакова, изработва бойното знаме на дружината. В своите спомени тя пише: „Дадох ми плат и конци, за да уший знаме на Солунската дружина. Не ми определиха точно украса, но тъй като Солун е родното място на двамата братя, значеше, че трябва да избродирам техните образи“. Знамето се е развявало в боевете при Мерхамлъ и Шаркьой, където дружината се сражава в състава на 1-ва бригада.

Знамето е от двоен копринен червен плат и е с размери 87×88 см. Бродирано е със сърма и разноцветни копринени конци. В средата на лицевата му страна в цял ръст и с нимб над главите са извезани образите на Светите братя. Кирил държи разгънат свитък с първите букви на азбуката и благославя с дясната си ръка. Методий също държи свитък, но на него е извезан призивът „въ нападение“, а в дясната му ръка има кръст. Фигурите са заобиколени със сърмен галун, очертаващ правоъгълник. Над тях се откроява надпис, изработен с жълта сърма – „СВ. КИР. СВ. МЕТ“. В горния край на плата във вид на дъга четем „ТОЗЪ КОЙТО ПАДНЕ ВЪ БОЙ“, а в долния – „ТОЙ НЕ УМИРА“. На обратната страна в средата на плата е избродирано „ПЪРВА СОЛУНСКА ОПЪЛЧЕНСКА ДРУЖИНА. 1912 г. (номерирана е като трета впоследствие).

Знамето не е изложено в постоянната експозиция на музея, изнася се за временни изложби и специални събития.



ОРДЕН „СВ. СВ. РАВНОАПОСТОЛИ КИРИЛ И МЕТОДИЙ“. 1909 г.

Орденът, който е най-високото по степен отличие на Царство България, е сред най-ценните образци на българската фалеристика, които носят името и ликовите на славянските просветители.

Създаването му има дълга и изпълнена с перипетии история. По думите на граф Робер дьо Бурбулон, личен секретар на цар Фердинанд I, създаването на орден с по-висок статут от ордена „Св. Александър“ (1881 г.) е замислено от държавния глава много скоро след избирането му за княз на България – още през 1888 г. Оттогава датира и подготвеният макет на ордена, който монархът грижливо съхранява в очакване на мига, в който България ще обяви своята независимост, а самият той ще бъде признат за цар. Макетът на ордена е дело на австро-унгарския фалерист и хералдик Хайер фон Розенфелд. Понастоящем във фондовете на НВИМ се съхранява един от неговите ескизи.

Високото отличие „Св. св. равноапостоли Кирил и Методий“ е учредено с рескрипт на Фердинанд I от 18/31 май 1909 г. без знанието и съгласието на правителството, с което монархът нарушава чл. 59 от конституцията, според който учредяването на ордени в България става със специален закон. Това предизвиква силен отзвук и недоволство сред обществеността. На страниците на вестниците „Ден“, „Нов век“, „Свобода“, „Днес“ и др. са публикувани статии, които се обявяват против учредяването на ордена и призовават към протест.

Общественото недоволство заварва цар Фердинанд в имението му в Австро-Унгария. За излизане от създаденото положение монархът нарежда на канцлера на българските ордени Страшимир Добрович да извърши „всичко, което правителството желае“. За узаконяване на учредения вече орден председателят на Министерския съвет Александър Малинов под формата на законопроект внася рескрипта за разглеждане в Народното събрание. В мотивите към законопроекта се отбелязва, че отличието се създава, за да ознаменува и увековечи обявяването на независимостта на България на 22 септември 1908 г. Споровете около създаването на ордена обаче не приключват. По време на поредното заседание на Народното събрание част от народните представители се обявяват против учредяването на ордена. Ал. Стамболийски например заявява, че в създаването му личи стремежът на държавния глава да закрепи своето влияние и да затвърди корените на неговата династия в България. Подобни мнения са изказани и в периодичния печат от това време. Според статия, публикувана на страниците на в. „Пряпорец“, държавният глава проявява неприкрит стремеж да поддържа престижа на короната чрез церемониалите, великолепието на двора и създадените от него многобройни ордени. Независимо от оживените дебати в крайна сметка Народното събрание гласува и приема Закон за утвърждаване на отличието, а на 10/23 февруари цар Фердинанд I го утвърждава.

В наградната система на Царство България орденът „Св. св. равноапостоли Кирил и Методий“ е най-високото отличие. То се връчва на граждански, военни и духовни лица, които вече са получили най-високите степени на останалите български ордени, чужди владетели и престолонаследници (задължително християни) и други чужденци с висок ранг и с изключителни заслуги към Царството и човечеството като цяло.

По статут броят на живите българи, наградени с ордена, не бива да надхвърля 15 души. Този странен на пръв поглед факт води началото си от практиката на средновековните рицарски ордени, в които орденските общества включват точно определен брой рицари. Всъщност освен цар Фердинанд I (1861–1948) носители на ордена са още шестима българи – Екзарх Йосиф (1840–1915), митрополит Симеон (1840–1937), Иван Е. Гешов (1849–1924), Васил Радославов (1854–1929), генерал Данаил Николаев (1852–1942), цар Борис III (1894–1943) и Иван Вазов (1850–1921), получил ордена в деня на 70-годишния си юбилей лично от цар Борис III. Голямото отличие е дадено и на 52-ма чужди владетели, сред които са руският император Николай II (1868–1918), германският кайзер Вилхелм II (1859–1941), австро-унгарският император Франц Йосиф (1830–1916), английският крал Джордж VI (1895–1952), италианският крал Виктор Емануил III (1869–1947), югославският крал Александър I (1888–1934), полският президент Игнаци Мойчицки (1867–1946) и др.

Визуално орденът „Св. св. равноапостоли Кирил и Методий“ наподобява френския династичен орден „Св. Дух“, учреден през XVI в. Той е с форма на детелинообразен кръст с диаметър 75 мм, със светлосин емайл и златен кант. Между рамената на кръста има стилизирани пламъци от червен емайл, а върху тях са разположени златни (или позлатени сребърни) бурбонски лилии. В медальона на ордена върху рамената на кръста на многоцветен фон, наподобяващ средновековна мозайка, са изобразени славянските първоучители. Кирил държи разтворена книга, а Методий – кръст. Образите им са обградени от позлатен пръстен, на който е изписан девизът на ордена – „Ex Oriente Lux“ (т.е. „Светлината идва от Изток“). На реверса е поставен златният вензел на учредителя на ордена, а в пръстена около него със сини букви е изписана датата на учредяването му.

Орденът има три царски емисии (Фердинандова, Борисова и Симеонова, между които има незначителни разлики) със следните отличия: Магистърско голямо огърлие, Голямо огърлие, Малко огърлие, Мини огърлие и Велик кръст със звезда.

Магистърското голямо огърлие е привилегия само за цар Фердинанд I, който е и Велик магистър на ордена. През 1938 г. по изключение то е дадено на английския крал Джордж VI. Състои се от 28 четириъгълни, червено емайлирани плочки (40×40 мм), свързани помежду си. Всяка плочка има по четири стилизирани пламъка, върху които релефно са изобразени редуващи

се короновани лъвчета със саксонски щитове, царският вензел Фердинанд и бурбонска лилия. Последният символ се появява на огърлието, тъй като майката на цар Фердинанд I – княгиня Клементина, и първата му съпруга Мария-Луиза произхождат от бурбонския род. Огърлието е прикачено към кръста чрез позлатен синджир и четирикрил библейски серафим. Голямото огърлие се отличава от Магистърското единствено по броя на емайлираните плочки, които са 24.



Малкото огърлие на ордена се раздава на членовете на царското семейство и на чужди владетели. То има дължина 50 см и се състои от 26 елипсовидни плочки, покрити с червен емайл и изобразяващи стилизирани пламъци, а върху тях се редуват короновани лъвчета и бургонски лилии.

Мини огърлието се състои от златна верижка с един малък елипсовиден медальон със златни бургонски лилии, за които е прикачен кръстът с образите на Кирил и Методий. Той е с диаметър 53 мм.

Наградените с ордена получават и неговата звезда, която представлява сребърен малтийски кръст с топчета по ъглите. Съществуват три емисии на звездата – първоначална, втора и брилянтна, с малки разлики помежду им. Между рамената на кръста върху червено емайлirани пламъци, са поставени сребърни лилии. В средата е изобразен четирикрил библейски серафим с червени криле. Звездата се носи от лявата страна на гърдите.

Със степента Велик кръст със звезда се награждават висши граждански, военни и духовни лица. Тя се носи на т.нар. лента „Аврора“ през лявото рамо. Лентата е с светлооранжев цвят, което е в съзвучие с нейното име, което в превод означава ‘зора’, както и с девиза на ордена.



Отличието запазва съществуването си до 13 декември 1950 г., когато е отменено, а като негов приемник в създаващата се наградна система на НРБ е учреден орден „Кирил и Методий“.

ОРДЕН „КИРИЛ И МЕТОДИЙ“ В ТРИ СТЕПЕНИ. 1950 г.

Орденът „Кирил и Методий“ е учреден с указ № 649 на Президиума на Народното събрание от 13.XII.1950 г. като приемник на ордена „Св. св. равноапостоли Кирил и Методий“ от 1909 г. Съществува без прекъсване до 1991 г., когато е отменен заедно с наградната система на НРБ.

Орденът има три степени и е връчван на български и чужди граждани, институти и организации за „дейност в областта на науката, просветата и културата и за големи заслуги за възпитанието на българския народ“. За своето 40-годишно съществуване орденът, който заема седмо място в ранговата листа на българските почетни знаци, има над 48 хиляди носители. Първите от тях са обявени в навечерието на 24 май 1951 г., а начело на списъка е математикът проф. Никола Обрешков. Първите чуждестранни носители получават отличието в навечерието на 24 май 1963 г. по случай тържественото честване на 1100-годишнината от създаването на славянската азбука и писменост. Носители на първата степен на отличието стават деветима съветски учени начело с акад. Дмитрий Лихачов, както и учени от Полша, Югославия, Румъния, Франция, Италия и Англия.



Конкурсът за изработването на орден „Кирил и Методий“ е обявен шест месеца след учредяването му. Според заложените в условията на конкурса параметри той трябва „да съдържа образите на Кирил и Методий, които да

бъдат релефни пластични образи. Да бъдат включени елементи, които да характеризират идеята за какво се дава орденът – букви от азбуката, книга, писалка; да съдържа петолъчна звезда от червен емайл...“ Автор на одобрения проект е Петър Дойчинов, а гравьор е Оник Одабашян.

Орденът е едностранен. И трите му степени имат форма на правилен кръг с диаметър 36 мм. Различават се помежду си както по метала, от който са изработени – жълт за I и бял за II и III степен, така и по цвета на емайла, с който са покрити – съответно червен, син и бял. Лентата е еднаква и за трите степени – светлосиня, обвита около петогълна метална пластина, за която е закачен орденът чрез халка. Носи се от лявата страна на гърдите.

В средата на кръга релефно са изобразени славянските първоучители, в профил наляво. Кирил държи книга, а Методий – разгънат пергамент с първите букви на азбуката. В долната част на ордена фигурите на двамата братя са обградени с метална лента. В горната е изобразена малка петолъчка, прекъсваща канта на ордена. Изображенията на Кирил и Методий върху ордена са издържани в художествения стил на епохата, поради това през годините на социализма те стават матрица за изработването на плакати и други пропагандни материали.

ОРДЕН „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ“. 2003 г.

Отличие „Св. св. Кирил и Методий“ има и в наградната система на Република България. Орденът, който е втори по старшинство след ордена „Стара планина“, е учреден през 2003 г. като приемник на царския орден „Св. св. равноапостоли Кирил и Методий“ и на народнорепубликанския „Кирил и Методий“. Като изява на фалеристиката той е дело на авторски колектив в състав проф. Хр. Харалампиев, проф. Т. Варджиев и Ив. Тодоров. Награждаването с високото отличие е прерогатив на президента на Република България. То се връчва на български и чужди граждани с особени заслуги в областта на културата, изкуството, образованието и науката.

Орденът „Св. св. Кирил и Методий“ включва огърлие със звезда и две степени.

Огърлието, връчвано за особено високи постижения, се носи на шията. То е с дължина 100 см и се състои от 53 елипсовидни червено емайлирани медальона, върху които има позлатени български короновани лъвове. Чрез червено емайлиран четиригълник под формата на стилизирани пламъци огърлието се свързва с двустранен детелинообразен кръст, изработен от позлатен метал, покрит със светлосин емайл, ограничен в краищата от златисти кантове. Между рамената му има червено емайлирани стилизирани пламъци. В центъра на кръста е поставен вимпел, който е светлосиньо емайлиран и върху него релефно в златист цвят са изобразени двамата братя с



ореоли около главите им. По периферията на вимпела има позлатен пръстен със следния текст: „Св.св. Кирил и Методий“. На обратната страна върху медальона е българският национален трибагреник и надпис „Република България“.

Към знака на ордена има звезда и миниатюра, които се носят на гърдите. Звездата представлява едностранен неправилен лъчист четириъгълник, който е позлатен. Върху него е монтиран детелинообразният светлосиньо емайлиран кръст със стилизирани червено емайлирани пламъци между рамената. В центъра е поставен същият вимпел с образите на двамата братя като на кръста на огърлието. Миниатюрата представлява кръст с бял емайл, в центъра на кръста има медальон с диагонално разположен български три-

багреник и пламъци между рамената на кръста. Носачът на ордена е от оранжев копринен галун.

Първата степен на ордена е идентична с кръста на огърлието, но вместо на огърлие кръстът е окачен на триъгълно сгъната оранжева лента с розетка. Втората се отличава от първата по това, че позлатените части са посребрени и оранжевата триъгълна лента е без розетка. Към двете степени има и миниатюри, които представляват умалени копия съответно на I и II степени на ордена. Лентата е със същия цвят, но права, а не триъгълна.

ОРДЕН „КРЪСТ НА СВЕТИИТЕ КИРИЛ И МЕТОДИЙ“
НА КАТОЛИЧЕСКАТА ЦЪРКВА В БЪЛГАРИЯ. 1906 г.

Свързан с култа към Кирил и Методий в българската фалеристика от царско време е и един орден на католическата църква в България. Той е учреден през февруари 1906 г. с одобрението на папа Пий X от католическия архиепископ и апостолически викарий на София и Пловдив Роберт Менини. Връчва се на благодетелите на католическата църква в България, без различие на пол, по предложение на делегатите от апостолическия викарий и секретаря на архиепископията, които по статут образуват Върховния съвет на ордена. През 1916 г., след смъртта на Менини, архивът на ордена е предаден на цар Фердинанд I и орденът не се връчва след това.



Отличието има три степени. Първата степен е във формата на кръст, покрит с бял емайл и със зелено-червени кантове по края. В центъра на кръста е поставен емайлиран в бяло медальон със златните образи на Кирил и Методий, а между рамената на кръста има три златни двустранни лъча. На гърба са изписани буквите „P./B.E.B.“. Степента се носи на шия на бяла лента с тесни зелени и червени ивици по краищата. Наградените с нея

получават и осемлъчната звезда на ордена, в средата на която е монтиран аверсът на неговия знак. Звездата се носи на гърдите.

Втората и третата степен на отличието повтарят формата и изображението на първата, но втората се носи на лента на шия, като звездата му е по-малка по размери от тази на първата, а третата няма звезда и се носи на триъгълна лента на гърдите.

ОРДЕН И МЕДАЛ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ“ НА БЪЛГАРСКАТА ПРАВОСЛАВНА ЦЪРКВА. 1960 г.

В началото на 1969 г. по повод 1100-годишнината от успението на Константин-Кирил Философ Българската православна църква учредява орден „Св. Кирил и Методий“ в две степени, както и съответен медал, също в две степени. От 8 до 14 май 1969 г. в София са проведени юбилейни тържества, на които присъстват тогавашният Вселенски патрирх Атинагор и други високопоставени църковни служители. За спомен от събитието всички гости са наградени с новоучредения орден – патриарсите и митрополитите с първата му степен, а епископите и цивилните лица – с втората.

Орденът е в стила на другите ордени на Българската православна църква. Има форма на кръг, в централната част на който върху жълт метал са



изобразени до поясно Светите братя – Кирил държи разгърнат свитък с азбуката, а Методий – книга. Помежду им има епископски жезъл. Горے и от страни на двете фигури е изписан надпис на църковнославянски, повтарящ имената им. Околовръст има емайлиран оранжево-кафяв кант със стилизирани жълти, червени и сини фигури. Орденът се прикрепва на гърдите с помощта на игла.

Медалът повтаря ордена, но без ограждащата емайлирана част. Носи се на гърдите на носач от жълт метал, върху който е изписан релефен надпис „БЪЛГАРСКА ПАТРИАРШИЯ“.



ПАМЕТЕН МЕДАЛ ПО ПОВОД 1000-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА НА МЕТОДИЙ. 1885 г.

През 1885 г. тържествено се отбелязва 1000-годишнината от смъртта на Методий. В чест на това знаменателно събитие е отсечен паметен медал, който няма награден характер, но за пръв път в България образите на Светите братя стават обект на художествена интерпретация чрез средствата на фалеристиката. Медалът е изработен от лека сплав със сребрист цвят. Има кръгла форма с неподвижна халка за окачване, с размери 28 мм. Медалът е двулицев. На аверса в три четвърти ръст са изобразени Кирил и Методий с нимб, облечени с монашески дрехи, полуобърнати един към друг, хванати за епископски жезъл, от който излиза лъчисто сияние. Кирил, вляво, държи в ръката си разгънат свитък, а Методий, вдясно, държи притисната



към гърдите си книга. Странично на фигурите са изписани имената им – „СТИ КИРИЛ“, „СТИ МЕТОДИ“. В долната част има надпис „БЪЛГАРСКИ ПРОСВЕТИТЕЛИ“. В средата на реверса има разтворена книга, върху чиито страници са изписани буквите от азбуката: от „а“ до „н“ на първата и от „о“ до „я“ на втората. Книгата е поставена върху лаврово клонче, чиито листа излизат от четирите страни. От книгата се разпръскват лъчи по цялата повърхност на реверса.

ЮБИЛЕЕН МЕДАЛ ПО ПОВОД 1050-ГОДИШНИНАТА
ОТ СМЪРТТА НА МЕТОДИЙ И 1070-ГОДИШНИНАТА
ОТ ПОКРЪСТВАНЕТО НА БЪЛГАРИТЕ. 1935 г.

Появата на медала съвпада с голямата и повсеместна активност на Кирило-Методиевата празничност, провокирана от държавна инициатива за издигане ролята на националните празници за единение на нацията. Медалът има кръгла форма и е двулицев. От едната страна с ореоли са изобразени славянските първоучители. Кирил е в монашески, а Методий – в архиепископски одежди. В едната си ръка Методий държи книга, а с другата благославя. Кирил държи свитък. Между двамата е изобразен православен



кръст. В горната част на медала околоръст са изписани имената на просветителите. Другата страна на медала изобразява св. цар Борис I, който е с корона и с нимб, а в ръката си държи владетелски жезъл. В горната част околоръст е изписано името му.

ПОЧЕТЕН ЗНАК НА ЗВАНИЕТО „ЛАУРЕАТ НА МЕЖДУНАРОДНАТА
НАГРАДА „БРАТЯ КИРИЛ И МЕТОДИЙ“. 1979 г.

Почетното звание „Лауреат на международна награда „Братя Кирил и Методий“ е учредено на 29 април 1979 г. с указ № 648 на Държавния съвет на НРБ. Предвидено е с тази награда да се удостоият веднъж на две години „видни български и чуждестранни учени и специалисти за крупни научни и публицистични трудове в областта на старобългаристиката и славистиката“.

Отличието е изработено от позлатен метал и представлява кръг с диаметър 28 мм. На аверса в цял ръст релефно са изобразени славянските първоучители (по скулптурата на Владимир Гиновски пред Националната библиотека в София). Дватамата братя са облечени с дълги монашески дрехи.



Кирил държи перо и разгънат пергамент, върху който са изписани началните букви на азбуката, а Методий – книга. В центъра на реверса отново са началните букви на азбуката – А и Б, а около тях е изписано „ЛАУРЕАТ НА МЕЖДУНАРОДНА НАГРАДА / БРАТЯ КИРИЛ И МЕТОДИЙ“, а под тях – „НАРОДНА РЕПУБЛИКА БЪЛГАРИЯ“. Носачът на отличието представлява позлатени релефни лаврови клонки и обвита в националния трикольор пластина за иглата.

Първите носители на почетното звание са акад. Дмитрий Лихачов – един от най-ярките представители на ленинградската медиевистична школа, ръководител на Секцията по староруска литература в Института за руска литература (Пушкински дом), и изтъкнатият френски учен проф. Роже Бернар (Указ № 814 от 23 май 1979 г.). В указа се казва, че те получават наградата „за техните изключителни заслуги и за развитието на старобългаристиката и славистиката, за изучаване и популяризиране делото на братята Кирил и Методий“. В следващите години с високата награда са отличени още седем авторитетни българисти – италианският учен проф. Рикардо Пикио, руският византинист и славист Геннадий Литаврин, изтъкнатите немски палеослависти проф. Рудолф Айцетмюлер и проф. Линда Садник-Айцетмюлер. По време на честването на 1100-годишнината от смъртта на славянския първоучител Методий утвърдената вече награда е връчена на унгарския учен проф. Петер Кирай.

Отличието съществува до 1991 г., когато е отменена цялата наградна система на НРБ.

ЮБИЛЕЕН МЕДАЛ „1100 ГОДИНИ ОТ СМЪРТТА НА МЕТОДИЙ“. 1985 г.

През 1985 г. по случай 1100-годишнината от смъртта на славянския първоучител Методий е отсечен юбилеен медал, с който са награждавани български и чужди граждани – дейци на просветата, културата и науката, за тяхната дейност, свързана с честването на годишнината от събитието, за създаването на произведения, посветени на двамата братя, или допринесли за популяризиране на събитието в чужбина.

Медалът, дело на скулптора Богомил Николов, има само една степен. Той е с кръгла форма с диаметър 32 мм, изработен е от жълт метал и е позлатен. На аверса релефно е изобразен славянският първоучител Методий, държащ разтворена книга. От лявата му страна е изписана годината на смъртта му („885“), а от дясната – годината на юбилейното честване („1985“). Околовръст на медала има надпис, посветен на събитието – „1100 години от смъртта на Методий“. На реверса на медала в пет реда е изписано „ВСЕНАРОДНО/ЧЕСТВАНЕ/НАРОДНА РЕПУБЛИКА/БЪЛГАРИЯ/1985“. Отличието се носи на метален носач от жълт метал и имитира пергаментов ръкопис с първите шест букви от българската азбука – „АБВГДЕ“.



МЕДАЛ, ЗНАЧКА И ЗНАК НА СЛАВЯНСКИЯ КОМИТЕТ
В БЪЛГАРИЯ. 70-ТЕ ГОДИНИ НА XX в.

Сред образците на фалеристиката, намиращи се във фонда на НВИМ, интерес представляват и знаците на съществувалия в периода 1944–1988 г. Славянски комитет в България, създадени през 70-те години на XX в. Медалът е раздаван на българи от страната и чужбина за тяхната родолюбива дейност, свързана с популяризирането на българската литература, песни и музика, както и за поддържането на българските обичаи и традиции в

страните, в които живеят. Медалът се дава и на чужди граждани за техния принос в изучаването и популяризирането на достиженията на българската култура.

Отличието е с кръгла форма с диаметър 30 мм и е изработено от жълт метал. На аверса славянските просветители са изобразени в цял ръст, об-



лечени в монашески одежди. Кирил държи разгърнат свитък с първите две букви на азбуката, изписани една под друга, а Методий – притисната към гърдите книга. Вляво и вдясно от двете фигури отвесно са изписани имената им – „КИРИЛ“ и „МЕТОДИ“. На реверса е изписано с релефни букви „СЛАВЯНСКИ КОМИТЕТ – БЪЛГАРИЯ“.

Съществува и значка на Славянския комитет, също изработена от жълт метал, но с диаметър 23 мм. Изображението на славянските първоучители, поставено върху нея, е идентично с това на медала. Значката се носи на гърдите и се прикрепва с помощта на игла.

През 70-те години на XX в. е отсечен и знак на Славянския комитет в България.



Той е връчван на българи и чужденци за техните изследвания и постижения в областта на славистиката и старобългаристиката. Отличието е еднолицево и представлява плочка, изработена от жълт метал във формата на ромб. В средата на плочката, покрита с релефни разпръскващи се в четири посоки лъчи, е поставен медальон, заобиколен от червено емайлиран кант. Фигурите на Кирил и Методий са идентични с тези на медала и значката. Знакът се носи на червена лента, обвита около правоъгълен носач.

ЗНАЧКИ

В колекцията „Отличия“ на НВИМ се пазят и няколко значки с образите на Кирил и Методий, които са добре известни на фалеристите.

Вниманието привлича сребърната значка на Славянобългарското учено-любиво дружество „Св. Кирил и Методий“, основано в Свищов през 1885 г. по подобие на създадената от група български младежи през 1838 г. на о. Андрос, Гърция, организация със същото име. Всъщност това е първото по хронология отличие с образите на славянските първоучители. Значката има овална форма с размери 22×33 мм и е предназначена за членовете на дружеството. Двамата братя са изобразени в цял ръст. Наоколо има венец от дъбови клонки, а върху тях лента с името на дружеството. В основата на отличието е поставен щит с надпис „Свищов 1885“. Значката се носи на гърдите, където се прикрепва с помощта на игла.



През 1910 г. в София по предложение на Стефан Бобчев, който е председател на Славянското дружество в България, се провежда Вторият славянски подготвителен събор. Присъстващите руски, сърбохърватски, словенски, чешки и полски представители издигат идеята за политическо единство между славяните, изградено върху културно-икономическото сътрудничество. Стремещът към солидарност обаче не се осъществява поради изострените междудържавни отношения след Балканската война (1912–1913). На всички делегати, взели участие в работата на събора, е раздадена официална значка, изработена в Прага в ателието на П. Свобода. Тя има елипсовидна форма с размери 45×65 мм. В горната ѝ част на червен фон са поставени образите на светите братя Кирил и Методий, разделени



от православен патриаршески кръст. В центъра е монтиран бял емайлиран медальон, в средата на който с църковнославянски букви е изписано мястото на провеждането на събора – „СОФІѦ“, а наоколо – в червено емайлиран пръстен – надпис „ВЪ ЗГОВОРА Е СИЛАТА НА СЛАВѦНИТЕ“ и годината на събитието – „1910“. От двете страни на образите има по една емайлирана в бледозелен цвят клонка на син емайлиран фон, а долу – три трилистни цвята, също поставени върху син емайл. Значката е заобиколена от последователно редуващи се растителни орнаменти, покрити с червен и зелен емайл. Над образите на Кирил и Методий има емайлирани в бяло точки.

На Светите братя е посветена и значка, изработена по поръчка на специално създадения в Казанлък през 1933 г. комитет за въздигане на първия у нас паметник на славянските просветители. За построяването на паметника в двора на градското педагогическо училище „Св. Кирил и Методий“



родители и ученици събират средства за необходимите мед, бронз и изкуствен постамент, като на дарителите се дава специално изготвена за случая значка. Тя е изработена от жълт метал, има формата на елипса с размери 18×25 мм и се носи на игла. На аверса са поставени образите на двамата братя с ореоли в три четвърти ръст, държащи жезъл, обсипан със скъпоценни камъни и завършващ с кръст в горната си част. Освен кръста Кирил държи и разгънат пергамент с изписани букви от азбуката, а Методий – книга. На реверса на значката в полукръг е изписано „КОМ[ИТЕТ] ЗА ВЪЗДИГ[АНЕ] ПАМ[ЕТНИК]“, а отдолу в три реда – „СВ. СВ. КИРИЛЪ И МЕТОДИЙ“.

ЛИТЕРАТУРА

- Бурбулон 1995 Г р а ф д ъ о Б у р б у л о н, Р. *Български дневници*. София, 1995.
- Денков 2001 Д е н к о в, В. *Български ордени и медали. Каталог*. София, 2001.
- Денков 2011 Д е н к о в, В. *Българските ордени, знаци и медали. Каталог*. София, 2011.
- Домусчиев 1977 Д о м у с ч и е в, Н. *Самарското знаме*. – Известия на НВИМ, 3 (1977), с. 103–113.
- За честта 2009 *За честта и славата на България. Българските бойни знамена*. Съст. С. Пенкова, Д. Цанкова-Ганчева. София, 2009.
- Желязкова-Найденова 2021 Ж е л я з к о в а, В., Д. Н а й д е н о в а. *Кирил и Методий. Образи. Памет. Идентичност*. София, 2021.
- Иванов 1998 И в а н о в, Ив. *Български бойни знамена и флагове*. София, 1998.
- Иванов 2010 И в а н о в, Ив. *Знамената на българската бойна слава*. София, 2010.
- Иванов 1980 И в а н о в, С. *История на Националния военноисторически музей от създаването му до 9 септември 1944 г.* – Известия на НВИМ, 4 (1980), с. 179–192.
- Канева 1983 К а н е в а, К. *Първите лауреати на международната награда „Братя Кирил и Методий“*. – В: Кирило-Методиевски страници. Под общата ред. на акад. П. Динев. София, 1983, с. 349–353.
- Кръстева 1996 К р ъ с т е в а, Е. *Бойни знамена с изображения на светци*. – Известия на НВИМ, 11 (1996), с. 143–149.
- Минчев 1976 М и н ч е в, К. *Български бойни знамена. 1881–1937*. – Известия на НВИМ, 2 (1976), с. 29–40.
- Найденова 1977 Н а й д е н о в а, Р. *Знамената на българското опълчение*. – Известия на НВИМ, 3 (1977), с. 114–121.
- Орденът 1914 *Орденът „Св. св. Кирил и Методий“*. – Седмица. Политико-литературно списание, № 2, 30 май 1914, с. 2.
- Павлов 2002 П а в л о в, П. *Български ордени, медали и знаци*. София, 2002.
- Павлов 2021 П а в л о в, П. *История на наградната система на България*. София, 2021.
- Петров 1982 П е т р о в, Т. *Български ордени и медали*. София, 1982.
- Петров 2004 П е т р о в, Т. *Македония в българската фалеристика*. София, 2004.
- Петров 2011 П е т р о в, Т. *Наградната система на България (1878–2010)*. София, 2011.
- Радев 1988 Р а д е в, В. *Кирило-Методиевите наградни отличия в музейната експозиция*. – Известия на НВИМ, 7 (1988), с. 226–243.

- Ранев 2003 Р а н е в, А. *От Самара до Радомир: Бойният път на Самарското знаме*. София, 2003.
- Хараланова 1996 Х а р а л а н о в а, Д. *Осемдесет години Национален военноисторически музей*. – Известия на НВИМ, 11 (1996), с. 5–17.
- Хараланова 2000 Х а р а л а н о в а, Д. *Националният военноисторически музей в дати и години (1916–2001)*. – Известия на НВИМ, 14 (2000), с. 208–213.

ИНТЕРНЕТ ИЗТОЧНИЦИ

История на Самарското знаме. – <http://www.pamettanabulgarite.com/page/4155162:Page:324857>

Кръст на светиите Кирил и Методий (Католически орден). – [https://bg.wikipedia.org/wiki/Кръст_на_светиите_Кирил_и_Методий_\(Католически_орден\)](https://bg.wikipedia.org/wiki/Кръст_на_светиите_Кирил_и_Методий_(Католически_орден))

Национален военноисторически музей. – <https://militarymuseum.bg>

Самарско знаме [Samarsko zname]. – https://bg.wikipedia.org/wiki/Самарско_знаме

Св. св. Кирил и Методий (орден). – [https://bg.wikipedia.org/wiki/Св._св._Кирил_и_Методий_\(орден\)](https://bg.wikipedia.org/wiki/Св._св._Кирил_и_Методий_(орден))

Т е м е л с к и, Хр. *Църковните ордени и медали на българската православна църква*. – https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,321/catid,144/id,7682/view/article/

ARTEFACTS ABOUT CYRIL AND METHODIUS AT THE NATIONAL MUSEUM OF MILITARY HISTORY

(Summary)

The article describes artefacts from the collection of the National Museum of Military History in Sofia, which reveal the place of Cyril and Methodius in the cultural memory of Bulgarians. Three battle flags are represented – the Samara flag (1876), the main flag of the Macedonian-Adrianopolitan Volunteer Corps (1912), the flag of the 3rd Thessaloniki Battalion of the Macedonian-Adrianopolitan Volunteer Corps (1912). Bulgarian orders, medals and badges with the images of the Slavic first teachers are also presented, among which is the order “Saints Equal to Apostles Cyril and Methodius” – the highest decoration in the Kingdom of Bulgaria and a dynastic order of the Bulgarian kings.

Keywords: National Museum of Military History, images of Cyril and Methodius, cultural memory.

*Veselka Zhelyazkova,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences*

НСКОНИ БЪ СЛОВО: ПОКЛОННИЧЕСКИ МЕСТА, СВЪРЗАНИ С ПАМЕТА НА СВ. ЙОАН БОГОСЛОВ*

Ива Трифонова

„Философът си отиде и според стария си обичай се отдаде на молитва заедно с другите си сътрудници. И Бог, който слуша молитвите на своите раби, скоро му яви това, и той веднага състави азбуката и започна да пише евангелските думи: „В началото беше Словото и Словото беше у Бога, и Бог беше Словото“¹

„В НАЧАЛОТО БЕШЕ СЛОВОТО“ (ЙОАН 1:1)

Началните благовестни думи на св. Йоан Богослов са първите слова, които Константин-Кирил Философ, съгласно текста на неговото пространно житие, превежда на славянски език. Те се превръщат в начало и емблема на християнската култура и на писмеността на роден език сред новопокръстените славянски племена. Това е едно културно-историческо дело, съхранено и разгърнато в българските земи, за да се разпространи в целия източно-православен християнски свят, благодарение на далновидната държава

* Статията е подготвена в рамките на проект № BG05M2OP001-1.001-0001 „Изграждане и развитие на Център за върхови постижения „Наследство БГ“ – виртуален клъстер „Кирилометодикон“.

¹ Из „Житие и деяния на блажения наш учител Константин Философ, първия наставник на славянското племе“. Превод: Христо Кодов по преписа на Владислав Граматик (1469 г.) (Иванова 1986: 37–63).

политика, водена от българските владетели Борис I Михаил (852–889) и неговия син Симеон I Велики (893–927).

Всъщност биографичните щрихи за земния път на Исус Христос започват с думите, с които св. Йоан обозначава вечността на Словото (ὁ λόγος), неговото лично и самостоятелно битие от самото начало (ἦν от εἶναι) – съгласно тълкуванието на руския библиеист Александър Павлович Лопухин (Лопухин 1912: 312)². И без да се полемизира учението за *логоса* – едно понятие, свързано с гръцките мислители, въведено още от Хераклит през VI–V в., тук ще се посочи малка част от тълкуванието и на Теофилакт Охридски (1055–1107), чиято екзегеза е възприета и от Източната, и от Западната църква. Византийският писател и богослов отбелязва, че ако в останалите три новозаветни евангелски наратива се разказва предимно за земния живот на Исус, то св. Йоан съзнателно пропуска тези събития, за да утвърди божествеността на Въплътения заради хората, вечността на Единородния. Богословът насочва чрез Йоановите думи („В началото беше Словото“) своите размисли към самото начало на библейския текст – към Стария завет и към казаното от пророк Мойсей (Битие 1:1): „В начало Бог сътвори небето и земята“³, за да се запита каква е разликата между употребата на „сътвори“ (ἐποίησεν) или „беше“ (ἦν) и не е ли всъщност това свидетелство за изначалността на Словото.

Бесѣдоуѣ оубо намъ ѿ снѣ. нбо ѿцѣ ѿ палеа знаемъ бѣ. бесѣдоуа же о єднороднѣмъ, нн же о ѿцѣ оумлѣуа но н того поманѣ. въ ннѣже ѿ снѣ глѣтъ. навлаѣ прѣносѣща єднородному. вѣнегда глѣтн нсконн бѣ, се же ѣ ѿ науала бѣ сѣщему... н ѿ самого оубо ѿсещенїа по сѣставѣ. паѣе же ѿ того самого єѣланста. рече бо въ єднномъ єго посланїн. еже бѣ нспѣрва, еже слышашомъ, еже вндѣхомъ... о нбѣ мовн рече, въ науалѣ сѣтворн бѣ нбо н землю. зде же нсконн бѣ савбо.

(Из тълкуванието на Йоан 1:1 от Теофилакт Охридски)⁴

Кой е св. Йоан? За живота на св. Йоан се разказва в Новия завет – той е апостол, син на Заведей, брат на Яков. Той е призван от Исус Христос заедно със своя брат на Галилейското (Тивериадското) езеро (в днешен Израел), докато двамата кърпели рибарските си мрежи. Те – по евангел-

² Срв. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (Nestle-Aland 2012: 292).

³ Срв. Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (текстът се ползва по електронно-то издание Internet Sacred Text Archive: <https://www.sacred-texts.com/bib/sep/index.htm>).

⁴ По препис от сбирката на Троице-Сергиевата лавра, ф. 304/I, № 114, XVI в., л. 4v. Преписът е на свободен достъп на сайта на лаврата.

ския разказ на Марк – са наречени още и Синове на гърма (гр. Βοανηργές) (срв. Марк 3:17)⁵ – прозвище, дадено им според тълкуванията на различни богослови или заради буйния им нрав, или заради боговдъхновените им думи, поразяващи сърцата като мълнии. Безспорно е само, че обвитата в ореол митологема за двамата братя, родени от гръм, е обща за редица древни култури. В по-късен славянски текст, посветен на успението на светеца, поместен под датата 26 септември, се чете:

Н стак выпнсаѡ стѣи ѿѡан с Прохором' стѣе еѡлѣе, оученикомъ своимъ, слажею, а 8 трыдцатъ лѣтъ а в' двѣ по възнесеніи хѡмъ предъ его вѣрнымъ проповѣдатн по всеи вселеннѣи, ѿко голосъ грома. Н потомъ са называетъ ѿѡан бг҃словъ снѣъ громовъ, бо ѿ грома оуродна са ѿѡанови роузмъ, выложити стѣе еѡлѣе. А дръгаа ест' прнунна, нж то ѿ него роузыншло са стѣе еѡлѣе по всеи вселеннѣи ѡ хѣ ѿко гром, н вглашнло слово еѡлъское поганых' н невѣрныхъ людѣи оуха, ѿко гром...

(Из Слово за успението на св. Йоан Богослов, 26 септември)⁶

Йоан и Яков са синове на Саломия, дъщерята на Йосиф Обручник, една от първите жени, повярявали в Христа, която според преданието следва Исус в голяма част от неговия земен път и става свидетел и на разпятието му, и на неговото възкресение.

Приеман за един от най-приближените до Исус Христос и любим негов ученик, св. Йоан е пряко свързан с най-значимите новозаветни събития. Той, заедно с апостолите Яков и Петър, става свидетел на възкресението на дъщерята на Иаира⁷, призван е отново с тях на Преображение⁸, присъства на Тайната вечеря, където, облегнат на Исусовото рамо, пита кой е предателят⁹,

⁵ Мк 3:17 „Иакова Заведеева и Иоана, брат на Иакова, на които даде име Воанергес, сиреч, синове на гръма“ – καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὄνομα[τα] Βοανηργές, ὃ ἐστὶν Υἱοὶ Βροντῆς; Лука 9:54 „Като видяха това учениците Му Иаков и Иоан, рекоха: Господи, искаш ли да кажем да падне огън от небето и да го изтреби, както и Илия направи?“ (всички цитати на новобългарски са по Библия 1992).

⁶ Из Мѣѣ септемвриѡа кѣ. днѣ. преставленіе стѣго ѿѡана бг҃слова еѡлнста ꙗ апостола хѣа, казана избранное, по ръкописа на Степан Теслевцовъ (Франко 1902: 69).

⁷ Мк 5:37 „И никому не позволи да върви след Него, освен на Петра, Иакова и Иоана, брат Иаковов“; Лк 8:51 „А когато стигна в дома, не позволи никому да влезе, освен на Петра, Иоана и Иакова, и на бащата и майката на момичето“.

⁸ Мт 17:1 „След шест дни Исус взе със Себе Си Петра, Иакова и Иоана, брат му, и възведе ги насаме на висока планина“; Мк 9:1 „И след шест дни Исус взе със Себе Си Петра, Иакова и Иоана и възведе ги сами на висока планина насаме, и се преобрази пред тях“.

⁹ Йоан 13: 23–25 „А един от учениците, когото Исус обичаше, беше се облегнал на гърдите Исусови. Нему Симон Петър кимна да попита, кой ли ще е, за когото говори. Той, като припадна върху гърдите на Исуса, рече Му: Господи, кой е?“.

на молитвата в Гетсиманската градина¹⁰. На неговите грижи разпнатият Христос поверява своята майка¹¹. На св. Йоан се приписва авторството на един от евангелските текстове, на три съборни послания и на Божествено-то *Откровение*. Той е и единственият апостол сред Христовите ученици, починал от естествена смърт. Негов християнски символ е орелът. Днес паметта на св. Йоан се чества от Българската православна църква на 8 май (Памет за целебните му мощи), на 30 юни (Събор на дванадесетте апостоли) и на 26 септември (Ден на неговото успение).

Къде е проповядвал св. Йоан? Внушителни и сякаш необхватни днес са произведенията на изкуството, посветени на житейския път и на паметта на св. Йоан (вж. напр. Виноградов, Королев и др. 2010). Знае се, че до смъртта на Дева Мария св. Йоан се грижи неотклонно за нея и не напуска пределите на Йерусалим. След това той се отправя – съгласно изтегляния от него „асийски“ жребий¹² – към Ефес и останалите малоазийски градове (в Асия), за да проповядва Свещеното евангелие. Там той е придружаван от своя ученик св. Прохор, един от седемдесетте Христови апостоли. Именно на неговото свидетелство основно се дължат и познанията за понататъшния живот на св. Йоан. С името на св. Прохор се свързва текстът на апокрифното сказание *Житие и деяние на апостол Йоан Богослов*, познат от V в., а сред православните славяни – от края XII в. насам в около 76 преписа, разпространяван сред славяноезичната общност през цялото Средновековие. Този текст още на гръцка почва се среща и само в отделни свои откъси като *За Мирон*, *За Конон*, *За Евангелието*, които разказват и за понесените страдания, и за многобройните чудеса, свързани с името на св. Йоан в малоазийските земи. В славянската книжовна традиция (основно в източнославянската) той най-често се съпровожда от книга *Откровение* с тълкуванията на св. Андрей Кесарийски¹³, един от най-загадъчните и днес текстове в библиейския корпус.

Следващият голям наратив, описващ земното битие на св. Йоан Богослов, е съкратена обработка на познатото вече в славянската традиция *Жи-*

¹⁰ Мт 26:37 „И като взе със Себе Си Петра и двамата Зеведееви синове, почна да скърби и да тъгува“; Мк 14:33 „И взима със Себе Си Петра, Иакова и Иоана; и почна да се ужасява и да тъгува“.

¹¹ Йоан 19: 26–27 „А Иисус, като видя майка Си и стоещия там ученик, когото обичаше, казва на майка Си: жено, ето син ти! После казва на ученика: ето майка ти! И от оня час ученикът я прибра при себе си“.

¹² От географското название Азия или Асия (гр. Ἀσία, лат. Asia) – римска провинция в Мала Азия, образувана на територията на Пергамското царство през 133 г. пр.н.е.

¹³ Срв. например Сборника от ф. 304/I, № 119, XIV в., от сбирката на Троице-Сергиевата лавра, достъпен на сайта на лаврата.

тие и деяние, приписвано на св. Прохор, която намира разпространение в целия славянски книжовен свят под името *Смъртта на св. апостол и евангелист Йоан Богослов* (ВНГ, № 919е) (срв. подробно при Виноградов, Турилов 2011; Петканова 1982: 207–215)¹⁴. Този апокрифен текст, възникнал хронологично по-късно, е познат в две свои версии: по-ранна – известна по руски преписи от XV–XVI в., по-късна – известна в новобългарски превод, вероятно от първата половина на XVII в., поместен в състава на дамаскините сборници.

Това са и основните житийни творби, посветени на св. Йоан¹⁵, познати в славянския православен свят през Средновековието. По-късен текст за св. Йоан, разглеждан в научната литература, е *Словото за св. Йоан Богослов как изучи човека да изписва икони*. То е създадено вероятно в източнославянска книжовна среда въз основа на по-стари византийски апокрифни източници и намира място в паметници като *Пролога* и *Тържественика* от XIV–XV в. под дата 16 декември или 26 септември, както и във *Великите чети-минеи*. Често в кратката и в пространната редакция на *Пролога Словото* е следвано от още един наратив, свързан с името на св. Йоан – *Слово за разбойника, когото св. Йоан Богослов спаси* (Прокопенко 2019: 501–502), който също е част от *Житието и деянието* на светеца.

Йоановите слова. Сюжетът на *Житието и деянието* започва със сцената, в която Христовите апостоли се събират след смъртта му и хвърлят жребий кой от тях къде да проповядва Божието слово, а апостол Петър утешава св. Йоан, след като той изтегля „асийския“ жребий, и завършва с чудотворна кончина на Христовия ученик. И в двете основни редакции на текста се описва как св. Йоан създава своето *Евангелие* и текста *Откровение*. Това става в края на дните му, когато е заточен на Патмос заедно със своя ученик св. Прохор.

В един от най-ранните преписи на *Житието и деянието на апостол Йоан Богослов*, поместен в сборник от XIV в., част от сбирката на Троице-Сергиевата лавра, тази сцена с Прохоровите думи е описана така:

¹⁴ Срв. реконструирания от авторите в цитирания източник текст на Йоановите деяния, както и сведенията за останалите апокрифи, свързани с името на св. Йоан, които вероятно никога не са били превеждани на славянски език.

¹⁵ Встрани от изложението остават апокрифни текстове като *Сказание на Йоан Богослов за пришествието Господне на земята*, известно и като *Апокрифен апокалипсис на св. Йоан*, където евангелистът отправя въпросите си към самия Исус, сходният нему *Въпроси на Йоан към Авраам на Елеонската планина*, *Слово на св. Йоан Богослов за Успение Богородично* и др. подобни, които имат разпространение в славяноезичния православен християнски свят, но без отношение към интересуващата изследването тема (вж. Прохоров, Рождественская 1988).

н по двою дѣню нзндѣ пакн к нему н вѣрѣтохъ его молащѣ. н рѣ
ко мнѣ возмн харатѣю ї уерннло н станї ѿ десноую мене н сѣтворнхъ
акожъ мн повелѣ. н бѣи молоннѣ н велѣи громъ ѣко подвижатн сѣ горѣ.
н падохъ азъ на землї ннцѣ. н бѣи акн мѣртвѣ. нванъ же простеръ
роукоу ѣтъ ма н въздвнже ма. н рѣ мн сѣдн ѿ [дѣ]сноую мене на
земан н створѣи тако. н пакн помолн сѣ н по мѣтвѣ рѣ ко мнѣ. ѣадо
прохоре ѣже слышншї нзъ оустъ монхъ пїшн на харатнѣ. н ѿверзъ
оуста своѣ нванъ стоан горѣ зра на нбо рѣ. нсконн баше слово¹⁶ н
проуеи к томоу онъ же стоа глѣше а азъ сѣдѣа пнсѣ. створнхѣвъ же
ѣ дѣнн н ѣ ѣа. онъ глѣа а азъ пнша. н сконьѣавшема бнѣа словеса.

(Из *Житието и деянието на апостол Йоан Богослов и евангелист от Прохор за 8 май*)¹⁷

В препис на *Смъртта на св. Йоан Богослов* от Лвовския ръкопис, XVI в., за създаването на евангелските слова се казва следното:

А нже въз Патомѣ востровѣ соущѣ, н помолншѣ аплоу пнсанїемъ тѣмъ
нзложнтн, ѣже ѿ воплощенїи н прншествїи Хѣѣ. н всн прнпадше
оуже не нмѣахѣ того оуѣтѣла. н томъ вшедшѣ кѣп'но на горѣ сѣ
оуѣтнкомъ Прохоромъ прѣбѣи тамо трн днѣ алуенъ н мѣтѣоу дѣа, мола
сѣ къ Гоу ѿ сем. н по трн днѣ молнїи бывше велнцѣ н громоу. ѣко
въздвнглъ н посаднхъ его ѿ десноую себе, н възрѣвѣ на нбо н рече
глѣа: „Въ наѣалѣ бѣаше слово“. н проѣа сѣврѣшнѣ сѣѣн'ное н въз сѣтоѣ
блговѣстїѣ прѣдѣи нмъ, н ѿтоудѣ дано бѣи по всѣхъ концѣхъ мнрѣ.

(Из *Смъртта на Йоан Богослов*, за 26 септември, по препис от XVI в.)¹⁸

Присъстващата и в двата откъса сцена от Псевдо-Прохоровото *Житие и деяние* на св. Йоан – как той диктува текста на Свещеното евангелие, а Прохор записва думите му, е част от всички илюстрирани ръкописи на творбата, които – съгласно описаната в руската научна литература традиция, намират широко разпространение през XV–XVI в. и предизвикват голям интерес сред любителите на християнското изкуство и култура (Лихачев 1911)¹⁹.

¹⁶ Срв. ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (Амфилохий 1879: 63).

¹⁷ Троице-Сергиева лавра, ф. 304/1, № 119, XIV в., л. 149.

¹⁸ Срв. Мѣа септ. въз кѣ. Прѣставленїѣ Нванна бѣслова, дѣвственника н на прѣсѣхъ възлюбленномоу слову възлѣгше. Текстът е публикуван от Иван Франко (Франко 1902: 54). Трябва да се отбележи, че в своя христоматийен труд ученият включва дванадесет текста за земния път на св. Йоан, като всички те са екскерпти от Псевдо-Прохоровото *Житие и деяние* на светеца (вж. Франко 1902: 49–90, 302–303).

¹⁹ В изследването си Николай Лихачев прави съпоставка на миниатюрите в илюстрираните ръкописи с изображения в Йоановото житие сцени. Електронен адрес: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Lihachev/hozhdenie-sv-apostola-i-evangelista-ioanna-bogoslova/#note1

Безспорен интерес от тази гледна точка представлява и разпространението на т.нар. житийни икони през Средновековието. Такава е например описаната в изследването на Г. В. Попов акварелна икона „Хождение на Йоан Богослов“ от края на XV или началото на XVI в. в Борисо-Глебския манастир в гр. Дмитров (Русия). Тя е дело на московски художници, днес се пази в сбирката на Централния музей на древноруската култура и изкуство „Андрей Рубльов“ (Москва, Русия) (Попов 1966). Иконата съдържа над 40 сцени, пресъздаващи композиционно живота на св. Йоан според описания тук житиен текст (напр. как св. Петър утешава изтеглилия „асийския“ жребий Йоан, как св. Петър се прощава с Йоан преди отплаването му за Асия, как вълната извежда св. Йоан на брега и други сцени, пресъздаващи неговия живот и този на св. Прохор в Ефес и Патмос), като образува единна стилистична група с изображението на *Апокалипсиса* от Успенския събор (Москва). Импулса към създаването на подобен тип икони авторът свързва с повишения интерес в края на XV в. към *Апокалипсиса* във връзка с очаквания край на света през 1492 (7000) г. (Попов 1966: 210). От втората половина пък на XVI в. в руската иконопис се появяват и композиции, известни под названието *Свети Йоан Богослов в мълчание*, широко разпространени в миниатюри, храмови декорации и икони. Характерен белег на това изображение е жестът на св. Йоан, който поднася един или два пръста към устните си в знак на мълчание. Общоприето е, че такава иконография се основава на последните му евангелски думи (Йоан 21:25): „Има и много други работи, които извърши Иисус и за които, ако би се писало подробно, чини ми се, и цял свят не би побрал написаните книги“ (срв. подробно при Виноградов, Королев и др. 2010).

ПОКЛОННИЧЕСКИ МЕСТА, СВЪРЗАНИ С ПАМЕТТА НА СВ. ЙОАН БОГОСЛОВ

Българската средновековна култура не разгръща всеобхватна литературна и изобразителна традиция в почит към св. Йоан Богослов, но в днешните български земи има редица, и то знакови храмови места, посветени на Христовия апостол. Те не са многобройни, тъй като, от една страна, проповедническата дейност на св. Йоан не е пряко свързана с българските земи, а от друга – защото значителен дял от храмовите пространства, посветени на св. Йоан, се свързват с паметта и на други светци, също носещи това име – като св. Йоан Рилски, или св. Йоан Кръстител (Йоан Предтеча, Йоан Летни), и двамата дълбоко почитани по тези места.

Всъщност в научната литература отдавна е забелязано своеобразното „смесване“ в българското землище в почитта към светците, носещи името Йоан. Това смесване в хода на времето е намерило израз както в посвещението на самите църкви, така и в иконопочитанието, и в средновековната

литературна традиция (срв. Гърбов 2017). Темата за духовната почит на св. Йоан Рилски към св. Йоан Богослов, неговия небесен покровител²⁰, е неотменна и от темата за почитта към Христовия апостол в земите, изначално свързани с превода на Свещеното писание и с първите евангелски слова „Искони бѣ слово“, изписани на славянски език. Това са земите, където се изгражда и утвърждава славянската култура на роден език и в които се пазят следите от мащабното строителство на християнски църкви и манастири. Засега встрани от това изследване остават храмови пространства извън днешната българска територия, но тясно свързани с нейната история като Погановския манастир „Св. Йоан Богослов“, разположен на р. Ерма (днешна Сърбия), изграден през втората половина на XIV в., от който е прочутата двустранна икона от последната четвърт на XIV в. на св. Богородица Катафаги със св. Йоан Богослов (днес в Кriptата на храм-паметника „Св. Александър Невски“ (София)²¹, като и църквата „Св. Йоан Богослов – Канео“ на Охридското езеро (днес в Република Северна Македония), построена в края на XIII или XIV в.

Данните за съществуващите днес в българските земи храмови пространства, посветени на св. Йоан Богослов, както и сведенията за тях, са издирени и каталогизирани чрез: официалния списък на църквите и манастирите в българските епархии, поместен на сайта на Светия синод към Българската патриаршия²²; сведенията, поместени на сайтовете на общините, в които се намират църквите, също и популярни поклоннически и туристически сайтове²³; достъпната научна литература. Важен източник за информация се оказаха и сведенията от местните жители – чрез създадени-

²⁰ Както пише рилският монах Даниил през XVIII в. в житието, посветено на св. Йоан Рилски: „Поради това и му бе изпратен от Бога такъв страж, който да го брани в живота. На великия апостол Йоан Богослов бе повелено от Бога да го напътства, както непорочен напътства непорочен; изпратен му бе възлюбен Господен ученик, както някога към великия отец Макарий долетяха онези страшни херувими от първия херувимски чин. Така Бог знае да пази онези, които се боят от него и изпълняват волята му, и такива стражи провожда той на достойните... Иван – съименник на благодатта, подобно на Йоан Предтеча, който като него живя в пустинята!“ (превод Р. Златанова в Петканова 1990: 202–221).

²¹ Между фигурите на св. Богородица и св. Йоан Богослов е поместен ктиторският надпис, който пояснява, че ктитор на иконата е „Елена, в Христа бога верна царица“. Една от най-утвърдените идентификации е, че тази Елена е съпругата на византийския император Мануил II Палеолог (1391–1425) и дъщеря на Велбъждския деспот Константин Деянович (Драгаш), който издигнал църквата. Иконата била поръчана и дарена на манастира в Поганово от царица Елена в знак на дълбока тъга след смъртта на баща ѝ в края на 1394 г.

²² На електронен адрес: <https://bg-patriarshia.bg/dioceses>.

²³ Имат се предвид интернет ресурси като: *Свети места* (<http://svetimesta.com/>), *Опознай.bg* (<https://opoznai.bg/>), *Pochivka.com* (<http://pochivka.com/>), *Почивка* (<https://po4ivka.net/>).

те от тях интернет страници на религиозни обекти, основно в социалната платформа Фейсбук, както и различните по тип блогове със сходна проблематика, а и лични срещи²⁴.

Географското разположение на описаните религиозни обекти (макар и неравномерно) е на територията на цялата страна²⁵. За целите на това изследване те не са представени в хронологичен спрямо възникването им ред, тъй като невинаги той е неизвестен. Настоящите храмове са построени в близост или върху основите на по-стари църковни постройки, като често се различават от първоначалния вид на строежа. Също така понякога трудно би могло да се установи времето на възникване на по-старите църкви или пък точната памет на светеца, на когото са били посветени. Това е и едно от най-големите затруднения при изготвянето на пълен списък на култови обекти, свързани с паметта на св. Йоан Богослов. Затова и в случая се предпочита тяхното изброяване да е по азбучен ред според днешното наименование на селището, в което те се намират. Това дава възможност днес – без акцент върху големината на самия храм или броя на населението, където той е изграден, да се проследи взаимодействието между историческите, социално-икономическите условия и устоите на вековната християнска традиция в българските земи.

Банище, манастир „Св. Йоан Богослов“. За средновековния манастир „Св. Йоан Богослов“, разположен в западния край на с. Банище, община Брезник, Пернишка област, няма сведения кога точно е основан. Знае се, че по времето на Второто българско царство той е притежавал голямо обработваемо землище, което е обхващало днешните села Банище и Ръжавец. Бил е унищожен в края на XIV в. от турските нашественици, като на негово място е издигната друга църква. Днешната храмова постройка датира от 1870 г. (сн. 1, 2). Тя има и вътрешни, и външни стенописи. Знае се, че зографът на църквата е от гр. Дебър, а майсторът, изработил олтара, е от село Егълница, Радомирско. През 1876 г. до църквата е била построена магерница с три отделения, където е основано първото в региона килийно училище.

²⁴ Голяма част от тези обекти бяха посетени от автора в края на 2022 г.

²⁵ Географското разположение на религиозните обекти е посочено на изготвената към изследването интерактивна карта.



Снимки 1, 2: Изглед към църквата, сн. „Огледалото на Мира“, 30.05.2020 г.

Болярино, църква „Св. Йоан Богослов“. Градежът на храма „Св. Йоан Богослов“ в с. Болярино, община Раковски, Пловдивска област, е започнал през 1900 г., като за него са използвани само каменни блокове. Той е осветен през 1908 г. Постройката е почти изцяло разрушена при Чирпанското земетресение през 1928 г., като е възстановена отново от жителите на селото (сн. 3). След 1944 г. църковната дейност в храма постепенно затихва, но след този застой през 1988 г. отново е ремонтиран покривът, а през 2002 г. е обновено вътрешното църковно пространство и храмът отново е отворен за миряните. Той е зографисан за първи път от Йовка Юрукова и Николай Краевски през 2009 и 2010 г. (Милева, Грозева 2022).



Снимка 3: Общ изглед от вътрешността на храма, сн. Yori Niki Fresco Painters, 05.11.2014 г.

Владая, църква „Св. Йоан Богослов“. Храмът „Св. апостол и евангелист Йоан Богослов“ в с. Владая, район Витоша, София-град, е построен през 1888 г. Той се намира в гробищния парк, не е отворен постоянно. В храма има иконостас, като стените му не са зографисани (сн. 4, 5). Храмовият празник се отбелязва на 8 май, когато след Светата литургия се извършва водосвет и се дава курбан, и на 26 септември.

Враца, Бистрецки (Бистрешки) манастир „Св. Йоан Богослов“²⁶. Един от религиозните паметници, пример за „смесването“ на култовете

²⁶ Манастирът е известен като Бистрецки или Бистрешки по името на близкото населено място Бистрец, днес квартал на Враца, а до 1971 г. отделно селище.



Снимки 4, 5: Изглед към църквата, 03.03.2023 г., личен архив





Снимка 6: Църквата на манастира, сн. Лили Маркова, 11.06.2016 г.



Снимка 7: Стенопис в Голямата пещера, сн. Владо Враца, 15.08.2011 г.

при почитта на св. Йоан, е Бистрецкият манастир „Св. Йоан Богослов“ край гр. Враца. През годините той е бил известен и като „Св. Иван Рилски Пустинослужител“, „Св. Иван Касинец“, „Св. Иван Пусти“. Манастирът е изграден вероятно по време на Второто българско царство, като последно е възобновен и осветен под името „Св. Иван Рилски Пусти“ на 7 септември 2008 г. До него обаче се намира т.нар. Голяма пещера, в която са запазени фрески и стенописи, обявени за паметник на културата през 1973 г. (сн. 6, 7).

Има данни, че тук е имало по-старо предхристиянско светилище и че самият манастир вероятно първоначално е бил скален. На западната страна на пещерата, над свещения извор, има скални икони с образите на св. Йоан Богослов и св. Иван Рилски (срв. Полимирова, Ангелов 2017: 351, 364–366; Ангелов 2017: 59–60). През Възраждането тук творят Йосиф Брадати и неговият ученик поп Тодор Врачански. В манастира през XVI–XVII в. е действала и златарска, а по-късно – и медно-щампарска работилница за изработка на гравюри²⁷.

Гугутка, църква „Св. Йоан Богослов“. През 1838 г. е построена църквата „Св. Йоан Богослов“ в с. Гугутка, община Ивайловград, Хасковска област. Селото е разположено в непосредствена близост до българо-гръцката граница. Храмът е изграден със средства на жителите на с. Арнауткьой (както тогава се нарича селището) и е най-големият в Хасковска област. Този храм е и своеобразна сцена на редица исторически обусловени междуособици между българското население и гръцките духовници. През юли 1913 г., при разоряването на селото от башибозук и редовна турска войска, местното българско училище е унищожено, а от църквата е изгоряла само вътрешността, зидовете и покривът са останали здрави (Арnaudов 2003: 121–123). След примирието храмът бързо е възобновен, като е издигнат и нов иконостас (сн. 8, 9). Особен интерес представляват няколко стари надгробни каменни плочи, разположени около църковната постройка²⁸. Храмовият празник е на 26 септември, когато се извършва водосвет.

Дервишка могила, църква „Св. Йоан Богослов“. В непосредствена близост до българо-гръцката и българо-турската граница в Сакар планина е разположено с. Дервишка могила, община Свиленград, Хасковска област, където се намира църквата „Св. апостол и евангелист Йоан Богослов“. Знае се, че това място винаги е било важна стратегически военна точка и арена на редица легендарни и исторически събития. Днес селището е почти

²⁷ Тук през 1822 г. е изработена т.нар. Краводерска шампа, на която са изобразени двамата покровители на обителта – св. Иван Рилски и св. Йоан Богослов. На нея има надпис с името на ктитора ѝ – Иван Велкин от с. Краводер, Врачанско (срв. например Гърбов 2017). Иван Гешов описва напестолен кръст от манастира, изработен през 1601 г., и публикува надписа на него: Почѣ се сны Бжествѣнн крѣстъ въ лето 73. р. ф. мѣца апрѣлана днѣ ѡ въ време на хбѣлюбываго архнепѣкпа кнѣрн Гаврила н иковаго масторѣ Николѣ н Пала ѿ мѣсто Кнпоровацѣ въ монастирѣ глѣмн (т.е. глаголемн) Касннецѣ хрѣ стѣн Тѣм Бгословѣ н въ то време нздѣше прѣзн имже не унса ехн н поадоше всѣ плѣ земазѣнн (Гешов 1934: 24).

²⁸ Актуални документални кадри за историята на храма са излъчени по bTV в предаването „Тази събота и неделя“ през 2021 г., същата година е публикуван богат снимков материал (Божикова 2021; Милов 2021).



Снимки 8, 9: Изглед към църквата и от честването на 180-ата годишнина на храма, сн. Райна Рени, 29.09.2018 г.





Снимки 10, 11: Изглед към църквата, 29.10.2022 г., личен архив



обезлюдено и е на път да бъде заличено (сн. 10, 11). На най-високата могила в землището (откъдето е и името на селото) е имало храм, който през османското владичество е бил разрушен. Вероятно заради него е основано и самото селище от заселници, дошли от Габрово и Панагюрище още преди падането на България под османска власт. След разрушаването на предполагаемия храм те изграждат нова църква – първо дървена, а през 1846 г. вече от камъни и с керемиден покрив. След Освобождението през 1878 г. селото остава под турска власт, а негови жители основават с. Планиново или бягат към с. Радовец. При нашествието на османските войски на 7 юни 1913 г. (стар стил) църквата е разграбена и разрушена до основи. През 1921 г. с парична помощ от държавата и с доброволни помощи тя е изградена отново и е осветена през 1924 г.

Дряново, църква „Св. Йоан Богослов“. Църква, посветена на св. Йоан Богослов, има и в с. Дряново, община Симеоновград, Хасковска област (сн. 12, 13). На паметната плоча до нейния вход е поставен възпоменателен надпис за значимите за селото събития. Такива са въстанието, което вдигнали жителите срещу турското владичество на 8 август 1829 г., когато са били убити 154 души, за загиналите на връх Шипка, за четници и убити от селото във войната, като са добавени и имената на тези, убити при трагичните събития от 1912–1913 г. Надписът е поставен на 8 август 1974 г. Днес селото е почти обезлюдено, а храмовото пространство изглежда изоставено.

Снимки 12, 13: Външен изглед към храма и положената възпоменателна плоча, 29.10.2022 г., личен архив





Снимка 14: Св. Йоан Богослов,
над входа на Земенската църква,
28.08.2022 г., личен архив



Снимка 15: Новопостроената църква, 28.08.2022 г., личен архив

Земен, църквата „Св. Йоан Богослов“. Най-ранна от проучваните паметници е църквата „Св. Йоан Богослов“ в Земенския манастир до гр. Земен, Пернишка област. Тя е построена през XI в. и е един от най-старите паметници на средновековната българска архитектура и изкуство. По форма е кръстополна, почти кубична сграда. Зографисвана е на два пъти – през XI и през XIV в., а през XIX в. са извършени допълнителни реставрационни дейности. Забележително е, че докато манастирът е разрушаван многократно, то църквата оцелява през всички хилядолетия от XI в. насам. До 1966 г. манастирът е бил действащ, но след откриването на старинните стенописи Светият синод го преотстъпва на Националния исторически музей. Така на 5 март 1966 г. (сн. 14, 15) Земенската църква е обявена за паметник на българската архитектура и живопис, а Земенският манастир – за национален музей, а от 2004 г. той е филиал на Националния исторически музей. Храмовият празник е на 8 май. В замяна на този храм в града е изградена нова църква за миряните – също „Св. Йоан Богослов“, един от малкото, построени по време на комунизма.

Карнобат, църква „Св. Йоан Богослов“. Православният храм „Св. Йоан Богослов“ в гр. Карнобат, Бургаска област, е изграден на мястото на по-стара църква, изгорена по време на Руско-турската война на 1 януари 1878 г. Сегашната постройка е издигната две години по-късно, през 1880 г., от тревненския майстор Генчо Кънев на площ около 434 кв.м и е най-големият храм в България, посветен на св. Йоан Богослов (сн. 16). Иконостасът е изработен от фамилията Филипови, начело с Йосиф Филипов, представители на Дебърската школа, в продължение на две години – между 1906 и 1908 г. (срв. Василиев 1946: 263)²⁹. Последната реставрация на храма е от 2005 г. и е дело на Стефан и Любомира Стефанови³⁰. Храмовият празник е на 26 септември – Успението на св. Йоан Богослов.



Снимка 16: Изглед към църквата, сн. Plamen Petkov Pictures, 04.04.2013 г.

²⁹ Легендата разказва, че след опожаряването на града по време на Руско-турската война в напълно унищожената църква намират непокътната единствено храмовата икона на светеца. За спомен от събитието върху нея е изписано: „За чудо в Освободителната война при изгарение от целия храм с всичко останала не повредена“.

³⁰ Реставрационният процес може да бъде проследен на личния сайт на двамата реставратори Lands Art Studios (<https://artstudios.eu/>).



Снимка 17: Отец Ивайло Пиперков на входа на храма,
28.08.2022 г., личен архив



Снимка 18: Възпоменателната плочата
с дата 15.04.1976 г., сн. 28.08.2022 г.,
личен архив

Овчарци, църква „Св. Йоан Богослов“. Църквата „Св. Йоан Богослов“ в с. Овчарци, община Сапарева баня, Кюстендилска област, е изградена през 1881 г. от Кирияку и Малце от с. Крушево, представители на Дебърската художествена школа от XVIII–XIX в., а кубето е изработено по-късно през 1960 г. от майстор Цане Раков. В храма има голям иконостас, според запазените сведения – изписан почти изцяло от самоковски зографи през 1882 г. Осветен е през 1883 г. Той също е изграден върху основите на по-стар храм (сн. 17, 18). При по-късни реставрационни дейности през 2020 г. на подовото пространство е открит вграден християнски бял кръст, розети с надписи и други артефакти. В църквата се пази чудотворната икона на Света Богородица, донесена от Атон от йеромонах Константин. Храмовият празник е на 8 май.



Снимки 19, 20, 21: Изглед към църквата и към нейния вход, 29.10.2022 г., личен архив

Овчи кладенец, църква „Св. Йоан Богослов“. През 2007 г. нова църква „Св. Йоан Богослов“ е изградена в с. Овчи кладенец, община Тунджа, Ямболска област. Осветена е на 29 май 2014 г. от Сливенския митрополит Йоаникий. Намира се в непосредствена близост до мястото, където е била старата църква, построена в прослава на светеца от местното население през 1880 г. и разрушена при наводнението през 1965 г. Храмовият празник е на 26 септември³¹ (сн. 19, 20, 21). Новата църковна сграда е украсена изцяло, като поради липса на достатъчно парични средства – вътрешността на храма е облепена с тапети, поръчани от местните жители и изработени специално за целта в Гърция. Предполага се, че самото село е възникнало през XVII в.



³¹ Кадри от ежегодното честване на празника може да се видят на следния видеонадрез:
<https://www.youtube.com/watch?v=UZij9runKx4>

Пчеларово, църква „Св. Йоан Богослов“. В проучените източници сведенията за някои храмове са оскъдни към момента. Знае се, че църква „Св. Йоан Богослов“ е изградена в с. Пчеларово, община Генерал Тошево, Добричка област, през 1861 г. Тя отваря врати за миряните на големи религиозни празници. Към нея от 1951 г. действа и църковно настоятелство³².

Рила, параклис „Св. Йоан Богослов“. Параклисът „Св. Йоан Богослов“ е изграден на втория етаж в източното крило на Рилския манастир над Самоковската порта. Той е предназначен за частни богослужения и е част от груповия архитектурен, художествен и исторически комплекс Рилски манастир „Св. Йоан Рилски“, община Рила, Кюстендилска област, обявен през 1992 г. за национално значим обект. Параклисът е еднокорабен, почти квадратен по план, разделен на олтар и наос. Зографисан е изцяло, а след извършената реставрация на стенописите през 1999 г. се установява, че те са завършени на 30 септември 1824 г. и са дело на Димитър Христов от Самоков (сн. 22). Храмовата архитектура, стенописите, ктиторският надпис са описани подробно и публикувани от А. Куюмджиев (Куюмджиев 2018)³³.



Снимка 22: Ктиторският надпис

³² Според Актуализирания документ за изпълнение на общинския план за развитие на община Генерал Тошево за 2018–2020 г., приет през май 2018 г., църквата в селото е в добро състояние.

³³ Изображения от параклиса са публикувани на сайта Православие. БГ: <https://zografi.pravoslavie.bg/>, където дигитално е обнародван трудът на Елена Генова (Генова 2015). Оттам е и публикуваната в статията снимка на параклиса.

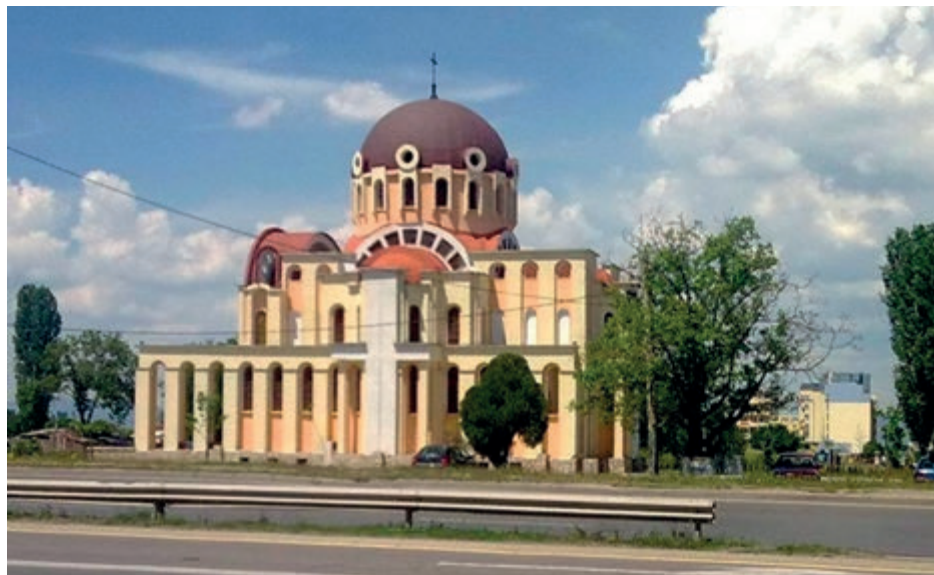
Сбор, църква „Св. Йоан Богослов“. Оскъдни са събраните на този етап сведения и за църквата „Св. Йоан Богослов“ в с. Сбор, Пазарджишка област. Тя е изградена през 1874 г. и е изгорена по време на Априлското въстание. Възобновяването на храма е през 1899 г., откогато датира сега съществуващата църква. През 2014 г. започва ремонт на покривната конструкция.

Селищен дол, църква „Св. Йоан Богослов“. Църквата „Св. Йоан Богослов“ в с. Селищен дол, Пернишка област, е издигната през 1875 г. От каменния надпис, вграден в зида ѝ, се разбира, че строежът е започнал през 1868 г. Храмовият празник е бил на 21 май (по стар стил). Реставрация е правена през 90-те г. на XX в. Такава се налага и през 2012 г. по силата на Решение № 16 от 15.12.2012 г. на Междуправителствената комисия за възстановяване и подпомагане към Министерския съвет относно неотложни възстановителни работи за преодоляване на последиците от земетресението от 22 май 2012 г. на 14 църкви в района. Извършването на възстановителните работи се налага от необходимостта за осигуряване на тяхното безопасно ползване и предотвратяване на опасността от пълното им разрушаване.

Синьо камене, църква „Св. Йоан Богослов“. В с. Синьо камене, община Средец, Бургаска област, през 1925 г. е изграден храмът „Св. Йоан Богослов“. За него по обществена поръчка от 2013 г. е вписано инвестиционно предложение: „Основен ремонт на сградата на църква при храм „Свети Йоан Богослов“ в УПИ IX, кв. 8, с. Синьо камене, община Средец“, с възложител: Църква при храм „Свети Йоан Богослов“.

Созопол, църква „Св. Йоан Богослов“. Църквата „Св. Йоан Богослов“ в гр. Созопол, Бургаска област, води началото си вероятно от XVI в. (или XVIII в.) и е разрушена през 60-те години на XX в. Днес е известна под името „Свети Яни“, и то само като спомен сред по-възрастните жители на града. Историята на църквата и проучванията за нея са обобщени от Иван Ванев през 2012 г. в статията „Забравената църква „Св. Йоан Богослов“ в Созопол“ (Ванев 2012). Пръв Асен Василиев през 1950 г. пише, че тя е издигната на мястото на по-стара църковна сграда, за съжаление, без възпоменателен надпис, със следи от забележителен иконостас (Василиев 1950: 63–64). Регистрирана е през 1952 г. от сътрудници на Института за паметници на културата като „паметник на културата за сведение“, а според единствения учен, направил и архитектурна скица на храма – Маргарита Коева, публикувана през 1977 г., тя представлява „крайно интересен“ паметник, за съжаление – полуразрушен, с площ 188 кв. м. И. Ванев подчертава, че най-голямата храмова ценност била богатата колекция от икони, останала встрани от изследователския интерес и днес с неизвестно местонахождение.

София, църква „Св. Йоан Богослов“. Най-новият православен храм, издигнат в чест на светеца, е църквата „Св. ап. Йоан Богослов“ в гр. София (кв. „Левски Г“, ул. „573-та“ 10). Първата копка е направена на 22 октомври



Снимка 23, 24: Изглед към църквата



1995 г., а църквата е осветена на 25 януари 2009 г. Архитектурният модел е на арх. Юрий Георгиев. Вътрешният вид на храма още не е довършен, няма и пълно зографисване. Храмовият празник е на 26 септември (сн. 23, 24).

Изграждането на храма е свързано с историята на столичния квартал „Левски Г“, който започва развитието си през 50-те години на XX в., и е нямал свой храм. Идеята е храмът да се посвети на светец, чието име не се среща често. Училището в квартала също носи името на „Св. Йоан Богослов“ (открито е на 16 септември 1996 г.) по решение на общинското ръководство и църковното настоятелство с цел да се съхранят универсалните културни тенденции³⁴.

София, параклис „Св. Йоан Богослов“. Параклиът, посветен на светец, се намира в църквата „Св. Параскева“ в гр. София (ул. „Раковски“ 58). Разположен е в дясната страна на храма, като в момента е затворен за ремонт (сн. 25). Самата църква е издигната в стария столичен еврейски квартал, за да е в услуга на многото преселници, идващи в София между войните. Църквата е трета по големина в града и е дело на арх. Антон Торньов. Строежът започва през 1926 г. на мястото на стар християнски храм, а е осветен от екзарх Стефан на 6 април 1930 г. Храмовият празник е на 28 октомври – денят на света Великомъченица Параскева. Отдава се специална почит и на патроните на двата странични параклиса: св. Йоан Богослов, чиято памет се чества на 26 септември, и на мъченик Мина, честван на 11 ноември.



Снимка 25: Изглед към църквата, 17.05.2023 г., личен архив

³⁴ Повече информация за историята на храма съдържа филмът „Храм „Св. апостол Йоан Богослов“, София“ излъчен в предаването „Домът на вярата“ (БНТ1) на 21.02.2021 г.



Снимки 26, 27: Изглед към църквата,
29.10.2022 г., личен архив

Студена, църква „Св. Йоан Богослов“. В село Студена, община Свиленград, Хасковска област, храмът също е посветен на „Св. Йоан Богослов“. Той е изграден през 1933 г. на видно място в селото, като доста по-встрани от него се е намирала стара църква, разрушила се през годините. Надписът на кръста, поставен на входа на църквата, гласи: „Подарява Никола Ив. Пеновъ, 20. IX. 1933 г.“ (сн. 26, 27). Днес на това място протичат укрепителни и подобряващи храмовото пространство ремонтни дейности. Самото село е обвързано с богатата житейска история на стареца Пантелеймон, основател на девическия манастир „Св. Теодор Студит“ в местността през 1862 г. Неговите тленни останки са положени в църковния двор (срв. напр. Елдъров 2002; Кунев 2005).

Черково, църква „Св. Йоан Богослов“. В с. Черково, община Карнобат, Бургаска област, се намира също църква „Св. Йоан Богослов“. Тя е построена сравнително късно – през 1903 г., изцяло от камък. Все още не е зографисана. И днес храмовото пространство се обновява благодарение на дарителски кампании и чрез проекти, субсидирани с държавни средства. Една от най-новите придобивки в храма е иконостасът.



Снимка 28: Изглед от църквата, сн. БургасИнфо, 08.07.2018

ОБОБЩЕНИЕ

Приведените тук данни (макар и някои от тях само отчетени към момента) за манастири, църкви и параклиси, посветени на св. Йоан Богослов, намиращи се в границите на днешната българска територия, обхващат 21 обекта. С оглед на многобройните храмови пространства, които са в епархиите на Българската патриаршия, те не са многобройни. Любопитното е обаче, че чрез тяхната локална история би могла да се реконструира в голяма степен цялостната съдба на Българската православна църква през вековете.

Култовите обекти, посветени на св. Йоан Богослов, датират още от християнизирването на българските земи – те са градени по различно време, имат различна големина, различен градеж, различна украса. Доколкото е известно, най-ранният от тях е от XI в., три – от периода на Второто българско царство, шест храмови пространства са изградени от местното българско население в началото на Българското възраждане, други шест датират от първите години след Освобождението на България от османско владичество, а останалите са от по-късно време. По-голямата част от постройките, отнасящи се към средата и края на XIX в., първоначално са били дървени конструкции, а по-късно са укрепени допълнително или пък на тяхно място са построени нови тухлени или каменни църкви. Съдбата на тези пространства е свързана и с тежкия за българската православна култура период на комунизъм в България, когато голяма част от тях са изоставени и занемарени, като е изграден само един нов храм (в гр. Земен). Най-нов е храмът в гр. София от 2009 г.

Тези религиозни обекти свидетелстват за една последователна и несекваща през вековете почит към Христовия апостол и евангелист в българската православна култура. Храмовите празници обикновено са 8 май (Памет за целебните му мощи) и на 26 септември (Ден на неговото успение). С голяма част от посветените му храмове са свързани прелюбопитни местни легенди, реал-

ни исторически събития или пък се пазят сакрални поклоннически реликти. За някои от тези храмове има значителна научна и местна народоведческа литература, но за други – в днешното време, отворено за всякакъв вид комуникационни предизвикателства, трудно се откриват каквито и да било сведения.

ЛИТЕРАТУРА

- Амфилохий 1879 А м ф и л о х и й, архим. *Хождение по вознесении Господа нашего Иисуса Христа, св. апостола и евангелиста Иоанна. Учение и преставление, списано Прохором учеником его: Из рукописи XV–XVI в.* Москва, 1879.
- Ангелов 2017 А н г е л о в, С. *Надписът от манастира „Св. Йоан Богослов“ (Касинец) край Враца.* – *Palaeobulgarica*, 41 (2017), № 2, с. 58–68.
- Арnaudов 2003 А р н а у д о в, М. *Разорението на тракийските българи през 1913 г.* София, 2003.
- Библия 1992 *Библия. Сиреч книгите на Свещеното писание на Ветхия и Новия Завет.* Издадена от Светия Синод на Българската православна църква. София, 1992.
- Божикова 2021 Б о ж и к о в а, Р. „Изгубени във времето“: Историята на село Гугутка и неговото любопитно име. – bTV „Тази събота и неделя“, 28.03.2021. Електронен адрес: <https://btvnovinite.bg/predavania/tazi-sabotai-nedelia/izgubeni-vav-vremeto-istorijata-na-selo-gugutka-i-negovoto-ljubopitno-ime.html>
- Ванев 2012 В а н е в, И. *Забравената църква „Св. Йоан Богослов“ в Созопол.* – Проблеми на изкуството, 2012, № 2, с. 27–35.
- Василиев 1946 В а с и л и е в, А. *Резбарски род на Филиповци от с. Осой.* – Македонска мисъл, 1 (1956), № 5–6, с. 258–271.
- Василиев 1950 В а с и л и е в, А. *Църкви от по-ново време в Несебър и Созопол.* – Известия на Народния музей в Бургас, 1 (1950), с. 53–65.
- Виноградов, Королев и др. 2010 В и н о г р а д о в, А., А. К о р о л е в, О.Н. А., Э. П. А, А. Т у р и л о в, Е. М а к а р о в, Л. Н е р с е с я н, А. Т к а ч е н к о, иером. Н и к о л а й (Сахаров). *Иоанн Богослов.* – В: Православная энциклопедия. Под ред. патриарха московского и всея Руси Кирилла. Т. 23. Москва, 2010, с. 679–731.
- Виноградов, Турилов 2011 В и н о г р а д о в, А. Ю., А. А. Т у р и л о в. *Иоанна деяния.* – В: Православная энциклопедия. Под ред. патриарха московского и всея Руси Кирилла. Т. 25. Москва, 2011, с. 8–11.
- Генова 2015 Г е н о в а, Е. *Второ поколение зографи от Самоковската живописна школа.* София, 2015.
<https://zogradi.pravoslavie.bg/>

- Гешов 1934 Г е ш о в, И. *Църковни старини из Врачанска епархия*. – Годишник на Софийския университет, Богословски факултет, 11 (1933–1934), 1934, с. 1–52.
- Гърбов 2017 Г ъ р б о в, П. *Покровителят на Покровителя (за връзката между св. Йоан Богослов и св. Йоан Рилски)*. Доклад от Международната конференция „Свето-Йоанови четения“, изнесен на 09.06.2017 г., гр. София. Електронна публикация на адрес: <https://bg-patriarshia.bg/orthodox-thought/pokrovitelyat-na-pokrovitelya-zavrazkata-mezhdu-sv-yoan-bog>.
- Елдъров 2002 Е л д ъ р о в, С. *Католиците в България (1878–1899): Историческо изследване*. София, 2002.
- Иванова 1986 И в а н о в а, Кл. (съст.) *Стара българска литература*. Т. 4. *Житиенписни творби*. София, 1986. Електронен адрес: <https://www.slovo.bg/showwork.php3?AuID=415&WorkID=14855&Level=1>
- Кунев 2005 К у н е в, С. *Манастирът „Св. Теодор Студит“ при с. Соуджак и неговият създател старецът Пантелеймон*. https://www.academia.edu/35746825/МАНАСТИРЪТ_СВ_ТЕОДОР_СТУДИТ_ПРИ_с_СОУДЖАК_И_НЕГОВИЯТ_СЪЗДАТЕЛ_СТАРЕЦЪТ_ПАНТЕЛЕЙМОН
- Куюмджиев 2018 К у ю м д ж и е в, А. *Параклис „Св. Йоан Богослов“*. – В: Корпус на стенописите от първата половина на XIX век в България. София, 2018, с. 149–161.
- Лихачев 1911 Л и х а ч е в, Н. П. *Хождение св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова по лицевым рукописям XV и XVI вв.* – Издания Общества любителей древней письменности, 130 (1911), с. 206. Електронен адрес: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Lihachev/hozhdenie-sv-apostola-i-evangelista-ioanna-bogoslova/#note1
- Лопухин 1912 Л о п у х и н, А. П. *Толковая Библия или комментарий на вся книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета*. Т. 9: *Евангелия от Марка, Луки и Иоанна*. Петербург, 1912.
- Милева, Грозева 2022 М и л е в а, С., Т. Г р о з е в а. *Населени места в община Раковски: село Болярино*. – Община Раковски. Електронен адрес: <http://rakovski.bg/page.php?9>
- Милов 2021 М и л о в, Е. *Изгубени във времето: село Гугутка*. – Ladyzone, 28.03.2021 г. Електронен адрес: <https://ladyzone.bg/galerii/izgubeni-vav-vremeto-selo-gugutka-snimki.html#>
- Минчева, Ангелов 2007 М и н ч е в а, К., С. А н г е л о в. *Църкви и манастири в Югозападна България от XV–XVII в.* Част 1. София, 2007.
- Петканова 1982 П е т к а н о в а, Д. (съст.) *Стара българска литература*. Т. 1: *Апокрифи*. София, 1982.
- Петканова 1990 П е т к а н о в а, Д. (подбор и ред.) *Народното четиво през XVI–XVIII в.* София, 1990.

- Полимирова, Ангелов 2017 П о л и м и р о в а, М., С. А н г е л о в. *Фотоархивът и личният архив на професор Асен Василиев като извор за историята на ценни и труднодостъпни паметници на Балканите*. – Годишник на СУ. Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев“, 99 (18), 2017, с. 349–390.
- Попов 1966 П о п о в, Г. В. *Иллюстрации „Хождения Иоанна Богослова“ в миниатюре и станковой живописи конца XV в.* – Труды Отдела древнерусской литературы, 22 (1966), с. 208–222.
- Прокопенко 2019 П р о к о п е н к о, Л. В. *Гусарь и Хинарь – два почти одноименных персонажа древнерусского Пролога*. – Вестник Санкт-Петербургского университета. Язык и литература, 16 (2019), № 3, с. 501–518.
- Прохоров, Рождественская 1988 П р о х о р о в, Г., М. Р о ж д е с т в е н с к а я. *Апокрифы о Иоанне Богослове*. – В: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в.). Ч. 1: А–К. Ленинград, 1988, с. 59–61.
- Франко 1902 Ф р а н к о, И. *Апокріфи і легенди з українських рукописів*. Т. 3: *Апокріфи новозавітні*. Львов, 1902.
- Nestle, Aland 2012 N e s t l e, E., K. A l a n d. *Novum Testamentum Graece*: 28th Rev. edition 2012. Ed. by B. and K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Münster, 2012.

ИСКОНН БЪ СЛОВО: PILGRIMAGE SITES CONNECTED WITH THE MEMORY OF ST. JOHN THE THEOLOGIAN

(Summary)

The first part of the study is dedicated to the opening words of the Gospel of John (Искони бѣ слово/In the Beginning was the Word), first translated into Slavonic language by Constantine-Cyril the Philosopher. From the theological interpretation of these words, the study moves on to the personality of the apostle and the information about his earthly path – sought in the literary and iconographic mediaeval realia. The second part is devoted to the pilgrimage sites related to the memory of St. John the Theologian in the Bulgarian lands. Twenty temples, documented in the period from the 11th to the beginning of the 21st century, are described. They testify that Christ's Apostle and Evangelist has been revered consistently and without interruption over the centuries in the Bulgarian Orthodox tradition.

Keywords: John the Theologian, John the Theologian's life, pilgrimage, Bulgaria, temples.

Iva Trifonova,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences