

*От древността до нас
From Antiquity to Nowadays*

ЩО Е ИЗТОЧНОПРАВОСЛАВНАТА МОНАШЕСКА КУЛТУРА И КАКВИ СА НЕЙНИТЕ ЕЛЕМЕНТИ – ПОГЛЕД КЪМ СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ ЧАСТ ВТОРА¹⁾

Георги Канев

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Резюме. Статията извежда няколко основни заключения. Монашеската източноправославна култура е духовна проява и се изразява в доброволен опит за благодатно уподобяване на Бог чрез вяра и дела. Базирайки се на тази констатация в изложението, се направи опит да се опише мястото на съвършения християнин (монаха) в пропитото от християнството общество. Проявите на тази плоскост не са същностни прояви на монашеската култура, а по-скоро следствия от мястото, което заема инокът в очите на околните, докато преследва своя основен стремеж. Монасите се ознаменуват с ореол на свети хора, със силна пред Господа молитва. Издигат се като защитници на православието и разпространители на християнска книжнина. Сдобиват се с място в дворовете на владетелите и допринасят за укрепване на общохристиянския дух сред православните народи. Тяхната особена роля на отдушник и крепител в обществото се оценява и съзнава на различни равнища както от образованата горна прослойка на обществото, така и от обикновените хора в средновековна България.

Keywords: Orthodoxy, culture, monk, society, Christian, Medieval Bulgaria

В предходната част на настоящата статия бяха разгледани особеностите на монашеското битие и бе направен опит да се даде определение на понятието „православна монашеска култура“. Достига се до заключението, че монашеството е същностна част от Православието като връх в човешките усилия за уподобяване на Бог по благодат чрез вяра и дела. В тази връзка, монашеската култура не остава изолирана от установеното през Античността разбиране за образованието като стремеж към духовно усъвършенстване, основно чрез философия. Християните разбират философията като наука за Божието Откровение и заповеди и тяхното претворяване в живота. От тази позиция православната монашеска култура се представя като изява в духовната сфера на културата. В това отношение удобна за нейното представяне сред многобройните определения на понятието „култура“ е традицията на немските изследователи. В руслото на това схващане културата, за разлика от цивилизацията,

която е предимно материална, се представя като носител най-вече на духовни ценности и намира израз в нравствени, идейни и религиозни измерения.

В допълнение бе посочено, че изражение на високия монашески идеал намираме в християнската литература и особено в патеричните разкази, житията, нравоучителни поучения, манастирските правила и др. Тази книжнина, наред с православното изобразително изкуство и духовното съдържание на православното богослужение, са сферите, където най-пълно се очертава съдържанието на монашеската култура. В тези три акцента е налице словесно очертаване, изобразяване и опит за изживяване на идеала, който е сърцевина на съвършения християнин и респективно – на монашеското битие – светостта.

От направените по-горе обобщения е виден високият стремеж и постатмент на монашеството. Това го поставя в особена ситуация спрямо останалите групи население. Намирайки се в атмосфера на пропито от Православието общество, монашеската култура развива редица черти, които, макар и незадължителни характеристики, са нейни проявления. Силата им на изява зависи най-общо от конкретните социално-икономически и политически условия. Настоящото изложение представлява опит за рамкиране на част от тези проявления в средновековната българска действителност.

В източноправославния свят, устремени към Бога, монасите се превръщат в едни от стълбовете на Православието и крепители на християнските православни държави²⁾. В тази си роля те изпълняват като бдящи борци срещу всякакви ереси и компромиси спрямо вярата (Соколов, 1894: 502–508; Хунгер, 2000: 352 и сл.). Манастирите естествено се оформят като средища, където се преписва и разпространява предимно християнска литература (Шрайнер, 2004: 84–85; Николова, 2010: II, 751–767; Гагова 2010: 38–39; Charanis, 1971: 80–81; Talbot, 1987: 236–237). Като значими християнски книжовни центрове, светите обители стават изпълнители на поръчки за библиотеките на знатни лица, включително и владетели (Гагова, 2011: 21–95.). Между VI и VIII в. окончателно взема връх тенденцията висшият клир да се попълва изключително от монаси (Лебедев, 1905: 134–145; Хунгер, 2000: 358–363; Schreiner, 2005: 14). Иноците се превръщат в съветници, духовни отци и доверени пратеници на владетели и знатни лица (Talbot, 1987: 230; Charanis, 1971: 74–75; Morris, 2001: 43–51). Тези прояви на средновековното монашество са следствия от духовния подвиг на иночеството, който в условията на християнизирано православно общество акумулира огромно уважение. Това не е толкова сърцевина на монашеската култура, колкото резултат от нея. Тази особена позиция се превръща в нож с две остриета. Обстоятелството, че мнозина търсят монашеския обет не за да се отдадат на служение Богу, а като средство за облекчение от ежедневните трудности, наред с обвързването на монашески представители в сферите на властта, засилването на манастирските стопанства, злоупотребите с неотчуждаемостта на църковното имущество и пр., отслабват мона-

шеските идеали и висока нравственост. Това дава повод за осмиване на част от монашеските представители, които се разполагат в специално отделено за тях място в апокрифните описания на ада (Литаврин, 1974: 108–111; Литаврин, 1987: 65 и сл.; Magdalino, 2001: 51–67; Ангелов, 1993: 70–72, 181–182; Ангелов, 1985: 187–188).

Средновековна България не остава чужда на описаните общи тенденции за мястото на монашеството в обществото. Покръстването на страната се извършва с помощта на множество византийски монаси, част от които най-вероятно са били със славянски произход (Гюзелев 2001/2002: 52–55; Гюзелев 1999: 169 и сл.). Така първите устроени манастири имат най-вече значение на разсадници и бастиони на новата вяра и морал³⁾. Утвърждаването им в това поприще и подсилването му с активно книжовно дело на славянски език започва особено след пристигането на Кирило-Методиевите ученици в България⁴⁾. Традиционно се приема, че за регламентация на вътрешния живот в изградените сред българските земи обители се налага уставът на Студийския манастир в Цариград⁵⁾. За съжаление не е запазен нито един устав от българските обители. Разполагаме единствено със Завета, който оставя Св. Иван Рилски на своите ученици⁶⁾. Ако допуснем, че този документ не е автентичен, а е по-късен фалшификат или постепенно оформен от наслагвания документ и се отнесем резервирано към информацията, която ни предоставя, то трябва да се признае, че Заветът е добре издържан в съдържанието на прославната монашеска култура и достоверно отразява нейната духовност⁷⁾.

Монашеството бързо завоюва крепки позиции в българското средновековно общество. Неговият ореол на стремеж към осветеност се възприема и отразява широко в българската средновековна родна и преводна литература. Изключително ценен извор за българското монашество в първото столетие след покръстването е „Беседа против богомилите“ на презвитер Козма. В своята критика към съвременния му монашески живот авторът посочва, че в никакъв случай не напада самото монашество, което е свято, а само порочните монаси: „Това говоря не да хуля монашеството – не дай, Боже! Всички са свети, които са узаконени от Бога“ (СБЛ 1982: 56). Високият постамент на иночеството обаче крие опасности, понеже, както разказва презвитер Козма, редица са онези, които, надянали расото, бързо си въобразявали, че са постигнали вече святост и се самозабравяли⁸⁾. Малко по-късно в своето съчинение авторът сам изразява възхищението си от достойните монаси, на които „дори погледът им показва, че са ангели Божии“ (СБЛ, 1982: 63).

Светото служение на иноците е засвидетелствано в редица други паметници. Сред най-важните изпъкват запазените владетелски грамоти – в Сигилия на деспот Слав се споменава, че монашеският живот е благочестив и почтен, че е „по-божественият и по-добър жребий“ (Дуйчев, 1944: 35). Във Ватопедската грамота на цар Иван Асен II едноименният манастир е окачествен като

„свети“ (Дуйчев, 1944: 42). В Бориловия синодик монасите са също така описани като „свети“ (Божилов, Тотоманова, Билярски, 2010: 310). В Зографската грамота на цар Иван Александър манастирите в Света гора пък са наречени „велики и дивни свети домове“ (Дуйчев, 1944: 73).

Особено е подчертана светостта на монашеския подвиг в агиографската литература. В случая не трябва да се пропуска, че всъщност това подчертаване е част от функциите на този вид книжнина (Живов, 2002: 13–16; Петров, 2005а: 1–8; Петров, 2005б: 7–19; Берман, 1982: 159–183). Много показателно е Пространното житие на Константин–Кирил. През целия си живот той живее като Божи угодник, постига всичко с молитва, показва забележителна начетеност и мъдрост, а Бог го запазва с чудо, след като е нарочно отровен (СБЛ, 1986: 37–63; 44 (за момента с отровата). Черноризец Храбър по-късно с основание ще напише, че славянските букви са от свят мъж създадени (СБЛ, 1982: 28). По това време обаче Кирил не е монах – той приема обет едва 50 дни преди смъртта си (СБЛ, 1986: 62). Неговият свят живот обаче ще спомогне в неговото Проложно житие да се запише, че той се замонашва още много преди кончината си в Цариград (СБЛ, 1986: 67).

Светостта на монашеския подвиг е подчертана в редица други случаи. Сред тях бихме могли да посочим Пространното житие на Йоаким Осоговски, където се разказва за заможен човек на име Теодор, който решава да стане монах и се допитва до своята благочестива леля. Тя му описва високите морални изисквания пред монаха и завършва: „Слушали сме, че няма вяра, подобна на християнската и служение, подобно на иноческото“ (СБЛ, 1986: 180). За надарената пък от Бог с дара на чудотворство Св. Филотея Йоасаф Бдински в похвалното си слово за нея пише: „С такива дарби ...великият дарител Бог награждава своите угодници. Защото, които през краткия си земен живот се подвизават, те получават на небето големи и безкрайни блага“ (СБЛ, 1982: 196).

Може би най-добрата илюстрация на светия ореол, който свети над монашеския подвиг, е сравнението му с ангелския живот. Монасите са „земни ангели“ или „небесни човеци“. Тази констатация е много често срещана в агиографската литература (Хунгер, 2000: 364). Примерите са много: проложното житие на патриарх Йоаким, пространното житие на Иларион Мъгленски от патриарх Евтимий, житията на Иван Рилски, Народно житие на Гаврил Лесновски, Пространното житие на Йоаким Осоговски, Пространно житие на Петка Епиватска от дякон Василик, житието на Теодосий Търновски от патриарх Калист или Пространно житие на Ромил Видински от Григорий Доброписец⁹⁾. Списъкът може да бъде продължен с похвални слова като Похвала за Кирил Философ, Похвално слово за Кирил и Методий, Похвално слово за Филотея и текстове като Беседата на Презвитер Козма, Бориловия синодик и чинопоследованията за встъпване в монашество¹⁰⁾. Характерно за жените, които се отдават на въздържание, е сравнението им с Христови невести. В случая се търси аналогия с Невестата от книга Песен на Песните на Стария

Завет¹¹⁾. Този така силно изразен в творчеството на Св. Евтимий Търновски модел на жената, която посвещава своя живот на Христа е разчупен в посветения на жени светици Бдински сборник. Тук житията са така подбрани, че да олицетворяват всички основни примери на женска святост от Св. Писание, като изобразяват не само чистота, мъдрост и отдаденост, но и апостолство и изтъквано бесоборчество (Гагова, 2010: 182–204).

Светостта на монашеския подвиг намира своето място и в разпространените в България апокрифни творби. В апокрифа „Слово за нашия отец Агапий“, който вероятно е преведен на славянски още през X – XI в., се разказва, че Агапий иска от Господ да узнае смисъла на монашеското съществуване. В отговор Бог му казва да излезе от манастира и да тръгне по Неговия път. Агапий най-напред жив е въведен в Рая, а след това – проведен с Божия помощ по различни места, където помага на хората и е почитан като Божи човек и светец. Разказът завършва с установяване на Агапий на определено място, където да запише изживяното откровение (СБЛ, 1981: 252–258). В апокрифно деяние на апостолите Петър и Андрей се разказва, че, когато един човек ги попитал как да твори чудеса, те му отговорили да се отрече от богатствата си, жена си и децата си и ще придобие тази сила¹²⁾. Впечатление прави и апокрифът за пътуването на Настасия Черноризица в отвъдния мир, чийто славянски превод възхожда към XIII–XIV в. Такива откровения за запазени за свети личности и много рядко се описват за обикновени хора като Настасия. Важното в случая е да подчертаем, че Настасия не е напълно обикновен човек – тя е монахиня или човек, отдал се на подвига на светиите (СБЛ, 1981: 247–252; 394). В друг апокриф, който е оставил ясни следи във фолклора и за който се счита, че е бил известен на българите през епохата на Средновековието, се разказва, че ангел Михаил губи първия си сблъсък със Сатанаил. Едва след като Господ го подстригва за монах и му прибавя сричката „ил“, която отнема от сатаната, той става архангел и постига победа. В случая монашеството се явява предпоставка за издигането и усъвършенстването на Божия воин (СБЛ, 1981: 32 (За Тивериодското море)).

Изтъкването дотук възприятие на монасите като свети или потенциално свети хора е предпоставка за чудотворство от тяхна страна. Счита се, че, обогатени с благодат, те са способни да постигат всякакви върхове с вяра и молитва. Молитвеното застъпничество на монасите в свят на несигурност, насилие, глад и суеверие е изключително ценено¹³⁾. То е израз на надежда, че Бог ще прояви милост поради молитвите на Своите угодници, за да подкрепи и избави от беди и в крайна сметка да спаси душата на човека, в чиято полза са отправени молитвите¹⁴⁾. Ролята на светата молитва е възприемана с еднаква стойност, независимо дали се отнася за частни лица или за състоянието на цяла общност или държава¹⁵⁾. В агиографската литература методът, чрез който светците извършват чудеса е молитвата. Чрез нея те, с Божията сила, гонят

бесове, лекуват, спасяват от нападения и сразяват врагове, хранят гладни, въздействат на природата и пр.¹⁶⁾

Много показателен извор за възприемането на монашеската молитва са запазените владетелски грамоти в полза на различни манастири. Почти неизменна част от мотивите е да бъде спечелено застъпничеството в молитвата на подвизаващите се в обителта. В своя сигилий за манастира „Св. Богородица Спилеотиса“ от 1220 г. деспот Слав твърди: „...пожелавме да издигнем из основи честен манастир и да съберем в него сбор от усърдни мъже в помен и молитва нам и на нашите родители и на всички онези, които мислят и вярват благочестиво“ и „...та и нашата държава да има годишен помен и да се поменуват нашите родители“ (Дуйчев, 1944: 31–33).

Виргинската грамота в полза на манастира „Св. Георги“ в близост до Скопие от цар Константин Тих-Асен пък постановява (по примера на мнозина владетели преди него), изброени и поименно, че царят обдарява манастира, защото това е „дело, което се грижи за боголюбие“ и защото „...моето царство ги следва, моли се и се покланя, като проси милост и помощ от светия великомъченик Христов Георги Бързи и Победоносец в бран...“, както и „...за да го има царството ми ходатай и помощник във всякакви напасти и във войни.“ (Дуйчев, 1944: 56, 60, 62).

В своята Зографска грамота от 1342 г. цар Иван Александър започва с разказ за появата на Света гора Атонска по молитвите на св. Богородица и старанието на „благочестивите царе и боголюбивите велможи и преподобните иноци“, за да могат последните да славят Бога и „... да поменуват също и православните и христоролюбиви и приснопамятни царе и другите блажени ктитори и целия християнски род.“ (Дуйчев, 1944: 72–73) По-нататък се споменава, че всички православни народи почитат това място и имат свои обители там и че по благоволенieto на Бог застъпничеството на Св. Богородица и това на Св. Георги българският владетел обдарява българския манастир на полуострова „...та да се свърже царството ми към това свято място, както и другите православни и благочестиви царе, деди и прадеди на моето царство“ (Дуйчев, 1944: 74–76).

В Мрачката грамота от 1347 г. в полза на манастира „Св. Никола Оряховски“ цар Иван Александър започва с твърдението, че е благочестиво и богоугодно да се дарява Църквата и че това е „благоприятно за всички“. Поради това владетелят благодари на Св. Николай, „...който във всички сражения, които се случиха на царството ми, неотстъпно и жарко помагаше на царството ми“ (Дуйчев, 1944: 131).

По подобен начин започва и грамотата за Рилския манастир, която цар Иван Шишман издава през 1378 г. Там е посочено, че царят трябва да се украсява освен с богатства, и с вяра към Бога. Поради това „...но най-много за обновление, помен и милостиня на светопочиналите първопрестолни царе на

българския престол...“ чрез цитирания златопечатник се обдарява обителта на прочутия български светец Иван Рилски (Дуйчев, 1944: 178).

Особено ценна е грамотата на цар Иван Александър за манастира „Св. Богородица Елеуса“¹⁷⁾. В нея виждаме едно синтезирано изложение на вярата в молитвата на светите монаси: „Молитвите на монасите, или сиреч на подвижниците, и тяхното застъпничество достигат по предимство и най-често се приближават до Бога, и, както казва богоявителят Василий: когато молитвата на монах почне веднъж да действа, то тя съвсем не позволява на човекогубителя дявол да има дързост против онези, над които умолението се простира. И това е напълно естествено: бърза като светкавица и бляскава като злато, разсичаща въздуха по-рязко от крило на орел и за миг преминаваща през първия човек на второто небе, тя незабавно се представя пред Божия престол и свободно получава от (небесния) Цар онези неща, за които и поради които е била изпратена. Поради това моето царство, като цени, както се казва, божествените молитви на подвижниците повече от злато и скъпоценен камък, пожела... щото манастирът да не бъде тревожен и обезпокояван от никого, та намиращите се в него монаси, като се наслаждават на спокоен живот, по-продължително да се молят за моето царство бързо да подчини всеки враг и всеки противник...“ (Дуйчев, 1944: 141–142).

Специфичен за българската книжнина е жанрът на народното житие. То се среща единствено във връзка с известните български отшелници Св. Иван Рилски, Св. Прохор Пшински, Св. Гаврил Лесновски и Св. Йоаким Осоговски и няма паралел в съседна Византия (Божилов, 1995: 312–313). Автори на житията вероятно са монаси, които събират сведения за светиите по предания. Житията не нарушават агиографския канон, но се характеризират с липса на увод, опростен израз и впечатление за известна хаотичност на съдържанието¹⁸⁾. За нас с особено значение е обстоятелството кому единствено са посветени примерите на подобните жития. Тази особеност разкрива отношението на населението към православните анахорети. Отшелничеството е връхна точка в монашеските усилия за богоуподобяване, което не всеки може да издържи¹⁹⁾. Голямата застъпеност на устното предание при оформяне на житията разкрива силното влияние на аскетичния подвиг и обаянието на извършителя му в средновековното българско съзнание. Нещо повече, в Народното житие на Св. Иван Рилски сме свидетели на специфично осмисляне на монашеското битие. Като пример в това отношение е случаят с братовия син на светеца – Лука. Момчето по свое желание се присъединява към отшелника, който става негов наставник по упражняването в добродетел. Когато младежът е насилствено отведен от своя баща, светецът се моли за спасението му и като резултат на това детето почива, ухапано от змия. Този пасаж се посочва в съвременните изследвания като необичаен и трудно обясним (Николова, 2010: II, 795–797). Всъщност светецът се моли за спасение на душата на детето, което по свое

желание се е подвизавало в името на Бога. Умирайки, преди греховната съблазън на света да го е изкушила, детето се спасява. Обяснението на случката се крие в постоянната есхатологическа насоченост на монашеския стремеж – душата и нейното крайно спасение отвъд е върховната ценност, която не може да се изкупи с всички скъпоценности на света²⁰). Фактът, че се осмисля този трагичен от повърхностна гледна точка инцидент, разкрива не просто запознатостта на монашеския автор и компилатор на житието, но и съзнанието за православните поучения, битувачи сред самото население. Това съзнание се долавя и от общохристиянския фон на достигналите до нас епиграфски паметници (Смядовски, 1993: 39 и сл.). Ценен допълнителен източник за неговото характеризиране са произведенията на покаяната книжнина (епитимийници или пенитенциали). Чрез тях се разкриват както контурите на християнския морал и нравственост, които свещениците се опитвали да насаждат сред населението, така и представата за изкушенията, които съпътствали ежедневието на средновековния човек (Гуревич, 2005: 50 и сл.; Цибранска-Костова, 2011; Шнитер, 1998; Цибранска-Костова, 1999: 175–181). Ролята на изповедник и напътственик по посока към спасение често се поемала от монаси. Последните били предпочитани в светлината на своя голям личен духовен опит и жертвеност в името на Бога. Тази практика прониква в България и се засилва след покоряването на страната от османските турци, чието завоевание разстройва енорийската мрежа и намалява броя на свещениците (Соколов, 1894: 533; Morris, 1995: 90–102; Тодорова, 1997: 135 и сл.).

Като показателни за народностната представа относно различни страни, чрез което се проявява православната вяра, можем да посочим и известните сборници със смесено съдържание на поп Василий Драгол (XIII в.) и т. нар. Берлински сборник (кр. на XIII или нач. на XIV в.)²¹). Характерно е и за двата паметника, че представляват сборници, рожба на светогледа и познанията, които свещениците са изразявали и употребявали в своята ежедневна работа сред енорияшите (Милтенова, 2009а: 480–482). Те съдържат извадки от номоканона, патерични разкази, наставления за монаси и свещеници, поучения в сферата на нравствеността и поста, гадателни книги, апокрифни молитви и разкази²²). Ако приемем тези сборници като критерий за евентуалните познания на обикновения средновековен българин, ще установим, че от своите свещеници той е получавал разнообразни знания, които са го ориентирали в проповядването от Христовата религия, оправдавали са различни фолклорни убеждения, укрепвали са самосъзнанието му и са го запознавали с политико-идеологическите православно-центрични претенции на българската власт²³). Можем да допуснем, че в по-голяма или по-малка степен страните на монашеския подвиг са били известни, долавяни и оценявани както от представителите на духовенството и знатта, така и от обикновения човек. Любопитен довод в тази насока могат да ни дадат не само спомена-

тите по-горе специфични жития и познанията на българските свещеници, с които те възпитавали народа, но и поведението на еретиците. Ръководното ядро на богомилите – т. нар. свършени – са сурови аскети, а Презвитер Козма описва подхода на богомилските проповедници, които употребяват афинитетата на населението към правоверния и благочестив християнин. Обаянието на сеятелите на ереста често извира от техния мълчалив, смирен и постнически вид, който подтиква мнозина да дирят съвети от тях²⁴⁾.

Носители на сърцевината на Православието, монасите оставят своя отпечатък в още редица сфери на обществения живот, най-вече посредством книжовна дейност. Манастирите се развиват като крепости на християнската книжнина от всички разновидности. В техните скриптории се създават книги както за лична манастирска употреба, така и за поръчители от светските и духовните среди (Гагова, 2010: 21–95; Николова II, 753–767). Манастирите от югозападните български земи в годините на византийската власт раждат множество историко-апокалиптични съчинения като т. нар. Български апокрифен летопис, Видение Данилово, Тълкувание Данилово, Видение на пророк Исая и др. В тях, въз основа на Православието, българинът намира опора на своето самосъзнание и обратно, религията ще бъде укрепена сред населението като силен сплотяващ фактор, описвана като закриляна от всички негови предходни владетели²⁵⁾. Във връзка с тези задачи в християнската книжнина въобще, а не само на Балканите, се утвърждава постепенно литература, която, бидейки апокрифна, се движи по граничните линии на Христовото учение, без да му противоречи, но допълва и укрепява представите и вярата на населението. Тази литература се изразява в жития, споменатите по-горе историко-апокалиптични съчинения, поучения и творби, които са се чели включително и по време на богослужение. Дейна и централна роля в тяхното създаване изиграват монашеските братства (Наумов, 1980: 71–74; Милтенова, 2009б: 365–379; Минчев, 2011: 9–27).

Любопитни са също данните, които могат да бъдат изведени от приписките за духовността на българските книжовници. В тези паметници, въпреки разнообразното съдържание, може да се очертаят най-често срещаните съдържателни части – славословия за Господа, информация за направата на ръкописа (както, кога, по чия воля и от кого се изписва), молитва за пишещия или други лица и молба читателят да бъде снизходителен спрямо книжовника (Райков, 1992: 41–42; Николова, 1991: 100–101). Спрямо тази незадължителна схема може да се отнема или прибавя информация, което превръща приписките в забележителен извор, който предава непосредствени лични впечатления (Каймакамова, 1990: 25–26, 101–106; Николова, 1991: 100–101; Гюзелев, 1981: 22). Тук влизат сведения за управление на владетели, светителство на йерарси, войни, бедствия, както и израз на лична болка, нужди и поучения. Последният тип от изброените данни, в съчетание с трафаретните славосло-

вия, молби и молитви, са от особена важност, за да се очертае вътрешният духовен свят на пишещите. Така, в част от запазените ръкописи, книжовникът е оставил поучения в общохристиянски смисъл, които на места се доближават дори до кратички богословски размишления²⁶⁾. Най-общо те могат да се разделят на три групи: група, в която се изтъква животът за Божиите угодници като пример на християните, група, в която се възвеличава Божието слово и полезността на книгата и група, която напомня нуждата от спасение и изобличава суетата на света. Посочените три акцента на поученията, които се съдържат в приписките, описват в значителна част вълненията на българския средновековен книжовник.

За да дооформят нашите впечатления, могат да ни послужат следните допълнителни данни, които нямат претенция за изчерпателност и точност²⁷⁾. При разгледани 120 книжовни паметника с приписки по тях, на 54 от тях е налице молитва към Бог или Божий угодник, отправена за книжовника или друго лице. На 38 има молба за снизхождение към читателя. Оказва се, че 92 пъти е изписана молитва – било към Бог, или към човеци за неосъждане. На 41 паметника се натъкваме на директни славословия на Господа. На 35 паметника книжовниците не са пропуснали да унижат себе си, обявявайки се за недостойни, грешни или нищожни. На 19 паметника се откриват елементи на изповед, когато книжовникът споделя с читателя лична болка и трудностите си по своята работа. От приписките, които съдържат поучение в сферата на гореизброените три групи, се установява, че около две-трети са писани от монаси.

От направените обобщения ние виждаме картина, в която, освен поясненията към направата и употребата на книгата и летописните съобщения, на преден план стоят молитвите. На първо място към Бога и на второ – към читателя, но с напомняне на Божията справедливост. На следващо място се нареждат славословията на Господа. Това затвърждава изказаното преди още век становище, че приписките в обобщен вид могат да се определят като смес между „молитва и акатис“ (Русева, 1921: 7). Трудно можем да се съгласим, че това съдържание се дължи само на художествените изисквания на епохата. Средновековната литература се отличава със своята нефикционалност – тя не предава неща, които читателят не счита за истина (Станчев, 1995: 3–20; Ангусева, 2009: 15–22). От тази гледна точка е важно да напомним определящото влияние на византийската приписка над българската и въобще славянската. Това обаче се дължи не толкова на византийския престиж пред славяните, колкото на споделяната в основи духовност. Дори и без византийските примери, славянската приписка едва ли щеше да се отличава особено от сегашния си вид (Русева, 1921: 6–7).

Представените примери на поучения в приписката влизат в коловозите на православното мислене – те илюстрират и напомнят задължителния стремеж

към съвършенство, изтъкват Божието слово като пример и повод за това, възвеличават писаното слово като средство за пребъждане на Словото от род в род и напомнят за суетата на всичко земно. Имайки предвид, че в 33 книжовни паметника директно се посочва, че са изписвани от монаси, а за редица други това може да се предполага, също и посочените по-горе и доминирани от монасите поучения, както и цялостния характер на официалната християнска книжнина, стигаме до заключението, че духовността, която извличаме от книжовните ни паметници, не е просто на българския книжовник, но в голяма сила важи за разкриване на вътрешния свят на българския монах²⁸⁾. Тази констатация не е нова в науката, но може би сравнително нов и неизчерпан ще бъде опитът да се постави като изходна позиция при проучването на приписките като извор за духовността на средновековните българи.

Не на последно място трябва да споменем за образователната роля, която имат обителите в православния свят, което е път за препредаване и възпроизвеждане на монашеската източноправославна култура. Това тяхно положение се корени в установената византийска традиция. Византийските монаси по правило трябва да умеят най-малкото да четат. В случай че желаещият да постъпи в манастир е неграмотен, то той бива ограмотяван в обителта. Това изискване въвежда още Св. Пахомий с цел всеки монах да може да се запознае със Светото Писание. Този принцип обаче не се спазва винаги. Поради това най-често грамотните монаси се ангажирали с работата по богослужението, манастирските скриптории и библиотека, а неграмотните им братя се грижели за домакинската работа и въобще за останалите дейности по поддържане на обителта (Charanis, 1971: 81). Във византийските манастири се издържат и училища, където могат да получат грамотност не само монасите, но и деца на миряни. Тази практика се установява още от Св. Василий Велики, като не е задължително тези деца да станат иноци. Това, макар и забранено от Халкедонския събор (451 г.) като възможност, продължава да функционира (Поснов, 1993: 403; Имрени 1986: 168–169; Самодурова, 1996: 204–214). В повечето случаи в тези образователни заведения се постигала само елементарна грамотност – най-вече четене и писане. Така мнозина монаси били грамотни, но не и образовани (Charanis, 1971: 81–82). В цялостната система на византийското образование манастирските училища могат да се приравняват към първоначалния курс, който за децата започва от 7-годишна възраст. Там, в продължение на три–четири години, учениците се научавали да пишат и четат и получавали елементарни познания по математика, пеене, история. Следващият образователен раздел продължавал също 3–4 години и включвал граматика (въпроси от фонетиката, морфологията и синтаксиса на гръцкия език), риторика и философия (тук се включват философски дисциплини и също аритметика, астрономия, география и естествознание). Като последен етап съществували и висши школи, еквивалент за своето време на днешните уни-

верситети. Такива имало в Константинопол, Александрия, Антиохия, Дамаск, някои малоазийски градове и др. (Ангелов, 1994: 58–62, 112–114, 149–153, 223–225; Божилов, 2008: 333–340; Самодурова, 1986: 478–504; Самодурова, 1989: 366–401; Гукова 1991: 395–412).

Всъщност, училищното дело не било приоритет за манастирите и в редица типичи е постановено да не се приемат деца за обучение (Talbot, 1987: 237). Това е така, защото манастирските училища не били основния крепител на образованието във Византия. Висшите школи били издържани от държавата, а образованието в предходните степени най-често се получавало както в манастирите, така и в училища към поместните храмове и в частни училища. Последните били откривани по редица градове и дори села от местни грамотни и по-образовани хора, на които се заплащало за преподавателската работа от учениците (Цухлев, 1910: 325; Дончев, 1975: 47; Самодурова, 1986: 495–504; Самодурова, 1989: 375–40). Забележително училище за първите две степени във Византия постепенно израства в Студийския манастир (Ангелов 1994: 150). Описаната роля на манастирските братства прониква и в България (Цухлев, 1910: 545–546, 581; Жеков, 1926: 10; Ангелов, 1985: 19; Ivanova-Sullivan, 2005: 50–51). Организирането на просветното дело у нас намира по естествен път своето установяване край храмовете и манастирите. В България не са били налице подготвени хора, които да открият частни училища и духовенството, и латинско, и гръцко, поставя първите основи на образователното дело. Тези основи са обхващали едва елементарната грамотност и разясняване на християнската вяра и са били силно възпрепятствани от езиковата бариера между учители и ученици. Предполага се, че резултатите не са особено големи. Вероятно много от тези, които успявали да усвоят латински и гръцки, правели опити за предаването посредством тези азбуки на славянската реч (Дончев, 1975: 47–49). С оглед на разглежданата тема, от особено значение е, че тъкмо храмовете и манастирските обители могат да бъдат приети като естествени центрове на българската просвета. Възможно е, както считат някои изследователи, византийският модел с частни училища да се е пренесъл и по българските земи²⁹). Това обаче би могло да стане едва в малко по-късен период, когато вече има редица грамотни българи. На първо време духовната насоченост на първата вълна от ограмотявани чрез славянската писменост българи и пригодността и традициите на манастирите като духовни книжовни средища предопределят оформянето на училища към редица от тях. Своята училищна функция те няма да изоставят до края на съществуването на средновековната българска държава (Николова, 2010: II, 741–751; Гюзелев, 1985: 24–63).

Подобно на Византия, така и в България монашеството участва в борбата с еретическите движения. Иночеството излъчва свои представители на църковните събори против богомили и други еретици (Божилов, Тото-

манова, Билярски, 2010: 311; СБЛ, 1986: 453, 458; Николова, 2010: II, 780–781). Като олицетворение на свършените християни, монасите се радват на добър прием в дворовете на християнските владетели. Те разчитат на тях в своите пратеничества в ролята им на духовни отци и съветници²⁰⁾. Водени от религиозна убеденост и духа на времето, редица български владетели, царици и представители на аристокрацията организират и даряват манастири или се замонашват³¹⁾. Като по-знаменателни примери могат да се посочат княз Борис I (852–889 г., +907 г.) и цар Петър I (927–969 г.). Ако за първия от двамата владетели има неясни данни относно култа и почитанието към него, то за цар Петър те са безспорни³²⁾. Името му се превръща в осветен символ на българската власт в годините на византийското господство по българските земи и първите години на възстановената българска средновековна държава.

Изключително знаменателен за монашеството е XIV в. Пътуванията на монасите допринасят за сближаване между православните народи. Техните визити в известни книжовни и манастирски центрове и поклоническите им посещения до всеправославни светини, олицетворение на което са Св. Гора на Атон или Йерусалим, спомагат за обмен на информация, за унифициране на богослужението и проявата на чувство за духовна общност (Петканова, 2001б: 129–138; Николова, 2006: 791–810; Божилов, 2008: 237, 429–435). Връх в този процес представлява постепенното повсеместно настаняване на Балканите на Йерусалимския богослужебен устав, проведената според неговите изисквания книжовна реформа с общославянско значение и победата на Исихазма, който обединява в своето обобщение на православната духовна култура православните балкански държави (Майендорф, 2007: 267–308; Попмаринов, 1998: 219–231). В центъра на този процес са монашеските братства, а опитите за насочване на политиката на балканските държави в определено православно-центрично русло някои изследователи определят като „политически исихазъм“ (Гагова, 2010: 143, бел. 7).

Като заключение на гореизложените щрихи можем да обобщим следните основни изводи. Монашеската източноправославна култура е духовна проява и се изразява в доброволен опит за благодатно уподобяване на Бог чрез вяра и дела. Като се изхожда от тази констатация, в изложението се направи опит да се опише мястото на свършения християнин (монаха) в пропито от християнството общество. Неговите прояви на тази плоскост не са същностни прояви на монашеската култура, а по-скоро следствия от мястото, което заема инокът в очите на околните, докато преследва своя основен стремеж. Монасите се ознаменуват с ореол на святи хора със силна пред Господа молитва. Издигат се като защитници на православието и разпространители на християнска книжнина. Сдобиват се с място в дворовете на владетелите и допринасят за укрепване на общохристиянския дух сред православните на-

роди. Тяхната особена роля на отдушник и крепител в обществото се оценява и съзнава на различни равнища както от образованата горна прослойка на обществото, така и от обикновените хора в Средновековна България.

БЕЛЕЖКИ

1. Настоящото изложение представлява доразработен доклад на тема: „Що е източноправославната монашеска култура?“, изнесен на научна конференция под наслов „Докторантски диалози – Есен, 2011 г.“ (1 ноември, 2011 г.) към Дните на академичната хуманитаристика (1–3 ноември).
2. Византийският синтез, който очертава отношенията между църква и държава, е оформен по времето на император Юстиниан I Велики (527– 565 г.). Според някои изследователи се базира на неправилно разбиране на ролята на Църквата в света. Имайки за свой дълг да просветлява света със собствените си примери и Христовото учение, християнинът не трябва да забравя, че неговата крайна цел не е от този свят и че врата към нея е именно Църквата, която също не е от света. В очите на Юстиниан обаче Христовото общество съвпада по своя обем с Империята. Последната е видяна като завършек на пътя на окончателната победа на Христос над света. В съзнанието на Юстиниан Църква и държава се сливат, предвождани от поставения от Бога Негов представител на земята – императора. Скоро след това византийците ще приемат държавата като тяло, а Църквата като нейна душа. Разривът се крие в това, че Църквата сама по себе си е едно независимо тяло, един нов народ, който не може да бъде сравняван с никой народ или общество. Всеки един човек е свободен да стане част от този нов народ, но дори всички хора да станат християни, светът няма да съвпадне с Църквата, защото чрез последната хората стават част от друг живот, от друг свят, който тепърва ще се яви след края на този. Иисус Христос завещава Своята власт на свещениците, поради което от техните тайнства и молитви зависи благополучието на цялата държава. В цялостно изложение царството и свещенството имат различни предназначения, но имат една цел – благо на Империята. В тази светлина обясняваме и любовта на императора към монашеството, което отправя осветените си молитви в полза на Империята, макар че с битието си то самото свидетелства за преходността на всичко земно, включително и държавата, която в случая се абсолютизира в лицето на Империята. Това схващане за държавата и Църквата Византия ще предаде на своите духовни наследници в лицето на православните славянски държави (Шмеман, 2009: 203–213, 327–343, 385–386; Майендорф, 1995: 75–78, 266–270; Геростергиос, 2010: 135–143; Омарчевски, 2004: 38–42, 172–180).
3. Гюзелев, 1996: 88; Чавръков, 2000: 17. За ролята на монашеството в християнската проповед сред българите вж. също Продължителят на Теофан, който пише, че след покръстването в България „...дошли монаси, които били призвани из планините и из земните пещери и били пратени там от императора“ (ГИБИ, 1964: 121 и срв. Иванов, 2003: 167–168). От едно писмо на патриарх

- Фотий научаваме, че във Византия впоследствие са изпратени българи, за да се подготвят за монашески сан. Тава разкрива не толкова бързото приобщаване на завареното население по българските земи към монашеството (понеже то вече най-вероятно е било запознато с иноческата традиция – срв. например Литаврин, 1988: 40–41), колкото оценката за важните позиции на монасите, която дава княз Борис (ГИБИ, 1961: 103).
4. Гюзелев, 1996: 88; Гюзелев, 1969: 324 и сл. В последно време утвърдените схващания за манастирското строителство в и край Симеова столица Велики Преслав се подлагат на преразглеждане. Част от архитектурните ансамбли се определят не като манастири, а като светски имения – пример за подобно имение, което после става манастир, е това на болярина Мостич. Така се променя цялостният облик, който описваше досега манастирите като производители на изделия от керамика, кост, стъкло и метал с висока художествена стойност (Ваклинов, 1977: 203–208; Божилов, 1983: 76 и сл.; Тотев, 2000; Николова, 2010: I, 41–187 и Костова, 2006: 271–285; Костова, 2003: 284–302; Костова, 2002: 13–24; Костова, 2004a 457–469; Костова, 2004: 126–142).
 5. Гошев, 1939/1940: 1–75; Гошев, 1932: 39–72; Гошев, 1931/1932: 1–81; Гюзелев, 2001: 101–108; Гюзелев, 2001/2002: 51–66. За друго мнение вж. Гюзелев, 1996: 88–89, където авторът застъпва схващането, че като основоположници на българския манастирски живот трябва да бъдат разглеждани Св. Климент Охридски и Св. Наум. Те пренесли в България смесица от цариградски, малоазийски и средноевропейски традиции, като влиянията на последните две са по-силно застъпени. В посочените по-горе по-нови свои изследвания В. Гюзелев не изтъква повече това свое становище. Срв. също Чифлянов, 1978: 16–21; Чифлянов, 1984: 26–31; Николова, 2010: II, 697–732.
 6. Вж. текста на Завета в новобългарски превод у Дуйчев, 2000: 62–69.
 7. Опит да преразгледат датировката на Завета правят в последно време Б. Николова, 2006: 144–166 и Добрев, 2007: 227 и сл. За оценка на паметника, най-малкото като олицетворение на монашеската духовност вж. Пулос, 1992: 36–37 и Дуйчев, 1990: 149 и сл.
 8. СБЛ, 1982: 62: „Мислят за себе си, че са велики и свети, че всички хора са по-долни от тях и че само те са угодили Богу.“
 9. Обикновено за приелия монашество се казва: „прие върху себе си великия ангелски образ“, „облече се в ангелски образ“, „възлюби ангелския живот“, че се „подстрига в ангелски образ“, че е „ангел в плът“, че е „небесен човек и земен ангел“, че води „живот наистина в малко отстъпващ на ангелския“ или, че „в плът жевееше ангелски живот“ (СБЛ, 1986: 87, 90, 124, 130, 172, 177, 440, 444, 447, 480; Киселков, 1940: 27 (Житие от Георги Скилица).
 10. СБЛ, 1982: 81, 86, 91, 188, 192. и срв. Божилов, Тотоманова, Биярски, 2010: 314–315 и Беседата на презвитер Козма (СБЛ, 1982: 61, 63). В чинопоследованията за встъпване в монашество можем за открием следните

- цитати: „Удостои го да живее достойно ангелският живот...“, „Обичаш ли да приемеш достойно ангелски образ и да се причислиш към монашеския лик?“, „...възприемаш живота на безплътните ангели...“, че монахът стои „във воинството на ангелската схема“ или „Внимавай дали ти сам по своя воля желаеш да приемеш светия ангелски образ?“ (Гошев, 1957–1958: 410, 422, 426, 435).
11. Браун 2003: 307–335 и примери в СБЛ 1986: 192, 199 (Пространно житие на Петка Търновска от патриарх Евтимий); 202 (Пространно житие на Филотея Темнишка от патриарх Евтимий,); СБЛ 1982: 188–189 (Похвално слово за Филотея).
 12. СБЛ, 1981: 198 – 199. Апокрифът е бил преведен на славянски между XII – XIV в.
 13. Картина на тежкото ежедневие на българите – с чести епидемии, бедствия и насилие и надеждите за по-добри дни дават гадателните книги (Ангусева – Тиханова, 1996: 40–41). Общо градиво за страховете на населението и мястото на молитвата спрямо тях може да се извлече от запазените евхологии (Петканова, 2001: 61–85; Минчев, 1998: 111–151; Шнитер, 1992: 457–458; Младенов, 1910: 156–159; Коцева, 1985: 28–32).
 14. Шнитер, 2001: 20–23. Авторът съсредоточава своето внимание особено върху апокрифните молитви – за примери (СБЛ, 1981: 303–313 и СБЛ, 1992: 247 и сл.). Твърдението на М. Шнитер, че обикновеният човек се е стремил предимно към прагматични резултати и малко е обръщал внимание на спасението на душата, е преувеличено. И двата аспекта са имали своето присъствие – любопитен пример за това може да се открие в т. нар. Народно житие на Св. Иван Рилски – вж. по-долу.
 15. Срв. по-горе бел. 2 за отношението Църква и Империя във Византия. Молитвеното призоваване на светиите е едно от трите измерения на почит към тях в православната църква наред с благоговейното възпоменание на подвига им и почитта към мощите им. Православието поучава християните да се молят един за друг и че най-голяма сила има усърдната молитва на праведника (Коев, 2000: 1–7). Видово могат да се разграничат просителни, благодарствени, покаяни и похвални молитви. Молитвословието има своя вътрешна структура – обикновено започва с обръщение, следва изложение и завършва със славословие. Като абсолютен модел служи споменатата Христова молитва „Отче наш“ (Матей 6: 9–13 и Лука 11: 2–4). – (Наумов, 2003: 303–304 и срв. Шнитер, 2001: 24–33).
 16. В агиографската литература се съдържат множество примери в тази насока. Вж. за прогонване на бяс (СБЛ, 1986: 141–142, Пространно житие на Иван Рилски от патриарх Евтимий), изцеления – (СБЛ, 1986: 184–185, Пространно житие на Йоаким Осоговски), възпиране на нападатели и врагове – (СБЛ, 1986: 46, Пространно житие на Константин – Кирил), осигуряване на храна – (СБЛ, 1986: 128, Народно житие на Иван Рилски), въздействие върху природата – (СБЛ, 1982: 227–228, Похвално слово за Евтимий).

17. Според П. Мутафчиев грамотата е фалшификат, съставен от образован монах най-общо през втората половина на XIV в. (Мутафчиев, 1973: 655 – 658). Според Ив. Дуйчев доводите против автентичността на грамотата не са достатъчно убедителни (Дуйчев, 1944: 380 – 381). Срв. и Николова, 2010: 33 – 35.
18. Божилов, 1995: 312–313. Вж. и Янкова, 1993: 69–77. Срв. текстовете на житията в новобългарски превод – СБЛ 1986: 123–130 (св. Иван Рилски), 545–546; 166–169 (св. Прохор Пшински), 564–565; 172–175 (св. Гаврил Лесновски), 568; 176–189 (св. Йоаким Осоговски), 570–571. Вж. и Николова, 2010: II, 791 и сл.
19. Вж. наставленията на Св. Василий Велики в тази насока в Древни монашески устава 2002: 294–303. Срв. и Chadwick 2001: 11–25.
20. Мандзаридис, 2011: 96–101 и срв. „каква полза за човека, ако придобие цял свят, а навреди на душата си“ (Мат. 16:26). Пасажът е ясно осмислен в житието на св. Иван Рилски от св. Патриарх Евтимий (Патриарх Евтимий, 1990: 44–46) Общо за есхатологията в славянската и страта българска литература вж. Петканова, Милтенова, 1993: 231–244.
21. Общо за тях вж. Милтенова 2003а: 63–64 и Милтенова, 2003б 147–148.
22. Подробно съдържанието на сборниците се разглежда и коментира у Георгиев, 1977: 199–236 и 254–281. И двата паметника съдържат творби, които по разбираем начин поучават в духа на разглежданата тематика – вж. „Поучение за всеки човек“ и „Слово за земните сласти“, „Философия“ и др.
23. Особено интересен е сборникът на поп Василий Драгол, където са поместени историко-апокалиптичните творби „Пандехово пророческо сказание“, „От светите (книги) видение на пророк Даниил“ и „Видение на пророк Исаия за последните времена“, които изследователите днес свързват с пренасянето и установяването на идеята за „Третия Рим“ на българска почва (Каймакамова, 2011: 238–277).
24. За свършените сред богомилите вж. Ангелов 1993: 215–222 и 232 и сл. И срв. Оболенски, 1998: 80–84, 103, 105 и Беседата на Презвитер Козма, където се казва: „Външно еретиците са като овци: кротки, смирили и мълчаливи. Наглед лицата им са бледи от лицемерния пост. ... Външно правят всичко, за да не ги отличават от правоверните християни... Като виждат тяхното тъй голямо и особито смирение и като мислят, че те са правоверни и способни да напътват към спасение, хората се приближават към тях и ги запитват за спасението на душата“ (СБЛ, 1982: 21). Сведения, подобни на това, което предлага Презвитер Козма, се срещат у всички по-основни извори за богомилството – писмото на патриарх Теофилакт до цар Петър по въпроса за новопоявилата се ерес, писмото на Евтимий от Акмония, „За дейността на демоните“ на Михаил Псел, „Догматическо всеоръжие“ на Евтимий Зигавин, „Алексиада“ на Ана Комнина (Ангелов, Примов, Батаклиев, 1967: 42, 52, 53, 54, 55, 60, 61–62, 63, 70, 78, 80, 91, 92). За очистващата сила на поста и молитвата у еретиците вж. например една от анатемите в Бориловия синодик (Божилов, Тотоманова, Билярски, 2010: 304).

25. Каймакамова, 157–216. Особено се набляга на благочестието на владетелите (пак там, с. 202–214; Тъпкова – Заимова, Милтенова, 1996: 11 и сл.).
26. Изследователите са обърнали внимание, че по времето на цар Иван Александър (1331–1371 г.) приписките стават особено изразителни в своето религиозно съдържание. Тази особеност се свързва с опит за укрепяване на християнската вяра пред лицето на османските завоеватели (Каймакамова, 1990: 105).
27. Направената статистика е въз основа на Христова, Караджова, Узунова, 2003.
28. Опит да се представи образа на българския книжовник по оставените от него бележки вж. у Петканова, Буюклиев, 1962: 15–22. Срв. и Николова, 2010: II, 780–783, която следва приписките, за да обрисова вътрешния свят на средновековния монах.
29. Цухлев, 1910: 325. Новият поглед върху част от архитектурните ансамбли в Плиска и особено Преслав, който се налага в последните години, повлича след себе си и преценка на организацията на образователното дело в България от края на IX и през X в. Част от изследователите допускаха, че е локализирано манастирското училище край обителта около Голямата базилика (Тотев, 1990: 6; Георгиев, 1979: 8), но към днешна дата самият манастирски характер на постройките около базиликата се поставя под съмнение (Николова, 2010: I, 13 – 38). Допускаше се, че в Преслав училища са функционирали в комплексите около Кръглата църква, под ската Зъбуите, в местността Тузлаляка (Чанева – Дечевска, 1980: 111; Тотев, 1985: 83–84; Георгиев, 1980: 43–50) – все ансамбли, чийто манастирски характер се преосмисля – вж. тук бел. 4.
30. Вж. Ангелов, 2004: 247. Цар Петър води кореспонденция с византийския отшелник Павел Латьрски, а царете Иван Асен II и Иван Александър са под силното влияние на св. Йоаким и св. Теодосий Търновски – срв. (ГИБИ, 1964: 230 и СБЛ, 1986: 87–88 (Проложно житие на патриарх Йоаким I), 448 (Пространно житие на Теодосий Търновски от патриарх Калист).
31. Срв. по-горе примерите от грамотите на българските владетели и срв. на-пример Божилов, Тотоманова, Билярски, 2010: 314–315 и Николов, 2005: 299–315.
32. Срв. Чешмеджиев, 1999: 158–178; Трифонова, 1998: 43–59; Кенанов, 2002: 65–70; Чешмеджиев, 2003: 23–37, Билярски, 2004: 17–42 и Николова II, 825–843. Според изследователите цар Петър целенасочено гради своята владетелска пропаганда около образа на благочестивост, покровителство на Българската църква и защитник на вярата, което намира израз и в печатите му, където е изобразен заедно с царица Ирина и надпис: „Петър благочестив цар“ (Николов, 2006: 250–253). На мотива за канонизиране благодарение на изразяваната набожност, безупречен християнски живот и щедрост към Църквата обръща внимание Ж. Дагрон (Дагрон, 2006: 173).

ЛИТЕРАТУРА

- Ангелов, Д., Примов, Б., Батаклиев, Г. (1967). *Богомилството в България, Византия и Западна Европа в извори*.
- Ангелов, Д. (1985). *Българинът в Средновековието. Светоглед, идеология, душевност*.
- Ангелов, Д. (1993). *Богомилството*.
- Ангелов, Д. (1994). *Византия. Духовна култура*.
- Ангушева–Тиханова, А. (1996). *Гадателните книги в старобългарската литература*.
- Ангелов, П. (2004). *Средновековната българска дипломация*.
- Ангушева, А. (2009) *Старобългарската литература (същност, характер, специфични особености)* (с. 15–22).
- В: Милтенова, А. (съст.). *История на българската средновековна литература*.
- Берман, Б. И. (1982). Читателъ жития (Агиографический канон русско-го средневековия и традиции его восприятия) (с. 159–183). В: *Художественный язык средневековия*. Москва.
- Биярски, Ив. (2004). *Покровители на Царството. Св. цар Петър и св. Параскева-Петка*.
- Божилков, Ив. (1983). *Цар Симеон Велики (893–927): Златният век на Средновековна България*.
- Божилков, Ив. (1995). Българската агиография и византийската агиография: единство и различие (с. 307–335). В: *Седем етюда по Средновековна история*.
- Божилков, Ив. (2008). *Византийският свят*.
- Божилков, Ив., Тотоманова, А., Биярски, Ив. (2010). *Борилов синодик. Издание и превод*.
- Браун, П. (2003). *Тялото и обществото. Мъжете, жените и сексуалното самоотричане през ранното християнство*.
- Ваклинов, С. (1977). *Формиране на старобългарската култура*.
- Гагова, Н. (2010). *Владетели и книги. Участието на южнославянския владетел в производството и употребата на книги през Средновековието (IX – XV в.): рецепцията на византийския модел*.
- Георгиев, Е. (1977). *Литературата на втората българска държава. Литературата на XIII в.*
- Георгиев, П. (1979). Духовно огнище. Първото българско книжовно-просветно средище през IX – X в. (с. 8). В: *Плиска, Мадара, Преслав*.
- Георгиев, П. (1980). Старобългарски писала от Плиска и Преслав (с. 43–50). В: *Археология*, 3.
- Геростергиос, А. (2010). *Юстиниан Великий император и святой*. Москва.

- ГИБИ (1961, 1964). *Гръцки извори за българските земи (ГИБИ)*, С.: т. IV, С.: т. V.
- Гошев, Ив. (1931/1932). Старобългарската литургия. Според български и византийски извори от IX – XI в. (с. 1–81) В: *ГСУ БФ*, т. IX.
- Гошев, Ив. (1932). Облеклото на старобългарските монаси. Според византинобългарски извори от IX – XI в. (с. 39–72). В: *Известия на Народния етнографски музей*.
- Гошев, Ив. (1939/1940). Правилата на Студийския манастир. Увод, текст и разяснения (с. 1 – 75). В: *ГСУ БФ*, т. XVII.
- Гошев, Ив. (1957–1958). Старобългарски чинопоследования за въstpване в монашество. Увод, текст и разяснения (с. 407–447). В: *Годишник на Духовната академия „Св. Климент Охридски“*. София, т. VII (XXXIII), 10.
- Гукова, С.Н. (1991). Школа и образование в поздней Византии (с. 395–412). В: *Культура Византии XIII – первая половина XV в.* Москва.
- Гуревич, А. (2005). *Средновековният свят: културата на мълчащото мнозинство*.
- Гюзелев, В. (1969). *Княз Борис I*.
- Гюзелев, В. (1981). Домашните извори за историята на средновековна България (класификация, опит за характеристика и основни издания), (с. 7–41). В: *Средновековна България в светлината на нови извори*.
- Гюзелев, В. (1985). *Училища, скриптории, библиотеки и знания в България XIII – XIV век*.
- Гюзелев, В. (1996). Пристанище за спасението на всяка душа християнска (Средновековният български манастир – поява, развитие и роля) (с. 85–96). В: *Родина*, кн. 3.
- Гюзелев, В. (1999). Приобщаване на българите към християнството. Хан Борис I – Михаил Покръстителят (с. 169–196). В: *Гюзелев, В., Божилов, Ив. История на България в три тома, т. 1 История на средновековна България VII – XIV в.*
- Гюзелев, В. (2001/2002). Студийският манастир и българите през Средновековието (с.51–66). В: *Зборник радова Византолошког института, XXXIX*.
- Гюзелев, В. (2001). Константинополските манастири – фактор за византийското влияние в духовната култура на Средновековна България (VII–XV в.) (с. 101–108). В: *Международна конференция: Византийското културно наследство и Балканите (Сб. доклади)*. Пловдив.
- Дагрон Ж. (2006). *Императорът и свещеникът. Етюд върху византийския „цезаропапизъм“*.
- Древни монашески устава* (2002). Древни монашески устава, Манастир „Св. Влмч. Георги Зограф, Света Гора, Атон.

- Добрев, Ив. (2007). *Св. Иван Рилски, I*, Slavia Verlag, Linz.
- Дончев, Д. (1975). Учебно възпитателна практика и педагогическа мисъл в България след приемане на християнството и въвеждане на славянската писменост (с. 43-50). В: *История на образованието и педагогическата мисъл в България*, т. I.
- Дуйчев, Ив. (1944). *Из старата българска книжнина*, т. 2.
- Дуйчев, Ив. (1990). *Рилският светец и неговата обител (фототипно издание)*.
- Дуйчев, Ив. (2000). *Заветът на св. Иван Рилски. Из архивното наследство на Иван Дуйчев*.
- Жеков, Ал. (1926). *Възникване на манастирите в България и културно-националното им значение. Кратък исторически очерк*. Велико Търново.
- Живов, В. (2002). *Светостта. Кратък речник на агиографските термини*.
- Иванов, С.А. (2003). *Византийское миссионерство. Можно ли сделать из „варвара“ христианина?*. Москва.
- Имрени, Т. (1986). Монашество в Православной церкви (Комментарии к Житию св. Мефодия) (с. 165-179). В: *Szlavok – Protobolgarok – Bizanc, Zzeged*.
- Каймакова, М. (1990). *Българска средновековна историопис*.
- Каймакова, М. (2011). *Власт и история в средновековна България VII – XIV в.*
- Кенанов, Д. (2002). *Славянска метафрастика*. Пловдив/Велико Търново.
- Киселков, В. (1940). *Сл. Св. Иван Рилски. Жития*.
- Коев, Т. (2000). За почитта към светиите в православната църква (с. 1–7). В: *Духовна култура*, кн. 7.
- Костова, Р. (2002). Манастирът в Тузлалъка, Преслав: нов поглед (с. 13–24). В: *Археология*, кн. 2.
- Костова, Р. (2003). Още веднъж за Кръглата църква и т. нар. родов манастир в Преслав (с. 284–302). В: *Сб. В чест на проф. Веселин Бешевлиев*.
- Костова, Р. (2004). Имало ли е манастири – ергастерии в България през X век? (с. 457–469). В: *Civitas Divino – Humana. Сб. В чест на проф. Г. Бакалов*.
- Костова, Р. (2004). „Манастирската болница“ в местността Аврадака, Преслав, в светлината на византийските типичи (с. 126–142). В: *Сб. Преслав, т. 6*.
- Костова, Р. (2006). Манастирът „на Мостич“ и въпросът за манастирите, основани от частни лица в България през X в. (с. 271–285). В: *Известия на археологическия институт, XXXIX*.
- Коцева, Е. (1985). *Евтимиев служебник. Софийски препис от 80-те години на XIV в.*

- Лебедев, А. П. (1905). *Духовенство древней вселенской Церкви (от время апостольских с до IX века). Исторические очерки*. Москва.
- Литаврин, Г.Г. (1974). *Как жили византийцы*. Москва.
- Литаврин, Г.Г. (1987). *България – Византия XI – XII в.*
- Литаврин, Г. (1988). Введение христианства в Болгарии (IX – начало X в.). В: *Принятие христианства народами Центральной и Юговосточной Европы и крещение Руси*. Москва.
- Майендорф, Й. (1995). *Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми*.
- Майендор, Й. (2007). *Византийската църква. Между небето и земята. Студии върху историята та Църквата във Византия*.
- Мандзаридис, Г. (2011). *Православен духовен живот*.
- Милтенова, А. (2003). Берлински сборник (с. 63–64). В: *Петканова, Д. (съст.). Енциклопедичен речник. Старобългарска литература*.
- Милтенова, А. (2003). Драголов сборник (с. 147–148). В: *Петканова, Д. (съст.). Енциклопедичен речник. Старобългарска литература*.
- Милтенова, А. (2009). Сборници със смесено съдържание през XIII в. (с. 480–483). В: *Милтенова, А. (съст.). История на българската средновековна литература*.
- Милтенова, А. (2009). „Низовата“ книжнина през XIII в: сборници, произведения и цикли в българската и срабската традиция (с. 365–379). В: *Сборник радова Византолошког института, XLVI*.
- Минчев, Г. (1998). Дяконската ектения и свещеническите молитви срещу природни бедствия в новите листове на Синайския евхологий (с. 111–151). В: *Медиавистика и културна антропология. Сб. В чест на 40- годишната творческа дейност на проф. Д. Петканова*.
- Минчев, Г. (2011). *Слово и обред. Тълкуванията на литургията в контекста на други културно близки текстове на славянското Средновековие*.
- Младенов, Ст. (1910). *Зайковски светогорски требник (Отделен от печатък от Периодическо списание, кн. LXXI)*.
- Мутафчиев, П. (1973). Към историята на месемврийските манастири. В: *Избрани произведения, т. I*.
- Наумов, А. (1980). Апокрифите в системата на старата славянска литература (с. 71–74). В: *Старобългаристика, IV, 2*.
- Наумов, А. (2003). Молитва (с. 303–304). В: *Петканова, Д. (съст.). Енциклопедичен речник. Старобългарска литература*.
- Николов, А. (2006). *Политическа мисъл в ранносредновековна България (средата на IX – края на X век)*.
- Николов, Г. Н. (2005). Български царици от Средновековието в „ангелски образ“ (с. 299–315). В: *ГСУ, Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев“, т. 93 (12)*.

- Николова, Б. (1991). Приписката в българската ръкописна книга от X – XIV в. (проблеми на извороведското им изследване) (с. 98–111). В: *Помощни исторически дисциплини*, т. 5.
- Николова Б. (2006). Заветът на Св. Иван и реалиите (с. 144–166). В: *Старобългарска литература*, 35–36.
- Николова, Б. (2010). Манастирът „Св. Богородица елеуса“ в Месемврия (В светлината на писмените сведения за него) (с. 33–40). В: *Исторически преглед*, № 3-4.
- Николова, Б. (2010). *Монашество, манастири и манастирски живот в средновековна България, т. I Манастирите; т. II Монасите*.
- Оболенски, Д. (1998). *Богомилите. Студии върху балканското новоманихейство*.
- Омарчевски, А. (2004). *Религиозната политика на император Юстиниан I (църковно-историческо изследване)*.
- Петканова, Д., Буюклиев, Ив. (1962). Образът на старобългарския книжовник според приписките по българските ръкописи (с. 15–22). В: *Български език и литература*, кн. 6.
- Петканова, Д., Милтенова, А. (1993). Послеслов (с. 231–244). В: *Старобългарска есхатология. Антология*.
- Петканова, Д. (2001). Апокрифните лечебни молитви (с. 61–85). В: *Старобългаристика*, XXV, 3.
- Петканова, Д. (2001б) Ролята на монасите за сближение на народите (върху материал от Средновековието) (с. 129–138). В: *Християнската идея в историята и културата на Европа*.
- Петров, П. (2005). Бележки за тълкуване на агиографската литература (с. 1–8). В: *Духовна култура*, кн. 4.
- Петров, П. (2005). Бележки за тълкуване на агиографската литература с. (7–19). В: *Духовна култура*, кн.5.
- Иванова, Кл. (съст.). (1990). *Патриарх Евтимий. Съчинения*.
- Попмаринов, Д. (1998). Религиозно-богословското значение на книжната реформа на св. Евтимий, патриарх Търновски, (с. 219–231). В: *Патриарх Евтимий Търновски и неговото време*. Велико Търново.
- Поснов, М. (1993). *История на християнската църква*, т. 2.
- Пулос, Архимандрит Панталеймон Д. (1992). *Св. Иван Рилски*.
- Райков, Б. (1992). Приписките в системата на старата българска книжнина (с. 38–49). В: *Старобългаристика*, XVI, 2.
- Русева, Ив. (1921). Приписки и бележки към нашите писмени паметници (с. 2–30). В: *Извлечение на Семинара по славянска филология при университета в София*, кн. IV.
- Самодурова, З.Г. (1986). Школы и образование (с. 478–504). В: *Култура Византии IV – первая половина VII*. Москва.

- Самодурова, З. Г. (1989). Школы и образование (с. 366–401). В: *Култура Византии. Первая половина – XII в.* Москва.
- Самодурова, З.Г. (1996). К вопросу существования монастырских школ в Византии VIII – XII в. (с. 204–214). В: *Византийский временник*, т. 56.
- СБЛ (*Стара българска литература*): Апокрифни творби (1981). Т. 1; Ораторска проза (1982). Т. 2; Житиеписни творби (1986). Т. 4; Естествознание (1992). Т. 5.
- Смядовски, Т. (1993). *Българска кирилска епиграфика IX – XV в.*
- Соколов, И. И. (1894). *Состояние монашества в византийской церкви с половины IX до начала XIII века (842-1204)* Казань.
- Станчев, Кр. (1995). *Стилистика и жанрове в старобългарската литература*.
- Тодорова, О. (1997). *Православната църква и българите през XV – XVIII в.*
- Тотев, Т. (1985). Дворцовият манастир в Преслав (с. 70–84). В: *Старобългарска литература*, 17.
- Тотев, Т. (1990). Старобългарските манастири в светлината на археологическите разкопки и проучвания (с. 3–13). В: *Старобългаристика*, кн. 22.
- Тотев, Т. (2000). *Преславската култура и изкуство през IX – X в. Студии и статии*.
- Трифенова, Р. (1998). Към хипотезата за съществуване на житиен текст за св. княз Борис (с. 43–59). В: *Преславска книжовна школа, т. 3*. Шумен.
- Тъпкова-Займова, В., Милтенова, А. (1996). *Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и средновековна България*.
- Христова, Б., Караджова, Д., Узунова Е. (2003). *Бележки на българските книжовници X – XVIII век*, т. 1. X – XV век.
- Хунгер, Х. (2000). *Империя на ново средище. Християнският дух на византийската култура*.
- Чавръков, Г. (2000). *Български манастири*.
- Чанева-Дечевска, Н. (1980). *Църкви и манастири от Велики Преслав*.
- Чешмеджиев, Д. (1999). Към въпроса за култа на княз Борис-Михаил в средновековна България (с. 158–178). В: *Исторически преглед*, кн. 3-4.
- Чешмеджиев, Д. (2003). Няколко бележки за култа към цар Петър I (927 – 969) (с. 23–37). В: *Християнска традиция и царска институция в българската култура*. Шумен.
- Чифлянов, Б. (1978). Богослужбният чин, преведен от св. братя Кирил и Методий в началото на тяхната моравска мисия (с. 16–21). В: *Духовна култура*, кн. 1.
- Чифлянов, Б. (1984). Византийският ритуал – духовно звено между българите и гърци (с. 26–31). В: *Известия на Българската патриаршия*, т. II.

- Шмеман, А. (2009). *Историческият път на Православието*.
- Шнитер, М. (1992). Из синайския евхологий (с. 457–458). В: СБЛ, т. 5, *Естествознание*.
- Шнитер, М. (1998). *Фолклорен еротикон, т. VI. Старобългарски текстове. Изповедни чинове*.
- Шнитер, М. (2001). *Молитва и магия*.
- Шрайнер, П. (2004). Манастирската култура и ръкописната традиция в гръцките земи през Средновековието (с. 84–99). В: *Многообразие и съперничество*.
- Цухлев, Д. (1910). *История на българската църква. Том първи. Първи период (864 – 1186 г.)*.
- Цибранска–Костова, М. (1999). Еротичното в средновековните изповедни текстове (рецензия) (с. 175–181). В: *Проглас*, 3–4.
- Цибранска–Костова, М. (2011). *Покаяната книжнина на Българското средновековие IX–XVIII в. Езиково-текстологически и културологични аспекти*.
- Янкова, В. (1993). Онародняването в агиографията и житията на св. Наум Охридски (с. 69–77). В: *Сб. Хиляда и осемдесет години от смъртта на Св. Наум Охридски*.
- Chadwick, H. (2001). Pachomios and the Ideal of Sanctity (pp. 11–25). In: Hackel, S. (ed.). *The Byzantine Saint*. New York.
- Charanis, P. (1971). *The Monk as an Element of Byzantine Society* (pp. 63–84). Dumbarton Oaks Papers.
- Ivanova–Sullivan, T. D. (2005). Interpreting Medieval Literacy: Learning and Education in Slavia Otrhodoxa (Bulgaria) and Byzantium in Ninth to the Twelfth Centuries (pp. 50–68). In: Ronald, B. & Koterski, S. J. (Eds.). *Medieval Education*. New York: Fordham University Press.
- Morris, R. (1995). *Monks and laymen in Byzantium*, 843 – 1118. Cambridge University Press.
- Morris, R. (2001). The Political Saint of the Eleventh Century (pp. 43–51). In: Hackel, S. (ed.). *The Byzantine Saint*. New York.
- Magdalino, P. (2001). The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century pp. (51–67). In: Hackel, S. (ed.). *The Byzantine Saint*. Crestwood, New York.
- Schreiner, P. (2005). Монашество в Византии. Введение (с. 13–16). В: ГСУ, *Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев“*, т. 93 (12).
- Talbot, A. M. (1987). An Introduction of Byzantine Monasticism (pp. 229–242). In: *Illinois Classical Studies*, XII.

WHAT IS THE EASTERN ORTHODOX MONASTIC CULTURE AND WHAT ARE ITS ELEMENTS – LOOK AT MEDIEVAL BULGARIA PART 2

Abstract. The article brings several major conclusions. Monastic Orthodox culture is a spiritual deed and it is expressed in a voluntary effort for assimilation of God by His grace and personal faith and works. Following on from this finding, an attempt is made to be described the place of the perfect Christian (monk) in a society permeated by Christianity. His manifestations of this plane are not essential expressions of monastic culture, but rather are the consequences of his position in the eyes of the others. Monks are celebrated as men with a halo of holy who have a strong prayer in front of the Lord and they rise as defenders of Orthodoxy. They also become distributors of Christian literature and assume a place in the courts of kings. The inhabitants of monasteries contribute to strengthen the Christian consciousness among Orthodox peoples. Their special role as a vent and as a sustainer of the society is assessed at different mental levels – from the educated upper class of society and also from common people in Medieval Bulgaria.

Georgi Kanev

✉ Sofia University “St. Kliment Ohridski”
15, Tsar Osvoboditel Blvd.
1504, Sofia, Bulgaria
Email: georgi_kanev1@abv.bg