

Тодор Моллов

НАРОДНОХРИСТИЯНСКИ КАЛЕНДАРНИ СЪОТВЕТСТВИЯ В
ТЪРНОВСКОТО ВЪСТАНИЕ ОТ 1185 ГОДИНА (ОБЩ ПОГЛЕД)*

През лятото на 1185 г. нападението на сицилийските нормани застрашило Солун и съхраняваните в него мощи на св. Димитър. В този критичен момент местни българи успели да изнесат незабелязано чудотворната икона на светеца. По тайни пътища тя се отправила към Търново, а сред солунчани се разпространил слух, че покровителят им ги е изоставил заради голямата им греховност. Този факт би останал в историята като изолиран и случаен, ако нямаше последици с решаващо значение за политическия живот на Балканите — възстановяване на българската държавност и укрепване на българското народно-самосъзнание.

На проблемите около подготовката и избухването на Търновското въстание се спират много изследвачи на българското средновековие. Те отчитат ролята на култа към светеца закрилник като неотделима част от взаимнообвързаните религиозни и обществено-политически вълнения на епохата. Случайно попадналата в ръцете на въстаниците икона е силен допълнителен аргумент да се обяви бунтът. С оглед на силната политическа натовареност на държавната идея, която изразява, светецът е бил удобен повод да се покажат западането на империята и възходът, благословен “свише”, на дълго време потъпкваната българска държавна идея.

Обявяването на Търновското въстание било придружено с освещаване на храм с името на св. Димитър Солунски. Знае се, че в посочения период това задължително се прави на патронния празник (в случая — 26 октомври), което дава допълнителни основания на историците при хронологизиране на събитията от 1185 г. Приемайки тази датировка, ние ще обърнем внимание на едно мнимо противоречие и ще се постарам да го обясним.

* Материалът е четен на Първия национален симпозиум по археоастрономия, Толбухин, 22 — 24 ноември 1988 г. (вж. резюме в: *Интердисциплинарни изследвания*, XV.C., 1988, с. 81 — 83.).

Водачите Асен и Годор са разполагали с чудотворната икона едва след месец август, а само след два месеца в Търново вече има нова изградена църква, готова за освещаване. Това може да ни накара да мислим, че те просто са сменили патрона на една вече построена сграда, което е невъзможно с оглед на някои съвременни проучвания относно църковното строителство през средновековието. Според тях строежът на всички култови постройки от това време е започвал в деня на патрона им, като оста на сградата е била ориентирана в посока на първия слънчев лъч за този ден¹. Следователно едва ли можем да говорим за разминаване между намерение и реализация, когато се отнася до такава изключително сакрална дейност. С други думи, като че ли сме принудени да признаем, че постройката е започната на 26 октомври 1184 г. и е била предназначена за св. Димитър, без да се е предвиждала играта на историческата случайност, довела в Търново иконата...

Смятам, че изложеният проблем може да има и друго, не по-малко правдоподобно и непротиворечащо на данните обяснение. Известно е, че в една и съща точка на хоризонта слънцето изгрява два пъти годишно. Едно елементарно пресмятане на броя на дните от 26 октомври до 22 декември и от деня на слънцестоеенето насетне ще ни посочи другия интересуващ ни ден — 17 февруари, когато се празнува паметта на великомъченик Теодор Тирон. Според мене това е отговор на въпроса за първоначално определеният патрон на църквата — като духовен патрон на по-големия Белгун (Годор) напълно закономерно е бъдещият царски покровител да е Теодор Тирон. Ако това съображение е логически приемливо, можем да предположим, че в първоначалните планове на братята голяма роля се е отдавала и на още няколко съображения, свързани предимно с народнохристиянските календарни прояви.

Става дума за периода на великденските пости, който за 1186 г. започва на 16 февруари. В това, схващано като негативно, време се извършват обреди, целящи стимулирането на природата и социума — цялата Сирна неделя и по-късно предвеликденските празници са показателен пример за обредно изразяване на митопоетичните схващания за живота и смъртта като взаимнообвързани категории.

Много по-ясно това проличава в избора на мястото за църква — митологизираното топонимистично пространство на Търновград предполага своеобразно семантично вписване на храма в заобикалящата го местност². В светлината на българските фолклорно-митологични представи, отразени в коледните песни, става ясно, че топонимът Трапезица се свързва с “отвъд”, “място на мъртвите души” и “трапеза на мъртвите и светците”³. Негативната натовареност на пространството в подножието на Трапезица проличава и от избора му за некропол още в началото на Втората българска държава. В потвърждение на нашите съображения ще отбележим също, че в двата симетрични дни (17 февруари и 26 октомври) личните ни наблюдения, съобразени със седмдnevно коригиране (с по ден за 128 години), констатираха яркочервена “зора” по оста на църквата, а самият изгрев временно се забавя от “прикриването” на

слънцето от високата Лобна скала. При това тъмната до върха си църква странно контрастира на вече ярко осветеното околно пространство, а после се осветява изведнъж от изгрялото над църква № 21 на Лобната скала (за “предсмъртните молитви”) слънце. Обвързването и в тоя случай на категориите Живот (в символичното му осмисляне като обновяване, възкръсване на държавата) и Смърт (унищожаване и символно “посичане” на врага върху Лобната скала) с вечно умиращото и възкръсващо за нов ден слънце според мене е акт, провокиращ дълбоки митопоетични и символни културни асоциации.

Случайностите обаче слагат своя отпечатък върху така добре подготвяното въстание и успешното им използване показва изключителната прозорливост на братята като водачи. Те не се поколебават да се откажат от една своя идея и да се възползват от смута в империята, за да покажат “предпочитанията” на имперския покровител. Разбира се, почти нищо не се променя забележимо — на 26 октомври храмът е осветен от слънцето също толкова добре, колкото и на 17 февруари. Интересното е, че този акт не е прецедент в българската културна традиция. Според гръцки надпис в манастирската църква от с. Равна, Провадийско, тя била осветена на Гергьовден (23 април). Друг надпис обаче сочи Богородица като патрон, а празникът ѝ е на 15 август⁴. Приблизителната симетричност на тези дни спрямо лятното слънцестоене (22 юни) и дните, през които може да се наблюдават изгреви от непосредствено близко намиращия се Пробит камък (Куклата) — 26 април и 18 август, подсказват наличие на дохристиянски култов център с календарни функции, наследник на който може да се окаже манастирският комплекс⁵. Дори да се допусне, че вторият надпис на Равна отразява освещаване на църквата след разрушаване при някое от маджарските нападения през Х в., това не променя характера на операцията при спазване на вече познати календарни съответствия⁶.

Народнохристиянското схващане за близостта между св. Димитър и св. Теодор проличава особено ясно в българското по произход апокрифно житие на Димитър Солунски от XIII в.⁷ В него **баща** на светеца е българин на име **Теодор**. Убеден в правотата на християнството от апостолската двойка **Петър и Павел**, той е възнаграден от бога с отдавна желано дете — бъдещия светец на Търновград. Взаимообвързаността между героите в творбата неочаквано получава потвърждение в топографската обвързаност на търновските църкви “Св. Димитър” и “Св. св. Петър и Павел” — мислената линия, прокарана от оста на първата към точката на изгрева на 17 февруари и 26 октомври, преминава не само през втората, а и през по-далеч разположения Петропавловски манастир над гр. Лясковец, смятан за дело на Асеневици⁸.

Изложените по-горе съображения изискват едно по-точно измерване на ориентацията на интересуващия ни храм — напоследък подобни проучвания все по-често се прилагат с успех в интердисциплинарния подход към археологически обекти и у нас⁹.

Струва ни се, че имаме основания да предполагаме съществуването на неподозирана досега страна от подготовката на въстанието — тя почива на

предварителна организация, изградена е върху основите на култово-религиозна концепция за подобен род прояви. Познаването на календарните съответствия и бързата реакция на случайните промени в политическата обстановка може да обрисуват в общи линии портрета на водачите, но те принадлежат и към най-високопоставената българска аристокрация. А това означава, че имат памет за миналото не само като тъмна бездна на робство, а и като организирана и могъща държава. По силата на традицията подобна памет е своеобразно съхранена и на по-ниските равнища на социалната структура, където гледната точка към историческите събития е фолклорно-митологичната. В тази среда се съхраняват предания за времето на Първата българска държава, в които безсъдържателните (от митопоетична гледна точка) исторически прояви са превърнати в осмислени “канонични” сюжети. Историческите персонажи в тях са обсебили такива функции, които им позволяват да бъдат значими герои и от фолклорно-митологична гледна точка. Сред тези съчинения можем да включим “Български апокрифен летопис” и няколкото историко-апокалиптични творби, приписвани на пророк Исая и пророк Даниил.

Ясното разграничаване на тези два вида “памет” за миналото има своите основания едва при култура от по-късен, несредновековен тип, в която съществува доловимо вътрешно напрежение между два хетерогенни пласта — официален християнски и неофициален народнохристиянски. А доколкото по времето на византийското робство официалната българска култура е провизантийски преориентирана, можем с увереност да твърдим, че приоритет в условията на робство има народнохристиянската културна подсистема — тя е единствен категорично етнически определен тип култура. До голяма степен тя моделира мисленето както на народните маси, така и на оцелялата аристократическа прослойка, респективно на водачите на въстанието. Някои допълнителни основания за този си предварителен извод откриваме в сведенията, описващи обявяването на въстанието, което по степен на ритуализация напомня моменти от силно ритуализирания обществен живот на дохристиянска България¹⁰.

И така, каква традиция от епохата на Първата българска държава се продължава, кои са проявите от общественно-политическия ѝ живот, които имат свой аналог в избухването на Търновското въстание от 1185 г.? Според нас това е критичната за държавната организация ситуация, за излизането от която се изискват задължителни ритуални действия в определен календарен момент. Така стават обясними ритуалните измервания на Омуртаг и новите му постройки, започнати в първия месец на прабългарската година — алем. И всичко това е след нахлуването на Никифор и опожаряването на най-сакралния светски център в държавата — столицата Плиска. Същите причини диктуват календарна обвързаност и на моментите, в които се извършват смени на владетели или династийни родове. Интересни примери в тая насока ни дава т. нар. “Именник на българските ханове”, където в месеците твирем (девети) и вечем (трети) са отбелязани възшествията на престола на шестима владетели. Тази привързаност към календарния цикъл подсказва наличието на устойчива традиция при дворцовия ритуал

на смяната. С оглед на гореизложеното може да се предложи тезата, че в културната митологизирана етническа памет се съхраняват “конфигуративно” (поради християнизирания префункционализирана унаследена парадигматична цялост) представи за начините на избор на владетел, генетично възходящи към езическия период. Дори да снемем категоричността на тезата, проблемът да се обяснят ритуализираните действия при избиране на водачи за предшествуващите въстания от периода на византийското робство остава¹¹. Функционалната близост на Димитровден с по-рано познат “възшествен ден” напълно естествено се включва в едно възможно реактуализиране на традиционна за езическото мислене схема. Така възобновата на българската държава като свещен акт се влива без съпротива в руслото на унаследените традиции, затова като нормални и дори напълно естествени (ако не и задължителни!) за такъв момент можем да сметнем действията на “неистовите”, шаманстващи пред народа.

Нормално е да очакваме от византийските летописци Н. Хониат и Т. Скутариот “изкривена” и неточна **преценка** на събитията от 1185 г. Това обаче не би трябвало да ни дава основания да отхвърляме **информацията** им само защото я схващаме като негативна и обидна. Отчитайки техния своеобразен ракурс, ние сме длъжни да си обясним описваното. Става дума за привлечените от братята Асен и Годор “бесновати...с кръвясали и облепени очи и с разпуснати коси”, “носеци точно белезите, които имат хората, обладани от бесове”, “обзети от бесове, които наричат и юродиви...побъркани и голтаци, които правели същото, което вършели и бесноватите, удрайки се с желязо”, “бесновати, които някои наричат астенарии”, “пророци” и т. н.¹² Те едва ли могат изцяло да се сметнат за измислица на хронистите в стремежа им “да прикрият народната радост и решимостта за освобождение”¹³.

Описаните действия достатъчно точно онагледяват т. нар. “сакрализирано антиповедение”¹⁴, но в случая то е продукт на силно идеологизираната и митологизирана мистико-месианистична атмосфера на очакването, когато в масовото съзнание спонтанно се реактуализират дълбинни пластове на фолклорно-митологичния фонд. В типологичен (а отчасти и в генетичен) план можем да сравним тези символни действия с ритуализираното поведение на шаманите. Религиозната позиция на византийските автори им дава основания да приравнят тяхната дейност с дейността на бесноватите и психически нездравите хора. Тези индивидуални болестни състояния обаче не се управляват съзнателно, а от източниците личи особено ясно, че поведението на “пророците” е било съобразено с целта на въстанието — те ободряват, вдъхват сила и увереност в победата на българската държавна кауза. Ето защо си позволяваме да предположим, че боговдъхновените агитатори в 1185 г. са изпълнявали паганистични по генезис ритуализирани действия, наложителни в случая — приемането им от всички означава, че са били и “разбирани”. Предложената интерпретация за наличие на овладяна календарно-обредна специализирана традиция, позволила гъвкава реакция при появата на иконата на св. Димитър, насочва тълкуването на тия лица като “влъхви” (в източниците — “власи”). За въстаналите българи именно те са

проводниците на божията воля за успешен край, защото само те имат възможност в екстаза си да се пренесат “отвъд” — там, където могат да узнаят истината за бъдещето. Иконата на св. Димитър в случая е само функционално тълкувателна на техните действия “знак” за причастност на християнското божество към начинанието. Разбира се, това не означава, че “беснеещите” не са били християни, нито пък че присъстващите ясно са разграничавали двата типа символика — паганистично-шаманската и религиозно-християнската. За сплавта от езичество и християнство в средновековното обществено съзнание (т. нар. от А. Гуревич “народно християнство”) такава диференциация не съществува. Разбира се, йерархично по-високо поставяна е иконата — тъкмо затова се възприема и в символичен план (тя е знаменieto за успешен край, защото показва явните предпочитания на ромейския покровител.

Нашите наблюдения, разбира се, не се стремят да докажат някаква пряка обвързаност между събитията от 1185 г. и по-сетнешното фолклорно битуване на култа към св. Димитър Солунски в България. Те са по-скоро подстъп към възможността да се изясни базата, върху която стъпва новият култ, контекстът, правещ ясен появилия се диалог между чужд културен (тук култово-религиозен) факт и заварена културна система с вече изградени традиции.

БЕЛЕЖКИ

¹ Б. А. Рыбаков. Древности Чернигова. — Материалы и исследования по археологии СССР, М. — Л., 11, 1949, с. 71; П. А. Раппопорт. Ориентация древнерусских церквей. — Краткие сообщения Института археологии, М., вып. 139, 1974, с. 44; Б. А. Рыбаков. Язычество древней Руси. М., 1987, с. 267.

² А. Калоянов. Български митове. С., 1979, с. 180 — 187; Фолклорно- митологични представи в духовната култура на Втората българска държава (Топонимите Царевград, Девинград, Света гора, Марно поле и Трапезица). — В: Славистични проучвания. Сборник в чест на IX международен славистичен конгрес. ВТУ “ Кирил и Методий”. С., 1983, с. 89 — 102.

³ А. Калоянов. Фолклорно-митологични..., с. 98 — 100.

⁴ В. Бешевлиев. Гръцки надпис с дата от старобългарския манастир при с. Равна. — ИНМ — Варна, 18, 1982, с. 118; П. Георгиев. Манастирската църква при с. Равна, Провадийско. — ИНМ — Варна, 21, 1985, с. 86 — 87; К. Попконстантинов. Още веднъж за надписа с дата от старобългарския манастир при с. Равна, Варненско. — Археология, 1986, N 1, с. 8 — 19.

⁵ А. Калоянов. Пробиитият камък (Куклата) край Равна — култов обект и древна обсерватория. — Българска етнография, г. VIII, 1983, N 4, с. 56 — 65. Според мене църковните празници на 23 април и 15 август са по-късни “приемници” на близки до тях дни от прабългарския календарно-обретен цикъл (26 април и 18 август), което ще бъде обект на друго проучване.

⁶ За тази възможност ме подсети доц. К. Попконстантинов, за което сърдечно му благодаря. Повече по проблема “освещаване след осквернение от езичници” вж. у **М. Ф. Мурьянов**. О летописных статьях 1039 и 1131 гг. — Летописи и хроники. Сб. статей, 1973 г. М., 1974, с. 111 — 114.

⁷ Българската литература и книжнина през XIII век. С., 1987, с. 64 — 67, с библиография на с. 228 — 230.

⁸ **Н. Мавродинов**. Старобългарското изкуство. XI — XIII век. С., 1966, с. 83; **Ат. Божков**. Търновска средновековна художествена школа. С., 1985, с. 39, и др.

⁹ **П. Вълев, Ат. Каменаров**. Полярният метод при архитектурно-археологическото заснемане в едри мащаби. — Интердисциплинарни изследвания. VII — VIII. С., 1981, с. 111 — 112, с библиография.

¹⁰ Всъщност корените и на тогавашната ритуализация са в митопоетичните разбирания за живота на организираната в държава колектив, което не е влизало в противоречие с общонародните представи за подредба на хармоничен космос, защото са единни като концепция.

¹¹ Любопитен в този смисъл е и развоят на представите за близначната двойка — от демиурзите в мита за сътворението през институцията на съвладетелите до братския “комплекс” на Асеневици, придружен с предпочитания към схващаните като братя светци Петър и Павел.

¹² ГИБИ, XI, с. 26 — 27; ГИБИ, VIII, с. 243 — 244.

¹³ Различните трактовки у: **П. Петров**. Възстановяване на българската държава. 1185 — 1197. С., 1985, с. 101 — 102, с библиография.

¹⁴ **Б. А. Успенский**. Антиповедение в культуре Древней Руси. — Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985, с. 326 — 337.