

ЗА ОЗНАЧЕНИЕТО „ВЕЛИКА ЦЪРКВА“ В АРХИВСКИЯ НОМОКАНОН

Анчо КАЛОЯНОВ (Велико Търново)

В Архивския номоканон [Кръстев, Янакиева 2007] решенията на събора, за „сюжет“ на които е използван редът на анатемите на събора в Гангър (л. 80 б—л. 88 б), са срещу практики и вярвания на паството с оглед на „царуването на Антихриста“ в последните три години и половина преди очаквания край на света. От трите дати, определяни в пророческите сказания (992 г., 1042 г., 1092 г.), само последната е след Великата схизма през 1054 г., но съпричастието на Теофилакт Охридски към събора от 1092 г. (и авторството му на обновените и на новите правила) среща две затруднения — неговата известна примирителна позиция спрямо „латинската ерес“ [Снегаров 1995: 272—273] и неизвестната година на встъпването му на престола на охридските предстоятели [Илиев 2003: 54].

Наистина Илия Илиев допуска, че Теофилакт е архиепископ на Охрид от 1089 г. (ГИБИ 9/2, с. 10), но, както посочва Василка Тъпкова-Заимова, „без да се обосновава“ [Тъпкова-Заимова 2000: 46]. Самата тя се придържа към дата не по-рано от 1088 г. и не по-късно от пролетта на 1092 г. Тази несигурност е следствие от обстоятелството, че „причините за изпращането на Теофилакт Охридски за духовен предстоятел на почти цяла поробена България не са достатъчно изяснени“, но е много вероятно една от тях да са дарбите му, които са „използвани за осъществяване на византийската политика спрямо поробения български народ“ [Илиев 2003: 54].

Показателно е, че няколко от писмата на Теофилакт се датират година-две след 1092 г., а липсата на писма отпреди нея може да бъде обяснена с някаква негова специална мисия, която е пазена в тайна. За подобно предположение свидетелства едно от двете писма (69-о, 71-во) до неговия съратник Йоан Офеомах, който е бил изпратен от Константинопол в България с „неизвестна мисия“ [Илиев 1994: 159, бел. 1]. Във второто писмо охридският предстоятел иронично-шеговито и същевременно ласкаво се обръща към Йоан Офеомах: „Аз, добри ми Йоане, пострадах с теб същото, което зайците с жабите, както се разказва... Защо, дивни мой, се

изплаши толкова само от вида на работите, голямата злоба на които ние сме заставени да търпим, ако и да бяхме непригответни и неупражнени за тях? Ти знаеш какъв безгрижен и скромн живот водехме ние, (напоен) само с аромата на книгите и на древността и несъдържащ нищо пригодно за този нов и деятел живот. Но аз изтърпях и останах. А ти къде бягаш, обърнал подло гръб, като че си в сражение... Защото ти сам знаеш, че това са български работи, а който от самото начало се отнесе с тях смело, ще види, че те са (само един) призрак на войната“ (ГИБИ 9/2, с. 160—161).

Ако Йоан Офеомах се е изплашил от „вида на работите“, защото те са били „призрак на война“ според Теофилакт, то очевидно „българските работи“ са означение за събитие, подобно на въстанието на Петър Делян преди очаквания свършек на света през 1042 г. Именно като подготвени от книгите, двамата са били изпратени в България да предотвратят нещо, което е било предречено в тях. За важността на книгите свидетелстват и две от писмата до хартофилак Никифор, който е бил на тази длъжност до 1094 г. В едното от тях (30-о), писано след среща с императора Алексий Комнин, Теофилакт се ангажира лично да провери защо се бунтуват монасите от манастир в Серско. Във второто писмо (51-во) Теофилакт отправя към хартофилак Никифор настоятелна молба за помощ във време, в което „лукавствува врагът в Божието светилище“, но „Господ на силите е с нас и осуеотява надиганията му“: „Но не преставай да помагаш, за да остане той (Господ на силите) в нас през всички дни, които ще имаме още — т.е. просвещавани със светлината на твоите слова и молитви, докато се свърши за нас сегашният лукав век“ (ГИБИ 9/2, с. 132). Въпреки че в текста са „цитирани“ псалми и думи на апостол Павел, с „лукаво време“ не е маркирано най-общо времето, в което живеят архиепископ Теофилакт и хартофилак Никифор, а конкретно време с очакван край, т.е. с някакъв определен срок, съответен на очаквания от българите свършек на света на 31 август 1092 г. Че тези слова не са одобрителни думи за „лично ползване“¹, проличава от писмо до същия хартофилак, преди да бъде снет от длъжност през 1094 г., в което Теофилакт го уверява в своята лоялност и признателност за „словата“: „В сегашните скръбни дни аз заедно с почти всички християни, като получавам росата на твоите слова, след първия Утешител те смятам за мой лек и утешител“ (ГИБИ 9/2, с. 180). С други думи, ако българите разполагали със свои пророчески

¹ Много по-късно в последното си писмо до вече „бившия хартофилак“ Теофилакт го моли за помощ само с молитви: „Понеже съм зле телесно, всесвети владико, затова писмото ми естествено е кратко и толкова, колкото да изпрося да ми помогнеш с молитвите си“ (ГИБИ 9/2, с. 220).

сказания за Последното време, а именно приписваните на Исая и Даниил историко-апокалиптични текстове [Моллов 1997], то хартофилакът на Великата църква в Константинопол е изпращал на Теофилакт слова на същата тема, които оборвали българските с аргументи от византийската книжовна традиция. Ето защо след несъстоялия се свършек на света през 1092 г. Теофилакт е бил признат за „вещо лице“ в пророческите книги, което научаваме от следния пасаж в писмото му (85-то) „до великия domestic господин Адриан², брат на царя“: „Ти ми заповядаш да разсея облаците от писанията на пророците и да покажа ясно слънцето“ (ГИБИ 9/2, с. 182). В бележка към този пасаж Илия Илиев пояснява, че „Адриан изисквал от Теофилакт да коментира за него някоя от пророческите книги на Библията“, но отрицателната конотация на сравнението предполага под „писания на пророците“ да се разбират добилите широка популярност пророчески сказания за Последното време.

В контекста на писмата до Йоан Офеомах, до хартофилакс Никифор и до Адриан Комнин „проговаря“ 54-о писмо на Теофилакт до патриарха на Константинопол Николай III Граматик (1084—1111). Приема се, че това писмо е писано след друго писмо (45-о) до същия патриарх, което се датира в периода 1097—1105 г., но към периода 1096—1106 г. се отнася писмото до племенника на халкидонския епископ (82-ро), съдържащо рязък упрек срещу Николай III Граматик и противоречащо на изцяло хвалебния тон на 54-о писмо. Това писмо на Теофилакт е в отговор на писмо на Николай III Граматик и в него е изказана гореща благодарност, че патриаршеската благословия е била спасителна за охридския предстоятел в критичен момент, който не е обяснен с лични несгоди, характерни за оплакванията му в останалите писма от „нашите мокренци“, непокорните пасоми и императорските бирници: „Ние, всесвети владико, бяхме зле и съвсем не в безопасност, защото сегашната злочестина ни мъчеше и дълбоки води ни поглъщаха (Пс. 68:15). Но ръката на твоето писмо, подражавайки постъпката на твоя Иисус спрямо потъващия ученик, ме избави от малодушие и от буря (Пс. 54:9)... Моли се заедно с наша окаяност, след като ни се даде прошка, да се успокоим от усилни дни (Пс. 93:13)“. Важно е да отбележим, че в разпознатите от издателя цитати от Псалтира липсва „сегашната злочестина ни мъчеше“ в Пс. 68:15, а текстът на Пс. 54:9 гласи „побързал бих да се скрия от вятъра и бурята“, т.е. сменен е субектът на действието и липсва „малодушие“. Тази присвоителна употреба на псалтирния текст показва, че Теофилакт е получил

² Адриан Комнин е заемал поста велик domestic на Запада от 1094 — 1095 г. до края на живота си (април 1105 г.) и в този интервал се датира това писмо на Теофилакт.

писмото на патриарха в Константинопол във време, когато е изпаднал в малодушие поради някаква „сегашна злочестина“. И ако малодушието е отнесено само към Аз-а на писмото, то злочестината е била за мнозина („ни мъчеше“).

В същото 54-о писмо Теофилакт благодари на патриарха в Константинопол освен за наставлението „да не се смущаваме от това, което става, а да стоим непреклонни и твърди“ и за изпратените от него някакви символични подаръци: „Но насмалко щяхме да пропуснем благословението на твоето послание, което е велико и неслучайно при моето безумие наставление. Защото с това, което наричаш мазила, равни по брой на старците в Йоановото откровение, ти загатваш за помазването, с което се помазахме от светилището. Затова се изисква от нас повече, отколкото от другите да принасяме себе си на Господа и изправени пред Бога, да му принасяме като благоухания нашите молитви не само за своите собствени, но и за (греховете) на народа, сторени по незнание (Евр. 9:7)... С останалите четири благоуханни пръчки какво друго се подразбира, ако не че от дълбините на почиващата в теб благодат ми се заповядва да нося кръста си и да умъртвявам земните си членове (Кол. 3:8). Те оказват въздействие върху нас, но за тях имаме за символ кръста, който е и се нарича приковаване на нашите действия“ (ГИБИ 9/2, с. 137)³. Под „земни членове“ в Посланието на апостол Павел до колосяните се разбират пороците („и тъй, умъртвете земните си членове, сиреч пороците“) и тях Теофилакт е присвоил за своето тяло, но е имал основание да нарече действията „наши“. И ако четирисъставният кръст от канелени пръчки е за архиепископа на Охрид, а множествеността на мазилата е съотносима с множествеността на подчинените му епископи със свои престоли, то очевидно посланието е до събор на Църквата в Охрид. Ключът, който сам Николай III Граматик посочва, а именно Апокалипсиса на Йоан Богослов, не оставя място за съмнение, че въпросният събор е минал под знака на победата на Кръста (и на Христа) над Антихриста на Кръстовден, 14 септември 1091 г. (началото на „последната“ 1092 г.), когато според второто писмо на Теофилакт до хартофилакс Никифор „лукавствува врагът в Божието светилище“. Именно до събора патриархът на

³ Издателят е пояснил под линия при „благоуханни пръчки“, че става дума за „канела на пръчки“, а при обяснението на патриарх Николай III Граматик за броя на мазилата по Йоановото откровение посочва Откр. 4:4. Ето и цитатът от Апокалипсиса: „около престола пък имаше двадесет и четири престола; а на престолите видях седнали двадесет и четири старци, облечени с бели дрехи, и на главите си имаха златни венци“.

Константинопол е отправил послание с напътствието и със символичните подаръци.

Две от решенията на събора, свикан от Теофилакт в Охрид на Кръстовден 1091 г., са с категорично заявена антилатинска насоченост. (32-ро, 37-мо). Ако Теофилакт наистина е бил „зле и не съвсем в безопасност“, то останалите участници в събора са били в същата позиция (впрочем, при употреба на аз-повествование, тук той говори от името на мнозина — „ние, всесвети владико, бяхме зле“). Наследник на архиепископ Леонт, който е бил начинател на конфликта с Рим и краен в изявите си, новият архиепископ на Българската църква в Охрид не е могъл да остане такъв, какъвто е бил в Константинопол⁴. Несъмнено висшият клир в Охрид се е страхувал, че недоволното от византийското владичество българско паство може самоволно да се ориентира към Рим, възползвайки се от взаимните обвинения между двете Църкви. „Заразителният пример“ на Рим се отнасял най-вече до по-облекчения режим на пости, което породило категоричното разграничение от фръзите и армените в 32-ро правило:

„Поради това дръзнахме да напишем, да не би някои, причина изнамерили, ако искат да постят и всеки по свои начини пости и устави започне да създава, както правят неследващите преданията на светите апостоли и на светите богоносни отци еретици, които, когато трябва да постят, не постят, а когато е добре да не постят, те тогава постят и които от православната истинна вяра далече отстоят и своята скверна вяра развратено държат, и Светата Троица — Отца и Сина и Свети Дух нечисто и неизправно изповядват, както фръзите⁵ и армените проклети и други прочия такива, които не се придържат към истинното православие и които в първата неделя на Великия пост месо ядат и който когато иска. Тях ги

⁴ Под напора на „сегашната злочестина“ той е забравил, че в Константинопол по поръка на Алексий Комнин през 1089—1090 г. написал съчинението „В какво се обвиняват латинците“, в което ратувал за примирение между двете Църкви, изброявайки „със скрита ирония всичките обвинения против латиняните“, включително и „употребата на безквасния хляб и съботния пост“ (показал се снизходителен дори към добавката, че Свети Дух изхожда „и от Сина“, но при употреба в църковни беседи и поучения, [Снегаров 1995: 272—273].

⁵ В Константинопол пратениците на Рим били „латини“, а в диоцеза на Охридската архиепископия носителите на тази ерес били назовавани „фръзи“, както самият Теофилакт нарича „франки“ в 52-ро писмо участниците в Първия кръстоносен поход, част от войските на който преминала през Охрид през 1097 г.

проклеха светите събори и ги отлъчиха преподобните и богоносни наши отци“ (л. 86 а).

Присъединяването на армените към фръзите е актуално именно за Теофилакт Охридски. За възвърнали се към Православието арменци еретици той споменава в 15-о писмо, датирано към 1094 г., в 59-о писмо до епископа на Средец по повод на разпрата му с игумена на манастира на св. Иоан Рилски и в съчинение, в което изобличава догмите на арменската ерес, включено като 135-о (последно) писмо и писано вероятно през 1114—1115 г. Основанието да говори за „събори на преподобните и богоносни наши отци“ е във факта, че „арменската страна“ се изобличава в няколко правила на Шестия вселенски събор, а пряко до постите се отнася 56-о правило, което забранява да се ядат сирене и яйца в съботите и неделите на великия пост. По-нататък в 37-мо правило Теофилакт говори поименно само за фръзи, опитвайки се и този път да намери някакво „историческо оправдание“:

„Известяваме и злата вяра и лукава, която държи на безквасното и си служи с мъртвото, сиреч като фръзите и други такива... И друго бледословят най-лошо, понеже казват като хулят, че Свети Дух от Отца и от Сина изхожда... И друго много богомерзко, което имат, тъй като не пожелаха да се подчинят на светия събор и на учението на светите отци, които впоследствие събра в Константиноград светата и праведна царица Теодора със своя син православния цар Михаил и с тези велики отци събор по образа на Великия и първи вселенски събор отново направиха и сътвориха, православната вяра завардиха и предадоха на следващите поколения, като пропъдиха и проклеха всички суемъдри еретици и постите им и изповеданието“ (л. 87 б).

„По образа на Първия вселенски събор“ с неговите 318 отци е Поместният събор в Цариград през 861 г., в който взел участие тогавашният император Михаил III (842—867) (първоначално 12 години заедно с него управлява майка му императрица Теодора). Този събор се нарича двукратен или първо-втори, защото „първото заседание не дало резултати, понеже неправославните извършили нападение и внесли смут“ [Стефанов 1936: 339], но той няма заслуги за „завардването на православната вяра“, а само временно въдворил нарушения мир между двете Църкви. Всъщност обиграното перо на Теофилакт Охридски неслучайно използва сюжета и авторитета на Поместния двукратен събор в Цариград през 861 г., за да опише едно негово подобие два века по-късно, което иска да представи за „вселенски събор“: Константин IX Мономах (1042—1055) направил опит за сближение между двете Църкви и помолил папа Лъв IX да изпрати свои легати в Константинопол, но в разгорялата се полемика между архиепископ Леонт Охридски и кардинал Хумберт последният на

16 юли 1054 г. в „Св. София“ произнесъл анатема над своя опонент и над тогавашния патриарх Михаил Керуларий, който от своя страна на 20 юли анатемосал папските легати. Така завършило „първото заседание“ на „новия първо-втори Цариградски събор“. По-късно при императрица Теодора (1055—1056)⁶ и нейния син император Михаил VI (1056—1057) се е състояло според Теофилакт „второто заседание“, което и произнесло анатема над всички „суемъдри еретици, постите и изповеданието им“.

В този смисъл съборът, свикан от Теофилакт, е имал още една цел и тя е била по-важната — да препотвърди решенията на „новия първо-втори Цариградски събор“, които безусловно приемала и Българската църква в Охрид. Вероятната причина за това е недоверието сред паството към статута на Великата църква на Константинопол в Последното време, ориентирано към 1092 г., за което способствала представата, че „Св. София“ е обиталище на Сатаната. Наистина, тази представа е документирана две десетилетия по-късно в Догматическото всеоръжие на Евтимий Зигавин, съставено след разпита на Василий Врач през 1111 г., но няма съмнение, че не е изнамерена от богомилския ересиарх, а е доста поранна⁷.

Дарбите на Теофилакт, използвани за осъществяване на византийската политика в диоцеза на Българската църква, са му позволили веща намеса в „списъка на позволените и забранените книги“ (т. нар. Индекс на забранените книги). Една добавка към края на два от преписите на този важен паметник е направена от него и се отнася до анатема, която е произнесена на „новия първо-втори Цариградски събор“ от 1056/1057 г.⁸:

⁶ Именно тя назначава Теодул за архиепископ в Охрид след смъртта на Леонт на 16 април 1056 г. [Тъпкова-Заимова 2000: 44].

⁷ Главата за богомилите от този труд на Евтимий Зигавин е публикувана от Михаил Попруженко по сръбски препис от XV в., чийто извод е български [Попруженко 1899]. Преводът на интересувания ни текст е по това издание (с. 32): „Казват, че във всички свещени храмове живеят бесове, разпределени им по мярата на всеки според чина и силата. Сатаната от древно време отдели за себе си многоизвестния (многоисловия) в Йерусалим храм. След неговото разорение присвои в царстващия този град превъзвишения и преизящен дом на Божията Премъдрост“.

⁸ Тук обновявам аргументите за авторството на Теофилакт Охридски в написаната съвместно с Тодор Моллов статия [Калоянов, Моллов 2005], в която поради грешно разчитане на пасаж от Тактикона на Никон Черногорец (в препис от 1776 г.) Съборът на единомислието от 920 г. при Роман и Константин е посочен като събор срещу латинската ерес при Роман Диоген (1067—1071). Такъв антилатински събор наистина се е състоял, но както показва 37-мо правило на събора от 1091 г. в Охрид, той е бил свикан по времето на императрица Теодора и нейния син Михаил през 1056/1057 г.

„от проклятието на латинските ереси: Проклинам променящите апостолското слово, в което апостолът казва: малкото квас цялата смес квасва. Латините, зле разбиращи, лукаво променят и казват: малкото квас цялото място разваля. И с малката тази причина на изговарянето се опитват да възбранят кваса, с който месеният хляб втасва (киселин хлѣвъъ подвижаетъ)“ [Пипин 1861: 46]. Издателят на този сборен вариант на Индекса, съставен от 13 преписа от XVI—XVII в., отбелязва, че тази прибавка в един препис (той приема двата преписа за възходящи към една редакция) стои свършено отделно, т.е. неписващо се, но приведените разночетения, присъщи за двата преписа, издават богословска начетеност за позволените и забранените книги, а някои от добавените от тях в списъка позволяват и датирането на тази редакция към края на XI в. Така например, сред позволените книги след „Евангелие тетрово“ той добавя „и тетро новаго“, а се смята, че „най-рано от края на XI в. датира т. нар. първа преправена редакция, която е отразена в среднобългарското Добромирово Евангелие от началото на XII в. и в Николското четвероевангелие, сръбски препис от XIV в.“ [Добрев 1985: 642]⁹. Иван Снегаров отбелязва наличието на много сръбски и български ръкописи на четвероевангелието от XV и XVI в. с „Предисловие на Теофилакт архиепископ Охридски“ [Снегаров 1995: 268], а Юрий Бегунов използва датировките на четирите евангелия в това Предисловие за установяване на старинната група от преписите на Беседа на Презвитер Козма, в някои от които те не съвпадат с Теофилактовите и имат неизвестен източник [Бегунов 1973: 182]. Текстоложкият анализ на този всестранно изучаван с предпоставени цели паметник показва, че той е компилация от текстове на четирима автори, последният от които е патриарх Герман — именно неговият дял е ориентиран към преодоляване на кризисната ситуация в българското общество от предреченото царуване на Антихриста в трите години и половина преди свършека на света, ориентиран към 992 г. Вероятно една от целите при написването на Предисловието е изправянето на датировките на четирите евангелия, за които патриарх Герман е използвал несъгласуван с византийската традиция източник.

⁹ Известно е, че Теофилакт Охридски е написал тълкования към книгите на петима от старозаветните малки пророци (Осия, Авакум, Йона, Наум и Михай) [Илиев 2003:55] и към всички книги от Новия завет (без Апокалипсиса) [Гергова 1992: 461]. Както предпочитанията към малките пророци, така и отсъствието на Апокалипсиса са показателни за неговия избор с оглед на Последното време, изживявано от паството. Именно към пасаж от Второто послание към солуняните на апостол Павел е тълкованието на Теофилакт за природата на Антихриста.

В същите два преписа на „списъка на позволените и забранените книги“ са въведени три нови апокрифа, първите два от които в един поранен препис (*Рум.* 238) са сред позволените книги¹⁰ — **Василіи же Новый, и Нифонт, и Андрей Уродивый** — **аще истина суть, и от божественых писаний разсудити, подобаеъ ли сѣя книги почитати, — есть бо въ нихъ иная добра, а иная видятся висока и неподобна.** Промяната на статута на тези две книги също е във връзка с изживяното от паството Последно време в края на XI в. Показателен е случаят с Житието на Андрей Юродиви, в апокалиптичната част на което Солун заема изключително място, а за този факт, както и за присъствието на този град в старобългарската апокрифна традиция, не е намерено задоволително обяснение [Тъпкова-Займова, Милтенова 1996: 58]. Предлаганата теза за автора на редакцията на двата преписа на Индекса на забранените книги позволява да привлечем съдържанието на писмата на Теофилакт до Йоан Офеомах, който също е изживял страха от „призрака на войната“ по повод на „българските работи“. Тъй като „поборена България“ влизала „почти“, но не изцяло в диоцеза на Църквата в Охрид, то съратникът на Теофилакт в „неизвестната мисия“ вероятно е изпратен в онези места, населени с българи, но подчинени на патриарха в Константинопол, а едно от тях е епархията на митрополита в Солун.

Що се отнася до Житието на св. Нифонт, то старобългарският му превод, познат по най-ранния му препис (*Тр. Серг.* 35 от 1222 г.), в последните си глави е с обновен текст и с вставени молитви и разкази от патриарх Герман с оглед на Последното време, ориентирано към 992 г.¹¹ Употребата на това житие в критичните години на очаквания край на света през 992 г. и 1042 г. е причината за решението на събор¹², свикан от Николай III Граматик (1084—1111), относно неговата „развратеност“. На въпроса на монах от Света гора¹³ дали подобава да се чете Житието на св. Нифонт, отговорът на събора е следният: „Не, понеже в различни места е развратено Житието на св. Нифонт, не го приехме, тъй като не е опасно (ако не предано быс) [Пипин 1861: 18]. Очевиден е „диалогът“

¹⁰ Този списък на позволените книги е цитиран изцяло заради предположението, че в него са изредени налични старобългарски книги от втората половина на X в. в някакво книгохранилище [Калоянов 2007: 214].

¹¹ Намесата на патриарх Герман разглеждам подробно другаде.

¹² Въпросното решение е въведено от Теофилакт в Номоканон от XIV титула (с тълкования), а е публикувано от Пипин по Рязанската крѣмчая.

¹³ Да припомним близостта на монасите от Света гора до разбунтувалите се монаси в Серско според първото от писмата на Теофилакт до хартофилакс Никифор.

между оценките на Теофилакт и патриарх Николай III Граматик за Житието на св. Нифонт. Докато в Константинопол изцяло го отхвърлят като „развратено“, то в Охрид преценяват, че в него (заедно с другите две апокрифни книги) „едно е за одобрение, а друго изглежда възвишено и безбожно (висока и неподобна)“. Тъкмо в Охрид, където заедно с паството архиепископът е изживявал критичната ситуация, породена от вярването за царуването на Антихриста, са били разбираеми и подбудите, и логиката на патриарх Герман за намесата му в заварения старобългарски превод на Житието на св. Нифонт.

Съборът в Охрид на Кръстовден през 1091 г. бил благословен със специално послание от тогавашния константинополски патриарх Николай III Граматик, който очевидно се е считал за глава и на Българската църква в Охрид, но не така е смятал самият Теофилакт по-късно. Излязъл победител след края на 1092 г. в една действително състояла се битка с вярванията за Антихриста (= Антихриста), той се вживял в задълженията си на архипастир, храбро се опълчва срещу светските неразбории в защита на паството си и отказва подчинението си на константинополския патриарх. Вече посочихме, че в писмо до племенника на епископа на Халкидон (82-ро) Теофилакт отправя рязък упрек срещу Николай III Граматик по повод на неговите незаконни действия на територията на суверенната Църква в Охрид: „Защото, какво се бърка в (страната на) българите константинополският патриарх, който няма нито право за ръкополага в нея, защото на нея се пада да има автономен архиепископ, нито е наследил някакво друго предимство спрямо нея?“ (ГИБИ 9/2, с. 179). Получателят на писмото е бил дякон в Константинополската патриаршия, а то се датира между 1095 и 1106 г., т.е. от времето, когато Теофилакт се е изживял заслужено като победител след 1092 г. и затова обвинява по надлежния ред патриарха, че „използва правото си на ставропигия в диоцеза на една независима от Константинополската патриаршия църква“ [Илиев 1994: 179, бел. 6).

Конкретният повод за появата на тази самоувереност на Теофилакт спрямо Николай III Граматик е описан в писмото и обяснен от Илия Илиев в бележките, но разминаването между двамата според признатото в 45-о писмо „До патриарха“ „толкова години“ мълчание на обичайния да пише писма охридски архиепископ свидетелства за отказ от установените преди него отношения между Константинопол и Охрид. Какви са били те, показва завареното от Теофилакт проклетие в края на Индекса на забранените книги: „А който и да е, който не се подчинява на заповедите на светите апостоли, които светите отци предадоха и после светите

събори утвърдиха със своите правила, най-вече чрез Светия Дух, които повериха на църквите Христови по вселената — и така (по такъв начин), който не се подчинява на тази Велика църква, която е София — Премъдрост божия, и на патриарха на Цариград, който е вселенски православен, на църквите правило и майка, както заповядаха и установиха и предадоха светите апостоли в своите правила и светите богоносни отци: така, ако някой на споменатото по-горе правило не се покори, нито вярва или укорява, или го смята за съща лъжа, да бъде проклет!“ [Пипин 1861: 45—46].

Това проклятие е въведено в Индекса след 1018 г. и най-вероятно от архиепископ Леонт, а за Теофилакт то е било „заварено положение“, защото е добавил към него проклятието на „новия първо-втори Цариградски събор“ от 1056/1057 г. То е най-ранният домашен извор за статута на Великата църква на Константинопол и на вселенския патриарх — „на Църквата правило и майка“. Очевидно, за Теофилакт Охридски Великата църква „Св. София“ не е била „майка и правило“, след като Николай III Граматик „не е наследил никакво предимство спрямо Българската църква в Охрид“. Ето защо на бившия патриаршески дякон на Великата църква „Св. София“, за какъвто е ръкоположен Теофилакт от Николай III Граматик преди светителстването си в Охрид [Илиев 2003: 53], най-вероятно принадлежи едно правило, което е вписано начело на редицата от правила на събора в Охрид на Кръстовден 1091 г. Наистина то е извън използвания „сюжет“ на правилата на събора в Гангър, но е и съвсем чуждо на правилата в раздела „За сирната неделя“. Това „нулево“ в реда на правилата правило гласи следното: „Във Великата църква на който и да е град 7 дякона подобава да бъдат по правилото за 7 апостолски дякони, ако и градът да е много голям“ (л. 80 б). Самите решения на събора, свикан от Теофилакт, които са вписани в Монашеския номоканон от него, са без оглавление и вероятно това правило има ролята на негов заместител, чрез който той е напомнил за своето авторство (липсва каквато и да е причина това правило да е вмъкнато по-късно)¹⁴.

В Архивския номоканон „Велика църква“ се среща в мн. число „Велики църкви“ в правило от раздела „За сирната неделя“ при изреждането на вселенските и поместните събори, на които са разобличавани еретици:

¹⁴ Всъщност то е на полагащото му се място, ако авторът на обновените правила на събора от Гангър е използвал техния старобългарски превод в Номоканон от XIV титула (с тълкования). От фототипното издание на Иловичкия препис от 1262 г. на този Номоканон се вижда, че предходното на този набор от правила е последното правило от поместния събор в Неокесария, което гласи: „Седем дякони да бъдат, както пише в Деяния на светите апостоли, макар градът да е голям“ [Петрович 1991, л. 78 а].

„За всички тези (еретиците) светите преподобни и богоносни наши отци събори вселенски и велики направиха във великия Константинограда и в източните градове — в Никея, в Ефес и в Халкидон заедно с православните и богомъдри царе в годините на всеки от тяхното царуване, после и други свети събори през годините ставаха в царските палати на Константиноград и в източните Велики църкви, в Лаодикия, в Сардия (Сердика), в Гангър, в Антиохия и в Кесария и прочие Велики църкви и градове“ (л. 73 б—74 а). Наличието на „православни“ е доказателство, че този текст е обновяван след средата на XI в. (или е добавен към анатемите срещу еретиците). Във всеки случай при светителстването на патриарх Василий през 1203 г. Църквата на Велики Преслав е наречена „Велика църква на Преслав“, а „Великата църква“ в „половината от имота му да вземе Великата църква“ от 21-во правило на неговия Църковен закон без съмнение се отнася именно до Великата църква на Цариград Търнов. В този смисъл, ако в среднобългарските паметници от XIII—XIV в. се среща „Велика църква“, то не е задължително да се разбира „Великата църква на Константинопол“. Свидетелство за употребата на означението „Велика църква“ за „автокефалната църква“ е и приписката на сръбския патриарх Никодим от 1446 г. в Дамяновия пролог — „аз смиреният Никодим и по милост Божия патриарх прибавих тази книга към Великата църква на Жичката патриаршия“ [Кодов 1969: 150].

Ако на Григорий Философ принадлежи замяната на „правоверен“ с „православен“ след Великата схизма през 1054 г., то Теофилакт Охридски в края на XI в. е въвел в Монашеския номоканон означението „Велика църква“ като равнозначно на „автокефална църква“¹⁵.

В началото на XII в. означението „Велика църква“ било възприето от отците на Българската църква, а правилността на отказа им то да се отнася единствено до Великата църква на Константинопол била „потвърдена“ от събитията — на 12 април 1204 г., когато ромейската столица се оказала в ръцете на кръстоносците, „рухнал митът за непревземаемостта на града и за вечната империя“ [Божилов 2008: 86]. По повод на това събитие Иван Божилов допълва: „Все пак „византизмът“ оцелял. Негово главно огнище станала Никея, където за василевс бил обявен

¹⁵ С оглед на религиозно-нравственото състояние на паството на охридските архиепископи Иван Снегаров съобщава пример от писмо на Димитър Хоматиан, в който се появява означението „Велика църква“ и без съмнение то се е намирало в използвания извор: „Неволно убилият своя 8-годишен син Драган от село Просек е побързал в Охрид и застанал пред вратите на великата църква, „със сълзи и ридание“ е разказал своето ужасно престъпление“ [Снегаров 1995: 260].

Теодор I Ласкарис (1204—1222), създател на Никеиската империя и на династията на Ласкаридите. Там намерил убежище и константинополският патриарх Йоан X Каматир (1198—1206). По този начин Никея още от самото начало била легитимният център на ромейската държавна идея...“ [Божилков 2008: 86—87]. Всъщност, за съвременниците на събитията такава пряка „физическа“ приемственост не е съществувала, поради което и Църквата в Никея не е била безспорният легитимен продължител на Великата църква на Константинопол. Според Георги Акрополит две години след падането на Константинопол стеклите се в Никея знатни мъже и представители на Църквата решили деспот Теодор да бъде обявен за император, но „там нямало патриарх — Йоан Каматир, който украсявал патриаршеския трон, когато италиейците завладели Константинопол, се бил отдалечил в Димотика и там пребивавал¹⁶. Извикан и от Ласкарис, и от останалите, той отказал да дойде при тях и си дал писмено оставката. За патриарх бил назначен Михаил Авториани, който бил учен и запознат с цялата наша и чужда книжнина. Той увенчал с царската корона деспот Ласкарис“ (ГИБИ 8, с. 152).

Георги Акрополит пише своята История в 60-те години на XIII в. и съобщава факти, според които нито Теодор Ласкарис е император от 1204 г., нито Йоан Каматир е пребивавал като патриарх в Никея. А оценката на появилата се в областта Витиния Църква е дадена от един съвременник, който е и известен канонист. В писмото си до никейския патриарх Герман, който го обвинил, че е превишил правата си, архиепископ Димитър Хоматиан пише в заключението на своята защита: „С тези отци Църквата на Византия по-преди е блестяла и затова се наричала всеблажена; сега пък Витинската църква се хвали с тях, имайки върховете на държавата и йерархията и, „уви!“, възкликва в нейната слава и записва преврата на нещата за насилие на света“ [Снегаров 1995: 150].

В друго писмо Димитър Хоматиан оправдава своите действия с примера на Никея: „При туй ще кажем, че туй, що направихме, не по своему направихме, а като че ли по примера, който ни показа надминалият ни в това отношение изток, тъй като, въпреки древните цариградски обичаи, и царят, и патриархът бяха провъзгласени във Витинската епархия. А това нововъведение беше резултат на тиранизиращите обстоятелства, тъй като кога се е чуло митрополитът на Никея да се нарича и патриарх на Цариград?“ [Снегаров 1995: 119]. Тази гледна точка, която отчита „тирани-

¹⁶ Междувременно избягалият в Димотика константинополски патриарх се срещнал с цар Калоян, с когото имал разговор по въпроса за пренасянето на вселенската патриаршия в България [Снегаров 1995: 100].

зиращите обстоятелства“ (завладяването на Константинопол от кръстоносците през 1204 г.), несъмнено е валидна и за църковните отци в Цариград Търнов, които провъзгласили и цар, и патриарх поради същите причини, възстановявайки автокефалността на Българската църква.

Това писмо на Димитър Хоматиан, писано в отговор на обвиненията на никейския патриарх, че е „помазал за цар нашия силен самодържец господина Теодора Дука“, е твърде важно с оглед на стойността на Номоканон от XIV титула (с тълкования). Ето и отговора на обвинението: „Ти пишеш, че не трябвало да го помажем, че безсрамно ние похитихме твоето право и че сякаш никога никой не бил венчан от ръката на свещеноначалника на България“ [Снегаров 1995: 118]. На друго място в същото писмо Димитър Хоматиан като че ли се отрича от тези думи, защото заявява: „Ако пък искаш да знаеш, как нашият престол добил сила да помазва царе, то не ще се забавим да кажем и за това. Ако нашето право никога не е било приложено в действие и сега се прилага...“ [Снегаров 1995: 122]. Всъщност, в първия пасаж Димитър Хоматиан припомня автокефалността на Българската църква, призната при договора за мир през 927 г., а във втория обвързва правата на Църквата в Охрид с правата ѝ като наследница на Първа Юстиниана. Тъй като това потекло е привнесено в аргументите на охридските предстоятели едва през XII в., то именно като притежавано от Българската църква отпреди 1018 г. трябва да се разглежда „неприложено в действие право“ при отказа на архиепископ Йоан Ламбин през 1078 г. да короняса за император разбунтувалия се Дирахийски дук Никифор Васиلاكис. По повод на този акт Василка Тъпкова-Займова прави следния коментар: „Тук искам да обърна внимание на още един факт: самият отказ на Йоан Ламбин да короняса Васиلاكис не е толкова важен, колкото информацията за правата на Охридския архиепископ. Същото положение се повтаря и няколко десетилетия по-късно, когато Димитър Хоматиан, тогава Охридски архиепископ, короняса епирския владетел Теодор Комнин за император (вероятно 1227 г.¹⁷)“ [Тъпкова-Займова 2000: 45, бел. 102].

Приложеното в действие право от Димитър Хоматиан през 1227 г. е описано от Георги Акрополит, който изразява гледната точка на Никея: „Българският архиепископ Димитър обаче му възложил царската диадема, като казал, че е независим и не е длъжен да дава никому отчет, и

¹⁷ За датирането на този акт вж. Божилов — „в същото време епирският владетел Теодор Ангел Комнин завладел Солун (1224 г.) и се провъзгласил за император (1227 г.), изразявайки по недвусмислен начин своите амбиции да оглави една възстановена Византия“ [Божилов 1987: 13].

затова имал право да помазва за царе когото си поиска, където си поиска и когато си поиска“ (ГИБИ 8, с. 158).

Вещ канонист и познавач на традицията в Църквата, Димитър Хоматиан пристъпил към акта, убеден в легитимността на действията си като глава на Българската църква в Охрид, защото е притежавал Номоканон от XIV титула (с тълкования). Неговите съставители през 913 г. във Велики Преслав въвели липсващото в предходния Номоканон от XIV титула (без тълкования) 69-о правило за правото на царя единствен от миряните да свещенодейства в олтара като „първосвещеник“ на Църквата. Номоканон от XIV титула (с тълкования) бил предназначен за глава на Църквата, която е автокефална. След ръкополагането на Йоан Екзарх за пръв български патриарх на 31 юли 913 г., на следващия ден той, в съгласие с даденото му право от притежавания Номоканон от XIV титула (с тълкования), увенчал Симеон с царска корона. Димитър Хоматиан обявява именно този Номоканон от XIV титула (с тълкования) за „наш Номоканон“, който периодично е допълван от охридските предстоятели с нови статии, но не на езика на предстоятелите, а на езика на паството и затова трябва да се предполага, че ако деловият език е бил гръцки, то официалният език на Църквата до времето на Димитър Хоматиан е бил старобългарският (той е бил езикът, на който е бил написан „документът“, гарантиращ автокефалността ѝ).

Този извод изглежда странен, защото сме се съгласили с налаганото мнение за непълноценност на признатата автокефалност на Българската църква и през 927 г., и през 1235 г., а то е следствие от представата за неосквернимост на идеята за Третия Рим. Трябва ли да се казва, че схващана като „невеста Христова“, Църквата в своя исторически живот многократно е била поругавана с оглед на нуждите на силните от мира сега. Колкото до високата стойност, която придобива правният кодекс, познат по фалшивото име Светисавски номоканон, то незавършената до днес борба за законното му завръщане в пространството на родилия го език сама по себе си в своята протяжност (повече от век), използвани похвати и ангажирани институции е повече от показателна.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бегунов 1973 Бегунов, Ю. Козма Презвитер в славянских литературах. С., 1973.
- Божилов 1987 Божилов, И. България през XIII в.// Българската литература и книжнина през XIII в. С., 1987, с. 7—23.
- Божилов 2008 Божилов, И. Византийският свят. С., 2008.
- Гергова 1992 Гергова, Е. Теофилакт Охридски// Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. С., 1992, с. 460—461.

- Добрев 1985** Добрев, И. Евангелие// КМЕ 1. С., 1985, с. 631—634, 639—645.
- Илиев 1994** Житие на св. Климент Охридски, Мъчението на 15-те Тивериуполски мъченици, писма, стихотворение, посветено на Никифор Вриений, част от обяснението към писмото на ап. Павел до римляните. Подг. от Илия Г. Илиев// Произведения на Теофилакт Охридски, архиепископ български, отнасящи се до българската история. Част II. ГИБИ IX/2. С., 1994.
- Илиев 2003** Илиев, И. Теофилакт Охридски// КМЕ 4. С., 2003, с. 53—57.
- Калоянов, Моллов 2005** Калоянов, А., Т. Моллов. „Индексът на забранените книги“ по данните в препис от XVI—XVII в. (Ркп. 263, Имп. Публ. б-ка, СПб)// Културните текстове на миналото. Кн. IV. Материали от юбилейната международна научна конференция в чест на 60-годишнината на проф. Казимир Попконстантинов. Велико Търново, октомври 2003. С., 2005, с. 196—206.
- Калоянов 2007** Калоянов, А. Славянска православна цивилизация. Началото: 28 март 894 г., Плиска. В. Търново, 2007.
- Кодов 1969** Кодов, Хр. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българската академия на науките. С., 1969.
- Кръстев, Янакиева 2007** Архивски номоканон. Български ръкопис от XIV век. Фототипно издание. Изд. подг. А. Кръстев, Цв. Янакиева. Шумен, 2007.
- Моллов 1997** Моллов, Т. Мит—епос—история. Старобългарските историко-апокалиптични сказания (992—1092—1492). Велико Търново, 1997.
- Петрович 1991** Законоправило или Номоканон Светога Саве. Иловички препис 1262 година. Фототипија. Прир. и прилоге др Миодраг М. Петровић. Горњи Милановац, 1991.
- Пипин 1861** Пыпин, А. Для объяснения статьи о ложных книгах// Летопись занятий Археографической Комиссии. Вып. 1, 1861, с. 1—55.
- Попруженко 1899** Попруженко, М. Синодик Царя Бориса. Одесса, 1899.
- Снегаров 1995** Снегаров, И. История на Охридската архиепископия, Т. 1. С., 1924; фототипно С., 1995.
- Стефанов 1936** Правила на Светата Православна Църква. Събрал и превел прот. Иван Стефанов. С., 1936.