

СВЕТЦИ И МОЩИ В СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ И ФРАНЦИЯ (X–XIV В.) (ТЪРНОВО И ОРЛЕАН)

Ивелин ИВАНОВ, Момчил МЛАДЕНОВ (Велико Търново)

Култовете към светците са неделима част от християнската традиция и практика и са характерна черта както за източноправославния, така и за католическия свят. Въпреки общите корени, съществуват и някои специфични особености, обусловени както от културно-религиозните различия, така и от особеностите в политическото и социално-икономическото развитие в Югоизточна и в Западна Европа в епохата на Средновековието. Настоящата статия цели общо представяне и сравнителен анализ на практиката на поклонничеството и култовете към светите мощи във френските и българските земи в периода X–XIV век. Извън вниманието на авторите остава култът към владетелите светци и техните мощи, защото това предполага самостоятелно изследване, а и информацията за българските земи е малко, което затруднява извеждането на системни наблюдения¹.

Насочвайки нашето внимание към проблеми за светите мощи в периода на Високото средновековие, ние откриваме истински бум в практиката на поклонничеството, в издирването и събирането на реликви в пренаписването и появата на нови жития на светци в пределите на *Francia Occidentalis* през XI и XII век. Тази ситуация е типична не само за френските земи, но се наблюдава и в част от Свещената Римска империя и в италианските земи.

Безспорно една от причините за това мащабно явление се корени в силните апокалиптични нагласи в края на X и първата половина на XI век, които въпреки все още съществуващите спорове в историографията са безспорен факт, особено за определени региони и периоди². Тези настроения в очакване на *Второто пришествие* засилвали религиозната ревност и чувствителност на големи маси от населението и създавали благоприятна психологическа ситуация за обновяването на стари и появата на нови култове. В немалка степен както миленаристичните настро-

ения, така и възраждането на култовете към светци били характерни черти на процеса на вторична християнизация в Западна Европа.

Друга съществена предпоставка за масовото разпространение и разрастване на практиката на култове към светците и светите мощи е свързана с развитието на движението за църковна реформа през втората половина на XI век. Една от целите на това движение, крепящо се най-вече на манастирите, монашеството, част от епископата и усилията на амбициозни римски папи като Александър II (1061—1073), Григорий VII (1073—1085) и Урбан II (1088—1099), била еманципиране на Църквата и отделянето ѝ от влиянието и посегателствата на светската аристокрация, която на практика окупирала много от църковните постове и имоти³. Популяризирането на култовете към светците на практика проправяло пътя на църковната реформа, като печелело подкрепата на обикновените вярващи в борбата срещу част от светската аристокрация.

Не на последно място бумът в разпространението на култовете е резултат от нов етап в християнизацията на франкското общество както и на по-ефективно преплитане между местната гало-римска и франкската (германска) религиозност. В този смисъл култовете към светците играят важна роля в процеса на етническа симбиоза между местните галоримляни и бретонци, от една страна, и франките и остатъците от други племена като вестготи и бургунди, от друга.

§ 1. Светият патронаж

Латинската дума *reliquiae* означава както тленни останки, така и части от тялото, вещи и неща, които са били притежавани или използвани от светците, като дрехи, инсигнии и книги. Освен това за реликви били приемани и предмети, докоснали се до реликвите, вода, която е била в съприкосновение с тях, и дори чудодейно изтекла кръв. В зависимост от своя произход и същност те били разделени от Римската църква на първа, втора и трета категория реликви⁴.

В основата на култа към светците във френските земи бил светият патронаж. Според неговата логика светците закрилят хората, които са избрали да им служат: монасите в манастирите на тяхно име и съхраняващи техните мощи, селяните, които обработват земите на тези манастири, поклонниците, които изминават големи разстояния, за да им се поклонят и за да потърсят помощ и изцеление. В този смисъл светците имали значимо присъствие, което се изразявало в недвижима и движима собственост на тяхно име, появи и чудеса, отразени в писмените извори, чудодейно лекуване на различни физиологически и психически заболявания и раздаване на правосъдие. Тази универсална функционалност на светите мощи им осигурявала живо и постоянно присъствие както в църковната система, така и в цялото средновековно общество.

§ 2. Ролята на манастирите в култа към светите мощи

Специфична особеност в култовете към светите мощи в района на Орлеан, кралския домен, а и голяма част от френските диоцези през X—XIII в. е фактът, че именно манастирите, а не църквите съхранявали основните и най-значими мощи и реликви. Основната причина за това произтичала от факта, че по-голяма част от светците били от гало-римски произход, от епохата преди трайното установяване на франките в земите на Галия, най-вече на север от река Лоара в периода V—VII век. В ранната християнска епоха, предхождаща тези етнически и политически промени, гробниците на тези светци се намирали извън стените на *civitates*, а върху тях по-късно били построявани църкви на името на тези светци. Много от тези църкви всъщност се оказали в пределите на появилите се по-късно манастири и така по-голямата част от гробовете на светците и техните мощи попаднали под контрола на абатите и били асоциирани с монашеските общности.

Интерес предизвиква фактът, че френските светци през XII век били в по-голямата си част с гало-римски, а не с франкски произход и тези светци, които някога гало-римляните използвали в съпротивата си срещу франкската инвазия и заселване, били по-късно възприети от самите франки и използвани отново, но този път в борбата с нови, далеч по-агресивни и жестоки езичници — норманите. Пример за такъв култ с местен характер в пределите на Аквитания бил култът към *св. Аниан (Anianus)*, чиято популярност сред местното население била широко разпространена още от епохата на франкските нашествия.

В резултат от описаните предпоставки в края на X и през първата половина на XI век голяма част от френските земи били обхванати от засилена религиозна ревност и търсене на изгубени свети мощи, чието откриване било и проява на възвърната вяра и нов религиозен плам. Хронистът Раул Глабер свидетелства и описва как това започнало в град Санс, в църквата на първомъченик Стефан, като градът процъфтял поради наплива от поклонници от цяла Галия, от Италия и дори от отвъдморските земи⁵.

В резултат от описаните предпоставки, в края на X и през първата половина на XI век голяма част от френските земи били обхванати от засилена религиозна ревност и търсене на изгубени свети мощи, чието откриване било и проява на възвърната вяра и нов религиозен плам. Един от примерите за това явление е описан в хрониката на *Адемар* от началото на XI век, която дава най-ценните сведения за ситуацията в диоцеза на Орлеан⁶. През 1016 г. монасите от манастира „Сент Жан“ в Аквитания, обявили, че са открили главата на *свети Йоан Кръстител* и тази новина била посрещната с ентузиазъм от херцог Гийом V, който проявил особено внимание към тези реликви. Този случай бил един от мно-

гото през първите десетилетия на XI век, когато в резултат от милениаристките настроения религиозният ентузиазъм и култът към светите мощи достигнал много висока точка. В тази обстановка на религиозен плам и очакване се появявали и личности, които представляли съмнителни реликви и доказателства в тяхна подкрепа. Според Раул Глабер някой си Етиен поставил кости на мъртвец в мощехранителница, като ги представял за мощите на *свети Юстус*. Въпреки че се носели слухове за целебната мощ на тези мощи, Глабер смятал това за чисто мошеничество и пряко обвинява в своята хроника епископите на Мориен, Юцез и Гренобъл, които не предприемали адекватни мерки и допусkali вършенето на подобни светотатства⁷.

В контекста на горното могат да се посочат някои наблюдения за култа към св. св. Кирил и Методий. Една от основните теми в цикъла произведения, посветени на техния живот и дейност, е прокарваната връзка на славянските апостоли с раннохристиянските. В *Похвално слово за Кирил и Методий* те се явяват като нови апостоли и се подчертава вселенският характер на тяхното дело. Преследваните цели са отчасти политически — да се покаже равнопоставеност на славянската(те) църква(ви) с църквите, осветени от дейността на светите апостоли. И ако франките, както беше посочено по-горе, заемат култа към стари галоримски светци и го превръщат във свой, то сходна тенденция в култа към Кирил и Методий е неговата българизация. В посветените на тях ранни творби става дума само за славяни и славянски книги, а с консолидирането на българската народност дейността им започва да се свърза с България и българите. Условия за такава тенденция са налице от края на X в., като процесът се засилва след падането под византийска власт като реакция на влошените условия за развитието на българската народност и култура⁸.

Един сравнителен поглед към средновековна България ще покаже както много сходни черти в култа към светите мощи, така и редица отлики от земите на Френското кралство. Последните са обусловени от различните пътища на икономическо, социално, урбанистично и религиозно развитие, по които се развиват Изтокът и Западът във времената след Великото преселение на народите. Българското общество възприема култа към мощите като неразривна част от религиозните практики, привнесени от византийското духовенство след Покръстването през 864 година⁹. За разлика от Западна Европа през разглеждания период мощите на светци приоритетно се съхраняват в най-представителните градски (столични) храмове¹⁰. Показателен пример в това отношение е пренасянето от цар Самуил на мощите на св. Ахил след превземането на Лариса през 985 или 986 година. Това както и построяването на църква на името на светеца в столичния град Преспа, където се съхранявали мо-

щите, е неразривна част от осъществяването на крайната цел в политическата идеология на Комитопулите — *renovatio imperii*, осветена с присъствието на мощите на местен светец, участник в Първия вселенски събор. Още повече, че храмът „Св. Ахил“ е седалище на българската патриаршия и заема важно място в църковното строителство на Балканите в края на X и началото на XI век, като в него се откриват редица общи черти и сходни мащаби с Голямата базилика в Плиска и базиликата „Св. София“ в Охрид. В контекста на мерките за създаване на владетелски култ, който било необходимо да получи сакралност, е и извършеното пренасяне мощите на св. Трифон, покровител на град Катаро, от цар Самуил при похода му по адриатическото крайбрежие около 1000 година¹¹. Присъствието на свети мощи е призвано да осигурява необходимата *святост* на новото държавно и църковно средище на българската държава¹².

От направената съпоставка в практиката на почитането на свети мощи между Западна Европа и Българското царство в края на хилядолетието се вижда, че тук изпъква ролята на традиционно силната централна власт и култът към мощите обслужва преди всичко нейните идеологически внушения. Тази линия се съхранява и в епохата на Второто българско царство с изграждането на новата столица Търново. Именно нейната сакрализация и превръщане в „свещен“ и „богохраним“ град е невъзможно без пренасянето на свети мощи. Пръв цар Иван Асен I пренася мощите на св. Иван Рилски от Средец в Търново през 1195 г. и след неговата смърт са донесени мощите на Михаил Воин, св. Йоан Поливотски, св. Иларион Мъгленски, св. Филотея, св. Параскева (Петка) Търновска, св. Гаврил Лесновски и царица Теофано, като за известен период в църквата „Св. 40 мъченици“ пребивавали и мощите на св. Сава. Подобна концентрация на свети мощи била фундаментален фактор за превръщането на Търново още през първата половина на XIII век в църковно-религиозен и духовен център на православния Изток. Църковният авторитет на столицата се издигнал не само сред българите, но и сред техните съседи¹³.

Подобна роля в политическата и културна история на френското кралство играят мощите на Сент Реми, чийто култ като първокръстител и първи епископ на Реймс придобил и особено политическо значение през XII век. Кралската власт в лицето на крал Луи VI Дебели (1108—1137) целенасочено подкрепяла популярността на култа към Сент Реми като път към утвърждаване на монархическия авторитет и като духовен обединителен стълб по пътя към изграждането на средновековната френска държава и народност. Показателни в това отношение са събитията от 1124 година, когато немският император Хайнрих IV предприел военни действия срещу френския крал и настъпил към Реймс с голяма армия.

В този критичен момент крал Луи VI потърсил помощта на светеца, като посетил абатството Сент Реми и поел лично хоругвата с изображението на светеца. Тази хоругва била поставена пред войските и олицетворявала както застъпничеството и помощта на този светец, така и обединението на почти независимите и често враждебни настроени херцози, графове и барони в името на една обща, държавна кауза: защитата на светеца и неговите владения от чуждата инвазия и на практика защита на френските територии и на кралската власт¹⁴. Ето защо много историци приемат, че събитията от 1124 година свидетелстват за тенденция на издигане на един популярен религиозен култ в по-високо, държавнополитическо ниво¹⁵.

Кралската политика за превръщането на столицата Париж в „свещен“ и „богохраним“ град е особено изразена при управлението на крал Луи IX, който построил през 1248 година специална Свещена капела, превърнала се в съкровищница на реликви, събирани тук както от пределите на кралството, така и от чужди земи¹⁶. В тази кралска инициатива можем да открием мотивацията, която подтиквала Асеневци към издигането на духовно-религиозния авторитет на новата столица Търново. По подобен начин Капетингските владетели провеждали целенасочена политика за утвърждаване на Париж като столица и духовен център на кралство Франция.

§ 3. Светите мощи и Божият мир

До наши дни са достигнали много животоописания на светци, които са извор както на християнско-морална догматика, така и на ценна историческа информация. Едно от най-известните във връзка с темата на това изложение е *Пренасянето на мощите на свети Юниан на събора в Шарру*, завършено около 990 г. Негов автор бил монахът Летадий, който представя пренасянето на реликвите на патрона на своето абатство до Шарру през 989 година, където епископите на Аквитания наложили общо решение за Божи мир, а това се превърнало в начало на по-късно разпространилото се масово движение, известно като *Pax Dei* (Божи мир)¹⁷. Това описание представя силното влияние на мощите върху вярващите и ролята им за популярността на църковните събори. Реликвите и техният сакрално-лечебен ореол водели до масовото стичане на вярващи и това се превърнало в често срещана практика през следващия XI век.

През 1038 г. на църковен събор в Бурж било провъзгласено своеобразно сдружение, лига на мира и тези събития били описани от Андре дьо Фльори между 1040 и 1043 г. в *Чудесата на свети Бенедикт*¹⁸. Свети Бенедикт бил един от основоположниците на монашеския живот в Западна Европа, но абатството Монте Касино, което той основал, било разрушено от лангобардите през 580 или 581 година и един емисар на

манастира „Фльори“ на река Лоара, основан през 651 година, използвал изоставянето на разрушения манастир и отнесъл мощите на св. Бенедикт във своя манастир. От този момент присъствието на толкова известни мощи променило съдбата на абатството Фльори, което приело името „Свети Бенедикт“. Впоследствие засилващото се поклонничество и популярността на култа към този светец довели до поставянето на основите на една писмена традиция, част от която било едно агиографско съчинение от девет книги, озаглавено *Miracula Sancti Benedicti*. В книга IV, написана малко преди 1041 година, се описва движението за Божи мир на Юг и съборът в Бурж от 1038 година, на който били провъзгласени принципите на Божия мир и била създадена лига или сдружение за защита на тези принципи. Разказът на автора за чудесата, вършени от свети Бенедикт, и информацията за Божия мир представя процеса на популяризация на движението и превръщането му в широко подкрепяна и масова инициатива.

Някъде около 1107 година монасите от манастира „Сарлат“ в Южна Франция помолили Хуго, монах в абатството Фльори, да опише живота, смъртта и чудесата на техния патрон *свети Сацердос*. Така се появила *Vita s. Sacerdotis*, в която можем да открием сведения за широкото разпространение на култовете към местни светци в разглежданата от нас епоха и тяхното силно влияние върху нагласата и духовния свят на средновековния човек. *Vita s. Sacerdotis* дава преки и косвени сведения за силната връзка между култовете на свети мощи и съборното движение за Божи мир в южнофренските земи през XI век¹⁹. Тези няколко примера дават бегла представа за ролята на светите мощи и поклонничеството в процеса на социално-политически промени и осъществяването на църковната реформа във френските земи в периода XI–XII век.

§ 4. Лечебната сила на светите мощи

Друг аспект от влиянието на светите реликви във френските земи е свързан с тяхната лечебна сила. Това важи с пълна сила и за България, като се свързва и с общото ниско ниво на медицината в средновековна Европа, което принуждавало населението масово да търси подобни алтернативни на емпиричните методи на лечение и форми на лекуване²⁰. В края на X век монахът Леталдий дава едно от сведенията за използването на свети мощи с лечебна цел. Това се случило на събора в Шарру, херцогство Аквитания, през 989 година. „...И беше забранено вземането на плячка и отнемането на собственост от светците, и тази, която беше несправедливо отнета, трябваше да бъде върната....Този събор беше проведен в манастира Шарру и там се събра огромна тълпа от хора от Поату, Лимузен и съседните региони. На този събор бяха донесени и много свети реликви и бяха извършени мно-

жество чудеса (най-вече излекувания — Бел. И. И.)...²¹ При пренасянето на мощите до събора, като на едно от местата, където пренощувал реликварият с мощите, по-късно се появил извор, който по думите на Леталдий имал лечебни свойства и който излекувал жена, болна от *червен вятър*²². През 994 година, по времето на силна епидемия в региона на Лимузен местните жители решили да помолят абата и монасите от манастира „Сент Беноа“ (свети Бенедикт, част от манастира „Фльори“) да им бъдат предоставени временно мощите на св. Бенедикт. Монасите удовлетворили молбата им и скоро епидемията приключила. Независимо от съвременния рационален скептицизъм относно причините, които прекъснали епидемията, това оказало силно въздействие и укрепило както вярата в чудодейната мощ на реликвите, така и влиянието на манастира сред околното население.

Подобен е случаят със жителите на Сансер, където в края на XI век избухнала епидемия от шарка с фатални последици. По примера на Лимузен жителите на Сансер помолили монасите от Фльори да отнесат мощите на мъченика св. Морус в страдащия град. След като молбата им била удовлетворена, те взели реликвария с мощите и го потопили в много бъчви с вино, което било използвано като лекарство за унищожаване на болестта (*confectio medicinalis*)²³. Всъщност в такива ситуации монасите и манастирските настоятелства предоставяли често по-неизвестни реликви и мощи, съхранявани в малки, ръчно преносими реликварии. Популярните реликви, съхранявани в големи реликварии и в специални постройките в манастирите, били изнасяни извън тях само при особено значими поводи и в изключителни случаи²⁴. Поклонниците носели на манастирите значителни материални придобивки във вид на подаръци, а също и парични доходи (в по-голяма степен през втората половина на XII и през XIII век). В прехода от XI към XII век мощите били използвани все по-рядко за защита на манастирската и църковната автономност, собственост и приходи от външни посегателства и все повече с лечебна или други цели. Така имущественото състояние на манастирски центрове като „Фльори“, „Сент Дьони“, „Сент Филибер“ и редица други нараснало значително.

Твърде близка до описаната картина е и тази в българските земи. Типичен пример в това отношение е писаното от Патриарх Евтимий в *Пространно житие на св. Филотея Темнишка* по повод пренасянето на мощите ѝ в Търново от цар Калоян. „...Затова бяха определени 300 избрани войни, над които началстваше някой си Теодор, мъж благоговееен и честен, благочестив, че и верен като никой друг, храбър в бран и в разцветата на възрастта си. От много години той имаше белмо на лявото си око; раздавайки големи богатства на лечители, полагаше много старания за него, а никак не получи никаква полза. Когато прие от царя

последното указание и събра накуп цялото войнство, веднага приближи усърдно към светите мощи, целуваше ги вседушно, прецеждаше от очи капки сълзи и молеше да получи милост за увреденото си око. Разпален от гореща вяра, като взе лявата ръка на светицата, сложи я върху окото си. И, о чудо! — изведнъж белмото, що измъчваше окото му, изчезна безследно; и той с бистри очи гледаше чисто светлия свят и беше много радостен заради преславното си проглеждане...²⁵ Подобно чудодейно изцеление е засвидетелствано и в Житието на св. Сава, в което се описва, че на следващия ден след погребението на светеца в църквата „Свети 40 мъченици“, до гроба заспал някакъв куц монах на име Неофит. На сутринта, когато се събудил, нямало и следа от неговия недъг. Слухът за това чудо бързо спечелил поклонници за църквата и техният приток не секвал и по-късно²⁶. Особена целителна сила в столицата Търново имали мощите на св. Иван Рилски, което научаваме от неговото *Проложно житие* от Софийския пролог (? XIII в.). „.....Там чудотворното тяло на преподобния отец лежи и до днес, излива даром вечнолещ се извор на изцеление. Слепи, прочее, идващи с вяра, получават просветление, сакатите се оправят, немите бързо и благозвучно беседват, недъгавите от слабост се преобразяват към сила, бесните оздравяват и всички, обзети от всякакви болести, притекли се, здраве получават.“²⁷

Канонът в чест на светеца допълва интересуващата ни информация по следния начин:

„.....получи благодат да вършиш чудеса,
защото от недъзи всякакви освобождаваш,
и лукави духове прогонваш, парализирани изправяш,
и на слепи светлина даваш.“²⁸

Красноречиви и важни са и твърденията в *Проложно житие на св. Гаврил Лесновски*, „.....И направи много чудеса: слепи прогледнаха, сакати оздравяха, засегнати от нечисти духове всички получиха изцеление чрез *докосване* до светите мощи.“²⁹ Чудодейна лечителна сила без конкретизиране на заболяванията извършвали в Търново по твърденията на Патриарх Евтимий и мощите на св. Иларион Мъгленски и св. Петка³⁰.

§ 5. Военна роля на светите мощи

През 956 година граф Ламбер и неговият военачалник Бернар, които били във военен поход срещу графа на Оверн, пристигнали в манастира „Фльори“ и дарили собственост в замяна на временното получаване и ползване на част от мощите на св. Бенедикт, които използвали като мощно оръжие срещу Оверн³¹. Този случай е показателен както за военната роля на мощите, така и за ролята им за увеличаване на манастирската собственост. Друг известен пример за военното значение на попу-

лярните култове към светци откриваме в *Живота на Луи VI Дебели*, описан от Сугерий през първата половина на XII век. При нападението на немския император срещу диоцеза на Реймс през лятото на 1124 година френският крал свикал своите барони за съвещание, след което се отправил към абатството Сент Дьони и се помолил пред мощите на светеца, който бил смятан за главния и най-важния от всички светци на Галия. След молитвата крал Луи VI приел от абата на Сент Дьони хоругвата на светеца, която по-късно била носена пред войските. В същото време, докато кралските васали пристигали от почти всички райони от кралството по призива за война, реликварият с мощите на Сент Дьони бил поставен на олтара в църквата на абатството и бил обект на поклонение от огромни маси от хора, най-вече от стичащите се рицари от почти всички предели на кралството³². Естествено основната мотивация на тези тълпи от войни била в търсенето на покровителство и защита от светеца в предстоящото сражение.

Друг интересен пример за военното приложение на реликвите е свързан с популярния култ към Сент Мартиал, чиито мощи се съхранявали в град Лимож, провинция Аквитания. Този светец придобил особена популярност в годините на Стогодишната война между Англия и Франция (1337—1453), когато сред двете воюващи страни се разпространила вярата, че светецът помага за освобождаването и спасяването на военнопленниците³³.

В изворите не са съхранени подобни случаи за използване на светите мощи при военни действия в българските условия, но можем да приемем като отглас на сходни функции писаното от Патриарх Евтимий за ролята на мощите на св. Петка в отбраната на Търново „.....Чрез твоето застъпничество противостоим на всички, воюващи срещу нас! Чрез тебе нашият град укрепва и въздига светла победа. Колко царе и варвари многократно поискаха да унижат и да заличат твоя славен град Търново, в който лежи всечестното ти тяло. Но ти, сякаш някой храбър воевода, чрез силата, дадена ти от твоя Жених Христос, си отгонила посрамнените им лица“³⁴.

Случай на увеличаване материалното благосъстояние на манастирите чрез присъствието на свети мощи в тях по българските земи е засвидетелстван ясно в *Пространно житие на св. Йоаким Осоговски*. В интересувания ни епизод се разказва за конфликта между игумена на манастира и местен болярин, който понесъл Божие наказание, като паднал от кон и си счупил краката. Един от неговите слуги получил откровение в съня си господарят му да принесе дар на светеца, за да се излекува. Боляринът дарил на манастира един кон, 50 овце и два вола и след осем дни получил изцеление³⁵.

Можем с голяма доза увереност да приемем, че присъствието на редица мощи с чудодейна лечителна сила в Търново е в основата на

интензивен поток от поклонници към столичния град. Това развивало един своеобразен „сакрален туризъм“, който превърнал града в място за свято поклонение³⁶ и носел на съответните храмове (а и на града) значителни доходи. Не трябва да забравяме, че най-интензивното пренасяне на мощи в столицата на възобновеното българско царство става при първите Асеновци (до 40-те години на XIII в.). Именно по време на този хронологичен отрязък и непосредствено след него се наблюдава силно увеличаване на паричното обращение в Търново. Ако за периода 1186—1204 г. единичните монетни находки са 366 екземпляра, то след това до към 1257 г. те нарастват до 3045 екземпляра³⁷. Подобно нарастване от близо 8 пъти се дължи на развитието на търговския обмен, а по наше мнение и на големия поток поклонници, които оставяли дарения или просто харчели пари, пребивавайки в столицата, докато изчаквали възможност за съприкосновение с мощите. И ако споменатият по-горе случай с дарението на манастира с мощите на св. Йоаким Осоговски касае един местен светец, с до голяма степен регионален култ, то столичните мащаби с присъствието на най-състоятелните обществени слоеве и светци с общонародно значение предполагат много по-значителни дарения и приходи за Църквата. Предполагаме, че именно присъствието на мощи е един от подценяваните и неизследвани стопански фактори за сравнително бързото издигане на новата българска столица от мащабите на провинциален византийски град през XII век до голям икономически център през XIII—XIV век.

БЕЛЕЖКИ

¹ За Западна Европа вж.: **Folz, Roberto**. *Les saints rois du moyen âge en Occident*. Paris, 1984; **Ibidem**. *Les saints reines du moyen âge en Occident (VIe-XIIIe siècles)*. (Subsidia Numismatica, 76). Bruxell, 1984. За България вж.: **Чешмеджиев, Д.** Към въпроса за култа на княз Борис-Михаил в средновековна България. — Исторически преглед, (1999), кн. III—IV, 158—175; **Същият**. Няколко бележки за култа към цар Петър I (927—965). — В: **Християнската традиция и царската институция в българската култура**. Шумен, УИ „Епископ Константин Преславски“, 2003, 23—37.

² В съвременната западна историография съществува спор относно въздействието на 1000-та година върху масовите религиозни нагласи в част от Западна Европа. Докато част от изследователите подкрепят твърдението за ужаса от 1000-та година и за наличието на силно изразени миленаристички и апокалиптични настроения в част от френските и германските земи, други отричат това, като смятат, че наличните доказателства носят субективен и преувеличен характер. Все пак някои писмени документи от X и XI век говорят недвусмислено за влиянието на тези настроения върху религиозния плам и ревност на масите. Според някои хронисти като монаха Раул Глабер, тези настроения водели до обновяване на старите църкви, до издигането на нови и до масовото откриване на изгубени мощи на светци. Вж.: **Ex Rodulfi Glabri** *historiarum libris V usque ad. a. 1044*. — *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum*, T. 7. Hannoverae, 1925, 48—72.

³ В резултат на политическата и административна криза при управлението на последните Каролинги през X век много от местните вицеграфове, графове и новопоявилите се кастелани наложили контрол над епископските катедри, абатствата и над манастирските и църковни имоти като *defensores* и *advocates*. Често това водело до по-късни остри конфликти между светския *defensor* (*advocates*) и манастирските общности.

⁴ **Thomas Head**, "The Cult of Saints and Their Relics"

[<http://the-orb.net/enciclop/religion/hagiography/cult.htm> , декември 2004.

⁵ Ex **Rodulfo Glabri** *historiarum*. — *Patrologiae Latinae*. Parisiis, T.142, col. 669.

⁶ **Ademari** *historiarum libri III*. — *Monumenta Germaniae Historica*. Scriptorum, T. 4. Hannoverae, 131—132. Вж. **Landes, Richard**. *Relics, Apocalypse and the Deceits of History: Ademar of Chabannes, 989—1034*. Cambridge, 1995, 46—49.

⁷ Ex **Rodulfo Glabri** *historiarum*. — *Patrologiae Latinae*. Parisiis, T.142, col. 677—678.

⁸ **Чешмеджиев, Д.** Кирил и Методий — покръстителни на българите? — Исторически преглед, г. 48 (1992) кн. IV, с. 89—91.

⁹ **Ангелов, Д.** Покръстване на българите — причини и последици. — В: **Ангелов, Д.** Из средновековното ни минало. С., 1990, с. 109.

¹⁰ **Ангелов, Д.** Средновековният български град като църковен център. — Пак там, с. 196.

¹¹ **Пириватрич, С.** Самуиловата държава. Обхват и характер. С., 2000, 197—198. По-подробно за Преспа и базиликата „Св. Ахил“ вж.: **Георгиев, П.** За столица Преспа след Йордан Иванов. — Известия на народния музей — Кюстендил. Т. IV. 1992, С., 1996, 289—294; **Овчаров, Д.** Преспа по времето на Йордан Иванов и след него. — пак там, 305—310.

¹² **Божилков, Ив.** България в епохата на цар Самуил. — Исторически преглед, г. 55, (1999), кн. 5—6, с. 194.

¹³ **Гюзелев, В.** Столиците на България — средновековните и днешната. С., 2000, с. 28; **Алексиев, Й.** За светците — покровители на столичния Търнов (опит за локализация на църквите, в които са се пазели мощите им.). — В: Търновска книжовна школа. Т. 7. В. Търново, 2002, с. 411. В тази публикация подробно се представя местонахождението на светите мощи в столицата. Въпросът остава в периферията на нашето внимание, защото се стремим да дадем по-генерален поглед.

¹⁴ **Suger**. *Vie de Louis VI le Gros*. Paris, 1964, p. 219—221.

¹⁵ Доколкото кралската власт и държавността в първата половина на XII век били реалност най-вече в земите на север от река Лоара и съвсем условно в южните територии, то в случая става въпрос най-вече за тенденция на издигане на кралски, държавен култ, който все още не бил народностен или национален, тъй като сферата на неговото влияние по това време била най-вече на север от река Лоара. По подобен начин и първите Асеневци издигнали култа към свети Димитър Солунски като владетелски и царски с тенденция към превръщането му в държавен и народностен, но безспорно в отделните или по-отдалечени региони на възстановената държава този култ отстъпвал по популярност на култовете към местни светци.

¹⁶ **Thomas Head**, "The Development of Hagiography and the Cult of the Saints in the Later Middle Ages. The Example of the Kingdom of France from the Capetian Accession to the Reformation"

[<http://the-orb.net/enciclop/religion/hagiography/france.htm> , декември 2004.

¹⁷ **Delatio corporis s. Juniani in sinodum Karrofensem.** — *Patrologiae latinae*. T. 137. Parisiis, 1879, col. 823—826.

¹⁸ **Miracula s. Benedicti.** — In: *Les miracles de Saint Benoit écrits par Adrevald, Almoïn, André, Raoul Tortaire et Hugues de Sainte Marie moines de Fleuty*. Paris, 1858, 192—198; **Head, Thomas.** *The Judgement of God: Andrew of Fleuru's Account of the Peace League of Bourges.* — In: *The Peace of God: Social Violence and Religious Response in France Around the Year 1000*. Itaca & New York, 1992, 219—238.

¹⁹ **Vita sancti Sacerdotis episcopi Lemovicensis.** — *Patrologiae Latinae*. T. 163. Parisiis, 1879, col. 976—1004.

²⁰ **Андреев, Й.** *Всекидневното на българите през XII—XIV век.* София, 1992, 124—129; за медицината в Западна Европа вж.: **Д'Окур, Женевиер.** *Животът през Средновековието.* Враца, ИК „Одри“, 2000, 112—116.

²¹ **Delatio corporis s. Juniani in sinodum Karrofensem.** — *Patrologiae latinae*, T. 137. Parisiis, 1879, col. 824.

²² *Op.cit.*, col. 826. Болестта *червен вятър*, срещана още в литературата като *елефантизм*, била причинявана от гъбично заболяване по житните култури, което се поемало чрез брашното и хляба. Болестта била с подчертано епидемичен, но не фатален характер. Освен външни признаци като обриви тя се проявявала и чрез временни психологически сривове и умствено разстройство. В изворите от този период съществуват много примери за лечебната сила на мощите по отношение на тази болест.

²³ **Delatio corporis s. Juniani in sinodum Karrofensem.** — *Patrologiae latinae*, T. 137. Parisiis, 1879, col. 823—826.

²⁴ Такива поводи в разглеждания период били най-вече остри конфликти със светски сеньори, спор за или защита на манастирска собственост, големи епидемии и големите църковни събори, на които били приемани решения за Божи мир и за ограничения при провеждането на въоръжени действия от страна на *milites*.

²⁵ **Търновска книжовна школа.** Антология. Съст. Г. Данчев и Н. Дончева-Панайотова. С., 1996, с. 74.

²⁶ **Андреев, Й.** *Цит. съч.*, с. 127; **Павлов, Пл.** *Архиепископ Сава Неманич, цар Иван Асен II и българо-сръбската църковна връзка през XIII—XIV век.* — В: Юбилеен сборник в чест на проф. Димитър Овчаров. [Доклади и научни съобщения от Петите музейни четения на Регионален исторически музей Велико Търново, посветени на 70-годишнината на проф. Димитър Овчаров]. В. Търново, 2002, с. 137, бел. 17.

²⁷ **Българската литература и книжнина през XIII век.** Под ред. на Ив. Божилов и Ст. Кожухаров. С., 1987, с. 52.

²⁸ Пак там, с. 84.

²⁹ Пак там, с. 61.

³⁰ **Търновска книжовна школа**, с. 49, 62, 92.

³¹ **Head, Thomas.** *Hagiography and the Cult of Saints. The Diocese of Orléans.* 800—1200. Cambridge University Press, 1990, p. 177.

³² **Suger.** *Vie de Louis VI le gros.* Paris, 1964, p. 218—220.

³³ **Thomas Head**, „The Cult of Saints and Their Relics”

[<http://the-orb.net/enciclop/religion/hagiography/cult.htm>, декември 2004.

³⁴ **Търновска книжовна школа**, с. 63.

³⁵ Стара българска книжнина. Т. 4. Житиенписни творби. Съст. и ред. Кл. Иванова. С., 1986, с. 185. Вероятно цифрите имат символичен характер, но със сигурност показват сериозните за епохата мащаби на дарението.

³⁶ Гюзелев, В. Цит. съч., с. 28.

³⁷ Дочев, К. Монети и парично обращение в Търново XII—XIV в. В. Търново, 1992, с. 178; Същият. Монетосечене и монетно обращение в Търново в периода 1185—1393 г. — В: Културата на средновековния Търнов. [научна сесия, посветена на 800-годишнината от възстановяването на българската държава, Велико Търново, октомври 1985]. Под. ред. на Ат. Попов и В. Велков. С., 1985, с. 151.