

КАЛЕНДАРНИТЕ ОСНОВАНИЯ НА ДАТИТЕ ЗА ПОЧИТ КЪМ НАРОДНИТЕ СВЕТЦИ ПЕТЪР КОРИШКИ И ЙОАНИКИЙ ДЕВИЧКИ

Тодор МОЛЛОВ (Велико Търново)

Предлаганите бележки предлагат продължение на една вече заявена проблематика, свързана с идентифициране на следите от по-стари календарни основания при началното фиксиране на датите за честване паметта на българските народни светци (края на X — края на XII в.). Според нас те унаследяват определени миторитуални комплекси, които се вписват в определена календарна схема от периода на старобългарското езичество и с течение на времето (и след християнизацията) задават „прокрустовото ложе“ за колективните представи (образност и фабули) за персонифицирани посредници между този и отвъдния свят (хората и Бога).

Най-ранни следи от посочената календарна система присъстват в старобългарската преработка на слънчевия календар в превода на апокрифната „Книга на Енох“ от последната трета на X век¹. Този календар има специфична десетмесечна подялба на годишния цикъл (I — 42 дни; II — 35 дни; III — 35 дни; IV — 35 дни; V — 35 дни; VI — 42 дни; VII — 35 дни; VIII — 35 дни; IX — 35 дни; X — 35 дни), която следва точно класическия четиритактов слънчев ход — 4 сезона по 91 дни, плюс „нулев“ ден за зимното слънцестоене (във „високосни“ години към него се прибавя и лятното). Особено важно за настоящата тема е многозначителното прикрепване към няколко важни (начални) дати в тоя календар на всички известни до момента паметни на български народни светци — някои от тях „пазят“ датите на езическия прототип (представен в Енох — с ориентация към „нулев“ ден на зимното слънцестоене на 21 дек.), а други носят следите на една по-късна „християнизирана“ корекция на Енох (когато вместо на 21 дек. „нулевият“ ден се премества с 4 дни към Рождество Христово, 25 дек.), което се отразява и на останалите дати².

Прикрепването на датите за памет на посочения тип светци произтича от спецификата на техните култове: както е известно, те спадат към

типа на пустиножителите (анакорети), които са отбягвали всякакъв контакт с хората и са посрещали самотно своята кончина; легендите за тях обикновено са оформени след смъртта им³ и с лекота поглъщат старинни фолклоризирани схеми и клишета.

Активизирането на посочените култове има пряко отношение към защитаваната от нас теза — най-популярните български народни светци от югозападните етнични предели стават окончателно известни (т.е. факт и на т. нар. „висока“ култура) едва в условията на византийското владичество (а писмените фиксации на по-голямата част са след XIII в.), когато при липса на собствена държавност тъкмо местните светителски култове започват да излъчват етноцентрични („високи“) идеи. Впрочем казаното важи и за слънчевия календар на Енох, в който посочените „корекции“ биха били немислими в условията на независимата Първа българска държава (до 971 г.).

В този контекст можем да направим една кратка „сводка“ на досегашните си наблюдения и да изредим „паметите“ на българските народни светци, които уплътняват двата типа дати — некоригирани (старинни, с памет за езическия слънчев календар, но вписани в стб. превод на Енох, края на X в.) и коригирани („християнизирани“, съобразени с 4-дневното изместване спрямо РХ)⁴.

Некоригирани дати имат паметите на св. Иван Рилски (18 авг. — начало на 8-я месец по Енох), св. Димитър Басарбовски (27 окт. — начало на 10-я месец по Енох) (повече за него — Моллов 1989: 39—47)⁵. Една от целите на настоящата бележка е да прибавим към посочените светци още един — св. Йоаникий Девически (26 апр. — начало на 5-я месец по Енох).

Коригирани дати имат паметите на св. Гавриил Лесновски и св. Прохор Пшински (15 ян. — край на 1-я месец по „коригирания“ с 4 дни Енох) (Моллов 2001: 106—112). Една от целите на настоящата бележка е да прибавим към посочените светци още един — св. Петър Коришки (5 юни — начало на 6-я месец по „коригирания“ с 4 дни Енох).

През периода на Българското средновековие (по-точно от 40/50-те години на IX в. докъм 60/70-те години на XIII в.) областта Косово е била гранична между българския и сръбския етнос⁶. В по-ново време (от средата на XIX в. докъм 20-те години на XX в.) редица свидетелства за Косово от страна на пътешественици, историци, етнографи и лингвисти отбелязват наличието на старинно (автохтонно) българско население в някои южни райони, което може да се дефинира като етнографски обособен (исторически изолиран и по тая причина „консервиран“) вариант на българската народна култура (със съхранени народни традиции и фолклор, но вече със значително сърбизиран език)⁷.

По време на византийското владичество, при липсата на българска държавност и институции, в ситуацията на очерталия се етнорелигиозен

конфликт се активизира българската народнохристиянска културна подсистема и нейната етнична „картина за свят“. Най-важните концепти на тая културна подсистема се превръщат в опорни пунктове за изграждането на единна етнично значима семиотизирана координатна система, която се самооценява като единствено вярна на християнската идея, но всъщност реактуализира старинни миторитуални схеми и светогледни настройки. Тъкмо тя става водеща „идеологическа матрица“ и легитимира (институционализира) не само съпротивителните движения срещу Византия, но и поражда специфични етнорелигиозни феномени на българската култура — особено място сред тях заемат старобългарските историко-апокалиптични текстове (видения и тълкувания, пророчества) и появата на т.нар. „народни светци“ (вж. Моллов 1997а).

Появата на народните светци в Западните български краища без съмнение е отглас от активизацията на съпротивителните движения там — пренасянето на държавната традиция и нейните идеологически знаци първоначално заложило на името Средец и неговата символна значимост, а в народнохристиянска среда се реактуализирали схемите на миторитуалните войнски посвещения, които по стара традиция се локализирали в Овче поле (периферно спрямо Центъра „Средец“). Старинен култов център от езическата епоха (срвн. топонимите Балван), в този период то възвърнало своята сакрална (но вече християнизирана) значимост — легендарните писмени извори го свързват пряко с приемането на християнството. Според мен корените на народните светци в западните етнически краища като цяло отвеждат към времето на оформянето на Средецкия комитат и вътрешната му организация (светска и религиозна) от началото на IX век докъм 893 г., когато се очертава идеята за център и периферия, маркирани съответно със Средец (и Витоша), Рило-Пиринския масив (на юг) и Овче поле (на запад); присъединяването на останалите македонски земи (след 50-те години на IX в.) очевидно изместил и периферните области, но скорошното покръстване заварило тяхното „освещаване“ в начална фаза и то останало в латентно състояние чак до византийското робство, когато „възкръснало“ в християнизирани „одежди“.

В процеса на търсенето на своя етноспецифична, но християнизирана, легитимност, съпротивата срещу налагания византийски модел се отразила и на индивидуалните религиозно мотивирани спасителни пътеки — в подобна ситуация отшелникът не бива да се разпознава само като „самотник“, защото неговата цел е и да предложи нов модел за спасение и на излъчилата го българска общност. И макар още през X в. Иван Рилски да проправил пръв пътеката към по-старите култови средища, които все още пазели свеж спомена за езическото си битие (святостта като знак на мястото), то култът му бил разпознат и официално легитимиран едва след падането на Българската държава (моцните му били пренесени в Средец от братята Комитопули), неговите следовници

потеглили към светите места в планините край отдавна сакрализираното Овче поле едва когато след падането на Самуиловата държава спасителните дирения се опрели на собствена българска идеологична доктрина (с „пик“ през 1092 г.). Тъкмо за въстанията след 1040 г. има сведения за повишаване на активността в районите на Косово поле (Призрен е и център на едно от въстанията) и източно от него (Ниш, Враня): периферни спрямо епицентъра (Вардарска Македония), те се оказват и места както за отшелническа, така и за активна книжовна (преписваческа) дейност — от тези райони са двамата светци, на които се спираме по-долу, а през XIII в. в близката област Зета (Диоклетия) поп Василий Драгол преписва (или сам съставя) сборник, известен най-вече с българските историко-апокалиптични текстове в него⁸. Във всички изредени случаи светците са не само пример за индивидуално боготърсачество в името на своята общност (и по този начин модел за поведение), а и своеобразни „защитници на своето“ землище в сакрализирани от по-рано „гранични“ топоси⁹.

Св. Йоаникий Девически (Девички) и св. Петър Коришки са не само първите сръбски светци-отшелници, но и единствените, които и по време, и по характера на своето подвижничество имат аналози само с примера на българските народни светци от X—XI в. (т.нар. Велика Рилска четворка — св. Иван Рилски, св. Йоаким Осоговски, св. Прохор Пшински и св. Гавриил Лесновски). Те също навлизат в системата на църковно-легитимния светителски пантеон много по-късно от времето на своето подвижничество, но за разлика от останалите „разпознаването“ им от „високата“ култура протича в периода на активното разширяване на сръбската държавност и църковна администрация в областта Косово от XII—XIV век насетне. Днес те наистина са част от сръбската култура, но в периода на своето народнохристиянско („низово“, фолклоризирано) битие не само в продължение на първите три века (XI—XIV), но и доста след това те са били реално почитани от излъчилата ги българска общност.

* * *

През периода на Българското Възраждане и двамата светци са отбелязвани като „български“ — св. Йоаникий Девически (Девички) се изрежда сред българските светци в Историята на Паисий Хилендарски (под № 21)¹⁰ и в безименната Зографска история (под № 22 — вж.: Иванов 1970: 641—642), а според Любен Каравелов Теодосий калугер „е написал житието на българският светец Петра Коришки“¹¹.

Родните места на двамата светци, известни от фолклорното предание и отразени в по-късните писмени извори, знаменателно „потвърждават“ връзките между вече посочените райони на българска активност от средата и втората половина на XI век. Легендите и за двамата сочат

като родни места селища или райони в северозападните предели на българското етнично землище, а като места за посвещаване — доста по-южните райони на въстаническа активност в Косово.

Според съвременните сръбски синаксари (Попович 1980: 31—36) Йонаникий Девички е роден в Диоклетия (Дукля) — Зетската (Приморска) или в Хвостанската (Метохийска); в светителския си път той първо се установява в Северозападно Косово (между Косовска Митровица, Рожая и Нови Пазар, на ок. 4 км от с. Рибарица), където в една от гънките на Мокра планина открил труднодостъпна пещера в карстовите скали над каньона на Църна река, десен приток на Ибар (точно тук реката се изгубва в скалите за повече от 100 м)¹²; впоследствие тук бил издигнат църноречкият манастир „Св. Архангели“ (Михаил и Гавриил), описан подробно от А. Ф. Гилфердинг (1859: 160—162; =1873)¹³ и Петър Костич (1911)¹⁴. След време (легендата сочи 70 г.), когато славата му се разнесла в района и започнали да прииждат много желаещи да се отдадат на пустинния живот, той напуснал това място и се отдалечил на югоизток към района на Дреница (дн. в Метохия), в непроходима гора, наричана Девич (на 5 км южно от Србице), където живял край един поток в букова хралупа; според житията тук той се отдал на самотен живот и се борел с демонските изкушения до своята смърт¹⁵ (за някои от тях може да се прочете в старите Жития и Служби¹⁶). През вековете на османското владичество Девичкият манастир неколкократно запада и се възстановява, докато днес е в плътно мюсюлманско (албанско) обкръжение¹⁷.

За родно място на св. Петър Коришки се сочат както с. Кориш в близост (северно) до Призрен, така и с. Уъемир (или Угъемир, дн. Уймир) край Печ, което спадало към Хвостанската (Метохийска) Диоклетия (според Житие и Служба, написани от хилендарския монах Теодосий¹⁸); според някои местни легенди като млад бил орач (орял с къорав вол), а след смъртта на родителите си започнал да води пустиножителен живот първо със сестра си; след време я напуснал тайно и според Теодосий се замонашил в близкия до Уймир ман. „Св. Петър и Павел“¹⁹, а според други се придвижил към планината Кориш (между селата Кориш и Кабаш), където избрал за своето усамотение, пост една пещера — в нея той се борил с изкушенията на демоните и вършел чудеса до своята смърт (Новакович 1871: 328—341)²⁰.

Както става ясно, още приживе светителските „траектории“ на двамата се схождат в сякаш целеустремения им път в югозападна посока — все по-близо към размирния (през XI в.) „епицентър“ на българската общност в Косово. И в двата случая прижизнените пътища на двамата светци приключили в райони със засвидетелстван сакрален живот още в езическия период²¹.

Първоначалното оформяне на светителските култове станало в народнохристиянска среда по места, но след XIII в. интересът към тях

възраснал и във „високата“ традиция, легендите се пренасяли от низовото духовенство и започнали да се долавят „регионално-присвоителни“ напрежения — за мястото на раждане и отсядане, за отделни детайли, свързани с някои приживзени или посмъртни чудеса, откриването на мощите и тяхното пренасяне. От известните ни жития за всички светци от този тип знаем, че те приживе всячески подчертавали своята „отстраненост“ от излъчилата ги общност, смъртта им също настъпвала в пълно усамотение, а мощите им били откривани доста по-късно. Без съмнение, развоят на култа към тях следвал траекторията на едно първоначално различаване във фолклорна среда, където се прикрепял към значима за традицията календарна ситуация и дата. Посочената дата с времето легитимира постфактум така необходимата „дата на смъртта“ — приемането ѝ от официалната култура е и своеобразно утвърждаване на фолклорната традиция (с времето динамиката на култа може да наложи нови дати, „осветени“ чрез пренасяне на мощите в новопостроена църква в близост до кончината или по-далеч). Днес съдим за тия дати по представителните книжовни паметници, в които има стремеж към утвърждаване на някои от последните опити за пренасяне и легитимиране на култа, но някои косвени свидетелства ориентират към първоначалните дати и именно те потвърждават излаганата от нас теза.

Към средата на XIX в. св. Йоаникий Девички вече се почитал на 2 декември, но черниговският епископ Филарет (1883) предполага, че тази дата е по-късна и не е датата на неговата смърт (както смятат руският учен и пътешественик Гилфердинг през 1859 г. и съставителят на сръбския Синаксар — Србляк 1861: 50—51). Той привежда сведение за наличието на 2 дек. 1430 г. като дата за смъртта в някакъв печатан пролог на ман. „Църна река“ (където е отнесена към времето на деспот Ђурађ Бранковић (1427—1456) и „при цару Мурату II агаренском“²²), но е резервиран относно нейното отношение към времето на смъртта на светеца. Според него тази дата легитимира едно по-късно събитие: през посочената 1430 (някъде и 1434) г. Бранкович „открива“ светителските мощи и построява манастирската църква „Въведение Богородично“ (с гробния параклис) (Филарет 1883: 97, бел. 39—40). В местните легенди, отразени и в по-късните писмени паметници, този акт бил отплата към светеца за чудесното излекуване на болната му дъщеря Мара (предполага се, че именно това „събитие“ намира косвен отглас и в народната песен „Зидање Девича“)²³. Според епископ Филарет по-вярната дата на смъртта в случая е 26 април, открита от В. И. Григорович в Месецослова на ръкописно пергаментово евангелие, датирано от 1329 г. (от атонския ман. „Св. Петър и Павел“) (Григорович 1877: 18). Очевидното разминаване между времето на фиксиране на тая дата (1329) и времето на изграждане на Девичкия манастир (1430/34) кара изследователите да не приемат датата 26 апр. (и дори да я отнасят към друг св. Йоаникий²⁴). Този въпрос обаче

има и друг, далеч по-логичен отговор, ако си припомним, че култът към св. Йоаникий се е развил по-рано в пещерния комплекс край Църна река, и че тъкмо там е фиксиран ранен стенописен слой, датиран от 1220 г. (следващият е от 1350 г.).

Култът към св. Петър Коришки първоначално се развивал в планинската пещера край с. Кориш²⁵, където на битово (фолклорно) равнище била утвърдена дата за неговата смърт 5 юни. Когато популярността му възраснала, вероятно (както предполагат някои изследователи) по времето на крал Стефан Душан (1331—1355), мощите му били „открити“²⁶ и положени в построенния храм на негово име (ман. „Св. Петър“) ²⁷ и узряла необходимостта от написването на Житие и Служба. Автор на тези текстове е сръбският книжовник Теодосий (най-ранен препис в хилендарски сборник от XV—XVI в. — Хил. 479), който дълго време се отъждествяваше с известния хилендарски монах и книжовник от XIII в. Теодосий, написал Житието на св. Сава Сръбски (датирано в диапазона между 1243—1292 г.). Едва прецизният анализ на Б. Ст. Ангелов (1980: 71—80; =1983: 74—83) доказва, че авторът на Житието на св. Петър Коришки е бил подбуден за своя труд от известния старобългарски писател Григорий Цамблак от началото на XV в. (когато е бил в Дечанския манастир) и е заимствал пасажи от неговите творби, т.е. нашето Житие е възникнало също през първата половина на XV в. Без съмнение, преди започването на Житието и Службата Теодосий отишъл и огледал манастира на св. Петър в Кориша, но при посочената датировка сведението за разговори с „очевидци“ на светеца е по-скоро едно от типичните клишета за тоя тип текстове; същото се отнася и до твърдението, че Петър имал много ученици (постници в съседни пещери), които обаче намерили тялото му много време след смъртта (?!), а после изсекли гроб в неговата пещера. Без съмнение, и тук става дума за квазиисторизация на ситуацията, която попада в руслото на народното предание от типа на „мемората“. Тъкмо към „актуализациите“, настъпили след XI—XII и преди XV в., трябва да отнесем и датата 29 юни, отбелязана от Теодосий в Службата за светеца (Павлович 1965: 82) — тя издава промените, настъпили в Кориш след построяването на местния манастир и полагането там на неговите мощи през XIV век (вер. на патронния празник на името му — 29 юни; това обяснява и някои преориентации в Теодосиевото Житие, според които бъдещият светец се замонашил в близкия до Уймир манастир „Св. Петър“). След падането под турско робство и превземането на Призрен (1455 г.) манастирът запустява и едва през 1572 г. мощите на св. Петър Коришки са пренесени от монасите в ман. „Св. Архангели“ при Църна река²⁸ (след това Коришкият манастир започва да се разрушава от турците, а през 1615 г. известният Синан паша взема от там камъни за голямата си джамия в Призрен).

* * *

И така, ако обобщим нашите изводи, те могат да се сведат до няколко пункта:

1. Култът на двамата светци възниква като отглас на идеологическата ситуация в крайните западни предели на българската етнична общност и трябва да се постави в контекста на съпротивителните движения срещу Византия и техния етнорелигиозен характер, актуализирал старинни митопоетични клишета, възхождащи към собственото религиозно наследство.

2. Първоначалните дати за почитане на светците (26 април и 5 юни) следват вече познати от домашната традиция миторитуални календарни основания и с времето се променят (2 декември и 29 юни) под въздействието на промените в социорелигиозния контекст — пренасяне на мощите, съграждане на нови храмови (манастирски) постройки.

3. Посочените светци уплътняват една пълноценна календарна схема, позната от паметите и основните характеристики на всички останали български народнохристиянски светци. Това е косвеното свидетелство, че в началния период на своето социетарно битие те все още са носели потенциата и семантичната обвивка на българското етнорелигиозно наследство в краища, където от XIII—XIV в. насетне българската държавна идея е ставала все по-слаба и само вярата в местния светец е поддържала донякъде искрите на етничното самосъзнание.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ангелов 1980: Ангелов, Б. Ст. Григорий Цамблак и сръбският книжовник Теодосий. // Търновска книжовна школа [ТКШ]. Т. 2 (Ученици и последователи на Евтимий Търновски). София, 1980. Също: Старобългарско книжовно наследство. I. София, 1983.
- БАК 2001: Българите в Албания и Косово. Сборник. София: Културно-просветно дружество „Огнище“, 2001.
- Богданович 1970: Богдановић, Д. Теодосије Хиландарац, „Житије и подвизи светога и преподобног оца нашега Петра у Коришкој гори испосника“ (с превод на съвременен сръбски език). // Летопис Матице српск, јул 1970е, књ. 406, св. 1, Нови Сад.
- Бойчевич 1937: Бојчевић, М. Религиозни и филозофски елементи у служби св. Петра Коришког. // Православље, 1937.
- Бойчевич 1939: Бојчевић, М. Ко је писао службу св. Петра Коришког. / Гласник југословенског професорског друштва, 1939, 20/2.
- Бойчевич 1940: Бојчевић, М. Св. Петар Коришки и његов манастир. Скопље, 1940.
- Вулович 1894: Вуловић, Св. Белешке и белешчице. // Годишњица Николе Чупића, XIV, 1894.

- Гилфердинг 1859:** Гильфердинг, А. Ф. Поездка по Герцеговине, Боснии и Старой Сербии. // Записки Императорского Русского Географического Общества, 1859, кн. XIII, СПб.
- Гилфердинг 1873:** Гильфердинг, А. Ф. Собрание сочинений. Т. III. Поездку по Герцеговине, Босне и Старой Сербии. СПб., 1873.
- Григорович 1877:** Григорович, В. И. Очерк путешествия по Европейской Турции. Москва, 1877.
- Джурич 1958:** Ђурић, В. Најстарији живопис испоснице пустиножителя Петра Коришког. // Зборник радова Византолошког института, 5, Београд, 1958.
- Иванов 1970:** Иванов, Й. Български старини из Македонија. Второ, дополнено издание. (Фотот. изд.). С., 1970; 1 изд. — 1931.
- Каравелов 1875:** Каравелов, Л. Няколко думи за старата церковна писменост и за самите писатели. // Сокол. Сборник от разни списания за прочитане. Кн. Първа. Букурещ, 1875 (на корицата 1876).
- Каравелов 1964:** Из архива на Любен Каравелов. Ръкописи, материали и документи. Подбрали и подготвили за печат Дочо Леков, Лиляна Минкова, Цв. Унджиева. София: БАН, 1964.
- Каравелов 1985:** Каравелов, Л. Събрани съчинения. Т. 6. Критика, фолклор. Подбор и редакция Петко Тотев. София: Български писател, 1985.
- Коледаров 1979:** Коледаров, П. Политическа география на средновековната българска държава. Т. 1. София, 1979.
- Коледаров 1985:** Коледаров, П. Името Македонија в историческата география. София, 1985.
- Коледаров 1989:** Коледаров, П. Политическа география на средновековната българска държава. Т. 2. София, 1989.
- Костич 1911:** Костић, П. Манастир св. Марка с додатцима о манастиру Црној Реци и о Петру Коришком. // Годишњица Николе Чупића, XXX, 1911.
- Костич 1934:** Костић, Др. Кад је Теодосије писао Живот и Службу св. Петра Коришког? // Богословље, 1934, № 9/4.
- Любинкович 1957:** Љубинковић, Р. Испоснице Петра Коришког. // Старинар САН, 1956—1957, № 7—8.
- Манастир 1998:** Manastir Crna Rijeka i Sveti Petar Koriski. Naucni skup Pristina, Zubin Potok, Crna Rijeka, 25—26. IV 1996. Urednik Dragisa Vojovi'c. Pristina: Drustvo Prijatelja Manastira Crna Rijeka, 1998, 239 S.
- Моллов 1989:** Моллов, Т. Народният светец Димитър Басарбовски и обредите за дъжд. // Българска етнография, г. XIV, 1989, № 1.

- Моллов 1997а:** Моллов, Т. Мит — епос — история. Старобългарските историко-апокалиптични сказания (992—1092—1492). В. Търново: ВТУ, 1997.
- Моллов 1997б:** Моллов, Т. Слънчевият ритъм на българския Космос според календара в Книга на Енох (Поп Иеремиа Български в борба за етничноусвоеното Време в края на X в.). // 1090 години от смъртта на св. княз Борис I и 20-годишнината от създаването на Научен център „Преславска книжовна школа“ (Международ. конференция, 2—3 май 1997 г., Шумен).
- Моллов 2000:** Моллов, Т. Миторитуалният произход на една легенда за св. Наум Охридски. // Светци и фолклор. Годишник на Асоциация „Онгъл“, год. I, т. 1, 1998. С.: ROD, 2000.
- Моллов 2001:** Моллов, Т. Народният светец Гавриил Лесновски — ездач на мечка. // Култ и обредност. Годишник на Асоциация „Онгъл“, год. II, т. 2, 2001. С.: ROD, 2001.
- Мошин 1971:** Мошин, В. Служба и житије св. Петра Коришког с коришким помеником у рукопису Српске академије наука и уметности бр. 123. // Старине Косова и Метохије, IV—V, Приштина, 1971.
- Новакович 1871:** Новаковић, Ст. Прилози к историји српске књижевности. V. Живот српског испосника Петра Коришког. // Гласник СУД, кн. XII, св. XXIX старога реда, Београд, 1871.
- Новакович 1884:** Новаковић, Ст. Теодосија мниха Хилендарца дјело о Петру Коришком. // Старине, књ. XVI, у Загребу, 1884.
- Новакович 1904:** Новаковић, Ст. Примери књижевности и језика старога и српско-словенскога. 3 изд. Београд, 1904.
- Новакович 1912:** Новаковић, Ст. Законски споменици српских држава Средњег века. Београд, 1912.
- Павле 1989:** Еп. Павле. Рашко-Призренски епископ Павле, Девич, ма-настир Светог Йоаникија Девичког. 1989 (2 изд. — 1997).
- Павлович 1965:** Павловић, Л. Култови лица код срба и македонаца (Историјско-етнографска расправа). // Народни музеј Смедерево. Посебно издание. Књ. 1. Смедерево, 1965.
- Попович 1980:** Поповић, Ј. Спомен светог и преподобног оца нашег Јоаникија, Девичког Чудотворца. // Поповић, Ј. Житија Светих (XII. за децембар). Београд, 1980.
- Попович 1997:** Popović, D. The Cult of St Petar of Korisa, Stage of Development and Patterns. // *Balkanica, Annuaire de l'Institut des études balkaniques* (Балканика, Годишњак Балканолошког института). XXVIII, 1997.
- Радойчич 1952:** Радојчић, Ђ. Сп. Јанићије Девички. // Гласник Етнографског института САН, 1952.

- Радойчич 1967:** Радойчић, Ђ. Сп. Књижевна збивања и стварања код срба у Средњем веку и у турско доба. Нови Сад, 1967.
- Соколов 1910:** Соколов, М. И. Материали и заметки по старинной славянской литературе Матвея Соколова. Выпуск Третий. VII. Славянская Книга Еноха Праведнаго. Тексты, латинский перевод и исследования. Посмертный труд автора приготовил к изданию М. Сперанский. Москва, 1910.
- Соловьев 1926:** Соловјев, Ал. В. Одабрани споменици, Београд, 1926.
- Соловьев 1927:** Соловјев, Ал. В. Два прилога проучавању Душанове државе. // Гласник Скопског научног друштва, II, Скопје, 1927.
- Србљак 1861:** Србљак. Београд, 1861.
- Станич 1975:** Stanic, R. Zidno slikarstvo crkve manastira Crne Reke, Raska bastina 1. Kraljevo, 1975.
- Станич 1978:** Stanic, R. Ikonostas manastira Crne Reke. // ZLU, 1978, № 14, Novi Sad.
- Стийович 1997:** Стијовић, Д. Ономастика Суве реке и околних села. // Ономатолошки прилози, XIII, Београд, 1997.
- Тасева 1998:** Тасева, Л. Българска топонимия от гръцки и сръбски средновековни документи. София: РИК „Литера“, 1998.
- Трифуневич 1970:** Трифуневич Ђ. О Србљаку. Студије. IV. Београд, 1970.
- Филарет 1883:** Еп. Филарет. Черниговски архиепископ Филарет, Святые южных славян. Описание жизни их. Издание третье. СПб., 1883.
- Шпайдер 1997:** Шпајдер, Ир. Два преписа пролошког житија Светог Петра Коришког. // Археографски прилози, 19, 1997.
- Щавлянин-Джорджевич 1985:** Штављанин-Ђорђевић Љ. Присуство групе — ЛУ у српским рукописима XIII века. // Методије Солунски. 885—1985. Научни састанак слависта у Вукове дане. Реферати и саопштења. 14/1. Београд, 1985.

БЕЛЕЖКИ

¹ Редица изследователи предполагат, че някои промени в старобългарския превод (преработка) на „Книга на Енох“ имат отношение към Поп Йеремия Български въз основа на споменаване на името му в някои извлечения от нея, касаещи тъкмо календарните проблеми (Соколов 1910: 156). Най-общо предварителни подстъпи към структурата на този слънчев календар и неговите „следи“ в някои паметници на изкуството и културата на средновековна България бяха изложени от автора в доклад, който за жалост остана непубликуван (Моллов 1997b).

² Доколкото според нас подмяната на оригиналния слънчев календар на Енох с неговата „българска версия“ се отнася към първите години след падането на Преслав (971 г.), то тук под „християнизация“ на посочената календарна система разбираме процес, който протича в условията на византийското владичество — според нас той има отношение към старобългарската сотириологична концепция, защитавана в бурното „есхатологично“ столетие между 6500—6600 г. от Сътъв.;

=992—1092 г. от Рожд.), която поражда редица историко-есхатологични творби (макар за някои от тях да не е изключена и малко по-късна датировка — самия край на XI — началото на XII век).

³ Посмъртно, пост-биографично — срвн. съвременното схващане за т.нар. „меморат“ като неличен спомен, „присвоен“ от колективните представи и вяра с цел утвърждаване ценностната скала на традицията.

⁴ Тук трябва да отбележим специално, че в работата си няма да се ръководим от никакъв „специален“ подбор на предпочитана дата (ако има повече от една) — в процеса на предварителната работа ние сме изолирали всички ония дати, които имат отношение към по-късното оформяне на даден светителски култ (откриване на светителските мощи, тяхното пренасяне, съграждане на нови по-късни манастири, ман. храмове, параклиси, и т.н.) и вписването му в някаква социетарна структура (църковна и/или държавна).

⁵ В някаква степен към посочения модел се вписва и култът към св. Наум Охридски, осмислен през периода на византийското владичество чрез народнохристиянската гледна точка. Косвен „спомен“ на некоригирана дата носят легендите за светеца, които „присвояват“ миторитуални мотиви (като ездата на мечка), обвързани с фолклорния култ към св. Андрей Първозвани, 30 ноем. (начало на 1-я месец по Енох); важно в случая е „патроналното“ влияние („посредничество“) на пророк Наум, честван на 1 дек. (Моллов 2000: 75—78).

⁶ Вж. изследванията за политическата география на средновековната българска държава на Петър Коледаров с многобройна библиография върху проблема — Коледаров 1979: карта № 9 (за Борис I, Петър I и Самуил); Коледаров 1989: карта № 3 (за Иван Асен II, Калиман-Асен, Михаил II Асен, Константин Тих-Асен). За българите отвъд Шар планина (северно и северозападно от нея) вж. и: Коледаров 1985: 112, бел. 151.

⁷ Една представителна извадка на тези свидетелства би открила имената на А. Хилфердинг, Ст. Веркович, Август Лескин, Густав Вайгант, А. Селищев, В. Кънчов, Й. Иванов, Ст. Младенов, М. Арnaudов. Напоследък около конфликта в Косово се появиха редица публикации в българския печат, в които отново се осветлява въпросът за българското наследство в областта на народната култура и езика — вж.: БАК, 2001 (статииите на С. Станев и Ем. Миланов), както и многобройни статии в различни съвременни вестници и списания — Антон Ж. Иванов (в-к „Зора“, № 9, 1995); Трендафил Кръстанов (в-к „Македония“, № 21, 26 май 1999); Емил Спанчев (в-к „Македония“, № 17, 28 април 1999); Ташо Ив. Ташев (в-к „Македония“, № 16, 21 април 1999); Емил Александров (в-к „Македония“, № 26, 1 юли 1998; в-к „Македония“, № 8, 24 февруари 1999); Йордан Колев (сп. „ЕК“, № 4, 1999), и др.

⁸ Книжовникът, съставил през последната четвърт на XIII в. Драголия сборник (или може би част от неговия протограф — с няколко историко-апокалиптични сказания), е носител на диалектни черти, характерни за Зетската област; според някои изследвачи през X в. носителите на този диалект може би са обитавали район, разположен северно от Скопие, между Призрен и Южна Морава (Щавлянин-Джорджевич 1985: 103).

⁹ Механизмите на защитно осветяване на граничните точки е лесно установимо при отделни селищни и регионални модели, но то е видно и за общоетнич-

ното землище — имена на светци и оброчни места носят както редица планински върхове (срвн. и манастирите в граничните области), така и множество острови по морските крайбрежия.

¹⁰ Според Паисий светецът живял „в Девича гора, на сръбската и българската граница, в Грачанската епархия, в Бело поле“, където и починал; пак според него той влиза в една група заедно с Гавриил Лесновски, Прохор Пшински и Йоаким Осоговски, за които „се говори и се намира писано в людските и мирски славословия, че са били ученици на преподобния отец Йоан Рилски. (...) От тях започнал в България първият монашески ред и много манастири били съградени през тяхно време в България.“ Очевидно и в този случай Паисий се е възползвал от неизвестни днес писмени извори, а вероятно и местни легенди, защото отбелязва, че след Йоан Рилски „много от учениците му просияли с чудния си живот, ако и да не се намира (писано) за това и сега поради многото време, преминало в забравя без писание.“

¹¹ Вж.: Каравелов 1875: 158—178; =1985: 342. По всяка вероятност за това Житие Каравелов научава от публикувания пътепис на В. И. Григорович (Григорович 1877: 187) — срвн. останалите в ръкопис бележки с условното (работно) название „О Скифии и скифов“, където се споменава т.нар. Рилски панегирик, в който сред останалите текстове, посветени на безусловно български светци, се среща споменаването на Житие за св. Петър Коришки — „1) „Житие и жизнь Константина Философа, наставника словенскому языку; 2) Слово похвальное блаженному Кириллу; 3) Жизнь преподобного Петра иже в Коришской горе; 4) Евфимия патриарха Търновского, три похвалныя слова св. Неделе; 5) Иосифа, митрополита Бдинского, похвальное слово матери нашей Филофее; 6) Григория мниха, житие Стефана Дечанского; 7) Евфимия патриарха Търновского послания: а) к Никодиму, б) к Киприану, в) к Анфиму, митрополиту угровлахийскому, г) Житие Феодосия иже в Търнове.“ (Каравелов 1964: 301).

¹² Някои фолклорни легенди обаче твърдят, че в пещерата на Църна река още преди Йоаникий пребивавал Петър Коришки след напущането на своето родно място.

¹³ „Ние се спуснахме към Ибар, преминахме реката през брод и започнахме да се изкачваме в гъстата гора. След половин час се откри такава величествена маса скали, каквато рядко може да се види даже в Херцеговина, това отечество на скали. Това място се нарича „Черна река“. Червеникавата гранитна маса се възвишава почти отвесно, оформяйки на върха ту правилни кръгови очертания, ту зъбци и острия. В този гранит се намира църквата. Към самата скала са прилепени ред килии, които външната избелена каменна стена със шест малки прозорчета, издаваща се на равната повърхност на канарата, напомня за ластовичи гнезда в дома; само няма корниз, който да поддържа това човешко гнездо — то се подпира на незабележима скална издатина. Под канарата, почти под прав ъгъл с нея, но без връзка с нея, стои друга планина, обрасла с гора, по която води пътека. Срещу църквата тя образува малка площадка; площадката се съединява с килиите чрез тънко дървено мостче, водещо към дървена галерия, с която е обиколена редицата от килии. Срутете моста и килиите със своята църква ще бъдат отделени с пропасть от целия свят. Църквата, както казах, е в самата канара, само олтарът излиза навън чрез полукръгла стена, която стои сред редицата килии, увенчана с

неголям кръст и украсена с два образа *al fresco*: на св. архангел Михаил и на св. Петър Коришки. Вас ви водят по нисък и съвършено тъмен проход (който, струва ми се, е образуван от самата природа), в доволно обширна пещера, която на едно място е твърде висока. Показват ви в стената на пещерата неголяма цепнатина — тук седял светиият отшелник Иоаникий; под тази цепнатина се вижда ямичката, където си опирал краката, отстрани друга, където подпирал лакета си. Може да се седне само в най-тягостното (трудното) положение, сгънат (превит) и изпънал глава напред. В тази пещера, на това кресло, Иоаникий преживял 70 години. Аз пробвах да седна и за една минута цялата ми дреха беше мокра — през скалата непрестанно се просмуква вода и повърхността на пещерата никога не изсъхва. На друго място показват вдълбаване, където се събира вода и тече на струйка; казват, че отшелникът изкопал тази вдълбнатина със своите нокти, за да има вода. От тази пещера вие преминавате в друга по-голяма, където св. Иоаникий устроил църква на св. архангел Михаил. Тя също е съвършено тъмна и също е влажна, както и първата... Мощите на св. Иоаникий се пазят в близкия до Чернорецкия храм Девички манастир, построен от Юрий Бранкович (1427—1456) на това място, където според преданието отшелникът чудесно изцелил неговата дъщеря.“ (преводът мой, Т.М.).

¹⁴ Петър Костич (роден през 1877 г. в известната с българските си села област Гора край Призрен) прави описание на манастира в началото на ХХ в. — в пещерата ясно личали вдълбнатините от двете рамена, в които постоянно се ожеждала влага; вляво от това място започвал тесен таен (и според легендата — дълъг) ходник, който водел до върха на билото („Лево од тог места види се и подземни ходник, који је — по причању — врло дугачак и води до на врх брда. Кажу, овим је ходником св. Јанићије излазио на брдо, тражио храну и крио се у опасним тренуцима. Да би сее уверили, да ли заиста овај подземни ходник до на врх брда излази, пустили су петла унутра, и он је овим ходником изашао горе и на врх брда закукураека“). Подобни легенди „освещават“ далечния спомен за миторитуалната приложност на пещерите, когато вертикално ориентираните сакрални процепи („комини“, ходници) са били знак за контакт с небесната сфера, характерен и за шаманските възнасяния — освен широко известния пример с пещерата на св. Иоан Рилски тук ще прибавим и легендата за пещерата на св. Димитър Басарбовски (повече за календарните основания на техния култ вж. по-горе).

¹⁵ За времето на смъртта на светеца има различни мнения, които варират в рамките на 1430, 1440 и 1450 г.

¹⁶ За някои подробности от Службата съобщава Л. Павлович — светецът носел кожено облекло (IV песен, 2 канон, 4 тропар), живял като птица и не се грижел за храна и подслон, дълго живял в хралупата на дърво (V песен, 2 канон, 3 тропар); дяволите изпратили разбойници да измъкнат светеца от пещерата (V песен, 2 канон, 3 тропар); борил се със демони (трета стихира на Господи възвах от малката вечерня) (Павлович 1965: 129—131).

¹⁷ След падането под турско робство манастирът временно запада (бил е и разрушаван), но в края на XVI и нач. на XVII в. постепенно се съвзема — според някои изследователи това е станало през 1601 г. при игумена Генадий, когато бил завършен иконостасът (а може би и цялото стенописване); следващото съобщение е за смъртта на йеромон. Гервасий (1666 г.); има сведения за преписваческа дей-

ност през XVII век. Според едно предание през XVII в. турският везир Чуприлич пристигнал с войска пред манастира с цел да разруши светинята и да ислямизира околните села, но през нощта се случило чудо — войниците изгубили разума си (полудели; оттогава това село, където се случило това, се нарича Лудович) и се оправили едва след като се помолили пред мощите на Девичкия светец; в знак на благодарност везирът помогнал за възстановяване на манастирски сгради и подарил 250 оки масло, а също така натоварил едно близко село да пази манастира (нарекъл ги воеводи, откъдето и името на с. Воеводич; в нач. на XIX в. те приели исляма, но все още пазели манастира чак до 1941 г.). Известно е, че през XIX в. (вер. след поредното обновяване и изписването на манастира през 1863 г.) тук е отсядал наместникът на руския консул в Косовска Митровица, на Кралство Сърбия и Църна гора. В по-ново време манастирът е разоряван по време на Първата световна война, а след поредното му разрушаване от страна на албанските националисти (1941 г.) е възстановен окончателно през 1950 г. Според най-ранния османски документ за района на Дреница (1455 г.) там е имало 99 християнски селища (сред които е и Девич), а днес в района на Србица има само 2—3 сръбски села. Вж. по-подробно — Павле 1989. Според Би Би Си през 1999 г. в продължение на повече от 5 мес. (от март до нач. на авг.) албанци от съседните села (Лауша, Войводич и Лудович) държали в пълна обсада манастира с неговите 7 монахини (начело с игуменката Анастасия), поругавали църквата (ходели наоколо и вътре в нея „както майка ги е родила“), опожарили реколтата и някои стопански сгради (към 2000 г. в него се подвизават игуменката Параскева с 8 монахини).

¹⁸ За писмената традиция, свързана с текстовете на Теодосий (в хилендарски сборник от XV—XVI в. — Хил. 479), има обилна литература — вж.: Новакович 1871: 308—346; Новакович 1884: 9—34; Костич 1934: 371—382; Бойчевич 1937: 606—609; Бойчевич 1939: 132—147; Шпайдер 1997: 211—216; Новакович 1904: 339—344; Павлович 1965: 81—85; Радойчич 1967: 203—207; Трифунович 1970: 186—187, 289—291; Богданович 1970: 69—90 (превод на Житието на съвременен сръбски език виж тук: Светосавље. <<http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Zitija/PKoriski.htm>> (06.06.2004); Мошин 1971: 151—159.

¹⁹ Сведението на Теодосий за замонашването на Петър в манастир под патронажа на св. Петър в близост (?) до родното му село според нас е по-късно желание за легитимизация на светителската ревност като следствие от един вече поет ангажимент на обикновения мирянин към църквата. Тази локализация се поддържа и от факта, че в с. Уймир и до XX в. се сочат останките на църква, наречена Петровица, разположена на едноименно бърдо.

²⁰ За времето на смъртта на светеца Леонтие Павлович приема края на XIII век (някои сочат 1270/75 г.) (Павлович 1965: 81—85, № 16). Неговото мнение се базира на изследванията на сръбските учени Светислав Вуловић и Милан Бојчевић (Вулович 1894: 245—248; Бойчевич 1940: 17, 20), които приемат за достоверни твърденията на житиеписеца Теодосий, че е разговарял със съвременници на светеца. От внимателния анализ на Б. Ст. Ангелов (1980; =1983) обаче става ясно, че Теодосий е подтикнат към своя труд от известния старобългарски книжовник Григорий Цамблак (вер. от времето, когато последният е в Дечанския манастир) и дори използва негови текстове от първите десетилетия на XV в., което променя цялостната хронология на текста, а оттук и датировката на смъртта. С други думи, още

през XV в. Теодосий е попаднал в една от добре познатите и днес „клопки“ на всяка теренна работа — информаторите „скъсяват“ дистанцията към описвания обект по „присвоителната“ логика на „мемората“...

²¹ Името на непроходимата гора „Девич“ указва на връзка между защитена (от сечене) гора с нейния митичен женски покровител (от типа на вила/самовила) — няколко подсказки в тая насока откриваме в топонимията (множество комбинации с устойчив елемент „мома / девица“, а също така отнесеността на топоними от типа „мокър / мокра / мокро“ с женското начало), митичните песни (след двубой на юнак със самодива / самовила от косите ѝ израства „честа“ или „гъста“ гора; срвн. и фолклорно-митологичните превращения „мома > дърво/гора“ в песенните мотиви от типа „Будимска Яна“) и дори анекдотите (срвн. неуспешния опит на съпруг да отсече едно от дърветата на такава гора дърво за „вила-мотовила“ за своята ленива жена).

Районът източно от с. Кориша и близкото му с. Мишутище (североизточно от Призрен) е планински и най-общо се отнася към Шарския масив (днес граничен с Македония); тук са известни множество оброчни места, скитове, малки църкви и манастири (Св. Марко, Св. Георги, Св. Богородица, Св. Арх. Михаил, Св. Танас, Св. Георги, Св. Спас, Св. Никола, Св. Петка, Св. Троица, Русаница), а особено важни показания дават някои топоними и названия на оброчища, пазещи спомени от миторитуалната сфера — Болован (<*Балван; според грамотата на Цар Стефан Душан за ман. „Архангели Михаил и Гавриил“ в Призрен, 1348—53) (Тасева 1998: 152, 230) и Боловански ливаде, Царевац, Јеленков камен, Власен, Влашко поле, Бела вода, Попова глава, Грамаде, Девет корита, Шилиясти камен, Матос и др. (Стийович 1997: 548—549, 563—566); според Хилендарската грамота крал Стефан Душан (1331—1355) на ман. Св. Петър била дарена част от близката Езерска (Језерска) планина с вр. Игрище (Соловьев 1927: 26, 30) (срвн. Вильо коло в Кюстендилско).

²² Изписаната година в първоизточника обаче не била ясна, особено в означението на десетиците.

²³ Според легендите нелечимата болест на кралската дъщеря била психическа (лудост) или слепота; до посоченото място до късно се сочел чудотворен лековит извор (от типа „аязмо“) и може да се предполага, че лекуването е станало посредством вода от тоя извор (подобна фабула се прикрепя и към реален чудодеев извор в двора на манастира „Св. Димитър Басарбовски“). Тук трябва да напомним и многозначителния семантичен „превод“ между топоним и фабула — болната „девица“ е излекувана в т.нар. Девича гора. Ако чудото е предадено като извършено от светеца приживе по времето на Джура Бранкович, това е поради смесването с неговия съвременник (и съименник на светеца), сръбския патр. Йоаникий от XIV в.; родом от Призрен, отначало кралски секретар, после възглавява сръбската църква като архиепископ (от 1339 г.), а по настояване на крал Душан на свикан църковен събор през 1346 г. (на който присъства и българският патриарх) провъзгласен за патриарх на сръбската православна църква; умрял на 3 септ. 1349 г. и погребан в Печкия манастир. Смесването може да се дължи и на евентуално посмъртно чудо на мощите на Йоаникий Девички, така необходимо за нуждите на новата сръбска патриаршия.

²⁴ Така реагира на проблема Л. Павлович и използва като „довод“ за по-късната датировка факта, че най-ранният препис на Службата на девическия светец бил едва от 1757 г. (?!) (Павлович 1965: 129—130, с отправка към: Радойчич 1952: 177).

²⁵ Сравнително ясна представа за пещерния храм, оформен от пещерата на свети Петър, може да се получи от снимките в сайта на манастира <<http://www.kosovo.com/ekorisa.html>> (06.06.2004). В най-ранния живописен слой в пещерата има твърде интересно изображение на композицията Деисис, в което вместо св. Павел стои св. Петър (Джурич 1958: 192) — според изследователите замяната е предизвикана заради едноименния местен светец. Любопитни са и местните фиксациии на вярата, че св. Петър Коришки е основател на манастира и посмъртен ктитор на църквата, където се пазели мощите му — подобен случай в южнославянската анахоретика е фиксиран само при българския народен светец Йоаким Осоговски, което е особено показателно за нашата теза (Павлович 1965: 83). Повече данни за манастира на св. Петър Коришки — Попович 1997: 181—212.

²⁶ Според по-късните легенди Душан уж бил открил мощите случайно по време на лов, след което довел там на поклонение жена си Елена и сина си Урош (между 1346—1355 г.) (Соловьев 1927: 26); срвн. в този контекст известната легенда за откриването на мощите на св. Иоан Рилски от ловци.

²⁷ Едва ли е случайно, че с. Кориша се споменава като метох на Хилендарския манастир в Хилендарската грамота на Душан от 1343 г. (Новакович 1912: 412; Соловьев 1926: 126; Павлович 1965: 83). Някои изследователи смятат, че тъкмо тогава и именно в чест на Петър Коришки Стефан Душан построил ок. 1343—1352 г. и манастира „Св. Архангели“ в Църна река. Това необяснимо обръкване, според нас, води началото си от ранната датировка на Теодосиевото Житие (първата трета на XIV в.) — не бива да забравяме, че по това време в ман. „Църна река“ култът към св. Петър Коришки все още не е толкова популярен, колкото култът към по-близко разположения св. Йоаникий Девички (което мотивира и ранните стенописни фрески в пещерите, за които стана дума по-горе).

²⁸ За манастира „Църна река“ и култа към св. Петър Коришки там — срвн. Манастир 1998. Посочената по-горе година на пренасянето на мощите се основава на сведение на Р. Любинкович, който отправя към данните на вече изгубен ръкопис (Любинкович 1957: 97). С този акт светостта на манастира „Св. Архангели“ на Църна река възраснала още повече. Както вече споменахме, той е изграден като архитектурен ансамбъл около голямата пещера (в която живял свети Йоаникий) и има сложна архитектурна конструкция, осигуряваща (чрез дървен мост над Църна река и редица ходници) достъп до четирите етажа (на третия е ман. църква „Арх. Михаил“, а на четвъртия — монашеската трапезария). Смята се, че манастирската църква е строена през последното десетилетие на XVI в. и е изографисана през 1600/01 г. (от някой си Никола или от известния Лонгин), но иконостасът, распоната, престолната икона „Деисис с апостолите“ и царските двери носят характерните белези на втората половина на XVI в., докато други са от XVII и XVIII в. (кръстът с Разпятието, 1601/02 г.; престолната икона Богородица с Младенеца, 1798 г.) (Станич 1975: 95—129; Станич 1978: 235—260). Известно е, че през втората половина на XVII в. от ман. „Сопочани“ тук били пренесени мощите на св. Крал Стефан Първоенчани и престояли кратко време (1687—1696), след което били отнесени в ман. „Студеница“.