



Топоси  
за изобразяване  
на владетеля  
светец и  
светеца войн в  
южнославянската  
книжнина  
от XIII в.<sup>1</sup>

The Topoi  
Depicting the  
Ruler-Saint and  
the Warrior-Saint  
in the South-  
Slavic Literature  
of the 13th  
Century

**Радослава Станкова**

Институт за литература,  
БАН, София

**Radoslava Stankova**

Institute of Literature of the  
Bulgarian Academy of Sciences,  
Sofia

Abstract

This article discusses one aspect of the depiction of rulers' sainthood in early Serbian and Old Bulgarian literature: the saints' martial feats, which are most often displayed as victories over other religions through the power of Christ's weapon, the Holy Cross. The post mortem miracles attributed to these ruler-saints create the image of the warrior saint descending to Earth to aid in battle.

Keywords:

types of saints, ruler-saints, warrior-saints, topoi, victorious battle, descent from Heaven, the symbol of the Holy Cross, the Adventus Cruci, the cross as a weapon, the symbol of the garland, St. Boris of Bulgaria, St. Simeon of Serbia

Резюме

В статията се разглеждат топосите на изображението на канонизиран правител като войн от гледна точка на двата основни средновековни жанра (жития и служба) и от гледна точка на поезията. Особено внимание е отделено на образа на св.

---

<sup>1</sup> Статията е изготвена по проект „Библейският текст в южнославянските литератури от Средновековието до Новото време (функции, рецепция, интерпретации)“.

Георгия Победоносца, явялющегося в болгарской и в сербской литературах XIII в. моделью для изображения святого воина и защитника в битве. Статья состоит из трех частей: это анализ символики креста, топоса “победоносная битва” (осуществляется при помощи крестного оружия — щита и копья) и топоса “явление свыше” (когда в качестве помощника во время боя является св. Георгий). Рассмотрен также символ венца — и как царской короны и как знака военной победы над врагами. При этом перечисленные топосы характерны для изображения разных типов святых в средневековом тексте.

Ключевые слова:

святой правитель, святой воин, св. Борис Болгарский, св. Симеон Сербский, топосы, победоносная битва, явление свыше, крестное знамение, крестное оружие, символика венца

Темата за владетеля светец в контекста на ранната средновековна южнославянска книжнина вече е представлявала обект на изследователски интерпретации (във връзка с писменото изобразяване на покръстител на българите — св. княз Борис<sup>2</sup> и на канонизираните сръбски владетели<sup>3</sup>). В сръбската литература прави впечатление ясно изразената и последователно прокарана книжовна традицията за писмено обезпечаване на култа към владетелите, докато при българите подобен култ не е писмено продуктивен.

Заради здравата връзка на историографията с царската агиография, липсата на ръкописи с тези два типа произведения в ранната старобългарска книжнина може да се тълкува в светлината на владетелската идеология в средновековната българска държава, която копира модела на византийския цезаропапизъм. По думите на Г. Бакалов „...във Византия се обожествява властта, но не и нейният носител“ [Бакалов 1993: 246]. В този смисъл и българските владетели, подобно на византийските императори, не са се стремили съзнателно към собствената си канонизация. Владетелското почитане в православната книжнина като идеологически комплекс води началото си от култа към византийския император Константин Велики (306–337 г.), но самият Константин извежда макси-

<sup>2</sup> За първи път Н. Драгова [Драгова 1983: 93–100], обосновава хипотезата за възможността да е съществувало житиен текст за българския княз Борис въз основа на гръцкия текст на житието за св. Климент Охридски от Теофилакт (писано през XI в. на базата на данни от старобългарски текст, възникнал или запазен в пределите на Охридската архиепископия) и на латинския текст на Дуклянската хроника (от втората половина на XII в., свързана с бенедиктинската прослава на св. княз Борис като св. Тривелиус). По-късно Н. Георгиева [Георгиева 1991: 178–188] коментира тази хипотеза във връзка с канонизирането на княз Борис за светец. Вж. още [Трифоновна 1998].

<sup>3</sup> На първо място, сред сръбските изследователи, би трябвало да се отбележат монографиите на С. Марјановић–Душанић [Марјановић–Душанић 1994, 1997, 2007] и Д. Поповић [Поповић 2006] за владетелската идеология на Неманичите. Вж. още [Георгиева 1994] и [Станкова 2007].

мата „единна държава посредством единна църква“ и по този начин поставя стремежа и претенциите за универсализъм на църквата в съгласие с идеите за държавния централизъм [БАКАЛОВ 1993: 334].

При сръбските владетели от XIII в., за разлика от българските царе от IX–X в., липсва императорско съзнание. Но в културния контекст на ранната сръбска държава светостта на владетеля е била необходима за заздравяване на статута на самата държавна институция. Замонашването на Стефан Неманя е било идеологически обвързано с необходимостта от харизматичност на владетеля, като въплъщение на владетелската институция. За първия сръбски архиепископ св. Сава и неговия брат сръбския крал Стефан Първовенчани светостта на родоначалника на сръбската династия е била идеологически обвързана с укрепването на родовото съзнание при сърбите<sup>4</sup>. В този смисъл българският княз Борис не е целял съзнателно канонизиране, тъй като династичното съзнание при българите е било подчинено на византийския императорски модел.

Владетелската идеология и в Сърбия, и в България отразява византийския християнски цивилизационен модел. И в двете южнославянски средновековни култури се забелязва приемственост с процесите от предходните епохи. При българите византийският принцип на цезаропапизма като държавна идеология не довежда до силно изразено династично съзнание, за разлика от сърбите, при които родовата памет се крепи на идеята за „светородната“ династия на Неманичите. В България държавната организация се формира в противоборство с Византия, докато в Сърбия византийската държавническа идеология се приспособява за нуждите на новосъздадената държава. Двата различни рефлекса към византийския културен модел — на приспособяване и на отгласкване — дават различни резултати в двете южнославянски култури. В Сърбия — култ към владетелската династия, в България — култ към властта, но не и конкретно към нейния носител.

Общопризнато е мнението, че агиографската книжнина има значение като исторически извор за политическата идеология на епохата си, но е добре да се прави разлика между литературния жанр на житието и конкретните достоверни данни за лицето канонизирано за светец. Житието е художествено произведение, отразяващо естетическата система на епохата и носи символика, основана на средновековния религиозен мироглед. Особеностите на семантичната структура на средновеков-

---

<sup>4</sup> Първият сръбски архиепископ Сава е превел за нуждите на новосъздадената сръбска църква Номоканон, който е издигал като основополагащ принципа за симфония, т. е. равнопоставеност на светската и църковната власт, и не е споделял популярния тогава във Византия принцип на цезаропапизма, т. е. превес на светската над църковната власт.

ните текстове, възникнали в условията на една представа за света, която за нас е доста отдалечена, се изразяват в специфични лексикални единици, наречени топоси (или „обща места“, вж. [Трифуновић 1990: 183–205]), които са извор на историческа и културна информация, и се основават на постулати и символи на християнството, зададени от Библията. Темата за функционирането на библейския текст в средновековните текстове, посредством библейските цитати и топоси не е предизвикала достатъчно силен интерес в съвременната палеославистика, срв. [Пикио 1993]. В един църковно-култов текст езиковият знак служи на различни нива в структурата на смисъла като израз на различно съдържание и читателят трябва да обърне внимание на специфичните релации на значещите единици, за да дешифрира кодификацията, важеща за една епоха, вж. [ХАФНЕР 1974].

Библейските топоси могат да ни дадат представа за средновековното мислене, и днес трябва да се възприемат в смисъла, който са носили за тогавашния свят — като части от една знакова система, функционираща в рамките на културната комуникация през Средновековието. Изследването им би могло да бъде полезно за изясняване основите и на южнославянската средновековната култура. Всеки езиков израз, бил той символ или мотив, би могъл в определени езикови условия да стане топос, ролята му се определя от неговата константност на определено ниво на смисъла на текста. Под термина „топос“ би трябвало да се подразбира „знак“ — формална или съдържателна константа в една книжовна традиция. Поради това функционалният подход е най-естественият при класификацията на топосите. Тълкуването им би трябвало да се опира на търсенето на стилистични фигури, основани на библейската християнска символика. Топосите са знаци, разбираеми в самия контекст на църковния ритуал. Те са в основата на средновековната поетика — носят еднозначна семантика, базирана на цялата предходна писмена традиция, и предимно на корпуса от библейски книги и на произведенията на патристичните автори.

За да преминем към посочената в заглавието тема, е необходимо да изясним още един проблем, а именно начините за изобразяване на различните типове светци в средновековния контекст. В християнската богослужбена книжнина в текстовете обслужващи канонизацията на всеки един светец, той се изобразява със строго определени библейски топоси, означаващи типа святост. Например светците мъченици се асоциират със страданията на Христос на Голгота, светците отшелници — с аскетичните подвизи на Христос, преподобните монаси се свързват с топоса отказване от земните блага и взимане на кръста и т. н. Някои от топосите за изобразяване на светостта са старозаветни, свързани с ранни прототипове, които обединяват типовете светци по групи. Напр.

владетелската святост се изобразява със сравнения със старозаветните водачи на еврейския род или се обвързва с други типове светци — чудотворци, аскети, подвижници, вж. още [МАРЈАНОВИЌ-ДУШАНИЌ 2007: 97–147].

Аспекти на изобразяване на **владетеля светец** включват устойчиви агиографски топоси, които най-общо могат да се обособят в три основни групи, вж. [СТАНКОВА 2007: 101, 110, 114–115, 121]:

- военски подвизи и победни битки на владетеля, с помощта на някой светец и изобразяване на завладените земи;
- благочестивост и христоролюбивост на владетеля, който от своя страна е пастир (духовен водач) и закрилник на народа си;
- ктиторство и градеж на манастири (грижа за Църквата и борба с ересите) и най-често (в сръбската агиография), владетелят е изобразен като преподобен (т. е. водещ е монашеския култ).

Военските подвизи на владетеля са спецификата, която го отделя от другите типове светци и го доближава най-много до този на светците войни.

**Светците войни** заемат важно място в пантеона на православните славянски светци. Най-често те са и мъченици, пострадали за вярата си или са попаднали в плен. Такива са св. Георги, св. Теодор Тирон, св. Димитър Солунски и др. При тяхното изобразяване се наблюдава трансформация на героичността (в смисъла на античната героика) в мъченически християнски подвиг. Военските подвизи на светците най-често са представени като победа над друговерците със силата на христовото оръжие — кръста, а посмъртните им чудеса изобразяват как те се явяват като помощници в битка (и това е основната им отлика от античните персонажи).

Тук е добре да се подчертае и създаването на собствен български култ към светец войн, чиито мощи се съхраняват в Търново — св. Михаил Войн от Потука, един от светците, чиито мощи са пренесени в престолния град Търново през XIII в. Той е част от пантеона от „търновски“ светци, покровители на столицата и държавата (градозащитници, чиито мощи са пазители на престолния град на Втората българска държава)<sup>5</sup>. Общ военски мотив, характерен за чудесата на св. Георги и специфичен за св. Михаил Войн от Потука, е змееборството — често срещан елемент от агиографията на мартириума (ранните мъченически жития). Той пък се основава на архетипи от дохристиянската фолклорна традиция, вж. [ДИМИТРОВА-МАРИНОВА 2003]. Затова неслучайно и службата

<sup>5</sup> Цар Асен I пренася в столицата Търново мощите на св. Иван Рилски, цар Калоян — на св. Иларион Мъгленски, св. Михаил Войн от Потука, св. Филотея Темнишка и св. Йоан Поливотски, а цар Иван Асен II — на св. Параскева Епиватска (наречена по-късно Петка Търновска), вж. [СТАНКОВА 2012: 14–15].

за българския светец войн<sup>6</sup> е съставена чрез заемане и адаптиране на песнопения от тази за св. Георги, по-високия по ранг светец<sup>7</sup>.

Тук съм избрала да се спра по-подробно на изобразяването на владетеля като войн. Разбира се, трудно е да се осветли изчерпателно тази проблематика, но предложените нататък разсъждения могат да бъдат подстъп към темата — от гледна точка на двата основни средновековни жанра (житие и служба) и от гледна точка на поетиката (изобразяването на светеца в канонизиращите текстове). Ще се опитам също да открия и присъствието на образа на св. Георги като образ — модел за изобразяването на светеца войн и покровител в битки в двете южнославянски литератури — българската и сръбската. Ограничила съм се само с примери от текстове от XIII в. за да не се усложнява аргументацията с многобройни цитати.

Символиката на кръста и топосът *победна битка с кръстно знамение*

Темата за кръста е концентриран израз на цялата християнска доктрина. Кръстът е универсален библейски новозаветен символ за духовен подвиг и страдание (Йоан 19: 17) и средство за достигане на небесното царство (Мт. 5: 20). Този символ, свързан със страданието на Христос на Голгота е задължителен топос при изобразяването на който и да е християнски светец. Тематичният кръг от топоси, обвързани с темата за кръста, е абсолютно необходим при канонизацията на всеки един светец и затова многократно застъпен в химнографската композиция служба. Най-често се употребява при изобразяването на преподобни светци. На него се основава и топосът *победа над злото със силата на кръста*, известен от наративните текстове, както и топосите от семантичното поле за *ангелоподобния живот* на преподобните светци. Топосите за напускане на земния свят чрез приемане на кръста, с цел постигане на небесен живот и ангелоподобно битие, са универсални аргументи за светостта.

В оригиналните старобългарски служби за св. Иван Рилски този тематичен кръг от топоси номинира образа на преподобния светец. Откриваме ги във вечерната стиховна стихира и в третия тропар на първата песен в канона от службата за светеца от Драгановия миней<sup>8</sup>:

<sup>6</sup> Службата е известна засега само в три преписа — два непълни (в Драгановия миней от XIII в., Зограф 85. I. 8 и в Петербургския миней от началото на XIV в., в Санкт Петербург, РНБ Ф. п. I. 72) и един пълен препис с канон (в празничен миней от XIV в. от Синайския манастир „Св. Екатерина“ № 25), вж. [Иванова 1973].

<sup>7</sup> Службата за св. Михаил Войн, която е неотменна част на т.нар. „търновски химнографски цикъл“, твърде вероятно е създадена чрез адаптиране на песнопения за св. Георги, вж. [Йовчева 2008].

<sup>8</sup> Издадена от [Иванов 1931: 362].

Иже хощеть по мнѣ ити, да створиѣтъ ѿвръжєнїе,  
самъ себе ѿ всѣхъ и крѣтъ свои въземѣтъ да послѣдоуетъ ми,  
оставивѣтъ мирьское смѣшєнїе...  
Ѿвръгъль сѧ еси мира и самъ себе и крѣтъ въземѣтъ ...  
и живєши пауче члвкъ на нѣси, Іѡнѣ прѣбнє:

Топосът *вземане на кръста* е символ за замонашване. Той е ядрото на семантичното поле от библейски топоси, свързани с монашеството. Например топосите за оставяне на властта и приемането на кръста са топоси за светостта, които се срещат във всички сръбски владетелски агиографски текстове. Мотивът за противопоставяне на земната власт и небесното царство илюстрира агиографската интерпретация на светителския култ към владетеля. С него се аргументира правилността на решението на Неманя за абдикация и възприемане на „ангелоподобното“ положение на монаха — чрез духовността на монашеството и осъзнаването на недействителността на земното щастие<sup>9</sup>.

Темата за кръста като основен християнски символ<sup>10</sup> е свързващото звено в двете композиционни части на владетелското житие при сърбите — деяния на монаха и деяния на владетеля<sup>11</sup>. Според средновековните представи основното предназначение на монашеския живот е подготовка за отвѣдния свят и откъсване от земния, а земната слава и власт се третират като източник на греховност. Топосът за силата на кръста е не само аргумент за замонашването на великия сръбски жупан Стефан Неманя (канонизиран като св. Симеон), в житието за св. Симеон от Стефан Първовенчани<sup>12</sup> вземането на кръста и последването на Христос е означаващ библейски символ и в благословиите на владетеля към наследника на престола [Ђоровић 1938: 36–37, 41]:

Тѣмъ же въ роуцѣ твои прѣдаю тебѣ д(оу)хъ мои  
и въ незакънѣни припадъ послѣдоую ти, творѣе мои.  
И възъмь кр(в)сть свои (Мт. 16: 24, Мр. 8: 34, Лк. 9: 23)  
и авиє изидє невид(и)мо...

Приємъ же словеса си мои г(осподи)нь с(вє)ты потыща се  
и възъмь кр(в)сть свои и въ слѣдова Х(ри)с(т)оу  
быстроє течєнїє творє къ желаемоу...

<sup>9</sup> Ст. Хафнер [HAFNER 1964: 60] определя акта на замонашване като предварително обезпечаване на място на оня свят. Той търси и връзка на този акт с латинската традиция, водеща началото си от свети Августин.

<sup>10</sup> Кръстът е отличителен знак за християнина, защитно средство срещу злини, дявола и всякакви врагове, вж. [ПЕТКАНОВА 2000: 19–23].

<sup>11</sup> Срв. [МАРИНКОВИЋ 1973].

<sup>12</sup> Издадено от [Ђоровић 1938: 46–47].

В ранната сръбска агиография топосът за силата на кръста е свързан със заветите на св. Симеон към наследника на трона. След замонашването си Стефан Неманя изпраща на сина си Стефан Първовенчани „честния и животворящ кръст“, който е носил на гърдите си в победни битки<sup>13</sup>:

... и пакы с(в)еты Сумешнь съ устьнымиъ яго вл(д)г(д)с(л)в(е)нннннннннннн  
къ с(и)нови своему оудавъ иному ч(в)стьныи и животворещии кр(в)сть  
г(осподь)нь ... рекъ: Си боуди тебе хранитель и оутверждение  
и повѣдитель и посовѣникъ въ бранехъ на невидимии и вид(и)мые врагы ...  
и цѣлитель волѣземъ телеснимъ и гзвамъ д(оу)шевнымъ ...  
и кнеземъ твоимъ шстрой копие и воимъ твоимъ шить вѣры ...  
(Пс. 33: 2–4)

Ролята на Христовия кръст е подчертана и при мотива за ктиторството на владетеля с цел обединяване и обновяване на сръбските земи [Ђоровић 1938: 23]:

... землю свою погыкшоу съвра шграждае кр(в)ствомъ Х(ри)с(то)вомъ  
и кнезе свои наоучи и разумно старце оумоудри, благодарение  
хвалоу всилае всѣх(в) вл(д)д(и)цѣ своему зиждителю.

При идеализацията на сръбските първосветци (св. Симеон и св. Сава) е подчертана тенденцията към равноапостолство („ангелски и апостолски образ“).

Във византийската книжнина Константин Велики е назоваван „равноапостолен“. Един от аргументите за равноапостолния светец е да бъде покръстител. При Стефан Неманя идеята за владетел–покръстител липсва, тъй като сърбите са християнизирани векове преди неговото владичество. При появата на Неманичката династия в ранната фаза на сръбската книжнина се създава представата, че християнизацията започва отначало. Култът към предците при сърбите е особено развит — Неманя се изобразява като родоначалник и първо стъпало в генезиса на сръбския род. При българския княз Борис равноапостолското почитание не е удовлетворявало оптимално изискванията за канонизирането му, особено в сравнение с византийския император Константин Велики, затова в старобългарската книжнина то е било заместено от куловете към славянските просветители Кирил и Методий [ГЕОРГИЕВА 1991: 187]. Това обяснява липсата на изображение на „апостолски“ редом с „ангелски“ образ в текстовете за Борис. За разлика от писменото изображение на св. Симеон агиографският образ на св. княз Борис е бил изграден с подчертаване на монашеските му (преподобнически и анге-

<sup>13</sup> Срв. [ГЕОРГИЕВА 1994: 88] и [ГЕОРГИЕВА-ГАГОВА 1997: 41–43].



лоподобни) добродетели, а не на апостолската му мисия като покръстител на българския народ<sup>14</sup>.

След като очертах някои основни тематични кръгове за използването на символиката на кръста при писменото изобразяване на преподобните светци и владетеля монах, ще потърся примери за функционирането на топоса за кръста при светеца войн.

В службата за св. Михаил Войн<sup>15</sup> символиката на кръста не е обвързана с линията на преподобническата идеализация и придобива различен смисъл. В посочения химнографски текст основният кръг топоси е свързан с *кръстното знамение*, като аргументация за *победна битка*.

Ето примери от канона за първи глас:

Кръто̑мъ оу̀крѣпль сѧ спна̑го оржжиа. вар'варомъ силж смѣрилъ еси.  
(в третия тропар на трета песен)

Кр̑нож силж полсаеши сѧ оржжнемъ х̑вож силож бл̑жене.  
(в първия тропар на осма песен)<sup>16</sup>.

Среща се и в някои от хвалитните и утринните стихирите, написани специално за светеца (известни не само от Синайския миней, но и в преписите от Драгановия и Петербургския миней):

... и оржжие кръст̑но̑е приемъ, изыде къ корению врага.  
и сего оубивь. дѣцж изкави м̑н̑ительства... [Иванова 1973: 234].

Същата идея за *кръста като оръжие* носи и службата за св. Георги от Синайския празничен миней № 25 от края на XIV в. в първия тропар от шеста песен на канона за четвърти глас: Крът̑ъ же ми ѿ оржжии...<sup>17</sup>

И в проложното житие, и в службата за св. Михаил Войн топосът *победна битка* е изграден чрез топоса *кръстно знамение*.

И коние твое възатъ. и мечъ. въ ржцѣ свое и скорою твърдостиж  
с конемъ же къ звѣрєви притече и възвиже ржжж твоеж.  
и главы его яко довлестъв̑но шѣкѹе. неврѣдимъ яви сѧ  
силож кр̑нож швльк' сѧ и вор'ца проводе.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Според преписа от втората половина на XIV в. на разказа Чудото с българина, замонашването на княз Борис се мотивира така: „Сетне бог го удостои, та прие ангелски образ, представи се от измамния тоз живот във вишния Йерусалим при Христос“ [Иванов 1935: 213–214].

<sup>15</sup> Издадена от [Иванова 1973: 229–235] по препис от Синайски празничен миней № 25, датиран от края на XIV в.

<sup>16</sup> Цитиран по [Иванова 1973: 231, 233].

<sup>17</sup> Вж. [Йовчева 2010: 112].

<sup>18</sup> Според службата издадена от [Иванова 1973: 235].

... и сътвори знаменїе уснаго крѣта на лице своемъ.  
и въсѣде на конѣ свои и поемъ ...<sup>19</sup>

В цитираните пасажи се откроява и специфичният атрибут на светеца войн — *мечът*, който в християнското разбиране е и символ за *защита свише*.

Мотивът за силата на кръста като оръжие за победа над злото е пряко свързан с топоса *победна битка* на владетеля. В житието за св. Симеон от Стефан Първовенчани библийската аргументация е старозаветна и се свързва с битката на водача на евреите Мойсей срещу Амалик (Изх. 17:8–13)<sup>20</sup>:

Повѣди врагы свои яко Моиси Ямалика, крѣсть Христовъ нешслав'но прѣд(ь) шчима носе и тѣмъ повѣдоу въздвижане на противныи вар'вари.

Цитираният библийски паралел е прокаран в текста на житието редом с конкретно описание на битките, които е водил сръбският владетел срещу унгарците и с изброяване на завоюваните земи [вж. Ђоровић 1938: 30–32].

Топосите от кръга за силата на кръста в битка са особено популярни в ранната сръбска агиография при прославата на владетелските войнски подвизи. В тези наративни епизоди основният семантичен компонент е кръстното знамение — носенето на кръста пред войската, като кръстът осигурява победа със самото си присъствие.

Според Кл. Иванова [Иванова 1981: 3–15] формулировката за победата на кръста е „трайна ситуативна формула“, водеща началото си от Метафрастовото житие за Константин и Елена. При сърбите тя се трансформира в идея за православния владетел на богоизбрания народ. Всъщност образът на Константин Велики е прототип на идеалния християнски владетел и основател на Царството, прославян като Нов Мойсей и боголюбив владетел, който побеждава със силата на кръстното оръжие. В сръбската агиография кръстното оръжие на владетеля е знак за Божията помощ, подобно на оръжието на първия християнски владетел. Топосът за *триумфалния кръст* е изключително важен при изобразяването на войнските подвизи на св. Симеон. Той е повлиян от идеята, че цар Константин е най-добрият войн, който побеждава неприятелите със силата на своята вяра [вж. Марјановић-Душанић 1997: 287–292].

В житието за св. Симеон от Стефан Първовенчани топосът за *победния кръст* е иновация в сравнение с предходните ранни сръбски агио-

<sup>19</sup> Според проложното житие, запазено в най-ранен препис в български Стишен пролог за зимното полугодие (в София, БАН № 73), издадено от [Томова 2005: 339].

<sup>20</sup> Цитирано по [Ђоровић 1938: 31].

графски текстове. Той е обвързан с владетелската идеализация, която вече е изведена като основна насока при изграждането на светителския образ, редом с преподобническия. Свързан е и с идеята за Божията благодат върху избраника и за Божието милосърдие към праведниците<sup>21</sup>.

Топосът *явление свише*

На второ място ще се спра на топоса *явление свише*, който е елемент от наративния топос *победна битка*<sup>22</sup>. Този наративен топос много често във владетелската агиография при сърбите е интерпретиран чрез явяване на св. Георги, носещ победа в битка. В житието за св. Симеон от Стефан Първовенчани молитвите на героя заемат значително място — житиеписецът аргументира победите на владетеля с молитвите, които той отправя към св. Георги, комуто е издигнал църква, (т. е. градителството също се оказва богопомазаност) и от своя страна светецът му помага в битките.

Ето пасажи от посочения текст<sup>23</sup>:

Он' же въздвигъ ѿчи и роуцѣ свои на н(ѣ)во и въпнѣше къ вл(а)д(и)цѣкъ  
своемоу из' глѹбини ср(ѣ)д(ѣ)ъньныи и къ стр(а)ст(о)трѣпцоу Х(ри)с(т)ѹвоу  
Гѣѡргѣю: Гоудѣ г(ос)п(о)ди ѡбидѣшимъ мѣ и възврани борѹщимъ се  
съ мною, прими ѡроужиѣ и щитъ и стани в помощь мнѣ ...

И възъмъ знамение животворѣца кр(ѣ)ста и копіѣ дано ѣмоу ѿ вл(а)д(и)кы,  
идѣѣаше съ др'зновениемъ противѹоу лицоу многомъ ѣзыкомъ ...

Б(о)жию же помощю и с(в)ѣт(а)го и прѣславнаго м(о)уѹеника  
Х(ри)с(т)ѹва Гѣѡргѣя побѣди врагы свои иноплемѣн'ныи ѣзыкы  
и падоше ѡроужиѣемъ в'си и възет' се память нхъ ѿ землѣ.

В текста съм подчертала топосът *кръстно знамение* и идеята за *кръста като оръжие (щит и копие)*<sup>24</sup>, който визира Божията благодат

<sup>21</sup> В житието за св. Симеон от Стефан Първовенчани този мотив е изнесен още в увода, като „библейски тематичен ключ“, а в нарацията на текста е обвързан с топоса *победна битка*, срв. [ГЕОРГИЕВА-ГАГОВА 1993: 55–63], [ГЕОРГИЕВА-ГАГОВА 1994: 86–92] и [ГЕОРГИЕВА-ГАГОВА 1997: 44–45].

<sup>22</sup> Логиката на изграждане на наративния топос *победна битка* в старобългарската литература е анализиран от [ГЕОРГИЕВА-ГАГОВА 1993: 55–63]. Изследователката го разчленява на епизоди, чиято схема открива в цитат от Пс. 49:15: „Призови ме в дните на своята печал, и ще те избавя, и ще ме прославиш“ и ги илюстрира с текста на Похвално слово за св. Михаил Войн от Патриарх Евтимий така: „в разгара на голяма война Михаил издига ръце и очи към небето, в молитва към Бога; Господ изпълнява желанието му (Пс. 144: 19) и враговете му панически побягат; в заключение Михаил отправя благодарствени песни към Бога“, вж. още [ГЕОРГИЕВА-ГАГОВА 1997: 41–46].

<sup>23</sup> Цитирано по [ГОРОВИЪ 1938: 25–26].

<sup>24</sup> Известен от ранните сръбски жития и някои по-късни старобългарски текстове, вж. [ГЕОРГИЕВА-ГАГОВА 1994: 88–89] и [ГЕОРГИЕВА-ГАГОВА 1996: 174–180].

върху светеца в агиографския епизод победна битка и илюстрира помощта „свише“.

Добре е тук да се спомене, че при сръбските владетели е прието да имат личен светец защитник и посредник в молитвите му към Бога. Такъв светец, небесен патрон на владетеля, най-често е и патрон на неговата задужбина<sup>25</sup>.

За настоящото изследване интерес представлява оригиналният старобългарски разказ „Чудото с българина Георги“, поместен под № 4 в цикъла от десет чудеса на св. Георги Победоносец под названието „Сказание за железния кръст“<sup>26</sup>. Този разказ е запазен в най-ранен препис от XIV в. и не само е ценен исторически извор за времето на българските царе Борис и Симеон, за покръстването на българите и за първия български архиепископ, но е и показателен за интерпретацията на култа към светеца войн, като защитник на южните славяни. Тук ще приведа цитат от него, където топосът за владетелската победа с помощта на кръстното знамение е отнесен към св. княз Борис<sup>27</sup>:

... него же в(о)гъ просвѣти с(вѣ)тимиъ кръщениємъ,  
него же силою х(ри)с(то)вою и знаменъемъ кр(в)стъныиъ повѣди  
цѣпанъи и непокоривъи родъ болгарскии и оираченъи ср(в)дца  
зловнъиъ дѣволимъ дѣкствомъ свѣтомъ в(о)г(о)розумыа просвѣти  
и шт тмъныхъ и лестъныхъ и смрадныхъ в(о)г(о)мерьскихъ жертвѣ  
штврати и изведе га шт тмъ на свѣтъ, от лъсти и кривды на истиноу  
и смраднѣа брашна и неч(и)стага, і тревища ихъ расыпа, оутверди  
с(вѣ)тими книгами въ правовѣрноу вѣроу кр(в)стъианьскою<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Предполага се, че през периода от 1165/68 г. великият сръбски жупан Стефан Неманя е основал два манастира — „Св. Никола“ на р. Банска (който по-късно става седалище на Топличката епископия) и храма „Св. Георги“ (Бурђеви ступови) в Рас, който е посочен в Жичката грамота от 1200 г. като втори по ред манастир след Студеница (най-авторитетния владетелски манастир в Сърбия).

<sup>26</sup> „Сказание за железния кръст“ (или „Сказание на инок Христул“ според А. Турилов [Турилов 1996; Турилов 2000]) е цикъл от десет чудеса на св. Георги Победоносец. Основното ядро от текстове в него са разкази, чието действие се развива в българските земи и е свързано с чудотворен железен кръст, изпратен от светеца, вж. [Калоянов 2007]. Цикълът е съставен от преводи от гръцки на старобългарски език и устни славянски предания за чудесата на кръста. Възникването му се отнася към началото на Х в. и изразява идеологическата тенденция за укрепване на българското народностно самосъзнание, чрез идеята за възхвала на военната мощ на българския владетел и силата на българската държава. В цикъла е показана силата на кръста като лечител и спасител от смърт, срв. [Петканова 2000: 23]. В двете чудеса, където в битката се намесва св. Георги, е изразен стремеж да се илюстрира покровителството на популярния християнски светец над българския народ и неговите владетели.

<sup>27</sup> Вж. още [Трифенова 1998: 49–50].

<sup>28</sup> Тук пасажът е цитиран по [Ангелов 1971: 141], според преписа в пролог от XIV в. от Троицко-Сергиевската лавра № 5.

Цитирам този пасаж поради типологическото сходство при употребата му в ранната сръбска агиография и в старобългарския текст свързан с първия български канонизиран владетел. Не е ясно дали оригиналната старобългарска част в цикъла чудеса за св. Георги е оказала влияние върху първите сръбски агиографски текстове за св. Симеон или това е общ топос за изобразяване на победна битка, но със сигурност може да се твърди, че по-високият в йерархията светителски култ е оказал отражение върху местните южнославянски култове<sup>29</sup>. Това твърдение се подкрепя и от откритото неотдавна сходство в химнографските творби за търновския светец Михаил Войн и великомъченика св. Георги.

Библейската символика на венеца

Накрая ще посоча и символа на венеца, който е популярен старо-заветен символ на светителска възхвала, белег за върховенство и мощ, почит и победа (подобно на владетелската корона — IV Цар. 11: 12, Пес. 3: 1, Изх. 25: 11, Притчи 4: 9, 16: 31 и др.). Той символизира и изобилюето на Божията благодат върху светеца (Пс. 65: 11, 103: 4, I Пет. 5: 4, Откр. 2: 10, 3: 11 и др.). Според езическите обичаи венецът предпазва от зло и носи щастие, а в християнската идеология символът на венеца придобива религиозно значение като символ за най-високо отличие и власт, дадени от Бога. Бог е венцедавец, той възнаграждава светеца, като го увенчава като победител и го приема в царството небесно като заслужил Христов войн, заради упражняване на християнските добродетели. В християнството венецът символизира църковната и владетелската корона, а *победният венец* е награда, постигната чрез борба за Христовата вяра [Петканова 2000: 155–157].

В службата за св. Михаил Войн от Драгановия миней откриваме венеца като символ за Божието благоволение и като знак за победа<sup>30</sup>:

<sup>29</sup> Рецепцията на някои общопризнати византийски култове все още не е достатъчно изследвана като проблематика в южнославянски контекст. Затова интерес представляват публикациите на А. Стойкова, които представят спецификата на културните процеси в посочения регион и мястото на култа към св. Георги при православните славяни и особено на Балканите. От агиографските произведения за св. Георги сред южните славяни най-функционални се оказват синаксарните жития (кратки текстове с допълнени чудеса). За този светец във византийския период възникват текстове с голям брой посмъртни чудеса, често обединени и като отделни цикли. Известни са и някои риторични текстове. Най-популярният агиографски текст за св. Георги е синаксарното житие, помествано в календарните богослужбени книги — пролозите и минеите. В ръкописите от XIV в. нататък се поместват и две пространни жития за този светец. Най-старият превод на мъченическото житие за св. Георги е направен вероятно в България края на IX — началото на X в. Запазен е в български и сръбски преписи най-рано от XIV в., в състава на т. нар. „староизводни“ сборници със сравнително устойчив календарен подбор на текстовете — чети-минеи и панегирици, вж. [Стойкова 2004] и [Стойкова 2005].

<sup>30</sup> Цитирано по [Иванова 1973: 230–231].

Блажене Михаиле... прижть вѣнецъ ѿ х̑а ба.  
 (във втората вечерна стиховна стихира),  
 ...идольское смѣри воинѣ прѣвъзнесенне.  
 тѣмъ же достоинно мѣжъ подвижъ прижть вѣнецъ.  
 (в седалния за осми глас)<sup>31</sup>.

В службата за св. Георги от Синайския миней венецът също се използва като символ за слава и победа, но и като *мъченически венец*:

...и приж ѿ ба вѣнецъ свож си повѣды...,  
 ...оукрашаж са и вѣнцемъ славнымъ оубазе са ...  
 (в първата и в третата вечерни стихире),  
 ... то подвижни са, нѣ же мѣеничныи вѣнецъ...  
 (в първия тропар на пета песен от канона),  
 Твоимъ благоволениемъ гѣ. вѣнча мученика своего Гевургина...  
 (в кондака)<sup>32</sup>.

В смисъла на *венчание с неувяхващ венец* този топос често се употребява при прославата на преподобен светец или архиерей като символ за посвещение (срв. Изх. 39: 30). Венецът като символ на преподобническа прослава се открива в първия тропар на осма песен от канона за св. Иван Рилски в Скопския миней<sup>33</sup>:

Добле мѣдрѣно съ врагы врав са крѣпко.  
 и неповѣдимъ гави са тѣхъ плъкы .  
повѣдныи вѣнци звазе са..

и в четвъртия тропар на осмата песен от канона в Драгановия миней<sup>34</sup>:

...пѣва са инокухъ жию. едино трѣдныимъ възрѣжаніемъ.  
 тому послѣдовалъ еси. и равенъ тому вѣнецъ прѣвѣжне їѡне :

Най-често топосите, свързани със символа на венчание, в ранната сръбска агиография се отнасят към владетелската прослава<sup>35</sup>. Пръв Стефан Първовенчани ги използва в житийната похвала за св. Симеон, като пренася идеята си от Втората Хилендарска грамота за богоизбра-

<sup>31</sup> Също и в седалния от Драгановия и Петербургския миней: *доинаго подвига вѣнца прижть.*

<sup>32</sup> Цитирано по [Йовчева 2010: 109–112].

<sup>33</sup> Цитирано по [Иванов 1931: 356].

<sup>34</sup> Цитирано по [Иванов 1931: 366].

<sup>35</sup> За венеца като инсигния на владетелската власт, в смисъл на корона и идея за сакралност на владетелския знак, по материали от сръбската история, вж. [Марјановић-Душанић 1994: 26–30].

ността на владетеля по рождение и за харизматичността на сръбския владетелски род:

... швы по възвѣщенію с(в)ты е моуже избравъ,  
дрогы нимъ же противоу трогдомъ ихъ вѣнѣце подане

Този топос става особено популярен за прославата не само на канонизирания владетел, но и в службите за първия сръбски архийерей св. Сава.

В Софийската служба за св. Сава в третия тропар на трета песен от утринния канон за първи глас (издадена от [Богдановиѣ 1980: 85, 91]):

Вѣнчають оучени твоими. како шт(ъ) каменни многоцѣннаго (Зах. 9: 16)  
вл(а)ж(е)не в(о)ж(ъ)ствьна ти цр(ъ)кви.  
вѣнчуствоуютъ вѣр'ними ц(а)ръствоующии.

в третия тропар на девета песен:

таини краснаго пѣнниа цвѣти. врѣхи вѣнчаемъ вси...

и в службата от Братковия миней в кондака за втори глас [Богдановиѣ 1980: 103]:

...юност'но процвѣтение Савоу вл(а)женаго и похвалныи вѣнѣце вѣр'ни  
д(ъ)ньсь сплетеше. и в(о)ж(ъ)ств'ноую главоу яго вѣнчавающе и възвѣмъ.

В общата похвала за св. Симеон и св. Сава хилендарският книжовник Теодосий добавя и евангелски реминисценции за страданието и търпението, като украсява героите си с *мъченически венец* или *венец на славата* [Јовановиѣ 1972/1973: 715, 717]. Мъченичеството е иновация в сравнение с развития в химнографията мотив за венцеплетението, но се вписва в нормативността и установената топка за възхвала на преподобническите добродели на светците.

В **заключение** е добре отново да се отбележи, че топосите служат на различни нива в смисловата структура на един средновековен църковно-култов текст (композиционно, тематично, смислово; могат да бъдат знаци-символи с библейска основа или наративни топоси). Изследването на топосите помага при сравнителния анализ на средновековните текстове и дава обяснение за специфичните им особености в съпоставка с общите постановки, вж. [ХАФНЕР 1974: 169–178].

Топосите са в основата на средновековната поетика и се откриват в различни по жанр и предназначение текстове. Установяват се на различни равнища от организацията на самия текст — могат да бъдат разгърнати в нарацията (като топос-епизод в агиографията и риториката) или да са изведени само като символ (в химнографията). Зависят от структурата на конкретния жанр и имат своя специфика при отделните жанрове. Тълкуването им се опира на търсене на библейски стилистични фигури.

Най-често библейските топоси функционират при изграждането на образа на светеца и са зависими от йерархията при светостта<sup>36</sup>. В разглежданите текстове топосите за местни светци вероятно не са пряко заети от Библията, а се основават на текстове за християнски светци, които са по-високо в светителската йерархия, и биха могли да се определят и като универсални знаци и символи за писмено изобразяване на всеки тип светец, но са най-лесно разпознаваеми чрез библейския код.

#### Цитирана литература

##### АНГЕЛОВ 1971

АНГЕЛОВ Б., “Сказание за железния кръст”, *Старобългарска литература*, 1, 1971, 121–155.

##### БАКАЛОВ 1993

БАКАЛОВ Г., *Византия*, София, 1993.

##### БОГДАНОВИЌ 1980

БОГДАНОВИЌ Д., “Најстарија служба светом Саве”, *Зборник историје језика и књижевности*, I/30, 1980, 1–113.

##### ГЕОРГИЕВА 1991

ГЕОРГИЕВА Н., “Към въпроса за почитанието на княз Борис I като светец”, *Кирило-Методиевски студии*, 8, 1991, 178–188.

##### ГЕОРГИЕВА 1994

ГЕОРГИЕВА Г., “Житието на свети Симеон Сръбски от Стефан Първовенчани и някои проблеми на ранната православно-славянска агиография”, *Старобългарска литература*, 28/29, 1994, 86–92.

##### ГЕОРГИЕВА-ГАГОВА 1993

ГЕОРГИЕВА-ГАГОВА Н., “Топосът «победна битка» в похвалните слова на Евтимий Търновски”, в: *Медиевистични ракурси*, София, 1993, 55–63.

##### ГЕОРГИЕВА-ГАГОВА 1996

ГЕОРГИЕВА-ГАГОВА Н., “Моисей и Аарон въ іереехъ его..., или царската словесна иконография като израз на политическата идеология”, в: *Бог и цар в българската история*, Пловдив, 1996, 174–180.

##### ГЕОРГИЕВА-ГАГОВА 1997

ГЕОРГИЕВА-ГАГОВА Н., “Свето писмо у житијима српских владара”, *Књижевна историја*, 19, 1997, 39–50.

##### ДИМИТРОВА-МАРИНОВА 2003

ДИМИТРОВА-МАРИНОВА Д., “Култът към св. Михаил Войн от Потука в среднобългарската книжовна традиция и проблемът за трансформацията на героиката”, в: *Пътни достъпътъ. Сборник в памет на Стефан Кожухаров*, София, 2003, 444–455.

##### ДРАГОВА 1983

ДРАГОВА Н., “Фрагменти от старобългарското житие на свети княз Борис в балканските средновековни творби”, в: *Литературознание и фолклористика. Сборник в чест на 70-годишнината на акад. Петър Динев*, София, 1983, 93–100.

<sup>36</sup> Вж. най-новото изследване на топосите (като литературна константа и постоянен мотив) във византийската агиография [PRAТCH 2005].



**ИВАНОВ 1931**

ИВАНОВ Й., *Български старини из Македония*, София, 1931, 1970 (фототипно издание).

**ИВАНОВ 1935**

ИВАНОВ Й., *Старобългарски разкази*, София, 1935.

**ИВАНОВА 1973**

ИВАНОВА Кл., “Неизвестни служби на Иван Рилски и Михаил Войн”, *Известия на Института за български език*, 22, 1973, 213–235.

**ИВАНОВА 1981**

ИВАНОВА Кл., “Византийските източници на Похвалата за Константин и Елена от Евтимий Търновски”, *Старобългарска литература*, 10, 1981, 3–15.

**ЙОВЧЕВА 2008**

ЙОВЧЕВА М., “Оригинална славянска творба ли е Службата за св. Михаил Войн?”, в: *XXXIV научна конференција на XI меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура (Охрид 13.–30. VIII. 2007)*. *Лингвистика*, Скопје, 2008, 183–197.

**ЙОВЧЕВА 2010**

ЙОВЧЕВА М., “Службите за празника на св. Георги на 26 ноември в јужнославянските минеи”, в: *Почниџ мало Георгиџо. Сборник в чест на 65-годишнината на проф. д-рн Георги Попов*, София, 2010, 101–116.

**ЈОВАНОВИЌ 1972/1973**

ЈОВАНОВИЌ Т., “Похвала светоме Симеону и светоме Сави Теодосија Хиландараца”, *Књижевна историја*, V/20, 1972/1973, 703–778.

**КАЛОЈАНОВ 2007**

КАЛОЈАНОВ А., “Българските чудеса в «Сказание за железниа крџт»”, в: *«Сказание за железниа крџт» и епохата на цар Симеон*, Велико Търново, 2007, 9–67.

**МАРИНКОВИЌ 1973**

МАРИНКОВИЌ Р., “Почеци формирања српске биографске књижевности”, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, 39/1–2, 1973, 1–19.

**МАРЈАНОВИЌ-ДУШАНИЌ 1994**

МАРЈАНОВИЌ-ДУШАНИЌ С., *Владарске инсигније и државна симболика у Србији од XIII до XV века*, Београд, 1994.

**МАРЈАНОВИЌ-ДУШАНИЌ 1997**

МАРЈАНОВИЌ-ДУШАНИЌ С., *Владарска идеологија Немањића. Дипломатичка студија*, Београд, 1997.

**МАРЈАНОВИЌ-ДУШАНИЌ 2007**

МАРЈАНОВИЌ-ДУШАНИЌ С., *Свети краљ. Култ Стефана Дечанског*, Београд, 2007.

**ПЕТКАНОВА 2000**

ПЕТКАНОВА Д., *Средновековна литературна симболика*, София, 2000.

**ПИКИО 1993**

ПИКИО Р., *Функцијата на библејските тематични кључове в литературниа код на православното славянство*, София, 1993.

**ПОПОВИЌ 2006**

ПОПОВИЌ Д., *Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средновековној Србији*, Београд, 2006.

**СТАНКОВА 2007**

СТАНКОВА Р., *Срѓбската книжнина през XIII в. (контекст и текст)*, София, 2007.

## СТАНКОВА 2012

СТАНКОВА Р., *Култ и химнография. Служби за местни южнославянски и балкански светци в ръкописи от XIII–XV в.*, София, 2012.

## СТОЙКОВА 2004

СТОЙКОВА А., “Метафрастовото житие на св. Георги в балканските кирилски ръкописи”, в: *Преводите през XIV столетие на Балканите*, София, 2004, 269–277.

## СТОЙКОВА 2005

СТОЙКОВА А., “Произведенията за св. Георги в балканските кирилски ръкописи (Предварителни бележки)”, в: *България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация. Сборник статии от българо-сръбски симпозиум 14–16 септември 2003*, София, 2005, 413–422.

## ТОМОВА 2005

ТОМОВА Е., “Проложното житие на Михаил Воин в сръбската ръкописна традиция от XIV–XVII в.”, *Црквене студије*, 2, Ниш, 2005, 329–349.

## ТРИФОНОВА 1998

ТРИФОНОВА Р., “Жъм хипотезата за съществуване на житиен текст за свети княз Борис”, в: *Преславска книжовна школа*, 3, 1998, 49–53.

## ТРИФУНОВИЌ 1990

ТРИФУНОВИЌ Ђ., *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд, 1990.

## ТУРИЛОВ 1996

ТУРИЛОВ А., “Византийский и славянский пласты в «Сказании инока Христодула» (к вопросу о происхождении памятника)”, в: *Славяне и их соседи*, 6, Москва, 1996, 81–99.

## ТУРИЛОВ 2000

ТУРИЛОВ А., “К изучению Сказания инока Христодула: датировка цикла и имя автора”, в: *Florilegium. К 60-летию Б. Н. Флори*, Москва, 2000, 412–427.

## ЂОРОВИЌ 1938

ЂОРОВИЌ Вл., “Житије Симеона Немање од Стевана Првовенчаног”, *Светосавски зборник*, 2, 1938, 15–76.

## ХАФНЕР 1974

ХАФНЕР Ст., “Толика средњовековне српске историографије као елеменат културне и политичке оријентације”, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, XV, 3/4, 1974, 167–183.

## НАФНЕР 1964

НАФНЕР Ст., *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie* (= Südosteuropäische Arbeiten, 62), München, 1964.

## ПРАТЧН 2005

ПРАТЧН Т., *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit* (= Millennium–Studien zur Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., 6), Berlin, New York, 2005.

доцент доктор **Радослава Станкова**

Направление за стара българска литература,

Институт за литература, БАН

София 1113, ул. „Шипченски проход“ 52, бл. 17, ет. 8, ст. 815

Bulgaria / България

radi\_trif@yahoo.com