

Димо Чешмеджиев

Митрополит Киприан и култовете на българските светци

В настоящия текст ще стане дума за един въпрос около митрополит Киприан, на който досега не е обръщано достатъчно внимание. Става дума за месецослова на прочутия Киприанов псалтир с последования – ГБЛ, ф. 173, N 142 от сбирката на МДА от края на XIV - нач. на XV в.¹ В този твърде интересен ръкопис, среднобългарски юсов препис², автограф на митрополит Киприан, в синаксара му, са включени паметни на няколко южнославянски светци – български и сръбски: Св. Петка Търновска (14 октомври), с тропар и кондак³; Св. Иван Рилски, с тропар и кондак (19 окт.); Св. Иларион Мъгленски, с тропар и кондак (20 окт., пренасяне на мощите му); Св. Константин-Кирил Философ, с тропар и кондак (14 февр.); Св. Арсений Сръбски (28 окт.); Св. Сава Сръбски (14 ян.); Св. Симеон Сръбски (13 февр.); Св. Йоаким Сарандапорски (16 авг.)⁴.

Както се вижда, в този синаксар има комбинация на български и сръбски светци, нещо което не е характерно за руските ръкописи до това време. Според Г. М Прохоров, всъщност псалтирът, който според него не е автограф на Киприан, а препис от негов автограф, повтаря известния псалтир на цар Иван Александър, като само добавя кратките похвали за българските светци⁵. Важна е констатацията

¹ Мансветов 1882: 67-68; Иванов 1958: 37; Дончева-Панайотова 1981: 121; Прохоров 1985: 65; Лосева 2001.

² Иванов 1958: 33, 37-38; ср. Чешко 1981: 79-85.

³ Мансветов 1882: 72; Иванов 1958: 46; ср. Дончева-Панайотова 1981: 122: “ДѢ. н пропѣвъа мѣре наша Пѣкы. Трѣа. пропѣвън. въ тѣвѣ мѣтн н пропѣвън, кѣ гла ꙗ. двѣа днѣ. Стѣю вси застѣпницѣ сѣшоуа въ вѣдѣ влѣгочѣстнѣ въспонѣ Пѣткѣ стѣжл. та во житїе вѣставши негѣбемѣе прѣтова въ вѣкы сего радї слава шворѣте видесе вѣтъ вжїи велѣнїемъ”.

⁴ Мансветов 1882: 72-73; Иванов 1958: 46-47; Снегаров 1950: 69; Дмитриев 1963: 224; Дончева-Панайотова 1981: 122.

⁵ Прохоров (1985: 66), очевидно е под влияние на съпоставките направени от Й. Иванов. За известния Софийски тълковен псалтир на цар Иван Александър вж. Цонев 1940: 186 сл.; Кодов 1969: 11-16.

на О. Лосева, че тази комбинация от светци влиза трайно в руските месецослови от иерусалимски тип по-нататък⁶.

Тези паметни са отбелязвани многократно в литературата. И. Снегаров търси в тяхната поява прокарване на идеята за славянско единство⁷. Други автори най-често ги привеждат като доказателство за южнославянско влияние или само констатираат, че те се появяват там заради българския произход на книжовника. Във втория случай обикновено трудно се обясняват сръбските паметни. И. Мансветов напр. обяснява появата на сръбските паметни с това, че Псалтирът е бил преписан от Киприан в Хилендар. За това се съди, според него, от езика на ръкописа, от някои сръбски думи, и споменаването на Св. Сава и Св. Симеон в канона на Григорий Синаит⁸. Й. Иванов обаче опонира, като припомня, че псалтирът е чист среднобългарски юсов препис, че в него има и български светци и че по една дума – в случая припрат (прапрат) не може да се съди за сръбския характер на извода, още повече, че и патриарх Евтимий я употребява в своя Служебник⁹. И. Снегаров пък отбелязва, че понеже в синаксара се споменава и митрополит Петър, то той е бил писан след като Киприан става всеруски митрополит¹⁰. Очевидно за появата на тези паметни ще трябва да се търси някакво друго обяснение.

Ключът към обяснението на появата на южнославянските светци в този месецослов, може би се крие в поместването на памет и на първия всеруски митрополит – Петър (21 дек.)¹¹. Както е добре известно, Киприан отделя изключително внимание на този първи светец от руски произход. Той пише житие и служба за него, молебен канон и похвално слово¹². В своя Служебник Киприан поставя митрополит Петър между светците, чието име се споменава по време на проскомидията¹³. Това възвеличава ролята и значението на Москва в руските земи, чрез поставянето на първия московски светец в редицата на светците от световната църква¹⁴.

Това би трябвало да бъде първата отправна точка за появата на интересувашите ни паметни. Както вече отдавна е изяснено в литературата, по-голямата част от дейността на Киприан като пратеник на Константинополската патриаршия е да възстанови единството на Руската църква и то с център Москва¹⁵. Това е била

⁶ Лосева 2001: 31.

⁷ Снегаров 1950: 66.

⁸ Мансветов 1882: 73.

⁹ Иванов 1958: 33; ср. Дончева-Панайотова 1981: 125.

¹⁰ Снегаров 1950: 66.

¹¹ Голубинский 1900: 67; ср. Peteers 1914: 291.

¹² Дончева-Панайотова 1981: 162 сл.

¹³ Мансветов 1882: 73; Снегаров 1950: 69.

¹⁴ Мансветов 1882: 73; Дмитриев 1963: 225; ср. Дончева-Панайотова 1981: 124.

¹⁵ Х. Попов 1901: 249; Прохоров 1978: 17 сл.; Турилов 1998: 325.

една от целите на политиката на византийската политика в лицето на император Йоан VI Кантакузин и на константинополския патриарх Филотей Кокин, чието протеже е Киприан, който се опитвал да подчини огромните руски територии на една митрополия¹⁶, очевидно с цел да бъдат контролирани по-лесно. Според някои автори, освен политическите причини за това имало и финансови¹⁷.

Без да повтарям отново добре известните факти, бих искал да кажа, че това е главната причина за перипетията, които преживява първоначално киевския, а после московски митрополит Киприан. Обстановката и политическата ситуация се променяли, но целта на амбициозния българин си оставала все същата¹⁸. Успял да стане всеруски митрополит¹⁹, Киприан се опитвал по всякакъв начин да укрепи църковното единство и да предотврати сепаристичните стремежи на някои епископи в огромната територия²⁰.

На този въпрос ще се върна по-долу, а тук ще анонсирам втората отправна точка. Това е литургичната реформа започната в Русия по времето и от митрополит Киприан – смяната на Студийския с Иерусалимския устав²¹. Именно с тази литургична реформа можем да свържем от друга страна появата на тези нови за руските земи паметни на светци.

Според И. Мансветов, няма фактически данни за разликите на студийския синаксар от иерусалимския и за поставяне на твърда граница, разграничаваща състава на техните паметни. Поради липсата на положителен критерий за такова разграничение, научно оправдание за такова разделение е невъзможно²². Въпреки този извод на Мансветов, можем да кажем, че заради смяната на устава е бил основно редактиран и състава на руските месецослови.

С въвеждането на Иерусалимския устав започнал процес на уеднаквяване на служебните месецослови. Иерусалимските месецослови на Константинополската църква са имали определен състав, но доста съкратени, по арх. Сергей²³, така че Киприан е имал свобода да избира състава. Логично е това да бъде направено

¹⁶ Прохоров 1978: 17-18; Прохоров 1985: 54-55; Прохоров 1988: 67-70; Дончева-Панайотова 1981: 66-67; Оболенски 1996: 410; Тютюнджиев 2006: 700-701, с още литература.

¹⁷ Греков 1963: 63.

¹⁸ Прохоров 1972: 141.

¹⁹ Дончева-Панайотова 1981: 66-92.

²⁰ Киселков 1956: 219; Н. Дончева-Панайотова 1981: 94-95; Дончева-Панайотова 2006: 514.

²¹ Голубинский 1900: 329-331; Арх. Сергей 1901: 36; Иванов 1958: 68-69; Киселков 1956: 220; Прохоров 1972: 142; Пентковский 2001; Лосева 2001: 30.

²² Мансветов 1982: 69.

²³ Арх. Сергей 1901: 36.

с руски светци²⁴. Той обаче е включил само един руски светец и то не случаен – митрополит Петър. Както вече стана дума, той очевидно има особено отношение към този светец. И това не е случайно. Митрополит Петър (1308-1326) остава в историята с едно много важно дело. Той е първият който пренася митрополитската катедра в Москва. Е. Голубински може и да има някакви основания, като твърди, че пишейки житие на митрополит Петър, Киприан не се грижел за Русия, а за себе си, доколкото в него, той действително разказва за собствените си преживелици²⁵. Да се грижиш за Русия като цяло по това време едва ли е могло²⁶. Съвсем сигурно е обаче, че той се е грижел за Москва, особено след Куликовската битка, когато очевидно тя става политическия център²⁷, който може да обедини руските земи. Най-малкото в църковно отношение, което била целта както на Киприан, така и на Константинополската патриаршия, в лицето на Филотей Коккин и самия византийски император (Йоан VI Кантакузин)²⁸.

Съвсем естествено в тази поредица се поставя и новия църковен Устав. Независимо от причините за въвеждането му, уеднаквяването на литургичната практика в руските епархии обективно подпомагала процеса на тяхната интеграция. Важна идеологическа роля в това отношение играели култовете на различните светци. Разбира се, в руските земи и до този момент имало светци. Е. Голубински изброява шестнадесет преди митрополит Петър, някои от които доста ранни и популярни. Повечето от тях обаче са киевски, а някои новгородски, владимирски, псковски и пр. светци²⁹. Затова очевидно, дори тези култове за които може да се смята, че са имали общоруски характер, не са били подходящи за Киприан. Като напр. Борис и Глеб, или Теодосий Печорски и пр.³⁰ По тази причина Е. Голубински е напълно прав да се съмнява в идеята на Татищев, че Киприан е писал жития и на други руски светци. Това той не е правил не защото е пришелец и не

²⁴ Вж. бележката на Тихомиров (1969: 22), за трудното допускане на неруски светци в руските месецослови.

²⁵ Голубинский 1900: 350. Ср. Иванов 1958: 77; Дончева-Панайотова 1981: 172; Прохоров 1985: 56.

²⁶ Х. Попов 1901: 249.

²⁷ За митрополит Киприан и Куликовската битка вж. Meyendorf 1981: 225-226; ср. Прохоров 1988: 70; Прохоров 1985: 55-56.

²⁸ Митрополит Киприан е първият руски митрополит, който не е ходил в Ордата и не е споменавал в молитвите си ординските ханове. Той е превел от гръцки на славянски химни против “поганците”, иноплемениците и пр. Той е и първият руски митрополит, който включва в руските църковни многолетия имената на византийските императори, вж. Прохоров 1988: 71; Прохоров 1985: 55.

²⁹ Голубинский 1903: 43-67; Кучкин 1962: 72.

³⁰ Голубинский 1903: 43-67. Тук няма да засягам въпроса доколко действително тези култове са били разпространени и популярни в най-стария период от руската църковна история, вж. някои бележки у Арх. Сергей (1901: 386 сл.).

е обичал руския народ, както смята Голубински, а защото те не са му били нужни, не са отговаряли на неговата задача. На Киприан му трябвали московски култове, а такива очевидно нямало много – в сравнение със старите градове Москва бил сравнително нов център, както в политически, така и в църковен план³¹. Затова той избрал само един руски култ – на митрополит Петър, първи московски светец³². В този порядък на мисли южнославянските светци са били много подходящи за целта – от една страна става въпрос за славянски светци, а от друга за такива, които не са свързани с нито една руска местна епархия.

А. Турилов добавя и още нещо – интерес към южнославянското културно наследство възниква в Русия, в условията на формиране на идеологията на централизираната държава. В началния етап на този процес естествено било да се обърнат към чуждия опит, български и сръбски³³. Всъщност е нормално един автор-българин, да се обърне именно към познати му южнославянски светци, макар че строго погледнато други подходящи славянски православни светци по това време просто нямало откъде да се намерят. От тук нататък следва да се види защо точно тези светци са избрани от всеруския митрополит Киприан.

Култът на Св. Петка прониква сравнително рано в руска среда, ако съдим по месецослова на Галичкото евангелие от края на XIII или нач. на XIV в.³⁴ Вероятната причина е, че Галичко княжество е поддържало връзки с Търново, като според една разпространена хипотеза, цар Иван Асен II (1218-1241) се спасил след смъртта на цар Калоян (1197-1207) именно в Галич. След първите Асеновци връзките между България и руските земи продължили, за което има точни сведения³⁵. Затова включването на най-популярната българска средновековна светица

³¹ Голубинский 1900: 133 сл.; Х. Попов 1901: 249; Кучкин 1962: 71; Тихомиров 1969: 21-22.

³² Голубинский 1900: 67; ср. Peeters 1914: 291; Кучкин 1962: 75.

³³ Турилов 1982: 71.

³⁴ Вж. различни датировки у Горский, Невоструев 1855: 212; Карский 1928: 45; *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР (XI-XIII в.)*, М., 1984, 94-95, N 53; Н. Дурново (1969: 57), датира от XII-XIII в. Според Турилов (1999: 16), тази част на паметника датира от XIII в. или от границата на XIII и XIV в., като месецословът възхожда към среднобългарски оригинал и трябва да бъде разглеждан като паметник на българо-галичките културни връзки от XIII в.; срв. Лосева 2001: 30. Това четвроевангелие е писано на пергамент, руски правопис, уставно писмо и съдържа 280 листа. Първите 228 листа са писани през 1143-1144 г. в Галич, останалите от 229 до 260 пак там, приблизително в XIII-XIV в. Проблемът тук е, че месецословът е в тази втора част, написана с друг, полууставен почерк. Този факт е известен в науката, вж. Дилевски 1976: 17; Дылевский 1991: 110-111, но обикновено не му се обръща внимание, и се говори, че това е най-ранния помен за светеца въобще, вж. Ангелов 1983: 186-187.

³⁵ Златарски 1972: 322; Мутафчиев 1973: 150-191; Снегаров 1950: 45, 50-51; Ангелов 1967: 139-147; Божилов 1985: 77; Дылевский 1991: 107.

в този месецослов не е изненада³⁶. Въпреки това обаче, нейното включване в този паметник не е функция на известността и на руска почва до този момент, а по-скоро на развитие на култа и в България. Киприан я включва не защото е известна в руските земи – а защото е известна в България.

Както е добре известно, Св. Петка се споменава и в още един паметник, който се свързва с името на Киприан – “Списък на руските градове, далечни и близки”, който се датира от края на XIV в. (ок. 1387-1396, според различните автори). В него се казва, че в Търново лежи св. Параскева³⁷.

По-нататък култът на Св. Петка Търновска продължава да се развива на руска почва. За това определена роля играе и друг българин – Григорий Цамблак, за което свидетелства по-късно Дмитрий Ростовски, в своя “Каталог на киевските митрополити”. Според него, той “... уставил в киевской иерархии празновать память ее октябрю 14.”. На това сведение може да се има доверие доколкото именно от началото на XV в. в украинските и белоруските пролози, сборници и чети-миней се появяват жития на св. Петка, в месецословите се фиксират нейни паметни, в служебните миней – нейни служби и най-накрая дори се появяват храмове в нейна чест³⁸.

Известен в Русия отпреди митрополит Киприан бил и Св. Йоан Рилски, за което свидетелства месецослова на споменатото по-горе Галичко евангелие. В него под дата 19 октомври, се поменава: **Преподобнаго отца Иоана Рылскаго**³⁹. Според някои автори, култът е бил пренесен в източнославянска среда още през XIII в., макар, че там се разпространява преди всичко житието на Георги Скилица. Житието на патриарх Евтимий не е познато⁴⁰, тъй като култът е пренесен по-рано и вече е започнал да се развива самостоятелно. За него важи направената по-горе констатация по отношение на Св. Петка – за Киприан не е било важно култът да е бил развит на руска почва, а на българска. След него, култът продължава да се развива на руска почва⁴¹.

³⁶ Ср. Наумов 1994: 378-379.

³⁷ “А се имена градомъ всямъ Русскимъ, далнимъ и ближнимъ. На Дуная Видицовъ о седми стянь каменныхъ, Мдинъ, оба ону страну Дуная Тръновъ, ту лежить святыя Пятница ...”, (*Полное собрание русских летописей*, VII – *Летопись по Воскресенскому списку*, СПб. 1856, с. 240); ср. Мутафчиев 1973: 174-175; За останалите преписи на списъка вж. Греков 1975: 341 сл., с по-старата литература; Дмитриев 1963: 226; Дончева-Панайотова 1981: 122; Дончева-Панайотова 2004: 25; Дончева-Панайотова 1992: 333; Кенанов 1999: 214.

³⁸ Рогов 1988: 165, 174-175, 179-181; Антонова, Мнева 1963: 197-198, 319.

³⁹ Дылевский 1946: 79.

⁴⁰ К. Иванова 2001: 41; Турилов 1982: 69.

⁴¹ Дилевски 1976: 17. Относно въпроса за евентуалния култ към Св. Иван Рилски в гр. Рилск, Курска област, вж. Арх. Нестор 1976: 11; Дылевский 1968: 284. Тук няма да взимам отношение по този въпрос, той излиза от темата на настоящия текст. Не мога обаче да не отбележа две неща. На първо място констатацията на Н. Дилевски, че областите в

Следващия светец, който присъства в месецослова е Иларион Мъгленски. За него няма данни да е бил популярен в руските земи преди митр. Киприан. Св. Иларион Мъгленски е известен преди всичко с борбата срещу арменската ерес, за която се разказва в неговото житие⁴². Този въпрос явно е бил важен и в Русия, тъй като извлечение от неговото житие, точно по този въпрос било поместено в състава на руските преписи на Кърмчая книга⁴³, а също в хронографични сборници и различни други догматични и полемически паметници, вкл. в сборници с проложни жития, наречени в руската традиция “Святци”⁴⁴.

Изглежда това е била и главната причина за да бъде поместен в изследвания синаксар, защото “арменската” тема явно е вълнувала и самият Киприан. В едно от неговите послания, т. н. “Отговор” на игумена Атанасий Висоцки, той между многото въпроси по които дава пояснение, явно запитан от игумена на Серпуховския манастир, се занимава и с “арменската ерес, най-гнусна от всички ереси”, като съветва православните да нямат никакъв досег, дружба и любов с арменците⁴⁵. Неговият култ също се е закрепил на руска почва, доколкото в руския Хронограф е поместен текст за светеца, вероятно съкратен вариант на Евтимиевото житие⁴⁶.

В изследвания Псалтир датата на Св. Иларион Мъгленски е променена. Св. Иларион Мъгленски има като основна дата за помен 21 октомври. Тя е застъпена както в проложния разказ за пренасяне на мощите, така в житието на патриарх Евтимий. Под тази дата са и повечето помени за светеца. Под тази дата в право-

които най-рано се установява почитание на Св. Иван Рилски са тези на руския север и североизток – Троицко-Сергиевската лавра, Москва, Соловецкия манастир, Новгород. На второ място, това е отбелязани от арх. Нестор факт, че в Русия датата на почитание на Св. Иван е 18 август, а не 19 октомври, която е търновска.

⁴² Радченко 1898: 304-306.

⁴³ Турилов 1982: 69, 71.

⁴⁴ К. Иванова 1981: 309-310.

⁴⁵ “Русская историческая библиотека”, VI, № 32, стб. 243-270; ср. Прохоров (1985: 57), който смята, че отношението към арменците се определя не само заради техните религиозни различия с православните, но и заради връзките им с генуезците и политическата им дейност в Русия.

⁴⁶ А. Попов 1869: 34; ср. Х. Попов 1901: 168; К. Иванова 1986: 533; Кенанов 1980: 72-86; Кенанов 1999, с. 199 сл. (*За литературната съдба на житиенписа за епископ Иларион Мъгленски*); Вж. друго мнение у Яцимирский (1908: 149-150, N° LI), според когото: “Среди статей Хронографа обращает на себя внимание озаглавленная: **О Иларионе Мъгленскѣ**”. В упомянутом описании рукописи она не указана, и никто из писавших об Евтимии Търновском не пользовался ею ни в пражком списке, ни в других. Сравнение этой сати с Житием того же святого, показывает, что она служила одним из главных источников, если не единственным, для Евтимия”; ср. Solovjev 1953: 13; Антиќ 1977: 198-199.

славната църква се почита св. Иларион Велики⁴⁷. Тук датата е 20 октомври. Разликата обаче не е съществена, разлика от един ден често се получава в месецослови-те, още повече, че има прецеденти и при самият Иларион Мъгленски⁴⁸.

Под обичайната дата – 16 август⁴⁹ в синаксара е паметта за Йоаким Сарандапорски. Неговата поява там е може би най-интересната. От всички български паметни в този синаксар (като изключим Кирил и Методий, чийто случай е по-различен), единственият светец, чийто мощи не са били в Търново е Св. Йоаким. Още от откриването на мощите му, те са били положени в манастирската църква, където останали чак до средата на XVIII в., когато манастирът запустял и те се загубили. Затова съобщава Паисий Хилендарски, който е съвременник на събитията. Към датата на написването на Историята (1762 г.), пък и по-късно, не е известно къде са се намирали⁵⁰. Не е ясно защо мощите му не са били пренесени в Търново, вероятно скоро след 1202 г. в манастира е идвал цар Калоян, както се съобщава в някои преписи на житието⁵¹. Той е единствен, от останалите български светци в синаксара на Киприан, за когото патриарх Евтимий не е писал никакво произведение.

След като не може да бъде обяснена появата на тази памет чрез Търново, очевидно трябва да се търсят някакви други причини. Такава причина може да бъде неговата голяма популярност. Между западнобългарските анахорети, Св. Йоаким е на второ място по броя на запазените паметни, след Св. Йоан Рилски.

⁴⁷ Дебольский 1901: 563-564; Kulić 1992: 26.

⁴⁸ Известни са още две изключения – има две паметни на светеца под други дати. В рък. 1/450 от манастира Путна, който датира от края на XIV-нач. на XV в., поменът е под дата 19 октомври. На тази дата се поменава обикновено Св. Иван Рилски. В случая очевидно имаме работа с особеност на самият ръкопис, в който Св. Иван се поменава под дата 14 октомври, датата на св. Петка Търновска. Самата Св. Петка има поместена служба, но не под нейната дата, а в края на ръкописа, вж. Юфу 1963: 257-258. Ръкописът има и друга важна особеност – за разлика от обикновените минеи с пролози, където най-напред са дадени всички ежедневни служби, а след тях пролозите, наредени също календарно, в този ръкопис пролозите следват непосредствено след всяка ежедневна служба, със собствено заглавие, вж. пак там, с. 257. Може би оттук произлиза и разместването на датите. Второто изключение е в псалтир с последования, СА 6 от XVI в., където освен на основната дата 21 октомври, се появява помен и под дата 3 септември (Синдик и др. 1991: 104-106, N° 68).

⁴⁹ К. Иванова 1986: 570. Неговият празник остава стабилен, макар, че съвпада с гървия ден от следпразненството на Успение Богородично (15 август) и на него се празнува стар празник – Пренасяне на Неръкотворния образ Господен, вж. Гергова 1996: 33.

⁵⁰ Паисий Хилендарски, *История Българска*, в: Теодоров 1898: 114. Иванов 1906: 95; Маринов 1900: 175; В. Иванова 1926: 518.

⁵¹ В. Иванова 1926: 517.

Причината за тази популярност не е много ясна⁵², но тя е факт и се подкрепя от многобройните му образи от стенописите на различни църкви, разположени в широк ареал. Трябва също да припомним, че в службата на светеца, написана към края на XII или нач. на XIII в., се среща рядката химнографска форма ипакои, която се използва само при най-големите празници. Това показва, че култът му е бил много силен. Независимо от това, че мощите му не са били пренесени в Търново, паметта му влиза в Търновската редакция на месецослова, откъдето се разпространява в Русия, а също и във Влашко и Молдова⁵³.

Накрая оставям проблема с Кирил и Методий. Тяхната поява тук, в чисто идеологически смисъл е най-очаквана и обяснима – те към момента на внасянето им в Псалтира имат култ във всички славянски православни страни. Възниква обаче друг въпрос. Както е добре известно, през XIV в. по високите етажи на образованото българско общество се водели бурни спорове около първоначалните преводи на богослужебната книжнина, в които били замесени и имената на Кирил и Методий. Без тук да се занимавам с този въпрос, това съм правил многократно⁵⁴, бих искал да спомена само, че паметите на Кирил и Методий изчезват от новите йерусалимски месецослови в България⁵⁵, или най-малкото не са били задължителни за устойчивите календарни сборници⁵⁶.

Въпросите около навлизането на Йерусалимския устав в българската църква не са добре изучени⁵⁷, но може да се твърди, че процесът на въвеждането му е бил съпроводен от засилена централизация на църковните паметни, като започва сближаване с месецословите на Константинополската църква, гърцизация на паметите и преодоляване на силната локална традиция, съществувала дотогава⁵⁸. Изглежда, по мнението на Й. Юфу, че техните жития не са били поместени в първия опит за създаване на българска чети-минейна колекция, каквато се явява т. нар. колекция “Студион”⁵⁹. Тези проблеми се нуждаят от допълнителни обстоятелни изследвания⁶⁰, но е ясно, че култът в България се е развивал през това време неравномерно.

Подобен проблем съществува и на руска почва. Въпреки, че паметите на Кирил и Методий са поместени от Киприан в неговия псалтир след въвеждането

⁵² Гергова 1996: 33.

⁵³ Гергова 1996: 34.

⁵⁴ Сеџмедџиев 1991; Чешмеджиев 1993, 1994, 1998, 2001: 110 сл., 2007.

⁵⁵ К. Иванова 1991: 128-129; Петков 2000: 346, 377, 397-398.

⁵⁶ К. Иванова 1991: 128, бел. 20.

⁵⁷ Стефановић 1989: 139; Скоморохова 1992-1993: 252-253.

⁵⁸ Стефановић 1989: 152-153.

⁵⁹ Юфу 1970: 303-304; Zamfiresku 2002: 87-103; Петков 1978: 307-309; К. Иванова 1980: 213; К. Иванова 1991: 124-134; Чешмеджиев 2001: 136-137.

⁶⁰ К. Иванова 1980: 210-211; К. Иванова 1971: 234-242; К. Иванова 1991: 124-134.

на Иерусалимския устав, паметите на Кирил и Методий изчезват от руските месепослови⁶¹. Освен това, още арх. Сергей забелязва, че службата на Кирил и Методий, която се намира в Студийските минеи, не влиза в Иерусалимските минейни състави и по такъв начин празнуването на Кирил и Методий заглъхва на руска почва до ново време⁶².

В заключение бих искал да кажа, че поставеният проблем очевидно е интересен и има отношение както към култовете на българските светци, взети сами по себе си, така и към тяхното развитие на руска почва, а в по-общ план и към развитието на българо-руските връзки в този период и знаменитото “второ южнославянско влияние в руските земи”. Оттук нататък заслужава изследване въпросът за сръбските светци в този синаксар, главно с оглед на установяване на това по какъв начин е формиран точно този състав на паметите и за евентуалните извори на всеруския митрополит Киприан. Това се ще се опитам да направя в близко бъдеще.

Библиография

- Ангелов 1967: Б.Ст. Ангелов, *Из старата българска, руска и сръбска литература*, II, С. 1967.
- Ангелов 1983: Б.Ст. Ангелов, *Повествователни съчинения за Иван Рилски в старобългарската литература*, в: Б.Ст. Ангелов, *Старобългарско книжовно наследство*, С. 1983, с. 186-198.
- Антиќ 1977: В. Антиќ, *Необјавен текст од Житието на Пларион Мегленски*, “Годишен зборник. Филолошки факултет на Универзитетот во Скопје”, III, 1977, с. 197-205.
- Антонова, Мнева 1963: В.И. Антонова, Н.Е. Мнева, *Каталог древнеруской живописи, I (XI - нач. XVI века)*, М. 1963.
- Арх. Нестор 1976: Арх. Нестор, *Храмове, посветени на Св. Иван Рилски в Русия*, “Духовна култура”, XI, 1976, с. 11-19.
- Арх. Сергей 1901: Арх. Сергей, *Полный месяцеслов Востока, I (Восточная агиология)*, Владимир 1901.
- Божилков 1985: И. Божилков, *Фамилията на Асеновци (1186-1460). Генеалогия и просопография*, С. 1985.
- Гергова 1996: Е. Гергова, *Химнографските произведения за западнобългарските анахорети като белег за култа към тях*, в: *Свети места на Балканите*, Благоевград 1996, с. 31-37.

⁶¹ Лосева 2001: 29.

⁶² Арх. Сергей 1901: 216; Мирковић 1961: 242; Лосева 2001: 29.

- Голубинский 1900: Е. Голубинский, *История русской церкви*, II, 1, М. 1900.
- Голубинский 1903: Е. Голубинский, *История канонизации святых в Русской церкви*. М. 1903
- Горский, Невоструев 1855: А. Горский, К. Невоструев, *Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки*, I (*Священное писание*), М. 1855.
- Греков 1963: И.Б. Греков, *Очерки по истории международных отношений Восточной Европы XIV-XVI вв.*, М. 1963.
- Греков 1975: И.Б. Греков, *Восточная Европа и упадок Золотой орды (на рубеже XIV-XV в.в.)*, М. 1975.
- Дебольский 1901: Г.С. Дебольский, *Дни богослужения православной церкви*, I, СПб. 1901.
- Дилевски 1976: Н. Дилевски, *Житията на българския национален светец Иван Рилски в старата руска църковна книжнина*, "Духовна култура", X, 1976, с. 15-21.
- Дылевский 1946: Н. Дылевский, *Рыльский монастырь и Россия в XVI и XVII веке*, С. 1946.
- Дылевский 1968: Н. Дылевский, *Жития Иоанна Рыльского русских древнехранилиц и их болгарские источники*, "Труды Отдела Древнерусской Литературы", XXIII, 1968, с. 276-292.
- Дылевский 1991: Н. Дылевский, *Легенда или историческая правда (древний русский город Рыльск в Черниговской земле и болгарская Рыльская обитель на Балканах)*, "Etudes balkaniques", 1991, 2, с. 106-115.
- Дмитриев 1963: Л.А. Дмитриев, *Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы (к русско-болгарским литературным связям XIV-XV вв.)*, "Труды Отдела Древнерусской Литературы", XIX, 1963, с. 215-254.
- Дончева-Панайотова 1981: Н. Дончева-Панайотова, *Киприан – старобългарски и староруски книжовник*, С. 1981.
- Дончева-Панайотова 1992: Н. Дончева-Панайотова, *Руските летописи за Търновската трагедия през 1393 и делото на митрополит Киприан*, в: *Турските завоевания и съдбата на балканските народи, отразени в исторически и литературни паметници от XIV - XVIII в.*, В. Търново 1992, с. 329-335.
- Дончева-Панайотова 2004: Н. Дончева-Панайотова, *Григорий Цамблак и българските литературни традиции в Източна Европа (XV-XVII в.)*, В. Търново 2004.
- Дончева-Панайотова 2006: Н. Дончева-Панайотова, *Жизненият път на Григорий Цамблак и мястото на литовско-руския период в него*, в: *Византия, Балканите, Европа. Изследвания в чест на проф. Василка Тъčkова-Займова (= Studia Balcanica, 25)*, С. 2006, с. 502-523.

- Дурново 1969: Н. Дурново, *Введение в историю русского языка*, М. 1969.
- Златарски 1972: В.Н. Златарски, *История на българската държава през средните векове*, III, С. 1972
- Иванов 1906: Й. Иванов, *Северна Македония*, С. 1906.
- Иванов 1958: Й. Иванов, *Българското книжовно влияние в Русия при митрополит Киприан (1375-1406)*, "Известия на института за българска литература", VI, 1958, с. 25-79.
- Иванова В. 1926: В. Иванова, *Стари църкви и манастири в българските земи (IV-XIII в.)*, "Годишник на Народния музей (за 1922-1925)", IV, 1926, с. 429-582.
- Иванова К. 1971: К. Иванова, *Някои моменти на българо-византийските литературни връзки през XIV в. (Писаността и неговото проникване в България)*, "Старобългарска литература", 1971, 1, с. 209-242.
- Иванова К. 1980: К. Иванова, *Житийно-панегиричното наследство на Търновската книжовна школа*, в: *Търновска книжовна школа*, II, С. 1980, с. 193-214.
- Иванова К. 1981: К. Иванова, *Текстологически проблеми в житийно-панегиричното наследство на патриарх Евтимий Търновски*, в: *Текстологија средновековних јужнословенских књижевности. Српска академија наука и уметности. Научни скупови, X (Одделение језика и књижевности)*, 2, Београд 1981, с. 307-319.
- Иванова К. 1986: К. Иванова (съст. и ред.), *Стара българска литература*, IV (*Житийно-панегирична творба*), С. 1986.
- Иванова К. 1991: К. Иванова, *Новоизводните Търновски сборници и въпросът за ролята на патриарх Евтимий в техния превод*, "Старобългарска литература", XXV-XXVI, 1991, с. 124-134.
- Иванова К. 2001: К. Иванова, *Съчиненията на св. Патриарх Евтимий през Средновековието*, в: *Християнската идея в историята и културата на Европа*, С. 2001, с. 37-43.
- Карский 1928: Е. Карский, *Славянская кирилловская палеография*, Л. 1928.
- Кенанов 1980: Д. Кенанов, *Литературные источники "Жития Пеллагиона Мегленского" Евфимия Терновского*, "Palaeobulgarica", 1980, 4, с. 72-86;
- Кенанов 1999: Д. Кенанов, *Евтимиева метафрастика (Път и мисия във времето)*, Пловдив-В. Търново 1999.
- Киселков 1956: В.Сл. Киселков, *Проуки и очерти по старобългарска литература*, С. 1956.
- Кодов 1969: Х. Кодов, *Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българската академия на науките*. С. 1969.
- Кучкин 1962: В.А. Кучкин, *Сказание о смерти митрополита Петра*, "Труды Отдела Древнерусской Литературы", XVIII, 1962, с. 59-79.

- Лосева 2001: О.В. Лосева, *Периодизация древнерусских месецословов XI-XIV в.*, “Древняя Русь. Вопросы медиевистики”, 2001, 2 (4), с. 15-35.
- Мансветов 1882: И. Мансветов, *Митрополит Киприан в его литургической деятельности. Историко-литургическое исследование*, М. 1882.
- Маринов 1900: Д. Маринов, *Служба Преподобнаго отца нашего Иовакіма Осоговскаго*, С. 1900.
- Мирковић 1961: Л. Мирковић, *Хеортологија или историјски развитак и богослужење празника православне источне цркве*, Београд 1961.
- Мутафчиев 1973: П. Мутафчиев, *Произходът на Асеновци*, в: П. Мутафчиев, *Избрани произведения*, II, С. 1973, с. 150-191.
- Наумов 1994: А. Наумов, *Търновската традиция в кирилските ръкописи, съхранявани в Полша*, в: *Търновска книжовна школа*, V, В. Търново 1994, с. 377-382.
- Оболенски 1996: Д. Оболенски, *Византијски комонвелт*, Београд 1996.
- Пентковский 2001: А. Пентковский, *Литургические реформы в истории Русской церкви и их характерные особенности*, “Журнал Московской Патриархии”, 2001, 2, с. 72-80..
- Петков 1978: Г. Петков, *За десеттомното ръкописно издание на българската литература по времето на Евтимий Търновски*, в: *Славистични проучвания*, С. 1978, с. 307-313.
- Петков 2000: Г. Петков, *Стихият пролог в старата българска, сръбска и руска литература (Археография, текстология и издание на проложните стихове)*, Пловдив 2000.
- Попов А. 1869: А. Попов, *Обзор хронографов русской редакции*, 2, М. 1869.
- Попов Х. 1901: Х.Ив. Попов, *Евтимий, последен Търновски и Трапезицки патриарх (1375-1394)*, Пловдив 1901.
- Прохоров 1972: Г.М. Прохоров, *К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филотея Коккина*, “Труды Отдела Древнерусской Литературы”, XXVII, 1972, с. 121-149.
- Прохоров 1978: Г.М. Прохоров, *Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы*, Ленинград 1978
- Прохоров 1985: Г.М. Прохоров, *Киприан*, в: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, “Труды отдела древнерусской литературы”, XXXIX, 1985, с. 53-71;
- Прохоров 1988: Г.М. Прохоров, *Из литературного наследия митрополита Киприана*, в: *Славянские литературы. X международный съезд славистов. Доклады советской делегации*. М. 1988, с. 67-70.
- Радченко 1898: К. Радченко, *Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием*, Київ 1898.

- Рогов 1988: А.И. Рогов, *Культурные связи Киевской Руси с другими славянскими странами в период ее христианизации*, в: *Принятие христианства народами Центральной Юговосточной Европы и крещение Руси*, М. 1988, с. 207-234.
- Синдик и др.1991: Н.Р. Синдик, М. Гроздановић-Пајић, К. Мано-Зиси, *Опис рукописа и старих штампаних књига библиотеке српске православне епархије Будимске у Сент-Андреји*, Београд-Нови Сад 1991.
- Скоморохова 1992-1993: Л. Скоморохова-Вентурини, *Славянские месецословы как памятник междуславянских связей и отношении славянских и неславянских народов*, "Ricerche Slavistiche", XXXIX-XL, 1992-1993, 1, с. 249-261.
- Снегаров 1950: И. Снегаров, *Духовно-културни врџки между България и Русия през Средните векове (X-XV в.)*, С. 1950.
- Стефановић 1989: Д. Стефановић, *Прилог проучавању месецослова XIII и XIV века*, "Јужословенски филолог", XLV, 1989, с. 137-160.
- Теодоров 1898: А. Теодоров (Балан), *Трем на българската словесност*, Пловдив 1898.
- Тихомиров 1969: М.Н. Тихомиров, *Исторические связи России со славянскими странами и Византией*, М. 1969.
- Турилов 1982: А.А. Турилов, *К вопросу о периодизации русско-южнославянских литературных связей XV – начала XVI в.*, в: *Руско-балкански културни врџки през Средновековието*. С. 1982, с. 68-74.
- Турилов 1998: А.А. Турилов, *Восточнославянская книжная культура конца XIV-XV в. и "Второе южнославянское влияние"*, в: *Древнерусское искусство. Сергей Радонежский и художественная культура Москвы XIV-XV вв.*, Санкт-Петербург 1998, с. 321-337.
- Турилов 1999: А. Турилов, *Две забытые даты болгарской церковно-политической истории IX века (К вопросу о формирования болгарского варианта церковного месецослова в эпоху Первого царства)*, "Palaeobulgarica", 1999, 1, с. 14-34.
- Тютюнджиев 2006: И. Тютюнджиев, *Митрополит Пгантий Търновски и българското присъствие на Фераро-Флорентинския събор (1438-1439)*, в: *Тангра. Сборник в чест на 70-годишнината на акад. Васил Гюзелев*, С. 2006, с. 685-717.
- Цонев 1940: Б. Цонев, *История на български език*, I, С. 1940.
- Чешко 1981: Е. Чешко, *Второе южнославянское влияние в редакции псалтирного текста на Руси (XIV - XV вв.)*, "Palaeobulgarica", 1981, 4, с. 79-85.
- Чешмеджиев 1993: Д. Чешмеджиев, *Към въпроса за състоянието на Кирило-Методиевата идея през XV в.*, в: *Българският Петнадесети век*, С. 1993, с. 129-136.

- Чешмеджиев 1994: Д. Чешмеджиев, *Константин Костенечки за произхода на Кирило-Методиевския език*, в: *Търновска книжовна школа*, V, 1994, с. 631-641.
- Чешмеджиев 1998: Д. Чешмеджиев, *Още няколко бележки върху "Похвално слово за Евтимий" от Григорий Цамблак*, "Проглас", 1998, 2, с. 68-84.
- Чешмеджиев 2001: Д. Чешмеджиев, *Кирил и Методий в българската историческа памет през Средните векове*, С. 2001.
- Чешмеджиев 2007: Д. Чешмеджиев, *Култът на Кирил и Методий в българското средновековие*, "Slavica Slovaca", XLII, 2007, 1, с. 20-36.
- Юфу 1963: Й. Юфу, *Старобългарски паметници в славяно-румънската литература*, "Известия на института за литература", XIV-XV, 1963, с. 253-258.
- Юфу 1970: З. Юфу, *За десеттомната колекция Студион (Из архива на румънския изследвач ГИон Юфу)*, "Studia Balkanica", 1970, 2, с. 299-343.
- Яцимирский 1908: А. Яцимирский, *Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературам*, "Известия русского языка и словесности Императорской академии наук", XIII, 1908, 2, с. 149-231.
- Češmedžiev 1991: D. Češmedžiev, *Constantin Kostenecki de l'origine de la langue de Cyrille et Méthode*, "Etudes balkaniques", 1991, 3, с. 52-64.
- Kulić 1992: J. Kulić, *Ricerca sulle commemorazioni giornalieri bizantine nei Menei*, Roma 1992.
- Meyendorf 1981: J. Meyendorf, *Byzantium and the rise of Russia: A study of Byzantino-Russian relations in the fourteenth century*, Cambridge 1981.
- Peteers 1914: P.P. (P. Peteers), *La Canonisation des Saints dans l'Église Russe*, "Analecta Bollandiana", XXXIII, 1914, с. 381-420.
- Solovjev 1953: A. Solovjev, *Svedočanstva pravoslavnih izvora o bogomilstvu na Balkanu*, "Godišnjak istorijskog društva Bosne i Hercegovine", V, 1953, с. 1-103.
- Zamfiresku 2002: D. Zamfiresku, *Les grands ménologes de lecture du patriarche Euthyme de Târnovo*, в: *Търновска книжовна школа*, VII, B. Търново 2002, с. 87-104.

Abstract

Dimo Češmedžiev

Metropolitan Cyprian and the Cults of Bulgarian Saints

This study analyzes the memories of Bulgarian saints, commemorated in the menology of the so-called Cyprian's Psalter (RGB, f. 173, N° 142, Collection MDA, late 14th-early 15th Century). The Author attempts to account for the preponderance in this menology of Bulgarian (and Serbian) Saints. A brief survey of some of the saints' memories (St. Petka of Tărnovo, 14 Oct.; S. John of Rila, 19 Oct.; St. Ilarion of Moglená, 20 Oct.; St. Constantine-Cyril, 14 Feb.; St. Joakim of Sarandapor, 16 Aug.) illustrates why Metropolitan Cyprian chose them for the menology of his Psalter.