

СТАТИИ И СЪОБЩЕНИЯ

ПЪРВИ СЪПКИ НА ХРИСТИЯНСТВОТО В ТРАКИЯ ДО МЕДИОЛАНСКИЯ ЕДИКТ ОТ 313 г.

Димитър Димитров

“В ония дни дойде Йоан Кръстител и проповядваше в Юдейската пустиня, като казваше: Покайте се понеже наближи небесното царство.”

(Матей; 3:2)

“Като стигнал до Филипопол, на среща му излезли християните от града и целували веригите му, а той благодарил Богу. Отведен към Вероя, в мястото, наречено Паремболе, бил спрян за разпит и бит много, а ангел го подкрепял. Лишен от вода, светецът чрез молитва докарал вода, като накарал мнозина да повярват в Христа. Минавайки през тракийския град Дризипара, той бил посечен с меч в близкочечашата вода.”

(Синаксар на Цариградската църква)

Изложението на настоящия проблем се свързва с водещата представа за интегралната, неделима принадлежност на Тракия към римовизантийското ойкумене. От този концептуален базис произтича и основният интерпретационен подход при разкриване на интересуващите ни въпроси, а именно – съотнасяне на първоначалното проникване на християнството в Тракия с общия модул, разкриващ началото на християнизационните процеси в макротопоса на *Orbis Romanus*. Само с подобно градивно (не прокрустовско) съотнасяне може да се достигне до открояване на специфичния облик на тези общоимперски процеси в хода на тяхното развитие на тракийска почва. В краткия преамбул на настоящата статия ще изтъкнем и още едно методологическо уточнение. То е инспирирано от популярното във византинис-

тиката схващане, според което християнството е третият компонент, изграждащ уникалната византийска триада наред с римското държавно устройство и елинската култура¹. Наблюдава се един забележителен исторически феномен, в който християнството, от една страна, е градивен елемент на синтезната природа на ромейското ойкумене; а от друга – то еo ipso се явява еманация на великите постижения на предхождащата го синтезна гръко-римска епоха, тъй като е неоспорим фактът, че римско-елинистическият background създава необходимите културно-политически условия, които сублимират в появата на християнската религия.

Безусловно в историята на християнството отчетливо се открояват два периода, чиято демаркационна линия е едиктът на Константин и Лициний от 313 г., с който то получава своята официална легализация. В първия етап християнската религия е в опозиция и нейното разпространение среща (особено в отделни моменти) сериозното противодействие на римските власти. В тази, ако можем да я наречем, “себеотстояваща фаза” християнството, борейки се срещу казионизма, съумява да спечели множество привърженици както благодарение на своята възвишена етика, така и на ревностната и безрезервна отдалечност на своите поддръжници. Разрастването и перманентното приобщаване на неофити закономерно водят и до сформиране на първите компактни християнски общини.

Преди да се спрем конкретно върху началото на християнското проникване в Тракия, следва да очертаем в един по-общ план духовната еволюция в римското общество, подготвила появата на новото учение. Не бива да остава встрани от вниманието ни и реакцията на римските цезари, както и тяхното отношение към все по-мултиплициращото се въздействие на християнството в годините до ерата на Константин Велики.

По своя характер християнството представлява самобитно религиозно учение, оформило се обаче на базата на влиянията и натрупаният опит на предшествашите го религиозни култове. Множество се оказват причините, които инспирират появата на монотеистичната религия в римското общество. Навлизането на философията в религията, която формира идеята за “силната личност”, и крайно напрегнатата обстановка около гражданските войни (I век преди Христа)

създават в римското общество необходимостта от “богоизбран” вожд-спасител. Тъкмо такива есхатологични и месиански идеи нахлуват от *pars Orientis* и намират благоприятна почва сред обнадеженото население. Засилва се и вярата в човешкия гений, наричан “искра Божия”. Не са без значение и някои социо-политически фактори, като: увеличаване на имуществената диференциация; нарастване на бюрократичния апарат и засилване централистичната политика на цезарите, изискваща мощен, консолидиращ религиозен култ.

В периода на острата криза от I в. пр. Христа настъпва съществена промяна в начина на мислене. Рухва вярата във “вечността на Рим”, непобедимостта на имперските войски и илюзията за “златния век”. Официалното обожествяване на императора, придаването на политически характер на римската религия “убива” и последните остатъци от вярата на римляните. Вяра или неверие вече се тълкуват само в своя политически смисъл като лоялност или нелоялност към олицетворяващия обществото император.

През тази преломна епоха (I в. пр. Христа – I в. сл. Христа) се експонират някои религиозни новости или интерпретации от нов тип, които се превръщат във фундамент на християнството. Всички те могат да бъдат обединени под знамето на засиления интерес към мистичното. Голяма дистрибуция получават: митовете за Дионис, свързани с гибелта и възкресението му; тъждеството с неговия баща бог Зевс-Юпитер; мистериозните култове на Изиди и Озирис, Кибела и Митра; представянето на Митра като посредник между Бога и хората; раждането на Митра от една скала, при която дошли да се поклонят пастири; вярата, че в последните дни, когато доброто надделее над злото, Митра ще се върне на Земята и ще възвести “Доброто и щастието” и др.²

Важно е да се отбележи, че в гръко-римския свят преди появата на християнството религиозността и нравствеността отстъпват своите позиции на водещ ценностен ориентир за общността. Духовният живот на римската интелигенция е подкопан от нарастващия философски скептицизъм. Интелигенцията загубва вярата в старите божества, смятайки ги за творения на народната фантазия. От друга страна, ярко афишираният религиозен толеранс на римската държава има двоен резонанс. Погледнато от един ъгъл, отваряйки пътя към римския пан-

теон на всички нови божества, империята предизвиква девалвация на ролята на отечествените богове. Наред с това обаче, поощрявайки влизането в римския пантеон на чуждите божества, Рим създава условия за равнопоставеност между етносите в империята, което обстоятелство пък работи в полза на стремежа към изграждане на общо политическо имперско съзнание, дистанциращо се от етническия маркер. Или, иначе казано, това е израз на силно застъпения курс към универсализация. Тази търпимост обаче сякаш носи повече пасиви, и то в графата на етиката, тъй като разколебаната вяра в отечествените богове довежда до рязко спадане на нравствеността във взаимоотношенията³.

Ако трябва схематично да представим етапите на духовно метаморфозирание, през които преминава гръко-римският свят, за да достигне до християнството, то спокойно можем да потърсим началото в елинизма, отчитайки естествено неговата синтезна природа. Това е времето, когато различните индоирански религиозни учения (персийски) се имплантират в духовната сфера на гръко-римския свят, където вече засилено циркулира интерес към мистичното и окултното, а съвсем не са чужди и нагласите за negliжиране на соматичното. От социално-политически аспект през елинизма се задава прототипът на космополитичните монархии, което пък от своя страна създава условия за общуване между етносите, включително и на религиозна основа. Последното довежда до религиозен синкретизъм, плод на тенденции, които всъщност се катализират в рамките на Римската империя, за да се окажат реална предпоставка за създаването на монотеистична религия.

Факторите, обусловили подобен род развитие, са най-общо два: религиозно-нравственото състояние на *orbis paganus* и политическият фактор в лицето на Римската империя, обединила почти всички цивилизовани народи на Средиземноморието и обезпечила нормалното им общуване въпреки различната степен на културно развитие. Прави впечатление едновременната историческа поява на империята по времето на Август и християнството. Би следвало да отбележим културно-религиозния фактор в лицето на елинизма, който дава тон на духовно-политическия и религиозния живот в гръко-римското общество. Това общество е синкретичен продукт, в който всеки оставя по нещо. Така например “източните народи създават идеята за могъщест-

вото и величието, елините – за естетически прекрасното, а римляните – за обществената полза и справедливост”³⁴.

Когато се отчита отношението на имперските власти към християнството, следва да се вземат предвид два основни момента, обуславящи непримиримото отрицание на официален Рим към новото религиозно учение. Известно е, че в Римската империя чрез култа към гения на императора, от Октавиан Август нататък се преследва постигане на духовна консолидация в полиетническата империя, която да допринесе за централизираното управление на огромните територии. Отказът на християните да отдават почит на този култ, да се покланят на императорските статуи, да извършват жертвоприношения се възприемал като проява на нелоялност към законната власт на цезарите и в този смисъл християнската религия е преследвана и санкционирана.

Друга основна причина за негативното отношение на римската власт към християните е неадекватното им – от гледище на практиката – отношение към религиозните традиции. В стария свят обичайно религията се разглежда като държавно дело, а служителите на култа изпълняват социални функции. В Рим грижата за култа принадлежи на сената, който единствен е оторизиран да признава и разрешава почитането на всеки един бог. Така религията придобива не само социален, но и политически характер. Нарушението на това правило всъщност се явява нарушение на римските закони и е проява на нелоялност. Самата римска държава определя религиозните изповедания по етнически признак. Приемало се, че съществуват гръцки, сирийски, египетски и др. култове, всеки от които имал своето място в римския пантеон.

Как стоят нещата при християнството? Оказва се, че там е налице точно обратната тенденция. Още от самото начало то не бива обвързано с нито една народност. Определяйки отношението си към “другите”, християните ги назовавали “езичници” или “юдеи”, но това не били етнически, а религиозни квалификации, което е още една пряка индикация за универсалната, метаенническа същност на християнството. На този стадий обаче липсата на народностна основа, както и отрицанието на всички други религии било неразбираемо за римските власти и заплашвало установения традиционен модел.

В общи линии това е ситуацията в Римската империя до Константин Велики. Тракия като част от *Orbis Romanus* не остава встрани

от протичащите процеси, но съвсем естествено тук те придобиват специфична окраска, породена от множеството локални особености.

Съществуват някои, макар и не напълно сигурни и по-скоро легендарни сведения, че ранната християнизация на древнотракийските земи е дело на първите християнски мисионери. Най-често използваните от тях маршрути следват *Via Egnatia*, както и пътя по Черноморското крайбрежие, по Дунав към Централна Европа. Това показва, че дейността на религиозните дейтели засяга предимно периферните гранични територии на Тракия. Началото се свързва с дейността на апостол Андрей. Така Иполит, епископ Портуенски (222 г.), в съчинението си за 12-те апостоли споменава: “Апостол Андрей, като проповядвал на скитите и траките, претърпял смърт на кръста на маслиново дърво в Патрос Ахейски.”⁵ От началото на IV в. се датира сведението на Доротей отново относно дейността на Андрей: “Андрей, брат на апостол Петър, обходил цяла Византия, Тракия и Скития и проповядвал Евангелието”⁶. В *Менологиона* на Василий II пък за Андрей се казва следното: “Той бил роден брат на великия апостол Петър. След възнесението на нашия господ Исус Христос, той (Андрей – б. м. Д.Д.) проповядвал по цялото крайбрежие на Витиния, на Понт, на Тракия и на Скития”⁷. Апостол Павел и евангелист Лука разгръщат активна проповедническа дейност в Македония и Егейска Тракия, а някои от техните най-близки следовници работят за по-нататъшното разпространение на християнството във вътрешността на Македония, Тракия и Мизия. Известни са имената на: Ерма, основал църква във Филиппол; Амплий, който действал в Хераклея, а може би и в Одесос, и бил ръкоположен лично от апостол Андрей. Същият претърпял мъченическа смърт поради това, че събарял езически идоли; Елий Публий Юлий, действал в Дебелт⁸.

В Синаксара на цариградската църква е упоменато, че по времето на император Домициан (81–96 г.) в Тракия проповядвала Христовото учение света Севастиана, която произхождала от гр. Севаста във Фригия и последователно посетила Марцианопол, Одесос, Анхило, Хераклея. При император Антонин Пий била заловена светата мъченица Мелитина, родом от Марцианопол⁹. В *Менологиума* на Василий II е описан и подвигът на светата мъченица Гликерия: “Христовата мъченица Гликерия живяла в тракийския Траянопол по

времето на император Антонин и на управителя Сабин... Светицата загинала (на арената) в борба със зверовете. Останките ѝ били положени в тракийска Хераклея”¹⁰. Култът към светата мъченица Гликерия бил особено популярен в района на Хераклея и през IV в., за което ни съобщава Теофилакт Симоката. Хронистът разказва, че през 591 г. император Маврикий, отправил се на поход срещу аварите, минал през Хераклея и посетил храма на мъченицата Гликерия, като почел светото място, оставяйки пари за подновяването на онази част от украсата на храма, която пострадала от огъня, причинен от аварите¹¹.

В съчинението “Църковна история” на Евсевий Кесарийски се споменава за организиран събор срещу монотаннизма в Анхиало, чийто епископ Сотас се отличил в борбата срещу ереста. В. Вълков изтъква обаче, че тук става дума за допуснато или от Евсевий, или от неговите преписвачи недоразумение, тъй като известието се отнася не за Анхиало в Тракия, а за едноименния град в Киликия. Според В. Вълков до II в. включително християнският ареал заема Мала Азия, Сирия, Египет, Рим, Галия. Тракия през това време е все още извън този периметър, което – смята В. Вълков – на практика означава, че един тракийски град не може да има християнска община и още повече виден епископ, водещ непримирима борба срещу ересите. Според В. Вълков епиграфските източници и останалите писмени извори категорично дават основание началото на християнизацията в Тракия да се търси в III в. Като първите християни най-вероятно са малоазийски преселници с оглед на открития епиграфски материал, смятан за най-ранен в разглеждания регион¹².

Действително има резон в твърдението на В. Вълков. В негова подкрепа говорят и някои други логически основания. Като се имат предвид основните посоки, в които се движи християнската пропаганда, процесите, разгръщащи се сред тракийското общество (паганизиране на тракийската аристокрация в хода на оформянето на новата муниципална аристокрация в Тракия, както и силата на традицията), и рестриктивната политика на императорите срещу настъпващото учение, то определено може да се каже, че християнството на този етап (до III в.) няма сериозна почва за развитие в Тракия. От друга страна, обективната преценка изисква да се отбележи, че са в наличност и свидетелства за ранното проникване на новото учение в тракийските земи. То обаче е твърде епизодично, спорадично и не рефлектира

значително върху културно-религиозния контекст на Тракия. И въпреки това пътят е трасиран, а първите стъпки вече са направени, като прави впечатление, че обект на дейността на християнските проповедници стават градските центрове в Тракия.

Тенденцията за разпространение на християнството предимно в урбанистичните агломерации и по-малко в селата се запазва до началото на IV в. Причините за това са от различно естество. Вече отбелязахме, че ранните мисионери се движат главно по градовете, а своите проповеди те извършват на двата основни езика в Империята – гръцки и латински. В много области и поселения от неградски тип обаче говоримите езици са не гръцки или латински, а съответно коптски, тракийски, келтски, сирийски и др. За бавния процес на християнизация на селските територии трябва да се има предвид и консервативният изолационизъм на селското население, който се дължи не само на по-ограничените контакти, но и на трайните позиции, които имат местните обичаи и нрави, както и на техния силен резонанс върху светогледа на хората. Разбира се, традицията е силна и сред тракийското население на градовете, но в тези социопространства влиянията са по-силни вследствие на активния културен обмен и на необходимостта от социално регулиране и балансиране на градския *modus vivendi*, където етнокултурната дивергенция е значителна. Все още обаче общественно-политическият актив от приемането на новото учение е твърде скромнен поради цялостния негативизъм на римските власти към него, а това безспорно е обещание за несигурност и крие множество рискове. Друго немаловажно свидетелство (също резултат от провежданата държавна политика), даващо отражение върху ограниченото проникване на християнството сред обитателите на селата, е нетолерираното му положение в средите на армията, където пък селското население се явява основен източник на рекрут и която армия всъщност представлява втората голяма арена в Римската империя (наред с градовете), на която се осъществяват активни културни взаимодействия.

През този първи стадий от историческия развой на християнството най-интензивният период на неговото разпространение според историческите свидетелства се вмества в хронологическия отрязък между 260 и 303 г. Когато гоненията срещу християните временно са

прекратени, а християнската църковна община, стъпила на дълбока организационна основа, разгръща засилена проповедническа дейност. Резултатите от тази пропаганда не закъсняват да се проявят и в Тракия. Налице са значителен брой християнски мъченици, което ясно доказва проникването на християнството. Най-крупни са гоненията срещу християните в годините на тетрархията между 303 и 311 г.

Така в Менологиума на Василий II се споменава за подвига на 37-те свети мъченици във Филипопол по времето на Диоклетиан. Сред тях е св. Север, произхождащ от Сида в Малоазийската област Памфилия. Той проповядва словото Христово, обикаляйки от град на град, а когато пристигнал в тракийския Филипопол, заварил управителя Апелиан да измъчва намиращите се в града 36 мъченици¹³. Пак на същото място се разказва за подвига на светия мъченик епископ Силван и на другарите му. “Светите Христови мъченици Силван, Сабин и Пантирий живели в Тракия през царуването на Диоклетиан. Те били християни и поучавали в името Христово. Поради това били заловени от идолопоклонниците и предадени на управителя на областта.”¹⁴

В Синаксара на Цариградската църква е упоменато за св. мъченик Карп, който, окован във вериги, бил откаран във Филипопол. “Като стигнал до Филипопол – пише в Синаксара, – насреща му излезли християните от града и целували веригите му, а той благодарил богу. Отведен към Вероя, в мястото, наречено Паремболе, бил спрял за разпит и бит много, а ангел го подкрепял. Лишен от вода, светецът чрез молитва докарал вода, като накарал мнозина да повярват в Христа. Преминавайки през тракийския град Дризипара, той бил посечен с меч...”¹⁵. Това известие е много показателно в две посоки. От една страна – то отчита наличието на християнизирано градско население в най-големия тракийски град през римската епоха – Филипопол. От друга – то потвърждава своеобразния чудотворен начин, чрез който християнството печели нови привърженици и се утвърждава, както е видно и в това известие, в големите градове, центрове на Тракия – Филипопол, Берое и Дризипара.

С последното от изброените селища е свързан и житейският край на друг един светец – Александър Римски, убит по времето на Максимиан (286–305 г.). Неговото житие, детайлно анализирано от академик Димитър П. Димитров¹⁶, разкрива пътуването на св. Алек-

сандър от Рим за Тракия под стриктния контрол на римските власти. В Тракия той преминава през Филипопол, Берое, Буртодизон, Друзипара. Теофилакт Симоката съобщава за разпространението на култа към този светец в района на Друзипара и Анхиало при управлението на император Маврикий (582–601 г.)¹⁷, т.е. три века по-късно. Действително житието съдържа твърде интересни данни за християнската диаспора в Тракия, както и за цялостния културно-религиозен живот в тамошните градове. Така например, когато римският магистрат Тибериан и воденият от него св. Александър Римски приближават Филипопол “...Първенците на града излезнаха с голяма свита да го (Тибериан – б. м.) посрещнат и след това се върнаха в града, за да извършат жертвоприношение на Зевса и Асклепий.”¹⁸ В същото време се споменава и за множеството християни, които са в града и приветстват св. Александър Римски. Тези, а и други изворови податки дават основание на някои автори да хронологизират последните акорди на процеса на християнизация в големите градове на Тракия при управлението на тетрарсите. Според М. Апостолидис¹⁹ Филипопол е бил християнизиран в края на III или в началото на IV в. Той се опира на един открит на територията на Пловдив родов гроб с двоен възпоменателен надпис, датиран от това време, първият от които е езически, а вторият – християнски. Става дума за две жени от едно семейство (вероятно прабаба и внуче), принадлежащи към две различни религиозни системи.²⁰ Тези надгробни надписи са добра илюстрация за етапите, през които преминава навлизането на християнството в бита и душевността на едно градско семейство – от паралелно съжителстване на различните конфесии към постепенен монопол и утвърждаване на християнството.

Не по-различно е описана в житието и картината в Берое, където отново се набива на очи съжителството между езичници и християни. “(Тибериан) влезе в град Берое, посрещнат от първенците, които, макар и да бяха повечето християни, прикриваха се поради страха от царя. А християните, като чуха, че идва мъченикът Христов Александър, излязоха и го посрещнаха”²¹. Подобно е и положението в другия голям тракийски град Адрианопол, където прави впечатление големият брой привърженици на Христа: “И понеже Тибериан узна, че в Адрианопол има много християни, отклони се от главния път, за да не влезе в

града. И като остави града от дясната си страна, а укреплението – от лявата, премина през планините, както му бяха казали, и дойде до Буртудизон”²².

Твърде ценна информация от агиографските данни извлича проф. Велизар Велков. Той гради своите констатации въз основа на две жития: на св. Филип от Хераклея и на Максим, Теодот и Асклепидота.

В житието на св. Филип²³ е поместена и една реч на дякон Хермес, който обвинява своите съдии в Хераклея, че почитат стари езически вярвания, които безспорно отвеждат към тракийската орфическа доктрина. Събитията в житието се отнасят около 303–304 г., което само потвърждава ситуацията за паралелното съжителстване между езичество и християнство. В. Велков достига до много интересни наблюдения относно автора на житието, който най-вероятно е тракиец по произход и произлиза от местното, живеещо около Хераклея тракийско население, което и през IV в. сл. Хр. продължава да пази своя език и обичаи, макар и да е възприело християнството. Житието е писано на латински, но авторът му набляга на факта, че тракийската дума *Gestistyrum* е от бащината му реч (*sermone patrio*). Така че според В. Велков житиеписецът е билингвист, който е владеел едновременно и тракийски, и латински език, което показва от своя страна, че местното население (при това не само в селата, но и в градовете) е съхранило все още своя роден език. Самият автор на житието – смята В. Велков – е бил тракиец, знаещ два езика и принадлежащ към “сравнително позидигнатите в културно отношение градски кръгове в късноримска Тракия”²⁴.

Сходни тенденции се откриват и в житието на Максим, Теодот и Асклепидота, загинали при голямото гонение в Тракия, проведено по нареждане на Галерий Максимиан (305–311 г.)²⁵. Фабулата на житието разказва, че Теодот и Асклепидота били заловени, обвинени, че са християни и съдени в Марцианопол. На публичния процес, воден от управителя на Тракия Терес (типично тракийско име), друг местен жител, по име Максим, се изказва в тяхна защита и също бива задържан. От Марцианопол тримата са закарани в Адрианопол и впоследствие по пътя към Филипопол в селото *Saltus* осъдени на смърт и екзекутирани. Правейки характеристика на агиографа, В. Велков отбе-

лязва, че той има отношение към тракийския език. Въз основа на синхронистичния подход, с който осъществява съпоставка между двете жития, В. Велков достига до следните обобщения: и двата текста се отнасят за големите гонения на християни между 303 и 311 г. Центърът на събитията и в двете жития е Адрианопол. И двете са писани от местни хора, единият от които знае тракийски език, а другият най-малкото има представа за него. Първото житие е на латински, а второто на гръцки. И в двата случая агиографите са съвременници на описаните от тях събития. По този начин В. Велков стига до генералния извод, че "... В началото на IV в. сред градската върхушка на Тракия е имало местна, тракийска прослойка, която се е занимавала и с литературна дейност. Това са били хора, приели вече християнството, запознати отчасти с проблемите на новата религия и с критиката срещу старата"²⁶.

Ако трябва да обобщим наблюденията си върху първите стъпки на християнството в Тракия, то можем да изведем няколко основни момента. Преди всичко прави впечатление, че навлизането на новата религия следва един общоимперски стереотип, не правещ изключения и в Тракия, което, от друга страна, показва интегритета на областта към *Orbis Romanus*. Християнството прониква основно в градските центрове и печели редица поддръжници благодарение на своя универсализъм, висша етика и общочовечност, както и на жертвоготовната и безрезервна отдаденост на Христа, с която се отличавали неговите първи сторонници. Голяма част от тракийското градско население прегръща идеите на новата религия, виждайки вероятно в нея по-голям потенциал за нравствено усъвършенстване, способен да надхвърли потенциала на традиционния тракийски орфизъм (доколкото той е и една силно развита йерархиизирана система за морално-етично усъвършенстване и богоуподобяване). Въпреки възприемането на новите ценности, които безспорно трансформират менталността и светогледа на неофитите, последните запазват както етническата си принадлежност, така и тракийския език. Това обстоятелство произтича от извъннародностната същност на християнството и присъщия му глобализъм. Следва да се отбележи, че новопокръстените траки в по-голямата си част спадат към т. нар. група *bilingua*, което означава, че наред с тракийския език те владеят още латински или гръцки, а в

някои случаи дори и двата. Това им позволява да достигнат по-бързо до Христовите завети, тъй като те се популяризират на двата най-разпространени езика в Империята – гръцки (на Изток), латински на Запад, като в Тракия (въпреки принадлежността ѝ към елинистическия Изток) поради средищното ѝ положение между двете половини на Римската империя се използват и двата езика, макар и гръцкият да има по-силни традиции, а с това и по-широка употреба. Основата на тази билингвистична среда се полага още в дълбока древност и се свързва с елинската колонизация по Тракийските крайбрежия. По-късно, вече през елинистическата епоха, вследствие на контактите с Ориента тя се разраства, за да бъде обогатена през римската епоха, когато към местния тракийски език и гръцкия се присъединява и латинският – езикът на новата имперска администрация.

Трябва да подчертаем, че дистрибуцията на християнството в тракийските градове съвсем не означава и тяхната тотална християнизация. Периодът на тетрархията е показателен със съвместното битуване на старите езически вярвания (в Тракия това е орфизмът) и новите идеи на християнството. Засилващата се популярност на последното обаче все още не означава начало на финалната фаза на процеса на ромеизация (той има изцяло конфесионално-политически характер), тъй като християнството е преследвано от официалните власти и в този смисъл се дистанцира от имперската идеология. Въпреки това този етап до Медиоланския едикт от 313 г. идва да покаже липсата на всякаква религиозно-етична алтернатива, способна да противостои на християнското учение, и подготвя почвата за бъдещата християнизация, а с това и ромеизация на имперските предели, плод на един вече съвсем друг държавнически курс, предприет от Константин Велики и продължен от неговите приемници.

Що се отнася до тракийското село, то там нещата стоят по-иначе. Консерватизмът на селото и присъщата му изолация от активните културни взаимоотношения предопределят силната му обвързаност с държавната политика, която твърде често се оказва единственият фактор и подбудител на промени в селската действителност. Така че няма да е преувеличено, ако посочим, че отношението на селото към християнството кореспондира с отношението на официалните власти към новата религия, а ние вече изяснихме, че релацията империя – християнство е еквиполентна на релацията власт – опозиция.

БЕЛЕЖКИ

¹ **Острогорски, Георгий.** История на византийската държава. Прозорец, С. 1997, с. 67.

² **Бакалов, Г.** Византия. Културно-политически очерци. С., 1995, с. 70.

³ *Idem*, 74–75.

⁴ **Бакалов, Г., Т. Коев.** Въведение в християнството. С. 1992, 17–18.

⁵ **Марков, К.** Духовен живот в българските земи през късната античност (IV – VI в.), С., 1995, с. 23.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Вж. *Menologium Basilii II*, ГИБИ, т. VI, 1965, 48–64.

⁸ **Марков, К.** Цит съч., 24с.

⁹ Синаксар на Цариградската църква, ГИБИ, т. V, 1964, с. 283.

¹⁰ Вж. *Menologium Basilii II*, ГИБИ, т. VI, 1965, с. 58.

¹¹ Теофилакт Симоката. История, ГИБИ II, 315–316. Светата мъченица Гликерия произхожда от знатен род. Баща ѝ бил градоначалник на Рим, но после бил изпратен в Траянопол в Тракия. Там тя се сближила с християни и приела светото кръщение. Когато управителят на Траянопол изискал от всички жители на града да извършат жертвоприношение на върховния езически бог Зевс, Гликерия изповядала своята вяра в Христа. След молитвата ѝ статуята на Зевс пострадала от започналото земетресение. За тази си постъпка Гликерия била подложена на мъчения, но не пострадала ни най-малко. След известно време управителят на Траянопол заминал за Хераклея и взел Гликерия със себе си. Там тя била подложена на мъчения и загинала от мъченическа смърт, като паметта ѝ се чества на 13 май. Вж. *Энциклопедия православной святости*, т. I, М., 1997, 134–135.

¹² **Вълков, В.** Бележки към ранната история на Християнството в Тракия. *Thracia antiqua*, 5, 1979, 157–170.

¹³ Вж. *Menologium Basilii II*, ГИБИ, т. VI, 1965, с. 62.

¹⁴ Пак там, 63с. В Менологиума се споменава за Христовата мъченица Баса, живяла при царуването на Максимиан и произхождаща от християнско семейство. Тя отгледала и възпитала в Христовото учение своите трима синове – Теогнид, Агатий и Пист – и заедно с тях проповядвала новата вяра. Баса била издадена от своя съпруг Валерий, жрец на идолите, който я предал заедно със синовете си на управителя на областта и с това ги осъдил на смърт. Вж. *Menologium...*, с. 62.

¹⁵ Синаксар на Цариградската църква, ГИБИ, т. V, 1964, с. 289.

¹⁶ **Димитров, Д.** Пътуването на св. Александър Римски през Тракия. ИБАИ, VIII, 1934, 116–161.

¹⁷ **Теофилакт Симоката.** Цит съч.

¹⁸ **Димитров, Д.** Цит съч.

¹⁹ **Апостолидис, М.** История на Филипопол от най-дълбока древност до наши дни, Атина, 1959, превод от гръцки Иван Комнев (ръкопис), с. 119.

²⁰ Ibidem.

²¹ **Димитров, Д.** Цит съч.

²² Ibidem.

²³ **Велков, В.** Към въпроса за езика и бита на траките през IV в. от н. е. Сб. в чест на акад. Д. Дечев по случай 80-годишнината му. С., 1958, 731–738.

²⁴ Idem, с. 733.

²⁵ **Велков, В.** Агиографски данни за историята на Тракия от IVв. ИИИ, 14–15, 1964, 381–388.

²⁶ Idem, с. 386.