

# ОТ КУЛТА КЪМ ЕЗИЧЕСКИТЕ ХЕРОИ КЪМ КУЛТА КЪМ ХРИСТИЯНСКИТЕ СВЕТЦИ В БАЛКАНСКИТЕ ЗЕМИ – ПРОБЛЕМИ НА ИСТОРИОГРАФИЯТА

*Милен Иванов*

---

---

## FROM THE CULT OF THE PAGAN HEROES TO THE CULT OF THE CHRISTIAN SAINTS IN THE BALKAN LANDS – PROBLEMS OF HISTORIOGRAPHY

*Milen Ivanov*

**Abstract:** The present paper deals with the current state of scientific research concerning the religious transformation from the cult of the pagan heroes to the cult of the Christian saints in the Balkan lands south of the Danube. The geographic frame of this study covers the area, which was inhabited in the age of Antiquity by the Thracians. A comparative review has been made of the research works of some western authors like P. Saintyves, H. Delehaye, P. Brown, J. Fredouille and others, who represent various research trends and paradigms. It seems that the more Christian viewpoint the author shares, the more is he inclined to reject the idea of dependency between the cult of the saints and the cult of the heroes; and vice versa – the more emancipated is he from the authority of the church, the more tending is he to affirm the idea of religious continuity. At this background, there is a number of major Bulgarian researchers, as well as foreign researchers, dealing with the Balkan lands, who have been presented in the paper – like I. Gueorguieva, G. Kazarow, Chr. Walter, E. Theodorov, I. Dujčev and some other. They have treated certain aspects of the transition. The study of the traditional popular culture, containing ancient pagan vestiges, is of primary importance in analyzing the subject matter. There are many other authors, who have treated the religious transition, but, in genera, the researchers, presented in this study, seem to form the overall notion concerning the scientific discourse on the problem. Of course, there remain numerous issues, which may be subject of further fruitful research.

Настоящата статия има за тема спецификата на научните изследвания до този момент, касаещи трансформацията от култа към езическите херои към култа към християнските светци в балкан-

ските земи на юг от р. Дунав. Географските рамки на изследването обхващат териториите, населявани в древността от тракийската етнокултурна общност. Тази тема е част от по-обширната проблематика на прехода от Античност към Средновековие и от езическа религиозност към християнство.<sup>1</sup>

Що се отнася до състоянието на научните изследвания, може да се каже, че съществува обширна литература върху античните херои и обширна литература върху християнските светци. Предмет на моето изследване обаче не са тези две области сами по себе си, а по-конкретно – преходът между единия и другия култ/образ. В българската историография до настоящия момент не е имало едно цялостно и завършено изследване по въпроса. Въпросът в българската литература и относно нашите земи е бил изследван, но частично, от една или друга гледна точка, в един или друг контекст. Не така

---

<sup>1</sup> Тази трансформация беше, собствено казано, и темата на моята докторска дисертация, озаглавена „*От култа към хероя към култа към светеца в южнодунавските земи (III–VII в.)*”, защитена през м. юни, 2012 г. в Института по балканистика с Център по тракология „Проф. А. Фол” при БАН. В основата на културно-историческото изследване на тази трансформация стои религиозността през античната епоха и по-конкретно – в тракийската древност – с нейния култ към хероите, еволюирал по-късно към Тракийския херой – конник от Римската епоха. Още в неговия култ и образ са налице някои тенденции и особености, които благоприятстват утвърждаването на християнската религия и култа към светците. В разглеждания преход се наблюдават няколко линии на развитие: от култа към Тракийския херос към култа към светци – воители и конници като св. Георги и св. Димитрий Солунски; от култа към Асклепий към култа към светци – лечители като св. Панталеймон и св. св. Козма и Дамян; от древната езическа вяра-обредност към култовете към светци като св. Атанас, св. Илия и св. Марина. Особено място заема и житието на св. Дазий Доростолски, което свидетелства за религиозното състояние на балканските земи през Късната Античност и Ранното средновековие. Една твърде добра илюстрация на процесите на преход представлява развитието на култовия топос в неговото многообразие. Понятието за трансформационен модел заема основно място в проблематиката. Най-общо може да се каже, че религиозният преход се извършва, от една страна, по пътя на антагонизма и, разрива – на официално, канонично равнище – и, от друга страна, по пътя на приемствеността – на фолклорно ниво. Той също така се реализира на основата на универсални ценности и на асоциативно мислене. (Вж. Иванов 2012.)

стоят нещата в западната литература. В нея има някои значими общо-теоретични трудове, които собствено касаят прехода от антични херои към християнски светци.

Научното тематизиране на проблематиката започва в началото на XX в., макар и да е правено отчасти и преди това, с изследването на френския учен П. Сентив „*Светците приемници на богове: опит върху християнската митология*”, в което освен богове, са разгледани и антични херои (Saintyves 1907). Мисълта, че „*хората възприемат нови идеи само дотолкова, доколкото те стоят във връзка с идеите, които хората вече имат*”, дава обобщен израз на концепцията на автора. Всъщност, тази мисъл е една добра отправна точка в осмислянето на проблематиката на модела на изследваната религиозна трансформация. П. Сентив полага като отправна точка културния синкретизъм и синтез между египетската, древногръцката, римската и други древни религии/митологии, при които са се наблюдавали определени асимилации, отъждествявания и заимствания. Взаимодействието между християнството и паганизма, според автора, е представлявало аналогичен феномен. П. Сентив прави сравнителен анализ между култа към хероите и към светците, като изтъква редица паралели между тях: способността на хероите, както и на светците, да се явяват на хората; тяхната позиция и функции спрямо смъртните; тяхната роля на покровители и на застъпници за хората пред бога; общият култ към реликвите и др. Въз основа на направения анализ, авторът стига до извода, че култът към мъчениците и към светците има езически произход. Това не означава, че култът към светците не е християнски, а само че неговите първоизточници са езически. Той обосновава приемствеността между езическите богове и херои и християнските светци, които смята за наследници и приемници на древните богове и херои. В обобщение, П. Сентив цитира М. Юбер, според когото култът към светците е заел в християнството мястото на античния култ към хероите. (Saintyves 1907: 55, п. 1, с лит.). Подходът на автора се базира в немалка степен на етнологическата наука.

Твърде различна е позицията на И. Делейе, който разглежда проблема в изследването си „*Легендите за светците*” (Delehaue 1961). Като част от общността на монасите-йезуити боландисти, той се стреми да обосновава смисъла и ценността на култа към

светците. Авторът е част от една католическа традиция, свързана с издирването на житийна литература и издаването ѝ в поредицата *“Acta Sanctorum”*. В същото време И. Делейе анализира тази литература чрез текст – критична методика, която, като цяло, не е характерна за източноправославната традиция. Той прави разграничение между собствено историческите материали и тези, които се числят към сферата на изкуството и поезията. Авторът анализира фундаменталния въпрос, дали може от целия паралелизъм между култовете към хероите и към светците да следва, че почитта към светците представлява просто един езически остатък? И. Делейе дава отрицателен отговор, тъй като, според него, култът към светците се корени не в култа към хероите, а в почитта към мъчениците, с тяхното високо достойнство като свидетели на Исус Христос. Той застъпва възгледа, че култът към хероите в древна Гърция никога не е съдържал същите богословски основания и обосновка като култа към светците и никога не е бил изразяван в същите точни дефиниции, които винаги поставят безкрайно разстояние между Бога и човека, към когото благоволи Бог. В същото време, обаче, авторът смята, че култът към хероите е имал аналогична отправна точка като този към светците и се е развил под влиянието на някои общи, универсални идеи. Поради това и в двата случая се е стигнало до практически сходни последици, без обаче да има някаква взаимна зависимост. Идеите, разпространявани в обществото чрез почитта към хероите, са предразположили съзнанието на хората към възприемане на ролята на светците в системата на християнството и на тяхното значение като застъпници пред Бога. Авторът изтъква, че човешкият дух вече е бил подготвен да възприеме култа към светците и към мъчениците. Така И. Делейе достига до извода, че не трябва да се надценява значението на външните прилики и на случайните съвпадения, когато става дума за възможна приемственост между гръко-римската вяра и християнството. Все пак, ако християните са запазили нещо от езическата религиозност, това, според автора, са датите на някои празници. Когато е било невъзможно на църквата да попречи на събирането на хората, на нея ѝ оставало единствено да промени неговата цел и по този начин да освети деня. В същото време, не трябва да се изключва възможността за едно чисто случайно съвпадение на датите.

За разлика от П. Сентив и И. Делейе, които пишат през първата половина на XX в., П. Браун е съвременен историк и изтъкнат изсле-

довател на Късната Античност. В своя научен труд „Култът към светците”, който е твърде близък като стил и подход до книгата му „Светът на Късната Античност”, той ситуира фигурата на светеца в контекста на обществените отношения в Западна Европа през Късната античност и Ранното средновековие. (Браун 1999: 2000.) П. Браун също изследва проблематиката на отношението между култа към хероите и този към светците. Той смята, че съществува значима разлика между хероите и светците, тъй като светецът е застъпник за хората пред Бога по един начин, по който хероят никога не би могъл да бъде. Онова, което според него като че ли напълно липсва в езическите представи за хероите, е убедеността на християнските писатели, че мъчениците се намират в съкровена близост с Бога тъкмо поради това, че са намерили смъртта си като човешки същества. Изследователят смята, че да се обяснява култът към християнските мъченици като продължение на древния култ към хероите е също толкова несъстоятелно, колкото и да се съди за ранната християнска базилика от немногото колони и капители, произлизащи от класически сгради и случайно включени в структурата ѝ. П. Браун не се стреми да се придържа задължително към модела на двете равнища – на високото ниво на елита и на низовото ниво на народните маси. Авторът посочва значими разлики между култовете на хероите и на светците, като смята, че не може да става дума за някаква закономерна приемственост, а по-скоро за случайно преминали форми от единия към другия тип религиозност.

Интерес представляват и някои други съвременни идеи за разглеждания преход, като например представените на семинара „От езическия херой към християнския светец” в Страсбург през 90-те години на миналия век.

Както отбелязват организаторите Ж. Фрайбургер и Л. Перно (Freyburger – Pernot 1997), смяната на религията е и смяна на моделите, която се възплъщава в прехода от хероя към светеца. Авторите поставят въпроса за промяната като такава, включително в каква степен християнството е създавало нови модели и в каква степен то е „рециклирало”, преобърнало вече съществуващите модели? Елементите на постоянството и на разрива водят до размисъл върху архетиповете на религиозната реторика. Термините на преминаване, континуитет, преход или разрив между езическия идеал и християн-

ския идеал описват само една част от действителността. Трябва също така да се говори и за преливания в религиозността. Исторически те са представлявали заплаха за християнството, тъй като, според изследователите, гръко-римският паганизъм е бил (опасно) гостоприемен за другите религии. В изследването е налице философско осмисляне на фигурите на хероя и на светеца, и на прехода между тях. Вниманието е насочено както към линиите на разрыв, така и към линиите на континуитет на определени елементи.

Друг автор от същия форум, Ж. Фредуй (Fredouille 1997), в статията „*Хероят и светецът*” също прави философски и културно-исторически анализ на проблема. Според него хероят и светецът не са несъвместими типове личности. Ако и езическият херой хронологически да предшества християнския светец, между тези два идеала може да се наблюдава близост, тъй като съществуват разнообразни форми на героизъм, както има и разнообразни форми на святост. Авторът посочва, че хероите и светците често не са чисти типове, а са синкретични образи. Единствените дълбоки разлики, които разделят двата модела, но които пораждаат и други разграничения, са теоцентричната и христо-центричната концепция за човешкия живот, характерни за светостта. Описаните отношения могат да бъдат осмисляни в термините на приемственост, но и на разрыв между езическите и християнските модели. Всъщност, тази опозиция между двете категории на приемственост и на антагонизъм е напълно приложима и към балканските земи.

Разгледаните дотук автори представляват различни, а понякога и противоположни школи, направления и парадигми в изследването на религиозната трансформация. Наблюдава се и известна зависимост между възгледите на авторите и тяхната близост до християнската църква: колкото по-християнски позици има определен автор, толкова по-склонен е да отхвърля идеята за обусловеност между култовете на хероите и светците, и обратно – колкото по-еманципиран е от авторитета на църквата, толкова по-склонен е да обосновава религиозна приемственост.

На фона на представената най-общо западна литература могат да се разгледат и няколко основни български автори, както и чуждестранни автори, които третираат по-конкретно балканските земи.

В своята монография „*Българска народна митология*” И. Георгиева разглежда следите от езическата митология в народния

християнски култ на светците (Георгиева 1983). Авторката се спира на някои християнски светци, които са унаследили антични и езически култове като св. Илия, св. Георги, св. Димитър, св. Марина, св. Трифон, наречен още Зарезан. Така например, св. Илия в християнската епоха унаследява античния бог на гръмотевицата Зевс. Перун съответно е славянско божество на гърма и на мълнията, чийто култ запазва своята жизненост и след приемането на християнството, а следи от него продължават да се откриват в ономастиката на славянските народи. Ив. Георгиева обръща внимание, че в народната представа св. Георги притежава черти на змееборец и гръмовержец, което е една индоевропейска представа. Неговият култ обединява жизненоважни представи и обредни действия, свързани с вегетацията, здравето, плодородието и брака. Изследователката открива твърде общи черти между св. Илия и св. Георги – те отключват небето и земята, преследват ламя, подават плодородие, дъжд и роса, спасяват девойка. Авторката обръща внимание на това, че християнските светци са запазили змееборски характеристики. В митологичния пласт на епоса хероят се бори с демон (змия, ламя, хала, самодива), за да пусне спрените води. След като бедствието е ликвидирано, водите потичат и редът се възстановява. Тази схема следват и легендите за християнските светци – преди всичко св. Георги и св. Илия. Както изтъква авторката, светците-змееборци, а също и Крали Марко, намират своите типологични паралели в образите на Индра, Аполон, Херакъл и други. Тя също така обосновава връзката между Артемида-Бендида и св. Марина – една светица, на чийто култ и образ в балканските земи е посветено и обстойното изследване на В. Фол. (Вж. Фол, В. 1996.) И. Георгиева, също така, аргументира евентуална взаимовръзка между Дионис, тракийския цар Ликург и християнския светец Трифон, известен във фолклора като Зарезан. (Вж. и изследването на Г. Вълчинова за св. Трифон в българските народни представи: Вълчинова 1988). Обърнато е особено внимание на кукерските обичаи през Сирната неделя в Югоизточна България, които, както посочва авторката, са свързани с древните Дионисии и с Тракийския Дионис. Трябва да се има предвид, че след написването на монографията на И. Георгиева проучванията на кукерските обичаи отбелязаха нов значителен напредък с излизането на изследването на Ст. Райчевски и В. Фол „*Кукерът без маска*”, в което е направен и

полезен историографски преглед на литературата върху кукерските игри у нас (Райчевски, Фол 1993.). Авторката прави връзка и между фигурата на Орфей и фолклорния образ на св. Георги, като обръща внимание, че, според фолклорните вярвания, в Родопите св. Георги е покровител на дивите зверове. Както смята изследователката, езически представи, свързани с народния светоглед, са повлияли и върху образа на Света Богородица, наследила Великата богиня-майка. Това са само някои примери, които не изчерпват проблематиката на приемствеността между езически и християнски култове.

Както виждаме, И. Георгиева изследва християнските светци в контекста на фолклорната народната култура. Така очертаната специфика на приемствеността се обуславя до голяма степен от взаимодействията между християнската църква и езическата мирогледна и обредна система, както и от липсата на българска държава по време на османското владичество. Приведеното етнологическо изследване на проблематиката заема значимо място в научната литература.

Култът и образът на св. Георги, засегнат донякъде в монографията на Ив. Георгиева, изисква по-специално внимание, тъй като обикновено първата асоциация, що се отнася до прехода от култа към Тракийския херос, е свързана със св. Георги.

Визуалната прилика между изображенията на Тракийския херос и тези на св. Георги и св. Димитър на коне е очевидна. Още първият изследовател на Тракийския херос, А. Дюмон, отбелязва поразителното сходство между изображението на хероя и това на св. Георги и на св. Димитър (Dumont 1892: 291). Тази прилика е дала основание на някои автори твърде прибързано да говорят за пряка приемственост между култа към Тракийския херой и този към светците – воини и конници. В. Добруски отбелязва: „*След приемането на християнството тракийските герои-конници веднага били смесени със светците изтребители на ламии – Георги и Димитри. Народното благочестие взело да се покланя на езически образи, на които то е изменило значението. Имаме основание да предполагаме, че тракийският конник, който убива дивни зверове, е послужил за модел на св. Георги на първите християнски образописци.*” (Добруски 1894: 70). В същия дух М. Ростовцев заявява, че „*тракийският бог-ловец и бог-конник и досега се почита в румънските, българските, словенските и сръбските села под името св. Геор-*

ги” (Ростовцев 1923: 309, Теодоров 1999: 212) и че „в християнските църкви може да се наблюдава как образът на великия безименен бог, за когото притежаваме безброй оброчни паметници от римско време, на ловеца и боеца върху своя тракийски кон, се почита от селяните като великия християнски „херос” св. Георги.” (Rostovzeff 1930: 203, Теодоров 1999: 212).

За разлика от тях, Г. Кацаров достига до по-умерения извод, че: „Можем да предполагаме, че новият конник-свещец е придобил почитта, на която се е радвал хероят сред по-ранното население. Той влязъл в наследство на хероя, също както например е наследил Митра в района на Кавказ...Може да се допусне, че сред предишествениците на типичните изображения на св. Георги, за които споменах, трябва да се брои и ловуващия конник-херой.” (Kazarow 1938: 294–295; Cumont 1937). Вижда се, че позицията на Г. Кацаров не е толкова крайна, колкото мнението на автори като А. Дюмон, М. Ростовцев и В. Добруски, които застъпват становището за пряка връзка между езическия и християнския култ. Г. Кацаров не казва, че има пряка приемственост между Тракийския херос и св. Георги, а просто че светецът-конник е унаследил почитта, която в по-ранни времена е била отдавана на Тракийския херой. В тази връзка може да се приведе и изследването на Фр. Кюмонт, който прави подобен анализ на приемствеността между култовете на Митра и на св. Георги в района на Кавказ (Cumont 1937). Така формулирана, тезата изглежда твърде приемлива. Идеята за пряка приемственост между двата култа изглежда доста прибързана и повърхностна. Асоциирането на Тракийския херос със св. Георги произтича от впечатляващото им иконографско сходство на конници, които се борят с антагонист. Големият проблем обаче е в това, че иконографиите на св. Георги и на св. Димитър на кон, които се борят с противник, са твърде късни спрямо датировката на паметниците на Тракийския херос – II–III в., дори и началото на IV в.

Внимание заслужава също и изследователският труд „Древнотракийското наследство в българския фолклор” на Е. Теодоров, който също анализира връзката между Тракийския херос и св. Георги (Теодоров 1999). Тя е разгледана в по-широкия контекст на древнотракийското наследство в българския фолклор. Авторът смята, че образът на св. Георги се е сраснал с образа на стопана – покровител

на здравето, семейството, посевите и домашния добитък в традиционната народна култура. От своя страна, самият стопан се е изградил в тясна връзка с култа на Тракийския конник. Изследователят придава твърде голямо значение на ролята на споменатия стопан-покровител, както и на тракийския компонент в цялостния фолклорен култ и образ на св. Георги.

Кр. Уолтър, от друга страна, изказва по-резервирания възглед, че някои елементи в легендите и иконографията на светците-воини се откриват също в тези на античните херои, но не дотолкова, че приемствеността да може да бъде изведена като основно правило (Walter 1989).

Един от най-важните моменти в култа и образа на св. Георги, както впрочем и при цялата традиционна народна култура, се явява необходимостта от „разпластяването“ им, доколкото е възможно, с цел определянето на различните им съставки – тракийски и по-късни. Това вече е направено донякъде, но стои като задача и при по-нататъшните научни изследвания.

Монографията на Ив. Дуйчев „*Рилският светец и неговата обител*“, посветено на св. Иван Рилски (Дуйчев 1990), на свой ред представлява изследване на светостта и на религиозната трансформация в перспективата на житието на най-известния български светец. Неговият образ е поставен в контекста на религиозния преход в по-късния период, след покръстването при княз Борис I. Той е свързан с проблема за езическите остатъци по нашите земи след приемането на християнството, на който авторът също се спира. За тях свидетелстват, например, някои въпроси на Борис I до папа Николай и отговорите на последния, сведенията за „*езическата реакция*“ на княз Владимир, сведенията за разрушаването на езически капища и кумири, за което И. Дуйчев привежда извори и литература. Обърнато е внимание на създаването на забранена, апокрифна книжнина, близка до народа по съдържание и израз. Изследователят привежда и един добре известен пасаж на презвитер Козма от „*Беседа против богомилите*“ за това, че не били достойни да се нарекат християни онези, които „*с гусли и пляскания и бесовски песни пиели вино и вярвали на срещи, и сънища, и на всяко сатанинско учение*“<sup>2</sup>. В него оче-

---

<sup>2</sup> Авторът следва изданието на М. Попруженко: Попруженко 1936. Посъвременното издание на същото произведение е в Стара българска литература 1982.

видно става дума за езически преживелици в средновековната българска култура. Монографията на И. Дуйчев е твърде важно изследване, свързано с култа към светците, в българската историческа наука. По своята тематика то е съизмеримо с други произведения, като например предхождащото го есе на П. Мутафчиев „*Поп Богомил и св. Иван Рилски*” – един обстоен философски анализ на българската история в перспективата на тези две личности (Вж. Мутафчиев 1993).

По-обобщаващо изследване върху героя и светеца като такива представлява появилата се в последните години студия „*Героят и светецът*” на Д. Господинов. В нея авторът прави кратък философски и културологичен анализ на проблема и преглед на различни теории по темата, като отива и отвъд периода на Античността и на Средновековието, а също така разглежда и някои личности от българската история (Господинов 2008). Въпросът, според автора, очертава отделно интердисциплинарно поле, пресечна точка на усилията на изследователи в областта на класическата филология, агиологията, културологията, историческата социология, историята на менталностите, моралната философия, семиотиката. Той застъпва тезата за историческата релативност на понятието „герой” и необходимостта от възприемането на едно по-многоизмерно разбиране на героизма.

От направения историографски преглед се вижда, че съществуват твърде различни виждания и подходи по въпроса за отношението между хероите и светците в контекста на прехода от езическа религиозност към християнство. Съзнавам, че разгледаните автори не изчерпват историята на изследванията по проблема. Съществуват и редица други изследвания на автори като Й. Ауфхаузер, К. Крумбахер, Р. Пилингер, А. Снодграс, Д. Маринов, М. Арнаудов, Ив. Венедиков, Ал. Фол, В. Фол, Г. Атанасов, Р. Попов, Т. Колева, Р. Нейкова, В. Мутафов, В. Марков, Л. Симеонова и други, които малко или много третираат проблематиката. Но аз се ограничих до няколко основни автори, които оформят общата представа за научния дискурс по темата.<sup>3</sup> Разбира се, остават множество проблемни ситуации, които могат да бъдат предмет на ползотворни изследвания в бъдеще.

---

<sup>3</sup> Надявам се, че след издаването на моята дисертация като книга, тя ще има своя принос за изясняване и допълване на разглежданата тематика.

## БИБЛИОГРАФИЯ

**Браун 1999:** П. Браун. Светът на Късната Античност. София, 1999. // **P. Braun.** Svetat na Kasnata Antichnost. Sofiya, 1999.

**Браун 2000:** П. Браун. Култът към светците. Възход и функции в латинското християнство. София, 2000. // **P. Braun.** Kultat kam svettsite. Vzhod i funktsii v latinskoto hristiyanstvo. Sofiya, 2000.

**Вълчинова 1988:** Г. Вълчинова. Между езичество и християнство: Св. Трифон в българските народни представи. – Български фолклор, 1988, № 2, с. 15–25. // **G. Valchinova,** Mezhdru ezichestvo i hristiyanstvo: Sv. Trifon v balgarskite narodni predstavi. – Balgarski folklor, 1988, № 2, s. 15–25.

**Георгиева 1983:** И. Георгиева. Българска народна митология. София, 1983. // **I. Georgieva.** Balgarska narodna mitologiya. Sofiya, 1983.

**Господинов 2008:** Д. Господинов. Героят и светецът. – В: Християнска агиология и народни вярвания. София, 2008, с. 319–329. // **D. Gospodinov.** Geroyat i svetetsat. – V: Hristiyanska agiologiya i narodni vyarvaniya. Sofiya, 2008, s. 319–329.

**Добруски 1894:** В. Добруски. Материали по археологията на България. I. Тракийски конници. – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, 11, 1894, с. 68–102. // **V. Dobruski.** Materiali po arheologiyata na Balgariya. I. Trakiyski konnitsi. – Sbornik za narodni umotvoreniya, nauka i knizhnina, 1894, № 11, s. 68–102.

**Дуйчев 1990:** И. Дуйчев. Рилският светец и неговата обител. София, 1990 (фототипно издание). // **I. Duychev.** Rilskiyat svetets i negovata obitel. Sofiya, 1990.

**Иванов 2012:** М. Иванов. От култа към хероя към култа към светеца в южнодунавските земи (III–VII век). Автореферат на дисертация за присъждане на образователна и научна степен „доктор”. Институт за балканистика с Център по тракология „Проф. Ал. Фол” при БАН. София, 2012. // **M. Ivanov.** Ot kulta kam heroya kam kulta kam svetetsa v yuzhnodunavskite zemi (III – VII vek). Avtoreferat na disertatsiya za prisazhdane na obrazovatelna i nauchna stepen „doktor“. Institut za balkanistika s Tsentar po trakologiya „Prof. Al. Fol“ pri BAN. Sofiya, 2012./

[www.academia.edu](http://www.academia.edu);

<http://www.thracica.com/modules/library/uploads/autoreferatmilanivanov-307.pdf>

**Мутафчиев 1993:** П. Мутафчиев. Поп Богомил и св. Иван Рилски. – В: П. Мутафчиев, Изток и Запад в европейското Средновековие. София, 1993, с. 169–184. // **P. Mutafchiev.** Pop Bogomil i sv. Ivan Rilski. – V: P. Mutafchiev, Iztok i Zapad v evropeyskoto Srednovekovie. Sofiya, 1993, s. 169–184.

**Попруженко 1936:** М. Попруженко. Козма пресвитер болгарский писатель X века. София, 1936. // **M. Popruzhenko.** Kozma presviter bolgarskiy pisatel' X veka. Sofiya, 1936.

**Райчевски, Фол 1993:** С. Райчевски. В. Фол, Кукерът без маска. София, 1993. // **S. Raychevski, V. Fol.** Kukerat bez maska. Sofiya, 1993.

**Ростовцев 1923:** М. Ростовцев. Политический и социальный кризис в Римской империи в III в. по Р. Х. – В: Современные записки, 1923, № 17, с. 281–312. // **M. Rostovtsev,** Politicheskiy i sotsial'nyy krizis' v Rimskoy imperii v III v. po R. Kh. – V: Sovremennyye zapiski, 1923, № 17, s. 281–312.

Стара българска литература 1982: Стара българска литература. Т. 2. Ораторска проза. София, 1982, с. 30–77. // *Stara balgarska literatura.* Т. 2. Oratorska proza. Sofiya, 1982, s. 30–77.

**Теодоров 1999:** Е. Теодоров. Древнотракийско наследство в българския фолклор. София, 1999. // **E. Teodorov.** Drevnotrakiysko nasledstvo v balgarskiya folklor. Sofiya, 1999.

**Фол, В. 1996:** В. Фол. Забравената светица. София, 1996. // **V. Fol.** Zabravenata svetitsa. Sofiya, 1996.

**Cumont 1937:** Fr. Cumont. St George and Mithra “the Cattle-Thief” – Journal of Roman Studies, 27–1, 1937, 63–71.

**Delehaye 1961:** H. Delehaye. The Legends of the Saints, 1961.

**Dumont 1892:** A. Dumont, A. Inscriptions et monuments figurés de la Thrace. – In: A. Dumont, Th. Homolle, Mélanges d'archéologie et d'épigraphie. Paris, 1892, 307–581.

**Fredouille 1997:** J. Fredouille. Le héros et le saint. – In: G. Freyburger, L. Pernot (Eds.), Du héros païen au saint chrétien. Actes du colloque organisé par le centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité, Strasbourg, 1–2 décembre 1995. Paris, 1997 (= Série Antiquité 154), 11–25.

**Freyburger, Pernot 1997:** G. Freyburger. L. Pernot, Avant-propos. – In: G. Freyburger, L. Pernot (Eds.), Du héros païen au saint chrétien. Actes du colloque organisé par le centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité, Strasbourg, 1–2 décembre 1995. Paris, 1997 (= Série Antiquité 154), 5-7.

**Kazarow 1938:** G. Kazarow. The Thracian Rider and St. George. – Antiquity, 12, 1938, 290 – 296.

**Rostovzeff 1930:** M. Rostovtzeff. Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Keiserreich. Leipzig, 1930.

**Saintyves 1907:** P. Saintyves. Les saints successeurs des dieux. Paris, 1907.

**Walter 1989:** Chr. Walter. The Thracian Horseman: Ancestor of the Warrior Saints? – Byzantinische Forschungen, 14, 1, 1989, 657–673.