



Списание ЕПОХИ
Издание на Историческия факултет на
ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“
Journal EPOCHI [EPOCHS]
Edition of the Department of History of
“St. Cyril and St. Methodius” University of Veliko Tarnovo



Том / Volume XXIII (2015),
Книжка / Issue 2

ЦЪРКОВНИЯТ ЗАКОН НА ПАТРИАРХ ВАСИЛИЙ В АРХИВСКИЯ НОМОКАНОН (ЦИАИ 1160)

Анчо Калоянов

PATRIARCH VASILII'S ECCLESIASTICAL LAW IN ARHIVSKI NOMOCANON (CHAI 1160)

Ancho Kaloyanov

Abstract: The Arhivski Nomocanon (Church History and Archives Institute 1160) is end of the 14th century copy of the Penitential Nomocanon of the Bulgarian church. Its initial composition originated in 913 from translated and domestic legal documents and later new texts were added, among which we identify Patriarch Vasilii's Ecclesiastical law. In the Law the total number of rules is 117, united thematically in 9 groups, of which the first two are meaningful: the first is about the hierarchy in the autocephalous Church headed by a Patriarch, the second establishes the priority of the ecclesiastical court over the tsar's court, sign of the uniat with Rome (1204–1232) at the time of Patriarch Vasilii's rule.

Key words: autocephalous Church, Great Church, Patriarch, ecclesiastical court, tsar's court, monks, heresy, epithemy.

Преписът на Епитемийния номоканон, познат под името Архивски номоканон (ЦИАИ 1160), е направен след събор на Великата църква на Царевград Търнов на Кръстовден 1394 г., от който са вписаните на л. 136а – 137а шестнадесет правила, а първоначалният му състав е възникнал във Велики Преслав след 31 юли 913 г., когато е обявена автокефалността на Българската църква, т.е. той е паметник на старобългарското каноническо право, в който преводни са само легитимните за гръко-езичната версия на църковното право текстове на канони, предписания и поучения от авторитети на Църквата. Тъй като предлаганото потекло на паметника има съществен дял за заявената от мен тема (естествено е в Епитемийния номоканон на Българската църква да се намира текст на един от видните ѝ строители), то ще го аргументирам по-подробно, използвайки за отправна точка наблюденията на Марияна Цибранска-Костова в нейната монография.

1. В рубриката За църквата и за светото причастие от Канонария на Йоан Постник е добавен празникът Успение Богородично като ден, в който покайващите се заместват причастие с светена богоявленска вода (агязмо) [Цибранска-Костова, М. 2011, с. 221]. Този празник отсъства от текста на Канонария в Устюжската кръмчя и в гръцкия текст, а е показателна и промяната на назоваването на празника на св. ап. Петър и Павел („и на светите апостоли паметта“) с Петровден по същия повод ...да въкоушаат агязмо. и на петровъднъ. и на оуспеніе стъж Бцъж (л. 58б). Двамата празника – Успение Богородично и Петровден, имат важно място в живота на Велики Преслав при царуването на Симеон (913 – 927) и на Петър (927 – 970). Още през 1983 г. Иван Божилов определи като необичайни формулите „на Симеон василевс многая лета“ и „мировторец василевс многая лета“ върху един от печатите на цар Симеон, който според него е „датиращ вероятно от 913 г.“, а това е и годината, която видният изследвач на тази епоха приема за година на обявяването на автокефалността на Българската църква и увенчаването на Симеон за цар [Божилов, И. 1983, с. 113]. На лицевата страна на този печат е представено бюстово изображение на Богородица с Младенеца, което според Иван Йорданов е „прецедент в печатите не само на българските владетели, но и на византийските“ [Йорданов, И. 1996, с.

232]. В последните десетина години при археологически разкопки във Велики Преслав в близост до Тронната палата се разкриха руините на голяма църква, чието местоположение, размери и великолепие ѝ отреждат значението на главен храм на столицата, условно наименован „Владетелска църква” с патрон Св. Богородица [Ваклинова, М., Щерева, И. 2008, с. 185 – 186]. Съгласуването на тези факти позволява още по-сигурно да се твърди, че юлската памет за Йоан Екзарх, съпътствана със сведение за освещаване на храм на Света Богородица, е свързана с неговото интронизиране за пръв български патриарх на 31 юли 913 г., който на следващия ден, неделя, 1 август в същата църква увенчал с царската корона Симеон. В такъв случай появата на Богородица с Младенеца върху лицевата страна на споменатия печат е колкото преследваното от българския владетел внушение, „че или тя е взела под закрила Симеон, или той обещава закрила на Константинопол” [Йорданов, И. 1996, с. 232], толкова и следствие от факта, че в нейния храм във Велики Преслав той е увенчан с царската корона и следователно се намира под нейната закрила. Ако по този повод Иван Йорданов отбелязва, че Богородица е закрилница на Константинопол, то такава тя се явява и за Велики Преслав (от Лъв Дякон е известно, че Йоан Цимисхий триумфира в Константинопол през 971 г. с пленената икона на Богородица, държаща в своите обятия богочеловеческия Логос, а от Скилица-Кедрин е пояснението за нея „Божията майка, защитница на града”). Богородица е била покровителка на владетеля във Велики Преслав и при цар Петър, което проличава от Молитва към Богородица на Петър Черноризец [Димитров, П. 1995, с. 56 – 62].

Що се отнася до празника Петровден, то присъединяването му към Успение Богородично очевидно е следствие от факта, че е имен ден на цар Петър, а за особено тържественото празнуване на именните дни през тази епоха разполагаме с първокласен домашен извор, какъвто е Сказание за железния кръст. Че празникът е имал светски (владетелски) характер проличава и по не книжовното (устно, фолклорно) название, което пояснително (в скоби) присъства и в днешния календар на Българската православна църква. И тъй като към празниците Рождество Христово, Богоявление, Велики четвъртък, Велика събота и Великден, на които покаяващите трябва да заместват причастието с богоявленска вода, „и на Петровден, и на Успение Богородично” е добавено [Цибранска-Костова, М. 2011, с. 220], то без съмнение добавянето е станало при царуването на Петър и най-вероятно при кирилизирването на първоначалния състав на Епитемийния номоканон на Българската църква, извършено в средата на X в.

2. На л. 346-37а в Архивския номоканон се намира разпоредба за годишните празници, чийто сюжет е „зае” от първите седем правила на сбирката от седемнайсет правила, приписани на двамата върховни апостоли Петър и Павел в състава на Апостолските постановления. Сравнявайки състава им с упоменатите в Номоканон от XIV титула (с тълкования) и в руския превод на гръцкия текст на Апостолските постановления, Елена Белякова отбелязва, че количеството на празниците е значително разширено [Белякова, Е. 2007, с. 122]. Всъщност, доколкото празниците се споменават поименно и с начина на празнуването (от сутринта до вечерта или от сутринта до пладне), то приемам разпоредбата за светско дело (владетелско) и я означавам условно като Закон за календара. Сред новите, неприсъстващи в образаца празници, са Богородичните (както неделята и Господските празници – от сутринта до вечерта) и празниците на светци и светици великомъченици (от сутринта до пладне). Богородичните празници са представени във възможно най-широкият им обхват: „Празниците на пресветата владичица наша Богородица подобава да почитате и славите както и вече посочените Христови (Господски) празници, така и тия празници на Богородица: възплъщение (9.12), и рождество (8.09), и въведение на светата в светите (21.11), и нейното успение (15.08), и на светите ѝ родители паметта да правите и да празнувате (9.08)”. Законът за календара предвижда празнуване от сутринта до пладне за „светите великомъченици Христови Георги, Димитър, Теодор, Пантелеймон, св. Безсребърници и светите великомъченици жени, които великомъченици се наричат”. Според Елена Белякова вписването на Георги, Димитър, Теодор и Пантелеймон се дължи на факта, че те са в числото на най-почитаните на Балканите светци, докато Прокопий, познат по преписа в Хлуд.76, не е сред тях. Тъкмо по тази причина тя предполага, че почитането на Прокопий може да даде допълнителна информация за Хлуд.76 [Белякова, Е. 2007, с. 122]. В съгласие с това пожелание Марияна Цибранска-Костова прави едно сериозно усилие да издири корените на култа към великомъченик Прокопий и като приема, че включването му има гръцки първоизточник, отбелязва наличието на силен култ на славянска почва наравно с другите светци войни. Един пропуснат източник, за който впрочем бях подсетен от Пламен Павлов,

внеся по-голяма увереност в българското потекло на въвеждането на името на великомъченик Прокопий в Хлуд.76, а именно Писмото на българските митрополити и епископи до папа Инокентий III, в което епископът на Ниш е представен с формулата „грешник и смирен епископ на пресветата църква на блажения и преславен великомъченик Прокопий в Ниш Кирик” (написано наскоро след 8 септември 1203 г., т.е. при патриаршестването на Василий). За вписването на великомъченик Прокопий в Закона за календара патриарх Василий е имал политически подбуди, ако той е „обикнат покровител на византийските императори” [Цибранска-Костова, М. 2011, с. 311], т.е. като една от проявите при възстановяване на българското царство [Божилов, И. 1987, с. 10]. Конкретният повод може да е бил подаден от случая с пленения императорски кръст, захвърлен от Исак Ангел при сражението в един от старопланинските проходи през лятото на 1190 г. (и в този кръст да е била вградена частица от мощите на великомъченик Прокопий) или при обсадата на Търновград тогава да е бил избран за атакуване денят на великомъченика (8 юли), а внезапното оттегляне на нашествениците да е осмислено като неговото покровителство над българите (като повторение на случилото се с великомъченик Димитър Солунски). Отстраняването на великомъченик Прокопий от списъка на „държавните празници” е станало през втората половина на XIV в. и най-вероятно от патриарх Евтимий, чиято намеса е оставила отчетливи следи в Епитемийния номоканон.

Обяснението на Елена Белякова с популярността на първите четирима светци великомъченици и светите Безсребърници на Балканите е поднесено точно – те са в числото на най-популярните, но не го изчерпват. Например великомъченик Пантелеймон, който се празнува от лечителите [Маринов, Д. 1981, с. 684], не съперничи по популярност на първите трима, а ако законодателят е направил своя избор по този белег, то и според похвалните слова на Климент Охридски несъмнено би включил и празниците на пророк Илия и на Николай Чудотворец.

За първите двама от списъка на великомъчениците разполагаме с достатъчно доказателства, че изборът за задължителното им празнуване не се корени в народния календар, обусловен не само астрономически, но и поминъчно, а в значимостта им за културно-историческото битие на българския народ, за който е предназначен Закон за календара.

1. Култът към св. Георги у българите през X в. е битувал на три равнища: във фолклорното християнство той бил разпознат за Змеебореца, който убива Змея на дълбините, за да протекат трите реки на плодородието (в песента „Свети Гьорги убива сура ламя”); в низовото християнство била усвоена легендата за св. Георги, спасил жертваната на змей девойка; за политическия и духовния елит той бил покровителят на българите след победата над езичниците угри през 896 г. („Сказание за железния кръст”). Тъкмо младият тогава княз Симеон е сключилият под името Климент завета с великомъченика: „И чуй, Клименте, след това вече княз Симеон ще победи враговете си чрез силата Христова...”; а в един от преписите има и продължение – „и ще ги стъпче под нозете си. А Бог ще го прослави така, както не е прославял друг от българския род”¹.

2. Култът към св. Димитър у българите през X в. е свързан с култа към равноапостолите Кирил и Методий, чийто роден град е покровителстван от великомъченика. По тази причина се приема, че и Канонът на Димитър Солунски е дело на Методий при завършване на превода на библейските книги. Дори да бъде сменено мястото и авторът, поводът остава същият, което прави великомъченика вече и покровител на новия свещен език. В едно по-късно време третият тропар в девета песен, в който молителите (Методий и учениците му) се оплакват на великомъченика, че заради любовта си към Твореца „ходят по чужди земи и градове”, преследвани от триезичните еретици, е заменен с нов с молба за бърза намеса, и то днес (в деня на молението) – „побързай, славни, нападни внезапно днес с воеводството си, потъпквайки измамата на триезичниците и благочестиво ни запази”². Смятам, че този тропар е създаден за Параклис за св. Димитър Солунски от Константин Преславски при „моление” в най-критичния момент от заседанията на Събора в Плиска през февруари-март 894 г., когато се е решавал въпросът за преклождане книгите (аргументите си излагам другаде). Всъщност победата над противниците на превода на богослужебните книги на новия език е другата победа на Симеон, преди да бъде провъзгласен за владетел, и хронологично предхожда победата му над угрите. И тъкмо

¹ Превеводът е на Мария Спасова в „Сказание за железния кръст” и епохата на цар Симеон” [Спасова, М. 2007, с. 207].

² Той е публикуван от Евгений Верещагин по Тип. 131 от XII в., но същият тропар, вече като четвърти, добавен, присъства и в службата за св. Димитър Солунски в НБКМ 522 от XIII в.

покровителството на тези две важни победи на новите хора и лично на Симеон е истинската причина за вписването на великомъчениците Георги и Димитър в Закона за календара.

Когато издирва подбудите за включването на великомъченик Пантелеймон, Марияна Цибранска-Костова посочва съпадението на неговия празник с Успение Климентово и честването на Седмочислениците [Цибранска-Костова, М. 2011, с. 310]. Тъй като канонизацията на св. Климент несъмнено е дело на Българската църква във Велики Преслав, то неин е и изборът на ден за Успението. В този смисъл наличието на известния крайстоличен манастир в Патлейна, чийто покровител е великомъченик Пантелеймон [Тотев, Т. 2003, с. 564 – 567], ни насочва към неговата популярност във Велики Преслав. Що се отнася до великомъченик Теодор, то голямата керамична икона на Теодор Стратилат от манастира в Патлейна е също едно косвено свидетелство за преславското потекло на списъка на великомъчениците в Закон за календара.

При текстологичните наблюдения върху Постниковия канонарий в състава на Архивския номоканон Марияна Цибранска-Костова отбелязва наличието на „нов литургически термин, свързан с Арцивурския пост“ (л. 58б), който няма съответствие при по-ранния превод в Устюжката кръмчая, а липсва и в гръцкия текст [Цибранска-Костова, М. 2011, с. 223 – 224]. Тази особеност е много важна за датирването на първоначалния състав на Епитемийния номоканон. Т.нар. Арцивуриев пост е съществен аргумент при оборването на арменската ерес и присъства в Житието на Иларион Мъгленски, дело на Патриарх Евтимий, и в този смисъл съставянето на Епитемийния номоканон през XIV в. не е възможно. Освен това изобличението на еретици арменци и на Арцивуриевия пост се среща в самия Архивски номоканон: в правило на антиеретически събор на Българската църква в средата на X в. се забранява дружба „с арменин или с павликянин, или какъвто и да е еретик“ (л. 88б); в правило на събора в Охрид преди 1092 г. към „фръзите“ (латинците) са прибавени и „арменците“ (л. 86а); в едно от правилата, за оглавление на които е използван авторитетът на Втория вселенски събор, е въведена забрана за пост в неделя преди Месопусната неделя, в която „триклетите армени постят скверния свой пост на триклетия Арцивурий..., а проклетите ханзизание пост и жертва правят тогава в тази цялата седмица на някой си пес Арцивурий, които са армени“ (л. 73а). Изобличенията на постите в Арменската църква са присъщи още на отците от Шестия вселенски събор (в прав. 5б.), но във Византия стават особено актуални през XI – XII в., дори Евтимий Зигавин в своята Паноплия догматика от нач. на XII посвещава специална глава на арменската ерес. Ето защо използването на названието „арцивуриева“, което се среща и на л. 192а, за неделата преди Месопусната неделя без отрицателна семантика указва на разпоредба в Църква, която не е администрирана от църквата в Константинопол³. Такава е Църквата във Велики Преслав, обявила самоволно своята автокефалност през 913 г., и двукратната употреба на „арцивуриева неделя“ свидетелства за превод на Постниковия канонарий наскоро след тази дата, и то във Велики Преслав.

Времето и мястото на превода на Постниковия канонарий в състава на Епитемийния номоканон обясняват голяма част от лексемите, които са коментирани от Марияна Цибранска-Костова в специалния раздел на нейната монография, посветен на лексиката от славянския Псевдозонар [Цибранска-Костова, М. 2011, с. 344 – 379] – те или са познати от ранни паметници с източнобългарско потекло, или са фиксирани в съвременните диалекти от същата територия.

На л. 66а от Архивския номоканон Марияна Цибранска-Костова е забелязала една вътрешнотекстова препратка [Цибранска-Костова, М. 2011, с. 333], за която приемам, че принадлежи на канониста, оформил първоначалния състав на Епитемийния номоканон: „За различието в мъжеложеството написахме назад в Писанията на Йоан Мних, търси там внимателно“. Само ако сборката от закони и правила на събори е замислена като едно цяло от този канонист, имат място и следните вътрешнотекстови препратки: „има записано в тази книга такова правило и да гледа духовният отец“ (л. 96а); „както в началото на тази книга заповядахме“ (л. 190а); „истинското покаяние е само на хляб и вода и поклони, колкото се написа преди това“ (л. 191б); „както и за блудницата и блудниците беше написано“ (л. 192а); „както в началото на книгата това се посочи“ (л. 195а). Смятам, че първоначално Епитемийния номоканон се е състоял от включените глави в Дубенския сборник (РНБ, СпбДА № 129), с

³ Смята се, че „арцивуриева“ идва от името на арменски патриарх от IX в., организатор на комплот срещу византийската светска и църковна власт, а с неговото име се свързва практиката на арменците да се въздържат от сирене и яйца в сряда и петък преди Месопусната седмица и в първата седмица от триседмичния период преди Пасха [Цибранска-Костова, М. 2011, с. 234].

които Елена Белякова е сверявала състава на Хлуд.76 [Белякова, Е. 2007, с. 116]. От описа на Дубенския сборник, направен от Срезневски [Срезневский, И. И. 1874, с. 305 – 320], е видно, че сходните 11 глави (от 46. до 56.) са разположени в същия ред, в който се намират съответните им текстове в Архивския номоканон. Впоследствие в тока на историческото битие на Българската църква към този първоначален състав са били добавени нови текстове предимно като се вставят на подходящи места, а една сравнително малка част от тях са били присъединени.

* * *

При описа на състава на Архивския номоканон Цветанка Янакиева отбелязва, че „малка част от правилата след л. 166а са свързани с обозначената в заглавието тематика и са по-скоро продължение на компилациите от първата част на ръкописа” [Янакиева, Ц. 2007, с. 19], т.е. очевидно става дума за вставка от 117 правила от л. 165б до л. 181б. Техният набор започва след трикратна анатема в края на раздела „Отново други заповеди от законните книги за сродствата” и завършва с обичайната формула за край „Амин” при последното, което всъщност е заключението на техния автор. Именно в заключението се появява и самоозначението на целия набор като „закон”: „Тия (правила) не просто (безкнижно), нито пък от себе си бяха написани, но от божествените писания като представихме свидетелство, узаконено закон дадохме” (л. 179б). Впечатляваща е строгата в сравнение с другите подобни средновековни правни паметници подредба по теми на правилата, които могат да се подведат в следните групи: за йереите, епископите и патриарха (6 – 9); за съда на Църквата и за казусите, по които той се произнася (10 – 39); за причастието (39 – 49); за клетвите и за благословите (50 – 54); за децата (55 – 63); за жените (64 – 80); за фолклорни гадателски и лечителски практики (81 – 84); за светотатниците, заемниците и крадците (85 – 90); за йереите (97 – 116).

Позицията на автора на този набор от правила като законодател проличава в употребата на „заповядваме” в четири правила, които не завършват с предписани наказания и по същество са негови разпоредби (3, 10, 73, 76). Във второто от тях (10) е разяснен характерът на съда на Църквата („епископският съд”), на който са подчинени „всички и за всичко”: „Има съдилище епископско, в което се установи Църквата да се произнася, има и други съдилища, над които нямат власт епископите, но царете и князете по правда и по истина, обаче заради най-доброто управление и най-истинското и същинското много пъти и царското съдилище, и княжеското да е под властта на Църквата” (л. 167). От казаното следва, че епископският съд може да се произнася по светски дела и да налага светски наказания. То оправдава предлаганото название „Църковен закон”, на който са подвластни „всички и за всичко” и затова освен отлъчване и епитемии в неговите правила са въведени множество светски наказания – смърт, членовредителство (отрязване на ръка, на нос), бой (с различен брой удари по гърба и по петите), глоба, конфискация на имуществото (цялото или половината), прогонване от местоживеене, осрамотяване (опозоряване) публично.

Характерът на казусите, по които се произнася „епископският съд”, подсказва съгласно с папopezаризма съдопроизводство от времето на унията след 1204 г. В такъв случай законодателят е главата на Църквата, който по това време е патриарх Василий. За тази атрибуция на правния паметник като Църковен закон на патриарх Василий намирам доказателство в две правила (4, 5), които третират казус с монах, противник на унията: „Ако някой инок без нужда отива някъде си или пък от никого неизпратен и нахлува, и дискутира за някаква вяра и за това размирици причинява, без да го е принуждавал някой, такъв да се подложи на покаяние (4). Но нито да избличава какъвто и да е мирянин в светското общество, нито да съди, нито наставник да бъде по светски дела (5)” (л. 166а). Според законодателя въпросът за унията е светско дело, неподсъдно на иноците, т.е. е въпрос на политиката на светската власт, а не на вярата, и в такъв случай „мирянинът”, когото защитава петото правило, е самият цар Калоян.

Съставът на Църковния закон на патриарх Василий е бил обновяван след 1204 г. Няколко правила без съмнение са добавени (вставени) след антиеретическия събор поез 1211 г. по времето на цар Борил. Едно от тях (19) гласи: „Който раб (слуга) или свободен с неволно насилие или ласкаене и с някакви дяволски поучения поиска да го обърне от християнство в някоя ерес, такъв на смърт да се осъди.” (л. 169а). В Синодика на цар Борил за остатъци от езически обреди са разпознати фолклорни магически практики на Еньовден (влачене на плодове), които са описвани все още като живи в началото на XX в. от нашите изследвачи, а такива са и осъдените гадателски и лечителски практики на л. 177а-

117б: прибягване към услугите на вражалници при търсене на нещо изгубено (81), носене на шията на амулети от лъжепророци и врачки или лекуване на деца с приготвена от тях напитка (82, 83, 85).

Вставянето на правила след Събора през 1211 г. подсказва, че съставът на Църковния закон е битувал като „отворен” за нововъведения при светителстването на патриарх Василий, което предполага съществуването му и преди 1204 г. Така например три правила (47, 48, 49) на л. 172б – 173а третират необичаен за каноническата традиция казус – изповед на воин, който с насилие взема причастие преди предстоящо сражение. Тъй като подобна ситуация е възможна само при нападение на мястото, където са се озовали войнът и неговият духовен отец, то най-вероятно става дума за обсадата на Търновград от войските на Исак Ангел през 1190 г. За радикална промяна на етничното битие при придобита държавност наскоро след 1185 г. свидетелства разпоредбата на патриарх Василий в трето правило, което започва със „заповядваме” и приключва без предписани санкции: „Заповядваме, ако някой е бил разбойник или крадец, или еретик и поиска да се покае, достойно е през цялата година да бъде изследван и разпитван, да не би дяволът да му наложи онова първоначалното лошо въздействие на сърцето. И така чист да пристъпи към светото причастие, за да не му бъде по-лошо и на него, и на причастяващия го. Защото, което идва от Бога за спасение и за пагуба, с човека се съгласува, както и който идва и пристъпва към това или е по достойнство, или е недостоен.” (л. 166а). Подобна снизходителност към разбойници, крадци и еретици е очаквана за първоначалния състав на Църковния закон на патриарх Василий, който се появява под знака на пожелания „свой закон” за разлика от „чуждия” (гръцкия). При възстановяването на царството става основно преподаване на българското общество, когато самото разбиране за законност е съдържало и отрицателни конотации („законна” била отхвърлената чужда власт, а „извънзаконници” – оглавилите въстанието, включително и самият Василий). Освен „своето Царство” възстановителите трябвало да пренаредят и „своята Църква”, което законодателят направил в тематичната група „за йереите, епископите и патриарха” (6, 7, 8, 9). Установявайки чрез тях пирамидалната структура на „своята Църква”, в последното правило и самият Василий приел наравно с другите строго да съблюдава задълженията си на истински пастир: „Епископ или митрополит, или патриархът, който за своето паство не се грижи и не обхожда своята енория, изпитващи всеки един християнин и несъветващи, и непоучаващи изрядно, и най-вече, както е прилично да изпитва и да поучава всеки един йерей, и дякон, и четец. Това, ако не прави който и да е архиерей, да се изгони от архиерейството, защото такъв не трябва да пасе стадото Божие” (л. 137). В целия Църковен закон единствено при това правило е добавено вътре в текста, а не в полето „Внимавай!”, което е показателно за неговата важност.

Освен „важни” казуси в Църковния закон са намерили място и „не важни”, за които законодателят споменава в заключението (117): „и за дребните неща, които се мислят за незначителни, дадох закон” (л. 180б). Сред „дребните неща” (своего рода „частен случай”) е и казусът за мъдра жена (69): „Жена, която нарежда на йерей за литургията или за дадените му часове, макар той да е млад (неопитен), а тя да е мъдра и с право нарежда на йерея – или да престане, или да се отлъчи, а ако се покае, до 6 месеца да се кае с по хиляда поклона на ден” (л. 173б). Очевидно, сред новите хора при „подредбата на своята Църква” е допусната и жена, която е опитна и мъдра в химнографията. Това позволява в нея да разпознаем химнографката Зоя, чието име съдържат три акростиха в службите за Иван Рилски, Иларион Мъгленски и Сава Сръбски от края на XII – първата половина на XIII в. [Панайотов, В. 2006, с. 284].

Като законодателят патриарх Василий е новатор, което ще онагледа с два казуса, съпоставими чрез опозицията **значителност : незначителност**. В раздела за т.нар. убийствени грехове в Архивския номоканон се намира правило, според което, ако съпруг завари съпругата си в момент на прелюбодеяние и убие нея и съучастникът ѝ, такъв законът не го съди (л. 56а). Очевидно в противоречие с това правило, което е забелязано от Елена Белякова [Белякова, Е. 2007, с. 126], е прав. 22 в Църковния закон, намиращо се в тематичната група за съда на Църквата: „Ако някой открие своята жена прелюбодействаща и я убие, такъв да се прогони в изгнание като немилостив и злонамерен човек, а половината от неговия имот да вземе Великата църква” (л. 169б). Ще отбележим, че тук „своята Църква” е назована „Великата църква”.

За „незначително нещо” се отнася прав. 97., което е в тематичната група за йереите: „Йерей, който ще служи литургия и падне в съблазън, ако по негово желание се е случило, не му подобава да пее, но ако е без желание, да изпее трижди 50. псалом и „Трисвятото” и „Господи, помилуй” 40 пъти и

„Господи, прости ме” 24 пъти и поклони 100 и след това да служи” (л. 178б). В заварената каноническа традиция „падането в съблазън” преди литургия е строго забранено за йереите, а въведеното разграничаване „пожелано” и „натрапено” несъмнено е правело Църковния закон по-привлекателен за редовите пастири. Несъмнено с това „незначително нещо” патриарх Василий е преследвал една много значима цел – доброволното присъединяване на низшия клир на българите под крилото на Великата църква на Царевград Търнов. Също така, като актуализира Ап. 84 в едно от правилата в тематичната група за съда на Църквата, патриарх Василий превръща „епископския съд” в страж на царската институция: „Ако някой каже лоша дума за царя, то да се разследва за него как е станало и ако от своето безумие я е изрекъл, да го помилват, ако ли е с някаква злобна умисъл, да му ударят 40 тояги, при положение че е в зряла мъжка възраст, ако ли е юноша този, то да го помилват”.

От приведените доказателства с оглед на атрибуцията на правния паметник е очевидно, че той представлява Църковен закон, съставен от патриарх Василий вероятно още в началото на неговото светителстване, със сигурност обновен при сключването на унията през 1204 г. и след Събора на цар Борил през 1211 г. В този период българският владетел е имал титлата „цар”, главата на Църквата – „патриарх”, а самата тя е означавана като „Велика църква”.

* * *

Няма съмнение, че папоцезаристката доктрина, която на дело е била прилагана чрез Църковния закон, очертава много по-плътна фигурата на Василий сред възстановителите на българската държавност. По време на своето светителстване той увенчал с парската корона петима от Асеновците [Божилков, И. 2010, с. 50]. Днешните историографи го титулуват с „примас”, защото смятат, че Българската патриаршия е възстановена през 1235 г., когато на мястото на починалия Василий „съборът на западните архиереи” ръкоположил за патриарх Йоаким.

Съвременник на Василий е Охридският архиепископ Димитър Хоматиан, който в послание от 1219 г. до митрополита на Корфу пише, че той е наричан от българите патриарх: „Техният тъй наречен патриарх, при все че после е възведен в патриаршеско достойнство от папата на стария Рим, обаче първоначално е бил въздигнат в степената на архийерейство от законен епископ и грък, именно от видинския и други двама епископи” [Ников, П. 1921, с. 47]. Наскоро след написването на това писмо Димитър Хоматиан е свикал събор в Охрид, в синодалното постановление на който сведението за патриаршеското достойнство на Василий се повтаря, обвързвайки го с царския титул на българските владетели: „Като се възгордяха от това, те нахално преобразиха своето управление чрез червени дрехи и други украшения, чрез които е обичайно да обозначават царското достойнство, а още и с наименованието на царството. Обаче те не спряха тук своята дързост, а невъздържано устремиха своите пожелания и към самото висше достойнство на йерархията. Те искаха да свържат с царското достойнство и патриаршеското, за да не куца уж тази власт с липсата на друга. И така те произведоха един йерей (той беше от законните) в епископски сан чрез ръкоположение от един византийски архийерей, т.е. от покойния видински епископ, а после, като привлякоха съдействието на папата от стария Рим, чрез изпращането оттам на един кардинал почетоха го чрез него с патриаршеско достойнство. От този новостъкмен патриарх се прогласиха като верига епископи българи в цялата църква на България... Тези българи епископи ръкополагаха пък навсякъде свещеници и дякони.” [Ников, П. 1921, с. 52].

Василий е патриарх и за автора на Летописния разказ от времето на Иван Асен II, който отбелязва, че царят изпратил своя духовен отец Йоаким в Никея „след смъртта на патриарха”. По този повод Стефан Кожухаров има следната бележка: „Търновският архиепископ Василий, провъзгласен за примас на България след сключване на уния с Римската църква (1204 г.), се е наричал и е бил считан за патриарх. Това се вижда от проложните жития на Михаил Воин, Иларион Мъгленски, патриарх Йоаким, както и от кореспонденцията на Калоян и Василий с папа Иннокентий III от ноември 1204 г. Авторът на разказа остава верен в тази насока на предходната традиция.” [Кожухаров, С. 2004, с. 317, бел. 23].

Верен на предходната традиция остава и Патриарх Евтимий: в Пространното житие на Петка Търновска той отбелязва, че при тържественото посрещане на мощите заедно с цар Иван Асен и неговото семейство „беше и всечестният патриарх кир Василие с целия църковен клир”; в Пространното житие на Иван Рилски при изрично отбелязана дата на пренасянето на мощите на светеца от Средец в Търновград през 1195 г. Василий отново е титулуван като патриарх: „И веднага изпрати до своя патриарх кир Василий, намиращ се във великия Търновград, писмо, гласящо така: „До всечестния

архиейрей божи и духовен отец на наше царско величество кир Василий...”. От двата примера следва изводът, че за Патриарх Евтимий, притежателят на Синодика, в който името на патриарх Василий вероятно е отстранено, Василий е бил легитимен патриарх.

Без съмнение, Патриарх Евтимий е използвал Проложното житие на Иван Рилски от Стишния пролог, създадено след смъртта на Иван Асен II през 1241 г. и най-вероятно от патриарх Йоаким, починал през 1246 г. С уважение към своя предходник – унията Василий, патриарх Йоаким без сянка на съмнение отбелязва, че през 1195 г. Василий е бил приеман за легитимен патриарх. Това ще рече, че още преди унията през 1204 г. самоволно е била обявена автокефалността на Българската църква, главата на която приел титлата патриарх (фактически папа Инокентий III само потвърдил вече станалото). Впрочем, още през 1987 г. Иван Божилов категорично присъедини към акта за обявената независимост при освещаването на търновския храм „Св. Димитър” (Петър и вероятно Иван I Асен „възприели титлата на българските владетели, извоювана някога от Симеон – цар”) и провъзгласяването на автокефалността на Българската църква („по същото време била прогласена и независимостта на Българската църква – такава, каквата е била, преди Василий II да посегне на нейните права”) [**Божилев, И.** 1987, с. 10], което ще рече, възприемане и на титлата патриарх за нейния глава.

Едно от най-неотложните дела при възстановяването на Българската църква е създаването на Църковния закон, съобразен с времето, в което българите възвърнали своето царство, затова Надежда Драгова, макар и само по косвени указания (вероятно пребиваване в Атон, манипулацията с култа към Димитър Солунски и писмото от септември 1203 г. до папата), предсеща проявите му на законодател и отсъжда, че „в лицето на Василий можем да посочим една голяма фигура на български църковник” [**Драгова, Н.** 2005, с. 139]. Най-пространният текст за този голям български църковник принадлежи на Пламен Павлов, който му е посветил специален очерк с показателното заглавие „Великият човек на царството...” Архиепископ/патриарх Василий (1185 – 1232)”. В случая „великият човек в царството” е цитат от писмо на цар Калоян до папа Инокентий III, в който е изказано уважението на българския владетел към патриарх Василий [**Павлов, П.** 2010, с. 107 – 211].

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

Белякова, Е. 2007 – Елена Белякова. О составе Хлудовского Номоканона (К истории сборника „Зонар”). – В: Старобългарска литература, 37 – 38. С., 2007, с. 114 – 131. [Elena Beljakova. O sostave Xludovskogo Nomokanona (K istorii sbornika “Zonar”). – V: Starobalgarska literatura, 37 – 38. S., 2007.]

Божилев, И. 1983 – Иван Божилов. Цар Симеон Велики (893 – 927). Златният век на средновековна България. С.: Изд. на Отечествения фронт, 1983, 221 с. [Ivan Bozhilov. Tzar Simeon Veliki (893 – 927). Zlatnijat vek na srednovekovna Balgarija. S.: Izd. na Otechestvenija front, 1983, 221 s.]

Божилев, И. 1987 – Иван Божилов. България през XIII век. – В: Българската литература и книжнина през XIII век. С.: Български писател, 1987, с. 7 – 23. [Ivan Bozhilov. Balgarija prez XIII vek. – V: Balgarskata literatura i knizhnina prez XIII vek. S.: Balgarski pisatel, 1987.]

Божилев, И., Тотоманова, А., Билярски, И. 2010 – Иван Божилов, Ана Тотоманова, Иван Билярски. Борилев синодик – издание и превод. С.: Изд. ПАМ Пъблишинг Къмпани, 2010. [Ivan Bozhilov, Ana Totomanova, Ivan Biljarski. Borilov sinodik – izdanje i prevod. S.: Izd. PAM Publishing Kampani, 2010.]

Ваклинова, М., Щерева, И. 2008 – Маргарита Ваклинова, Ирина Щерева. Княз Борис и владетелската църква на Велики Преслав. – В: Християнската култура в Средновековна България. Студии по случай 1100 години от смъртта на св. княз Борис Първи (907 – 2007). В. Търново: Фабер, 2008, с. 185 – 194. [Margarita Vaklinova, Irina Shtereva. Knjaz Boris i vladetelskata tzarkva na Veliki Preslav. – V: Xristijanskata kultura v Srednovekovna Balgarija. Studii po sluchaj 1100 godini ot smyrтта na sv. knjaz Boris Parvi (907 – 2007). V. Tarnovo: Faber, 2008.]

Димитров, П. 1995 – П. Димитров. Петър Черноризец. Шумен, 1995, 199 с. [P. Dimitrov. Petyr Chernorizetz. Shumen, 1995, 199 s.]

Драгова, Н. 2005 – Надежда Драгова. Старобългарската култура. Седем етюда. С.: ИК ЛИК, 2005, 426 с. [Nadezhda Dragova. Starobalgarskata kultura. Sedem etjuda. S.: IK LIK, 2005, 426 s.]

Йорданов, И. 1996 – Иван Йорданов. Акламации към Симеон I Велики (893–827) според текста на неговите печати. – Епископ-Константинови четения. 2. Шумен, 1996, с. 228 – 233. [Ivan Jordanov. Aklamatzii kym Simeon I Veliki (893 – 827) spored teksta na negovite pechati. – Episkop-Konstantinovi chetenija. 2. Shumen, 1996.]

Кожухаров, С. 2004 – Стефан Кожухаров. Проблеми на старобългарската поезия. Том 1. С.: Изд. „Боян Пенев”, 2004, 352 с. [Stefan Kozuharov. Problemi na starobalgarskata poezija. Tom 1. S.: Izd. “Bojan Penev”, 2004, 352 s.]

Маринов, Д. 1981 – Димитър Маринов. Избрани произведения. Т. 1. С., 1981, 815 с. [Dimitar Marinov. Izbrani proizvedenija. T. 1. S., 1981, 815 s.]

Ников, П. 1921 – Петър Ников. Приноси към историческото изворознание на България и към историята на българската църква. – Сп. БАН. Т. 20. С., 1921, с. 43 – 51. [Petar Nikov. Prinosi kam istoricheskoto izvoroznanie na Balgarija i kam istorijata na balgarskata tzarkva. – Sp. BAN. T. 20. S., 1921.]

Павлов, П. 2010 – Пламен Павлов. Забравени и неразбрани. Събития и личности от българското Средновековие. С.: Сиела, 2010, 400 с. [Plamen Pavlov. Zabraveni i nerazbrani. Sabitija i lichnosti ot balgarskoto Srednovekovie. S.: Siela, 2010, 400 s.]

Панайотов, В. 2006 – Веселин Панайотов. Първата българска поетеса. – В: Глубина књижна. Архив за старобългарски извори. Кн. 4. Шумен, 2006, с. 272 – 287. [Veselin Panajotov. Parvata balgarska poetesa. – V: Glubina kanizhnaja. Arhiv za starobalgarski izvori. Kn. 4. Shumen, 2006.]

Спасова, М. 2007 – Мария Спасова. Сказание за железния кръст (превод). – В: Калоянов, А., Спасова, М., Моллов, Т. „Сказание за железния кръст” и епохата на цар Симеон. В. Търново: Унив. изд. „Св. св. Кирил и Методий”, 2007. [Marija Spasova. Skazanie za zhelezniya krast (prevod). – V: Kalojanov, A., Spasova, M., Mollov, T. “Skazanie za zhelezniya krast” i epochata na tzar Simeon. V. Tarnovo: Univ. izd. “Sv. sv. Kiril i Metodij”, 2007.]

Срезневский, И. И. 1874 – Измаил И. Срезневский. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках (LVII. Дубенский сборник правил и поучений XVI в.). – В: Приложение к XXIV-му тому “Записок Императорской Академии наук”. № 4. СПб., 1874, с. 305 – 320. [Izmail I. Sreznevskij. Svedenija i zametki o maloizvestnyx i neizvestnyx pamjatnikah (LVII. Dubenskij sbornik pravil i pouchenij XVI v.). – V: Prilozhenie k XXIV-mu tomu “Zapisok Imperatorskoj Akademii nauk”. № 4. SPb., 1874.]

Тотев, Т. 2003 – Тотю Тотев. Свети Пантелеймон. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. С., 2003, с. 564–567. [Totju Totev. Sveti Pantelejmon. – V: Kirilo-Metodievaska entziklopedija. T. 3. S., 2003.]

Цибранска-Костова, М. 2011 – Марияна Цибранска-Костова. Покаяната книжнина на Българското средновековие IX – XVIII век. С.: Изд. „Валентин Траянов”, 2011. [Marijana Tzibranska-Kostova. Pokajната knizhnina na Balgarskoto srednovekovie IX – XVIII vek. S.: Izd. “Valentin Trajanov”, 2011.]

Янакиева, Ц. 2007 – Цветанка Янакиева. Архивски номоканон – ръкопис № 1160 от Църковно-исторически архивен институт като извор за историята на българския език. – В: Архивски номоканон. Български ръкопис от XIV в. Фототипно издание. Изданието подготвиха Ангел Кръстев и Цветанка Янакиева. Шумен, 2007, с. 5 – 36. [Tzvetanka Janakieva. Arhivski nomokanon – räkopis № 1160 ot Tzyrkovno-istoricheski arhiven institut kato izvor za istorijata na balgarskija ezik. – V: Arhivski nomokanon. Balgarski räkopis ot XIV v. Fototipno izdanie. Izdaniето podgotviha Angel Krastev i Tzvetanka Janakieva. Shumen, 2007.]