

МОЩИ НА СВЕТЦИ, ПРИДОБИТИ ПО ВРЕМЕ НА ВОЙНИТЕ ПРЕЗ ВТОРОТО БЪЛГАРСКО ЦАРСТВО

Анелия Маркова

(ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“)

SAINTS' RELICS ACQUIRED DURING THE WARS OF THE SECOND BULGARIAN EMPIRE

Aneliya Markova

(“St. Cyril and St. Methodius” University of Veliko Tarnovo)

Abstract: The practice, connected to the transferring of relics, imported to the Bulgarian tradition from Byzantium, can be treated as a part of Bulgarian rulers' "Empire idea", which has changed at the beginning of 13th century. The formation of an independent pantheon of saints helps to successfully Trinova's competition with Constantinople and striving for the Bulgarian capital to become "Third Rome". After the conquest of Constantinople by the Latins in 1204, Bulgarian empire has claimed to be new Christian centre in the Balkans. The construction of its own pantheon of saints' relics is a necessity for realization of the Bulgarian tsar's imperial claims. The creation and following of this tradition led its beginning of the military actions and become a part of the ideological platform of the Bulgarian tsars.

Keywords: relics, wars, pantheon, ideological idea.

Византийската политическа теория, моделирана и в идеологията на Българското царство, включва в себе си теорията за императорската и римо-християнската филантропия, която е застъпена в държавните и църковни ритуали и церемонии. Това се забелязва по-осезаемо след възобновяването на Българското царство през 1186 г. в продължаването на българската държавна традиция, но в изменени исторически условия. В периода на своето съществуване от XII до края на XIV в. във възобновената българска държава е застъпено силно византийско влияние, както в държавно-политически план, така и на ниво Църква и култура. Като политическа структура Българското царство е изградено по подобие на Византия от времето на Комнините. Целият този процес на изграждане на държавните и църковни структури по византийски модел е съвсем естествен

след почти двувековното съществуване на българското общество като част от византийската империя (**Гюзелев 1994б**, 50–51).

Концентрацията на светини в столичния град изразява божествената избраност на народа, което предопределя и историческото значение на реликвите и мощите в източноправославните центрове¹. Те играят важна роля за изграждане на държавно-политически концепции и за обединение на обществото. В тази връзка красноречиво доказателство за важноста на светините е събирането на реликвии от Светите земи и тяхното концентриране в Константинопол (**Тотев, Косева 2016**, 364).

Като част от източноправославната цивилизация и двете български царства, особено второто, приемат тази традиция, необходима за утвърждаването и престижа на средновековната българска държава. Процесът на византизация на културно ниво е съобразен с установения от Българската църква календарно-празничен цикъл с акцент върху българските светци (**Гюзелев 1994б**, 51).

Практиката за пренасяне на свети мощи съществува още от ранновизантийския период, когато Източната империя предприема военни действия, уповаваща се на концепцията за „Справедливата война“ и най-вече в аспекта, свързан със защитата на християнската вяра. Натрупването на такава Божия благодат в някоя столица има както огромно религиозно, така и политическо значение. Светците приживе измолват Божията благодат за царя, което от своя страна придава образ и смисъл на властта (**Билярски 2004**, 29–30). Счита се, че тази благодат се предава на земното царство посредством Божиите светци. По тази причина натрупването на мощи се приема като знак за правото на съществуване. Тя служи като средство за изпълнение на държавната политика на владетелите.

Като непосредствен съсед на византийската империя българското царство от началото на своето обособяване на Балканите приема и приспособява към собствените си нужди немалка част от богатия политическия и идеологически арсенал на Византия. Наблюдава се тенденцията към пригаждане на византийски култове и военни нрави към българското битие (**Polyviannyi 1999**, 401–402). Ако се направи сравнение между средновековната българска държава и византийската империя с останали православнохристиянски държави се забелязва равновесие в прилагането на свещените и светските постулати в политическата идеология. От една страна това произтича от необходимостта властта да бъде легитимирана и от друга – вече легитимната власт да бъде сакрализирана. Възобновяването на българската държавност през XII в. има за

¹ Латинската дума *relique* в най-широк смисъл означава тленни останки, части от тялото или вещи, които са били притежание на светци. Трябва да се прави разграничение между свещени реликвии, които представляват предимно предмети и между мощи на светци, които са тленни останки от тялото на покойния светец.

цел да продължи традицията на Първото българско царство, но това съвсем не означава точното повтаряне или копиране на миналото (**Лазаров 2003**, 30–31). Въпреки че първите владетели се назовават наследници на Петър и Самуил, се появява нуждата от легитимност и сакралност на тяхната власт.

Практиката, свързана с пренасянето на свети мощи, привнесена в българската традиция може да бъде разгледана като част от „имперската идея“ на българските владетели, която от XII в. търпи промени. Ако по време на Първото българското царство Симеон (893–927) си поставя за цел да седне на константинополския престол и да се назове „цар на българи и ромеи“ (**Бакалов 1995**, 148–168; **Славова 2010**, 236–251), то през XIII в., след създаването на Латинската империя, българските владетели се стремят не към Константинопол, а към създаването на нов център, който по всички критерии да е съпоставим и конкурентен на византийската столица. Идеята за утвърждаването на Търново като център на православния Изток и като защитник на православната църква и население от западните рицари е засвидетелствана в немалко паметници на официалната книжнина (**Каймакамова 2010**, 229). Българската държавна идеология е свързана с изграждането на Търновград като църковен център на българските земи, а след 1204 г. и като център, покровителстващ православните, които дотогава са били под опеката на Цариградската Константинополска патриаршия.

Формирането на независим пантеон от светци спомага за успешното конкуриране на Търново с Константинопол и стремежът българската столица да се превърне в „Трети Рим“. След падането на Константинопол от латинците през 1204 г. Българското царство претендира за правото да бъде новия християнски център на Балканите. Изграждането на собствен пантеон от пренесени мощи на светци е необходимост за осъществяване на имперските претенции на българските царе. Тази практика има и значението да възпитава в християнска нравственост българското общество (**Тотев, Косева 2016**, 368).

В историографията този въпрос по-скоро се разглежда в сферата на българската култура и Църква, но в повечето случаи пренасянето на мощи се осъществява посредством военните действия след победа и овладяване на превзетия или възвърнат град. Може да се заяви, че създаването и следването на тази традиция води своето начало от военните действия и неизменно се превръща дори в част от идейната платформа на българските царе. В този контекст ще се разгледа въпроса за пренасянето мощи на светци, които са донесени в българската столица по време на военни действия или в следствие на военни успехи. Мощите на светци, които се даряват в знак на доброжелателство или на светци, които са живели в Търново и техните останки си остават в столицата, няма да бъдат част от настоящия текст.

Българското общество възприема култа към мощите след покръстването през 864г. (**Иванов, Младенов 2007**, 596). Пренасянето на свети мощи след

военна победа в българската столица е подета от цар Самуил (997–1014), който през 985 г. пренася мощите на св. Ахил в Преспа след победата над византийците при Лариса (**Каймакамова 2010**, 219; **Павлов 2014**, 111). Тази практика и изпълнението ѝ като необходимост става обичайна по време на Второто българско царство. Най-интензивното пренасяне на мощи в столицата се извършва до 40-те години на XII в. по време на първите Асеневци (**Иванов, Младенов 2007**, 604). Необходимостта от легитимиране на новообразуваната държава са причината за пренасянето иконата на св. Димитър Солунски в Търново от възобновителите на българското царство Петър (1186–1196) и Асен (1190–1196). Дмитрий Поливянный изказва твърдението, че заедно с иконата в столицата на възобновената българска държава са пренесени и части от мощите на самия светец (**Polyviannyi 1999**, 401–416). Той се позовава на едно писмо на патриарх Калист от XIV в. (**Гюзелев 1994а**, 179, 183–184)². Това твърдение не би могло да се приеме като исторически достоверно. Случаят с пренесената икона на св. Димитър в Търново може да бъде разглеждан като част от проблема за оформянето на българския пантеон от светци през Средновековието, но не и като част от проблема, свързан с пренасянето на свети мощи по българските земи.

Случаят с иконата и предполагаемите мощи на св. Димитър не бива да бъде приеман за начало на тази практика през Второто българско царство, тъй като във времето, в което се осъществява все още не е известно дали края на освободителното движение на Петър и Асен ще е успешен. Образът на св. Димитър на този етап има по-скоро задачата да легитимира правото на двамата братя над престола, отколкото да постави началото на изграждане на пантеон от светци, който да конкурира византийската столица. По тази причина се приема, че първите мощи на светец, донесени във възобновеното българско царство са тези св. Иван Рилски.

През 1195 г. по време на нападенията на Петър и Асен по посока Македония са пренесени мощите на преподобния светец от София към Търново. Този акт поставя началото на една традиция, която през следващите десетилетия българските владетели неотклонно спазват (**Николов 2016**, 42). Неговите светини са положени в новоизградената църква на Трапезица, носеща името на светеца.

Заслужава внимание идеята за пренасянето на мощите на светеца в българската столица. Още Евтимий Търновски известява за намерението на Асен чрез пренасянето мощите на св. Иван Рилски да утвърди своето царство. В новата столица се разгръща култа към светеца като покровител на българската държавност (**Драгова 2006**). След двувековна ненавист към византийското уп-

² Послание на цариградския патриарх Калист до Търновското монашество (1361). Увещание, наставление и защита на светейшия и вселенски патриарх господин Калист и на божествения и Свети синод при него, отправено към честнейшите монаси и останалите свещеници, които се намират в Търновската страна, относно Светото кръщение.

равление и грабителства, които отблъскват българския народ от византийската култура, се появява нуждата от вяра в нещо самобитно, невизантийско. Това е предпоставка и една от причините Иван Рилски, който е от български произход, невизантиец, да бъде обявен за покровител на българите (Дуйчев 1947, 54). Освен това съчетаването на култа на св. Иван Рилски с почитането на Константиновия кръст допринася за сакрализирането властта на българския владетел (Каймакамова 2010, 230). Неговото име и живот се свързват с това на царя-свещец Петър I (927–970), което допълнително спомага идеята за реновирането на българската държавност и приемствеността с Първото българско царство.

Връзката, изтъкната между Иван Рилски и цар Петър не може да бъде приемана като категорично доказателство. Причина са несигурните свидетелства, че българският цар се е срещал със светеца. Не може да бъде подминат и спора около въпроса кой и кога е пренесъл неговите мощите му след неговата кончина в Средец.

Относно пренасянето мощите на св. Иван Рилски в Средец най-широко застъпено е мнението, че това се случва по поръка на българският цар Петър I (Степанов 2003, 33). Първ измежду медиевистите, които се отнася със съмнение относно това твърдение, е Иван Дуйчев. Според него несигурността в твърдението, че пренасянето мощите на светеца е извършено от Петър I произлиза поради разнородните сведения от написаните жития. Основен проблем според него е различното тълкуване на думите „двуроден“ или „брадати“, използвани в разказа на Скилица (Дуйчев 1947, 186–187). Дуйчев допуска, че се получава неразбиране в превода на думите и възможността преводача на Скилицовото житие да е направил неверен превод. Той намира грешка в превода и допуска, че преводачът не е разбрал, че става въпрос за личното име на Роман Диоген – Diogenis, а го превежда като „двуроден“. Като прави анализ на превода и някои византийски стилистични похвати, той стига до извода, че е много по-вероятно в житието като време за пренасяне на светите мощи да са годините на управление на цар Борис II (970–971). Като аргумент привежда твърдението, че именно в смутни времена, закрилата от светците е най-търсена (Дуйчев 1947, 189–193).

По-нататък в своите разсъждения Дуйчев стига до извода, че извършителят на това действие е по-скоро цар Самуиловият брат Аарон, а не цар Петровият син Борис. Като аргумент за това твърдение изтъква преместването на тогавашния български патриарх с помощта на Аарон в югозападните покрайнини след превземането на Преслав през 972 г. и ролята на Средец като първоначален средищен център на Комитопулите в началото на 70-те години на X в. Въпреки важността на този град, според изискванията на времето, той не отговаря на висотата за столица. По тази причина неговият владетел Аарон със съдействието на тогавашния български патриарх организира пренасянето им, за да може Средец да получи онази свещена благодат (Дуйчев 1947, 193–195). Освен това,

присъствието на тези мощи предполага вдъхването на кураж сред българите, притиснати от византийското настъпление. В тази връзка тезата на Дуйчев изглежда логична и идейно свързана с мотивите, които се използват през Средновековието за пренасяне на свети мощи в държавните центрове. Със същия мотив и идеята за утвърждаване на българския престиж, и връзка с владетелите от Първото българско царство, Асен през 1195 г. нарежда пренасянето мощите на светеца от Средец в Търново. Като вметка към тезата на Дуйчев би могъл да бъде приведен и фактът, че именно Аарон кръщава един от синовете си Йоан, който в историята остава като последния български самодържец с името Йоан (Иван) Владислав (1016–1018) (**Драгова 2006**).

Връзката за приемственост с владетелите от Първото българското царство чрез пренасянето мощите на Иван Рилски е по-скоро на идеологическа основа и се търси в символиката на самото действие. Както бе посочено по-горе в текста все още остават несигурни сведенията кой от двамата Петър I или Аарон е реалният наредител за пренасянето на светините.

Сведенията за срещата на цар Петър и Иван Рилски и до днес се разглеждат като известия с легендарен характер. Причината е, че художествените похвати, използвани от житиеписците звучат по-скоро като хиперболизация при представянето на личностите около светеца и българския цар. Въпреки легендарното си звучене не е правилно да се изключва като вероятност твърдението за подобна среща. Легендите в своята основа възникват на база случили се събития и реални личности, но трансформирани в преданието на събитието по художествен начин, чиято цел е силното внушение сред масата. Дори и самият Дуйчев, въпреки тезата си, че мощите са пренесени в Средец от Аарон, не отрича нито диалога между Иван Рилски, нито възможността приживе Петър да е правил опити за пренасянето на светините (**Дуйчев 1947**, 195–196).

Обвързването личностите на цар Петър I, Иван Рилски и Асен се базира на идеята за обновяването на Царството. Когато пренася мощите на светеца в Търновград през 1195 г. Асен на практика си поставя две основни цели. Едната от тях бе спомената по-горе и е свързана с намирането на светец за покровител на народа, българин по произход, което да отличи българската самобитност от византийската в началните години на възобновената българска държава, все още дерзаеща по пътя на международното признание. Втората е свързана със символиката, която тези мощи носят и обвързват Асеновото царство с това на неговите предшественици от X в. Иван Лазаров е направил подробно изследване върху този проблем, затова той няма бъде подробно препредаван в настоящият текст. В случая е важно да бъдат споменати само основните акценти, които са изведени при анализирането на това събитие.

В Драгановия миней е изведено сравнение между Асен, Петър и Константин Велики. Но остава въпросът каква е ролята на култа към св. Иван Рилски в идеологическата връзка между тримата владетели. Тук тълкуванието на връз-

ката между Асен с Петър I е по повод пренасянето мощите на светеца. Първо Петър ги пренася в Средец, а през XII в. Асен намира мощите, строи храм и ги пренася в своя град (Лазаров 2003, 88–89). Но както посочих въпросът за пренасянето на мощите в Средец от цар Петър I е обект на спор и неокончателно разрешен в историческата наука. Връзката тук е индиректна, за разлика от тази при Теодор (Петър II) – Петър I, който чрез приемането името на царя-свинец легитимира правото си над българския престол. Асен по-скоро търси начин да консолидира българската народност. Той използва българския произход на светеца, за да подсили идеята за приемственост между българските царства. Тук не става въпрос за легитимация на властта чрез култа към Иван Рилски, защото тя е направена преди това чрез приемането името на царя-свинец Петър (Биярски 2004, 38–40).

Независимо от легендарния характер на разказите за срещата на цар Петър и Иван Рилски, тя е достойние в общественото съзнание по онова време. Сцени с този сюжет са запечатани върху фреските на Хрельовата кула в Рилския манастир (Биярски 2004, 38; Трендафилов 1999, 21). А обвързването личността на рилския отшелник с тази на царя-свинец неминуемо притежава необходимата символика за сакралност. В българското средновековно съзнание личността на царя-свинец се ползва с огромно почитание. Неговото управление е свързано с време на Божи благодат (Лазаров 2003, 86). Мощите на св. Иван Рилски допринасят за победите на Асен и обновяването на Царството както преди два века Петър I е направил и са причина за натрупването на Божията благодат в новата българска столица. Още по-голяма сакралност придобива и самия акт на пренасяне на тленните останки със символиката за избрания маршрут, за победата при Трявна и пленяването на Константиновия кръст (Лазаров 2003, 93–96).

В годините на византийско господство и особено по време на възобновяването на Българското царство през XII в. името на Петър се свързва с обновяването на държавността. Това е причина в житията на Рилския светец да присъстват имената на византийският император Константин Велики и българският цар Петър I. Те са обновители на своите царства. Култът към цар Петър се свързва с разбирането и идеята за създаването на нова империя извън Византия (Биярски 2004, 19, 25–26). Същата идея е имплантирана и в освободителното движение на Асеновци. Почитанието на Петър I към рилския светец със сигурност оказва силно влияние върху сакрализирането личността на Иван Рилски. Тази почит, изразена от българския цар-свинец е предадена и през XII в. с пренасянето на неговите мощи, които помагат на Асен да възроди делата на древните царе Константин и Петър.

По времето на цар Калоян (1197–1207) са пренесени по-голямата част от мощите на светците, които изграждат българският пантеон, необходим за издигането на Търново като съперник на Константинопол. След знаменитата битка

при Одрин патриарх Евтимий дава сведения за пренасянето мощите на светеца от Месина в Търново. Месина е завладяна от българските войски през 1206 г., когато войските на цар Калоян опустошават околностите на Аркадиопол (**Николов 2016**, 44). Пренасянето на мощите се свързва с ознаменуване на голямата победа. Един от факторите за почитането на св. Йоан Поливотски е свързан с участието на светеца приживе в иконоборческата криза.

След пренасянето на мощите в Търново той е почитан като покровител на българската столица и династията на Асеновци. Култът към св. Йоан Поливотски е почитан от Българската църква заради иконопочитанието на светеца и борбата с ересите. Тези акценти са подчертани в „Похвално слово за св. Йоан Поливотски“, дело на патриарх Евтимий (**Иванова 1990**, 279–280). В него наред с прославата за светеца и за иконопочитанието се разказва за победите на цар Калоян, споменава се цар Борил (1207–1218) и за царуването на Иван Асен II (1218–1241). По времето на Асен II мощите на св. Йоан Поливотски са пренесени в храм „св. Петър и Павел“, издигнат от българската царица Ана-Мария.

Вследствие на успешните военни кампании в Тракия вероятно през 1201 г. Калоян пренася и мощите на св. Михаил Воин от Потука, известен още като св. Михаил Воин Български (**Николов 2016**, 44). Мощите му стават част от т. нар. търновски кръг от български светци. Почита се като воин и лечител. Паметта за него се свързва с борбите му срещу друговерците, което е причина по време на османската експанзия през XIV в. да се ползва с особена почит. Сред българското общество е известен като единствения светец змеборец³. Легендата за змеборството прониква във фолклорната традиция на Византия през XII в. в образа на св. Георги и едновременно е пренесена и в българските земи. Тълкованието на змеборството се възприема като борба с ереста в християнската традиция. В българската традиция присвояването на змеборческата традиция се забелязва с появата на успоредната на св. Георги личност Михаил Воин (**Калоянов 1998**, 3–4). По тази причина св. Михаил от Потука се възприема като единствения български змеборец. Причина за това е неговият български произход.

Св. Михаил е роден в град Потука, за който и до днес се водят спорове относно неговото разположение. Едно от предположенията е, че Потука се намирало някъде в западните покрайнини или Пиринския край. Това предположение е изказано във връзка с интерпретациите на легендите за змея. Другият предположения са на база Паисиевата история, в която е казано, че Калоян минава през Потука, което се намира в Сливенската епископия. Най-новото твърдение за местоположението е свързано с името на днешния град Стара

³ В целия християнски свят като змеборци са познати също св. Георги и св. Теодор Тирон, но само св. Михаил се счита за български змеборец, заради произхода си.

Загора, тогава Боруй. Твърденията се основават върху хрониката на Йоан Кантакузин за войната между император Андроник III (1320–1341) и българският цар Миахил III Шишман (1323–1330) (**Иванов 2008**, 434–438). Независимо от местонахождението на средновековният Потука и дали „родом българин“ се възприема като клише, св. Михаил Воин се възприема като български светец и е залегнал в средновековното българско общество като такъв.

Друг светец, разпознаван като борец срещу богомилите е св. Иларион Мъгленски. Приживе Иларион е назначен за епископ на град Мъглен. Умира на 21 октомври 1164 г. Мощите му са пренесени отново от цар Калоян в Търново вследствие на военните му успехи в Македония. Неговото житие и битие са използвани далновидно от Българската църква в борбата срещу еретците. Патриарх Евтимий се опира на култа към него, за да въздейства върху българския народ за опазване на православната вяра. През 1393 г. мощите на светеца са подарени на Константин Драгаш от султан Баязид след превземането на Търново.

Култът към Гаврил Лесновски допълва търновския пантеон от светци, с чиято помощ Българската православна църква води борба срещу ересите. Най-силно впечатление в неговото битие е, че е считан като един от т. нар. „подвижническа четворица“, привърженици на отшелничеството (**Снегаров 1995**, 237). Последовател на Иван Рилски, след смъртта на съпругата си се замонашава в Лесновския манастир, който и до днес носи неговото име. След смъртта му един руски монах открива мощите му и ги пренася в едноименния манастир. През XIII в. светите мощи са пренесени в Търново. Не се знае точното време, в което се случва това, но се предполага, че Калоян или Асен II нареждат да бъдат донесени в българската столица (**Павлов 2006**, 29). Недостатъчните сведения за времето, по които те пристигат в Търново е причина да не бъде изказано категорично твърдението, че това се е случило в размирно време. Но предположенията за имената на цар Калоян и Асен II дават основание да се предположи, че тяхното пренасяне, както и на другите свети мощи, е резултат от успешни военни кампании и присъединяване на нови територии към Българското царство. Среща се и хипотеза, че това събитие може да бъде отнесено към втората половина на XIV в. (**Чешмеджиев 2006**, 52), но засега като достойние остават сведенията, които отнасят пренасянето на мощите през XIII в.

Култът към света Филотея Темнишка, както и този на св. Петка, се свързва с Богородичния култ, обособен във Византия, който се пренася и в българските земи, но със своята своеобразност. Мощите на светицата се съхраняват в родния ѝ Моливот. В началото на XIII в. цар Калоян ги пренася в Търново. Според житието на светицата този акт е възможно да бъде определен към времето на военните кампании на българския цар в Тракия от 1205–1206 г. Със сигурност това се случва след 1204 г., защото в нейното житие е подчертано, че „...Гръцкото царство изнемогна.....римляните люто и сурово се нахвърлиха върху гръцката държава и нанесоха непоносима беда. В същото време и бъл-

гарското царство стана много силно, и всичките околни области обхващаше и покоряваше. Като виждаше гръцкото царство съвсем изнемогнало, и той (Калоян) се нахвърли ...и много градове и села плени. И като събра всичко хубаво, пренесе го в своя град Търново..." (**Житие на св. Филотея**, 39). Търновската патриаршия изиграва огромна роля за превръщането култа към св. Филотея в български и общоправославен (**Павлов 2006**, 39). Счита се, че почитанието към нейният култ до времето на пренасянето на мощите ѝ в Търново е с локално значение. Навярно е така, защото именно в българската столица името ѝ на светица широко се прославя. В тази връзка е редно в историографията да бъде отделено внимание на факта за неналичията на гръцки текст, посветен на преподбна Филотея (**Йовчева 2006**, 183). След падането на Търново през 1393 г. нейните мощи, заедно с тези на св. Петка и царица Теофано са преместени във Видин, в Срацимировото царство, а след неговото превземане се озовават във влашките земи.

Тук е мястото да бъдат отделени и няколко реда за мощите и култа към св. Петка Търновска, които се превръщат в едни най-почитаните по време на Второто българско царство. Счита се, че тленните останки на светицата са пренесени в българската столица по волята на Иван Асен след Клокотнишката битка 1230 г. Още Васил Златарски в „История на българската държава през средните векове“ прави коментар относно датирането на това събитие. Той уместно отхвърля съществуващите и други мнения за годините 1221, 1236 и 1238, които се отнасят за датирането на това събитие (**Златарски 1972**, 345). Съществува и още едно твърдение, основано на сведенията от Летописния разказ от 1234 г. (**Кожухаров 1974**, 123–135) Според патриарх Евтимий когато мощите на светицата са донесени в Търново на церемонията присъства *кир Василий* (**Златарски 1972**, 346). За да е посочено името му по време на това събитие означава, че той все още е църковен глава. Примасът на Българската църква през 1232 г. е принуден да напусне своя престол и да се замонаши в един от светогорските манастири. По повод връщането на Българската автокефална църква в лоното на православието и започнатите преговори с Никейския патриарх се провеждат избори за нов църковен глава. Изборът се състои и в края на 1233 г., а сведенията известяват, че по същото това време Василий достига края на живота си (**Гюзелев 2016**, 160–162). Това навежда на мисълта, че ако мощите на св. Петка са пренесени в Търново по време когато Василий е жив и е църковен глава, то това няма как да се случи през 1234 г.

Въпреки че тяхното пренасяне в Търново не спада към кръга от мощи, пренесени по време на военен поход, светините на св. Петка стават притежание на българските владетели и Църква точно заради военните успехи на цар Иван Асен II (1218–1240). Показателен е фактът, че латинците предоставят на българския цар мощите на светицата без уговорки или условности. Поне такава информация ни предоставя патриарх Евтимий в житието на света Петка.

Щом Иван Асен поискал от тях мощите, те бързо и с усърдие го послушали и пожелаха да получи желаното (**Житие на св. Петка**, 137). Несмелостта да се опълчат на желанието на българският цар надали произлиза от факта, че по това време между Българското царство и латинската империя има сключен мирен договор и уговореност за династичен брак между Търново и Константинопол. В подкрепа на това твърдение може да бъде приведено обстоятелството, че през април 1229 г. в Перуджа с участието на папата е сключено споразумение, според което крал Йоан дьо Бриен трябва омъжи дъщеря си Мария за император Балдуин II и да се увенчае с императорската титла, която му се полага като регент на неговия бъдещ зет. Плановете обаче не се осъществяват мигновено. Една от причините е, че латинците не разполагат с достатъчна военна сила, за да се опълчат срещу царстващият на обширни територии български владетел. Едва през август 1231 г. Йоан дьо Бриен успява да пристигне в Цариград (**Златарски 1972**, 357–358). Главоломният успех над епирските войски при Клокотница е един от основните фактори, поради които се забавя тази антибългарска коалиция става причина всички български съседи да се съобразяват с авторитетът на Иван Асен II. Относно латинците това обстоятелство проличава най-ясно в надписа на българския цар върху една от колоните на църквата „св. Четиридесет мъченици“. Част от него гласи, че именно поради благоволенieto на българският цар латинците все още съществуват и че може би да не фактически, то реално Иван Асен е техния покорител: „...а пъкъ градоветъ (т. е. крепоститъ), които се намиратъ около Цариградъ, и самия тоя градъ владѣеха фрѣжитъ (франкитъ), но и тѣ се покоряваха подъ ржката (подъ скиптѣра) на моето царство, понеже тѣ нѣмаха други царь освенъ мене и благодарение на мене тѣ прекарваха днитъ си (т. е. съществуваха), тѣй като Богъ така заповѣда, понеже безъ Него нито дѣло, нито слово не се извършва. Нему слава во вѣки, аминъ“ (**Дуйчев 1945**, 38–39). Този откъс от надписа хиперболизира твърдението, че дори и Цариград е завладян от българите, а латинците са данькоплатци на българите. В някои случаи даже и се възприема като проявено лековерие към сключения с латинците династичен съюз (**Гюзелев 2016**, 158). Дори това да е действително така, не може да бъде отречена военната мощ и власт на Иван Асен дори и в териториите, които не са част от Българското царство. В този ред на мисли отзвука и сетнините от грандиозната победа от 1230 г. са косвена причина мощите на св. Петка да бъдат пренесени и положени в българската столица и култът към светицата по българските земи да се почита и до днес.

Почитанието към преподобна св. Петка е елемент от владетелската политика на българската държава (**Станкова 2006**, 106). Култът към светицата постепенно измества този към св. Димитър. Това обстоятелство вероятно се дължи и на вярването за намесата на светеца в убийството на Калоян пред Солун. След донасянето на мощите ѝ в българската столица тя е почитана на равно с Иван Рилски, даже постепенно нейният култ придобива по-голяма слава. Възможно

е да се предположи, че това се случва по настояване на владетелският елит в Търново. Иван Билярски представя неговата идея за идеализирането на култа към св. Петка като го обвързва идеологически с този на св. Богородица и значението му за византийската идеология. Богородичният култ във византийския двор стои в основата на ромейската теокрация и обрисова същността на концепцията на властта и на василевсите (**Билярски 2004**, 46–47). Това обяснение се покрива напълно с византийската концепция за мястото на Империята като божия проекция на Земята. В тази връзка, след падането на Константинопол в ръцете на латинците и особено след знаменитата Клокотнишка битка, идеята за първенстващото място на Българското царство и изграждането на Търново като „Трети Рим“ заемат централно място в политическата идеология на българските царе, в случая на цар Иван Асен II. Може да се направи идеологическа връзка между почитането на Богородичния култ в Константинопол и култа на св. Петка в Търново. Идеята за превръщането на Българското царство и Търново като съперници на Византия и Константинопол обясняват нуждата от почит към култ, сходен по идея с този на св. Богородица.

Иван Билярски обяснява, че култът към светицата от Епиват служи също и за легитимация на властта (**Билярски 2004**, 64). Трудно е да се използва този термин особено след годината 1230. Българските царе в един или друг смисъл от времето на Калоян са легитимирани, независимо от чия Църква- в Константинопол или Рим, е извършено това дело. Мощите на св. Петка, особено по Иван Асеново време могат да легитимират Градът, в случая Търново като претендент за нов Царевград, но трудно би могло да се каже, че към този момент царската власт се нуждае от легитимация. Тя може да бъде доутвърдена и сакрализирана. Логично изглежда идеята за легитимация на Търново като претендент на Цариград да бъде обвързана с култа към Епиватската светица и оформянето ѝ като защитник на града. Най-ярък пример за тази ѝ роля се забелязва при превземането на Търново през 1393 г., когато патриарх Евтимий се обръща към нея като закрилница.

Светините на Петка Епиватска са донесени не по време на военен поход, но пък са изнесени от българската столица и земи в такава. Мощите ѝ са отнесени във Видин през 1393 г. след падането на Търновската столица и престояват там до към 1396 г., след което са пренесени в Сърбия. Култът към св. Петка прониква в сръбските земи едновременно с установяването му в българските, но засилва своето влияние едва след пренасянето мощите на светицата в Сърбия. За периода XII–XIV в. култът и почитта към светицата са най-силни по българските земи. Това може да бъде проследено и по химнографския цикъл, в който ясно личи, че за посочения период службите са създадени в Търново, в българска среда, и едва от XV в. нататък получават сръбска редакция (**Станкова 2006**, 114).

Търново се сдобива и с мощите на царица Теофано. Предполага се, че това се случва по времето на цар Иван Асен II. Няма сведения за точното време на това събитие и по тази причина мощите ѝ не могат да бъдат включени категорично в кръга групата на пренесените във военно време или следствие на военни победи, също както при тез на св. Гаврил Лесновски. В българската памет се слави като закрилница на царете, в това число и българските (**Билярски 2004**, 64). Останките са съхраняват на едно с тези на св. Петка, а след завладяването на Търново през 1393 г. мощите и на двете светици са отнесени в сръбско.

Изворите за историята на средновековната българска държава не съдържат информация за използването на светите мощи при военни действия (**Иванов, Младенов 2007**, 603). Въпреки сведенията на Патриарх Евтимий, който той дава за силата на мощите на св. Петка при отбраната на Търново през 1393 г. реликвите се използват със символиката на защита и покровителство, а не като средство по време на въоръжени стълкновения. Вярата в силата на мощите е използвана от Българския патриарх, за да вдъхне увереност и надеждност в трудно време. Фактът, че голяма част от мощите на светци са донесени в български земи по време на военни кампании съвсем не означава, че са използвани за постигането на военни цели.

В българското общество символиката на светите мощи се свързва с тяхната чудодейна и лечебна сила, и покровителство. Обикновеното население им отдава почит, надявайки си на тяхната лечебна сила и изцеление. Култът към светците има огромно значение за културата на българите, за възпитанието на морални ценности и политическата идеология (**Аризанова 2009**, 76). За Българската православна църква, светите мощи служат като средство и оръжие в борбата срещу различните ереси, подкопаващи силно на места ортодоксалната догма. Това най-ясно проличава в житията на светците, писани от патриарх Евтимий. Пренасянето на свети мощи в българската столица е от голямо значение за църковната институция, защото за разлика от Вселенската патриаршия, до средата на XIII в. Българската патриаршия все още се нуждае от издигане на своя авторитет и получаване на Божията благословия. За българските царе концентрирането на подобни светени има чисто политически цели – тяхната сакрализация и идентификация.

ЛИТЕРАТУРА

Аризанова 2009: С. Аризанова. Култът към светците в българското средновековно общество (XIII–XV век) – *Humanicus. Academic journal of humanities social sciences and philosophy*, 3, 2009, 76–90.

Бакалов 1995: Г. Бакалов. Средновековният български владетел. София, 1995.

Билярски 2004: Ив. Билярски. Покровители на Царството. Св. цар Петър и св. Параскева-Петка. София, 2004.

- Гюзелев 1994а:** В. Гюзелев. Извори за средновековната история на България (VII–XV в.) (в австрийските ръкописни сборки и архиви). Български, други славянски и византийски извори, т. 1. София, 1994.
- Гюзелев 1994б:** В. Гюзелев. Столици, резиденции и дворцова култура в Средновековна България (от номадски стан към царския двор). – В: Известия на НИМ, т. 10. София, 1994, 39–65.
- Гюзелев 2016:** В. Гюзелев. Възобновяването на Българската патриаршия през 1235 година в светлината на историческите извори. – В: Великите Асеневци, Сборник с доклади от конференция, посветена на 830 години от въстанието на братята Петър и Асен, началото на Второто българско царство и обявяването на Търново за столица на България и 780 години от легитимното възобновяване на Българската патриаршия. Велико Търново, 2016, 155–169.
- Драгова 2006:** Н. Драгова. Култът към св. Иван Рилски в българските исторически събдания <http://liternet.bg/publish13/n_dragova/kultyt.htm> достъпно на 10.08.2017.
- Дуйчев 1945:** Ив. Дуйчев. Стара българска книжнина. Т. II. София, 1945.
- Дуйчев 1947:** Ив. Дуйчев. Рилският светец и неговата обител. София, 1947.
- Житие на св. Петка:** Патриарх Евтимий. Житіе и жизнь прѣподобныѣ матере наше Петкы, въ нѣмже и како прѣнесена быст(ь) въ прѣславный градъ Тръновъ, съписано кврѣ Євдиміемъ, патріархомъ Тръновскѣимъ. Ред. Е. Калужняцки. Велико Търново, 2010.
- Житие на св. Филотея:** Патриарх Евтимий. Житіе и жизнь прѣподобныѣ матере нашѣ Філотей, съписано Євдиміемъ, патріархомъ Тръновскѣимъ. Ред. Е. Калужняцки. Велико Търново, 2010.
- Златарски 1972:** В. Златарски. История на българската държава. Т. 3. Второ българско царство. България при Асеневци (1187–1280). София, 1972.
- Иванов, Младенов 2007:** Ив. Иванов, М. Младенов. Светци и мощи в средновековна България и Франция (X–XIV в.). – В: Търновска книжовна школа, т. 8. Велико Търново, 2007, 593–606.
- Иванов 2008:** И. Иванов. Връзка на рожденото място на св. Михаил Воин, Потука, със Стара Загора. – В: Материали от Националната научна конференция, Шумен 2–4 май 2007 година по случай 1100 годишнината от смъртта на св. Княз Борис-Михаил (ок. 835–907 г.). Велико Търново, 2008, 434–438.
- Иванова 1990:** К. Иванова. Патриарх Евтимий. Съчинения. София, 1990.
- Йовчева 2006:** М. Йовчева. Химнографската прослава на св. Филотея Темнишка в южнославянската книжнина. – В: Сребърният век: нови открития. София, 2006, 183–201.
- Каймакамова 2010:** М. Младенов. Власт и история в България в края на XII и през XIII в. – ЗРВИ, VII, 2010, 215–245.

- Калоянов 1998:** А. Калоянов. Михаил Воин от Потука – българският двойник на великомъченик Георги. – Проглас, 1998, 2, 88–103.
- Кожухаров 1974:** С. Кожухаров. Неизвестен летописен разказ от времето на Иван Асен II. – Литературна мисъл, 2, 1974, 123–135.
- Лазаров 2003:** Ив. Лазаров. Политическа идеология на Второто българско царство XII – XIII в. (Генезис). Велико Търново, 2013.
- Николов 2016:** Г. Николов. Теодор-Петър, Асен-Белгун и Йоаница-Калоян – обновители на Българското царство (1185–1207). – В: Великите Асеневци, Сборник с доклади от конференция, посветена на 830 години от въстанието на братята Петър и Асен, началото на Второто българско царство и обявяването на Търново за столица на България и 780 години от легитимното възобновяване на Българската патриаршия. Велико Търново, 2016, 34–46.
- Павлов 2006:** Пл. Павлов. Търновските светци и чудотворци. Варна, 2006.
- Павлов 2014:** Пл. Павлов. Векът на Самуил. София, 2014.
- Славова 2010:** Т. Славова. Владетел и администрация в ранносредновековна България. София, 2010.
- Снегаров 1995:** Ив. Снегаров. История на Охридската Архиепископия. От основаването ѝ до завладяването на Балканския полуостров от турците. Т. I. София, 1995.
- Станкова 2006:** Р. Станкова. Служби за св. Петка в български и сръбски ръкописи от XIII до XIV в. – Археографски прилози, 28, 2006, 105–122.
- Степанов 2003:** Цв. Степанов. В света на средновековните българи между реалното и въображаемото. Осем етюда. София, 2003.
- Трендафилов 1999:** Хр. Трендафилов. Диалогът Иван Рилски – цар Петър като историсофски факт. – В: Преславска книжовна школа, т. 4. Шумен, 1999, 20–31.
- Чешмеджиев 2006:** Д. Чешмеджиев. Култовете на българските светци през IX–XII век. Автореферат на дисертация на получаване на научната степен „доктор на историческите науки“. Пловдив, 2006.
- Тотев, Косева 2016:** Константин Тотев, Диана Косева. Столичният Търнов в християнската култура на балканския свят. – В: Великите Асеневци, Сборник с доклади от конференция, посветена на 830 години от въстанието на братята Петър и Асен, началото на Второто българско царство и обявяването на Търново за столица на България и 780 години от легитимното възобновяване на Българската патриаршия. Велико Търново, 2016, 364–376.
- Polyviannyi 1999:** D. Polyviannyi. The cults of saints in the political ideology of the Bulgarian empire. – In: Fonctions sociales politiques du culte des dans les sociétés de rite grec et latin and Moyen Âge et à l'Èpoque Moderne. Approche comparative, ed. M. Derwich, M. Dimitrev. Wrocław, 1999, 401–416.