

БЪЛГАРСКО УЧАСТИЕ ВЪВ ФРАНЦИСКАНСКИТЕ МИСИИ В ЮГОИЗТОЧНА ЕВРОПА ПРЕЗ XVII В.: ПАВЕЛ ОТ ПЕТОКЛАДЕНЦИ

Елмира Василева

PARTICIPATION OF BULGARIANS IN THE FRANCISCAN MISSIONS IN SOUTHEASTERN EUROPE DURING THE 17TH CENTURY: PAOLO DA CINQUEFONTI

Elmira Vassileva

Abstract: The Bulgarian Catholics' history should not be studied independently but in connection with the general Roman Church's Balkan policy in the Ottoman period. The Bulgarian Catholics and their Franciscan priest were in contact with other Catholic groups living under the Ottomans, as well as outside the Empire. They are part of a sort of religious network that goes beyond political and geographical borders. Bulgarian Franciscans participated in Roman Church's missions in the 17th century, being sometimes appointed to important positions. They are educated in the Catholic colleges in Italy and, being fluent in Italian and Latin, are familiar with the European intellectual trends and political concepts of their time. Actually, they are the main bearers of modern ideas among the Bulgarians.

Католиците в българските земи не са многобройни, но тяхното присъствие и дейност през османския период имат своето място както в историята на българите, така и на Югоизточна Европа като цяло. Особено значение има XVII в., отличаващ се с духовната и политическа активност на представителите на българската католическа общност, чиято кулминация е избухналото през 1688 г. Чипровско въстание. Историята на българския католицизъм обаче не бива да бъде разглеждана като изолирано явление, тъй като тя е свързана с политиката на Римската църква на Балканите и често е зависима от външни фактори като развитието на османо-европейските взаимоотношения, например, които от своя страна се отразяват върху осман-

ската политика към немюсюлманските поданици на империята и техните религиозни обреди. Българските католици имат своите контакти с други общности под османска власт, както и извън пределите на империята, които ги правят част от едно обширно движение, от една своеобразна контактна мрежа, надхвърляща географски и политически предели. Целта на статията е да проследи тези процеси чрез представяне личността и делото на един български францискански мисионер с павликянски произход.

Важно значение за развитието на католическото движение в българските земи през XVII в. има Францисканският орден и по-специално дейността на босненските братя¹. Францисканската про-

¹ Орденът на миноритите или малките братя (*Ordo Fratrum Minorum*), добил популярност под наименованието „Францискански“, е основан през XIII в. и представлява качествено нов тип монашеска организация, влизаща в групата на т.нар. *просежки ордени*. В основата на техните организации стои представата за апостолския начин на живот, на проповедническа дейност сред хората и мисионерство. С разрастването на Ордена той започва да се оформя институционално и да се изгражда неговата административна структура. Институционалната рамка на братствата става *провинцията*, която определя основното подразделение на тяхната дейност и им дава териториален модел. Административните потребности и практическите обстоятелства налагат разделянето на всяка провинция на *кустодии*, които обхващат определен брой манастири. В мисионерските земи се създават *викариати* под непосредствения контрол на генералния министър на Ордена.

С течение на времето в редиците на Францисканския орден се появяват разногласия, свързани с начина на управление на Ордена и спазването на заветите на Св. Франциск. Много важен е спорът за тълкуването на бедността, подет още през XIII в. В тази връзка впоследствие се обособяват двете основни крила на францисканството – конвентуали и обсерванти. Основната разлика между тях е, че конвентуалите признават общата собственост, приходи и имоти, докато обсервантите я отричат. Окончателното разцепление на Францисканския орден е провъзгласено по време на генералния капитул от 1517 г.

Босненският францискански викариат възниква към средата на XIV в. и от самото начало на своето съществуване се числи към обсервантското семейство. С идването на османците той претърпява определени структурни промени. През 1463 г. османците покоряват Босненското кралство, но крепостта Яйце и значителни райони в Североизточна Босна са овладени от

винция „Босна Сребърна“ е един от стълбовете на Римската църква в земите под османска власт. Тя е основана към средата на XIV в., оцелява в хода на завоеванието и макар да претърпява известни промени, продължава да съществува в Османската империя. Всъщност, босненската францисканска провинция се явява единствената католическа институция, официално призната от имперските власти и имаща право да осъществява религиозна дейност². И ако една от основните последици за католическите общности, попаднали под властта на султана е унищожаването на църковната йерархия и разпадането на енорийската мрежа, то в земите под опеката на босненските францисканци тази загуба донякъде е компенсирана.

Дейността на монасите от Босна Сребърна се радва на покровителството на Римската курия поради особените задачи, които из-

унгарския крал Матиаш Корвин (1458–1490). Така Босненският францискански викариат се оказва физически разделен, имайки свои манастири на териториите на Османската империя и Унгарското кралство. В началото на XVI в. поддържането на неговото единство се оказва все по-трудно. През 1514 г. на генералния капитул на обсервантите в Асизи се взема окончателно решение за разделянето на Босненският викариат на две части, като всъщност се създават два нови викариата: *Босна Сребърна* в земите под властта на султана и *Босна Хърватска* в християнските територии. Три години по-късно във връзка с реформата в редовете на Францисканския орден босненските викариати са провъзгласени за провинции. Но османското напредване в унгарските земи и съдбоносната битка при Мохач през 1526 г. стават причина за унищожаването на провинция *Босна Хърватска*.

² През 1463 г., непосредствено след унищожаването на Босненското кралство, францисканците се споразумяват със султан Мехмед II Завоевателя (1451–1481), който издава специален документ (ахднаме), гарантиращ правото на братята да осигуряват пастирска грижа за католиците и да проповядват в земите под властта на султана. Дълго време се смята, че оригиналът на този важен документ се съхранява в манастира във Фойница. Съвременната историография обаче приема, че Фойничкото ахднаме е фалшификат, съставен към края на XVI или началото на XVII в. Въпреки това е широко разпространена тезата, че макар и да не е запазен историческият документ от 1463 г., то дадените привилегии са потвърждавани впоследствие от различни представители на османската власт, което следва да покаже, че съдържанието му е оригинално.

пълняват. Още по време на средновековната босненска държава те са тези, които поддържат католическата вяра в една територия, където дълго време много по-популярни са религиозни практики, определяни от Църквата като еретически. Ето защо Босненският викариат (по-късно провинция) е обдарен с различни папски привилегии. С идването на османците значението на босненските братя за каузата на католицизма нараства, тъй като възможностите на Римската курия да обгрижва своето паство в османските територии са силно ограничени. Това се променя едва в годините след Тридентските събори, като във връзка с подемането на широка реформена програма, целяща заздравяването устоите на Римската църква и ограничаване разпространението на протестантски учения, се активизира и папската балканска политика.

Основна последица от следтридентската реформена програма на Римската църква е поставянето на мисионерската дейност под централизирания контрол на специално създадената за целта през 1622 г. Света конгрегация за разпространение на вярата (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*). Босненската францисканска мисия също трябва да влезе в общата схема на новоорганизираната мисионерска йерархия, което не минава без трудности. Но важна задача на Конгрегацията е да осигури мисионери за районите под османска власт, останали без свещеници и католическа йерархия и в същото време заплашени от православието, исляма и не на последно място – от реформаторските движения. Първите мисионери, които новоосновената Конгрегация използва на Балканите под османска власт, са именно босненски францисканци. Те имат опит и изградена стратегия за работа в условията на Османската империя и тяхната дейност изглежда не е ограничена само в непосредствено близките райони. Всъщност, с разрастването на османските владения се увеличават и пределите на босненската францисканска провинция. Така през XVII в. провинция Босна Сребърна обхваща обширни територии, като поддържа католическите мисии в българските земи, в т.нар. Османска Унгария, в Трансилвания и за известно време дори във Влашко и Молдова.

Както е известно, началото на францисканската мисия сред българите е поставено през 1595 г., когато една делегация на българските католици от района на Чипровци отива в Босна с молба да им

бъдат изпратени свещеници³ (За историята на католическата пропаганда в българските земи през XVII в.: Милетич 1894; Милетич 1903; Милев 1914; Дуйчев 1939; Нешев 1978; Димитров 1985; Станимиров 1988; Списаревска 2003; Вечева 1986; Вечева 2006). В отговор на тяхното желание пристигат няколко босненски братя, ръководени от Петър Солинат. Той се оказва доста активен мисионер, който утвърждава римската вяра сред „старите” католици, изкоренявайки някои практики със съмнителен характер (суеверия, магии и др. под.), основава францисканския манастир в Чипровци, както и други църкви (Примов, Сарийски, Йовков 1993: 12–23). Наред с това полага големи усилия за разпространението на католицизма. Както Петър Солинат, така и неговите последователи постигат прозелитски успехи основно сред павликянското население в българските земи, голяма част от което се „обръща” и приема римската вяра.

Въпросът за произхода на павликяните, сред които францисканците мисионерстват през XVII в., все още не е изяснен напълно. Началото на средновековното павликянско движение е поставено към средата на VII в. в източните провинции на Византийската империя (Армения и Сирия), а между VIII и X в. се разпространява на Балканите и в българските земи (Данчева-Василева 2003 и цитираната там литература). Византийската власт колонизира значителни групи арменци павликяни в Тракия, част от които впоследствие, вероятно към XIV в., се преселват на север, по поречието на р. Осъм, където се формира втората голяма павликянска група (Йовков 1991, 5–54). Но през средновековната епоха в българските земи се разпространяват и други дуалистични ереси, най-известната сред които е богомилството. Ето защо, по въпроса за произхода на онова павликянско население, което католическите мисионери заварват през XVII в.,

³ Всъщност още през XIV в. е засвидетелствано присъствие на францисканци от Босна в българските земи. То е свързано с унгарската окупация на Видин в периода 1365–1369 г., когато крал Лайош I (1342–1382) прави опит да наложи насила католицизма над българското население в областта. По негово настояване от манастира в Олово в Босна са изпратени осем братя, които да организират мисия в България (Клайнер 1999: 4). Техните проповеди сред православно население обаче явно имат успех единствено по време на унгарското присъствие в района.

съществуват множество изследвания, представящи различни теории (Йовков 1991: 55–60 и цитираната там литература; Янков 2003: 33–34). Така според част от авторите павликяните са преки потомци на колонизираните от византийските императори арменци и сирийци, докато според други те са наследници на манихеите и богомилите. Някои изследователи смесват двете хипотези, твърдейки, че богомилите са българи, докато павликяните са сирийци, а така също съществува и хипотезата, че българските павликяни са със смесен произход – една част от тях са потомци на колонистите, но сред тях има и хора от местното население, които са се смесили с преселниците (Йовков 1991: 63).

Според османски извори от XV–XVI в. най-много павликяни живеят именно в териториите на днешна Северна България (Йовков 1991: 63). Но бидейки маргинална общност с различна религиозна принадлежност и неясен етнически произход (Jerkov 1985: 33–34; Спасаревска 2006: 392), те стават обект на пропаганда от страна на православни, мюсюлмани и католици. В крайна сметка, по-голямата част от тях избират да влязат в лоното на Римската църква, а причините за успеха на католическата пропаганда трябва да се търсят както в характера на павликянското учение, така и в успешната мисионерска стратегия на францисканците. В догматично отношение павликянството представлява една антитеза на православно християнство и за това приемането на католицизма от страна на павликяните вероятно е израз на опозицията срещу православно църква (Матанов 1975: 142–143). Същата причина може да обясни и разпространението на исляма сред част от тях, като католическата мисия и ислямизацията се явяват две разновидности на процеса на легитимиране на неправовърни християни в ислямската държава (Трумер 2000: 12). Наред с това, павликянското учение споделя и редица общи черти с исляма, непочитането на кръста като най-видима сред тях (Милетич 1903: 25).

Още Петър Солинат обаче твърди, че макар да не познават християнските тайнства и да не почитат кръста и иконите, сред павликяните битува идеята за тъждественост на тяхната вяра с римската (Fermendhin 1888: 17). Тази идея очевидно е утвърждавана и успешно използвана от мисионерите за постигане на целите им. Така дори векове по-късно сред павликяните се разпространява митът,

че са наследници на изпратения от Рим да покръсти българите през IX в. епископ Павел Популонски (Нягулов 1999: 17). Архиепископ Петър Богдан пък твърди, че павликяните са дошли от Босна, позовавайки се на намерените у тях ръкописи, съставени според него именно там (Дуйчев 1939/1940: 190). Въпреки това, тяхното приобщаване в началото не минава безпроблемно, както личи от първите доклади на Петър Солинат. Неговата дейност го поставя в голяма опасност не само от страна на османските власти, пред които често е наклеветяван от представители на православно духовенство, но и от страна на самите павликяни, които му се противопоставят и дори заплашват, че ще го убият с камъни (Примов, Сарийски, Йовков 1993: 13; 20). Важно преимущество за католическите прелати обаче е, че не събират данъци, за разлика от Православната църква, чиито представители не само го правят, но и често разчитат на съдействието на османските власти (Примов, Сарийски, Йовков 1993, 14). Наред с това, приемането на католицизма предлага и известни облаги. Така още Петър Солинат изтъква необходимостта да се изпратят младежи от павликянската общност да получат образование в Италия, след което да се завърнат като духовни пастири в родните си места (Molnar 2006: 255–256), което има своята привлекателна стойност. Не без значение е и фактът, че францисканските мисионери се оказват доста гъвкави по отношение на павликянските традиции. Всъщност, павликянското приемане на католицизма се свежда до кръщение по римския ритуал, почитане на кръста и подчинение на римските църковни власти, докато във всичко друго запазват старите си вярвания (Mutafova 1993: 30). В резултат на всичко това, наред с т.нар. „стари католици“ от района на Чипровци, павликяните, наричани от мисионерите „новите християни“, се превръщат в съществена част от българската католическа общност. Самото понятие „павликяни“ се налага като устойчив във времето конфесионим, използван за обозначаване именно на католиците в българските земи.

Цялостната дейност на Петър Солинат е високо оценена в Рим и през 1601 г. е въздигнат до ранга епископ на София със седалище във францисканския манастир в Чипровци. Така се поставя началото на българската католическа йерархия, съставена изцяло от францискански монаси. Под ръководството на втория софийски епископ Илия Маринов францисканската мисия в българските земи се разраства

и през 1624 г. тя е издигната в самостоятелна кустодия, която освен българските земи обхваща и Влашко. През 1643 г. софийската католическа епископия е въздигната в ранг на архиепископия. Впоследствие се създава Марцианополска архиепископия със седалище в Силистра, а по-късно и в Никополско се обособява самостоятелна епископия. Францисканската мисия, от своя страна, също се развива и през 1676 г. кустодията е въздигната в самостоятелна българска провинция.

Всъщност, след Петър Солинат всички представители на католическата йерархия в българските земи са хора с местен произход, включително и от средите на павликяните. Но макар и с течение на времето да създават свои самостоятелни институции, българските католически дейци не преустановяват своите връзки с босненските францисканци и продължават да изпълняват мисионерски задачи в тясно сътрудничество с тях. Босненски мисионери служат в българските земи, като сведения за такива се срещат дори и към края на XVII в (Дуйчев 1939: 44; Примов, Сарийски, Йовков 1993: 474–475). В същото време български францисканци участват в съвместни мисии с босненските братя в територии отвъд Дунава (в Трансилвания и в Османска Унгария), като често получават отговорни задачи и заемат важни позиции в мисионерската йерархия. Така, твърде интересен е случаят на малко известния францисканец Павел от Петокладенци, чийто житейски път чудесно илюстрира значението и резултатите от францисканската мисионерска дейност в българските земи и сред павликяните в частност.

По своя произход отец Павел е павликянин, бидейки роден около 1615 г. (Dujčev 1937: 106) в емблематичното за българската католическа общност село Петокладенци (Cinquefonti; Quinquefontibus; Petikladenzi). То се намира югозападно от Свищов и е първото павликянско село, присъединено към католицизма още по времето на Петър Солинат. Епископът заварва там една павликянска дървена църква, която събаря, и през 1609 г. изгражда нова каменна католическа църква, посветена на Св. Петър и Павел. За кратко време е покръстено цялото село (до 100 семейства) и за отбелязване на това значимо събитие всяка година в деня на Св. Павел се отслужва тържествена литургия (Fermendžin 1888: 18). Солинат оставя двама свещеници, които да служат в селото, и още тогава избира 6 местни павликянски момчета, които са изпратени на обучение в Клемен-

тинския колеж в Рим. Впоследствие селото се превръща в един от опорните пунктове на католицизма в българските земи. Според подробната релация на Петър Богдан от 1640 г. Петокладенци се слави не само като първото покръстено село, но и с факта, че местните павликяни могат да служат за пример, бидейки по-добри християни от другите (Дуйчев 1939/1940: 195). Селото е хубаво и плодородно, но тъй като е разположено на главен път, страда твърде много от преминаващите османци и поради тази причина на няколко пъти бива изоставяно. Папският визитатор Петър Мазареки съобщава в доклада си от 1626 г., че жителите му се изселили на 4 мили от старото местоположение (Draganović 1938: 24). Петър Богдан пък докладва през 1670 г. за група жители на Петокладенци, които търсят убежище в Чипровци и с посредничеството на чипровските първенци получават разрешение да се заселят в едно отдавна изоставено село Буковец (Примов, Сарийски, Йовков 1993: 319). През 1680 г. Никополският епископ Антон Стефанов с горчивина отбелязва, че Петокладенци е изоставено, а много от жителите му се намират в земите отвъд Дунав в едно село на име Фламанда, където са приели един „схизматичен“ свещеник влах и му се подчиняват (Примов, Сарийски, Йовков 1993: 450). Пет години по-късно същият епископ изказва мнение, че основна причина за запустяването е липсата на местен свещеник, защото той „би могъл да понесе всякаква обида, подобно на светите мъченици“ и да продължи да се грижи за християните в условията на османската власт (Примов, Сарийски, Йовков 1993: 505). Хронистът на българското францисканство Блазиус Клайнер, от своя страна, поставя Петокладенци сред селищата, пострадали по време на османската разправа с българските католици заради сътрудничеството си с християнските войски по време на Войната на Свещената лига (1683–1699) и след Чипровското въстание (Клайнер 1999: 23–24). Все пак, според доклада на софийския католически епископ Марко Андрияши от 1721 г., селото не само все още има католически жители (40 семейства или 238 души), но и продължава да служи за пример за благочестив живот (Милетич 1905: 72). Вече към края на XVIII и началото на XIX в. основна част от покатоличените павликяни постепенно се изселват в Банат и Чопла или отиват в съседните павликянски села, а на тяхно място се настанява православно население (Йовков 1991: 133).

За пример служи и животът на Павел от Петокладенци (Paolo da Cinquefonti; Paulus a Quinque Fontibus), когото с основание можем да наречем един успял павликянин от XVII в. Изпратен е да учи в Неапол (Милев 1914: 186), където през 1643 г. успешно завършва своето обучението по философия и теология. Всъщност, по това време повечето български католически мисионери са подготвяни в двата известни италиански колежа: Клементинския в Рим и Илирийския в Лорето (Вечева 1986: 164–173). Каква е причината Павел от Петокладенци да получи образование в Неапол, не е известно, но след края на обучението си той категорично изразява своето желание пред Светата конгрегация да се завърне в родината си, като освен това отправя молба да му бъдат предоставени определен набор книги, които да послужат при изпълнение на предстоящите му задължения (Giannelli 1940: 163). Отново в българските земи неговите качества са високо оценени от тогавашния софийски архиепископ Петър Богдан, а това съдейства и за сравнително бързото му издигане в мисионерската йерархия. Почти веднага става гвардиан, най-вероятно на манастира в Копиловци, а от 1647 г. вече заема длъжността кустос на Българската францисканска кустодия (Giannelli 1940: 162, бел. 2).

Междувременно настъпват известни промени в структурата на католическата църковна йерархия в българските земи. През 1643 г., поради значителното нарастване на пределите на Софийската архиепископия и невъзможността да бъде обслужвана от един човек, се създава Марцианополска архиепископия, оглавена от босненец Марко Бандулович (Бандини) (Fermendžin 1888: 138–139; Fermendžin 1890: 38). В нейните предели влизат Добруджа, католиците от Никополско, Северното Причерноморие и Молдова. За седалище на архиепископа е определена Силистра, но от практически подбуди в крайна сметка Марко Бандулович се установява в молдовския град Бакъу. Това обаче му пречи да изпълнява задълженията си спрямо павликяните в Никополско и се налага ново преструктуриране на църковната организация с основаването на Никополска епископия. Нейното ръководство е поверено на Филип Станиславов, бъдещият автор на известния „Абагар”, който най-вече поради своя павликянски произход се оказва подходящият избор за предстоятел на новоосновената епископия. През 1648 г. е проведена процедурата за въздигането му в сан на епископ,

която включва т.нар. информативен процес, изискващ показанията на двама души, които да потвърдят, че предложеният кандидат е подходящ за длъжността. Единият от свидетелите е именно Павел от Петокладенци, който дава своето становище не само в качеството си на кустос, но и бидейки павликянин, познаващ добре родното място и семейство на Филип Станиславов (Dujčev 1937: 102–111). Всъщност, обикновено се приема, че сред плеядата чипровчани, оставили значими следа в българската история и книжнина, единствено Филип Станиславов произхожда от „новопокръстено“ павликянско семейство (Списаревска 2003: 274). Такъв обаче е и Павел от Петокладенци, който макар и да не оставя след себе си забележителни книжовни трудове, има своето място в развитието на католическата пропаганда в българските земи и не само там. Интересно е обаче и друго – Филип Станиславов е принуден да извърви твърде труден път, породен преди всичко от неразбирателството му със свещенослужителите от чипровския край, конфликтите и обвиненията спрямо него, които в крайна сметка водят до суспендирането му през 1663 г. Причините за това можем да търсим не само във факта, че е павликянин, но и че е сред малцината български католически дейци, които не принадлежат на Францисканския орден и съответно не се съобразяват със строгия му устав. Павликянският произход очевидно не пречи на Павел от Петокладенци, който обаче служи във Францисканския орден и на него дължи издигането си. Духовната му кариера върви гладко, качествата му са високо оценени и той получава отговорни задачи. През 1650 г. тогавашният марцианополски архиепископ – босненецът Марко Бандулович – предлага на Светата конгрегация за свой заместник именно Павел от Петокладенци. Марко Бандулович аргументира избора си с добродетелния живот и отличното образование на отец Павел, като за особено важно смята владенето на различни езици, много необходими за тази провинция, населена от италианци, унгарци, поляци, арменци и др. народи (Giannelli 1940: 162, бел. 2). По неизвестни причини той не е назначен на тази длъжност, а тя впоследствие е заета от друг известен български францисканец и изявен католически деец – Петър Парчевич (Дуйчев 1939А; Дуйчев: 1965).

След известно време обаче Павел от Петокладенци получава не по-малко отговорната задача да оглави францисканската мисия в

Османска (Долна) Унгария⁴. След злополучната битка при Мохач от 1526 г. земите на средновековното Унгарско кралство биват разделени на три части (Sugar, Hanák 1994: 83): „Кралска Унгария” обхваща северните и западните райони на кралството, които минават под властта на Хабсбургите; в земите на изток от р. Тиса се формира автономното княжество Трансилвания; централните и южните райони влизат в Османската империя и в мисионерските писма и доклади тези територии най-често се означават като „Долна Унгария”. Населението на Османска Унгария е твърде разнородно от етническа и религиозна гледна точка, като наред с власи и унгарци там живеят и значителни групи южни славяни, немалка част от които са католици (Zach 1979: 14–18). Османското завоевание обаче води до разпадането на католическите църковни структури и тези земи се превръщат в обект на мисионерска дейност. От бившите унгарски владения босненските францисканци проникват най-напред в Славония не само поради географската близост, но и поради етническия състав на района, където населението е преимуществено славяноезично (хърватско). Някъде от 80^{те} години на XVI в. босненската францисканска провинция започва да изпраща свои мисионери в териториите на север (Toth 2002: 20; Fermendžin 1892: 430; Fermendžin 1890: 30; Ячов 1986: 149). През 20-те години на XVII в., вече под ръководството на Конгрегацията за разпространение на вярата, е организирана мисията на босненските братя в Османска Унгария, като нейни центрове са Карашево, Карансебеш и Липа (Липова), а също Темешвар (Тимишоара) и Секаш (За босненската францисканска мисия в Карашево:

⁴ С наименованието „Османска Унгария“ се означават всички територии на средновековното унгарско кралство, които попадат под властта на султана. Тя обхваща съвременните географски области Банат (разположен между реките Тимиш на изток, Муреш на север, Тиса на запад и Дунав на юг), която в рамките на Османската империя образува самостоятелна административна единица, т.нар. Темешварски еялет; Бачка (намираща се на запад от Банат, между Тиса и Дунав); Бараня (разположена западно от Бачка, граничеща на изток с р. Дунав, а на югозапад с Драва); Славония (между реките Драва, Сава и Дунав); Срем (граничеща на север и изток с р. Дунав, на юг с р. Сава и с р. Босут на запад). Източните части на Банат (Карансебеш и Лугош) известно време са част от автономното княжество Трансилвания, но след 1658 г. също са присъединени към Темешварския еялет.

Zach 1979; Hoško 1979: 106–107; Toth 2002: 185–188; Toth 2005: 21–25; Manea-Grgin 2004; Molnar 2007: 303–311). Тя обаче се оказва тясно свързана с Българската францисканска кустодия. Всъщност, още основателят на мисията Марко Бандулович има своите контакти с българските католици, получавайки впоследствие поста марцианополски архиепископ. В Османска Унгария пък и преди времето на Павел от Петокладенци работят български францисканци, най-известният сред които е Габриеле Томази, заемал за известно време длъжността вице-префект. От 1652 г., след смъртта на тогавашния префект Джовани Десманич, мисията постепенно запада, а през 1658 г. във връзка с османското завоевание на Карансебеш и Лугош, които до тогава са част от автономното княжество Трансилвания⁵, е изправена пред пълна разруха. Конгрегацията за разпространение на вярата взема решение да я възстанови, като за целта за префект е назначен именно Павел от Петокладенци, който пристига там заедно с още четирима братя през есента на 1659 г (Toth 2002: 188; Zach 1979/ 44). Неговата задача не е лека, тъй като още за пътуването до там е принуден да вземе пари назаем от племенника на покойния софийски епископ Илия Маринов (Тот 2008: 331). Пристигайки в Османска Унгария, той се изправя пред проблем за юрисдикцията или по-скоро бива намесен в спор за контрола над мисията, съществуващ дълго преди неговото идване тук (Vassileva 2014: 155–159). Така, по нареждане на провинциалния министър на францисканската провинция Босна Сребърна и без да се съобрази с разпорежданията на Конгрегацията, в Липа работи като мисионер Андреа Стипанчич ди Алмиса, докато Павел от Петокладенци не получава необходимото позволение (Тот 2008: 334). Отец Андреа отказва да приеме новия префект, нещо повече, той оказва истинска съпротива, като заключва мисионерския дом в Липа и се мести в една селска къща заедно с всички ценности на църквата и дома (Тот 2008: 336). Все пак, отец Павел поема ръководството на мисията и въпреки

⁵ През 1658 г. трансилванският княз Георги II Ракоци без разрешение на Високата порта води неуспешна война с Полша. Резултатът е вътрешни размирици в Княжеството, последвани от наказателен поход на османската армия и татарски набези. В крайна сметка, като условие за изтегляне на османската армия от Трансилвания, на империята са предадени Лугош и Карансебеш (Körösczi 1994).

многобройните трудности от всякакъв характер, неговите усилия постигат своите успехи, доколкото францисканската дейност в тези райони бива възобновена. По това време обаче ситуацията е доста тежка във връзка с поредната Хабсбургско-османска война (1660–1664), фокусът на която е съдбата на Трансилвания. Намирайки се в район на военни стълкновения, Павел от Петокладенци няма възможност да докладва редовно пред Светата конгрегация за извършената дейност (Тот 2008: 378). Едва след изтичането на 5-годишния си мандат като префект и завръщането си в Чипровци успява да изпрати подробен доклад за състоянието на мисията в Долна Унгария и постигнатите резултати. Той, за съжаление, е изгубен по пътя, но през 1667 г. отец Павел отива лично в Рим и представя нов доклад, който отчасти е запазен (Toth 2004: 287–290). Според предоставените сведения, под ръководството на отец Павел в мисията работят още четирима братя, дошли от България, а също и споменатият Андреа Стипанчич, който служи в Арад. Те осигуряват душепастирска грижа за католиците от Липа, Темишвар, Арад, Лугош, Карансебеш, Карашево и околните села, в които няма свещеници, а хората разчитат на мисионерите, за да приемат светите тайнства. Според доклада, основните проблеми на местните католици са липсата на достатъчно свещеници, необходимостта от учител, лошото състояние на сградите, определени за църкви (там, където ги има), липсата на необходимия инвентар за тях. Свидетелства както за тежкото положение на християнското население в тези райони, така и за преселването на значими католически групи в Трансилвания.

Освен изтичането на 5-годишния му мандат като префект, повод за завръщането на Павел от Петокладенци в Чипровци е и изборът му отново за кустос на Българската францисканска кустодия (Тот 2008: 375; 378). Това не му спестява обвинения, че е изоставил мисията (Тот 2008: 387), чието ръководство впоследствие отново е поето от босненски францисканец – Джовани Бранкович от Дервент (Јаџов 1998: 458; Toth 2005: 188). В България обаче той е ценен и не случайно през 1670 г. вече възрастният архиепископ Петър Богдан го упълномощава да посети павликяните в Тракия от негово име, с мотива че отец Павел е достоен за това, като се имат предвид неговите нрави, възраст, познания и благоразумие в делата (Примов, Сарийски, Йовков 1993: 294–295). Неизвестно е каква е съдбата на

Павел от Петокладенци след това. Със сигурност обаче той трябва да бъде причислен към високоуважаваните и заслужили членове на българската католическа общност през XVII в. Трябва да се отбележи и фактът, че именно благодарение на францисканската дейност, успява да извърви дългия път от малкото крайдунавско село Петокладенци до Рим, да получи добро образование, да направи кариера, да се запознае със света отвъд пределите на Османската империя, твърде далечен и непознат за повечето българи от епохата.

Историята на францисканското движение сред българите в османския период е, като цяло, останала непозната за широката публика тема. Всъщност, основен резултат от францисканските мисии в българските земи през XVII в. е формирането на българска католическа общност, която ражда българския интелектуален елит на епохата, състоящ се основно от францискански монаси. Те се набират както от т.нар. „стари католици” от района на Чипровци, така и от новоприсъединените павликяни, в резултат на мисионерската дейност на братята. И макар тези българи католици да представляват маргинална група на фона на православното множество, те имат своето значение за историческото развитие на българския народ. Така например важно постижение е създаването на едно богато книжовно наследство, представляващо Чипровската книжовна школа, чиито трудове се различават значително от съвременните им православни образци и представляват самостоятелен дял в българската книжовна история. Историческото значение на българските францисканци обаче не бива да се ограничава единствено до книжовната им дейност, а трябва да се отдаде дължимото и на активното им участие в разгърналото се следтридентско мисионерство. Вярно е, че то служи за осъществяване на глобалните цели на политиката на Римската църква, но в същото време контактите и отношенията, изградени в хода на нейното осъществяване позволяват на българските католици да изпълняват функциите на посредници между твърде различните светове на българите под османска власт и на католическа Европа. Така българските францисканци, образовани в католически колежи в Италия и владеещи италиански, латински, а понякога и други западни езици, имат възможността да се запознаят със съвременните европейски интелектуални тенденции и политически концепции, като те са основен канал за проникването на тези идеи сред българите под османска власт. От друга страна, те са единствените, които имат

пряк контакт с християнска Европа и съответно са единствените в този период, които осигуряват на Рим и европейските дворове някаква информация за българите. Мисионерската дейност съдейства за поддържането на контакти и взаимоотношения, надхвърлящи географски и политически предели, като мащабите и значението на тази дейност продължават да са обект на проучване, което би осветлило редица въпроси, свързани с функционирането на католическите институции на Балканите и техните общности през османския период, както и със значението и мястото на българските католически дейци в цялостния контекст на европейската и балканска политика на Римската църква.

СПИСЪК НА ЦИТИРАНАТА ЛИТЕРАТУРА

Вечева 1986: Е. Вечева. Католическата църква, Дубровник и българите (XVII–XVIII в.). – Известия на Българското историческо дружество, 38, 1986, с. 164–173. // **E. Vecheva.** Katolicheskata tsurkva, Dubrovnik i bulgarite (XVII–XVIII v.) – Izvestiia na Bulgarskoto istoricheskoto družestvo, 38, 1986, s. 164–173.

Вечева 2006: Е. Вечева. Българската католическа интелигенция и идеята за самостоятелна църква и държава през XVII в. – В: Държава и църква – църква и държава в българската история. Сборник по случай 135 години от учредяване на българската екзархия. София, 2006, с. 126–133. // **E. Vecheva.** Bulgarskata katolicheskata inteligentsiia i ideyata za samostoiatelna tsurkva i durzhava prez XVII v. – V: Durzhava i tsurkva - tsurkva i durzhava v bulgarskata istoriia. Sbornik po slucha- 135 godini ot uchrediyavane na bulgarskata ekzarkhiia. Sofiia, 2006, s. 126–133.

Данчева-Василева 2003: А. Данчева-Василева. Павликианите в Северна Тракия през Средновековието. – Историческо бъдеще, 2003, № 1–2, с. 172–194. // **A. Dancheva-Vasileva.** Pavlikianite v Severna Trakiia prez Srednovekoviето. – Istoricheskoto budeshite, 2003, № 1–2, s. 172–194.

Димитров 1985: Б. Димитров, Петър Богдан Бакшев. Български политик и историк от XVII в., София, 1985. // **B. Dimitrov.** Petur Bogdan Bakshev. Bulgarski politik i istorik ot XVII v. Sofiia, 1985.

Дуйчев 1939: И. Дуйчев. Софийската католическа архиепископия XVII в. София, 1939. // **I. Duychev.** Sofiyskata katolishka arkhiepiskopiia XVII v., Sofiia, 1939.

Дуйчев 1939А: И. Дуйчев. Архиепископ Петър Парчевич (Политическо значение на българското католичество през XVII в.). – Родина, 1939, с. 5–19. // **I. Duychev.** Arkhiepiskop Petur Parchevich (Politicheskoto znachenie na bulgarskoto katolichestvo prez XVII v.). – Rodina, 4, 1939, s. 5–19.

Дуйчев 1939/1940: И. Дуйчев. Описание на Царство България от 1640 г. на архиепископ Петър Богдан. – Архив за поселищни проучвания, 1939/ 1940, № 2, с. 176–210. // **I. Dyučhev.** Opisanie na Tsarstvo Bulgaria ot 1640 g. na arkhiepiskop Petur Bogdan. – Arkhiv za poselishtni prouchvaniia, 1939/1940, № 2, s. 176–210.

Дуйчев 1965: И. Дуйчев. Политическата дейност на Петър Парчевич за освобождение от турско владичество. – В: Н. Жечев (ред.), Българо-румънски връзки и отношения през вековете. С., 1965, с. 158–191. // **I. Ducheв.** Politicheskata deinost na Petar Parchevich za osvobozhdenie ot tursko bladichestvo. – V: N. Zhechev (red.), Balgaro-rumanski vrazki i otnosheniia prez vekovete. Sofia, 1965, s. 158–191.

Ячов 1986: М. Ячов. Списи Конгрегације за пропаганду вере у Риму о Србима, I, Београд, 1986. // **M. Jachov.** Spisi Kongregacije za propaganda vere u Rimu o Srbima, I, Beograd, 1986.

Йовков 1991: М. Йовков. Павликяни и павликянски селища в българските земи XV–XVII в. София, 1991. // **M. Yovkov.** Pavlikiani i pavlikianski selishta v bmlgarskite zemi XV–XVII v. Sofia, 1991.

Клайнер 1999: Б. Клайнер. Хроника на българското францисканство (XIV–XVIII в.), съставена през 1775 в гр. Авинц от Блазиус Клайнер. София, 1999. // **B. Klayner.** Khronoka na bulgarskoto frantsiskanstvo (XIV–XVIII v.), sustavena prez 1775 g. v Alvints ot Blazius Klayner. Sofia, 1999.

Матанов 1975: Х. Матанов. Павликянското движение в балканските земи. – Студентски проучвания СУ, 1975, № 3, с. 128–154. // **Kh. Matanov.** Pavlikyanskoto dvizhenie v balkanskite zemi. – studentski prouchvaniya SU, 1975, № 3, s. 128–154.

Милев 1914: Н. Милев. Католишката пропаганда в България през XVII в. София, 1914. // **N. Milev.** Katolishkata propaganda v Bulgaria prez XVII v. Sofia, 1914.

Милетич 1903: Л. Милетич. Нашите павликяни. – СбНУНК, 19, 1903. // **L. Miletich.** Nashite pavlikiani. – SbNUNK, 19, 1903.

Милетич 1894: Л. Милетич. Из историята на българската католишка пропаганда. София, 1894. // **L. Miletich.** Iz istoriyata na bulgarskata katolishka propaganda. Sofia, 1894.

Милетич 1905: Л. Милетич. Нови документи по миналото на нашите павликяни. – СбНУНК, 21, 1905. // **L. Miletich.** Novi dokumenti po minaloto na nashite pavlikyani. – SbNUNK, 21, 1905.

Нешев 1978: Г. Нешев. Културни прояви на българския народ XV–XVII в. София, 1978. // **G. Neshev.** Kulturni proiavi na bulgarskiya narod XV–XVII v. Sofia, 1978.

Нягулов 1999: Б. Нягулов. Банатските българи. София, 1999. // **B. Niagulov.** Banatskite bulgari. Sofia, 1999.

Примов, Сарийски, Йовков 1993: Б. Примов, П. Сарийски, М. Йовков (съст.). Документи за католическата дейност в България през XVII век. София, 1993. // **B.**

Primov, P. Sariyski, M. Yovkov (sust.). Dokumenti za katolicheskata deynost v Bulgaria prez XVII vek. Sofia, 1993.

Списаревска 2003: Й. Списаревска. Българите католици. – В: История на българите. Т. II. София: Труд, 2003. // **Y. Spisarevska.** Bulgare katolitsi. – V: Istoriya na bulgarite. T. II. Sofia: Trud, 2003.

Списаревска 2006: Й. Списаревска. Павликяните в светлината на релациите и коренспонденцията на видни български католически дейци от XVII в. – Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев“. Т. 95 (14). София, 2006, с. 391–397. // **Y. Spisarevska.** Pavlikianite v svetlinata na relatsiite i korespondentsiyata na vidni bulgarski katolicheski deysti ot XVII v. – Godishnik na Sofiyskiya universitet „Sv. Kliment Okhridski“. Tsentur za slaviano-vizantiyski prouchvaniya „Ivan Duychev“, T. 95 (14). Sofia, 2006, s. 391–397.

Станимиров 1988: С. Станимиров. Политическа дейност на българските католици през 30-те – 70-те г. на XVII в. София, 1988. // **S. Stanimirov.** Politicheska deynost na bulgarskite katolitsi prez 30te – 70te g. na XVII v. Sofia, 1988.

Тот 2008: И. Г. Тот (съст.), Българско участие в католически мисии из Унгария и Трансилвания през XVII–XVIII в. Документи от Архива на Светата конгрегация за разпространение на вярата – Ватикана 1637–1716 г. София, 2008. // **I. G. Tot** (sust.). Bulgarsko uchastie v katolicheski misii iz Ungariya i Transilvaniya prez XVII–XVIII v. Dokumenti ot Arkhiva na Svetata kongregatsiya za razprostranenie na viarata – Vatikana 1637–1716 g. Sofia, 2008.

Трумер 2000: М. Трумер, Българи-католици (павликяни) и българи-мохамедани (помаци) или към въпроса за структурната приемственост в историята. – Българска историческа библиотека, 2000, № 2, с. 9–14. // **M. Trumer.** Bulgari-katolitsi (pavlikyani) i bulgari-mokhamedani (pomatsi) ili kum vuprosa za strukturnata priemstvenost v istoriyata. – Bulgarska istoricheska biblioteka, 2000, № 2, s. 9–14.

Янков 2003: А. Янков, Календарни празници и обичаи на българските католици (края на XIX – средата на XX век). София, 2003. // **A. Iankov.** Kalendarni praznitsi i obichai na bulgarskite katolitsi (kraia na XIX – sredata na XX vek). Sofia, 2003.

Draganoviae 1938: К. Draganoviae, Izvješće apostolskog vizitatora Petra Mazarechija o prilikama katol. naroda u Bugarskoj, Srbiji, Srijemu, Slavoniji i Bosni g. 1623. i 1624. – Starine JAZU, 39, 1938, pp. 1–48.

Дужев 1937: I. Dujèev, Il cattolicesimo in Bulgaria nel sec. XVII. – Orientalia Christiana Analecta, 111, Roma, 1937.

Fermentžin 1888: E. Fermentžin, Acta Bulgariae ecclesiastica: ab a. 1565 usque ad a. 1799, Zagrabiae, 1888.

Fermentžin 1890: E. Fermentžin, Chronicon observantis provinciae Bosnae Argentinae. – Starine JAZU, 22, 1890, pp. 1–67.

Fermendžin 1892: E. Fermendžin, *Acta Bosnae potissimum ecclesiastica cum insertis editorum documentorum registis ab anno 925 usque ad annum 1752*, Academia scientiarum et atrium slavorum meridionalium, Zagrabiae, 1892.

Giannelli 1940: C. Giannelli, *Alcune aggiunte agli „Acta Bulgariae ecclesiastica”*. – В: Св. Георгиев и др. (ред.), *Сборник в памет на проф. Петър Ников*, София, 1940, с. 156–168.

Hoško 1979: E. Hoško, *Djelovanje franjevacu Bosne Srebrene u Slavoniji, Srijemu, Ugarskoj i Transilvaniji tijekom XVI i XVII stoljeća*. – *Povijesno-teološki simpozij u povodu 500. obljetnice smrti bosanske kraljice Katarine (Analecta Croatica Christiana XVI)*. Sarajevo, 1979, pp. 103–115.

M. Jačov 1985: *Le mission cattolique nei Balcani tra le due grandi guerre: Candia (1645–1669) Vienna e Morea (1683–1699)*, Citta del Vaticano, 1998.

Jerkov 1985: J. Jerkov Capaldo, *Sulla sorte dei manoscritti dei pauliciani Bulgari*. – *Europa orientalis*, 4, 1985, pp. 29–37.

Köpeczi 1994: B. Köpeczi (ed.), *History of Transylvania*, Budimpešta: Akademiai Kiadó, 1994.

Manea-Grgin 2004: C. Manea-Grgin, *Prilog poznavanju vjerske povijesti karaševskih Hrvata u ranom novom vijeku*. – *Povijesni prilozi*, 2004, 27, pp. 57–69.

Molnar 2006: A. Molnar, *Anfänge der Mission der bosnischen Franziskaner in Bulgarien an der Wende des 1617. Jahrhunderts (Petar Zlojutriæ und die Römische Inquisition)*. – *Bulgarian Historical Review*, 3-4, 2006, pp. 243–264.

Molnar 2007: A. Molnar, *Le Saint-Siège, Raguse et les missions catholiques de la Hongrie Ottomane 1572–1647*, Rome-Budapest, 2007.

Mutafova 1993: K. Mutafova, *The Paulicians – “different” for all*. – *Études balkaniques*, 4, 1993, pp. 29–37.

Sugar, Hanák 1994: P. Sugar, P. Hanák, *A History of Hungary*, Indiana University Press, 1994.

Toth 2002: I. G. Toth, *Franjevci Bosne Srebrene kao misionari u Turskij Ugarskoj (1584–1716)*. – *Scrinia Slavonica*, 2, 2002, pp. 178–201.

Toth 2004: I. G. Toth, *Politique et religion dans la Hongrie du XVIIe siècle. Lettres des missionnaires de la Propaganda Fide*, Paris, Honoré champion éditeur, 2004.

Toth 2005: I. G. Toth, *Franjevci Bosne Srebrene u Osmanskoj Mađarskoj i Transilvaniji od 16. do 18. s.* – *Bosna Franciscana*, 22, 2005, pp. 16–42.

Vassileva 2014: E. Vassileva, *Les missions des franciscains bosniaques et bulgares dans les terres d’outre-Danube au XVIIe siècle*. – *Études balkaniques*, 3, 2014, pp. 148–172.

Zach 1979: K. Zach, *Die bosnische Franziskanermission des 17. Jh. im südöstlichen Niederrungarn*, München, 1979.