

**ПАВЛИКЯНИ И ПАВЛИКЯНСТВО
В БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ
(архетип и повторения VII–XVII век)**



ПАВЛИКЯНИ И ПАВЛИКЯНСТВО В БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ
(архетип и повторения VII–XVII век)

© Донка Радева – автор, 2015

© Издателство „Парадигма“, 2015

ISBN

**На сина ми Йосиф,
воин и поет, поел към вечността.
“Deus vult!”**

СЪДЪРЖАНИЕ

УВОД.....	9
-----------	---

ГЛАВА ПЪРВА ПАВЛИКЯНСКИЯТ АРХЕТИП И ПОВТОРЕНИЯ ПРЕЗ VII-IX ВЕК

I. РАЖДАНЕ НА ПАВЛИКЯНСТВОТО	39
1. Пространство и време	39
2. Идеи и идейни влияния	40
3. Павликяните между християнството и исляма в Мала Азия	67
II. ПАВЛИКЯНСКИЯТ АРХЕТИП – ГЕНЕЗИС И ХАРАКТЕРИСТИКИ ..	72
1. Легенди и история	72
2. Теологичен и космологичен архетип	94
3. Павликяните – носители на свещено знание.....	107
III. АРХЕТИП И ПОВТОРЕНИЯ В БАЛКАНСКИТЕ ЗЕМИ ПРЕЗ VII–IX ВЕК.....	120
1. Пространствен модел – център и периферия.....	120
2. Харизматично лидерство и традиция	133
3. Самосъзнание на „истинските християни“	147

ГЛАВА ВТОРА ПАВЛИКЯНСКО "ВСЕОРЪЖИЕ" ПРЕЗ IX-XIV ВЕК

I. ПАВЛИКЯНИТЕ В БЪЛГАРСКОТО ПРОСТРАНСТВО ПРЕЗ IX–XIV ВЕК.....	163
1. Парадигми на прехода IX–XI век.....	163
2. Военен сепаратизъм в граничните територии през XI век	198
3. Павликяните в митове, легенди и история през XII–XIV век.....	216

II. ПАВЛИКЯНСКО „ВСЕОРЪЖИЕ“	240
1. Религиозно и военно лидерство	240
2. Сътворението – теология и космология	258
3. Съзнание на избраници – павликяни и богомили	279
III. ПРОМЕНИТЕ ПРЕЗ XIII–XIV ВЕК – РАДИАЦИЯ И ДЕЗИНТЕГРАЦИЯ.....	294
1. Българските павликяни и босненските патарени	294
2. Павликянският архетип в „катарските църкви“	303
3. Павликяните – „дигениси“ в граничните земи през XIV век	312

ГЛАВА ТРЕТА ПАВЛИКЯНСТВОТО НА КРЪСТОПЪТ ПРЕЗ XV-XVII ВЕК

I. ПАВЛИКЯНИТЕ В БЪЛГАРСКОТО ПРОСТРАНСТВО.....	323
1. Проблеми на проекциите	323
2. Павликяните в османската административно-конфесионална система.....	328
3. Павликянски села в модела на селищната мрежа в Никополски санджак	352
4. Пространственият модел по пътя на „вечното завръщане“	362
II. ПАВЛИКЯНСКОТО ХРИСТИЯНСТВО ПРЕЗ XV–XVII ВЕК.....	374
1. Българските павликяни в легенди и история	374
2. Сакралният архетип и религиозната доктрина	393
3. Общност и лидерство.....	409
III. ПАВЛИКЯНСТВОТО НА КРЪСТОПЪТ ПРЕЗ XVII ВЕК.....	424
1. Сепаратизъм и конформизъм при религиозен преход.....	424
2. Гордост и упорство: „Paulicianos se esse gloriantes“	443
3. Криптични следи на павликянството	448
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	475
БИБЛИОГРАФИЯ.....	483
СПИСЪК НА СЪКРАЩЕНИЯТА	509
ПРИЛОЖЕНИЯ.....	511

УВОД

Павликавликянството възниква като харизматична общност през VII век в Горна Месопотамия – контактната зона на християнство, ислям и зороастризм. Борбата му за оцеляване в територии, които са обект имперски конфликти, генерира парадигми за политическа, военна и религиозна адаптация, използвани като специфични формули за вътрешна консолидация и активен прозелетизъм.

Обект на настоящето изследване са павликянството и павликяните в българските земи в хронологическите граници от VII до XVII век. *Павликянството е мислено като идейна система* от онтологични, етиологични и христорогични представи, обединени в специфична доктрина, която притежава устойчива многовековна жизненост в отдалечени от историческата си прародина територии. Тази доктрина превръща *павликяните в харизматичната общност*, ръководена от следващи мисионерския пример на апостол Павел религиозни водачи, които са убедени в своята богоизбраност. Въпреки суровите репресии срещу осъдените като еретици павликяни, част от тях пренася в българските земи характерната си идентичност, трайно съхранена до съвременната епоха.

Павликянството е сложен обект на изследване, който съчетава идеи и общество. Търсенето на *средства* за анализ на този феномен отвежда изследователите към интердисциплинарния подход, съчетаващ методи от историята, етнологията, философията и социологията¹. Терминологията е белязана с варианти, предпочитани според полето на изследване. В досегашните исторически и етнологички проучвания с термина „павликянство“ се означават различни

¹ Традиционната интерпретация на историческия процес има известна „стерилност“ в опитите да се „обясни обществото“, заради което историци и социолози търсят нови ресурси. Множеството различни страни в изследванията на обществото разслювяват историческата наука на антропология (етнология) и история, „но историята майка продължава да е една“. Не може да се пренебрегва връзката между етнология и история или да се поставя само в контекста на отделните дисциплини. Още по сложен става въпроса при интерпретация в областта на исторически и социологически перспективи. Така „не съществуват общоприети концепции, още по-малко – теории.“ Виж: Донков, Р. Историческото моделиране. С., 1997, с. 9–11. Приложението на формализацията и структурализма при моделиране на общества и митологични представи чрез модели, виж: Леви-Строс, Кл. Структурална антропология. II. Митология и културантропология. С., 1995, с. 97–99, 154–156.

реалности. Понятието най-често обозначава съвкупността от религиозни вярвания и обичаи². В други случаи то е название на общност с консолидирани белези³. В отделни исторически ситуации го виждаме като наименование на темпорални, пространствени, географски и политически части от цялостната му същност, включително като търсена или реална принадлежност към етноси, „раси“, култури, цивилизации⁴. Опитът да се обединят различните проявления на павликянството в обобщен модел крие рискове, но дава и нови възможности.

Разглеждането на павликянството като система от взаимосвързани елементи налага прилагането на специфичен метод за историческо моделиране – **АРХЕТИП и ПОВТОРЕНИЯ**. Понятието „архетип“ е използвано първоначално в психологията като неосъзната колективна реалност⁵, като по-късно е развито в посока на по-ясна историческа приложимост. Архетипът тук е разбиран като реконструиран *първоначален модел с относително трайна сис-*

² Използването на понятието „павликянство“ в смисъл на религиозно учение е най-ранното приложение на термина, характерно за средновековните догматични трактати, речи и осъдителни текстове-разобличения.

³ Понятието „павликянство“ като специфична общност надделява през XI в., когато напред излизат повече исторически регистрираните военни прояви на павликяните в българските земи, а учението им става „вторично“ за съвременниците и за изследователите.

⁴ В повечето случаи този подход се налага във връзка с „парцелирането“ в съвременната наука, която прецизира обектите си „тясно“ и ги „отграничава“ от по-широките им прояви. Така например се въвеждат понятия като „павликянски селища“ (Виж: Йовков, М. Павликяни и павликянски селища в българските земи XV–XVIII век. С., 1991; Мутафова, Кр. Павликянски селища в Централна Северна България в османски документи от XVI в. – Етнологията вчера, днес и утре. Изследвания в чест на 65-годишния юбилей на доц. д-р Николай Иванов Колев., ВТУ „Св. Св. Кирил и Методий“, ИЮФ, В. Търново, 2006, с. 479–493. и др.), „павликянска именна система“ (Виж: Мутафова, Кр. Павликянски селища в османски документи от XVI в.: антропонимия и идентичност. – В: Историята и книгите като приятелство. Сб. в памет на Митко Лачев. С., 2007), „павликянски говори“ (Виж: Стойков, Ст. Българската диалектология. С., 1993, с. 137–139; Неделчев, Н. Опит за подреждане в системата на говорите от павликянската говорна група. – В: Сборник ВТУ „Кирил и Методий“ 1963–1988, Т. I. В. Търново, 1988, с. 69–71; Керемедчиева, Сл. Говорът на Ропката. (Родопска граматика). С., 1993, с. 25 и др.) Различни изследователи търсят в понятието исторически основания за доказване на етническа различност на павликяните от българите (Виж: Selian, Ed. Le dialect Paulicien. – The Proceedings of the Fifth International Conference on Armenian Linguistics, McGill University, Montreal, Quebec, Canada, 1995. Publisher: Caravan books, Delmar, New York, 1996, 408 pp.; Голийски, П. Ономастични и лексикални аспекти на арменското етническо присъствие в българските земи през Средновековието. Автореферат на докторска дисертация. СУ „Св. Климент Охридски“, ФКНФ, ЦИЕК, Катедра „Класически Изток“, Секция „Арменска филология“. С., 2005, с. 241) и дори за „расово различие“ (Иречек, К. Пътувания по България. С., 1974, с. 144).

⁵ Понятието „архетип“ е въведено от Карл Юнг като част от „колективното неосъзнато“. Jung, C. G. The Archetypes and the Collective Unconscious. New York, 1959; Jung, C. G. Psychology and Religion. The Terry Lectures. New Haven: Yale University Press (contained in Psychology and Religion: West and East, Collected Works Vol. 11), New York, 1958. В посочените изследвания той дава различни определения, като едно от последните е: „модел на поведение или предразположения, част от човешката природа“.

тема от онтологични идеи, предавани в поколенията и идентифициращи павликянската общност. Негова основа е идеята за Сътворението – раждане на Космоса, човека и „закона“ в божествения и човешкия ред. Идейната структура (т.нар. сакрален архетип) определя функциите на индивида в групата (социално-функционалния модел), защото повторението на божествения архетип гарантира хармонично участие на човека и общността в космическия ред. Сакралният павликянски архетип е „повтарян“ от десетки поколения в различни времена и пространства. Обществото им следва принципи, прилагани в неговото социално (по вертикала – йерархия в едно поколение и възпроизводство на традиции в различни поколения) и териториално поведение (център и периферия). Единството на *съдържание (идеи и структура) и форма (общество и функции)*⁶ дава на павликяните виталност, проследена в множество исторически извори. Те позволяват да се приложи по нов начин метода „архетип и повторения“, използван досега предимно за проучване на безписмени общества⁷.

Хронологическите граници на изследването започват от VII в., когато се оформят „носещите“ идеи, конструиращи „текста“ при обяснението на света и мястото на павликяните в него. Историческото моделиране представя развитието на павликянството в три основни хронологически зони – „разрези“: VII–IX век, IX–XIV век и XV–XVII век. Териториите на възникване и развитие в Месопотамия и Кападокия през VII–IX век са съхранени като „митологемен“ елемент в легенди и след „преместването“ на част от павликянската диаспора в българските земи, където то навлиза с вече утвърден архетип. След IX в. регионът около Филипопол се утвърждава като нов център на павликянството, излъчващ влияния както към близкия балкански периметър, така и към отдалечени територии в Западна Европа. Павликяните привличат прозелити от различни етноси и социални категории. Репресиите и негативизмът на известни религиозни авторитети не сломяват изградения върху силна семейна връзка павликянски монолит. Едва през XVII век преживените социални катаклизми, миграциите и силният външен религиозен натиск (**католицизъм, ислям и православие**) **променят необратимо павликянската общност и нейния идеологиче-**

⁶ Отделни страни в съчетаването на „структурата и формата“ при създаването на модели са разгледани от Клод Леви-Строс. Виж повече в: Леви-Строс, Кл. Структурална антропология. Ч. II. Митология и культурантропология. С., 1995, с. 97–155.

⁷ М. Елиаде разглежда божествени небесни архетипи-митове, представени в модели на територия (с център и периферия) и на космогония (сътворение на света в Центъра му), повтаряни в профаното ежедневие на различни общества. Виж повече: Елиаде, М. Митът за вечното завръщане. София, 1994, с. 5–63. Приложение на идеите му са осъществени в: Същият. Мит и реалност. С., 2001; Същият. Трактат по история на религиите. С., 1995.

ски фундамент. Това обуславя приетия в настоящото изследване хронологически финал, *маркиращ края на павликянството*⁸ *като възпроизвеждаща се културно-религиозна система* в българските земи. *Трябва обаче да се има предвид, че тази система „умира“ през XVII в., но названието „павликяни“ се трансформира в характерен конфесионим, имащ чисто номинално значение*⁹. Те остават разпознаваеми за свои и за чужди, но с отмиращото самосъзнание на група „в преход“ към католицизъм, ислям или православие¹⁰. Настъпилата през XVII век идейна и общностна дезинтеграция променя павликяните. През XVIII–XX век с този обозначаващ термин вече са назовавани само приелите католицизма техните потомци, а преминалите в друга конфесионална общност губят положението си на самоопределяща се група. Базирани на сведенията от изворите, моделите разкриват както епизодите на социалната промяна, така и относително статичното състояние след промяна при възпроизводство на традиционните характеристики¹¹.

Павликянството, отразено в изворите, е реална симбиоза на мит, легенди и история. Социологията, богословието и философията също проявяват интерес към този феномен, но използват различни изразни средства при описание на избрани негови страни. Анализите тълкуват и сравняват, но пропускат *реконструкцията на онова функционално единство от мислене, социална същност и материална култура, което захранва жизнеността на павликянството през вековете*. Използването на „различните езици“ на близки науки, разграничили своя специфичен понятиен ресурс, създава и

⁸ Въпросът за края на хилядолетната „витаалност“ на павликянството е поставен от Кр. Мутафова: „...защо точно XVII век, а не някой друг век (време), слага край на павликянската религиозна ерес, която вече е съществувала почти хилядолетие на Балканите?“ („The logical answer that spirings to mind is did the 17th century – and no other – put an end to the Paulician religiois heresy, which had existed for nearly a millennium in the Balkans“...). Виж: Mutafova, Kr. The Paulicians – „Different“ for all. – Études balkaniques, 1993, № 4, pp. 29–38, 29.

⁹ Янков, А. Календарни празници и обичаи на българите католици (края на XIX – средата на XX в.). С., 2003, с. 42.

¹⁰ Идеята за разграничаване на културно-религиозна система (павликянство) и носители (павликяни) е естествен резултат от историческия път на общността. „Различността“ на павликяните дори и след приемането на друга религиозна идентичност: „негативното отношение, натрупано през вековете остава, дори когато павликянската ерес изчезва и се прехвърля върху наследниците ѝ, приели католицизъм или източно православие.“ (Mutafova, Kr. The Paulicians – „Different“ for all, 38.) След тази промяна хората, носещи името павликяни, се различават по основните се характеристики от предците си.

¹¹ За различни възможни практически приложения на историческото моделиране като средство в историческото познание и като образователна технология с широк обхват, виж: Радева, Д. Историческото моделиране като образователна технология. – В: Научни трудове на ПУ „Паисий Хилендарски“, Т. I, кн. 1, Пловдив, 2006, с. 549–555.

трудности – необходимо е тълкуване на термините от гранични сфери според начина на прилагането им¹². Сложността се увеличава и от „войната на термини“ по въпросите за характера на средновековните „дуалистични ереси“, която има вековна „заслуга“¹³ при налагането на деформирана представа за павликяните. Предубеденото класифициране на павликянската общност като религиозна секта предварително изкривява подхода към известните извори. Безкритично приеманите твърдения на ортодоксалните „изобличители“ от IX век, дамгосващи павликянството като дуалистична ерес, е провокирало тенденциозно тълкуване на понятието „дуализъм“, без съобразяване с различните му прояви – „метафизичен“, „космически“, „етически“, „антропологически“ и „психологически“?¹⁴ Досега липсва опит за обективен анализ – има ли и доколко има отношение павликянството към видовете дуализъм? Изворите позволяват да се даде по-обективен отговор на този въпрос чрез реконструкция на първичния павликянски архетип.

Изследването съчетава моделите на архетип и повторения с метода на *културен изоморфизъм при работа с изворите*. Хронологическата стратиграфия на идеите и религиозната система, на социалните и поселищни традиции в развитието на общността, определя етапите на историческата реконструкция¹⁵.

* * *

Писмени документи от различен произход съдържат данни, които могат да възстановят до голяма степен „формулата на съществуване“, осигурила точно на павликянската общност (а не на повечето им сродни общности) хилядолетно битие, което може да се проследи чрез нейните епигони чак до XXI век. Текстовете на различни езици – арменски, гръцки, латински, арабски, български, османотурски – съдържат данни за павликяните¹⁶.

¹² Използването на специфични термини, прилагани в изследването, са обяснени в конкретността на прилагането им. Търсено е запазване на значенията на понятията възможно най-близо до общоприетия смисъл в областта, където битуват.

¹³ Стоянов, Ю. Другият Бог. Дуалистичните религии от Античността до катарската ерес. С., 2006, с. 378–380.

¹⁴ Подробно представяне на идеите за видовете дуализъм и отношението им към религиозните учения от Античността до края на Средновековието – Виж: Стоянов, Ю. Пос. съч, с. 12–15, 294.

¹⁵ Радева, Д. Мит и история в павликянството. – В: Научни трудове на ПУ „Паисий Хилендарски“, Т. I, кн. 1, Пловдив, 2006, с. 245–253.

¹⁶ Изворите за павликяните са публикувани през различни периоди с разноезични преводи. Най-пълни са: Бартикян, Р. Источники для изучения истории павликянского движения. Ереван, 1961, с. 107–215; Garsoian, N. The Paulician heresy: A study of the origin and development of Paulicianism in Armenia and the eastern provinces of the Byzantine empire, Mouton, 1967, с анализ на известните гръцки арменски извори (27–112) и публикация на неизвестни арменски (234–241);

Възникването и първите етапи от развитието на павликянската религиозна и социална общност в източните провинции на Византийската империя през VII–IX век. се пресъздава главно по староарменски и византийски извори¹⁷. *Арменските източници* за павликянството се състоят от значителен обем документи, покриващи неравномерно целия диапазон от средновековния период. Ранните арменски текстове, даващи директни сведения за павликяните, са от средата на VI век, като е възможно и по-ранно датиране. Те са открити най-късно до XIX век и притежават разнообразна изворова информация¹⁸. Най-ранни са документите на *църковни събори* или на духовни лица¹⁹, осъждащи новопоявилата се ерес. Такъв характер имат решенията на църковния събор в Кавказка Албания (702–705), *полемиката* на Йоан Одзунски (717–728), озаглавена „Против павликяните“, правилата на Партавския събор (768) и по-късните съвети („За ересите“) на Арменската църква. Частични данни предоставят отделни екземпляри на агиографската книжнина от VIII в. Сред тях се отличават „Житие на Св. Стефан Нови“, „Житие на Св. Макарий“ и написаната от вартaped Гевонд през 748 г. „История“. Арменските историци дълго време издирват, класифицират и анализират първите арменски извори за павликянството в Мала Азия²⁰. Миграционната радиация на павликяните през VIII–IX век и

Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World*, C. 650-c. 1450: Selected Sources, Manchester University Press, 1998, 327, извори за павликяните 57–114. Заслужава внимание и публикацията на неизползвани досега арабски извори от: Dadoyan, S. *The Fatinid Armenians: cultural and political interaction in the Near East*, Leiden, New York, Koln; Brill, 1997, 179 сл. и др.

¹⁷ Бартикян, Р. М. *Источники для изучения истории*, с. 107–209; Garsoian, N. *The Paulician Heresy*, Hague, p. 1967, 27–112; Dadoyan, S. *The Fatinid Armenians: cultural and political interaction in the Near East*, Leiden, New York, Koln; Brill, 1997; Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World*, C. 650-c. 1450: Selected Sources, Manchester University Press, 1998. – Извори за павликяните, с. 57–114; Conybeare, F. *The key of truth: A manual of the Paulician Church of Armenian*, Oxford, 1898, pp. 160–170; Gregoire, H. *Les sources de l'histoire des Pauliciens*, Bulletin de l'Academie royale de Belgique, Clases des Lettres, 5-eme serie t. XXII, 1936, pp. 95–114; *Autour des Pauliciens*, Byzantion, t. XI, fasc. 2, 1936, pp. 610–114.

¹⁸ Garsoian, N. *The Paulician Heresy*, pp. 79–80.

¹⁹ Council of Dvin, A. D. 554. – Ed., K. Ter Mkrttschian, *liputpium (Ararat)*, July, 1900, 333 (editio princeps). Also BL. XVII, pp. 72–75; Council of Dvin, A.D. 719. *Canons, Matenadaran #795*. – Garsoian, N. *The Paulician Heresy*, Hague, 1967, p. 36; Council of Sahapivan. *Canons. The Book of Armenian Canons*, A. Llcian, ed., Tiflis, 1913.

²⁰ Тер-Макрчян. К. *Ереси павликян и тондракцев в современном критическом освещении*. – Арарат, 1900; Тер-Макрчян, К. *Книга на посланията*. Тифлис 1901; Abdisoy, Bishop of the Orthodox Syrians, to Lord Nerses, Kat'olikos of the Armenians, and all his Bishops. *Concerning the Accursed Heresy of the Nestorians*, BL, XIII, pp. 62–65; Самуил Анийский – Извлечение от писания на историци. Вагаршпат, 1893, 286, прил. 28; Сочинения на философа Йоан Одзунски, Венеция, 1833, на древноарменски ез., преиздадено заедно с латински превод от Авкерян, *Domini Johannis philosophi Oznienuorum catholicosici Opera*, ed. Aucker, Venetiis, 1834; второ арменско из-

развитието на тяхната идеология са отразени в редица публикувани арменски документи²¹.

Ползването на арменски източници създава известен проблем за проучващите павликянството изследователи, защото *тяхната информация често в противоречие с данните от гръцки източници* за основните аспекти на павликянската догма, както и за произхода и историята на сектата.

Гръцките автори „забелязват“ павликяните едва през IX век при политико-религиозния преход от иконоборчество към иконопочитание, когато павликянската общност е принудена да се превъплъти от властова структура във военен противник на управляващите императори. „Клеймото“ от този период бележи оценките за павликяните до ден днешен, създавайки най-авторитетния за историците византийски изворов масив. Гръцките православни автори акцентират върху *разобличението на павликянската „ерес“, което не изисква задължителна прецизност при идентификацията на осъжданите*. Достатъчна е била ретроспективно изтъкваната връзка с вече отхвърлени от църковните събори по-стари учения, за да се постигне желаният ефект на отрицание. „Наследството на манихеите“ е онази „легитимираща“ осъждането линия, която за векове остава „пришита“ към павликяните. Това *преднамерено „припознаване“* притежава забележителна устойчивост, като разширява обхвата си чрез пространствена инфилтрация на идеи върху българските земи и цяла

дание, Venetiis, 1953; История великого армянского вардапеда Гевонда, СПб, 1887; Послания Григория Магистрата, К. Костанянц, Александропол, 1910.

²¹ Georgius Monachus. Χρονικόν (Chronicon). Ed. C. de Boor, Leipzig, 1904; Извадки: Georgius Monachus. Χρονικόν (Chronicon) (Кратка версия на история на павликяните.) – В: Бартикян, Р. Источники для изучения истории павликянского движения. Ереван, 1961, с. 197–209; Petrus Siculus. Ιστορία χρειώδης έλεγχος τε καί ανατροπή αίρέσεως των Μανιχαίων των και Παυλικιανών λεγομένων προσωποποιηθεΐσα ως προς τον αρχιεπίσκοπον Βουλγαρίας (Historia utilis et refutatio atque eversio haereseos Manichaeorum qui et Pauliciani dicuntur, Bulgariae archiepiscopo nuncupata), PG, CIV, 1239/40–1303/4; Petrus Siculus. Historia Manichaeorum seu Paulicianorum (прев. Giseler, J. C. L.). Gottingae, 1846. – Бартикян, Р. М. Источники для изучения павликянского движения. Ереван, 1961, 117–167; Gregoire, H. Les sources de l'histoire des Pauliciens, Bulletin de l'Academie royale de Belgique, Clases des Lettres, 5-eme serie t. XXII, 1936, pp. 95–114; Autour des Pauliciens, Byzantion, t. XI, fasc. 2, 1936, pp. 610–114; Петър Сицилийски. Ползена история и опровержение на ереста на манихеите, които се наричат павликяни, посветена на архиепископа на България. Увод, превод и коментар В. Тъпкова-Займова. – ГИБИ, VI, С., 1961, с. 107–112; Photius Patriarcha Constantinopolitanus. (Pseudo-Photius). Διήγησις περί της Μανιχαίων άναβλαστήσεως (Narratio de Manichaeis recens repullulantibus)“. PG, CII, 15/6-83/4; Narratio de Manichaeis recens repullulantibus, Migne, Part. gr. t. 102. – Бартикян, Р. М. Источники для изучения павликянского движения. Ереван, 1961, с. 168–196; Патриарх Фотий. Окръжно послание до източните патриарси. Превод митрополит Симеон. Увод и коментар П. Тивчев. – ГИБИ, VIII, С., 1961, 99–103; Theophanes Confessor. Χρονοуραφία (Теофан Изповедник. Хронография). Увод, превод и бележки Б. Бешевлиев и Г. Цанкова-Петкова. – ГИБИ, III, С., 1960, с. 226–289.

Европа. Засиленият интерес на византийското православно духовенство към павликянството има *политическо „поръчителство“* и обслужва интересите на победилото през 843 г. иконопочитание. Това триумфиращо политико-религиозно направление в продължение на 30 години води ожесточена война с павликянската държава на Карбеас и Хризохир. Прославящите иконопочитанието съчинения и писма са *полюемично „догматично“ оръжие* срещу военизирани политически противници. Хрониката на Георги Монах от IX век съдържа най-старите подробни сведения за идеологията и традиционните нрави на павликяните²². Появилата се към 869 г. „Полезна история и опровержение на ереста на манихеите, които се наричат павликяни, посветена на архиепископа България“, написана от „живелия сред тях“ Петър Сицилийски, се утвърждава като основен и най-меродавен извор за павликянството²³. Подобни са целите и на Теофан Изповедник²⁴ и патриарх Фотий²⁵. Много от създадените тенденциозни представи продължават доминацията си в квалификациите на павликяните до днес.

Към тях се наслагва масив от *по-късни по създаване византийски* извори, които са продукт на предубедени автори, обслужващи интересите на ортодоксалното християнство – Евтимий Зигавин²⁶, Евтимий от Амония²⁷, Михаил

²² Georgius Monachus. Χρονικόν (Chronicon) – В: Бартикийн, Р. Источники..., с. 197–209.

²³ Petrus Siculus. Ιστορία χρεϊώδης ἐλεγχος τε καί ανατροπή αἰρέσεως τῶν Μανιχαίων τῶν καὶ Παυλικιανῶν λεγομένων προσωποποιηθεῖσα ὡς πρὸς τὸν ἀρχιεπίσκοπον Βουλγαρίας (Historia utilis et refutatio atque eversio haereseos Manichaeorum qui et Pauliciani dicuntur, Bulgariae archiepiscopo nuncupata) – Петър Сицилийски. Полезна история и опровержение на ереста на манихеите, които се наричат павликяни, посветена на архиепископа на България. Увод, превод и коментар В. Тъпкова-Займова. – ГИБИ, IV, С., 1961, с. 107–112.

²⁴ Theophanes Confessor. Χρονογραφία. Увод, превод и бележки Б. Бешевлиев и Г. Цанкова-Петкова. – ГИБИ, VI, С., 1960, 226–289.

²⁵ Photius Patriarcha Comstantinopolitanus. Ἐπιστολαί (Epistolarum libri tres), PG, CII, 685/6–1023/4, Λόγος Β. (Sermo II), PG, CII, 85/6–121/2., Λόγος Γ (Sermo III), PG, CII, 121/2–177/8, Λόγος Δ´ Του αὐτοῦ κατὰ τῆς τῶν Μανιχαίων ἀρτιφυοῦς πλάνης Ἀρσενίῳ τῷ ὀσιωτάτῳ μοναχῷ πρεσβυτέρῳ καὶ ἡγουμένῳ τῶν ἱερώων (Eiusdem dissertatio contra repullulantem Manichaeorum errorem, ad Arsenium monachum sanctissimum, presbyterum et praefectum sacrorum)“, PG, CII, 177/8–263/4; извадки: Патриарх Фотий. Писма. Окръжно послание до източните патриарси. Превод митрополит Симеон. Увод и коментар П. Тивчев. – ГИБИ, IV, С., 1961, с. 99–103.

²⁶ Euthymius Zigabenus. Πανοπλία δογματική (Panoplia dogmatica). – ГИБИ, X, С., 1980, с. 51–75. Откъси с преведен текст от глава XXIV. Против павликяните. Виж Тук, Приложение III.

²⁷ Euthymius Coenobirio monachum Periblepta. Epistula invectiva contra Phundagiagitas sive Bogomilos haereticos. (Евтимий от Акмония. Писмо от монаха Евтимий от манастира Периблента, насочена срещу фундагигитите или еретиците богомили.) – ГИБИ, X, С., 1980, с. 9–49.

Псел²⁸, Никита Хониат²⁹, Ана Комнина³⁰, Теофилакт Охридски³¹ и др. Изворите от XI–XIII в. предоставят нови изобличителни трактати, писани от православни автори на гръцки език. Блестящият ерудит Михаил Псел (1018–1096) в догматичното си съчинение „За силата на демоните“ предоставя информация за разпространението на дуалисти-еретици в Тракия, които обикновено се припознават в българската историография с богомилите³². Пример за такава интерпретация е анализът на писмото на монаха Евтимий от Акмона³³. Висока изворова стойност има сътвореното от Евтимий Зигавин „Догматично всеоръжие“³⁴ – несправедливо подценявано и оставено без цялостен превод на съвременен език (с изключение на кратки откъси³⁵) съчинение. Направеният превод на глава XXIV от „Догматично всеоръжие“, част, от който е приложен и използван в настоящето изследване, показва не само творческото пресъздаване на текста от Фотий, но съдържа и ценни детайли от съвременните на автора вярвания на павликяните³⁶.

²⁸ Michael Psellus. *Chronographia*. Ed. E. Renauld. *Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance 976–1077*. T. I–II, Paris, 1926–1928; Михаил Псел. *Хронография*. Превод В. Иванов, С., 1999; извадки: ГИБИ, VI, С., 1965, с. 92–132.

²⁹ Nicetas Choniata. *Historia*. Bonnæ 1835. – ГИБИ, XI, С., 1983, с. 7–93; Христоматия по история на България. Т. II, С., 1978.

³⁰ Anna Comnena. *Alexias*. – извадки: ГИБИ, VIII, С., 1971, с. 7–149. (Превод, увод и коментар М. Войнов).

³¹ Theophylactus Bulgariae Archiepiscopus. *Oratio in imperatorem dominum Alexium Comnenum*. – PGr, 126, s.a., col. 287 C. – 306 C; *Epistolae*. – PGr, 126, s.a., col. 307 A – 558 D. – Писмата на Теофилакт Охридски, архиепископ български. Превод митрополит Симеон. – СББАН, XXVII, 15, С., 1931; извадки: *Επιστολαί του μακαριωτάτου επισκόπου Βουλγαρίας κυρου Θεοφυλακτου* – ГИБИ, IX, С., 1994, с. 80–230.

³² Michael Psellus. *Dialogus de operatione daemonum*, PGr, CXXII, col.812-889. Извадки: Michael Psellus. *Dialogus de operatione daemonum* (За силата на демоните. – ГИБИ, VI, С., 1965, с. 128–132. Виж коментара на с. 92.

³³ Euthymii monacho Coenobii Peribleptae epistula inveciva contra Phundagiagitas sive Bogomilos haereticos. Евтимий от Акмона. (Писмо на монаха Евтимий от манастира Перивлепта, насочено срещу фундагиагитите или еретиците богомили). – ГИБИ, X, С., 1980, с. 9–49.

³⁴ Euthymius Zigabenus. *Πανοπλία δογματικῆ* (*Panoplia dogmatica*) – ГИБИ, X, С., 1980, с. 50–75. Мнението за част 24., посветена на павликяните, се приема като „препис“ от „Повестуването“ на патриарх Фотий от всички, ползвали извора в изследванията на павликяните. Срв. Бартикян, Р. М. Источници для изучения павликянского движения, с. 65. Превод на български виж: Приложение III.

Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World*, С. 650-с. 1450: *Selected Sources*, Manchester University Press, 1998, коментар и текст на „Догматично всеоръжие“, 24. Относно павликяните, с. 172–174 и 27. Срещу богомилите, с. 180–206; Виж също: коментар в ГИБИ, X, с. 50.

³⁵ Превод на частта за павликяните (XXIV) присъства обем от 2 страници (при текст от близо 30 страници можем да видим в: Euthymius Zigabenus. *Πανοπλία δογματικῆ* (*Panoplia dogmatica*) – ГИБИ, X, С., 1980, с. 50–75, Ангелов, Д., П. Тивчев. Подбрани извори за историята на Византия, С., 1974.

³⁶ Приложение III.

Значимо място като извор за изясняването на павликянската доктрина имат ползваните от Православната църква *формули за отречение*, чрез които павликяните били приемани като новопокръстени³⁷. Формулите от X век за връщане към православие³⁸ представят резюмета на техните еретически възгледи. Съпоставени с извори за новопоявилата се родствена и също осъждана богомилска ерес, те позволяват паралели и сравнения³⁹. Във византийското законодателство е включен и специален текст, свързан с павликяните⁴⁰. Разграничаването на павликянството от други осъждани учения е възможно и чрез анализ на данните в по-късни анатемите от XI–XII век⁴¹.

Византийските агиографски съчинения са един недостатъчно изследван източник за българските павликяни IX–XIV в. Житията на Св. Мария Нова⁴² и Св. Йоаникий⁴³ дават нова светлина върху аспекти на павликянското присъствие в българските земи. Интересна е информацията и от византийския епос за Дигенис Акрит, отразяващ различни страни, неприсъстващи в догматичната полемика на Православната църква⁴⁴.

Стремежът за цялостен анализ на павликянството изисква добавяне и на информацията от *арабски* източници⁴⁵. Моделът на взаимоотношения на

³⁷ Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, C. 650-c. 1450: Selected Sources*, Manchester University Press, 1998, pp. 1–322. Извори за павликяните: с. 57–114; Анализ на гръцките извори виж: с. 6–7.

³⁸ Описанието на съдържанието на колекции с подобни формули могат да бъдат намерени в: Eleuteri, P., A. Rigo. *Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bisanzio: una raccolta eresiologica del XII secolo*. Venice, Il Cardo 1993; Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, C. 650-c. 1450: Selected Sources*, pp. 102–110.

³⁹ Писмо на цариградския патриарх Теофилакт до българския цар Петър, сър на България. – ГИБИ, V, С., 1964, с. 183–189.

⁴⁰ *Ecloga Leonis et Constantini cum appendice*. ed. A. Monfferatos Athenis, 1889; *Ecloga*. Ed. and trans. C. A. Spulber, L'Eclogue des Isauriens, Cernautzi, 1929; извадки: Бартикян, Р. М. *Источники для изучения павликянского движения*, Ереван, 1961, с. 69–70.

⁴¹ Виждат три „анатемите“, преведени и анализирани в: Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, C. 650-c. 1450: Selected Sources*, pp. 103–110.

⁴² Бартикян, Р. М. О Вардас о Вратѣжс жития св. Марии Новой и византийских патронимах Иверици и Варац. – ИФЖ, 1980, № 3, с. 244–250; Същия: *Размышления о Житии св. Марии Новой*. „Българско средновековие“. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на проф. Иван Дуйчев, С., 1980, с. 62–64.

⁴³ *Vita Iounnicii* (Житие на Йоаникий). Извадки в: Монах Сава. *Житие на Йоаникий*. – ГИБИ, IV, 1961, с. 132–133; Монах Петър. *Житие на Йоаникий*. – ГИБИ, IV, 1961, 133–137; Симоон Метифраст. *Житие на Йоаникий*. – ГИБИ, IV, 1961, с. 137–140.

⁴⁴ Βασίλειος Διγενής Ακρίτας. Trapp, Erich (u.a.), Bohlau. – *Дигенис Акрит*. Превод, увод, бел. Б. Вунчев, С., 2008; *Digenes Akrites*. Ed. and trans. J. Mavrogordato, Oxford, 1956.

⁴⁵ Abu Djafar Muhammad ibn Djarir at-Tabari. *History*, v. 33, Storm and Stress along the Northern frontiers of the Abbasid Caliphate. Transl. C. E. Bosworth, SUNY, Albany, 1991. – Васильев, А. А. *Византия и арабы. Политическое отношения Византии и арабов за время Аморийской династии*. СПб, 1900; Васильев, А. А. *Византия и арабы, Политическое отношения Византии и*

павликяните с арабските общности ги представя като „спътници на исляма“⁴⁶. Близостта на идеите им е изтъквана нееднократно⁴⁷. Някои изследователи ги представят като „близкоизточни дисиденти срещу ортодоксалната политика“, имащи обща синкретична „парадигма“⁴⁸.

Изворите на *старобългарски език* са от православни автори, които следват традициите на гръцките изобличители. Макар и фрагментарни, данните от източниците за българските земи допълват картината на променящата се павликянска общност.⁴⁹ Интересни съпоставки и нов прочит предполага информацията от житието на Св. Константин-Кирил Философ относно сарацинската мисия, сравнена с данните от арабския автор Абу-Джафар Мохамед-Табари⁵⁰. Недостатъчно оценени като извори за павликяните са Йоан Екзарх с неговия „Шестоднев“⁵¹, „Синодик на цар Борил“⁵² и житията, писани от последния средновековен български патриарх Евтимий⁵³. Към частично използваните извори за павликяните следва да се отнесат творбите, свързани с българския Св.

арабов за време Македонской династии, СПб, 1902; Al-Biruni. The Chronology of Ancient Nations. Ed. and trans. E. Sachau, London, 1879; Al-Masudi. – Goeje M. J., de. Bibliotheca geographorum arabicorum (BGA), VIII, Lugdunum Batavorum, 1894; Ibn al-Athir, al-Kamil fil-Ta'rikh. vol. v, 293. – Dadoyan, S. The Armenians in the Medieval Islamic World: The Arab Period in Armmyah Seventh to Eleventh Centuries, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 2011, pp. 96–97.

Ibn-al-Athir. Histoire universelle. Ed and translated in A. A. Vasiliev. Byzance et les Arabes, la dynastie d'Amorium. Bruxelles, 1935, pp. 349–369. La Dynastie macedonienne, deuxieme partie. M. Canard, trans., Bruxelles, 1950, pp. 129–162.

⁴⁶ Hovhan of Ozun, Theatis against the Paulicians; Jeditse against Phantasiasts (720-728); Canon of the Council of Dvin (719); Hovhan of Ozun, Writings, Venice, 1833, 39. Виж: Dadoyan, S. The Fatimid Armenians: cultural and political interaction in the Near East, Leiden, New York, Koln; Brill, 1997, 7–8; 32.

⁴⁷ За близостта на исляма и павликяните Виж: Dadoyan, S. The Fatimid Armenians: cultural and political interaction in the Near East, Leiden, New York, Koln; Brill, 1997, p. 5.

⁴⁸ Dadoyan, S. The Armenians in the medieval Islamic world Paradigms of Interaction: Seventh to Fourteenth Centuries, Том 1, Transaction Publishers, 2011. – за павликяните като част от „близкоизточно дисидентство“ виж: с. 91–96; Парадигмата на синкретизъм по границите, се изразява чрез павликяните и техния съюз с мюсюлманите, който се демонстрира и в епоса за Дигенис Акрит виж: с. 96–101.

⁴⁹ Иванов, Й. Произход на павликяните според два български ръкописа. – СпБАН, XXIV, 1922, с. 25–32; Драгоманов, М. Забележки върху славянските религиозно-етически легенди. II. Дуалистическо миротворение – СБНУНК, VIII–IX, 1892, 1893; Anna Comnena. Alexias. – ИБИ, XV, С., 1971, с. 7–149.

⁵⁰ Abu Djafar Muhammad ibn Djarir at-Tabari. History, v. 33, Storm and Stress along the Northern frontiers of the Abbasid Caliphate“, transl. С. Е. Bosworth, SUNY, Albany, 1991. – Васильев, А. Византия и арабы, I, Политические отношения Византии и арабов за време Македонской династии, СПб, 1902, Приложение, с. 53–54.

⁵¹ Йоан Екзарх, Шестоднев, превод от старобългарски, послеслов и коментар Николай Цв. Кочев, С., 1981, с. 3–378.

⁵² Синодик на цар Борил. – В: Държава и църква през XIII в. С., 1999, с. 55–89.

⁵³ Патриарх Евтимий. Похвално слово за Михаил Воин от Потука. – Събрани съчинения, София 1990, 165–174.

Михаил Воин от Потука⁵⁴ и житието на Св. Иларион Мъгленски⁵⁵. Подробностите в тях позволяват паралели и съпоставки.⁵⁶ В българските земи павликяните съжителстват със сродни общности (богомили, масалиани и др.), което е причина за съществуващата в изворите неясна идентификация на еретиците⁵⁷.

През X–XIII в. се появяват български *апокрифи*, родени в контакт с павликянските идеи. Между тях с най-голяма известност се ползва богомилската „Гайна книга“⁵⁸. Интерес представлява и българската легенда за произхода на павликянството, публикувана и анализирана от Йордан Иванов⁵⁹. Макар и създадени в по-късни векове във враждебна православна среда, Аджарският сборник и Троянският дамаскин съхраняват митологеми и тълкувания за павликянското име и произхода на общността⁶⁰.

Павликяните са „забелязани“ и от западните *латински извори*. Съществуват данни за павликянско присъствие в Италия през IX–X в.⁶¹ В „Анали

⁵⁴ За светеца разполагаме с Житие, Служба и Похвално слово. Последното издание на Житието на св. Михаил Воин В: СБЛ, IV, С., 1986, с. 219–220, в превод на Кл. Иванова, направен по публикувания от Йордан Иванов препис от XIV в. Текстът на Синайския миней, заедно с различията по другите два преписа, е обнародван от Кл. Иванова В: Изв. на Института за български език, кн. XXIII, С., 1973, с. 229–236. Освен коментарите и бележките на Кл. Иванова, интерес представляват и изводите, направени в две нейни студии, в които пряко се засяга интересуващата ни тема: Неизвестни служби на Иван Рилски и Михаил Воин. – Изв. на Института за български език, кн. XXII, С., 1973, с. 211–236; а също и: Литературни наблюдения върху две похвални слова на Евтимий Търновски. – Старобългарска литература, кн. 14, С., 1983, с. 10–36

⁵⁵ Патриарх Евтимий, Пространно житие на Иларион Мъгленски. – Стара българска литература, Т. IV, С., 1986, с. 98–109.

⁵⁶ Калоянов, А. Михаил Воин от Потука – българския двойник на великомъченик Георги. Шаманската версия основния мит за двубоя между Змееборца и Змея на дълбините. – <<http://liternet.bg/publish/akaloianov/stb/mihail.htm#2a>>; Виж също: Иванов, И. Т. Михаил Воин Змееборецът и покръстването на княз Борис. – <<http://protobulgarians.com>>.

⁵⁷ Ангелов, Д. Богомилството, С. 1993, с. 90–92, 113, 147; Оболенски, Д. Богомилите. Студия върху балканското новоманихейство. С., 1998, 33–53 и сл.; Николова, В. Богомилството. Предобрази и идеи. Българското новозаветно мислене. С., 2005, с. 72–77; Радева, Д. 1998. Павликянският дуализъм – архетип и повторения. – История, кн. 4–5, с. 44–48.

⁵⁸ Петканова, Д. Старата българска литература. Апокрифи. С., 1982. Други публикации: Иванов, Й. Богомилските книги и легенди, С., 2007, с. 60–87; Извори за богомилите, съст. М. Арабаджиева, С., 2013, с. 15–65.

⁵⁹ Иванов, Й. Произход на павликяните според два български ръкописа. – СпБАН, 24, С., 1922, с. 20–31.

⁶⁰ Публикувани преписи на легендите от двата извора виж: Иванов, Й. Произход на павликяните според два български ръкописа. – СпБАН, XXIV, 1922, с. 25–32; същата статия и в: Иванов, Й. Избрани произведения, Т. I, С. 1982, с. 111–114. До този момент текстът на легендата не е използван в съвременен превод, затова настоящето изследване предлага като Приложение II фототипно представяне на текста от Аджарския и Троянския сборник, придружени с превод на новобългарски от специалистка на ВТУ проф. Мария Спасова.

⁶¹ Имаме доказателства от гръцки източници, че павликяните са присъствали в Италия чрез контингенти, заведени от Никифор Фока към 885 г. Виж: Theophanes Continuatus, Chronographia, ed. I. Bekker, CSNB, XXXIII, Bonn, 1838, 313; Georgius Cedrenus, Σύνοψις ἱστορίων

на Бари⁶² се наемква за павликяни във византийската армия, действаща през 1041 г. срещу норманите⁶². Далеч по-обстоятелствени са документите от периода на кръстоносните походи. Повечето източници за Първия кръстоносен поход отразяват присъствието в мюсюлманските войски на павликяни, наречени „Publican“⁶³. Кръстоносните походи и демографските промени през XI–XIII век провокират интерес към павликянството и от страна на други *автори*, които търсят обяснение за корените и характера му⁶⁴.

Опитите за събиране и съвременен превод на средновековни извори от различен произход⁶⁵ улесняват разглеждането павликянството като исторически феномен със значително териториално разпространение⁶⁶.

Изворите за късния период на павликянството (*XV–XVII в.*) са главно два масива – османотурски извори и документи на католическите мисионери. *Османотурските извори* за живота в българските земи хвърлят светлина върху развитието на поселищната система и свързаните с нея данъчно-социални

(Historiarum compendium), ed. I. Bekker, CSHB, VII, Bonn, 1838, 236, 275; Genesius, Regum, ed. C. Lachmann, CSHB, XXII, Bonn, 1834, p. 125; Имаме доказателства за познаване на павликяните на Запад в още по-ранна дата: „Anno decimo quinto Imperii sui Constantinus [V] Syros et Armenios, quos a Theodosopoli et Mitilena [sic] duxerat, in Thracem emigravit, ex quibus etiam Publicanorum haeresis est dilata“. В: Historia Miscella ab incerto Auctore consarcinata“, RIS, I, Milan, 1759, с. 158. Но датата на този текст е проблематична. Предговорът на редактора на по-новото издание на RIS (Rome, 1900), I, cvii, е на мнение, че цитираният пасаж трябва да бъде датиран в края на IX или началото на X век и произлиза от Theophanes Confessor, Chronographia, ed. C. de Boor, Leipzig 1883, I, 429. Съставът на работата на Теофан е датиран между 810/1 и 814/5 от K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur, 2nd. ed., Munich, 1897, p. 342, а датата е потвърдена от Moravcsik, G. Byzantinoturcica, Budapest, 1942, I, p. 147. Но терминът „Publicanorum haeresis“ предлага по-късна дата–XII в. Виж също: Anastasius Bibliothecarius, Chronographia Tripartita, ed. C. de Boor, Leipzig, 1885, p. 281.

⁶² Annales Baresnes, MGHS, V, Hanover 1843. Histoire anonyme de la premiere croisade. Ed. L. Brehier, 1924, p. 55.

⁶³ Правилната латинска форма, изглежда, е „Publicani“, въпреки че формите „Populicani“, „Poblicani“ и „Poplicani“ и т.н. се появяват също. Виж: Ducange, Glossarium mediae et infimae latinitatis, V, G. Henschel, Paris, 1845, p. 350, и Ducange, Histoire de l'empire de Constantinople sous les empereurs Francois, Corpus Byzantinae Stórica, XXVIII, 1658, pp. 341–342.

⁶⁴ ЛИБИ, III, С., 1965.

⁶⁵ Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, С. 650-с. 1450: Selected Sources, Manchester University Press, 1998. – Извори за павликяните през IX–XIV в., с. 96–114.

⁶⁶ Примов, Б. За името попеликани на еретиците в Западна Европа. – В: Изследвания в чест на acad. Д. Дечев, С., 1958, с. 763–777; Примов, Б. Р. Сакони като извор за връзките между катарите, павликяни, богомили. – В: Изследвания в чест на Марин Дринов, С., 1960, с. 535–568; Николов, Й. Ересите в Западна Европа XII–XIII в. – социално-политически проблеми, С., 1989; Ниел, Ф. Албигойци и катарите. С., 2003, с. 2–43; Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, С. 650-с. 1450: Selected Sources, Manchester University Press, 1998. – Предговор и анализ за развитието на павликянството и дуалистичните ереси, с. 1–57.

ангажменти на населението. Наличните преводи и публикации на османски извори позволяват съставянето на сравнително представителна като извадка представа за павликянските селища – разположението им, брой на къщите, домакинствата и имената на жителите им. Издадените седем тома „Турски извори за българската история“⁶⁷ съдържат предимно тахир дефтери (регистри) или откъси от тях за различни региони на Румелия, както и подбрани протоколи от кадийски сиджили. Публикуваните османотурски документи⁶⁸ от XV–XVII век, въвеждат в научен оборот описи за Никополския санджак⁶⁹, където е съсредоточена основната павликянска диаспора до XVII век. През XVII в. османотурската изворова база навлиза в „тъмна“ епоха – архивните материали са ограничени, а в историографията се обосновава демографски „удар“ върху българската народност, като обяснението се обвързва предимно с ислямизацията.⁷⁰ Публикуваният изворов масив позволява частично осветляване на елементи от павликянския архетип, като възможностите за цялостна реконструкция не би следвало да се преувеличават.

Първостепенно значение имат докладите на католическите мисионери в българските земи през XVI–XVII век. С тях се създава голям обем информация, писана на латински език и свързана с Римската църква. Тя става

⁶⁷ Турски извори за българската история (ТИБИ). Серия XV–XVI в. Т. I, Документи от XV в., съставили и редактирали Б. Цветкова и В. Мутафчиева, С., БАН, 1964; Т. II. Документи от XV в., съставили и редактирали Н. Тодоров и Б. Недков, С., БАН, 1966; Т. III. Документи от XVI в., съставила и редактирала Б. Цветкова, С., БАН, 1972; Серия XVI–XIX в. Т. V, Документи за войнуците, редакция и коментар Б. Цветкова, 1974 Т. VII. Документи за поголовния данък джизие XV–XVII в., под редакцията на С. Димитров, Ел. Грозданова и С. Андреев, С., БАН, 1986; Турски извори за историята на правото в българските земи Т. 1. С., 1961; Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите (XVI–XIX), Превод А. Велков, Е. Радушев, Е. Силянова, Н. Робев, С. Иманова, под редакцията на М. Калцин, А. Велков, Е. Радушев, отг. Редактор С. Димитров, С., 1990.

⁶⁸ Обменът на османски архивни материали между Ориенталския отдел на НБ „Св. Св. Кирил и Методий“ и Османския архив към Главно управление на архивите към МК на Република Турция направи възможно въвеждането на нов масив от информация след 1993 г., представена в: Радушев, Е., Ковачев, Р. Опис на регистри от Истанбулския османски архив към Генералната дирекция на държавните архиви на Република Турция. С., 1996. Постъпленията от обмена 1997 и 1999 г. на още 10 регистри от различен канцеларски вид от XV–XIX в. Значението на изворовия материал е анализирано в: Недков, Б. Османската дипломатика и палеография, Т. 1, С., 1966; По-новите постъпления са анализирани в: Радушев, Е. Помачите – християнство и ислям, 2005, с. 21–23.

⁶⁹ Ковачев, Р. Опис на Никополския Санджак през 80-те години на XV в., НБКМ, С., 2000.

⁷⁰ Димитров, Стр. Етнически и религиозни процеси сред българската народност през XV–XVII в. – Българска етнография, С., 1980, Т. I, с. 31–32; Грозданова, Е. Промени в демографския облик на българските земи през XVII в., с. 32–37; Петров, П. Съдбоносни векове за българската народност, с. 175–208.

основна изворова база за реконструкция на павликянството през този период.⁷¹ През 1601 г. Мавро Орбини не само посочва 14 села на павликяни около р. Дунав, недалеч от Никопол, но проследява и предполагаемото тяхно преселение от Италия до р. Дунав, описвайки прецизно техни догматично-ритуални практики⁷². Спира се и на интереса към тях от страна на Римската църква. Рапорти-те на католическите свещеници, получили известност чрез публикацията от банатския българин Еузебио Ферменджио⁷³, представят мисленето на различни автори. Сериозната традиция в публикуването на документи продължава цяло столетие⁷⁴ с издаваните преводи на доклади и писма на мисионери в България през целия XVII в.⁷⁵ Ти позволяват сравнително обективен „поглед отвътре“ към живота на павликянската общност. Католическите мисионери „повтарят“ примера на Петър Сицилийски⁷⁶ от IX в., но го превъзхождат както по количество на информацията, така и по обективност.

Към този вид извори е редно да добавим и голямо количество български **писмени документи, създадени на особен „павликянски език“**. Те са писани от няколко поколения свещеници на българите-католици – както павликяни,

⁷¹ Католическите мисионери през XVI–XIX в. в българските земи оставят множество данни за начина на живот на българските павликяни, които те намират и покръстват в католичество. Документите от мисионерската им дейност са публикувани в превод на български в: Сб. Документи за католическата дейност в България през XVII век, съставители Примов, Б., Сарийски, П., Йовков, М., с научен редактор Станимиров, Св., С., 1993, 1–547; промени в ролята им личи от документите в: Тот, И. Д. Българско участие в католически мисии из Унгария и Трансилвания през XVII–XVIII. Документи от архива на Светата конгрегация на вярата – Ватикана 1632–1718 г., С., 2008, 1–449.

⁷² Mavro Orбини, Il regno de gli Slavi, hoggi correttamente detti schiavoni historia di don Mauro Orбини Rauseo; nella quale si vede l'origine quasi di tutti popoli, che furono della lingua slava, con molte, & varie guerre, che fecero in Europa, Asia, & Africa...; e in particolare veggonsi i successi de' rè, che anticamente dominarono in Dalmatia, Croatia, Bosna, Servia, Rassia, & Bulgaria., Pesaro 1601, 353. В научен оборот е главно частта, която е преведена по нареждане на руския цар Петър I (1682–1725) на руски език през 1722 г. и ползвана и от Паисий Хилендарски в неговата „История славянобългарска“, докато важни за павликяните пасажи – 352–353 с. не са преведени и анализирани в достатъчна степен.

⁷³ Euzebius Fermendziu. P. Fr. Acta Bulgariae ecclesiastica ab a.1565 usque ad a. 1799. Zagrabiae, 1887 (Monumenta spectantia historiam slavorum meridionalium XVIII).

⁷⁴ Виж: Милев, Н. Католичката пропаганда през XVII век. С., 1914, с. 181–194. Милетич, Л. Нашите павликяни. – СбНУНК, XIX, 1903, с. 323–364. Милетич, Л. Нови документи по миналото на нашите павликяни. – СбНУНК, XXI, 1903, с. 63–155.

⁷⁵ Документи за католическата дейност в България през XVII в, съст. Б. Примов, П. Сарийски, М. Йовков, ред. Св. Станимиров, С., 1993, с. 5–553.

⁷⁶ П. Сицилийски се приема за най-авторитетния извор за павликяните, защото е живял месеци сред тях в Тефрика и затова е познавал идеите им, но Н. Гарсоян категорично опровергава този мит, като доказва, че гръцкият автор не познава географията на района (т.е. не е живял в Тефрика и не знае къде е) и не познава действията на императора, чийто пратеник пише, че е. Виж: Garsoian, N. Byzantine Heresy. A Reinterpretation. – В: Dumbarton Oaks Papers, 25, 1971, с. 89–113.

така и чужденци. Известният „Абагар“ на никополския католически епископ Филип Станиславов е първата известна българска печатна книга, сътворена от павликянин през 1651 г.⁷⁷ Написана е на български език и с български кирилски букви. Но след това павликяните поемат по друг книжовен път – публикувани са техни ръкописни документи и печатани книги на павликянски диалект с латински букви⁷⁸. Особено ценна е една притурка към печатната книга на „павликянско наречие“, колоритно озаглавена като „Наука християнска за християните от Филибелийската държава“⁷⁹. Въпреки че това печатно издание е известно отдавна на изследователите⁸⁰, все още съществуват някои недостатъчно познати детайли⁸¹. То е „триезично“ – съдържа текстове на „павликянски диалект“ с латински букви и текстове на латински и старобългарски език⁸². А молитвите на църковнославянски („езика древен и свещен“) съхраняват традицията⁸³ на вековното павликянско християнство, запазена след два века католическа пропаганда с латинска писменост.

⁷⁷ „Абагар“ на Филип Станиславов е издаван три пъти като фототипно и текстово издание. Това са: Пундев, В. Сборникът „Абагар“ от епископ Филип Станиславов (включва и фототипно текста), Годишник на НБ – Пловдив, 1924 (1926); Абагар на Филип Станиславов (фототипно издание, представено от Божидар Райков). С., 1979; Абагар на Филип Станиславов, Рим, 1651. (ред. Иван Радев, фототипно издание и превод от Кирил Кабакчиев). В. Търново, 2001.

⁷⁸ Милетич, Л. Нашите павликяни. – СБНУНК, XIX, 1903, с. 323–364.

⁷⁹ Jacobus Jakovsky, Petrus Arabagisky. Nauka kristianska za kristianete od filibeliskata Darxiava. U RIM sas slovite od S. Skupa od propagamda fide. 1844; <http://books.google.bg/books?id=880HAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=zh_CN&source=gsbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>; <<http://www.ebookdb.org/reading/5D7A7F3AG66B24G31E33G660/Nauka-Kristianska-Za-Kristianete-Od-Filibeliskata-Darxiava-Followed-By-Alphabetu>>. Същото в: Jacobus Jakovsky, Petrus Arabagisky. Nauka kristianska za kristianete od filibeliskata Darxiava. Rim, 1869. <http://books.google.bg/books/about/Nauka_Kristianska_za_Kristianete_of_Fili.html?id=IjpWAAAACAAJ&redir_esc=y>

⁸⁰ Теодоров-Балан, А. Български книгопис за сто години, 1806–1905, С., 1909; Попорелов В. Опис на старите печатани български книги (1802–1877). София, 1923. № 98, 107–108. Стоянов М. Българска възрожденска книжнина. Аналитичен репертоар на българските книги и периодични издания 1806–1878. Т. I–II. С., 1957–1959, № 8099.

⁸¹ Текстът завършва с много ценни 23 страници, добавени в отделна част към първите 179 страници, чиято добавена заглавна страница подчертава, че това е първа публикация на кирилица („вехтия език“ с кирилски писмени знаци). Единствения, който прави опит за сериозен анализ на текста е Л. Милетич, който го датира неправилно (в 1846 г., а не в посочената 1844 г.) и личи, че не знае за притурката от последните 23 страници. Виж: Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 263–268.

⁸² Jacobus Jakovsky Bulgarus. Coll. Urb. Alumnus. Alphabetum Bulgaricum sive cyrillianum nunc primum editum catholicis thraciae bulgaris. Romae. Typis s. congregationis de propagamda fide. MDCCCXLIV/(1844) – В: Jacobus Jakovsky, Petrus Arabagisky. Nauka kristianska za kristianete od filibeliskata Darxiava. U RIM sas slovite od S. Skupa od propagamda fide. 1844, 180/1–203/23. Виж: Приложение V, 3.

⁸³ Подчергаването на това внушение е в три странички авторов текст на латински език, под заглавие „Към читателя“. Последната притурка е „триезична“, като българският читател е получавал възможност да „чете“ едни и същи свещени молитви с две азбуки, на „два“ български езика – старобългарския на кирилица и павликянско наречие. Виж, пак там, 180/1–203/23.

Освен информацията от писмени извори, криптичните следи на павликянския архетип предполагат *използване и на теренен материал*, събран чрез метода на интервюто и включен в трудовете на български историци и етнографи от няколко поколения.⁸⁴ Използван е и материал от собствени теренни проучвания.

* * *

Научният интерес към павликянството и павликяните започва през XIX век и заменя религиозно-теологическото осъждане с търсене на обективност.

Българските изследователи виждат в темата специфична актуалност към края на XIX век в научната атмосфера на току-що възстановената държава. Павликяните в България са техни съвременници, реално съществуващи и със съхранени традиции. Сред пионерите, които поставят въпроса за павликяните в българските земи е Домазо Такела, който през 1894 г. публикува силно аргументирана статия⁸⁵. Чрез нея не само въвежда в научен оборот основни средновековни извори по темата, но и пръв използва архива на католическите мисии в България от XVI–XIX век⁸⁶. Прецизен в работата с изворите и формулирането на специфичните проблеми, свързани историята на българските павликяни, той несправедливо е пренебрегван от българската историография⁸⁷. Основнополагащ академичен принос в проучването на павликяните в българските земи има бележитият изследовател в сферите на езикознанието, етнологията и историята Любомир Милетич⁸⁸. Предпочитана изследователска зона е етно-религи-

⁸⁴ Най-полезни в това отношение са: Милетич, Л. Нашите павликяни. – СбНУНК, XIX, 1903, с. 323–364. Милетич, Л. Нови документи по миналото на нашите павликяни. – СбНУНК, XXI, 1903, с. 63–155; Янков, А. Из зимния празничен цикъл на българите католици в Северна България. – Архив за селищни проучвания. С., 1993, 2, с. 19–35; Янков, А. Календарните празници на българите католици XIX–XX век. С., 1999; Същият: Карнавалът при българите католици. – В: Етнологията на границата на два века. В. Търново, 2000, с. 391–400; Същият. Календарни празници и обичаи на българите католици (края на XIX – средата на XX век). С., 2003; Маринова, Т. Павликяните и техните басни. – Родна реч, С., 1978, кн. 2, с. 54–57.

⁸⁵ Такела, Д. Някогашните павликяни и сегашните католици в Пловдивско. – СбНУНК, 11, С., 1894, с. 102–134.

⁸⁶ Пак там. – Публикува в латински оригинал и превод на български на мисионерите в: Acta Bulgariae eccles., които той намира Пловдивската католическа архиепископия и ползва с разрешението на пловдивския архиепископ Минини.

⁸⁷ Пръв дава негативна оценка през 1914 г., една година след смъртта на Д. Такела Н. Милев. Виж: Милев, Н. Католишката пропаганда в България през XVIII в., С., 1914, с. 37. Това критично отношение към една бележка под линия за повече от век. прави Такела недооценен в другите му приноси по проблемите, свързани с българските павликяни.

⁸⁸ Милетич, Л. Нашите павликяни. – СбНУНК, 19, 1903, с. 323–364., Нови документи по миналото на нашите павликяни. – СбНУНК, 21, 1903, с. 63–155.

озната характеристика на павликянството, където са правени най-много опити за аргументация на хипотези⁸⁹.

Докато в българските земи миналото на павликяните е предистория, даваща възможности да бъде обяснен произхода на тяхната общност, то *арменските историци търсят отдавна изгубените следи на средновековните павликяни, въвеждайки в научен оборот ранни извори*⁹⁰.

Същевременно към края на XIX – началото на XX в. темата предизвиква интерес и в *Англия*. През т.нар. „Едуардова епоха“, свързана с времето на крал Едуард VII (1901–1910), британската наука „открива“ павликянската проблематика чрез публикации на Ф. Конибеар, П. Алфандери и М. Гастер. Ф. Конибеар е първият, който с „ефирна замайност“⁹¹ припознава катарите като преки наследници на павликяните в Западна Европа. Той не е имал никакви съмнения за това, че катарите са директни потомци на късноантичните манихеи⁹², които след дълга и скрита диаспора са преродени между X и XIV век като павликяни и богомили на Балканите⁹³. Впоследствие Мойсей Гастер внася повече балансираност в анализа на информацията за балканските еретици⁹⁴.

Мощен интелектуализъм и идеализъм обединява историческите предположения от началото на XX в., като често се правят със замах прибързани

⁸⁹ Хипотезите в българската историография от края на XIX и нач. на XX век са с различни нюанси, но преобладава схващането за взаимовръзка между богомили и павликяни и дори съвпадение между тях: Дринов, М. Избрани съчинения, Т. II, С., 1971, с. 99; Филипов, Н. Произход и същност на богомилите, С., 1940, с. 37; Милев, Н. Католишка пропаганда в България през XVII в., София 1914, 37; Милев, Н. Български лични и семейни имена от XVII в. – Известия на Народния етнографски музей, 1921, кн. 3–4, с. 142; Милетич, Л. Нашите павликяни. – СбНУНК, Т. XIX, 1903, с. 3; По отношение на етническият произход на българските павликяни от XIX в. преобладава мнението, че те са „побългарени“ през VIII–XVII в. потомци на арменци и сирийци: Иречек, К. Княжество България, Пловдив, 1899, с. 141; Иречек, К. История на българите, В. Търново, 1886, с. 382–383; Теодоров, Ал. Българите католици в Свищовско и тяхната черковна борба. – Летопис на Българското книжовно дружество, 1902, с. 109. Но е изказано и мнения за полски произход – в мемоарите на Чайка Чайковски в: Суходолска, К. Българите в неиздадените мемоари на Чайка Чайковски (Садък паша). – СбНУНК, Т. X, 1894, с. 445. Търсят се и аргументи, доказващи произход на пловдивските павликяни от вундовите българи: Такела, Д. Някогашните павликяни и сегашните католици в Пловдивско. – СбНУНК, Т. XI, 1894, с. 11.

⁹⁰ Mkrtschian, K. T. Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien, Leipzig, 1893.

⁹¹ Pegg M. G. Historiographical essay on Cathars, Albigenses, and good men of Languedoc, В: Journal of Medieval History 27 (2001) 181–195, <http://www.elsevier.com/locate/jmedhist> (22 август, 2013), 181

⁹² Conybeare, F. „Cathars“, I, В: Encyclopedia Britannica, 11, Cambridge, 1910, кн. 5, с. 515–517.

⁹³ Conybeare, F. The key of truth: A manual of the Paulician Church of Armenia, Oxford, 1898, с. 160–170.

⁹⁴ Gaster, M. Bogomils, В: Encyclopædia Britannica, 11, Cambridge, 1911, кн. 5, с. 119–120

заклучения и паралели. Авторитетните обобщения на Е. Гибън⁹⁵ предизвикват научни опити за доказване или отхвърляне на заключенията⁹⁶. Свързването на павликянските митове и легенди с исторически документиран факти и географски реалности обуславя научния интерес на прецизни изследователи като Лъо Страндж⁹⁷.

Същевременно силен афинитет към проучването на павликяните проявяват историци, изследващи *историята на християнската църква*. Август Неандер пръв категорично отрича манихейските характеристики на павликянството и го определя като реставратор на раннохристиянските идеи, съдържащи се в посланията на апостол Павел⁹⁸. Друг представител на немската школа със съществени заслуги в това направление е Гизелер, който заедно с направения анализ на павликянската идеология превежда и публикува основните византийски извори на немски език⁹⁹. Баптистките среди в САЩ с разбираем ентусиазъм описват и тълкуват павликянството като предтеча на протестантските църкви.¹⁰⁰ Оригинални и впечатляващи с аргументацията си за културни взаимодействия са студиите на А. Дж. Еванс¹⁰¹ и Л. П. Брокет¹⁰² за богомилството в България и Босна. Така към края на XIX и началото на XX век. „*историо-*

⁹⁵ Gibbon, E. The history of the decline and fall of the Roman Empire, London, 1898, T. V, c. 543.

⁹⁶ Такела, Д. Някогашните павликяни и сегашните католици в Пловдивско. – СБНУНК, 11, 1984, с. 114. Обвинява Гибън и специално заключенията му в глава 54. в доверяване на несигурни източници за павликяните в българските земи. Източникът на Гибън и подробно проучен и анализиран в съпоставка със синхронна друга информация и се доказват проблемите в информацията му.

⁹⁷ Le Strange, G. Al-Abrik, Tephrike, the Capital of the Paulician: a correction corrected, B: Jurnal Royal Asiatic society great britan and Irland, 1898, XIV, pp. 733–743.

⁹⁸ Nednder, A. General history of the Christian Religion and Church, (превод от немски Torrey, J.), V, London, 1852.

⁹⁹ Giseler, J. C. L. Untersuchungen über die Geschichte der Paulikianer mit Rucksicht auf die zwei neueste gen Bearbeitungen derselben. Theologische Studien und Kririken, Heft I, Hamburg, 1829, S., p. 79–124; Преводите виж: Petrus Siculus. Historia Manichaeorum seu Paulicianorum, Gottingae, 1846.

¹⁰⁰ Виж: Christian, J. T. The Paulician Churches, B: Review & Expositor 7.3, July 1910, 414–433, <<http://www.medievalchurch.org.uk>>; Arpee, L. Armenian Paulicianism and the Key of Truth, B:

The American Journal of Theology, Кн. 10, No. 2, Apr., 1906, p. 267–285, The University of Chicago Press Stable, <http://www.jstor.org/stable/3153904>; Punched, G. The History of the Church of Christ, History of Congregationalism from A.D. 250 to 1616, Boston, 1841, p. 111–277.

¹⁰¹ Evans, A. J. Through Bosnia and the Herzegovina on foot during the Insurrection, August and September 1875 with an Historical Review of Bosnia and Glimpse at Croats, Slovenians and the Ancient Republic of Ragusa, London, 1876.

¹⁰² Brockett, L. P. The Bogomils of Bulgaria and Bosnia, The Early Protestants of the East. An Attempt to Restore Some Lost Leaves of Protestant History, Philadelphia: American Baptist Pollution Society, 1879; Виж също: Брокит, Л. Богомилите от България и Босна, Ранните протестанти от Изтока – опит да се възстановят някои изгубени страници от протестантската история, Изток – Запад, С., 2013, с. 19–133.

графската география“ на павликяните получава внушителен мащаб – от Армения и България през Англия до САЩ.

Проблемите на павликянството привличат вниманието на ерудирани **български изследователи** от първата половина на XX век, които превеждат и анализират основните извори¹⁰³. Публикациите на Й. Иванов въвеждат нови извори за българските павликяни – легенди от Аджарския ръкопис, създадени в българското пространство¹⁰⁴. Българските историци добавят специален акцент към историята на Католическата църква, успяла да направи голяма част от павликяните католици¹⁰⁵.

Изследванията по павликянската проблематика от втората половина на XX в. водят до **оформянето на три основни тенденции**, които са свързани с типологията на византийските ереси: социо-центрична, етно-центрична и религиозно-доктринална.

Социалното тълкуване представя павликяните предимно като пролетарско движение, бунтуващо се срещу нетърпимото потисничество на феодалното общество. Исторически то произтича още от ранното приемане на сектантите като простолудие, чийто живот в селските общности напомня идилията на апостолските времена.¹⁰⁶ Привържениците на този подход търсят антифеодални нагласи и форми на класова борба, които при павликяните трудно могат да бъдат аргументирани. На павликяните се приписва ролята на „щафета“ – те предават идеи и организация на богомилите¹⁰⁷. Съветската изследователска школа през втората половина на XX век. налага социално-класовото обосно-

¹⁰³ Gregoire, H. Les sources de l'histoire des Pauliciens, Bulletin de l'Academie royale de Belgique, Clases des Lettres, 5-eme serie t.XXII, 1936, pp. 95–114; Gregoire, H. Autour des Pauliciens, Byzantion, t. XI, fasc. 2, 1936, pp. 610–114.

¹⁰⁴ Иванов, Й. Произход на павликяните според два български ръкописа. – СПБАН, 24, 1922, с. 20–31

¹⁰⁵ Милетич, Л. Павликянско наречие. – СБНУНК, 24, 1910, с. 1–39; Милев, Н. Католишката пропаганда в България през XVII в., С., 1914; Милев, Н. Български лични и семейни имена през XVII в. – ИНЕМ, кн. 3–4, С., 1921, с. 140–171; Дуйчев, Ив. Софийската католишка пропаганда в България през XVII в., С., 1939; Маринов, Д. Католическата мисия и нашите българи католици. – Българска сбирка, 2, С., 1895, 3, с. 263–269.

¹⁰⁶ Виж: Garsoian, N. Byzantine Heresy. A Reinterpretation. – В: Dumbarton Oaks Papers, 25, 1971, с. 85–113, р. 8

¹⁰⁷ За павликяните като предпоставка за богомилството в българските земи като социално-религиозно движение виж: Ангелов, Д. Богомилството, С., 1993, с. 83–92; Ангелов, Д. История на Византия, 1, С., 1976, 275 сл.; Примов, Б. Богомилският дуализъм. – ИИИ, 8, С., 1960, с. 73–153; Примов, Б. Райнер Сакони като извор за връзките между катари, павликяни и богомили. – Изследвания в чест на М. Дринов, С., 1960, с. 535–568; Примов, Б. България като център на антицърковна и еретическа дейност в средновековна Европа. – ИПр, 2, С., 1959; Примов, Б. България като център на антицърковна и еретическа дейност в средновековна Европа. – ИПр, 2, С., 1959, с. 36–73; Примов, Б. За името „попеликани“ на еретиците в Западна Европа. – Сборник

ванане в развитието на павликянското движение, като събира и тълкува голям обем от извори от VII до IX век¹⁰⁸.

Етническата теза поставя акцент върху протеклия обединителен процес сред религиозни групи от Армения, Фригия и България, като представя голяма част от павликянските идеи като присъщи на етническите носители, които ги предават и смесват според движението си в пространството и времето¹⁰⁹. Опитът да се обясни произходът на българските павликяни с етнически трансформации намира много привърженици в българската историография. Преобладава мнението, че преселените на Балканите през VIII–IX век арменски павликяни постепенно са се „побългарили“, но не са се „претопили“ и са останали обособена и отграничаваща се общност до XVII в., когато са „открити“ от католическите мисионери.¹¹⁰ Липсата на следи от предишна небългарска (арменска или сирийска) характеристика при тези наследници на арменските павликяни смущава някои от изследователите и ги провокира за други варианти на историческо обяснение. Д. Такела търси връзки със заселилите се през втората половина на IV в. в Армения вундови прабългари, което според него обяснява последвалото побългаряване на павликяните¹¹¹. Арменският историк С. Овнанян подчертава двустранния характер на множество преселения от Балканите към Мала Азия и обратно. Според него заселването на българи в павликянските зони в Мала Азия е предпоставка за по-късните взаимоотношения между павликяни и българи на Балканите. Овнанян е категоричен, че преселените на Балканския полуостров павликяни са арменци¹¹².

в чест на Д. Дечев, С., 1958, с. 763–777; Примов, Б. Българи, гърци и латинци в Пловдив през 1204–1205г. Ролята на богомилите. – ИБИД, 22–23, С., с. 1948–1949.

¹⁰⁸ Виж: Липшиц, Е. Павликянское движение в VIIIв. и первой половине IX в., Москва 1965; Бартикан, Р. К вопросу о павликянском движении в первой половине VIII в. – ВВр., 8, Москва 1956, с. 127–131; Юзбашан, К. К истории павликянского движения в Византии в IX в. – В: Вопросы истории религии и атеизма, 1, Москва, 1956, с. 246–279.

¹⁰⁹ За свързването на „фригийците“ с ерестта на монтианите Виж: Gouillard, J. L'heresie dans l'empire byzantin des origines au XIIIe siècle. – Travaux et memoires, Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines, I, Paris, 1965, 299–324; Асоциации на павликяните като арменци Виж: Adontz, N. Les fonds historiques de l'epoque byzantine Digenis Akritas. – Byzantinische Zeitschrift, 29, 1929/30, 198–227; Charanis, P. The Armenians in the Byzantine Empire, Lisbon, n.d. = Byzantinoslavica, 22, 1961, с. 13, 15–16.

¹¹⁰ Тезата за „побългаряване“ на арменците-павликяни в: Иречек, К. История на българите, Търново 1886, 582–583; Гандев, Хр., Българската народност през XV в., 1989, С., с. 133; История на България, Т. IV, С., 1983, с. 203.

¹¹¹ Такела, Д. Някогашните павликяни и сегашните католици в Пловдивско. – СБНУНК, т. XI, 1894, 116.

¹¹² Овнанян, С. Армено-българските исторически връзки и арменските колонии в България през втората половина на XIX век, прев. А. Охапкин, С., 1972, с. 40–42.

В посветената на тази проблематика историография най-много привърженици има идеята за *манихейско-гностична идентификация*. Налага се припознаване на павликяните като дуалисти. Приема се позицията и определението на изворите, създадена от осъждащите ги защитници на официалната християнска доктрина. Предпочитана е терминологичната конструкция „манихеи-дуалисти“, която трайно е прикрепена към павликяните векове наред. Същевременно павликянското отношение им към Исус Христос е причина еретиците да бъдат свързвани с т.нар. докетисти или фантазисти, отричащи Въплъщението в своята христология¹¹³. Това са характеристики, конструирани своеобразен дуалистичен „мост“, от манихеите в Персия към албигойците в Южна Франция¹¹⁴.

Посочените утвърдени тенденции в историографията за павликянството и свързаните с него средновековни ереси до голяма степен определят *посоките и на съвременната историография*. Доминацията на манихейско-дуалистичната теза продължава, въпреки направените сериозни опити да бъде отхвърлена¹¹⁵. В българската историография дълго време религиозната специфика на павликяните не се разграничава от тази на богомилите. Тъждеството им се посочва от различните автори¹¹⁶ по различен начин, но с еднаква безкритичност. Използването на термина „манихеи“ според М. Пег може да се сравни с митологичния образ на изчезващата и появяваща се река Азетуза от гръцката

¹¹³ Виж: Obolensky, D. The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism, Cambridge, 1948; Jarry, J. Heresies et factions a Constantinople du V-e au VII-e siecle, Syria, 37, 1960, 364–71; Loos, M. Le mouvement paulicien a Byzance, II. – Byzantinoslavica, 25, 1964, 56–63.

¹¹⁴ Рокбер, М. История на катарите. Ерес, кръстоносни походи, инквизиция от XI до XIV век. С., 2010, с. 45.

¹¹⁵ Виж: Garsolan, N The Paulician Heresy, Hague, 1967, с. 17–24, 186–230; Същата. Byzantine Heresy. A Reinterpretation. – В: Dumbarton Oaks Papers, 25, 1971, pp. 89–113, където категорично се отхвърля мнението, че павликяните са потомци на манихейците, а се счита, че оригиналните павликяни са нищо повече от арменски старообрядци – аргументите, за което изглеждат също толкова неубедителни, и със сигурност също толкова недоказуеми като онези, които тя отхвърля. Б. Хамилтън пък категорично отхвърля каквато и да е връзка между павликяните и катарите, въпреки недостига на доказателства в: Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, C. 650-c. 1450: Selected Sources, Manchester University Press, 1998.

¹¹⁶ За тъждеството на павликяни и богомили са се изказани различни български историци: Милев, Н. Католишката пропаганда..., с. 44; Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 1–7; Гардев, Хр. Българската народност през XV в., с. 133 („българи богомили, известни под популярното име павликяни“); Теодоров, Ал. Българите католици в Свищовско и тяхната черковна борба. – Летопис на българското книжовно дружество, 1902, с. 109 (В България еретиците от една секта се означавали понякога за по-голямо презрение с повече имена. От имената на разни секти в българските земи са утразили в спомен до наши дни най-старото име павликяни, и по-сетното – богомили.“

митология¹¹⁷ или с „невидимата котка Чезир“ от приказката „Алиса в страната на чудесата“, както обобщава Н. Гарсоян¹¹⁸. *Историците не само следват осъдителния тон на използваните извори, но дори ги „надминават“*, като откриват на изненадващи места „неоманихеи“, които сякаш се увеличават едновременно с растящия научен интерес към тях¹¹⁹.

Редно е да се отбележи, че в последно време се налагат и *нови представи* за павликяните и павликянството, различаващи се от стереотипа на средновековните им определения като „еретици“, „сектанти“ и последователи на „дуалистично-гностично учение“. Съвременното поколение изследователи е склонно да възприеме павликянското учение като специфично „дисидентство“ спрямо официалното християнство¹²⁰. Своеобразната „реабилитация“ на павликянството категорично го разграничава от множество други „сродни ереси“. Въпреки това, в новите научни становища липсва единство по проблема. Заключениеето на Б. Хамилтън, че павликянството е „нов вид християнство, утвърждаващо в света дуализъм, оправдан от особено разбиране на Новия Завет, изглежда пресилено, но е част от настоящите опити за преформулиране на стари оценки¹²¹.

Създадена е внушителна литература за западните „приемници“ на павликяните и за богомилите¹²², която често изразява романтичното желание да се преоткрие тайно еретично знание в една скрита църква. Конструираният *специфичен мит за катарите* ги представя като просветена общност, влияеща на всичко и всички. Натрапчивото определяне на почти всички еретици като

¹¹⁷ Pegg M. G. Historiographical essay On Cathars, Albigenses, and good men of Languedoc. – Journal of Medieval History, 27, 2001, pp. 181–195, <<http://www.elsevier.com/locate/jmedhist>> (22 август, 2013), 184.

¹¹⁸ Garsoian, N. Byzantine Heresy. A Reinterpretation. – В: Dumbarton Oaks Papers, 25, 1971, 97.

¹¹⁹ Sproemberg, H. Die Entstehung des Manichäismus im Abendland. – Mittelalter und demokratische Geschichtsschreibung, ed. H. Sproemberg and M. Unger, Berlin 1971, s. 85–102; Abel, A. Aspects sociologiques des religions ‘manicheennes’. – Melanges offerts a` Rene` Crozet, ed. R. Crozet, P. Gallais, and Y. J. Rion, Poitiers 1966, 1, 33–46; French R., Cunningham, A. Before science: the invention of the Friars’ natural philosophy, Aldershot, 1996, p. 103, където деривацията на катарите от манихеи е „почти сигурно е вярна“, и по своя дълъг път ерестта е разработила географски и хронологически варианти; Kaelber, L. Schools of asceticism: ideology and organization in medieval religious communities (University Park, 1998), 175; R. Weis, The yellow cross: the story of the last Cathars 1290–1329, London, 2000, p. 137

¹²⁰ Dadoyan, S. The Fatimid Armenians: cultural and political interaction in the Near East, Leiden, New York, Koln; Brill, 1997, pp. 36–39; Dadoyan, S. The Armenians in the medieval Islamic world Paradigms of Interaction : Seventh to Fourteenth Centuries, V. I, Transaction Publishers, 2011, p. 92–96;

¹²¹ Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, C. 650-c. 1450: Selected Sources, Manchester University Press, 1998, pp. 2–322, 10.

¹²² Василев, Г. Българската „ерес“ и английската Реформация. Богомилско-катарски влияния върху Уиклиф, Лангланд, Тиндейл, Милтън и Блейк. Изток – Запад, С., 2011, с. 7–150.

„катари“ не е продукт на изворова обосновка, а често е и самата обосновка. Контактите между средновековните ереси в Европа естествено ги сближава, но поведението им се оценява различно – като сепаративно и/или реформаторско¹²³. Такъв е резултатът на наложилия се странен интелектуален подход. При него ако терминът (манихеи, катари, богомили) се използва достатъчно често от достатъчен брой учени, които описват задоволително количество еретици със съответните им териториални зони, изглежда напълно нормална появата на самоизпълняващо се пророчество. По силата на тази логика „възниква“ голямата еретична „катарска църква“ („манихейска“ или „богомилска“ – според избраната митологема) със стройна доктрина и действена организация¹²⁴, каквито едва ли са съществували реално. Подходът всъщност следва пътя на митологизирането.

Съвременната българска историография търси ориентири в свързаната с павликяните и павликянството наследена научна проблематика. Представите за павликянството запазват част от митовите в нашата история¹²⁵, а павликянска общност е кристализирана като митологизиран персонаж от европейското минало.¹²⁶ Систематизацията на данните от изворите за поселищния живот на павликяните в българските земи има резултати¹²⁷, които осветляват периода от XV до XVII в.¹²⁸ Сериозен е приносът на съвременните изследователи за изясняване на демографската, конфесионалната и етническата ситуация в българските земи през първите три столетия на османското господство. Авторите използват данните от османотурските документи за „насищане“ на статистическата картина¹²⁹. **Мястото на павликяните в османската конфесио-**

¹²³ Виж: Симов, Ив. Богомилство и катаризъм. – История, 2010, кн. 2, с. 1–25.

¹²⁴ Виж: Pegg M. G. Historiographical essay On Cathars, Albigenses, and good men of Languedoc. – Journal of Medieval History, 27, 2001, p. 192.

¹²⁵ Виж: Йовков, М. Етнорелигиозна характеристика на павликяните от XV–XVII в. – ИПр, кн.9, 1989, с. 51 - 60., където се прави историографски преглед на основни тези за българските павликяни.

¹²⁶ Радева, Д. Мит и история в павликянството. – Научни трудове, ФИФ на ПУ, 2006, Т. I, кн.1, с. 245–252.

¹²⁷ Станев, К. Тракия през Ранното средновековие. В. Търново, 2012. В изследването се съчетават писмени и археологически извори, позволяващи реконструкция на граничните територии VII–XI в. и вероятна рамката на павликянското военно присъствие.

¹²⁸ За селищната система виж: Гандев, Хр. Българската народност през XV век., С., 1972, с. 133–136; Йовков, М. Павликяни в Северозападна България. – Векове, 1983, с. 2, 32–39; Същият. Топонимите като източник за историята на павликянството. – Векове, 1986, кн. 2, с. 26–33; Същият. Павликяни и павликянски селища в българските земи XV–XVIII век, С., 1991; Янчева, Е. Етнология на възрожденския Пловдив, ПУИ, 1996, с. 165–188.

¹²⁹ Мутафова, Кр. Павликянски селища в Централна Северна България в османски документи от XVI в. – Етнологията вчера, днес и утре. Изследвания в чест на 65-годишния юбилей на доц. д-р Николай Иванов Колев. В. Търново, 2006, с. 479–493; Същата: Отношения между

нална и правна система през XV–XVII в. е сред изследваните важни проблеми¹³⁰. Статистическото обобщение на именната им система, започнало с проучванията на Н. Милев¹³¹, засилва стойността си чрез нови анализи¹³².

Отделни характеристики на павликяните са разгледани от български етнологи в контекста на развитието на етничната територия.¹³³ Висока стойност има е анализът на културно-религиозните представи на павликяните през XIX–XX век¹³⁴. Методът на културният изоморфизъм с успех бе приложен в ново тълкуване на богомилството.¹³⁵ Принос в анализа на извори със сложен культу-

православни духовници и католици в българските земи през втората половина на XVII в. – ИПр, 1993, № 6, с. 101–116; Същата. The Paulicians – „Different“ for all. – Études balkaniques, 1993, № 4, pp. 29–38. и др.

¹³⁰ Мутафова, Кр. Правова регламентация на конфесионалните отношения между християни и мюсюлмани в българските земи през XV–XVIII в. – В: Религия и църква в България. Социални и културни измерения в православие и неговата специфика в българските земи. С., 1999, с. 313–330; Същата: Конфесионални отношения в Търново след османското завоевание. – В: Дни на науката '99. Великотърновски клон на Съюза на учените в България. В. Търново, 1999, с. 19–34; Същата: Религиозната самоидентичност в българското и византийското общество през XIV – първата половина на XV в. (в динамиката на османската инвазия). – В: Средновековните Балкани. Политика, религия, култура. С., 1999, с. 131–140; Същата: Българите в османската правна система (втората половина на XV–XVI в.) – В: България, българите и техните съседни през вековете. Изследвания и материали от международната научна конференция в памет на доц. Христо Коларов. В. Търново, 2001, с. 261–281; Същата: Поданикът – християнин, мюсюлманин, чужденецът и законът в Османската империя през XVI в. – В: Човекът и законът – минало, настояще, бъдеще. В. Търново, 2002, с. 16–47; Същата: Бившият столичен център Търново в османотурски документи от XVI век. – В: Традиции и приемственост в България и на Балканите през средните векове. Изследвания и материали от международната научна конференция в чест на 60-годишнината на проф. дин Йордан Андреев. 14–15 май 1999 г. В. Търново, 2003, с. 578–596; Същата: Ислямските секти и ордени в Османската империя в съчинения на западноевропейски автори от XVI–XVII в. – Епохи, 2005, кн. 1–2, с. 221–237.

¹³¹ Милев, Н. Български лични и семейни имена от XVII в. – ИНЕМ, III, 1921, кн. 3 и 4, с. 140–171.

¹³² Мутафова, Кр. Павликянски селища в османски документи от XVI в.: антропонимия и идентичност – Историята и книгите като приятелство. Сб. в памет на Митко Лачев, С., 2007, с. 147–173.

¹³³ Калоянов, А. Етничното усвояване на пространството, отразено в българския фолклор (Влашка земя и Богданска). – Етнографски проблеми на народната култура. Т. 1. С., 1989; Същият. Пирин планина в българския фолклор (Към въпроса за етничното усвояване на пространството). – Българският фолклор в славянската и балканската културна традиция – Проблемни на българския фолклор. VIII, С.: БАН, 1991; Същият. Старобългарските шамани. Религиозен опит и социални функции (VIII–XII в.). С., 2003; Моллов, Т. Мит – епос – история. Старобългарските историко-апокалиптични сказания. В. Търново, 1997.

¹³⁴ Янков, А. Из зимния празничен цикъл на българите католици в Северна България. – Архив за селищни проучвания. С., 1993, кн. 2, с. 19–35; Янков, А. Календарните празници на българите католици XIX–XX век. С., 1999; Същият: Карнавалът при българите католици. – В: Етнологията на границата на два века. В. Търново, 2000, с. 391–400; Същият, Календарни празници и обичаи на българите католици (края на XIX – средата на XX век). София, 2003; Маринова, Т. Павликяните и техните басни. – Родна реч, 1978, кн. 2, с. 54–57.

¹³⁵ Николова, В. Богомилството. Предобрази и идеи. Българското новозаветно мислене. София, 2005.

рен код имат някои съвременни исторически анализи, третиращи специфични митологеми, свързани с павликянското присъствие в българските земи¹³⁶.

Тясната връзка между език и общество и респективно, между история на общностите и езикова история, е друга зона за научна дисекция. Езикознанието използва системно-структурния и иреален метод с понятията „опозиция“, „признак“ и пр. Тези методи създават възможности за откриване на нови научни перспективи¹³⁷. Започната след публикациите на М. Трумер дискусия провокира актуални възможности за аргументация по проблеми, за които класическата историческа наука няма категорични обяснения¹³⁸.

Реконструкцията на първоначалния павликянски архетип и неговите повторения в пространството и времето¹³⁹ е научно предизвикателство, което заслужава съответния изследователски риск.

* * *

Предлаганото изследване има за *цел* съчетаването на фрагментарните представи за павликянството и павликяните в цялостен модел, представен в хронологическите разрези на конкретната историческа реалност. Чрез стратиграфски анализ на идеите и съответното им общество се търси възстановяване на първичния архетип, който се „повтаря“ при различни исторически предизвикателства, приспособявайки се към конкретните условия.

Предложеното изследване акцентира върху няколко проблема:

- Моделира първичния сакрален архетип (космогония, етиология и христология) в ранния период през VII–IX в. Изяснява генезиса на

¹³⁶ Павлов, Пл. Травъл и въстанието на павликяните в България (1084–1086) – Бунтари и авантюристи в средновековна България. В: Търново, 2000; Калоянов, А. Българското шаманство. София, 1995, 94 сл.; Същият. Михаил Воин от Потука – българската версия на Свети Георги Великомъченик – Шаманската версия на основния мит за двубоя между Змеебореца и Змея на дълбините. – Старобългарското езичество: Мит, религия и фолклор в картината за свят у българите, В: Търново, 2000, 197 сл.

¹³⁷ Trümmer, T. Bulgarische Dialektgliederung und Geschichte. – Österreichische Osthefte 23, 1981, 4, 338–344; Trümmer, T. Bogomilen, Pomaken, Paulikianer, Franziskaner. Skizzenhafte Betrachtungen. – Mitteilungen des Bulgarischen Forschungsinstituts in Österreich, IV/1, Wien, 1981, 110–126, 153–164 (дискусия); Същият автор няколко пъти опитва да предизвика българската историческа общност, публикувайки идеите си и на български език. Виж: Трумер, М. Г. Българикатолици (павликяни) и българи-мохамедани (помаци) или към въпроса за структурната приемственост в историята. (Доклад, четен на научната сесия 300 години от Чипровското въстание (1688–1988). – БИБ, 2, 2000, с. 9–14; Същият. Родопските говори и някои въпроси на българската и балканската история. – БИБ, 1, 2000, с. 36–39.

¹³⁸ Виж възраженията: Мутафова, Кр. Павликянски селища в османски документи от XVI в.: антропонимия и идентичност, с. 151.

¹³⁹ Радева, Д. Павликянският дуализъм – архетип и повторения. – В: История, 1998, № 4–5, с. 44–48.

религиозната доктрина и отношението ѝ към манихейството и други раннохристиянски направления.

- Представя функционален модел (социална йерархия и пространствени пулсации на център и периферия) на повторенията на архетипа в различни хронологически и пространствени „разрези“ през VII–XVII век.
- Разграничава митологически и легендарни следи в историческия път на общността.
- Разглежда павликянския опит при взаимодействие с различни етно-религиозни общности в Близкия изток (перси, арменци, ромеи, араби) и Европа (славяни, българи, сърби, босненци, унгарци, власи, италианци, французи);
- Представя връзката между политически, социални и религиозни характеристики от генезиса на архетипа и повторенията му в българските земи до разпада на павликянството и преминаването на павликяните в различни професионални общности през XVII век.
- Разглежда някои от най-устойчивите криптични следи на архетипа след разпадането на жизненото единство между идеи и общност.

I. РАЖДАНЕ НА ПАВЛИКЯНСТВОТО

1. Пространство и време

Раждането на павликянството е отнасяно най-често към VII век¹ в геополитическата територия на Месопотамия, поделена между две големи империи – Арабския халифат и Византия.

В периода VI–VII век в Мала Азия действат мощни културно-религиозни вълни, създаващи особена атмосфера на духовен обмен. Земята, християнизирана в апостолско време, оформя специфичен стил на нови харизматични влияния и ги съчетава със заварени традиции. Армения първа в света е приела християнството за държавна религия в 301 г. и се гордее с дългата история на църковен живот, но в V в. е загубила държавния си суверенитет в сблъсъка между Сасанидската империя и Византия. През VII век Арабският халифат изтласква Сасанидската империя и налага ново статукво в региона. Културни вълни с различен мащаб и интензивност заливат територии без ясно очертани граници. Персийски дуализъм и зороастризм, християнство и манихейство вече са си дали среща в сакралното пространство на Армения, която през VII век е поставена под влиянието и на исляма. Станала своеобразен „инкубатор“ на новата харизматична проповед на павликяните, арменската етнокултурна територия предава наследена религиозна традиция в генетичния код на новороденото павликянство.

Раждането е мистерия, в която материя и дух се съчетават в уникален резултат. Обяснението на появата на духовен феномен като павликянството би

¹ Началото на павликянството се отнася най-често към VII в. – Виж: Бартикян, Р. Источници, с. 26–27; Garsoian, N. The Paulician Heresy, Hague, 1967, p. 13. Съществуват мнения и за по-ранна поява на хора, наричани с името им или сродни на идеите им. – Виж: Тер-Макрчян, К. Ереси павликян и тондракцев в современном критическом освещении. – Арарат, 1900, с. 333; Най-ранна дата за началото на павликянството – във II–III в. поставя Конибеар. Виж: Conybeare, F. The key of truth: A manual of the Paulician Church of Armenia, Oxford, 1898, p. 160–170

могло да бъде само опит за интерпретация с множество несигурни твърдения. То е възможно само като следване на историята на идеите им и съдбата на групите-носителите. И в този смисъл мистерията на раждането на павликянството изисква сложна стратиграфия на идеите, чийто код е вписан в „генетичната информация“ на идеите им. Но интерпретацията на „логодрамата“ на идеите би останала само претенциозно интелектуално упражнение без стойност ако не се съпостави с психо-социалните и исторически условия, моделиращи от павликянския „зародиш“ жизнено движение с вековно бъдеще².

2. Идеи и идейни влияния

Павликянската писана история представя ключовите моменти на създаването на учението чрез ясно разграничаване на три идейно-организационни нива:

1. идейно наследство на апостол Павел;
2. идеи на Павел Самосатски;
3. влияние на манихейството.

Присъствието на тези три пласта в религиозната „логодрама“ на павликянството е с различна тежест и значение, но е част още на първоначалния павликянски мит-легенда, легализираща общността. Персонификацията на идеите чрез създателите им е категорично. Самоназванието на павликяните е тройно обосновано – като последователи на апостол Павел и учениците му, като водещи началото си от Павел Самосатски и брат му Йоан, синове на манихейката Калиника³. Разобличителите, от чиито сведения анализираме идеите на павликяните, отделят много място на манихейството, сочено като първооснова на павликянството. За сметка на това, твърде лаконично са посочени

² Сложността на проблема изисква методическа гъвкавост и затова не приемам противопоставянето на Юнг и В. Франкъл, на Втората и Третата виенска школа, на системните подходи в анализа на „архетипове“ или „логодрами“, изразено от Николова, В. Богомилството. Предобрази и идеи, с. 18–20. Рационалното използване на различни подходи позволява осветяване на различни страни на историческото развитие, вплитащо биологичното, психологическото и социалното, но документирани чрез деформацията на писаното слово. Така понятия като „психодрама“, „логодрама“, „архетип“ и други подобни могат да изразяват много, но остават недостатъчни да обяснят сложността на историята.

³ Petrus Siculus. Historia, XIX, XX, XIII.

и други вероятни връзки с апостол Павел⁴ и Павел Самосатски, „разпозна“ като син на манихейка⁵. Целта на авторите-разобличители не е изисквала безпристрастно разглеждане на павликянските идеи. Във войната на идеологии всички средства са били оправдани, а обективността не е била необходима. За самите павликяни йерархията на авторитетите вероятно е била друга, а най-старите „корени“ на идеите си те търсели в апостолското време.

Раннохристиянското наследство от времето на апостол Павел и неговите ученици играе определяща роля както в генезиса на идеите, така и в изграждането на общността и вековното съществуване на павликянския архетип.

Личността, мисиите и идеите на апостол Павел са сакралната основа на павликянското харизматично начало. За разлика от „византийските“ легенди, описващ началото на павликянството чрез връзка с Мани, Павел Самосатски или Павел-Арменецът⁶, павликяните векове наред приемат за свой родоначалник апостол Павел. От неговия живот те черпят митологични елементи, имащи важно организационно значение при множество повторения в пространството и времето.

Роден в киликийския град Тарс и произхождащ от известен еврейски род – Вениаминовото коляно, апостол Павел имал от прадедите си римско гражданство. Грижливо възпитаван и обучаван в еврейската традиция, Савел се проявил като голям гонител на християните. Големият поврат в живота му настава в 35 година, т.е. 2 години след мъченическата смърт на Исус Христос. По чудеен начин той получава божие наставление: „за да те поставя служител и свидетел на онова, което си видял и което ще ти открия, като те отнемам от народа юдейски и от езичниците, при които те пращам сега“. Ослепелият Савел влиза в Дамаск и три дни очаква божията воля. Тя се проявява чрез видението, което получил апостол Ананий, един от 70-те апостоли, живеещи в града. Думите на Господ са знамение: „Иди, защото той ми е избран съсъд, за да понесе името ми пред народи и синове Израилеви!“ Ананий изпълнява божията повеля, възлага ръце над слепия Савел и така той не само проглежда, но и се изпълва с Дух Светий. Последвалия му живот, постъпки, послания на-

⁴ Пак там, XIX. „...лъжат невежите и прости хора, че от Христос и от проповедите на проповедника на прославената вяра апостол Павел те са получили подобна отвратителна ерес“.

⁵ Пак там, XXVI.

⁶ Патриарх Фотий. Повествуване за вторичното произрастване на манихеите. – Виж: Бартикан, Р. Источници, с. 168–197, 181, XIX. „Мерзкият народ на манихеите счита, че голямата част от отстъпничеството е получила своето наименование по-скоро от този Павел, отколкото от синовете на Калиника“.

истина го представят като специален Божи избраник, „съсъд“ на християнската благодат⁷. Специфичната богоизбраност на апостол Павел го откроява сред останалите ученици на Исус Христос, носещи апостолски звания.

Обикновено се приема, че апостоли в тесния смисъл на думата са хората, притежаващи четири основни характеристики: 1) последователи спътници на Христос в земния му път; 2) получили от него приживе власт и пълномощия да проповядват; 3) осъществяващи главното в апостолското служене, а именно да възвестяват Евангелието на онези, които не са го чули; 4) намиращи се в постоянно движение и апостолстване. В това отношение апостол Павел е различен от останалите апостоли – той не отговаря на първото изискване, а е получил апостолското си призвание по *пътя на специално, извънредно откровение. Той също е „видял“ Господ и е получил призиванието си от него, но чрез видение*, а не директно⁸.

Особената харизматичност на апостол Павел го откроява и го прави особено подходяща персонификация за мистичното тайнство при раждането на павликянството. Но това е само една от възможните причини за обвързването с неговото име и дело.

Апостол Павел не е между учениците на Христос в земния му път, но въпреки това оказва огромно влияние в развитието на новата религия. Изпълнявайки мисионерския си апостолически дълг той скоро трябва да определи позицията си към най-актуалния за времето въпрос – отношението между Стария Моисеевия закон и Новия – Христов или Евангелски закон. Това става в Антиохия – голям елинистичен център с широка свобода и независимост от вехтозаветния закон. Тук възникнали първите разногласия, в които апостолите Павел и Варнава защитават тезата, че новозаветното откровение отменя значението на Моисеевия закон и иудеите-елинисти и езичници не трябва да обрязват себе си и децата си⁹. Изпратената делегация от Антиохия до Йерусалим била от Павел, Варнава и Тит и предизвикала спорове в събранието на апостолите¹⁰. „Трите стълба“ на християнската Църква – Иаков, Петър и Иоан (Гал. 2:9) формално признали оспорваното от някои апостолско достойнство на Павел и му подали ръка, съгласявайки се той да бъде *апостол на необрязаните – езичниците, а те на обрязаните*¹¹. Апостолският Йерусалимски събор

⁷ Рим. 8:35, 38–39.

⁸ Поптодоров, Р. Съборното начало, с. 66–67.

⁹ Деян. 21–21.

¹⁰ Деян. 15:5.

¹¹ Гал. 2:7–9

през 51 г. изработил съборно послание до църквите в Антиохия, Сирия и Киликия, имащо за цел да постави край на провежданите от иудеите смутове. Освен Павел и Варнава, избрани били Иуда и Сила, „предани мъже измежду братята“, които да занесат съборния декрет до Антиохия и другите съседни области¹².

Апостол Павел в посланията си прави представяне на християните като нова общност, напълно различна от съставните си елементи – иудеи и езичници. Този „нов народ“ е представян като „тяло Христово“, „избран“ и „свят“ народ. Това е *тройно делене на: обрязани (иудеи), необрязани (елини и езичници) и „новия народ“ на християните*. Това разграничение, направено за пръв път от апостол Павел преминава в по-късните времена и в древнохристиянската литература. Името „християни“ носи именно това отграничение на „новия“ богоизбран народ и за първи път е прието от учениците на Павел в Антиохия¹³.

Специфичната роля на апостол Павел в изграждането на харизматична общност удобно приляга в изградения павликянски мит и се превръща в архетипно обосноваване на много от елементите на доктрината и религиозното поведение на павликяните.

Наследството от идеи и култ, което павликяните демонстрират от апостол Павел е многопластово. Павликянската *свещена история се обвързва със сакралното пространство и персонажи на ранната християнска проповед на апостол Павел и учениците му*. Историческото им действие дълго време е изградено върху нарочно търсено повторение в профанното настояще. Можем да разпознаем множество знаци, кодиращи свещения мит и пресъздаващи го в поведението и организацията на павликяните. *Самоназванието* на павликяните е отграничаване от „ромейте“ (римляни, елини) с претенции за по-голяма вярност към християнството. *Животът, посланията и мисионерството*, т.е. историята на апостол Павел, е едновременно мит, легализиращ харизмата и програма за реално възпроизводство на групата в пространството и времето. Тя става *архетипен стереотип*, определящ поведението на общността във всички области на живота.

Павликянският мит легализира общността чрез повторението му в овладяването на реалното пространство. Примерът на проповедта на апостол Павел тласка павликяните към активен прозелетизъм *без етнически отграничения* сред арменци, араби, ромеи, българи. Териториите на разпространение повтарят *имената на раннохристиянските еклесии – Македонска, Ахейска,*

¹² Деян.15:22.

¹³ Деян.11:26.

Филипийска, Лаодикийска, Ефеска и Колосянска. Военизираното общество, приело павликянската доктрина, съвместява традициите на военнополитически сепаратизъм и активен прозелетизъм. *Имената на ересиарсите* след духовното им посвещение също съответстват на учениците на апостол Павел – Силван, Тит, Тимотей, Епафродит (Petrus Siculus. Historia, XXI, XXV). Предаването на харизмата и легализирането на водачеството става чрез сложен обреден комплекс, в който се възпроизвежда първичният мит, а духовното име на ересиарха вторично утвърждава връзката с божествени престижи. Новозаветните елементи в ритуала нарочно търсят връзката с апостол Павел. В последвалия преход от харизматична община към традиционно общество военните характеристики вземат превес над харизматичните, но не ги отменят.

Ролята на ранното харизматично християнство като център на павликянското сакрално пространство е неоспорима. Мисиите на апостол Павел и учениците му имат медиаторско значение векове по-късно в павликянския модел на прозелетизъм.

Въпреки търсеното повторение на сакралния архетип в еволюцията на павликянството се забелязва нееднакво отношение към известните ученици на апостол Павел. Силван, Тит, Тимотей, Епафродит са предпочетени пред особено уважаваните християнизатори и основатели на Арменияската църква ап. Тадей, брат господен (43–66) и ап. Вартоломей (60–68). Този специфичен оценъчен „прочит“ на християнската история в Армения ни кара да търсим нарочен мотив, още повече че във времето на създаване на павликянската доктрина VI–VII век официалната арменска църква има вековна история и поставя ап. Тадей и ап. Вартоломей като свои основатели и първи предстоятели. Може би точно този факт, както и това, че те не са от близкото обкръжение на ап. Павел, има решаваща роля. Така павликяните намират отграничителна линия от християнските традиции на арменците, което ще бъде във вековете съпътстващ белег в поведението им¹⁴.

Колонизацията на депортирани павликяни от Армения в Тракия през VIII–IX век утвърждава амбициите за повторение на харизматичния мит в територии, свързани с историческата съдба на апостол Павел, който има специална роля за християнизацията на Балканите. Повтаря се пътя на християнизацията на балканските земи от I век. В 51–58 г. се установяват така нар. „македонски

¹⁴ Отграничаването от арменската църква и отказ от етническо обвързване е подчертано от Garsoian, N. Byzantine Heresy. A Reinterpretation. – В: Dumbarton Oaks Papers, 25, 1971, с. 85–113, 92.

църкви“ от Кавала до Охрид (второ и трето пътешествие на ап. Павел). Заедно с тях също апостолски са църквите навътре и в Тракия, и по Черноморското крайбрежие: във Филипопол (Пловдив) първи епископ е ап. Павловият ученик и спътник Ерма; във Верей (Ст. Загора) – Карп; за Скития сам ап. Павел свидетелства вече в 61–62 г. така – обръщайки се към колосяните (Фригия), той им казва: „след като съблякохте вехтия човек заедно с делата му и се облякохте в новия, който се обновява в познанието, по образа на своя Създател, дето няма ни елин, ни иудейин, ни обрязване, ни необрязване, ни варварин, ни скит, ни роб, ни свободник, а всичко и във всичко е Христос“.¹⁵ От Македония през Тракия и до Скития християнството се разпространява през десетилетието 52–62 г. все от апостол-Павлови ученици. Най-южните и югозападните от назованите земи, заедно с част от Родопите, стават средишно място в дейността на ап. Павел, което на няколко пъти е преброждано от него и съапостолите и учениците му (Лука, Сила, Марко, Тимотей, Ераст, Климент, Епафродит). Това се обуславя и поради факта, че географски Тракия и Македония са възловата земя в пътя от Мала Азия до Рим по суша. Така етнокултурното време-пространство Тракия – Македония неразлъчно се вплита в историята на християнските идеи от средата на I век насетне. Според ап. Павел, „призван да опази Христовото учение без примеси“, църквите тук са образец за целия тогавашен християнизиращ се свят¹⁶. Фаворизирането от павликяните векове по-късно точно на тези ученици и последователи на апостол Павел, които са свързани с мисиите на Балканите и пренебрегването на арменските християнизатори, вероятно носи важно послание. *Повтарянето на териториалната експанзия на първичния сакрален архетип на Павловите ученици от павликянската общност VIII–XI век е изпълнение на сакрален архетип, векове наред осмислящ самоназванието им и съществуването им.*

В тълкуването на свещената „логодрама“ в генезиса на павликянската доктрина не може да се пренебрегне особената почит към думите и идеите на ап. Павел, съставляващи основата на свещенодействието им през вековете. Въпреки старанието си, разобличителите на ереста не могат да отрекат доброто познаване на свещените текстове на приеманите от тях четири свети Евангелия, четиринайсетте послания на апостол Павел, съборното послание на ап. Иаков, трите послания на Йоан, съборното послание на св. Иуда и Деянията на апостолите. Умението им да се аргументират с текстове на Евангелията и

¹⁵ Кол. 3:9–11.

¹⁶ Николова, В. Богомилството, с. 17.

Апостола е такава, че опитния теолог Петър Сицилийски съветва обикновените православни изобщо да не разговарят с павликяните, за да не бъдат въввлечени от тях в ереста¹⁷.

Противоречията между павликянските идеи и тези на ортодоксалното православие, очертани в изворите, наподобяват вече отминали спорове в раннохристиянския период на Църквата, които през VI–VII век, времето на раждане на павликянството, вече са получили легитимен отговор на различни събори. Идеите на ап. Павел, че хората са телесни, душевни и духовни, а божия дар на последните ги превръща в „пневматици“, способни на бъдат пророци и апостоли¹⁸ за времето VII–VIII век е вече „забравен анахронизъм“. Харизмата на първите християнизатори вече не само е забравена, но е и нежелана. Твърдението в Евангелие на Йоан, че „раждането от плът е плът, а раждането от Дух е дух“, а които не е придобил в себе си Дух – част от Божия дух, не би могъл да стигне Царството божие. „Ако някой не се е родил от вода и Дух, не може да влезе в Царството божие“¹⁹. А това означава, че се оспорва представата за *спасението при Второто пришествие*, наложена в по-късните векове в развитието на християнството. Времето и съборите са „осъдили“ много от представите на ранното християнство. Верността на павликяните към священото слово ги противопоставя на ап. Петър и наложилото се във времето по-късно вярване, че всеки би могъл да се спаси²⁰. *Дуалистичната представа* за света също намира основание в някои от священите текстове. Ап. Павел пише за „*Духът на този свят*“²¹ и „*Богът на този век*“, различен от представата за „невидимия Бог“²². В Евангелие на Йоан присъства „*Князът на Този свят*“²³, който е „осъден“.

Павликяните приемат думите и образите от раннохристиянските священни текстове, но „прочитът“ и тълкуванието им ги конфронтира с ортодоксалното тълкувание, като същевременно ги сродява с друг сакрален кръг идеи, типични за пространството им на раждане. Гностическият начин на световъзприемане, характерен за Мала Азия, има различни представители през вековете преди и по времето на възникване на павликянството. Не може да се оспори връзката на митраизма и някои ирански дуалистични култове с част от идеите на хрис-

¹⁷ Petrus Siculus. Historia, III, IV.

¹⁸ I Коринт., 2:12.

¹⁹ Евангелие на Йоан, 3:5-6.

²⁰ Petrus Siculus. Historia, IV.

²¹ II Коринт., 2:12.

²² II Коринт., 4:4.

²³ Еванг. Йоан, 12:31, 14:30, 16:11.

тиянството. Гностическият подход има в горепосочените текстове на ап. Павел и в Евангелие на Йоан²⁴, които павликяните особено почитат. Сакралното пространство на павликянската общност адаптира заварени традиции на гностично разбиране на света и ги трансформира в своеобразна съпътстваща „генетична информация“ след раждането на новия културен феномен – павликянството. Независимо от различните съставни елементи, християнството играе идентифицираща идейна и организационна основа. Дори опитът на разобличителите на движението да го свържат с отречените идеи на Павел Самосатски и с манихейството не само не оспорва това заключение, а дори го потвърждава.

Павел Самосатски е поставен в текстовете, разобличаващи павликянството като негов първоизточник. Ролята му остава някак незащитена с убедителни аргументи, особено ако я сравним с обема на разобличителните текстове за „манихейското“ наследство. Като че ли между другото, той е *посочен като един от синовете на „манихейката Калиника“ от Самосата в Армения* и му се приписва, че заедно с брат си Йоан е разпространявал идеите на Мани сред жителите на Фанария. Там основали първото селище Еписпарис, в което последователите им приели названието „павликяни“ вместо манихеи, приемайки името на водачите си²⁵.

След смъртта на Антиохийския епископ Димитриан (256–260), председател на Антиохийската църква станал Павел Самосатски (260–269). Държавно-политическата обстановка в източната част на империята твърде много способствала на Павел да засили влиянието и властта на своята катедра върху голяма част на християнския Изток. По време на Павловото епископстване източната част на Римската империя представлявала от себе си особено и почти независимо царство, известно под името „Палмирско“. При царица Зиновия в пределите на това царство били включени Сирия, Арабия, Армения, Киликия и Кападокия. Към 270 г., когато на власт в Римската империя дошъл Аврелиан, царица Зиновия разпротряла своята власт още и над Египет и Мала Азия почти чак до Протоците. Палмирци, спазвайки в отношенията си към Рим формите на благоприличието и почителността, всъщност откъснали съвсем източната част на империята, в която се разпореждала пълновластно царица Зиновия.

В Палмирското царство главен град бил Антиохия, който бил по начало „център през тази епоха почти на целия Изток. Това допринесло извънредно

²⁴ Свенцицкая, И. С. Раннее христианство: страницы истории, с. 260–264.

²⁵ Petrus Siculus. Historia, XXI, XXIII.

много за засилване тежестта и авторитета на епископа на Антиохия. Но и епископ на Антиохия по това време бил умен, ловък, властолюбив и политически силен човек – Павел Самосатски. При продиктуваното от политически цели почти положително отношение на палмирските владетели към Църквата, Павел се опрял изцяло на доверието им. Въпреки че бил епископ, той бил натоварен от тях да изпълнява отговорната длъжност „дуценарий“ – т.е. държавен прокурор. Така в погледа и дейността на епископа държавен прокурор се включили всички подчинени под меча на Палмира области. Павел поискал обаче и в църковно отношение да постави своята власт по-горе от властта на другите епископи и протоси. При това неговата катедра имала подчертан апостолски произход; тя била втора по време на поява след Иерусаимската и най-авторитетна в този период, в целия Изток. Под покровителството на своя епископ държавен прокурор, като проповядвали в цялото Палмирско царство, па даже и в съседните му области като Месопотамия, Персия, Армения, Грузия и др., антиохийските мисионери работели същевременно и за издигането на Антиохийския епископ. Изглежда, че тези тенденции в развитието на юрисдикционната власт на Антиохийския епископ доколкото били естествени, правомерни със старите обичаи, били приемани от останалите епископи без някакви недоволства.

В областта на вероучението и на църковната дисциплина Павел Самосатски изпаднал в антитринитарна монархианска ерес като „започнал низко и неуважително да мисли за Христос, смятайки го за обикновен по природа човек“²⁶. Павел, според характеристиката на един църковен историк, откъсвал Сина от Отца и не признавал Христос за Богочовек, а само за обикновен човек, който бил чудесно роден от св. Дева Мария, в когото Логосът обитавал, но не като Личност, а като нелична, принадлежаща на Отца сила, само мислено делима от Него. Павел бил монархианин – динамист²⁷. Злото трябвало да се обезвреди навреме. Ето защо епископите на важните катедри в Палмирското царство побързали да се съберат Антиохия, за да обсъдят новото учение и да определят всецърковно отношение към него. Така вероятно към 264–265 г. се състоял първият Антиохийски събор срещу Павел Самосатски. Самокритиката и разкаянието на Павел пред събора подействували върху съборните членове и по предложение на председателстващия – епископ Фирмилиан, съборът му

²⁶ Eusebius Kirchengeschichte, herausgeg. Von Fduard Schwarz. Kleine Ausgabe, Zweite durchgeschene Auflage, Leipzig, 1914, VII, 27.

²⁷ Поптодоров, Р. Съборното начало, с. 276.

оказал милост. Така съборната присъда срещу него била отсрочена, т.е. не била приложена до времето, когато Павел би дал доказателства, че се е поправил.

Снизхождението, което било указано на Павел, не било оправдано от него. След разпускането на събора той отново отстъпил от правата вяра и започнал да разпространява своята ерес още по-убедително и аргументирано. Затова се събрал и втори голям събор срещу Павел Самосатски във времето между 264–269 г. Съборът осъдил втори път еретика, но събраните църковни пастири отново се смилели над Павел поради това, че той категорично се отказал от своето заблуждение и „ударил“ на молба. Павел Самосатски бил оставен пак начело на Антиохийската катедра, а до 269–270 г., се състоял третият и последен събор срещу Павел Самосатски.

Павел бил съден за престъпления по отношение на вярата, на учението, т.е., за еретически идеи, за престъпления по отношение на култа, т.е. за изменения и нововъведения в богослужебния ред и за престъпления по отношение на християнския морал. Окончателно се отхвърлили негови промени в ритуалите, поведението и тълкуванията. Той изхвърлил от употреба песнопенията в слава на Господ като твърдял, че те били измислени твърде късно, а отначало не съществували. Той заповядал на деня на Христовата Пасха да пеят не на Христа, а на самия него, като специално за това назначил особени жени. Не признавал Христос за Син Божий, слязъл от небето. Мислел се за ангел, дошъл от небесата и неговите почитатели пеели, принудени от него, между народа на всеослушание в негово присъствие тъкмо подобни химни. За умрелите светци, отци и учители църковни той се изказвал твърде непочтително и дръзко. Павел Самосатски си построил катедра с висок престол, подобно на светските властници и когато говорел от там, искал да му ръкопляскаат, да махат възторжено с кърпи в ръце като в театър, да викат и да подскачат. Нещо повече: той подставил в публиката нарочни мъже и жени да вършат това, а също да оглеждат и му донасят имената на онези, които не искат да вършат това. Той се украсявал с мирски отличия, не искал да го наричат епископ, а „дуценарий“ и ходел по улиците и площадите, обкръжен от много копиеносци, като гръмогласно чел пред народа разни писма. Павел бил съден и за престъпления и срещу християнския морал. Неизправните презвитери и дякони той улавял в скрити, даже и смъртни грехове, избличавал ги насаме, силно ги сплашвал, но не ги низвергвал, а им помагал да се укрият, та те след това да му бъдат задължени и благодарни, а същевременно и да се страхуват от него и да не смеят да го обвиняват за нищо.

Павел обогатявал такива, издигал ги и се ограждал с тях, заради което те го обичали, хвалели и ласкаели пред народа²⁸.

Съборът от 269–270 г. приключил своята работа с обширно послание, в което се излагат догматическите заблуди на Павел Самосатски, престъпленията му против църковната дисциплина и против християнската нравственост. Съборните членове съобщават, че отсичат от общение с Църквата неотстъпчивия противник на Бога и го отлъчват²⁹.

Така в 270 г. Павел Самосатски е осъден, а идеите му са отречени. Негов последовател бил и известния Арий (кр. III – нач. IV в), отхвърлящ догмата за триединство на Бога и твърдящ, че Христос е сътворен, а не извечен. Покровителството на Зиновия също било опора на Павел Самосатски. Безпомощни да се справят с еретика, ортодоксалните архиереи се обърнали за подкрепа към император Аврелиан (270–275), който току-що бил разбил Зиновия и имал желание да наложи властта си. Императорското решение лишило Павел от сана му и обявило, че правото за ръководство над църквата ще имат епископите на Рим. Този епизод показва компромисни нагласи както от страна на християните към Римската императорска власт, така и опитът на властта да се опре на лоялността на Църквата³⁰.

Свързването на Павел Самосатски с павликяните във византийската легенда за началото на общността им³¹ едва ли се използва само като „топонимен маркер“, т.е. свързване със Самосата, сочена като място на възникване на движението. Според Тер Макртчийан в павликянската легенда е използван образа на Антиохийския епископ Павел Самосатски, но напълно отрича възможната му връзка с павликяните. Това за него е чиста измислица, защото „учението на Павел Самосатски няма нищо общо с павликянството“³². За разлика от него други автори застъпват възгледа, че павликянството произлиза пряко от учението на Антиохийския епископ и се опитват да докажат, че то възражда „първично адопционистко християнство“, на което Павел Самосатски е бил застъпник. Правени са опити за детайлизиране на основанията за това разглеждане на богословските нагласи в Западна Армения (в богословската школа на Цезаря) и

²⁸ Лебедев, А. П. Духовенство древней Вселенской Церкви, Москва 1905, с. 321–341.

²⁹ Euseb., VII, 30.

³⁰ Свенцицкая, И. С., пос. съч., с. 159–160

³¹ Garsoian, N. The Paulician Heresy, p. 115.

³² Mekertchian, K. T. Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien, Leipzig 1893, p. 64.

Югоизточна Армения (в антиникейската богословска школа на Антиохия, и в частност на адопционизма)³³.

Някои от идеите на павликяните противоречат на тези на Павел Самосатски. Например адопционистката теория на Павел Самосатски е коренно противоположна на докетистката христология на павликяните. Макар и двете да отхвърлят действителността на Въплъщението, те го правят по различни, противоположни причини. Павел Самосатски набляга на Божието единство и представя Христос като човешко същество, което поради своята добродетелност приема благодатта на Син Божи³⁴. Павликяните пък смятат Христос за небесно същество, неспособно да приеме плът от материалното царство, затова той привидно приема човешки вид и привидно страда на кръста. *За павликяните, Христос е донесъл тялото си от небето и затова те оспорват славата на Богородица,* която не е родила Господ и не ѝ се дължи преклонението затова³⁵. Заради това връзката на двете доктрини е несъвместима според Д. Оболенски³⁶.

Въпреки тази категоричност, заслужава да посочим някои *общи елементи* при привържениците на Павел Сицилийски и павликяните. Разгулният живот, приписван на Павел Самосатски, можем да намерим и като една от характеристиките на павликяните, срещана в разобличенията им. Представата за Божия знак, който отделя религиозния водач от обикновения народ, която павликяните възпроизвеждат в първите векове на развитие, кореспондира с раннохристиянските харизматични традиции. Твърдението на Павел Самосатски, че е ангел, дошъл от небесата, явно не се вписва с наложения християнски канон и е осъдено от църковни събори. Но в павликяния култ до IX век съществуват водачи, имащи претенции за харизматичност. Най-ярко претенции за богоизбраност има при Сергей Тихик, чиито ученици се молят в неговото име, наричайки го „Свети Дух“³⁷.

Посочените общи елементи в идеите и култа вероятно са част от обща раннохристиянска основа при павликяните от VII–IX век и Павел Самосатски от III век. Същевременно идентификацията на павликяните с идеите на Павел Самосатски явно не е силна. При прилагане на формулите за отричане на ереста, павликяните приемали да се отрекат от заблудите както на Павел Само-

³³ Оболенский, Д. Богомилите. Студия върху балканското ново-манихейство, С., 1993, с. 51.

³⁴ Bardy, G. Paul de Samosate, Louvain, 1923, p. 364, 370–380.

³⁵ Petrus Siculus. Historia IV.

³⁶ Оболенски, Д. Богомилите, с. 55.

³⁷ Оболенски, Д., пак там, XXXVI.

сатски, така и на Манес, докато решително отказвали отрицание на другите си водачи ересисарси³⁸. Това обаче не спира авторите разобличители в упоритото „етикиране“ на павликяните като свързани с разобличените вече идеи. Този маниер на изворите принуждава изследователите вече векове наред да сравняват, онова което е известно за павликяните с идеите на някои учения, които са им приписани вероятно неоснователно³⁹. Павел Самосатски е оставил силен спомен в православната писана традиция, поради честите изобличения на учението му, отправяни от отците на църквата и най-вече от талантливото перо на *Йоан Златоуст. Така антиохийският епископ става „герой на легендарни истории, които нямат нищо общо с действителността“*⁴⁰.

Представата за божествената харизма на водача е основна пресечна точка на павликяните и с друга разпространена през III век ерес – манихейството.

Манихейството⁴¹ носи името на своя създател Мани (216–274 г.?) и е синхронно на дейността на Павел Самосатски, който е Антиохийски епископ през периода 260–269 г. Влиянието на манихейството при император Диоклециан (284–305) е разтърсващо. Затова манихеите били обявени извън закона и подложени на религиозни гонения, а едва по-късно – в 303 г. последвали подобни гонения и срещу християните⁴².

Литературата, разобличаваща павликянството, обикновено съдържа подробен разказ за съдбата и идеите на Мани. Приемствеността между двете религиозни учения авторите внушават чрез близост на възгледите, поведението и

³⁸ Пак там, XXIV; Photius Patriarcha, Narratio, IV, p. 21; Петър Игумен, IV, V, pp. 62–63.

³⁹ Garsoian, N. Byzantine Heresy. A Reinterpretation, pp. 94–96. В анализа е отхвърлена тенденцията да се правят „археологически“ търсения и паралели, с идеите на манихеи и други еретични учения, припознати от византийските автори, но според нея необосновано свързани с павликяните.

⁴⁰ Оболенски, Д. Богомилите. Студия върху балканското новоманихейство, С., 1993, с. 52.

⁴¹ Списък на всички достъпни извори за манихейството – Виж: M. Tardieu, Études manichéennes. Bibliographie critique 1977–1986, Institut français de Recherche en Iranq Teheranq et Lovainq Peeters, 1988, 160p. Изворите, оставени от Мани и неговите последователи са в голям обем. Произведенията на Мани са девет на брой: Shabuhrgan, Евангелие, съкровище, Тайни, Легенди, Образ, Исполини, Писма и Псалми и Молитви. Манихеите разделили свещените си книги на три категории: 1) седмочнижие на Мани; 2) образ; 3) традиция. След това се поставят всички писания, създадени от древната манихейска традиция. Интерес представляват „животоописанията“ на Мани, акцентиращи върху някои решителни моменти от живота му. Между тези агиографски произведения особено значение имат Кьолнския манихейски кодекс (СМС), съхраняван в Кьолнския университет, написан на гръцки и открит в Горен Египет, датиран колебливо между IV–V или дори VIII век. В Египет са открити и 48 пергаментови страници, наречени Коптски проповеди, съхранявани днес в Дъблин. Коптските Kerphalaia, открити във Фаюм, се съхраняват в различните си части в Берлин и Дъблин. За по-подробен преглед на историографията на български език: Тардио, М. Манихейството, ИК Одри – Враца, 2001, с. 43–70.

⁴² Свенцицкая, И. С. Раннее христианство: страницы истории, с. 173.

обичаите. Подчертана е кръвната връзка между манихеите и павликяните чрез синовете на манихейката Калиника. Разликите между тях са споменати, но с явното желание да се омаловажат⁴³. Разобличителният стил на изворите оставя следи и до днес в много от анализите на манихейството, без да се търси обективност на изводите чрез независимо съпоставяне с многобройните извори, оставени от самите манихеи. Наличието на многобройна, добре съхранена изворова база позволи в последно време интересът към манихейството да натрупа множество проучвания. През последните две десетилетия документацията по този проблем нарасна значително. Библиографията за периода от 1977 до 1986 година обхваща 370 аналитични оценки, а за периода от 1987 до 1996 година трудовете са три пъти повече⁴⁴. Това позволява по-ясно отграничаване на произволните позовавания от реалните влияния между манихеите и приеманите за техни „наследници“ по-късни дуалистични ереси.

Приема се, че Мани се ражда в земеделска общност на брега на река Кута, североизточно от Вавилон, на 14 април 216 година. Бащата на Мани е наречен Патикиос, гръцка форма на иранското Патиг или Патег, което на сирийски е Патик. По подобие на християнските апологети, мнозина източни манихеи наричат майката на Мани с името на Христовата майка – Мария. Всичко се случва така, сякаш детството на Мани преповтаря детството на Исус. Когато навършил дванадесет години получил откровение, което според него му било спуснало от Царя на градините на светлината. Ангелът, донесъл му откровението, се наричал Ал – Таум – навутейска дума със значение другар. Това събитие се случило през 228 г., като по нарочно търсена аналогия с Йоан, е наречен *parakletos* („Живият Параклит“ – Дух Свети)⁴⁵. Сред факторите, оформили бъдещия пророк, проникват имена и легенди на сирийското християнство за *апостол Тома, чието име означава „близък“ (той е или минава за брат близък на Исус)* и благоговението към когото по онова време се подхранва в Изтока от Евангелието и Деянията⁴⁶.

Съществува обаче дълбока разлика в самото естество на пророческия акт, получен от Мани. За разлика от Йоан Кръстител, който прогласява покаяние чрез кръщение с вода, *Исус от евангелията проповядва благовестие за „кръщение с огън“ чрез появата на Светия Дух*.⁴⁷ Благовестието, което Мани

⁴³ Petrus Siculus. Historia, XIX, XX, XXI.

⁴⁴ Тардио, М. Манихейството, с. 125.

⁴⁵ Тардио, М., пак там, с. 15.

⁴⁶ Тардио, М., пак там, с. 16.

⁴⁷ Тардио, М., пак там, с. 22.

твърди, че е получил, е мисията да огласи (на същата възраст, на която според евангелията Исус с получил своята мисия), че *Надеждата, която Исус е огласил, се сбъднала в самия Мани*. И наистина, в Евангелието, което написва, Мани изрично заявява, „че именно той е онзи Утешител, който Исус е обявил и който е печатът на пророците“⁴⁸.

Интерес за нас предизвиква приемането на апостол Павел между Исус и Мани в манихейския списък на пророците. Можем да сме сигурни, че самият Мани, подложен в края на живота си на жестоки гонения по заповед на маздеите, които са свързани с царския двор, все повече оприличава собствената си съдба с тази на преследваните пророци, между които е Исус, разбира се, но така също неговите ученици, начело с апостол Павел и първите християнски мъченици (манихейският Псалтир цитира имената на мнозина от тях)⁴⁹.

Би било погрешно да се смята, че възхищението, което Мани храни към апостол Павел, е късно и вторично. Мани несъмнено познава онзи, когото те ненавиждат, тъй като е рушител на Закона и чиито послания те изключват от своите канонични текстове. Твърде вероятно е Мани отрано да е бил очарован от личността на онзи, чиито писания (автентични или не, канонични или не) разказват за обръщането му в християнската вяра по пътя за Дамаск за изкачването му на третото небе, за мисионерските подвизи на Запад. По неговия пример Мани изработва своето апостолско пророчество.

Накратко причините, поради които Мани става основател на новата религия, са две:

1) *отхвърлянето в името на Исус на един непоносим култ*, какъвто е еврейският легализъм, продължен в познатото му елказаитското кръстителство;

2) *влиянето от модела, установен от Павел* и разпространен чрез Новия Завет и апокрифната литература от негово име и промени по посока на един радикален ойкуменизъм.

Пътуванията и мисиите на Мани и неговите последователи са съществена част от изграждането на манихейството като световен феномен. След като скъсва с елказаитството, по примера на христовия апостол Павел, Мани незабавно започва апостолическата си дейност в своята родина⁵⁰.

⁴⁸ Тардио, М., пак там, с. 22.

⁴⁹ Тардио, М., пак там, с. 26.

⁵⁰ Тардио, М., пак там, с. 27.

Съществуват обаче *различия между апостолическата дейност на Павел и тази на Мани. Първо различие е* в тяхното съдържание: Павел проповядва мъртвия и живия Христос, т.е. онзи, в когото вярва първата християнска общност в Йерусалим, докато Мани проповядва самия себе си, тъй като, бидейки пророк и печат на пророците, тъй се идентифицира с онзи Утешител, който съдържа в себе си вярата и надеждата на евангелския Исус.

Второ различие е в тяхната среда: евреин с гръцка култура и римско гражданство, Павел от Тарс се насочва на запад и избира в началните си мисии неизменната тактика във всеки град да се обръща първо към евреите от местната диаспора, преди да насочи посланието си към гърците. Вавилонец с юдеохристиянска култура и иранско гражданство, Мани открива иранския свят, опитвайки се да получи прием сред юдеохристиянските общности, разпокъсани между Кавказ и Индия.

Той достига до езерото Урмия в Азарбайджан и оформя институционалното ядро на своята църква, *изпращайки свои апостоли в Кавказ (Армения и Грузия)*. През следващите векове официалната историография върху християнството се изпълва с разкази за манихейското настъпление там – то било приемано от владетели по време на лов, заради излекуване на членове от царската фамилия, имало и спорове с тях.

Самият Мани, заедно с баща си, поел по пътя към Индия, повтаряйки маршрута на апостол Тома. Най-вероятно в началото на 243 г. завършва индийската мисия на Мани в Туран. После тръгва на северозапад и заедно със своите сподвижници организира няколко нови общности в района на Мосул, а после продължат до „пограничните райони с Римската империя“. Тук Мани се озовава в центъра на сирийското християнство (264–270).

През 270 г. религията на Мани вече е установена в и цял Иран и успява за тридесетгодишните си странствания на практика да осъществи повелята на Исус „Идете по четирите краища на света“ („*klimata*“).⁵¹ Той постига повече от който и да е апостол от апостолското време. Мисионерската концепция за четирите „*klimata*“, която се цитира в заключение на всички евангелистки четива, стои в основата на апокрифната традиция за апостолите, от която Мани се вдъхновява и съставлява практическата си теория за строежа на църквата в манихейското учение за пророците.

⁵¹ Тардио, М., пак там, с. 33.

Мани държи сам да напише книгите за своите последователи и да организира религията си в църква. Извор за организацията на манихеите са текстовете, писани от бившия манихей Августин, епископ на Хипон, създадени през 428–429 г. непосредствено преди смъртта му 28 август 430 г.: „Манихеите държат *църквата им да включва само два начина на живот, а именно този на избраните и този на слушателите. От избраните те посочват Дванадесетте, които наричат учители, плюс тринадесети, който е техния водач. Освен това имат 72-ма епископи*, които се определят от учителите, както и презвитери, определяни от епископите. Епископите получават още титлата дякони. Всички останали не се наричат с името избрани“⁵².

В организацията на манихейската църква личат заемки не само от месопотамската християнска практика и вавилонското кръстителство, но и от будизма. Такава е *концепцията за монасите и миряните като отделни и взаимно допълващи се общности, според която първите осигуряват вечно спасение на вторите в замяна на материалната им издръжка*. Манихеите-монаси не живеят в отшелничество, какъвто е християнския модел⁵³.

Космогоничният манихейски мит е изграден върху *абсолютен дуализъм*. Мани проповядвал, че има двама Богове, нераждани, от само себе си създадени, вечни и противопоставени един на друг. Първият Бог е Богът на доброто, или светлината, а вторият е Богът на злото, или мрака⁵⁴. Още преди да се появят небето, земята и всички неща, са съществували две природи – едната добра, а другата – зла. Добрата е наречена Отец на величието и обитава Земята на светлината. Извън това са разума, знанието, мисълта, разсъдъка и съзнанието – негови пет обиталища. Злата природа Мани нарича Цар на мрака и обитава тъмната земя в петте ѝ свята: свят на дима, на огъня, на вятъра, на водата и на мрака⁵⁵. Тъмните сили нахлули в пределите на Добрия бог. Първият човек подел борба с тях, но бил победен. Добрият бог изпратил нова сила – живия дух, който избавил човека, но не могъл да изтръгне тая част от душата му, която вождовете на мрака похитили. Живият дух създал големия свят и небесните светила, които представляват остатъци от душата⁵⁶.

⁵² Тардио, М., пак там, с. 72; Августин, Изповеди, С., 1993, IV, I.

⁵³ Тардио, М. Манихейството, с. 60.

⁵⁴ Ангелов, Д. Влияния на чужди ереси върху богомилството. – Известия на семинара в Историко-филологически факултет при СУ, I, 1942, с. 145–180, 146.

⁵⁵ Тардио, М. Манихейството, с. 93.

⁵⁶ Ангелов, Д. Влияния на чужди ереси върху богомилството, с. 146.

Манихейският пантеон има три характеристики – полярност, петчленност и полиномия. Полярността се изразява в диалектичната борба на богове и антибогове в тялото на света и на живите същества. Демоните и върховният им господар в митичното пространство обитават средиземноморските земи, но те не оспорват хегемонията на Първия, който обитава Севера. Опозицията е онази необходима съпротива срещу хармоничното разположение на боговете в трите последователни сътворения – физическо, космологическо и психологическо. Интересен е фактът, че Демиургът сътворява слънцето и луната от „остатъците на душата“, т.е. от елементите, които се били погълнати и избълвани от архонтите, след което били пречистени. Така тези небесни светила са от „чиста светлина“ и като такава стоят над зоната на останалите съзвездия и планети. Вестителят, Исус на блясъка, подпомогнат от Девата на светлината, заема мястото си на луната, след което започва преpraщане на пречистен блясък към слънцето, а този светлинен поток въздейства върху света и превръща членовете на Разума в Съвършен човек⁵⁷.

Митологическият разказ използва полиномията (употреба на различни имена за едно и също божество), което е обяснимо с естествения синкретизъм на манихейския мит, а и с нуждите на мисионерството в различни културни среди⁵⁸.

Адам и Ева са създания на представителите на Мрака. Ева е получила от страстта на създателите си и чрез нея успяла да измами Адам. В грешните им тела божествената душа останала като в затвор. Богът поискал да помогне на измъчващата се душа и като излъчил от гърдите си своя син, го изпратил на земята. Там той се родил привидно и се представил като човек, макар и да не бил такъв. Дева Мария не била негова истинска майка⁵⁹.

Синът Божи съставил специална машина от 12 стомни, които извличали душите на умрелите и ги пренасяли на небесните светила, откъдето отивали за вечен живот в блажени места. Но това важало само за душите на праведните, а другите ги очаквало прераждане след смъртта чрез преминаване на човешката душа в тела на животни или хора. Душата на тези, които умирали, без да познаят Истината, била предавана на измъчване в геената огнена. Мрачният бог владеел над всички хора до идването на Христос. Мойсей, пророците, Старозаветният Закон били свързани с него. Той бил бог на страстта, а не на истината.

⁵⁷ Тардио, М. Манихейството, с. 106–108.

⁵⁸ Тардио, М. Манихейството, с. 100.

⁵⁹ Ангелов, Д. Влияния на чужди ереси, с. 146–147.

Християните, които го почитали, не се различавали от езичниците и евреите – те не могли никога да се спасят⁶⁰.

Манихейската система е изградена не като теоретическа схема, а по-скоро като физически осезаема концепция на художник. Усещанията за цветове, ухания и вкусове я прави специфична. Системата търси космически, природни и физиологически съответствия. Процесът, който задвижва храносмилателната система на манихейския монах и я кара да извлича разпръснатата в храните светлина е биологичен аналог на космическия процес на пречистване на блясъка от машина с три колела, възникнала при второто сътворение. Така спрямо своя стомах манихеец е това, което е Демиургът и неговите синове по отношение на света – производител на светлина. Това означава, че микрокосмосът възпроизвежда макрокосмоса. Дъвченето, преглъщането и храносмилането водят до разделение между мрачната материална храна, изхвърлена от тялото, и светлата ѝ божествена част – „член на Бога“, която се завръща при чистата светлина. В телесен план това двупосочно движение напомня космическото движение на слизане и изкачване на блясъка, първо погълнати от демоните, а после изплюти от тях в света, а накрая пречистени и отправени през луната и слънцето към земята на светлината⁶¹.

Направеният подробен обзор на идеите, организацията и развитието на манихейството в пространството и времето е особено **нужен, защото прави възможно съпоставяне и оценка на предполагаемата приемственост, която павликянството има с манихеите.**

В дългия живот на павликянството в Мала Азия, Балканите до Италия, най-често срещаната им характеристика е тази на „манихеи“, откъдето логично са квалифицирани като дуалисти в теологията и докетисти, отричащи Въплъщението, в христологията. *Първият и основният източник за това изрично свързване на манихеите с павликяните е Петър Сицилийски.* Сигурността на данните в неговата „История“ са оспорени сериозно⁶². Има автори, които твърдят, че името „манихеи“ е дадено необосновано и с нарочно търсено обидно значение⁶³. Категорично са обосновани разликите между манихеи и павли-

⁶⁰ Ангелов, Д., пак там, с. 147.

⁶¹ Тардио, М. Манихейството, с. 108.

⁶² Пръв, който решително оспорва валидността на двата основни гръцки източника – Петър Сицилийски и Патриарх Фотий е Тер Макртчян в: Mkrttschian, T. K. Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien, Leipzig 1893, p. 3–4, 9–14, 127.

⁶³ Voltaire. Examen important de Milord Bolingbroke ou le tombeau du fanatisme, écrit sur la fin de 1736, Oeuvres, XLIII, ed. M. Beuchot, 1831, 196–197.

кяни, които доказват несъвместимост в основни характеристики⁶⁴. Н. Гарсоян подчертава, че пропуските, *противоречията* и неточностите в текста се дължат на това, че „Историята“ е вероятно композитна работа, съдържаща ценни ранни източници от VII–IX век, но свързването на павликяните с далечното манихейско минало, с цел да се докаже общ произход, е напълно необосновано. Тя е категорична, че *ранната павликянска доктрина не показва признаци на дуализъм и докетизъм*. Потвърждение за това според нея е осъждането на павликяните от 719 г. от арменския католикос Йоан Одзунски, който ги обвинява в иконоборчество, разграничавайки ги от докетистите и фантазистите, на които посвещава отделен трактат. За нея първите признаци на дуализъм и докетизъм се появяват *едва през IX век и са свързани с трансформациите в доктрината, направени от ересарха Сергей*⁶⁵.

Аргументите срещу идентификацията на павликяните като манихеи (или новоманихеи) идва от много основни елементи в доктрината, религиозния култ и препоръчвано поведение. Дуализмът, когато такъв се обосновава, е „смегчен абсолютен дуализъм и сочи засилено влияние на християнския монотеизъм“⁶⁶. В теологията им се наблюдават общи възприятия за Христос, Дева Мария, пророците, Мойсей, Стария Завет. Отхвърлянето на църковната йерархия, причастието, кръщението, иконите, храмовете при павликяните има специфична роля – то ги отделя от манихеите. Религиозните им общности също са изградени на различни принципи – павликянството не изисква аскетичен живот и отделяне от живота на обикновените хора.

Особено голяма е разликата им в отношението към образите. Художникът Мани с вдъхновение рисува върху коприна и прави илюстрации за евангелски и пророчески текстове. Сборникът с негови илюстрации „Образ“ спечелва възхищението в ислямизирания свят и остава образец за религиозно художествено майсторство⁶⁷. В това отношение крайното иконоборство, демонстрирано от павликяните векове наред, е несъвместимо с манихейския пиетет към илюстрации и образи.

Още по-голям е контрастът с препоръчаното поведение за последователите на двете учения. Манихейството изисква от своите последователи

⁶⁴ . Mosheim, J. L. Institutes of Ecclesiastical History Ancient and Modern, trans. J. Murdock, 3rd ed., New York, 1845–1849, p. 3; Също и: Beausorbe, I. Histoire critique de Manichee et du manicheisme, Amsterdam, 1734, I, 254, 262.

⁶⁵ Garsoian, N. Byzantine Heresy. A Reinterpretation, p. 95–96.

⁶⁶ Ангелов, Д. Влияния на чужди ереси, с. 148.

⁶⁷ Тардио, М. Манихейството, с. 54–55.

въздържане от насилие, както за миряните, така и за монасите: „мирянинът е длъжен да не плаши, наранява, бие, измъчва, убива с ръцете си както двуногите хора, така и четириногите животни, птиците, рибите и влечугите“⁶⁸. Този начин на живот, описан за манихеите, е коренно различен от поведението на павликяните и особено за войнския им манталитет векове наред.

Но византийските учени, които пишат за ереста, се съгласяват с автора на Еклисиаст, че „няма нищо ново под слънцето“⁶⁹. Когато се сблъскат с някое ново еретическо движение тяхната инстинктивна реакция е да го приравняват с някои по-древни секти, с които то споделя някои характеристики. Това може да доведе до проблеми за съвременния изследовател, защото православните бого-слови понякога неправилно са приемали, че новите еретици споделят всички ярвания и практики на старите сектанти, с които те са често произволно идентифицирани. Византийските автори, работещи в тази традиция, са били убедени, че всички християнски дуалисти са манихеи под прикритие. Така аргументите им и до днес авторитетно налагат мнението, че християнските дуалисти понякога са посочвани като неоманихеи. Въпреки това, сравнението е подвеждащо – макар че манихейството е дуалистично, манихеите не са християни!

Мани основава нова, синкретична религия-мистерия: неговата дуалистична космология била зороастрийска; вярата му в прераждането на хора в непрестанно колело на съществуване е била будистка, докато неговото учение за спасение чрез знание е било получено от гностичното християнство. Той учи, че всичко физическо е създадено зло по природа, освен духовните елементи, които са били хванати в капан в него, най-вече в душите на живите същества, които са били обект на прераждането. Манихейството се разпространява в Римската империя в края на III век и продължава там, докато то е било отстранено от преследването на император Юстиниан (527–65)⁷⁰. В Ирак и Персия движението оцеляло до X век и да се разпространило и в Централна Азия и Китай⁷¹. Но въпреки че манихейството оцеляло като жива вяра в периода на създаване на павликянството, и може дори в някои случаи косвено да е повлияло на павликяните, те не са „нови манихеи“. Затова те винаги са били готови

⁶⁸ Тардио, М. Манихейството, с. 84. Моралният кодекс за миряните в Заповед VIII забранява да се извършва насилие или убийство за хора и животни. За монасите това е формулирано в Заповед II, с. 79.

⁶⁹ Eccles 1.9.

⁷⁰ Lieu, S. N. C. Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China, Mohr Siebeck 1992, 1–370, 167–175.

⁷¹ Пак там, с. 78–85, 178–219.

да заклеят Мани и неговите последователи⁷². От друга страна, историческите извори в Мала Азия не регистрират присъствие на манихеи VI–VII век, с което да се обяснят евентуални контакти между тях и павликяните и оттук – общите им черти. По същия начин стоят и други предполагаеми контакти на павликянството с по-ранни учения, за които също се произнасят определения като „предтечи“, повлияли в произхода и развитието му. Оцеляването на дуалистични секти от раннохристиянските времена до времето на възникване на павликянството почива изключително само на предположения. За да потвърди „приемственост“ между манихеи и павликяни, Петър Сицилийски през IX век се принуждава да препише дословно текстове от IV век – актовете на епископ Архелай от духовния съд над Мани в Месопотамия, а не привежда никакви други от официалната византийска литература⁷³. Не е приведен дори текста от Еклогата от VIII век, където манихеите се наказват с екзекуция⁷⁴. Въпреки тази показателната липса на данни за манихеи във Византия, много изследователи ги приемат като основно звено в идейните контакти между различни обособени общности, определени като ереси от официалната църква. Манихейското или по-общото гностично тълкуване на павликянството ни принуждава да си представяме „фантоми секти, появяващи се като котката Чезире, като някои от тях се налага да подържим в нашия ръкав в продължение на векове, така че да могат да се представят в подходящия момент и да изиграят своята подходяща роля“⁷⁵. Манихейството векове наред е в ролята на „идейна трансмисия“, която се използва за удобно обяснение при появата на учение, приемащо материята като творение на злото – догма, приета „*par excellence*“ за манихейска. Това е достатъчно основание за отхвърлянето на всички и всякакви други основания⁷⁶.

В доктринално отношение павликянството остава тясно свързано с цяла поредица общности, класифицирани като „християни по име, но не християни по убеждения“, които Епифаний организира като хронология. Там са изброени маркионитите (№ 22, а в общия списък 42), манихеите (№ 46, 66 в общия

⁷² Hamilton, J., B. Hamilton, Y. Stoyanov. *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World*, C. 650-c. 1450: Selected Sources, Manchester University Press, 1998, p. 3.

⁷³ Garsoian, N. *Byzantine Heresy. A Reinterpretation*, p. 97.

⁷⁴ *Ecloga Leonis et Constantini cum appendice*. ed. A. Monfferatos Athenis, 1889; *Ecloga*. Ed. and trans. C. A. Spulber, *L'Eclogue des Isauriens*, Cernautzi, 1929; извадки: Бартикян, Р.М. Источники для изучения павликянского движения, Ереван, 1961, с. 69–70.

⁷⁵ Garsoian, N. *Byzantine Heresy. A Reinterpretation*, p. 97.

⁷⁶ Пример за това се съдържа в отхвърлянето на доводите на Ив. Снегаров, отхвърлящ късно влияние на манихейството в: Снегаров, Ив. Поява, същност и значение на богомилството, Българска историческа библиотека, 1929, III, 63. от Д. Ангелов в: Ангелов, Д. Влияние на чужди ереси, с. 157.

списък), веднага след последователите на Павел Самосатски⁷⁷. Тези учения са известни днес под неточния термин „гностически“, а освен Епифаний и други източници ги обединяват и от вярата им в прераждането на душите⁷⁸. Така „всички гностици и манихеи“ са посочени като приемащи вярата в прераждането на душите, което е налагало специално поведение на последователите им, за да гарантира освобождението им от последователните инкарнации⁷⁹. Между всички гностични учения, манихейството е сочено като песимистична дуалистична ерес, а силното му въздействие върху византийските автори води до определяне като „манихейски“ на всички дуалистични ереси от покъсни периоди. *Павликянството е представяно като „мутация“ на манихейството*⁸⁰. Въпреки това, съвременните изследователи на павликянството нямат категоричен отговор при оценката на зависимостта на павликянството от манихейството. Споровете са важни – те осветяват различни страни на доктрините и религиозната им практика. Раждането и разпространението на павликянството в Мала Азия през VI–VII век е разбираемо от гледна точка на силните етнически, религиозни и политически взаимодействия през този период. Множество социално-религиозни учения водят началото си от тук като израз на различна идентификация от господстващата политико-религиозна власт. Първите стъпки на християнството през I–IV век създават множество варианти, възникнали и разпространили се в района. Те изразяват типичния местен дух на сепаратизъм, отграничаващ от властта на Източната Римска империя⁸¹. Обречените опити за отхвърляне на военно-политическата власт са довели до „избухване на духовете“, спореци с одържавеното християнство. Съборите на официализираното християнство ги заклемява като „ереси“, но тази присъда не ги отказва от претенцията за единствена истинност и първичност на тяхната религия. Истински сплотяваща в повечето от тях била идеята за връщането на раннохристиянския идеал за справедливост. Това сродява павликяните с гностицизма, битувал дълго в териториите му на възникване. Гностицизмът,

⁷⁷ Виж: Eiphanios, Panarion, ed. Holl, 2:93–186 (Markion), 3:13–132 (Manichaeans).

⁷⁸ За гностицизма и вярата в прераждането виж: Layton, B. The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978, 2 vols., Leiden, 1980; и Wallis, R. T., Bregman, J. Neoplatonism and Gnosticism, Albany, 1992.

⁷⁹ Виж: Alexakis, A. Was There Life beyond the Life Beyond? Byzantine Ideas on Reincarnation and Final Restoration. – Dumbarton Oaks Papers, No. 55, 2001, < www.doaks.org/etexts.html, 08.2013>, 166–167.

⁸⁰ Alexakis, A, пак там, р. 80.

⁸¹ Левченко, М. История на Византия, С., 1949, с. 49–50.

който се развива синхронно във времето с християнството, обхваща голямо разнообразие от учения, като всички те са имали обща космология: вярата в съществуването на един съвършен духовен свят, съчетана с убеждението, че Вселената, в която живеем, е несъвършена, защото е възникнала в резултат на космическа катастрофа. Всички гностици вярвали, че освобождението на духовната част на човека от този неправилен свят е било зависимо от гносиса, познаването на истината за човешкото състояние⁸². Християнските гностици тълкуват Стария и Новия Завет, в съответствие с техните космологични предубеждения, и твърдят, че са получили езотеричното учение на Христос, което отключва тайните на свещените писания, но което е било скрито от обикновените християни, принадлежащи към Голямата църква⁸³.

Няма доказателства за организирани групи на гностици, оцелели във византийския свят след VI век, така че е малко вероятно те да са имали пряко влияние върху павликяните, но вероятно са съществували много съчинения, тълкуващи Стария и Новия Завет. Много от тези творби са били съхранявани във византийските библиотеки, като някои от тях са станали известни по-късно и са с тезите на дуалистичните групи.

Единствените гностици, които може би са оцелели в годините като християнски дуалисти са **маркионитите**. Маркион (160) се занимава с проблем, който смуцава много християни през вековете – това е проблемът за контраста между Бога на Стария Завет и Бога, разкрит от Исус Христос. Той учи, че създателят на тази вселена е Богът на Стария Завет и Бога на правосъдието, който третира неговото творение остро. Богът на Новия Завет, който е Бог на любовта, след като се е запознал с тежкото положение на хората, живеещи тук, пратил Сина Си Исус Христос, за да ги спаси⁸⁴. Маркион основава епископална църква, която може да е оцеляла в Мала Азия до VII век⁸⁵, но няма доказателства, че тя е повлияла на християнските дуалисти. Всъщност разликите между маркионитството и по-късните дуалистичните движения като павликянството и богомилството са по-големи, отколкото някои по-скоро повърхностни прилики между тях..

⁸² Filoramo, G. *The History of Gnosticism*, Oxford, Basil Blackwell, 1990,79; J. Hamilton, B. Hamilton, Y. Stoyanov, пос. съч, р. 4.

⁸³ Пак там.

⁸⁴ Виж в: Evans, E. *Tertullian Adversus Marcionem*, Oxford 1972, р. 9–23.

⁸⁵ Jarry. *Hérésies et factions à Constantinople du V-e au VI-e siècle*. Syria, 37 (1960), pp. 48–71.

Маркионитството и павликянството съжителстват в тясна географска близост. Армения, родно място на павликяните, през VII век е територия на разпространение на маркионити, които през V век са приемани от православието като сектанти, близки до манихеите. През VI век сред източните маркионити започват масово изселване от градовете, намиращи се в страната, заради гоненията. Това преселение довело до създаване на „маркионитски селища“, които подпомогнали оцеляването им още няколко века в отдалечени области в планините и високите котловини на Армения. Заради това е изказано предположение за „тесен контакт“ между маркионити и павликяни през VII век⁸⁶.

Маркионитството и павликянството отбелязват някои прилики – двойственото разбиране на сътворението като дело на добрия бог и злия творец на света; специалния култ към апостол Павел и ясно изразения докетизъм (небесният произход на Христос предполага привидност на Въплъщението и прави Светата Дева не майка на Христос, а „Небесен Йерусалим“). Но въпреки приликите, налице са съществени разлики. Демонстративният отказ на павликяните от свещените ритуали Кръщение, Причастие и отказът от аскетизъм в поведението коренно ги отличава от привържениците на Маркион. За някои автори близостта между двете религиозни движения в някои елементи е по-голяма от тази на павликянството и манихейството. Може да приемем донякъде хипотезата на Д. Оболенски за посредничество на маркионитството, което отслабило първоначалният манихейски дуализъм и засилило близостта с православното християнство⁸⁷.

Може би подобна е и ролята на **масалианите** („онези, които се молят“), обикновено представяни от православните опоненти като еднакви с павликяните. Масалианите, също като павликяните, осъждали Християнската църква и йерархията ѝ, не вярвали, но изпълнявали Евхаристията, тълкували индивидуалистично Новия Завет. Масалианите приели името си от основната си доктрина – те приемали, че във всеки човек по рождение живее демон, който може да бъде изгонен не чрез Кръщение, а само чрез молитви. Затова те се отказвали от физически труд, живеели в аскетизъм и бедност, само от подаяния и чрез очистване, молитви и съзерцание търсели свещен делириум и потъпкване на победения демон. След „победата над демона“ грехът вече бил невъзможен и се отивало до друга крайност в поведението – крайна сексуална разпуснатост. Обитавали масалиански манастири V–IX век в области на Малка Армения.

⁸⁶ Оболенски, Д. Богомилите, с. 45.

⁸⁷ Оболенский, Д. Богомилите. Студия върху балканското новоманихейство, С., 1998, с. 53.

Това ги прави паралелно съществуващи с павликяните, но разликите в начина на живот са значителни и ги разграничава. Можем да ги разгледаме като част от специфичната религиозна среда на района. Месиано-есхатологичните ереси в Мала Азия са епигони на харизматичното християнство и третирали своите учения не като строго регламентирани канони, а като боговдъхновен резултат от проповедта на харизматичните пророци⁸⁸.

Непрекъснатата борба на отделните секти с тържествуващата ортодоксална църква, разполагаща с военната, административната и финансовата подкрепа на държавата, обикновено им предопределяла кратковременен, изпълнен със сътресения живот. Въпреки че бихме могли да предположим съвместни действия на сектите пред общата заплаха от преследвания, еретиците често са враждували и помежду си. Според Йоан Одзунски „немалка вражда съществува и между тях, защото ереста на всеки от тях не прилича, на друга. Те злословят, лъжат, говорят, че са съгласни с нас и че са наши единомишленици“⁸⁹. Това сведение синтезирано изразява двойствеността на християнските ереси като явления – техният егоцентризъм (убедеността им, че са единствени истински християни, продължители на най-древните християнски традиции) не означава отказ от самоназванието „християни“.

Някои автори считат християнския „дуализъм“ на павликяните не като чужда присадка върху християнската наличност, а за „дисидентство“, което е предизвиквало православната църква и тълкувателите на християнската вяра по изключително радикален начин⁹⁰. Досега липсва отговор на въпроса какво е отношението на павликянството към различните прояви на дуализма – „метафизичен“, „космически“, „етически“, „антропологически“ и „психологически“⁹¹. Може би павликянството изразява екзистенциално различно тълкуване на християнското послание, идващо от различни нагласи – „метафизична“ (гностична) и „физична“ (гръцко-православна), носени от различни прозелити на християнството? Различното светоусещане на „двете етнокултурни лица“ – Гърция и Тракия – Македония при разпространението на ранното християнство, са

⁸⁸ Оболенски, Д. Богомилите. Студия върху балканското новоманихейство. С., 1998, с. 45–49; Свенцицкая, И. С. От общини к церкви, М., 1985, с. 132.

⁸⁹ Йоан Одзунски. Против Павликяните. – Бартияян, Р. Источники..., с. 112.

⁹⁰ Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, 4.

⁹¹ Подробно представяне на различните идеи за видовете дуализъм и отношението им към типологията на религиозните учения от Античността до края на Средновековието – Виж: Стоянов, Ю. Другият Бог. Дуалистичните религии от Античността до катарската ерес. С., 2006, с. 12–15, 294.

аргументирани в културния изоморфизъм на Римската империя I–II век⁹². Различният „прочит“ на свещените християнски текстове остава за векове основа на разногласия и оспорване, в което православието ползва предимството на „държавно, имперско християнство“, разполагащо с авторитета на официалната власт. В историята на идеите и на културата, властта не винаги може да контролира посоките на развитие. Но може да бележи с клеймото на присъда, от която „реабилитацията“ е трудна. Такава присъда са маркерите „ерес“, „манихейство“, „дуализъм“, които павликяните носят до днес.

Появата в средата на VII век на едно ново религиозно движение в района на източно-малоазиатските гранични владения на Византия едва ли е изненадано особено Константинопол. То придобило описания по-горе специфичен религиозен сепаратизъм. Споделянето на общи идеи с някои от предшествашите го ереси (павлианитство, несторианство, манихейство, маркионитство, масалианство), е специално подчертано от православните наблюдатели, приели мисия на разобличители. Павликянството може би щеше да има подобна участ – след краткотрайно съществуване да остави следи главно в изобличителните трактати на ортодоксалното духовенство. Историческата съдба го среща със значително по-благоприятни за развитие условия, обусловени от иконоборческия период от историята на Византия. Не бива да пренебрегваме уникалния случай на съчетаване на религиозния сепаратизъм с военна организация у павликяните, създаваща проблеми дори и на Византия. За разлика от другите секти, станали лесна жертва на официалната власт, павликянството става символ на вековна въоръжена съпротива, организирана и осъществявана от нахарарсите. Павликяните респектират с мащаба и възможностите на стройно организирани си военни отряди. Вместо пасивното отричане на земния ред, характерно за много ереси, тук отбелязваме активна опозиция, стигаща до въоръжени действия и политически амбиции. Тази специфика на павликянството му предопределя бъдеще, различаващо се съществено от съдбата на повечето подобни на него религиозни общности.

⁹² Николова, В. Богомилството. Предобрази и идеи. Българското новозаветно мислене. С., 2005, с. 16–17.

3. Павликяните между християнството и исляма в Мала Азия

Традициите на религиозно, а често и политическо дисидентство⁹³, в региона на възникване на павликянството, съществуват векове. Те са свързани със специфична геополитическа ориентация, подчинена на сблъсъка на различни държавни и религиозни сили. Още от III век – времето на Павел Самосатски, влиянието на Антиохия е определящо и контролира както главния военен път, така и търговските маршрути по долината на р. Ефрат⁹⁴. Така се налага традицията на сирийско влияние – то води и християнството в Армения. Южната част на Армения, Тарон и Васпуракан винаги е била в сферата на сирийското християнство, ръководено от Антиохия, а не под зависимостта на Кесария Кападокийска, която ръководи Северна Армения⁹⁵. Един от езиците за богослужение на християните в Южна Армения преди създаването на арменската азбука е сирийският⁹⁶. В района на Тарон е основан първият център на арменското християнство, начело със сирийския мисионер Даниел, ученик на св. Григорий⁹⁷. Влиянието на сирийското християнство е толкова голямо, че сред арменските историци се налага мнението, че Армения е „посирийчена“⁹⁸. Показателно е, че св. Месроп, в търсене на арменска азбука, отива в Едеса и Самосата, а не в гръцките градове. Влиянието на сирийското християнство е в най-различни форми – идейни, литературни и организационни. Персийските власти също действат в полза на сирийското християнство, като го използват срещу Византия, недопускайки гръцки литургии на своя територия⁹⁹. Кесария Кападокийска се оформя като прогръцки център, ориентиран политически към

⁹³ Терминът е използван в работите на С. Дадоян. В основата на употребата му за павликяните стои разбирането, че те са част от християните, но особеното им тълкуване на теологични и практически казуси ги прави обект на отхвърляне и преследване. Виж повече в: Dadoyan, S. *The Armenians in the medieval Islamic world Paradigms of Interaction: Seventh to Fourteenth Centuries*, V. 1, Transaction Publishers, 2011, 90–91, а също и: Dadoyan, S. *The Fatimid Armenians: cultural and political interaction in the Near East*, Leiden, New York, Koln; Brill, 1997, pp. 36–54.

⁹⁴ O'Leary, D. L. *How Greek Science Passed to the Arabs*, London, 1948, p. 47–52.

⁹⁵ Ter Minassiantz, E. *Die Armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, TU XXVI, Leipzig 1904, 1.

⁹⁶ Ter Minassiantz, *Die Armenische Kirche*, 1–4; Runciman, S. *The medieval Manichean. A study of the Christian dualist heresy*, Cambridge, 1982, 1947, 26.

⁹⁷ Faustus of Byzantium, *History*, 46–47; Moses of Xoren, *Histoire*, vol. II, 30/1.

⁹⁸ Виж повече в: Garsoian, N. *The Paulician Heresy*, Hague, 1967, 222 сл.

⁹⁹ Moses of Xoren, *Histoire*, III, xxxiv, liv, 82–85, 138–141.

Византия в религиозните въпроси. Религиозните институции се принуждават да приемат политическите доминанти в района. Арменският двор редува васалитет на Византия и на Персия, но членовете на семейството на св. Григорий остават непоколебимо лоялни към Византия и про-гръцката си ориентация. Типичен пример за това е реформата на католикос Нарсес, осветен в Кесария, при която сирийските монаси в манастира на св. Йоан Предтеча са прогонени с подкрепата на семейството на Мамиконян. А реакцията на тези действия е бурна – Нарсес е убит по заповед на владетеля Пап, гръцките книги са изгорени в Армения, а ползването на гръцки език е забранено¹⁰⁰. А когато през 431 г. в Ефес събора взема решенията си, гръцкият елемент тържествува над сирийския. Но борбата между двете линии на християнство, притежаващи и политически мотиви, продължава IV и V век, като приключва с налагането на елинизаторската доктрина. Дори и след събора в Халкидон, ситуацията не е ясна напълно и дори до VIII век сирийският елемент има, макар и неясна, роля¹⁰¹.

Преплитането на религиозно-доктринални и политически противоречия сред жителите на териториите, излъчили павликянството като специфично дисидентско движение, придава основателност на хипотезата на Н. Гарсоян. За нея павликянството е *резултат на развитие на по-ранното сирийско християнство в Армения, което станало еретично в момента, в който Арменската църква с център Кесария е приела антинесторианското кредо от Събора в Ефес. Павликяните са „преживелица“ от най-старата форма на християнство в Армения* и това тя доказва с информацията за изолирана общност от планинци, живеещи в районите, разделящи Тарон от Алчник. Те имали неразбираем език, но знаели и повтаряли Псалмите, преведени от древните арамейски преводачи.¹⁰²

Политизацията на религиозните предпочитания става естествена за множеството общности и групи в Армения, определяни като „секти“. Връзката им със сирийското християнство е неоспорима. На павликяните се приписва легенда, която посочва за техен основател „плешива“ жена на име Маре, която ги предвождала при тяхно преселение от земите на „гръцкия крал“ в Армения¹⁰³. Препратката към късо подстриганите еретички от сектантите Сивас е направена и от С. Дадоян, която подкрепя тезата за дисидентски характер на

¹⁰⁰ Moses of Xoren, Histoire, III, xxxvi, liv, 82/3-84/5, 140/1.

¹⁰¹ Виж: Garsoian, N. The Paulician Heresy, p. 226.

¹⁰² Garsoian, N., пак там, с. 227–228.

¹⁰³ Book of heretics, Heresy #153. – В: Garsoian, N. The Paulician Heresy, Hague, 1967,239.

общността им в ранните години на генезиса им, което по-късно обяснява и проарабските симпатии на водачите им¹⁰⁴.

Историческото развитие на павликянското движение в Източна Мала Азия съвпада с времето на динамични промени през VI–VII век. В епохата, в която земите на старата Римска империя на запад били завладени от варварите, на Изток се зародил ислямът. Арабите се запознали с гръцката философия чрез сирийците, които най-рано попаднали в тяхна власт. **Сирийците** имали гръцко образование, а в Антиохия и Едеса имали свои научни институти. Сирийците станали съединителна точка между гръцката философия и арабите. Особеният духовен живот, в който съжителстват християнство в „гръцки“ и „сирийски“ вариант, стари философски теории и нови религиозни течения през VII век, довежда до особен „отговор“ на сирийските духовни водачи. Те „измислили собствена мъдрост – мъдростта на думите (*Devgium*), и затова се нарекли „говорещи“ (*Medabberim*)¹⁰⁵. Сирийският език бил народен език дори в Багдат. Сирийците в Багдат превеждали на арабски език много от гръцките книги на философи и лекари и подпомогнали големия научен прогрес на арабите¹⁰⁶. Сирийците и сирийският език станали посредниците в тази духовна пулсация.

След смъртта на пророк Мохамед през 632 г., арабските му последователите поглъщат Персийската империя, завладяват византийските провинции по южните брегове на Средиземно море от Киликия до Мавритания, и създават нова ислямска държава, която се простира от подножието на Пиринеите до долината на р. Инд. След това от източната граница на Византийската империя продължава от брега на Средиземно море на запад от планината Тавър до брега на Черно море на изток от Трапезунд. В резултат на огромни териториални загуби, Византийската империя става почти еднаква по размер с Цариградската патриаршия, и следователно съдбата на византийската държава става по-тясно идентифицирана с тези на православната църква¹⁰⁷.

Във времето след 630–640 г. в региона набира сила Арабският халифат, който бързо разгромява и заема териториите на Сасанидска Персия. Византий-

¹⁰⁴ Dadoyan, S. *The Armenians in the Medieval Islamic World: The Arab Period in Armenia Seventh to Eleventh Centuries*, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 2011, ; Dadoyan, S. *The Fatimid Armenians: cultural and political interaction in the Near East*, Leiden, New York, Koln; Brill, 1997, 43.

¹⁰⁵ За тези процеси Хегел цитира думи на Мойсей Маймонид, еврейски учен, съвременник на промените през VII век Виж: Хегел, Г. *История на философията*. Т. III. С., 1982, с. 110.

¹⁰⁶ Хегел, Г. *История на философията*. Т. III. С., 1982, с. 109–111.

¹⁰⁷ Whittow, M. *The making of orthodox Byzantium, 600–1025*, Basingstoke, Macmillan, 1966, *The making of Orthodox Byzantium*, p. 38–95.

ската империя също не могла да спре новите завоеватели и трябвало да отстъпи много от земите си. Есента на 640 г. войските на Арабския халифат за първи път нахлули в Армения. Не срещнали сериозна съпротива и разорили много райони на Араратска долина, овладели град Двин и с голяма плячка и хиляди пленници се върнали обратно. През 643 г. повторили нашествието, а в 650 г. – го потрелили. Нахарарсите опитали да решат проблемите чрез преговори. През 652 г. пълководецът и дипломат Теодорос Рштуни сключил изгоден договор, чрез който признал върховната власт на Арабския халифат, при условие че три години страната ще бъде освободена от данъци, а в градовете и крепостите да няма арабски гарнизони. Въпреки честите нарушения на договора, резултатът бил положителен и в периода 660–680 г. мирът и относителната вътрешна самостоятелност били възстановени. Но в края на VII век положението отново се влошило и през 698 г. Мохамед ибн Мерван завзел цялата страна. Арабският управител на Армения Абдула продължил да унищожава нахарарските родове и тяхната конница. През 703 г. Симбат Багратуни повел арменско въстание, но Мохамед бен Окбей успял да го подчини. Така в края на VII и началото на VIII век в Армения се утвърдило господството на Арабския халифат.

Към 620 г., във връзка с войните срещу персите, възникнала темна организация – пореден опит за централизация на властта. Стратегът на темата получавал, изключителни пълномощия в упражняването на военната и гражданската власт. Първите три теми били граничните с персите Армениакон (планинска Армения до Киликия и южния бряг на Черно море), Опсикон и Анатолия. През втората половина на VII век се създава и четвърта тема – отново в граничен и неспокоен район – Балканския полуостров¹⁰⁸.

В част от района на **Тракия под византийски контрол вероятно е конституирана** като тема към 680 г., като отговор на българската заплаха, въпреки че за известно време командването на Тракия се упражнява от управляващия темата Опсикон. Последователни кампании от императорите в Гърция водят от възстановяване на контрола на Централна Гърция от славянските нашественици, и до създаването на темната организация там между 687 и 695 г. Сицилия също е оформена като тема до края на VII век, но имперските владения в континенталната част на Италия остава под властта на екзарха на Равена или местните дукове, както се управлява и византийска Африка до падането на Картаген в

¹⁰⁸ Ангелов, Д. История, с. 269–272

698 г. В същото време Крит и имперския анклав Херсон в Крим, формират независима архонтия¹⁰⁹.

Едновременно с темното устройство се пристъпило и към преустройство на армията – било изоставено наемничеството за сметка на местна армия, набирана от жителите на империята. Военната служба била тясно свързана с притежаването на земя. Създаването на войнишко съсловие, притежаващо специални територии като войнишки имоти, не било ново явление – то е продължение на римската и ранно-византийска практика, касаеща главно т.нар. „гранични земи“¹¹⁰. От VII век подобен статут получават всички части от войската. Срещу задължението да служат в армията, стратиотите се освобождавали от всякакви държавни тегоби. Най-привилегирован слой съставлявали онези от тях, които служели в граничните области – в Северна Сирия, Армения и в Киликия, съседни на Арабския халифат, а също и в Тракия и Македония, съседни на България. Властта ценяла тези т.нар. „акрити“ като своя важна опора и затова купувала верността им с редовни годишни възнаграждения в пари и натура¹¹¹.

Времето и мястото на поява на павликянството едва ли е просто съвпадение. В средата на VII век в Мала и Велика Армения, Сирия и Мала Азия (главно в Понт¹¹²) новата организация на териториалното и военното управление явно е внесла нови моменти в традицията, битувала векове тук за защита на границите от военизирани племена. Превръщането на точно тези земи в първите теми вероятно е целяло засилване контрола на централната власт над този жизнено важен за Византия регион. Но стремежът към централизация не може да не е засегнал изключителните прерогативи на местните първенци-военачалници. Новоназначеният стратег е трябвало да намери сред акритите необходимата за защита на границите въоръжена сила. Усложнените след нововъведенията отношения централна власт – нахарарси подготвили благоприятна почва за отцепничество. Но геополитическото им положение ги превръщало в своеобразен буфер между Византия и Арабския халифат. Макар и ценени като съюзници, самостоятелните действия на павликяните били обречени и затова **сепаратизма им се излял под формата на религиозна ерес.**

¹⁰⁹ Treadgold, Warren, Treadgold, Warren T., *Byzantium and Its Army, 284–1081*, Stanford University Press, 1998, 284, 12.

¹¹⁰ Мутафчиев, П. Войнишките земи, 556; Същият. Книга за българите. С., 1987, с. 37; Ангелов, Д. Византия – възход и залез на една империя. С., 1991, с. 123–126.

¹¹¹ Ангелов, Д. История, 227.

¹¹² Ангелов, Д. Византия – възход и залез, с. 126; Мутафчиев, П. Войнишките..., с. 556, 590, 557

II. ПАВЛИКЯНСКИЯТ АРХЕТИП – ГЕНЕЗИС И ХАРАКТЕРИСТИКИ

1. Легенди и история

Първите стъпки на павликянството са описани от гръцките автори, които свързват името на ереста с имената на двама братя, синове на манихейката Калиника, която заченала от „плевелите, засети“ от манихейски последователи в земите до град Самосата в темата Армениакон¹¹³. Съществуват и версии, които приписват на Павел Самосатски ролята на легендарен първоосновател¹¹⁴, или сочат само единият от горепосочените калиникини синове – Павел, за първоосновател на ереста¹¹⁵. Според други, по-нови сведения, павликяните дължат името си на предпочитанието, което оказвали на апостол Павел пред другите апостоли.¹¹⁶ Според тази „гръцка“ легенда¹¹⁷ еретичните идеи заразили арменците от Самосата до Фанароя, където майката Калиника изпратила синовете си да проповядват. Те се преместили в селище до прохода Фанароя, което до IX век продължавало да носи името Еписпарис – това селище всъщност било и първото, където еретиците се отграничили от манихеите със самоназванието „павликяни“¹¹⁸.

¹¹³ Georgius Monachus. Χρονικόν (Chronicon) – Бартикян, Р. Источники, I, с. 197.

¹¹⁴ Petrus Siculus. Historia utilis et refutatio atque eversio haereseos Manichaeorum qui et Pauliciani dicuntur, Bulgariae archiepiscopo nuncupata, XXIII. – Бартикян, Р. М. Источники, с. 135.

¹¹⁵ Photius Patriarcha Constantinopolitanus. Narratio de Manichaeis recens repullulantibus. (Повестуване о вторичном произростуваннии манихеев), III. – Бартикян, Р. М. Источники, с. 169.

¹¹⁶ Григорий Магистрат Пахлавуни. Откъси от отговора-послание на сирийския католикос. – Бартикян, Р. Источники, с. 116.

¹¹⁷ Определението на тази легенда като „гръцка“ е направено от Н. Гарсоян, като е противопоставена на „арменската легенда“, свързана с жена-водач на преселение Маре, която имала и магически качества. – Виж „Павликянската ерес...“, с. 112–113.

¹¹⁸ Нина Гарсоян оспорва напълно историчността на този разказ за Павел и Йоан, както и „гръцкото“ свързване със Самосата, което географски и исторически „не се връзва“ с по-късните исторически данни. Виж по-подробно в: Garsonian, N. The Paulician Heresy, Hague, 1967, p. 113–117.

Началото на павликянското учение според патриарх Фотий и Георги Монах се свързва и с непосочени посредници, които „ръкоположили“ или предали на първия им ересиарх (арменецът Константин) идейното наследство на манихеите¹¹⁹. За пръв свой учител самите павликяни признавали „друг учител – Константин“ (а не споменатия син на Калиника Павел – б. м. Д.Р.), който устно обособил отличията на павликяните от византийските православни при тълкуването на еднаквите свещени текстове в „самосатското“ село Мананалис¹²⁰ по времето управлението на император Констант II (642–668). Разказвало се продължение на легендата за възникването на павликянското учение: един дякон, който се връщал във Византия от сарацински плен, намерил добър прием в дома на Константин и му подарил ръкопис, съдържащ Новия Завет. Константин, който не бил православен, а манихей или макрионит, прочел с интерес свещения текст и обърнал особено внимание на посланията на ап. Павел, въз основа на които съставил *собствено учение, целящо възобновяване на апостолския вид на християнската църква в 657 г.* Изворите сочат продължителността на водачество на Константин, приел името на ученика на апостол Павел Силуан (или Силван) на 27 години, което ни позволява да датираме и дейността му – 657 до 684 година. Център на проповедта му станала крепостта Кивоса в Колоней, където той се преселил. Именно там той и заявил: „Вие се явявате македоняни, а аз съм Силван, изпратен от Павел при вас!“¹²¹

Две арменски легенди също търсят обяснение на появата на павликяните. Те са записани в късни документи, но архаичната информация в тях е притежана от изследователите за заслужаваща внимание. Текстът им е в ранен ръкопис „Книга за ересите“ в Матенадаран под # 3681, препис от 1315 г., известен в два пасажа – № 153 и № 154.¹²² Според едната версия в № 153, „*плешива жена*“ *Маре* била водач на павликяните (наречени още „крвожадни“). Тя била начело по време на *изгонването им от „зръци цар“ откъд планината Кавказ*. Маре награждавала и наказвала, учила, „че който яде и пие кръвта на човек, е

¹¹⁹ Photius Patriarpha, Narratio (Повестуване), III, 169. Georgius Monachus. Χρονικόν (Chronicon) – В: Бартикян, Р. Источници, с. 197–208.

¹²⁰ Във византийските източници има разминаване в локализирането на появата на павликяните. Изследователите в последно време поставят под въпрос данните на Петър Сицилийски и предпочитат по-адекватните и обективни твърдения на патриарх Фотий. Повече по този проблем виж: Garsoian, N. Byzantine Heresy. A Reinterpretation. – *Dumbarton Oaks Papers*, 25, 1971, p. 95–96.

¹²¹ Photius Patriarpha, Narratio (Повестуване), XVII, 179.

¹²² Garsoian, N. The Paulician Heresy, Hague, 1967, Appendix III, 239–240. Данните от този ръкопис са преписани и в 1621 г. в ръкопис 687. Пасажите с информация за павликяните са под номера: # 153, #154. – Пак там, p. 112–113.

справедливо“, обявявала обикновените дни за „сатанински“, имала „видения на заклани деца“¹²³. А според втория пасаж в № 154, *жена Сети дошла от „турците“ в Армения, била прелъстена от Пол, ученик на свети Ефрем*, и по този начин се смесили християнство и ерес, за да се появи павликянството. Свети Ефрем не успял „да развърже тяхната ерес“, проклетел ги и си тръгнал. Единствените вярвания, дадени в документа, са в изречението: „Слънчевият Христос нито е умрял, нито е възкръснал, и поради това постят в неделя“¹²⁴.

Голямата разлика в информацията на посочените арменски легенди и представите на официалните православни гръцки извори е явна. Впечатлява и новият нюанс в обясняването за появата на доктрината им – „смесването“ в района на Айрарат на християнство и ерес, персонифицирано от „Сети“ и „Паул“, ученик на св. Ефрем Сирий (306–373) – проповядващ в Нибизия до 350 г., а след това в Едеса и околностите до смъртта си в 373 г.¹²⁵ „Страната на турците“ обикновено е разпознавана като „ислямска“ от досегашните тълкуватели¹²⁶. Преводът ни на български позволява да направим някои по-различни коментари. Известно е, че времето на възникване на павликянството се синхронизира обикновено с управлението на император Константин II (641–668). За тази епоха е характерно използването на названието „турци“ и „турки“ за хазарите. Географската близост на Хазарската държава с областта Айрарат прави контактите, посочени в легендата, напълно реални. Политическите връзки на хазарите с византийските управляващи са белязани с династични бракове с

¹²³ Garsoian, N., пак там, р. 112.

¹²⁴ Виж българския превод на доц. А. Гарабедян в Приложение I. Малките разлики в българския превод и английските варианти на преводите на Н. Гарсоян и С. Дадоян, представени в същото Приложение, са в #154–Сети идва „от турците“ в областта Айрарат, а не от „мюсюлманите?“ в областта Арарат, което позволява различно тълкувание от поддържаното от посочените авторки. Използването на определението „турци“ през IX век се използва и при преселение на император Теофил (829–842) на 14 000 „турски племена“, които преминали от Персия в Мала Азия, и които императорът преместил в Македония на р. Вардар, близо до местните славянски племена струмъни и драговичи, като ги задължил да служат само в свои легиони. От тях водят произхода си т.нар. „турци-вардариоти“ или „перси-вардариоти“ в периода IX–XV век, споменавани нееднократно в гръцките извори. Да XV век те съхранявали отличителни черти на облеклото си (червена дреха и дълги тесни шапки), език и особено положение във византийския церемониал. При преселението си били мюсюлмани, но впоследствие преминали към християнство, така че през X век при Солунския митрополит се намирала епархия „Вардариоти или турци“ (Вардариотъот џтои Тоурков“ – Anna Comnena. Alexias, IV, s. 100), богослужението било на Евангелие на „турско-татарски език“, който френски пътешественик намерил при техни потомци, използващи още този език. (Poussqueville, Voyage de la Grece, III, 74.). Виж повече: Гилфердинг, А. История сербов и болгар. – Собранные сочинения, Т. I, 1868, с. 190.

¹²⁵ Жития на светиите. Синадално издателство, С., 1991, с. 70–73.

¹²⁶ Garsoian, N. The Paulician Heresy, 112; Dadoyan, S. The Fatimid Armenians: cultural and political interaction in the Near East, Leiden, New York, Koln; Brill, 1997, pp. 41–42.

хазарски принцеси и оставянето на наследници, управлявали Византийската империя. Такъв е бракът на Юстиниан II със сестрата на хазарския хаган, която след преминаването си в християнство приема името Теодора (като жената на имп. Юстиниан I (527–565) – синът им Тиберий е обявен за съимператор на баща му (705–711)).¹²⁷ При иконобореца Лъв III Исавър хазарите продължават да са стратегически партньори в плановете на византийската политика.¹²⁸ Теофан Изповедник съобщава, че хазарска принцеса е ескортирана и сгодена в Константинопол с 14-годишния Константин, след което приема православие и християнско име Ирина. Неин син е Лъв IV, известен като „Хазар“, управлявал 775–780.¹²⁹ Има и други примери през IX век¹³⁰, които показват голямата популярност на „турците“ – Хазари като име и като реално влияещи в политическия живот на Византийската империя. Техният териториален контакт е бил най-естествен в земите на Айрарат – североизточно от езерото Ваан. Затова легендата за Сети „от турците“, отвлечена от Пол, християнския ученик на Свети Ефрем и „завързала“ новата ерес на павликяните, изглежда съвсем допустимо да се свърже не с „исляма“ и арабите (както се прави досега), а с хазарите – „турци“¹³¹, още повече че и византийските писатели причисляват хазарите към тюрките, а така („тюрки“) са наричани хазарите и от арабските автори¹³². Самите хазари се считали за родствени по произход с угрите, аварите, гузите, барсилите, оногурите, българите и савирите. По език били близки с българите. За това са категорични арабските писатели: „езикът на българите е подобен на езика на хазарите“.¹³³ Доколко тези характеристики са в основата на определеното „турци“ („страна на турците“) в арменския ръкопис #154 е трудно да се каже. И ако византийските и арабските автори „припознават“ хазарите от VIII–IX век като „турци“, дали арменските автори, преписали легендата за Сети два

¹²⁷ Виж: Острогорски, Г. История на византийската държава, С., 1998, с. 207–209.

¹²⁸ Острогорски, Г., пак там, с. 225.

¹²⁹ Острогорски, Г., пак там, с. 247.

¹³⁰ А през 803 г. има стратег на Анатоликон с име Барданий Турски („Потурченият“). Дъщеря му Текла става императрица, след като съпругът ѝ Михаил е коронован за император през 820 г., а император Теофил (829–842) е техен син. В: Theophanes Confessor. Χρονογραφία (Chronographia). Ed., C. de Boor, 2 vols. Leipzig, 1883–1885, I, p. 535.

¹³¹ Виж: В по-късни византийски извори определеното „тюрки“ се дава на маджарите, като се подчертава близостта им с българите – В: Лъв VI, Тактика, XVIII, 92. – ГИБИ, IV, С., 1961, с. 168.

¹³² Moravcik. Zur Geschichte, s. 87; Kmosko. Araber und Chazaren, s. 284. Виж повече: Артамонов. М. И. История хазар, 2012, с. 113–114, <http://gumilevica.kulichki.net/AMI/ami1.htm>.

¹³³ Ал-Истахри. BGA, 1927, 220; Al-Biruni. The Chronology of Ancient Nations, Ed. and trans. E. Sachau, London, 1879, 42): „българите и саварите говорят особен език, смесен от тюрски и хазарски“. – Z. Validi Togan. Reisebericht, 200.

пъти (в XIV и XVII век) са предали същите асоциации? Засега отговорът е невъзможен, но прави проблематично посоченото по-горе тълкувание на С. Дадоян, категорично разпознала „турците“ в текста като „мюсюлмани“/„араби“.

Жената водач Маре е персонаж от ръкопис #153, който за гръцките извори е непознат. Магическите ритуали, видения и практики с кръв или кръвни жертви, са подчертани, като на павликяните се приписва определението „кървави“ (?). Липсват препратки към манихеи и християнски ереси, което е любим „разпознаване“ при православните разобличители-византийци.

Двете легенди носят особен поглед към павликянската история, който посредничи на по-късни реалности. Легендите не са история, а са симбиоза на философия, идеология и вяра едновременно – те търсят отговор на основни въпроси от човешкото битие.¹³⁴ Връзките със *сирийското християнство* и „ерес“ от „турците“ са подчертани като зародиш на павликянството в документ № 154. Подчертани са вярвания със специфично значение – ритуали с човешка кръв и „посечени деца“ (№ 153), обикновените дни са „сатанински“ (№ 153), а в чест към Слънчевия Христос, постят в неделя (№ 153). Историческите препратки вметват легендарното начало в широк интервал – от IV век (времето на Ефрем Сирий) до VII век („турците“ – хазари или араби мюсюлмани).

* * *

За разлика от легендата, *историческият разказ* за развитието на павликяните започва в южната част на Армения, откъдето те се преместват в района на северозападната област Колоней. Макар че е можело да се установят трайно в района, много от тях скоро се преселват и го изоставят. По-късни гонения също променят диаспората на павликяните. При появата си в десетилетията след 657 г. общността се концентрира около три селища: *Еписпарис до прохода Фанароя, Мананалис „до Самосата“* (според Петър Сицилийски в Армения, оспорено от повечето тълкуватели като невярно, и локализирано в Сирия¹³⁵), от където е Константин-Силван, и *крепостта Кивоса около Колоней, на границата на Малка Армения и Понт* (център на дейността на Константин-Силван (657–684).

Териториалното разширение на павликянството следва *апостолски модел* – ересиархът поставя претенциите си за водачество (цитиране на части от

¹³⁴ Когато Господ ходеше по земята: 77 фолклорни легенди и с тълкования. Съст. Албена Георгиева, С., 1993, с. 10–11.

¹³⁵ За спора виж: Бартикян, Р. Источники, с. 82–83.

Апостола и най-вече на думи на апостол Павел) и повтаря дейността на учениците на апостол Павел. Начално ядро на организационната им структура поставят „Македония“ – Кивоса и „Ахея“ – Мананалис. И ако апостолската проповед – повторение на делото на ап. Павел е „формата“, която вдъхновява няколко поколения наследници на Константин-Силван, то практиката е взаимствана от мъдростта на думите (Devgium), чиито проповедници се нарекли „говорещи“ (Medabberim)¹³⁶. Правилото „от Бога е словото“ ще се превърне в основен принцип на павликяните до XVII век и е една от най-разпознаваемите им характеристики.

Арменецът (или сириецът)¹³⁷ Константин, наречен Силван на името на ученика на ап. Павел¹³⁸, реформирал новото учение, като го отграничил от манихейството и отрекъл всички книги, ползвани от тях и оставил само Евангелието и Апостола. Устната проповед станала основна за приемниците му и била подчинена на тези две основни книги. Той приел според П. Сицилийски без „пълна откровеност“ тетралогията на Валентин за тридесетте века и богове, учението на Василид (представители на християнския гностицизъм в сирийския му вариант), а и приказното съчинение на Кубрик за дъжда¹³⁹. Тази реформа на идеите поставила съдържателни граници на нововъзникналото религиозно учение и очертало перспективите му за разпространение.

В Кивоса („Македония“) император Константин Погонат (668–685) изпратил своя придворен пратеник Симеон със задача да премахне новопоявила се ерес. Местният архонт Трифон му помогнал да хване всички еретици и да ги отведе в южния край на крепостта Колония. Там била устроена и екзекуцията на Константин-Силван. Симеон поискал от учениците му да го замерят с камъни и така да го убият, но те хвърляли камъните обратно. Само осиновеният син на ересарха Юст изпълнил заповедта и убил с камък Константин-Силван. Местността на екзекуцията получила името Сорос по събраните от тогава камъни. А Симеон се опитал в разговори да обърне вярата на еретиците, но те предпочитали да умрат, но не и да се откажат от идеите си. Получило се обратно въздействие – необученият с богословско образование Симеон се

¹³⁶ Виж: Хегел, Г. История на философията. Т. 3. С., 1982, с. 110.

¹³⁷ Поснов, М. История на православната църква, Т. II, 330. Но в изворите преобладава мнението за арменския произход на Константин-Силван, основано на Петър Сицилийски (Petrus Siculus. Historia, XXIII, 135.) и Фотий (Photius Patriarcha. Narratio. – Бартикян, Р. М. Источники, Повествувание, XVI, с. 178).

¹³⁸ Виж: Деяния, 15–18, 2 Коринтяни 1:19, 1 Солуняни 1: 1,2 Солуняни 1: 1.

¹³⁹ Petrus Siculus. Historia, XIV–XXII. – Бартикян. Источники, с. 130–140; Оболенски, Д. Богомилите, с. 36–38.

оказал податлив на влиянието на павликяните. След като се върнал в Константинопол, той се затворил три години в дома си (684–687), след което тайно избягал в *Кивоса* и се представил в 687 г. пред павликяните с ново име – приел името *Тит* – критския апостол и ученик на Павел¹⁴⁰. До това време Юст явно е бил разколебан в старите идеи и предизвикал спор с новия ересиарх Симеон-Тит по отношение на текст, касаещ сътворението. Наказателната операция срещу павликяните била предизвикана от опита на Юст да получи тълкувание от епископа на Колония, който пък уведомял император Юстиниан II (685–695). И отново в 690 г. в местността *Сорос* в южния край на Колония се извършва екзекуция. Този път е запален голям огън и в него изгарят ересиарха и привържениците му.¹⁴¹ След това ереста преживява сътресения и гонения, които наложили промени и в териториите на разпространение.

Павликянската история сякаш отново се повтаря, когато в кризата след 690 г., беглец-арменец на име *Павел* се връща в същото селище Еписпарис до прохода Фанароя, свързвано от гръцките автори с легендарните синове на Калиника Павел и Йоан началото павликянска ерес. Беглецът Павел има двама сина – Генесий и Теодор. Генесий бил „даден в училището на безбожието“ и се нарекъл Тимотей, но това не убедило брат му в божията благодат и породило разпра между тях до края на живота им. Въпреки тези вътрешни за общността раздори, атмосферата във Византийската империя ставала все по-благоприятна за павликяните.

В началото от осми век при император Филипик (711–713) има противоречива информация за локализацията на павликяните. Твърди се, че Павел се придвижил към Еписпарис във Фанароя, но от друга страна е известно, че точно тогава територията край Мелитене става павликянски център. Сътрудничеството на „арменци“ от Мелитене с арабите, е отбелязвано от източниците като трайна характеристика на павликяните и в двата века–VIII и IX век.¹⁴² Император Лъв III Исавър (717–741) не само спрял гоненията, но и осигурил

¹⁴⁰ 2 Коринтяни 2:13, 7, 5–6, 13–15.

¹⁴¹ Petrus Siculus. Historia, XXVII. – Бартикан. Источники, с. 138.

¹⁴² Garsoian, N. The Paulician Heresy, p. 122; Theophanes, Chronographia, I, 382, не се споменава ерес във връзка с депортиранията от Филипик, но се посочва разпространение на павликянство от арменците в района на Мелитене през 747 г. Пак там, I, p. 429, „ὁ δὲ βασιλεὺς Κωνσταντῖνος Σύρουσ τε καὶ Ἀρμενίους, οὐσ ἤγαγεν ἀπὸ Θεοδοσιοῦ πόλεως καὶ Μελίτη νῆς, εἰς τὴν Ἑρσικὴν μετῴκισεν, ἐξ ὧν ἐπλα-τύνθη ἡ αἵρεσις τῶν Παυλικιάνων“. Освен това, както Бартикан също отбелязва, Михаил Сирийски, Chronique, II, p. 482, говори за Алианса на арменците от Мелитене с арабите. Сътрудничеството на павликяните с арабите в началото на VIII век се потвърждава от Йоан Одзунски (виж с. 99), както и закрилата на еретиците от емира на Мелитене се потвърждава както от византийски и арменски източници, така и от арабски такива.

покровителство над павликяните с оглед на въведената след 726 г. иконоборска политика, довела до Константинополския събор и свалянето на патриарх Герман и замяната му с Атанасий, който бил привърженик на иконоборческия курс. Вероятно към това време е и *срещата на Генесий-Тимотей с патриарх Атанасий*, при която ересиархът получава сигилий, узаконяващ дейността му. След това Генесий-Тимотей събрал учениците си и се преместил в Мананалис (нар. „Ахея“), свързан с дейността на първият ересиарх Константин-Силван. Генесий-Тимотей проповядвал 30 години и умрял от чума (вероятно към 747 г.).¹⁴³ Неговите наследници били законния му син – Захарий и незаконородено, захвърлено дете, което ересиархът осиновил и отгледал – Йосиф. Привържениците се разделили между Захарий и Йосиф, които спорели за това, кой от тях е получил благодатния Дух на бащиното наследство. *Захарий даже ударил с камък Йосиф* и без малко го убие. Арабите, в чиито земи се намирал Мананалис станали подозрителни пред подготовката на павликяните да сменят местонаходището си и да се преместят във Византия. Захарий проявил страхливост, изоставил своите привърженици и те били избити от арабите – след това окончателно загубил авторитета си на водач. Йосиф с хитрост измамил арабите и успешно се добрал до Еписпарис, където бил радостно посрещнат от жителите му. Но местният архонт Крикохарес се опитал да го залови. Успял да хване само някои от учениците му, докато *Йосиф успял да избяга във Фригия, а от там в Антиохия Писидска, приета като „Филипийска еклекия“ на павликянската църква*. Там той проповядвал 30 години, като се представял за ученика на апостол Павел Епафродит. *Йосиф-Епафродит завършил живота си в местността Хортокопион. Наследен бил от Ваан, син на негов ученик-евреин*¹⁴⁴.

Датирането на горните ересиарси не е възможно да се направи прецизно. Не е ясна ролята на Павел, бащата на Генесий – Тимотей и Теодор, а също и времето на тяхното митарстване преди утвърждаването на Генесий. Към 726 г. той вече е бил утвърден за водач и затова го виждаме на среща с патриарх Атанасий. Проблемите на павликяните в Мананалис с арабите явно трябва да се свържат с променения статут на тези области и преминаването им в арабски ръце. Сблъсъкът между Византийската империя и арабите непрекъснато променял, политическите реалности, с които те трябвало да се съобразяват. При преследвания от византийската власт винаги съществувала възможността за

¹⁴³ Petrus Siculus. Historia, XXIX, s.132.

¹⁴⁴ Petrus Siculus, пак там, s. 140.

емиграция при арабите и обратно. Павликяните на няколко пъти се възползвали от това предимство¹⁴⁵. През 705 г. започналата борбата срещу най-видните нахарарски родове и тяхната конница чрез жестоко масово изстребление в храма в Нахачеван. Увеличаването на данъчното бреме върху хора, животни и земя при управлението на халиф Хишам (724–743) за намаляне на икономическите възможности на местното население¹⁴⁶.

Животът на павликяните в Мананалис, главният център в териториите на Армения под арабска власт, явно станал непривлекателен и много от тях поели тайно към византийска територия през 748 г., стремейки се към Еписпарис на Понта, където с „голяма радост, ги срещнали местните жители“. Фактът, че в 748 г. изворите говорят за *съвместни действия на павликяни и въстанали арменски нахарарси – „синове на греха“¹⁴⁷ не ни дава гаранция да търсим въоръжен характер на общността им*. Масовото избиване на павликяни-бегълци от арабите, при което загива водачът им Захарий, също не доказва военизирания характер на разпространение на павликянската доктрина и историческите събития привличали привърженици, чието основно препитание е войната. Религиозното учение, което те приемали не е изисквало промяна на социалния им статус. Така чисто *религиозният характер на павликянството бил подложен на влияниия „отвътре“ – влияниия*, които са го приспособили към историческите реалности и са му придали особени характеристики и качества, с които да се самосъхрани и оцелее. Сливането на религиозна доктрина с въоръжена сила остава неизяснен във времето процес, който през втората половина на VIII век е вече документиран при първите компактни преселения на павликяните на Балканите.

В средата на VIII век мълчанието на хронистите за павликяните е прекратено. Първото историческо сведение за тях се появява по повод отношенията им с император Лъв III (717–741), който е бил обвиняван в благоприятно разположение към тях¹⁴⁸. Такова обвинение много по-ясно е отправено към сина и наследника му – император Константин V (741–775), който „преместил“ павли-

¹⁴⁵ Petrus Siculus. Historia, XXX, XXXI, 140; Бартикян, Р., пос. съч., с. 41, 46, 47.

¹⁴⁶ Бартикян, Р., пос. съч., с. 45.

¹⁴⁷ Вартапед Гевонд, пос. съч., с. 42.

¹⁴⁸ Garsoian, N. The Paulician Heresy, p. 122. Периодът на развитие на павликянство в империя, VII и VIII век, е един от особено бедните във византийската историография. Първите важните градивни обекти, като например историите на патриарх Никифор и Теофан Изповедник, датират от началото на девети век.

кяните от Армения в Тракия, за да укрепят границата с България с надеждно население¹⁴⁹. Императорът заселил павликяни и в столицата¹⁵⁰, а Георги Монах го обвинява, че самият той е павликянин¹⁵¹. Най-вероятно преселенията не са наказателни – императорът, сериозно амбициран във войните с българите, желал да укрепят границите си и да засили военните си възможности. А арменският историк Гевонд съобщава, че населението в Теодосопол помолило императора да ги „вземе със себе си и да ги спаси от арабите“¹⁵².

През втория период от иконоборството в Константинопол ситуацията става по-сложна. Император Никифор I (802–811) е бил посочен от Теофан като споделящ убежденията на павликяните. Той ги възстановява с пълни граждански права, които се предполага, че били изгубени по време на православната реакция при императрица Ирина (797–802), и им позволява да живеят мирно в рамките на империята и да се разпространява тяхното учение¹⁵³.

Времето 690–801 г. бележи сериозната роля на двама ересиарси с 30-годишно водачество: Генесий-Тимотей (717–747) и Йосиф-Епафродит (747–777). Заедно с това, има и два периода на неяснота – при Павел (690–717) и при Ваан, след смъртта на Йосиф-Епафродит (777–801).

След **801 г. ересиарх станал Сергей**, произхождащ от селището Ания в близост до град Тавия. Той нарекъл себе си Тихик и изисквал учениците му да го наричат Свети Дух. Жена „манихейка“ го въвела в ереста, а той приел името Тихон, споменавано в посланията на апостол Павел. Действал 34 години и подготвил въстание по времето на императрица Ирина и император Теофил, за каквото е предричал апостол Павел в посланията си до Тесалонийците¹⁵⁴. Неговата дейност е най-широко описвана в изворите – той е не само реформатор и създател на книжнина, но и мащабен разпространител на идеите на павликянството. Въстанието на Тома Славянина през 821 г. обикновено се

¹⁴⁹ Овнанян, С. Армено-български исторически връзки и арменските колонии в България през втората половина на XIX век, С., 1972, с. 5–395, 28–46.

¹⁵⁰ Theophanes Confessor. Χρονογραφία (Chronographia). Ed., C. de Boor, 2 vols. Leipzig, 1883–1885, I, s. 429. Дори и да се приеме, че преселението е и на арменски монофизити, то с тях вероятно е имало и павликяни, което обяснява думите на Теофан, че „εξ ὧν ἐπλατύνθη ἡ αἵρεσις τῶν Παυλικιάνων“.

¹⁵¹ Georgius Monachus. Χρονικόν (Chronicon). Ed. C. de Boor, Leipzig, 1904, s.752.

¹⁵² Lewond. История, 123, 126

¹⁵³ Theophanes Confessor. Χρονογραφία (Chronographia), I, 488, „των δε Μανιχαίων, των νυν Παυλικιάνων καλουμένων, και Αθίγγανων των κατά Φρυγίαν και Λυκαονίαν, ἀγγιχειτόνων αὐτοῦ, φίλος ἦν διάπυρος, χρησιμοῖς και τελεταῖς αὐτῶν ἐπιχαίρων, ... οὗτοι χωρὰν ἔλαβον ἐπὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ ἀφόβως πολιτεύεσθαι και πολλοὶ των κουφότερων ταῖς ἀθεμίτοις αὐτῶν διεφθάρησαν δόξαις“.

¹⁵⁴ Petrus Siculus. Historia XXXVI.

свързва със съучастие на павликяните, разпознавани в изворите като „всички, които споделят безчестието на Манес“¹⁵⁵. Фактът, че патриархът на Антиохия увенчал Тома с царска корона, а арабите били благосклонни към действията за свалянето на византийския император Михаил II, не е достатъчно основание да приемем павликянската съпричастност, още повече че Тома дал уверение за възстановяване култа към иконите.

Изворите позволяват сравнително ясна хронологическа синхронизация с владетелите на Византийската империя. Освен сигурните съответствия в дългия път на развитие на павликяните, има и неясни ситуации на водачество. Представената по-долу синхронна таблица показва спорните хронологически моменти. Обозначенията „НГ“ (Нина Гарсоян), „БХ“ (Б. Хамилтън) и „ДР“ (Донка Радева) позволяват да се видят и разликите в досега оформените мнения. В повечето случаи различията са свързани с детайли при предаване на водачество, на които нашата работа обръща по-специално внимание, защото са част от архетипен модел, съчетан с историческа реалност.

Период	Водач Ересиарх	Византийски император	Павликянски център	Еклесии
Легендарен	Павел и Йоан		Еписпарис Във Фанария, (нар. Коринтска)	Коринтска /Еписпарис (до прохода Фанароя)
Н. Гарсоян ¹⁵⁶ : 654–681 Б. Хамилтън ¹⁵⁷ : 655–682 Д. Радева: 657–684	Константин/ Силван	Констант II (642–668) Константин IV (668–685)	Кибоса в Колония, (нар. Македония)	Коринтски /Еписпарис във Фанария Ахея/Мананалис Македония/Кибоса в Колония
ДР: 684–687	Юст	Юстиниан II (685–695)	Кибоса ? (Македония)	
НГ: 687–690 ДР: 687–690	Симеон/Тит	Юстиниан II (685–695)	Кибоса (Македония)	
ДР: 690–711 НГ: ?	Юст? Павел Арменецът	Филипик (711– 713) – не е споменат (НГ)	Еписпарис (Коринтска)	Коринтска /Еписпарис

¹⁵⁵ Petrus Siculus. Historia XXVIII, 147; Ангелов, Д. Византия. Възход и залез на една империя, С., 1991, с. 131–139; Оболенски, Д. Богомилството, с. 36–38.

¹⁵⁶ Според Нина Гарсоян в: Garsoian, N. The Paulician Heresy, p. 122.

¹⁵⁷ Според: Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, С. 650-с. 1450: Selected Sources, Manchester University Press, 1998, p. 12–23.

II. ПАВЛИКЯНСКИЯТ АРХЕТИП – ГЕНЕЗИС И ХАРАКТЕРИСТИКИ

ДР:711–747 НГ:717–746 Б.Х. ?–748	Генесий/ Тимотей и Теодор	Лъв Исавър (717–741), от 726 г. иконо- борческа линия Константин V (741–775)	1.Еписпарис (Коринтска) 2.След 726– Мананалис (Ахея, превзет от арабите ?)	Преселение след 726 г. в Ахея/Мананалис
ДР: 747–772	Захарий	Константин V (741–775)	Мананалис под арабска власт	Опит за пресе- ление от араб- ския Мананалис (Ахея) 772 (БХ) – изоставен
ДР: 747–777 (30 год.) БХ: ? – ок. 800	Йосиф/ Епафродит	Константин V (741–775) Лъв IV 775–780 г.	Преселение от 1.Мананалис в 2.Еписпарис 3.Фригия 4.Антиохия Писидска (нар. Филипий- ски)	1.Ахейска/ Мананалис 2.Коринтска/ Еписпарис 3.Филипийска/ Антиохия Писидска
ДР:777–801 НГ: след 783–801	Ваан „Нечисти“	Лъв IV 775–780 г. Константин VI 780–797 г. Ирина 797–802 г.		
НГ: 801–835 ДР: 801–835	Сергий/ Тихик	Ирина (797–802). Никифор I Геник (802–811) Ставракий – 811 Михаил I Рангаве (811–813) Лъв V(813–820) Михаил II (820– 829) Теофил (829–842).	Аргаус (Колоска)	1.Колоска/ Аргаус 2.Ефеска/ Мопсуестия 3.Лаодикийска/ Кинохорион до Неоцезария в Понт
ДР: 835–863? Б.Х.: 843–?	Карбеас	Михаил III (842–867), син на Теодора (842–855) Василий I (867– 886)	Тэфрика Независима държава	
Д.Р=Б.Х. 863–872	Хризохир	Василий I Македонец (867–886)	Тэфрика Независима държава	

Представената по-горе таблица представя не само хронологията на павликянските авторитети, но и промените на териториите **еклесии на павликянството**, които следват упорит архетипен модел в продължение на два века (657?–872). Последният, за когото изворите съобщават, че е създал нови еклесии, е Сергей–Тихик (801–835). Той основал три еклесии, които обвързал с дейността на учениците на апостол Павел. Към предишните четири „църкви“ до 801 година (Коринтска, Македонска, Ахейска, Филипийска) Сергей Тихик добавил „нови църкви“:

1. Коринтска, основана от ап. Павел (легенда на гръцки автори, която неправилно локализира при Самосата селище Еписпарис).
2. Македонска (Кивоса), основана от Константин–Силван и Симеон–Тит.
3. Ахейска (Мананалис), основана от Генесий–Тимотей.
4. Филипийска (Антиохия Писидска), основана от Йосиф Епафродит.
5. Колоска – при Аргаус до Мелитена (дн. Малатия).
6. Ефеска – при Мопсуестия в Киликия.
7. Лаодикийска – („кучите места“) Кинохорион, около Неоцезарея в Понт¹⁵⁸.

Аргаус е селище, което учениците на Сергей получили от мелитинския емир след убийството на неокесарийския епископ Тома и екзарха Паракондакес. Аргаус станал павликянско съсредоточие и база, от която нападали Византия. Там, в планината над Аргаус, Сергей-Тихик намира и смъртта си през 835 г. от ръката на жителя на крепостта Никопол – Цанион. Наследен бил от синикдеми и нотариии. ***Карбеас, който се наложил за водач на павликяните след 835 г., основал крепостта Тефрика и поселил там своите хора. Властта му била военна*** и използвала граничното положение на територията – грабела византийците от припонтийските области и били отчасти независими от мелитинските емири.

Учениците на Сергиос се наричали от трети лица „астати“ или „нестабилни, скитници, разбойници“, действащи по целия участък от външната граница¹⁵⁹. Около 830 г., голям брой астати на Сергей се преместили в мюсюлманската страна и получили убежище от емира на Мелитене. Те се заселили в Аргаус и след това в Тефрика, където също имали свои църкви. Те ***били главно въоръжени хора и подпомагали арабите от Мелитене и Тарс*** в техните експедиции срещу византийците на гранична област, където действал за известно

¹⁵⁸ Petrus Siculus. Historia, XXXVIII. – Бартикян, Р. М. Источники, р. 146.

¹⁵⁹ Petrus Siculus, пак там, s. 72–73.

време и Йахуа Ал-Армани. Тези събития впоследствие съставят историческия „фон“ на гръцкия епос на Акрита Дигенис¹⁶⁰. Така началната религиозна фаза на павликянската история преминава във военната фаза¹⁶¹.

Тефрика става център във време, когато павликяно-мюсюлманският съюз е документиран и от арабски, и от византийски източници. Партньорството се оказва основна парадигма в арменско-мюсюлманското взаимодействие навсякъде¹⁶². Нараства значението на *граничните земи, станали уникален свят на павликянско – мюсюлмански съюз*.

Военната фаза от павликянската история започва с Карбеас, а по-късно продължава с неговия роднина Хризохир (вероятно неговият племенник, син-по-закон, осиновен). Императрица Теодора (самостоятелен регент 842–857) прави своя ход срещу павликяните през януари 842 г. и започва настъпление срещу иконоборчеството. През 843 г., бащата на Карбеас е бил убит в тези операции. Според Лемеерл Карбеас трябвало да са се преместили на изток в Аргаус през 843/844 г. Към 830 г. последователите му вече са се установили там с помощта на Емир Умар ибн`Абдаллах Ал-Аква от Мелитене. Според него известната Павликянска държава на Карбеас е създадена през 843/844 г.¹⁶³

Както се е случвало и преди, така и сега, много арменци се бият помежду си от двете страни на границата между империите. Карбеас повел сънародниците си павликяни заедно с Йахуа като ръководител на арабските войски. От другата страна, император Михаил III (842–867), син на императрица Теодора (842–857), ръководи най-вече арменска армия срещу мюсюлманската страна.

Павликяните нарастват по брой и са основни съюзници на арабите срещу Византия. Според едно предание Карбеас бил във византийската армия като протомандатор на стратега на Изтока Теодот Мелисен¹⁶⁴, но след убийството на баща му заради приютаване на павликяни, избягал, като ръководел пет хиляди „други еретици“ (или павликяните), в земята на Емир Ал-Акта. Получил прием в двора на абасидския халиф в Багдат и е заселен в Аргаус и Тефрика към 856 г. Той бил осигурен с място за обитаване и се присъединил към местните араби¹⁶⁵. Тефрика станал павликянска крепост. Карбеас е представян като хитра и

¹⁶⁰ Petrus Siculus, пак там, s. 83.

¹⁶¹ Lemerie, P. L'Histoire des pauliciens d'Asie mineure d'après les sources grecques, Paris: Centre de Recherches d'Histoire et de Civilisation de Byzance, 1973, 83.

¹⁶² Dadoyan, S. The Armenians in the Medieval Islamic World: The Arab Period in Armenia, Seventh to Eleventh Centuries, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 2011, p. 96.

¹⁶³ Dadoyan, S., пак там, с. 89.

¹⁶⁴ За Карбеас виж повече в: Theopanis Continuatus, p. 165–183, 266–276; Genesis de Regum, p. 120–126; Georgius Cedtinus, II, p. 206–212; – коментар и анализ в: Бартикян, Р. Источники, с. 60.

¹⁶⁵ Пак там, с. 88.

цинична военна фигура и като един от най-страховитите врагове на византийците заедно Емир Ал-Акта и Али Ибн Йахуа Ал-Армани¹⁶⁶.

Информацията от арабски извори допълва данните за последните десетилетия на павликяните. Льо Странж в края на XIX век превежда пасажи от арабски писатели [Кудама (IX век), Масуди (X век) и Серапион Ибн (X век)], за да докаже, че арабският Al-Abrik е византийската Тефрика – центъра на дисидентски движение на павликяните в историческа западна Армения през IX век. Поради липсата на буквен знак, в арабската литература, павликяните са наричани от авторите „байликяни“¹⁶⁷.

Кудама (Kudama) посочва в своята „Книга за приходите“ (писана в 880 г.)¹⁶⁸, че между Малатия, Харшана, Халдея и арменската страна е „земята, която се населява от един народ, наречен Baylakani, които са от гърците, с изключение на определени различия, които съществуват между тях в областта на вярата“. Тези хора били използвани за даване на помощ на мюсюлманите по време на набезите им [в гръцката страна], а тяхната помощ е силно ценена от мюсюлманите. Всички наведнъж обаче мигрирали далеч от тази земя, в следствие на злото поведение на управителите на [мюсюлманската] граница, които са имали вземане-даване с тях, и на малко чест, която те са получили в ръцете на тези, назначени да се грижат за техните работи [от халифа]. Следователно павликяните са дошли да бъдат разпръснати в чужбина през [гръцките] земи, а на тяхно място, сега, арменците са се заселили.“¹⁶⁹ Информацията е особено интересна за нас, защото авторът ясно разграничава народи и религии. За него павликяните са от народа на „гърците“, но се различават от тях по религия. Същевременно, финалът на текста показва категорично разграничение от народа на арменците, които заели Тефрика след изселването на павликяните. Така въпросът с народностната принадлежност на павликяните **показва странен „обрат“, ако се доверим на арабския автор**. Според него павликяните по народностна характеристика изглеждат по-скоро „гърци“, отколкото арменци. В това отношение потвърждение получаваме и от Петър Сицилийски, който свидетелства, че при павликяните

¹⁶⁶ Пак там, с. 92. Коментар виж: Dadoyan, S. The Armenians in the medieval Islamic world Paradigms of Interaction. – Seventh to Fourteenth Centuries, P. 1, Transaction Publishers, 2011, pp. 99–100.

¹⁶⁷ Le Strange, G. Al-Abrik, Tephrike, the Capital of the Paulician: a correction corrected, Journal Royal Asiatic society great Britain and Ireland, 1898, XIV, 733–743.

¹⁶⁸ Kodama ibn Dja'far, Kitab al-masalik wa-l-mamalik auctore... etc. Accedunt excerpta e Kitab al-Kharadj, 254. – M. J. de Goeje, Bibliotheca geographorum arabicorum, Lugduni Batavorum, 1889 (BGA, VI), 1–308.

¹⁶⁹ Пак там, р. 735.

през 869 г. всички рецитират Евангелието и Апостола, дори и купените роби-славяни, които „не могат чисто да говорят на гръцки, но отривисто и почти гладко“ казват наизуст научените свещени текстове¹⁷⁰.

Масуди в „Златни ливади“ описва присъствието на павликянския водач Карбеас, наречен още техен „патриций“ (или „патриарх“) в Тефрика. След смъртта му (863 г.) се споменава негова сестра (или последовател? – текстът не е запазен добре). Статуите на двамата (Карбеас и сестра?/последовател?) се съхранявали в църква в Константинопол, заедно с други осем статуи на личности, „почитани от християните заради тяхната храброст и мъдрост“¹⁷¹. Информация за традицията в Константинопол да се издигат статуи на известни византийски императори и служители и на личности от други народи, срещаме и в Анонимна хроника, описваща „Базиликата с позлатения покрив“¹⁷². В близост с „хлебарските тържища“ имало и статуя на българин, който орял с вол и гледката била удивителна за зрителите¹⁷³. Явно статуи, олицетворяващи отделни народи и техни личности¹⁷⁴ са били част от традициите в Константинопол. Така сведението на Масуди показва обоснована възможност и павликяните са имали подобна чест. А във времето, в което авторът пише (943 г.), павликяните вече не живеят в Тефрика и са се преселили сред гърците¹⁷⁵.

Колкото и да са неясни за нас данните на арабските автори, те показват нова гледна точка към павликянската народностна характеристика и мястото им в реалполитиката на Византия и Арабския халифат. Успял да разбие император Михаил III под стените на Самосата, **Карбеас се утвърждава като един от „известните мюсюлмани“ на своето време в граничните райони**. В контекста на тези сериозни събития **Али ибн Яхия Ал-Армани често се споменава като свързан с павликянско-мюсюлманския военен съюз**. Ибн ал-Атир казва, че през лятото на 852/239Н.¹⁷⁶, Али довел лятна експедиция срещу гърци-

¹⁷⁰ Бартикан, Р. Источники, с. 79.

¹⁷¹ Maçoudi, Les prairies d'or, text et trad. par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, т. 1–9, Paris 1861/77, VIII, 84; Broeckelmann C. Al-Mas'udi. EI, III, 457–458.

¹⁷² Anonimi Chronographia, (pp. 37, 12–15; 39,9–40,9). – ГИБИ, 1960, с. 223–224.

¹⁷³ Пак там, р. (45, 5–7), 224.

¹⁷⁴ За статуи, олицетворяващи отделни народи в Константинопол Виж: Дуйчев, Ив. Приноси към средновековната българска история. IV, Статуя на българин в Цариград? – ИБИД, XIX, С., 1944, с. 55–57.

¹⁷⁵ Текстът е преведен на английски и тълкуван от Le Strange, G. Al-Abrik, Tephrike, and the Capital of thePaulicium: a correction corrected Journal Royal Asiatic society great Britain and Ireland, 1898, XIV, p. 733–743, 735.

¹⁷⁶ Ibn al-Athir, al-Kamil fil-Ta'rikh, vol. v, 293. – Dadoyan, S. The Armenians in the Medieval Islamic World: The Arab Period in Armnyah Seventh to Eleventh Centuries, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 2011, p. 96–97. В случаите с двойно датиране първата дата е според

те. Това е годината, когато халиф ал-Матаваки ескалира своите сегрегационни политики и осъжда всички немюсюлмани (dhimmis/ да носят жълти рокли, и да се въздържат от ездитни коне (но да ползват само мулета и магарета).¹⁷⁷ Ибн ал-Атир, почти небрежно говори за византийския поход срещу павликяния лидер, арменецът Карбеас и неговия „съюзник“ Умар ибн Акта в 857/242Н. Халифът иска от Али да се организира контраатака същата зима. **В 861 г., коалиция, водена от Умар ибн Акта, Карбеас (Karibas на арабски), и Али нахлуват във византийски територии, и се връщат с роби и голяма плячка.**¹⁷⁸

През 862–863/249Н, Али ибн Яхия Ал-Армани е назначен за управител средна Армения. В 863, Умар ибн ал-Акта действа срещу византийските войски, подпомаган от хора от Мелитене.

Годината на смъртта на Карбеас в гръцките извори е неуточнена, но арабските извори дават по-голяма яснота. Ал Масуди поставя смъртта му в годината 863/249Н и го сочи като водач на „baulaqani“ (павликяни), и като господар на град Іbrіk (или Тефрика)¹⁷⁹. Някои автори обвързват смъртта му с византийска засада при селището Вафириак, тема Харсиан, от ръката на Пуладон¹⁸⁰. Други приемат, че Карбеас приключва живота си с естествена смърт¹⁸¹. Малко по-късно, по време на битка в долината на Гирич, посреща смъртта се и съюзникът му емир Амер (Умар Ибн Акта), причинена от стратега на Тракийска тема Петрона¹⁸², убит в засада¹⁸³.

По време на този период на екстремнен натиск от страна на Халифата, Византия на свой ред ускорява *налагането халкедонизма върху арменците*. През 862 г. е изпратено предложение до арменците за обединението на *двете църкви*. На Събор, проведен в Сиракаван, арменците предлагат и двете възможни решения – в полза или срещу халкедонизма, за да има право на из-

григорианския слънчев календар, а втората е според мюсюлманския лунен календар, където Н е обозначаване на Хиджрата, от която започва мюсюлманското летоброене. Поради несъвпадението на лунните и слънчевите години често се случва определено събитие, което не е закрепено към точна дата в лунния календар, да бъде поместено в обхвата на две слънчеви години.

¹⁷⁷ In al-Athir, al-Kamil fil-Ta'rikh, vol. v, 293. – Dadoyan, S. The Armenians in the Medieval Islamic World: 96–97.

¹⁷⁸ Пак там, Vol. 300, p. 97.

¹⁷⁹ Maçoudi, Les prairies d'or, text et trad. par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, V. 1–9, Paris, 1861/77, VIII, 84

¹⁸⁰ Бартикян, Р. Источники, с. 60.

¹⁸¹ Виж повече в: Бартикян. Источники, с. 166.

¹⁸² Бартикян, Р. Источники, с. 61.

¹⁸³ Бартикян, Р., пак там, с. 312–313, 97.

бор и да се отхвърли другата като еретична.¹⁸⁴ За разочарование на Византия, Съборът отново потвърждава своята антихалкедонска позиция.

Смъртта и на двамата водачи на павликяно-арабски съюз, продължил до арабското поражение през 863 г., поставила павликяните в нова ситуация на изпитание. Наследникът на Карбеас, Хризохир, се оказал още по-решителна фигура, която повела павликяните в нови военни съперничества. Генесий, единствен сред авторите споменава името на Калист – друг водач, имащ авторитет на вожд на павликяните, подобен на този на Карбеас и Хризохир, но освен името, друга информация не е дадена¹⁸⁵.

Последният епизод от малоазийското съществуване на павликяните се свързва с *военния възход на Хризохир*. Въоръженият авторитет на павликяните и респектът пред политическата им роля не намалели. Император Василий I Македонец (867–886) изпратил през 869 г. в Тефрика като свой пратеник Петър Сицилийски, който в продължение на 9 месеца водил трудни преговори за освобождаването на архонти военнопленници. Според Гибън „в съюз с верните си мясюлмани начело на слугите на Господа“, той опустоши Никея, Никомедия, Анкара и Ефес, катедралата, на която „била превърта в обор за мулета и коне“¹⁸⁶.

Престрелките между павликяните и арабите, от една страна, и с византийските войски, от друга, продължават до 865 г. Според Петър Сицилийски Хризохир заема мястото на Карбеас през 863 г. и през 869 г. и той е ръководил нападения в Никомедия, Никея, темата на траките, и Ефес¹⁸⁷. В 869–870 г. е имало опити за мирни преговори с Василий I. *През 870 г. в писмо Василий I моли мир Хризохир, а той му отговаря: „ако искаш мир, откажи се от източните си владения и доволствай със Западните, че и от тях ще те лишим и от цялото ти царство!“*¹⁸⁸.

Това е моментът, когато Петър Сицилийски е изпратен в Тефрика за обмен на затворници. Но скоро, през *871 г., Василий I лично води експедиция до Тефрика, която не успява да я завземе*. Година по-късно, в 872 г, Хризохир напада Галатея и пленява всичко по пътя до Коммата, но една контраатака го връща обратно. Той е смъртно ранен от един от собствените си хора и главата

¹⁸⁴ Council of Sahapivan. Canons. The Book of Armenians Canons, A. Ilcean, ed., (Tiflis, 1913).

¹⁸⁵ Genesius Regum, Bonnae, 1834, p.121; Бартикян, Источники, с. 59.

¹⁸⁶ Gibbon, E. The history of the decline and fall of the Roman Empire, London, 1898, T. V, p. 885.

¹⁸⁷ Petrus Siculus. Historia XLIII, p. 149.

¹⁸⁸ Genesii Regum, Bonnae, 1834.p.120; Бартикян, Источники, с. 59.

му е взета от императора. Смъртта на военния вожд на павликяните е разказана подробно от Генесий – пленникът му Пуладес го посочва на византийския доместник на схолите, наранява го с копия, след което най-близките му коняри се опитват да му помогнат. Явно Хризохир не е можел да се движи, а човек, на име Дяконицес подхваща главата му и я полага на коленете си. Така го намират византийските офицери, които отсичат главата на Хризохир и я изпращат на император Василий като трофей¹⁸⁹. *Хризохир, който управлявал павликяните като независима военизирана територия до 872 г., загубил живота си, а столицата му Тефрика е превзета от Византия*¹⁹⁰.

През 873 г. император Василий се завръща в „страната на манихейците.“ Не става ясно дали крепостта на Тефрика всъщност пада в този момент или е удържана за известно време, тъй като *през 878 г. отново има нападение и вероятно тогава столицата на павликяните е завзета окончателно. Генесий съобщава детайли около превземането на Тефрика – част от жителите, преминали на страната на византийците, докато други избягали навътре в територията на Сирия*¹⁹¹.

Въпреки поражението на Тефрика, данните за по-късна павликянска дейност продължават, макар и да намаляват интензивността си. Павликянската активност, изглежда, се е преместила и на югоизток от Тефрика. Много от павликяните може да са се присъединили към тондракците, защото по-късно те изведнъж нарастват по брой и сила. Други просто следват вълната от събития в Граничните земи. През X–XI век, а и по-късно, павликяните все още свободно действат в източната част на Мала Азия и граничните земи около Ефрат и по на юг. Кръстоносците намират през XI век павликяни в различни места на Мала Азия. Павликяните са изброени сред мюсюлманските контингенти в Мала Азия и подчертават ролята им особено в битката при Дорилаем (Dorylaeum, Δορύλαιον).¹⁹² През 1098 г. те са посочени при обсадата на Антиохия¹⁹³.

¹⁸⁹ Genesis, p.124, Lachmann, Bonn, 1834. – Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, C. 650-c. 1450: Selected Sources, Manchester University Press, 1998, 96–98

¹⁹⁰ Petrus Siculus. Historia XXXIX–XLIII, 147–149.

¹⁹¹ Бартикян, Р. Источники, с. 60.

¹⁹² Histoire anonyme de la premiere croisade, ed. L. Brehier. Paris, 1924, III, 9, p. 48; Petrus Tudebodus. Historia de Hierosolymitano itinere“, RHC-Occ., III, 1856, p. 26; Robert the Monk, Historia Iherosolimitana, RHC-Occ., III, 763; Henry of Huntington, De captione Antiochae a christianis, RHC-Occ., V, 1895, p. 375.

¹⁹³ Histoire anonyme, VIII, 20, p. 102. Peter Tudebodus, Historia, s. 55; Stephen of Chartres, Ad Adelam uxorem suam epistola, RHC-Occ., III, 888; Baldric of Dole, Historia Jerosolimitana, RHC-Occ., IV, Paris, 1879, p. 54.

Сериозен фактор за влиянието на общността имат депортациите на павликяни през вековете, които създават широк периметър на разпространение *от Азия през Балканите и Апенините*. Военните преселения през VIII, IX и X век пренасят павликянски общности в Сицилия, Италия. Имаме доказателства от гръцки източници, че павликяните са присъствали в Италия още преди пристигането на контингентите, заведени от Никифор Фока, като по-големият е от 885 г.¹⁹⁴ За павликянското присъствие на Балканите и брега на р. Дунав също има ранни податки.¹⁹⁵ А бурните събития около Хризохир и Тефрика от края на IX век свързват съдбата на неговия съмишленик Дяконицес със Сицилия.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Annales Baresnes, MGHS, V, Hanover 1843, p. 55, „Hinc rediens Michael confessus cum paucis, relictis semivivis pro pavore Normanorum sevientium, scripsit ad Siciliam, et venerunt ipsi miseri Macedones et Paulikiani et Calabrenses; et collectis insimul cum reliquis in catuna Montis Pelosi, tunc descendit catepanus filius Budiano in Apuliam; Michael rediit ad Siciliam, iubente imperatore, unde venerat“. (лат. „Михаил признал при завръщането си пред някои, че оставяйки умиращи от страх седемдесет нормани, пише в Сицилия, че те дойдоха до бедните Македонците и Павликяни и Калабрийци; събираха се заедно с останалата част от catuna Mount Pelosi, а след това слезе синът на катепана Будиано в Апулия; Михаил се върна към Сицилия, по заповедта на императора, която имаше.“) Theophanes Continuatus, „Chronographia“, ed. I. Bekker, CSHB, XXXIII (Bonn, 1838), s. 313.

¹⁹⁵ „Anno decimo quinto Imperii sui Constantinus [V] Syros et Armenios, quos a Theodosopoli et Mitilena [sic] duxerat, in Thracem emigravit, ex quibus etiam Publicanorum haeresis est dilata“, (от латински: „В 15-тата година на императорската си власт Константин [V] Сириец, сирийците и арменци, които преведе от Теодосиопол и Митилена [така], пресели в Тракия. От тях беше разпространена ереста на Павликяните“ – Виж: Historia Miscella ab incerto Auctore consarcinata“, RIS, I, Milan, 1759, 158.“ – Historia Miscella ab incerto Auctore consarcinata, RIS, I, Milan, 1759, s. 158. Датата на тази Historia поставяна различно и е проблематична. Предговорът на редактора на по-новото издание на RIS (Rome, 1900), I, svii, е на мнение, че цитираният пасаж трябва да бъде датирана в края на девети или началото на X век и произлиза от „превод на Теофан“ в Хронографията на Анастасий Библиотекар. Всъщност този пасаж е точен превод от Теофан Изповедник и неговата Chronography. – Theophanes Confessor, Chronographia, ed. C. de Boor, Leipzig 1883, I, 429. Съставът на работата на Теофан е датиран между 810/1 и 814/5 от К. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur, 2nd. ed., Munich, 1897, 342, а дата е потвърдена от G. Moravcsik, Byzantinoturcica Budapest, 1942, I, 147, но терминът „Publicanorum haeresis“ предлага по-късна дата. Annals of Bari все още използва гръцката форма G, „Paulikiani“, през XI век, а Anastasius Bibliothecarius, използва формата „Paulicianorum“, Anastasius Bibliothecarius, Chronographia Tripartita, ed. C. de Boor, Leipzig 1885, 281. Формата „Publicani“ обикновено не се намира преди XII век. За депортациите виж: Овнанян, С. Армено-български исторически връзки и арменските колонии в България през втората половина на XIX век, С., 1972, с. 395, 28–46; Dadoyan, S. The Fatimid Armenians: cultural and political interaction in the Near East, Leiden, New York, Koln; Brill, 1997, с. 7.

¹⁹⁶ Theophanes Continuatus, „Chronographia“, ed. I. Bekker, CSHB, XXXIII (Bonn, 1838), s. 313; „...τον Διακονίτζιν ἐκεῖνον, δὲ ὑπερέτης ποτέ τοο κατά την Τεφρικὴν Χρισόχειρος ἦν, στίφος τῶν ἀπὸ Μάνεντος την θρησκείαν ἐλκόντων προσεπαγόμενον“; (за Дяконицес, [същият] който бе слуга някога, когато в Тефрика бе Хризохир от ордата на манихеите и тяхната религия телеше и привличаше“) също и в: Georgius Cedrenus, Σύνοψις ἱστοριῶν (Historiarum compendium), ed. I. Bekker, CSHB, VII (Bonn, 1838), s. 236. За кариерата на Diakonitzes сред павликяните и неговата последваща конверсия, виж: Theophanes Continuatus, Chronographia, 275; Genesisul Regum. Ed. C. Lachmann, CSHB, XXII, Bonnq 1834, s. 125; и в Cedrenus, Compendium, s. 211–212.

Новият главнокомандващ в Ломбардия Никифор Фока (963–969), бъдещ император, повел при назначението си и „една тагма от манихеи, начело с Дяконицес Хризохир като техен командир“¹⁹⁷. Името на този предводител на „манихеи“ се „повтаря“ близо век след събитията в Тефрика, като се дублира с това на един от последните сътрудници на Хризохир – Дяконицес, като се добавя и името на Хризохир. Дали това е случайност? Не можем да знаем, доколко това носи знаково значение. История, легенди и митове се преплитат и истината става относителна категория. Това е така и в други известия, използвали исторически образи, но преплетени с фантазията на епоса – това е образът на *Дигенис Акрит*. В него, вероятно, са се отразили събития от първата половина на IX век, които са придобили романтично обобщение в легендарния разказ.¹⁹⁸ В Ескориалната версия на епоса, Дигенис е внук на Хризохир, и е израснал в „мюсюлманско семейство“. Той е *човек на „два народа“*, но е родом от определена територия и принадлежи към определена култура и време. Текстът е със сериозно значение и е част от изследванията този исторически период в Граничните земи¹⁹⁹.

По-голяма част от полемиката около павликяните и тяхната история се дължи на липсата на литература. Те нямат книги и документи, достигнали до нас, защото са били систематично унищожавани. Позоваването на сектанти, съществували в Граничните земи, е от 1003 г. и това е съобщението за тондракци в посланието на Григор от Нарек, което ползва по-ранен документ от Аналите на Нарек, недостигнал до нас²⁰⁰. Малко по-късно, през 1050 г., Григор Магистър (от темата на Месопотамия и Васпуркан) също пише за тондракци²⁰¹. Тясната връзка между павликяни и тондракци е видима, но не обезличава разликите между тях. Двете общности съществуват паралелно и въпреки общите елементи в парадигмите на поведение в Граничните земи, не се сливат в обща идентичност.

¹⁹⁷ Scylitzes-Cedrenus, Bekker, Bonn, 1839. – В: Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, C. 650-c. 1450: Selected Sources, Manchester University Press, 1998, p. 98.

¹⁹⁸ Paul Lemerle, L'Histoire des pauliciens d'Asie mineure d'après les sources grecques, Centre de Recherches d'Histoire et de Civilisation de Byzance, 1973, s. 94.

¹⁹⁹ Пак там, с. 95.

²⁰⁰ Dadoyan, S. The Fatimid Armenians: cultural and political interaction in the Near East, Leiden, New York, Köln; Brill, 1997, p. 7.

²⁰¹ Dadoyan, S. The Armenians in the medieval Islamic world Paradigms of Interaction: Seventh to Fourteenth Centuries, Том 1, Transaction Publishers, 2011, p. 101.

Близостта на павликяни и мюсюлмани се съчетава с военно сътрудничество. Военната мощ на павликяните през IX век излиза на преден план, а миграциите им са мощни и решителни – те са първа мащабна фаза на армено-мюсюлмански съюз, приел формата на сектанство. Взаимодействията продължават във времето и ще доведат и до други симбиози²⁰².

Връзката на павликяните с „гърците“ е противоречива, но съществува. Общността има религиозни водачи („патриарх“/„патриций“? Карбеас), чиито „статуи“ стоят за оказване на почит в църковна сграда?! А Тефрика – последната им столица, през X век вече е само историческо средище, в което обитават други жители („арменци“). Връзката и същевременно отграничаването на павликяните от арменци и гърци е специфична проява на идентитета им.

Павликянските поселения в района на Тракия заемат специално място в отбранителната система на Византия. Самочувствието на павликяните, че разполагат с възможност да превземат империята²⁰³, атакувайки от две посоки – Азия и Балканите, демонстрирано в решителния двубой с император Василий I, почива на реални военни възможности. Затова засилването на депортациите става основно средство за ограничаване на опасностите от нов сепаратизъм и неподчинение. Късните извори от IX–X век споменават за павликяни главно във връзка с преселенията им в Тракия. Най-често цитираните събития са свързани с управлението на император Йоан Цимисхи (969–975). След като победил арменците-еретици във война, той превзел укрепленията им и ги преселил най-вече във Филипопол. Анна Комнина в „Алексиада“ нарича тези еретици „павликяни“²⁰⁴, но Р. Бартикян поставя под въпрос верността на това идентифициране, като предполага, че става въпрос за тондракци.²⁰⁵ Целта на преселението е явна – в Тракия павликяните трябвало да изпълняват военна служба и да охраняват границите от външните врагове – славяните. Анна Комнина подчертава голямата им военна сила, благодарение на която градовете в Тракия „започнали да дишат свободно“²⁰⁶, макар че по-късно „този метежен

²⁰² Виж формите на армено-мюсюлманска симбиоза в: Dadoyan, S. The Armenians in the medieval Islamic world Paradigms of Interaction, 102 сл; Същата. The Fatimid Armenians: cultural and political interaction in the Near East, pp. 36–54. – павликяните и мюсюлманския фактор; с. 81–101. – арменците във Фатимидски Египет.

²⁰³ Genesius Regum, Vonnae, 1834, s. 120; Бартикян. Источники, с. 59.

²⁰⁴ Anna Comnena. Alexade. T. I – 3. Ed. V. Leib. Paris, 1937–1945, t. III, Paris 1945, pp.180–181.

²⁰⁵ Бартикян, Р. Источники, с. 63. Аргументите му са свързани с факта, че действието на Йоан Цимисхи е сто години след падането на Тефрика, което поставя под въпрос толкова късно присъствие на павликяни в „Армения“, както той разчита територията, която Анна Комнина нарича „тема Армения“.

²⁰⁶ Anna Comnena, Alexiade, V. III, Paris, 1945, s.181.

народ“ създал и много грижи с неподчинението си на нейния баща Алексей Комнин (1081–1118).²⁰⁷

Депортациите в Тракия, регистрирани с различна интензивност от изворите VIII–X век доказват системност, използваща военните качества на павликянската група. Религиозните им характеристики не са в състояние да променят вековния стереотип на утвърдената парадигма в реалполитиката на византийските императори. Налице е и възможност за повторения и на павликянската парадигма на действия в Граничните земи, така гъвкаво практикувана в земите на Мала Азия VIII–IX век.

2. Теологичен и космологичен архетип

Павликянската религиозна система съдържа елементи от различен произход. Тя е конкретно-исторически опит за обяснение на явленията и процесите в природата и обществото, имащо и практическото предназначение да хармонизира отношението на индивида със заобикалящата го действителност.

Организирането на различни митологически представи в относително цялостна система при павликяните се извършва чрез използването на християнски елементи, почерпени главно от гностичните раннохристиянски традиции. Мистиката на гностиците се примирява с универсалната теософия на предхристиянската епоха. В основата на гностичното обяснение на света стои идеята за смесването на духа и материята, от което произлязъл реалния свят.

Раждането на павликянството в земите на Горен Ефрат в Месопотамия го поставя в среда, осъществяваща естествен контакт и пренос на месопотамски митове и представи. Асирийците са коренните жители на земите в горното течение на реките Тигър и Ефрат, в съседство на Южен Кавказ – в земите на появата на павликяните. Те са „културният мост“ към народите на Кавказ и северните сарматски територии²⁰⁸.

²⁰⁷ Ioannis Zonarae. Epitome historiarum. Ed. Ludovicus Dindorfius, V. IV, Lipsiae, 1871, s. 242.

²⁰⁸ Иванов, Ив. Т. Културни и религиозни връзки на Аспаруховите прабългари с древните народи на Месопотамия. – История, 2013, кн. 4, с. 290.

Родството на павликянството с манихейството е сочено от всички съвременни и по-късни автори. Иранецът Мани или Манес, развил през III век наследените синкретични ирано-халдейски дуалистични представи в строго последователна теокосмософия обосновава аскетична етика. Общите представи за манихейството и сочените за родствени еретични движения придобиват вид на **митологизация** в тълкуванията на съвременници и изследователи. Натрупваните **векове наред предубеждения деформират опита за реконструкция на идеи, ритуали и представи.**

Прецизната стратиграфия на павликянската етиология изисква стратиграфски анализ и на изворите, съобразяване с етнокултурното обкръжение в различни етапи на културно взаимодействие. Този подход налага разглеждане на павликянските културни следи в двата паралелни региона на съществуване и разпространение – Мала Азия и Тракия.

Космологичен мит – митологеми и етиологичен модел

Реконструкцията на павликянския космогоничен мит обособява **три основни персонажа**, изграждащи реда във вселената и осъществяващи хармонията между човека, общността и света.

Богът „небесен баща“ се намирал на небесата и бил творец само на ангелите. Той нямал власт над настоящето и над този свят, но щял да има власт в бъдещето.²⁰⁹ Добрият Бог на бъдещето, в когото те вярват, е този, за който в Евангелието е казано: „Вие нито гласа му някога сте слушал и, нито лицето му сте виждали.“²¹⁰ Според „някои от павликяните“ властта на небесния Отец дори в небесата не е пълна – тя не се разпростира над „това, което е в тях“²¹¹.

Творението на видимия свят те приписвали на **Архонта на този свят, наречен още „Творец на света, над който властва“²¹² в настоящето²¹³**. Властта над света била в ръцете на този зъл бог. Затова те не искали да кажат молитвата на православните: „Вярвам в Твореца на небе, земя, на всичко видимо...“²¹⁴

²⁰⁹ Georgius Monachus. Χρονικόν (Chronicon) – В: Кратка версия на историята на павликяните. VI–VII, Бартикян, Р. Источники..., с. 197–199

²¹⁰ Petrus Siculus. Historia X, s. 124.

²¹¹ Photius Patriarpha, Narratio, VI. – Бартикян, Р. М., Источники, с. 171.

²¹² Petrus Siculus. Historia X, s.124.

²¹³ Photius Patriarpha, Narratio, VI, s. 171.

²¹⁴ Georgius Monachus. Χρονικόν (Chronicon) – В: Бартикян, Р. Источники, Кратка версия, с. 197–199; Petrus Siculus. Historia..., X, s. 124.

Според по-късни данни Сатаната за павликяните бил творец не само на небето и земята, но и на целия човешки род и на всички творения в тях²¹⁵.

Интересен извор за павликянско „хармонизиране“ на ежедневното им поведение с космическия модел е легендата от арменски произход в „Книга на ересите“ № 153, която Н. Гарсоян и С. Дадоян категорично приписват на павликяните²¹⁶. Въпреки късното датиране на документа, информацията касае ранните десетилетия на павликянската история от края на VII и началото на VIII век²¹⁷. Данните от извора хвърлят нова светлина върху представи и ритуални практики. Жената лидер Маре има характеристики, които не се срещат в гръцките извори. Тя е „магьосница и злодей“, а в превода на С. Дадоян е „плешива“, което я свързва с образите на жените от сектата Сивас, които Съборът от Гангра анатемосва²¹⁸. Впечатлява припокриването на представата за „кръвожадните“ с „павликяните“, за които е „добро поведение“ да се „яде и пие човешка кръв“, като изпълняват и ритуал с „посичане“ на деца. Критериите за „добро“ и „зло“ в извора са обратни на християнските представи, каквито явно поддържа автора на документа. „Доброто“ се наказвало, а „злото“ се награждавало. Обикновените дни са „сатанински“, а жените – общи... Доколко тези твърдения могат да се докажат? Въпросът остава открит, но информацията не може да се пренебрегне! В текста особено ярко е очертана **противоположността между „добро“ и „зло“, но липсва свързването им с космически, божествено-предопределен дуализъм. Двойствеността е етическа и касае морални категории.** Тя е естествена при търсеното осъждане в легендата за появата на „сектата“ на „кръвожадните“ павликяни. Но тази двойственост дава ли основание за заключение, че имаме религиозен дуализъм?

Терминът „дуализъм“ е въведен през 1700 г. от Томас Хайд за описание на религиозни системи като манихейството²¹⁹, които представят Бог и дявола като вечно съществуващи начала. По-късно терминът се въвежда и във философския дискурс, където намира приложение в определението на философски

²¹⁵ Григорий Магистрат Пахлавун, Откъси от отговора-послание на арменския нахарар Григорий Магистрат Пахлавун до сирийския католикос. – Бартикян, Р. Источници..., с. 116.

²¹⁶ Текст от ръкописа от Матенадаран # 687, датиран през 1621 г., публикуван от Нина Гарсоян в: Garsoian, N. The Paulician Heresy, Hague, 1967, Appendix III, s. 239. Преводът е от английския превод на авторката, пак там, с. 112, ерес 153. Същият текст е даден и от Сета Дадоян в: Dadoyan, S. The Fatinid Armenians: cultural and political interaction in the Near East, Leiden, New York, Koln; Brill, 1997, Appendix II, s. 181. Превод от арменски на английски, пак там, с. 41–42. Приложение I.

²¹⁷ Виж повече, тук, с. 74 –77?????????

²¹⁸ Dadoyan, S. The Fatinid Armenians: cultural and political interaction in the Near East, 4.

²¹⁹ Hyde, T. Historia religionis Persarum. Oxford, 1700, cap. 9, p. 164.

системи, обясняващи духа и материята като отделни субстанции. Терминът се използва и в други случаи, при които се описват противоположности. Но в случая е особено важно да се разграничава религиозният дуализъм от използването на бинарни опозиции (добро – зло, светлина – мрак, живот – смърт) в религиозни системи. Същевременно, бинарните теологии също имат варианти – противоречията между божествата могат да бъдат „антагонистични“ или „неантагонистични“ и взаимно да се допълват.

Сложната материя, обозначаваема чрез **понятието „дуализъм“**, е типологизирана от Уго Бианки²²⁰, който дефинира три съществено разграничаващи се линии в използването му: **онтологично**, при обяснението началото на битието – абсолютен (с две независими начала) и умерен (с върховна първопричина и вторично, производно второ начало); **при представата за времето** – диалектично-цикличен и есхатологичен; **при възприемането на материя и дух** – космически (физическият свят е добро творение) и анти-космически (материята е зло, а духът е светлина и добро). При това, в някои религиозни традиции, различните типове дуализъм могат да слезат и **да се проявят в заплетени комбинации** с монотеистични и политеистични концепции. Нещо повече, в развитието на някои религиозни традиции може да се открие преход от дуалистични тенденции и идеи към дуализъм с непримирими космически противоположности или обратно – може да се неутрализират дуалистичните тенденции от по-ранен етап²²¹.

При павликяните от ранния период, за което свидетелствата арменската легенда, **дуалистичните тенденции са от етично естество и са свързани с представи за „добро и зло“**, в които изворите не позволяват да разпознаем космологичното основание, ако такова е съществувало.

Заедно с представите за добро и зло, тази най-ранна легенда за павликянските вярвания подчертава култа към „**Слънчевия Христос**“. В текста под № 154 в „Книга на ересите“ се съобщава: „Те казват, че Слънчевият Христос нито е умрял, нито е възкръснал, и постят в неделя“.²²² Особената почит към слънцето и светлината при павликяните е силно изразена. Те се молели на **слънцето, наричали го Христос**.²²³ Песента на Армурис, създадена в павликянска среда и станала основа за византийския епос за Дигенис Акрит, два пъти се спомена-

²²⁰ Bianchi, U. Le dualism en histoire des religions. – Revue de l'histoire des religions, tom 159, № I, 1961, pp. 1–46. Подробно по въпроса в: Стоянов, Ю. Другият бог, с. 14–16, 392.

²²¹ Стоянов, Ю. Другият бог, с. 16–17.

²²² Приложение I.

²²³ Книга о ересях. Миабан, Арарат, 2, 1892, с. 113; Бартикян, Р. Источники..., с. 35.

ва бог, а шест пъти – клетвата: „Кълна се на милия Господ Слънце и на неговата мила майка.“²²⁴ Култът към слънцето и светлината, вероятно е в основата и на култа към небесния Отец, разпоредител със светлината, затова и основното обръщение към него в молитвите било: „Слънчице, светлинка!“

Така павликянският архетип оформя своя „Троица“ – *Бог-Отец, Творец-Архонт, Слънчев Христос*. Отношенията им осигуряват космическата хармония и очертават мястото на човека в света.

Интерес представлява и информацията, че заедно с молитвата към слънцето, павликяните призовавали и въздушни демони, „тайно“ и съгласно със „заблудението на Манес и Симон Маг“²²⁵. Общуването с въздушни демони регистрира в IX век П. Сицилийски, живял няколко месеца в Тевфрика. То ставало на покрива на къщата с „гнусното смокиново дърво“, което не винаги било безопасно, тъй като манихейската традиция предавала и разказа за смъртта на Скифиан, който по време на подобен обред „получил от бога удар, паднал от дома и умрял“²²⁶. Покривът на къщата е място, където се е осъществявал контакта между хората и божествените сили и при смърт. Трупове на своите умрели павликяните поставяли на покривите на домовете си и отправяли взор в небето, кълнели се и говорили един на друг: „Вишният знае“²²⁷.

Една от малкото етиологически легенди, достигнала до нас, е свързана с изпращането на един от ангелите на небесния Бог-Отец на земята. Мотивът на това божествено решение е, че „Бог обикнал човешкия род и пожелал да го приеме“. Ангелът трябвало да се спусне на земята и да се роди от жена, след което да проповядва сред хората, че техния творец не е Бог, а е „творец, обитаваш ги“. Бог му дал името „Син“ и му предсказал поругание, мъчение и разпятие. След като ангелът „Син Божи“ се съгласил, небесният Отец добавил към предсказаните мъчения и смърт, а после възкресение. След това ангелът се спуснал и се родил от Мария²²⁸.

Зачатието и самото божествено раждане при павликяните се различавали от православните представи. Макар и да приемали, че Господ се воплъттил

²²⁴ Дестиниус, Г. Розыски о греческих боготырских былинах средневекового периода – Сборник отделения русского языка и словесности Имперской Академии наук, Т. XXXIX, 1, СПб. 1883, с.109; Същият: Об Армуре, греческая былина византийской эпохи. СПб. 1877. – Срв.: Бартикийан, Р. Источники..., с. 36

²²⁵ Йоан Одзунски, Против павликян..., с. 110.

²²⁶ Petrus Siculus. Historia, IX, s. 125.

²²⁷ Йоан Одзунски, Против павликяните, с. 110.

²²⁸ Georgius Monachus. Χρονικόν (Chronicon) – Бартикийан, Р. Источники. Кратка версия, XIX, с. 201–202

в Дева Мария, те считали, че това е станало по „нечестив и безбожен начин“. Своего тяло Господ донесъл от небето, а не според православната догма, която обяснява появата на Сина Божи чрез демиургическо обитаване на Господ в Девата, от която получил плът и от която излязъл въплътения Бог. **Признавайки човешкото превъплъщение на Бога и неговата Света Троица**²²⁹, павликяните не приемали Дева Мария за Богородица, като това понятие използвали за обозначение на „Горния Йерусалим“²³⁰. Мария, след божественото раждане, била родила и други синове на Йосиф, нещо, с което православните догми не могли да се съгласят²³¹.

Противоречиви отношения на двете божества, влияещи върху космическия и обществения ред, се проявяват в единствения **разказ за среща на Архонта на света с Христос по време на неговото кръщение**. Павликяните разказвали, че по време на кръщението се появил Архонта на света, облечен в монашеско облекло, погледнал Христос и казал: „Това е моя син възлюбен“, там видял и апостол Петър, дошъл даде на хората монашеската схима и облекло – дар от Дявола.²³² Така същността на **Христос получава още една хипостаза. Той е сочен и като „слънце“, и като „син възлюбен“ на Архонта на света**.

Павликяните не приемали пророците и останалите светци. Отхвърляли апостол Петър, който отдал на хората монашеската схима. Макар че лъжата и отричането от религиозното им учение да не се схващали като грях от павликянските норми за поведение, ако това обезпечи спасението на отреклия се, павликяните считали „Петър за отвратителен, защото заради опасност се е подхлъзнал и за кратко време се бил отклонил клонил от вярата в Христос“²³³. Особено категорични са оценките за пророците от Стария Завет, чиито книги те отхвърляли, като ги наричали „отклоняващи се от пътя и разбойници“²³⁴. Мойсей също не е почитан от павликяните, тъй като „видял не Бога, а Сатаната“²³⁵. Светиите, почитани от ортодоксалната църква, те причислявали към пророци-

²²⁹ Petrus Siculus. Historia..., III, 119 и V, 120.

²³⁰ Georgius Monachus. Хроникѡν (Chronicon) – В: Бартикян, Р. Источники, Кратка версия, VIII, с. 171; Фотий, Повестуване, VI, с. 199; Petrus Siculus. Historia, XXIX, s. 139.

²³¹ Petrus Siculus. Historia VI, 120 и X, 124.

²³² Georgius Monachus. Хроникѡν (Chronicon) – В: Бартикян, Р. Источники, Кратка версия, X, XI, p. 199.

²³³ Photius Patriarpha, Narratio, VIII, s. 172.

²³⁴ Petrus Siculus. Historia X, s. 125.

²³⁵ Григорий Магистрат Пахлавуни. Откъси, с. 116.

те, заклеимени като „разбойници и крадци“²³⁶. Организацията на православния култ не се приемала от тях – отхвърляни били както повечето обреди и догми, така и свещенослужителите, които ги отвращавали, защото „били излезли против Господа“²³⁷.

Павликяните хулели дървения кръст, възприет за основен символ на християнската вяра от православната църква²³⁸. Той според тях бил просто дърво и оръдие на злодеите, затова не трябва да му се покланят и да го целуват²³⁹. Когато били болни обаче го държали, а когато се излекували, го чупели, тъпчели и изгаряли²⁴⁰.

Почитането на икони павликяните осъждали като идолопоклонничество, като привеждали изречения на пророци²⁴¹. Причастието с кръв и плът Христови също било отхвърлено²⁴². На Тайната вечеря Господ давал на учениците си – апостоли не хляб и вино, а слова, говорейки: „Приемайте, яжте и пийте“, но не хляб и не вино²⁴³. Вероятно затова, през цялото време в устата им били текстове от Евангелието и Апостола²⁴⁴. *На Тайната вечеря според тях Христос не е говорил за „литургия, а за цялата маса“*²⁴⁵. Въпреки отхвърлянето на причастие, някои от павликяните се причестявали в православна църква²⁴⁶. Йоан Одзунски описва причастие, омесено чрез детска кръв и брашно от пшеница²⁴⁷.

Павликяните оспорвали и ортодоксалното възприемане на тайнството на кръщението, като заявявали: „*Вие не знаете тайнството на кръщението; на нас не ни е нужно кръщение, защото кръщението е смърт*“²⁴⁸. *Изреченията от Евангелието наричали кръщение*, подобно на божиите думи: „Аз съм жива вода“²⁴⁹. Първият павликянский религиозен водач – Константин-Силван определил основните правила за използване на изобилната християнска и

²³⁶ Photius Patriarpha, Narratio, VIII, s. 171.

²³⁷ Petrus Siculus. Historia X, s. 125.

²³⁸ Petrus Siculus, пак там, s. 117.

²³⁹ Photius Patriarpha, Narratio, VIII, s. 171.

²⁴⁰ Georgius Monachus. Хроникόν (Chronicon), XIV, s. 200.

²⁴¹ Йоан Одзунски, Против павликяните, с. 110.

²⁴² Georgius Monachus. Хроникόν (Chronicon) – В: Бартикий, Р. Источники, XII, с. 199; Petrus Siculus. Historia, X, s. 125.

²⁴³ Photius Patriarpha, Narratio, VIII, s.171.

²⁴⁴ Georgius Monachus. Хроникόν (Chronicon) – В: Бартикий, Р. Источники, XIV, с. 200; Григорий Магистрат Пахлавунни. Откъси, с. 116.

²⁴⁵ Григорий Магистрат Пахлавунни. Откъси, с. 116.

²⁴⁶ Georgius Monachus. Хроникόν (Chronicon) – Бартикий, Р. Источники, XVII, с. 201.

²⁴⁷ Тейлор, Е. Первобытная культура. СПб., 1896, I, с. 3, 68.

²⁴⁸ Григорий Магистрат Пахлавунни, Откъси, с. 116.

²⁴⁹ Georgius Monachus. Хроникόν (Chronicon) – Бартикий, Р. Источники, XII, с. 200

манихейска книжнина. В основата на новото свещено знание останали само няколко християнски книги: четирите Евангелия, 14-те послания на ап. Павел, съборните послания на Яков, Йоан, Юда, Деяния на Апостолите²⁵⁰. Общуването с последователите трябвало да става чрез устна проповед. Първи помощници на ересарсите били „синекдемите“ и „нотариите“, които с нищо не се отличавали от простите хора, нито по облекло, нито начина на живот²⁵¹.

Сергий внесъл промяна в съдържанието на Свещеното знание, като сам написал свои откровения под формата на писма, които добавил към из ползваната вече книжнина. Петър Сицилийски единствен е оставил информация за съдържанието на тази оригинална религиозна систематика, тъй като в деветмесечния си престой в Тефрика е имал възможност да види писмата на Сергий. В тях преобладават предписания за всекидневното поведение на последователите на павликянството, необходимо в интерес на грижата за душата. Стремешът за регламентация на поведението на посветените, който става явен в книжнината, оставена от Сергий, предполага все по-голямо съобразяване на учението и социалната му изява с традиционните представи на лаиците²⁵².

Религиозната проповед на павликянските ересарси ставала пред своеобразни *събрания*, наричани алегорически „*църкви*“, които в тяхна *собствена среда те назовавали „места за молитва“*²⁵³. Освен с изречения от книгите, признати от тях за съдържащи свещено знание, павликяните се молели и на Слънцето (светлинка), призовавали тайно въздушни демони²⁵⁴, говорели алегорически „това, което им притрябва“, защото такъв бил заветът на Манес²⁵⁵.

Правилата на Партавския църковен събор от 758 г. съдържат осъждане на действията на „невежи и глупави свещеници“, с които оскърбявали святата купел на кръщението, считайки я за негодна. Те изливали водата на измиването, която се тъпчела и осквернявала²⁵⁶. Категоричното отнасяне на тази практика към павликяните е несигурно, но при всички случаи, горното сведение говори за оспорване на обредността при кръщението и по-специално при използването на вода в него. Отхвърлянето на водата в обряда кръщение вероятно идва от силно разпространените представи в Предна Азия, включени и в различни

²⁵⁰ Petrus Siculus. Historia, X, s. 125

²⁵¹ Georgius Monachus. Хроникѡν (Chronicon) – Бартикян, Р. Источники, XIV, с. 200; Photius Patriarcha, Narratio (Повестуване), IX, 173.

²⁵² Вебер, М. Социология на господството. Социология на религията, С., 1992, с. 339.

²⁵³ Georgius Monachus. Хроникѡν (Chronicon) – Бартикян, Р. Источники, IX, с. 200.

²⁵⁴ Одзунски, Йоан. Против павликян, с. 110.

²⁵⁵ Georgius Monachus. Хроникѡν (Chronicon) – Бартикян, Р. Источники, XI, с. 200.

²⁵⁶ Правила на Партавския църковен събор от 768 г. – Бартикян, Р. Источники, с. 51.

религиозни учения, че *водата е една от проявите на мрака и тъмнината, противостоящи на светлината и огъня*²⁵⁷. Приемането на последователите ставало не чрез кръщението на православната църква, което според тях значело смърт, а чрез беседа, защото изреченията на Евангелието били кръщение – също както Бог говорел: „Аз съм жива вода!“²⁵⁸

Посочените до тук фрагменти от павликянския модел на космически и обществен ред не дават цялостна етиология на света и неговата логика, но позволяват стратиграфиране на някои от неговите компоненти. Християнското самосъзнание на павликяните не само не заличава много по-древните езически елементи на религиозната им система, а като че „попива“ много от тях, като им дава ново оправдание. Митологическото опредметяване на космологическите представи в антропоморфни и зооморфни образи създава култ, в чиято синкретичност намираме следи от различни епохи на човешкото развитие. В повечето случаи древните по произход митологеми получават от павликяните „християнско“ осмисляне, което ги запазва в относително единна система. Кои са най-упоритите архаични представи, които можем да разпознаем в павликянството?

Анимистичните представи за растенията и определеното от тях табу са свързани с първите опити на търсеция своето място в света, първобитен човек да обясни природните реалности. Към тези образи на одухотворени растения са прибавени етиологични фрагменти, които променят първичното съдържание на забраната те да се използват за храна. *Архонтът на видимия свят* застава в центъра на клетвите на павликяните. Клетвите „елиминират“ злото начало в храната и я правят годна за употреба.

Много сложен е *синкретизма и в древния култ към слънцето*. При павликяните той е засвидетелстван и в различни митологеми, както на антропоморфно, така и на зооморфно обредно ниво. Представата за Слънцето, наречено Христос (мисия, пратеник, Спасител), в което те се кълнели, наподобява иранското слънчево божество Митра²⁵⁹. На планината Алборди Ахура Мазда (в гръцки вариант на името Ормузд) създал Митра като посредник за земята. Освен това Митра е също и субстанция, всеобща същност, слънцето, издигнато до целокупност. Той не е *посредник* с цел установяване на мир между двете основни начала в света, а стои на *страната на Ормузд* и се бори заедно с

²⁵⁷ Драгоманов, М. Забележки върху, II, Дуалистическо моровозрение. – СбНУНК, VIII, 1892, с. 287.

²⁵⁸ Georgius Monachus. Хроникόν (Chronicon) – Бартикийн, Р. Источники, Кратка версия, IX, с. 200.

²⁵⁹ Токарев, С. Религията в историята на народите. С., 1983, с. 226–229.

него срещу злото – Анхра Майню (гръцки вариант – Ариман, *наричан понякога „първороден син на светлината“*²⁶⁰. Митра бил изобразяван като воин, побеждаващ бика, символизиращ злото начало. Почитали го като спасител на света, който след окончателната победа над силите на тъмнината, ще установи царство на справедливостта, наричали го „непобедимо слънце“, а самото му име може да се тълкува като „договор“²⁶¹ или „вярност“²⁶². Като държавна религия на Персия митраизмът се налага в дълъг период, когато римските войници разпространили прославата на Митра, схващан като покровител на войните и моряците, из огромните простори от Азия до Британия²⁶³. Денят на зимното слънцестоене бил сочен като ден на това слънчево божество и 25 декември бил отбелязван тържествено. Според календара в Месопотамия Слънцето е създадено на третия ден от създаването на света (първият ден е 21/22 декември), т.е. на 25 декември, което залегнало по-късно и в Библията²⁶⁴.

*Посочените дотук хипостази на Митра-спасител, пратен да спаси света от злото, го доближават до образа на Христос, създаден от ранните свещени книги на християните. Дори кръстният знак (+ или X) е служел като соларен знак при много древни народи, имащ фонетична стойност на „т“ или „с“.*²⁶⁵

Въпреки голямото влияние на митраизма върху християнството и неговите образи, култовете и социалната им детерминираност на двете *религии са коренно различни*. Митраизмът притежава сложен култ с множество материални обреди, достъпни само за мъже²⁶⁶. В много от тях присъства символът на жертвоприношението на бик. Бикът в иранската митология е първичното мъжко начало, от което произлезли всички останали същества²⁶⁷. За да постигне изкупление за вярващите в него, Митра принесъл жертва в свещената пещера. Както при култа към Кибела и Атис, култа към Митра включва помазване с кръвта на жертвен бик, за която се вярвало, че имала пречистваща сила²⁶⁸.

²⁶⁰ Хегел, Г. История на философията, Т. I, С., 1984, с. 190–194.

²⁶¹ Свенцицкая, И. Раннее христианство..., с. 259.

²⁶² Токарев, С., пос. съч., с. 230.

²⁶³ Токарев, С., пак там, с. 231.

²⁶⁴ Иванов, Ив. Т. Културни и религиозни връзки на Аспаруховите прабългари с древните народи на Месопотамия. – История, 2013, кн. 4, с. 305.

²⁶⁵ Иванов, Ив. Т. Културни и религиозни връзки на Аспаруховите прабългари с древните народи на Месопотамия. – История, 2013, кн. 4, с. 296.

²⁶⁶ Свенцицкая, И., пос. съч., 292–293, 259.

²⁶⁷ Драгоманов, М. Пос. съч., II, СБНУНК, VIII, 279–280. Приор, Ж. Универсалните символи. Ловеч 1993, с. 16.

²⁶⁸ Приор, Ж., пос. съч., с. 18.

Бичата кръв се идентифицирала с огън при култовите жертвоприношения²⁶⁹. Възможността за архаични жертвоприношения на хора, чиято кръв е имала същото пречистващо предназначение, може да се потвърди с павликянската култова практика при избора на „богопосочения“ ересиарх.²⁷⁰ Семантичният код на обряда за определението на павликянски ересиарх има за основа ритуално убийство на новородено мъжко дете, което с последния си дъх указва божия избраник. Прочитът му би получил нови възможности, ако се съпостави с митологеми от по-древни реалности²⁷¹.

Павликянската религиозна система „наследява“ голяма част от митологизираните представи за Богинята майка, която за тях е девица, заченала по нечист (според православните тълкуватели) начин. Тя родила Христос – Божия пратеник, дошъл да спаси хората, който след мъчения и смърт отново ще възкръсне. Смесването на хтонично и соларно, мъжко и женско, е в основата на възпроизводството на жизнения и природния цикъл. Примери за подобни представи можем да открием и в етиологическата легенда за дъжда, така и в някои обредни практики. Храмовата проституция като желателно култово поведение на вярващите и откритите призови на ересиарсите към подражание на техния пример, премахващ всякакви полови задръжки, е показателна, илюстрация за елементи с оргиастичен характер в павликянския култ. Смесването на огненото начало – кръвта на дете, със земното начало – пшеничено брашно, създава един умален модел на космоса, който за павликяните е имал пречистващата сила на причастие.

²⁶⁹ Фол, Ал. Тракийският Дионис. I. Загрей. С., 1991, с. 2.

²⁷⁰ Жертвоприношения на деца и бикове са известни при финикийците, а в Картаген мотивът бик – жертва на деца получава още по-зловещи из мерения. В огромен бронзов идол с бича глава били хвърляни през отвор живи деца в гърдите на идола, а след това чрез нагряване го превръщали в истинска кремационна пещ. Ритуалното убийство на новородени, чиято кръв е била използвана в тайнствата на обредите, е засвидетелствано и при християнската секта на монтанистите II–III век, която вероятно е заимствала от култа на богинята майка Кибела, чийто жрец първоначално е бил Монтан – основателят на тази общност. Виж повече в: Свенцицкая, И., пос. съч., с. 276

²⁷¹ Митът за девата Персефона, заченала от Зевс, преобразен като дракон, и родила Загрей – рогато чедо, което Титаните наранили и по време на метаморфозите му разсекли на парчета точно в момента, в който бил приел образа на бик е предаден най-пълно през V век пр.н.е. Разкъсаното новородено божествено „рогато“ чедо отново станало „живо и невредимо“. Този елинизиран тракийски мит демонстрира отново връзката бик – новородено мъжко дете, което умира, като я допълва с нови характеристики – божествен произход и възкръсване след смъртта. Майката на това дете-бик е Персефона, наречена „змиевидна девица“, „жена на подземния цар в черна одежда“, представяща великата богиня-майка като самозачеваща. Самозачеването е символизирано със съединението на две хтонични божества – змиевидната Персефона и Зевс в образ на Дракон. Виж: Фол, Ал. Пос. съч., с. 168, 170, 172, 174.

Обредният контакт с въздушните духове, извършван, на покрива на къщата с дърво от смокиня, има също възпроизвеждащи функции. Смокиновото дърво е синкретичен символ, съчетаващ в себе си и женска, и мъжка символика; листата наподобяващи мъжкия, а плодовете – женския полов орган²⁷².

Християнизацията на павликянската религиозна система е дала на старите митологични представи и образи нови имена, без да е променила съдържанието им. Павликянският Христос е много повече война-Слънце Митра, отколкото богочовека от ортодоксалната традиция. Павликянската Дева Мария е твърде близка до хтоничната дева Персефона.

Павликянската космологична система притежава множество архаични моменти, но показва и добри адаптационни способности. Християнизацията на митологически представи и традиционни култове е повърхностна и не засяга същността на много от наследените от древността образи и символи.

Значително по-явни са ***връзките на павликянството с еретични общности***, разпространявали се на същите територии в Мала Азия, но няколко века преди него. Въпросът за историческите взаимодействия на павликянството с тези по-ранни религиозни учения, които регистрират свои общности и в по-късни епохи и едновременно с него, остава до ден днешен открит. Манихейството, павликянството и месалианството са били сред най-успешно намиращите път към нови последователи еретични учения, съществували дълги периоди едновременно.

Манихейството, както вече разгледахме по-горе, е било най-близо до създаването на универсална религия. Съществуват предположения за опити на манихейски проповедници да разширят влиянието си в България през IX век, използвайки политическото присъствие на печенегите в съседство на българските граници, но те са трудно доказуеми²⁷³. Павликянството се създава на основата на някои манихейски представи, но социалната адаптация в средите на военизирани акрити, променя много от характеристиките му. Най-голямата ***разлика*** между двете религиозни учения се очертава в организацията на култа и препоръчваната обредна и всекидневна практика, с цел да спаси душата на последователите. Манихеите препоръчвали скромен, почти аскетичен живот. Не се женели, не трупали имот, осъждали убийствата, гнева, жестокостта²⁷⁴.

²⁷² Приор, Ж., пос. съч., с.79.

²⁷³ Иванов, Й. Богомилски книги и легенди. С., 1925, с. 19; Ангелов, Д. Богомилството, с. 87.

²⁷⁴ Ангелов, Д. Богомилството, с. 82.

Подобно поведение било твърде трудно за подражание сред хора, които се препитавали чрез силата на оръжието си. Освен това, изворите категорично отбелязват като главна обредна практика при павликяните „блудството“, което през IX век получило и писмено „оправдание“ в книжнината, оставена от Сергий–Тихик и видяна от Петър Сицилийски и Тефрика.

Връзката на павликяните с масалианите също е отбелязана от изворите в Мала Азия. Двинският църковен събор в 719 г. дори прави тъждество между двете ереси, като съветва: „В местностите на злите еретици масалиани, които се наричат павликяни, не трябва да се живее, да се ходи и да се беседва с тях, а трябва съвършено да се отделим от тях да се гнусим и ги ненавиждаме.“²⁷⁵ Общите идеи на масалиани и павликяни са свързани от стремежа да се прогони злото в човека, свързано с изкушенията на плътта и обитаваната от зли демони човешка душа. Пречистването на душата не можело да стане чрез препоръчаното от православната църква обредно поведение – кръщение, причастие, литургия. Масалианите (в превод от сирийски „молещи се“) проповядвали продължителна и напрегната молитва, която пречистват, а душата и така в нея се заселвал Светия Дух. „Одухотвореният“ по този начин човек ставал напълно безпогрешен, издигал се над останалите хора и правилата на обикновения морал и закони вече не го касаели. Аскетичният начин на живот, отделянето от дом и семейство, презрение към ръчния труд, разкошните одежди, имот и били в основата на достойния за подражание „одухотворен“ масалиани, който прекарвал времето си в молитви и бил изхранван от последователите си. Тези характеристики правели масалианското учение близко до градските бедняци, селяните, робите и жените – т.е. негативно привилегированите слоеве. Отхвърлянето на ролята на църквата и църковните обреди правело от масалианството удобно средство за протест на някои монашески среди към господстващите порядки в църковната организация. Макар че павликянството в много от идеите си се доближава до масалианството, то препоръчва друг начин на реагиране в еднозначни ситуации. Социалната адаптация на павликянството отново е била определящото начало, което е формира специфична ценностна, система и поведение, различаващи го съществено от масалианството. От IV до IX век, масалианите отбелязват присъствието си главно в Сирия и Мала Азия, като в последните два века (VII–IX век) проникват в манастирите и в Балканския

²⁷⁵ XXXII Правило на Двинския църковен събор от 719 година. – Бартикян, Р. Источници..., с. 113.

полуостров, включително и България²⁷⁶. В това време павликянството еволюира от религиозни изяви до военно-политическо утвърждаване в самостоятелна държава, която заплашва византийския император Василий I с отнемането на контрола му в източните територии на империята. Очевидната разлика в поведението на двете общности доказва и различен модел на обяснение на ролята на човека в света.

Паралелното разглеждане на *павликянството, масалианството и манихейството* показва *голяма близост* в някои елементи при обяснението на реда в света. Религиозната им доктрина ползвала общи гностични първоизвори, което ги обединява в отричането на най-важните православни канони и догми. Павликянството, обаче, примирило гностичната съзерцателност с активното и войнствено ежедневие на акритите, сред които се разпространило, като запазило много повече преживелици от по-старите, традиционни за Мала Азия, раннохристиянски мистериални оргиастични обреди.

3. Павликяните – носители на свещено знание

Павликяните са носители на павликянството като културно-религиозен модел на мислене и поведение. Те са „родилна среда“ на сакралния архетип, те са активни участници в развитието му през вековете.

Павликянството се появява като харизматично определено от силни, боговдъхновени водачи.

Павликянският мит легализира боговдъхновената общност чрез *повторението апостолски архетип при овладяването на реалното пространство*. В периода VII–IX век религиозните мотиви формират поведението на павликянската общност и следват мисионерски цели, повтарящи примера на учениците на апостол Павел. Териториалният модел през IX век заявява претенция за разрастване в Тракия, което следва вече постигнато проникване на павликяни в тези земи, следствие на депортации и колонизации, особено актив-

²⁷⁶ Ангелов, Д., пос. съч., с. 90–92.

ни през VIII век²⁷⁷. Това ясно показва разграничението между павликянството като свещено пространство, повтарящо павликянския свещен мит в еклесии и реалното пространство на павликяните – военизирано общество с конкретни политически ангажименти.

Павликянската общност възниква като обединение на общини, създадени от *харизматични пророци, повтарящи примера на учениците на апостол Павел*. Авторитетът на пророческата харизма е бил в основата на отхвърлянето на ортодоксалната православна традиция и в търсенето на нов път за индивидуално спасение чрез ново обяснение на световния ред. *Преходът на харизматичното водачество в традиционно (т.н. „овсекидняване“ от М. Вебер²⁷⁸)* е довело до еволюция във времето на всички елементи на организация на култа – от начина на излъчване на водача с „божия благодат“ до организацията на свещеното знание, проповед, грижа за душата, обредна практика.

Харизматичната община е творение на пророка, притежаващ неограничена власт в създаването на новата истина за света и правилата, на които последователите му трябва да се подчиняват, за да са в съзвучие с космическия ред. Павликянската общност търси хармония чрез следване на пратеник с изключителни способности. Павликянският ересиарх е своеобразен посредник между последователите си и божествените закони. В началото той е единствен тълкувател на новото свещено знание, основен проповедник – учител на новото социално поведение, законодател, регламентиращ ежедневието на индивида и групата според известната само нему божия воля.

Павликяните поддържат традицията на харизматично водачество за един сравнително дълъг период VII–VIII век. *Първите данни за харизматични водачи* документират личности на *мъже*, приемащи имена на ученици на апостол Павел. Двете арменски легенди от „Книга на ересите“ сочат като водещи фигури две *жени* – Сети и Маре. Едната от легендите (№ 153) представя силна личност на жена – „плешива магьосница Маре“, която има видения и дава тълкувания за препоръчаното поведение на последователите²⁷⁹.

²⁷⁷ Petrus Siculus. Historia, II. – Бартикян, Р. Источники, с. 119: „... също успех да чуя от тези нечестиви бърборковци, че те се готвят да изпратят свои хора в разни местности в България, с цел да откъснат някои от православната вяра и да ги привлекат към своята мерзка вяра“. Т.е. все още българските земи не са част от еклесиите, ако може да се вярва на този оспорван в много отношения автор. (б.м.)

²⁷⁸ Подробно обосноваване на смисъла и проявите на термина виж във: Вебер, М. Социология на господството. Социология на религията. С., 1992, с. 23, 188–95.

²⁷⁹ Матенадаран # 3681, препис от 1315 г., публикуван в: Garsoian, N. The Paulician Heresy, Hague, 1967, Appendix III, с. 239–240.

Военизираното общество е нова, по-късна „добавка“, която съвместява традициите на *военнополитически сепаратизъм и активен прозелетизъм*. Животът, посланията и мисионерството, т.е. историята на апостол Павел, е едновременно мит, легализиращ харизмата, и програма за реално възпроизводство на групата в пространството и времето. Тя става архетипен стереотип, определящ живота и поведението на общността във всички области на живота, но след Сергей Тихик се налагат военните характеристики и религиозните минават на втори план. Разселването в Тракия, макар и интензивно, явно не е обхванато в организационния живот на религиозните еклесии – т.е. остават извън павликянството като свещен пространствен архетип.

Етническите им характеристики остават на заден план. Архетипът им се изгражда върху харизматично водачество, заимствано от различни религиозни течения. Павликяните носят в легендите произхода на павликянството съхранена „генетична“ информация – предадена чрез често неясни митологеми. Упоритото присъствие на топонимния маркер „Самосата“ в разказите за появата на първите водачи има характер на свързване с родствени идеи и практики в сирийското християнство, възприето по-късно сред арменците. Затова и използването на определения за етническия облик на павликяните като „арменци и сирийци“ вероятно носи характер на идентификация на религиозни общности. Патриарх Фотий пише, че император Константин V взел арменци и сирийци от превзетите райони на Мелитене и Теодосиопол и ги повел със себе си към Тракия. Крепостите на Мелитене и Теодосиопол с били превзети от византийците със съдействието на жителите им – арменци и сирийци²⁸⁰. Данни от Михаил Сириец подчертават отграничение от гърците, които не били съгласни с преселенията, защото се страхували от ереста²⁸¹. Подобно разграничение от гърците има и в представите за сирийците в „Диалозите на Псевдокесарий“, където те са представени като „онези, които нямат [писани] закони и смятат за закон предаденото от бащите им – „да не се вдигат срещу другаря си, да не крадат, да не се карат, да не се кланят на кумири и да не се молят на бесове“²⁸².

²⁸⁰ Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula historica, ed. C. de Boor, Lipsiae, 1880, на руски превод Липшиц, Е, ВВр, т. III, 1950, с. 349–387. – Бартикян, Р. Источники, с. 55.

²⁸¹ Бартикян, Р. Источники, с. 56.

²⁸² Из „Диалози на Псевдокесарий“. – Ангелов, П. Чуждите народи в представите на средновековния българин. С., 2013, с. 229–236, 230. Диалозите са създадени като богословска енциклопедия през VI век, като са свързани с името на Кесарий, брат на свети Григорий Богослов; преведени са на български език през първата половина на X век. Относно времето и мястото на създаване на превода виж: Кристанов, Цв., Ив. Дуйчев. Естествознанието в средновековна България. Сборник от исторически извори. С., 1954, с. 259

Преселението в Тракия се представя като добронамерен жест на императора, който говори: „Те са християни, нека са с нас – братя и синове наши“²⁸³. В този хронологичен период павликяните са представени като „арменци и сирийци“, различаващи се от гърците и по практикуването на религиозната практика на магьоснически действия. Известен факт е, че преселените в Тракия павликяни използвали при потушаването на бунта на Варда жертвоприношение на бик, което явно не е практикувано от гърците. Така етническата характеристика на павликяните придобива определени черти на ярко отграничение от гърците, но век по-късно Петър Сицилийски съобщава, че докато бил в Тефрика, павликяните използват гръцки език за свещен. Най-удивителното е това при тях, че те – мъже и жени, граждани и селяни, могат да говорят наизуст Евангелието и Апостола. Може даже да се удивим, че от намиращите се при тях купени робославяни се изисква същото, макар че те не могат да говорят на *гръцки*²⁸⁴. А по-късно арабите, които разказват за преселенията на павликяните от Тефрика след 872 г. „арабският автор Кудам (Kudama) посочва в своята „Книга за приходите“ (писана в 880 г.)²⁸⁵, че между Малатия, Харшана, Халдея и арменската страна е „земята, която се населява от един народ, наречен Baylakani, *които са от гърците, с изключение на определени различия, които съществуват между тях в областта на вярата*“.²⁸⁶ Свързването на павликяните с Халдея ги включва в традициите на „халдеите и вавилонците“, за които се твърди от „Диалозите на Псевдokesарий“, че по своя „закон“ се женят за майките си, оскуверняват сестрите си, и дори да се раждат далеч от родината си, те пак се водят по своя закон, било то явно или тайно²⁸⁷. Обезсилването на числения, а оттук и на военния потенциал на павликянската общност чрез депортации и насилствена колонизация в далечни земи, както и чрез системни преследвания, дава своя резултат и тласка към „радиация“ на разпадащо се етнокултурно цяло²⁸⁸. Балканските земи все повече променят значението си в павликянската диаспора. От периферия те все повече се налагат като територия с нови възможности. Включването им в павликянската диаспора е по военно-стратегически съобра-

²⁸³ Бартикян, Р. Источники, с. 56.

²⁸⁴ Бартикян, Р. Источники, с. 79.

²⁸⁵ Kodama ibn Dja'far, Kitab al-masalik wa-l-mamalik auctore... etc. Accedunt excerpta e Kitab al-Kharadj, 254. – В: М. J. de Goeje, Bibliotheca geographorum arabicorum, Lugduni Batavorum, 1889 (BGA, VI),

²⁸⁶ Пак там, с. 735.

²⁸⁷ Из „Диалози на Псевдokesарий“, с. 230.

²⁸⁸ Тойнби, А., пос. съч., с. 438.

жения и остава в сянка религиозните мотиви, споменати от Петър Сицилийски в 869 г.

Павликянската селищна система никога не се е характеризирала със затвореност на религиозната си общност, така характерна за много секти. Това може би е следствие от характеристиките на всички войнишки селища във Византийската империя – в тях стратиотите и селяните обновено обитават смесено едни и същи селища²⁸⁹. *Хетерогенността на населението в павликянските селища* като Тефрика, където те живеели редом с православни християни, доказва толерантност към инакомислещите. Обединяващи разнородните етнически и социални маси са били и синкретичните елементи на религиозната догматика.

Социалната среда, спечелена за павликянското учение, е многосъставна. Писмени доказателства показва, че павликянството присъства във всички категории – слуги от Тефрика и пастири в провинцията, но също така и войници, не само в темните армии, но в по-добре платените и по-видни членове на армиите-тагмата. Преминаването не гарантира допускането на войниците били бедни от самото начало. А разпоредба срещу „манихеите“ предполага наличието на павликяни в рамките на градската администрация²⁹⁰. Доказателство това са текстовете от „Еклогата“, в които им се забранява да живеят в градовете, но също не се допуска посичането им с меч и изгарянето на книгите им.²⁹¹ И в Мала Азия и на Балканите, за павликяните се говори като притежаващи значителна собственост²⁹². Има значение и това, че павликяни могат да бъдат открити в горните класове на обществото. Симеон-Тит, вторият лидер на павликяните, е бил висш служител на императора, а в средата на IX век павликяните са част от централната бюрокрация.²⁹³

Много „*велможи*“ били заразени от ереста павликянството, като заедно с това, те „отхвърляли и християнския закон и границите на християнската държава“²⁹⁴. Това сведение категорично показва сепаративната („дисидент-

²⁸⁹ Мутафчиев, П. Войнишките, с. 556.

²⁹⁰ Garsoian, N. Byzantine Heresy. A Reinterpretation. – В: Dumbarton Oaks Papers, 25, 1971, 85–113, 89.

²⁹¹ Ecloga Leonis et Constantini cum appendice. ed. A. Monfferatos Athenis, 1889; Ecloga. Ed. and trans. C. A. Spulber, L'Eclogue des Isauriens, Cernautzi, 1929; извадки: Бартикян, Р.М. Источники для изучения павликянского движения, с. 68.

²⁹² Anna Comnena, Alexiade, VI, II, 3–4; IV, 2.

²⁹³ Garsoian, N. Byzantine Heresy. A Reinterpretation. – В: Dumbarton Oaks Papers, 25, 1971, 85–113, 90; Gouillard, J. Deux figures mal connues du second iconoclasme, Byzantion. 31, 1961, 371–87.

²⁹⁴ Сказание за 42-мата аморийски мъченици. – Бартикян, Р. Источники, с. 68–69.

ска“ според С. Дадоян²⁹⁵) натовареност на павликянството, което го е правело привлекателно за военна аристокрация и феодални среди. Знатните са най-податливи към пророческата етическа религиозност, тъй като аристокрацията обикновено е първият носител на образование, без която новото учение не би могло да се разпространи. Косвено потвърждение на това твърдение е разказът за спатарий Калист Мелисен в „Сказание за 42 аморийски мъченици“. Поради отказ да се разправи с монаси от Палекидския манастир по време на управлението на император Теофил (820–842), той бил заточен от императора в Колония – утвърдено средище на павликяните. Там „*велможите*“ *били заразени* от ереста им и Калист направил опит да ги откъсне от нея, но не успял. Вместо това те го предали на своите съплеменници, които били в съюз с арабите и не признавали византийската държава и през 845 г. го екзекутирали²⁹⁶.

Масата от привържениците са били *акрити*, препитаващи се от война в граничните земи на империята и ползващи икономически привилегии. Въпреки че не са съществували социални ограничения при привличането на последователи, милитаризмът на всекидневието на павликяните акрити е бил водещата характеристика на социалната среда, към която павликянската доктрина трябвало да се приспособи. Начинът на живот във война е близък до мисълта за действащо провидение. Понятия като „грех“, „спасение“, „религиозно смирение“ изглеждат твърде различни за хора, които се препитават чрез война. Адаптирането на павликянското учение към психологията на военизираните, „положително привилегировани“²⁹⁷ социални слоеве дава своето отражение както в еволюцията на елементите на доктрината, така и в механизма на възпроизводство.

Един от последните лидери от този период, Карбеас, е щабен офицер на главнокомандващата армията на Теодот Мелисен – стратега на Анатолия, докато племенникът му и наследник Хризохир е в началото на кариерата си „спатарий“ и е сочен като личен приятел от патриарх Фотий. Дори в късната и изкривена версия за Дигенис Акрит, Карбеас и Хризохир, съответстват на

²⁹⁵ Идеи за павликянството като парадигма на дисидентски политика в граничните земи на Византийската империя развива в своите трудове С. Дадоян. Виж: Dadoyan, S. *The Armenians in the medieval Islamic world Paradigms of Interaction : Seventh to Fourteenth Centuries*, Том 1, Transaction Publishers, 2011, 89–100. Същата, *The Fatimid Armenians: cultural and political interaction in the Near East*, Leiden, New York, Koln; Brill, 1997, pp. 49–56.

²⁹⁶ Сказание за 42-мата аморийски мъченици. – Бартикян, Р. *Источники*, с. 69

²⁹⁷ Вебер, М., пос. съч., с. 399.

бащата на Дигенис „емира“. Те се помнят като *аристократични, а не като популярните лидери*²⁹⁸.

Изворите споменават за принадлежност към павликянското движение на мъже и жени, аристократи и обикновени войници, граждани, селяни и роби.

Социалната принадлежност не играела роля при спечелването на последователи. Най-важното изискване и отличителна черта на членовете в павликянската общност е, *че могат да казват наизуст Евангелието и Апостола*.²⁹⁹ Типът богослужение – т.нар. „съборни църкви“, в които се слушала устна проповед и се беседвало, естествено засилва ролята на устното общуване чрез знание на свещени текстове от двете единствено приети до началото на IX век книги. Свидетелството на патриарх Фотий, че за павликяните евангелските изречения имали значение на кръщение³⁰⁰, е силна илюстрация за ролята на евангелските писания в павликянското общество³⁰¹. Тази основна павликянска религиозна практика предполагала известно интелектуално ниво, което е култивирано в малоазийските територии сред широките социални слоеве още от предхристиянски времена от различни сакраментни култове на спасение³⁰². Но общността изисквала и от робите спазването на елементарните изисквания, което впечатлило византийския автор. Интересен факт е използваният език – гръцкият. Наличието на стара християнска писмена традиция в посочените земи на сирийски и арменски език явно не е използвана от павликяните. Независимо, че появата им натрапчиво се свързва със Самосата (център на сирийското православие) и Едеса (място на проповед на свети Ефрем Сирийски, посочен като учител на Паул в арменската легенда в „Книга на ересите“ № 154³⁰³), павликяните явно използват в Тефрика гръцки книги и гръцки свещен език в общуването си. Така *представата за арменска (и/или сирийска) етническа*

²⁹⁸ Garsoian, N. Byzantine Heresy. A Reinterpretation. – В: Dumbarton Oaks Papers, 25, 1971, с. 85–113, 90.

²⁹⁹ Бартикян, Р. Пос. съч., с. 78–79.

³⁰⁰ Photius Patriarpha, Narratio (Повестуване), IX, с. 173

³⁰¹ Бартикян, Р. Источники, 79. П. Сицилийски описва видяното от него по време на престоя му в Тефрика (869 г.): „Най-удивителното е това при тях, че те – мъже и жени, граждани и селяни, могат да говорят наизуст Евангелието и Апостола. Може даже да се удивим, че от намиращите се при тях купени роби-славяни се изисква същото, макар че те не могат да говорят на гръцки“.

³⁰² Бартикян, Р. Пос. съч., с. 79.

³⁰³ Garsoian, N. The Paulician Heresy, Hague, 1967, с. 113. Виж тук, с. 45?? като се странира ще е друга, да се свери!!! И на другите подчертани места

принадлежност³⁰⁴ изглежда непотвърдена. Тя по-скоро е един от „**митовете**“, **съдържащи „спомен“** от религиозни контакти със сирийско и арменско християнско влияние, а не доказан етнически характер.³⁰⁵ Както вече отбелязахме по-горе, арабският автор Кудам (Kudama) посочва в своята „Книга за приходите“ (880)³⁰⁶, че павликяните разпръснати, а на тяхно място са се заселили арменците³⁰⁷. Този финал на текста показва категорично разграничение на арменците, които заели Тефрика след изселването на павликяните. Така въпросът с народностната принадлежност на павликяните показва странен „обрат“, ако се доверим на арабския автор. Според него павликяните по народностна характеристика изглеждат по-скоро „гръци“, отколкото арменци. В това отношение потвърждение получаваме и от Петър Сицилийски, който свидетелства, че при павликяните всички рецитират Евангелието и Апостола, дори и купените роби славяни рецитират свещените текстове на гръцки³⁰⁸. Доколко авторите правилно оценяват това, което ние приемаме за етнически произход, е трудно да се определи. Като обобщение бихме подкрепили констатацията на Н. Гарсо-

³⁰⁴ Въпросът за етническата принадлежност остава неясен още от първите споменавания на еретиците в изворите. Представата за „арменци и сирийци“ съществува в информация за преселенията от Константин V е от: Georgius Cedrenus, Σύνοψις ιστοριῶν (Historiarum compendium), II, 10.: „Ἐφ' ἰστ' ἔτει Κωνσταντίνου τὴν θεοδοσιούπολιν παρέλαβε ἅμα τὴ Μελιτινὴ, αἰχμαλωτίζας πάντας τοὺς ἐκεῖσε. καὶ προφάσει τοῦ θανατικοῦ προσλαβόμενος τοὺς συγγενεῖς αὐτοῦ Ἀρμενίους καὶ Σύρους αἰρετικούς εἰς τε τὸ Βυζάντιον μετέφερε καὶ τὴν θρησκίαν οἱ μέχρι τοῦ νῦν τὴν αἵρεσιν τοῦ τυράννου διακρατοῦσιν. ὑφ' ὧν καὶ ἐπλατύνθη ἡ αἵρεσις τῶν Παυλικιάνων“. Историкографията повтаря тази информация векове по-късно, без да търси етнически характеристики, ако такива изобщо има. Фактът, че в Тефрика се използва не сирийски или арменски език като свещен за наизустяваните молитви и текстове води до основателни съмнения за етническите белези на последователите.

³⁰⁵ Влиянието на сирийското арменско християнство остава силно дълго време в Армения. Михаил Сирийски отбелязва, че в определени периоди католикосите на Армения били ръкополагани от патриарха на Антиохия, макар и епископът на Кесария традиционно смята, че е извършвал тази дейност. Арменията хронисти свидетелстват, че св. Месроп, в търсенето му на арменска азбука, отива в Едеса и Самосата, а не към гръцките градове. В големия манастир на Св. Йоан Предтеча, един от най-големите центрове на ранното християнство в Армения, правилото изисква игуменът да бъде сириец. Персийските власти, в полза на сирийския елемент в своята част на Армения и в опозиция на Византия, не допускат гръцки литургии на тяхна територия. След поражението на бунтовното арменско благородство и последвалото изгнание на католикос Св. Сахак I, персийските власти два пъти назначават сирийци за католикоси. През 726 г. Събор в Манзкерт потвърждава съюза на арменски и сирийски църкви, които са се разделили. Интересно е да се отбележи, че при сирийския католикос се обърнали за помощ и преследвани павликяни. Контактът между Арменията и Сирийската църква е следователно дълбок и постоянен. – Виж повече в: Garsoian, N. *The Paulician Heresy*, Hague, 1967, с. 223.

³⁰⁶ Kodama ibn Dja'far, *Kitab al-masalik wa-l-mamalik auctore... etc. Accedunt excerpta e Kitab al-Kharadj*, 254. – В: M. J. de Goeje, *Bibliotheca geographorum arabicorum*, Lugduni Batavorum, 1889 (BGA, VI),

³⁰⁷ Пак там, с. 735.

³⁰⁸ Бартикян, Р. *Источники*, с. 79.

ян: „В състава си и действията си, павликяните са нито повече, нито по-малко, разнородни от нормалния състав на Византийското общество в този период“³⁰⁹. И бихме допълнили, че определенията „гърци“ и „сирийци“ могат да имат религиозна отграничителна характеристика, а не етническа.

Социално-религиозната характеристика на павликянската общност има още една интересна страна. Развитието на павликянството като учение на положително привилегировани, военизирани слоеве, силно обвързали проявите на движението с политически задачи, предполага второстепенно място на **жените** в павликянската култова практика³¹⁰. Данните от изворите обаче свидетелствуват за активно присъствие на жени в богослужението³¹¹. Павликянските легенди от „Книгата на ересите“, №153 и № 154, обясняват появата на павликянството с **лидерската роля на жени**. Мюсюлманката Сета (от ерес № 154) смесва идеите си с християнството и така се появява павликянството³¹². А магьосницата, плешивата жена Маре (от ерес № 153), е не само техен водач, но е и техен учител в магически откровения и видения. Тя ги поучава на добро и зло, награждава и наказва за делата им, определя ритъма и значението на дните им. Препоръчва ритуали и практики с „пиене на кръв“ и има видения от „заклани деца“³¹³. По-късно, жените играели активна роля в привличането на нови привърженици на ереста и излъчването на ересиарх. Петър Сицилийски обобщава: „Учителите на тази противна ерес произхождали или от сарацините, или от робите, или били родени от блудници, или били въведени от жени в заблудението си“³¹⁴. Византийската легенда споменава Калиника – майката на основателите на ереста Йоан и Павел, която ги насочва за прозелетизъм. Тези факти говорят показателно за силна роля на жените, но главно в религиозната фаза на павликянството VII–VIII век, **докато във „военната фаза“ VIII–IX век имена на жени павликянки вече не се съобщават. Жените в павликянския архетип са носители на „генетична“ информация за сирийски, арменски и арабски заемки в произхода** на ереста и остават митологеми, присъстваща като „легендарна приказка“ в по-късните векове на развитие на

³⁰⁹ Garsoian, N. Byzantine Heresy. A Reinterpretation. – В: Dumbarton Oaks Papers, 25, 1971, 85–113, 92.

³¹⁰ Вебер, М., пос. съч., с. 411–412.

³¹¹ Бартикян, Р. Пос. съч., с. 79.

³¹² Garsoian, N. The Paulician Heresy, Hague, 1967, p. 113. Виж тук, с. 45.???????????

³¹³ Garsoian, N., пак там, p. 113. Тук, 45???????????

³¹⁴ Petrus Siculus. Historia, XXII, с. 141.

павликянството. Въпреки това в някои от арменските източници се говори за видни павликянки: дами на водещи семейства и любовници от селата³¹⁵.

Принципното равенство на всички пред лицето на божественото, характерно за християнството като цяло, е вървяло при павликяните редом с пълното *монополизиране на свещеническите функции от мъжете*. Само мъжете павликяни са решавали активно делата на общността и само те били считани за квалифицирани да получат и да дават професионално образование. Ролята на жените остава само в подстъпите на религиозната организация и то във времето, когато пневматичната харизма все още се е ценела. Милитаризацията на павликянското общество стеснява значението им както в култа, така и в социалната организация³¹⁶.

При павликяните отрицанието от религиозна принадлежност, с цел да се обезпечи оцеляване, не е грях³¹⁷. Жестоките преследвания са произвели в павликянство гъвкавост при контакти с непримирими религиозни организации и култове. Някои от павликяните кръщавали децата си, причестявали се в православна църква с православни свещеници, въпреки явната непримиримост в основата на двете религиозни учения³¹⁸ и най-вече – неприемливостта на обредните култове и при двете страни. Павликянската религиозна традиция пази думите на „учителя Манес“: „Аз не съм безжалостен като Христос, който говори: „този, който се отрече от мен, аз също ще се отрека от него“³¹⁹.

Начинът на богослужение е осъден категорично от всички православни свидетелства на религиозната им практика. Павликяните там са „сластолюбци и отстъпници“, у които вярата е поругание, а кръщението – осквернение³²⁰. Тръгнали от иконоборство и ненавист към Христос, те преминали към друго зло – към безбожничество и поклонение на духове³²¹. „Разпътството и пианството“ са отличителни белези на култа им³²². Докато Георги Монах свидетелства: „Влизат в отношения и с двата пола. Някои само с родителите си не

³¹⁵ Aristakes Lastivertci. Patmut'ium Aristaki Latvertoy, K.. Yuzbasyan, Erevan 1963, XXII–XXIII, с. 119–33.

³¹⁶ Вебер, М., пос. съч., с. 411.

³¹⁷ Photius Patriarpha. Narratio. – Бартикян, Р. Источники, Повестствование, VIII, s. 171.

³¹⁸ Georgius Monachus. Хроникόν (Chronicon) – Бартикян, Р. Источники, XI, s. 201.

³¹⁹ Photius Patriarpha, Narratio, VIII, s. 171.

³²⁰ Гевонд. История. – Откъси от този труд на великия арменски вартaped са публикувани в: Бартикян, Р. Источники, с. 114.

³²¹ Одзунски, Йоан. Против павликян, с. 109.

³²² Photius Patriarpha, Narratio, IX, s. 173.

влизат в отношения³²³. Фотий възмутено го апострофира: „Влизат в отношения и с двата пола, дори и със своята майка“³²⁴. В практическите предписания за поведение, които Сергей е оставил на последователите си за подражание, също се съдържа информация за тази страна на павликянския култ. Първото „блудство“, което хората са приели от Адам, било „благодееяние“, а второто било това, за което Павел казва: „Блудникът не греша против своето тяло“ – то било най-голямото блудство. Сергей – „вожд на тялото божие“, заявява, че този, който се откаже от тялото Христово – т.е. от неговото, греша. Използвани били изречения на Господа, които според П. Сицилийски скрито призовавали към прелюбодеяние, убеждавайки слушателите, че те блудстват само когато избягват. Сергей и неговите препоръки³²⁵. Последниците на тази проповед, призоваваща към спасение със средствата на оргията, като остър екстаз, разрушаващ всекидневните задръжки и постигащ „самообожествяване“³²⁶, сериозно рефлектират във всекидневния живот на павликянската общност. Съпрузи били разделени и ложето им било осквернено от Сергей и учениците му; новородени били откъснати от майчината гърд; мнозина били умъртвени или продадени в робство на агаряните; монаси и монахини, а и много свещеници изоставили богоугодния живот; роднини и приятели, родители и деца, братя и сестри били разделени и изпратени в чужди земи, като имуществото им било иззето. Наричайки себе си „добрия пастир“ Сергей призовавал към подражание на неговия пример. Изисквал запазване на преданията, които оставил на последователите си. Успокоявал, че е с тях през цялото време – макар и да отсъства телом, духом е с тях. Основният му съвет обещание бил: „Радвайте се, усъвършенствайте се и Бога на света ще бъде с вас“³²⁷.

Учението на Сергей, документирано от книжнина, която той създал и оставил след себе си като регламентиране на своеобразна методика за „самоусъвършенстване“ и „спасение“, доказва предпочитанието на павликянската общност през този период (IX век) на оргиастична храмова проституция („блудството“) като средство за постигане на извънредни способности на човешкото тяло и психика. Издигането на всекидневния човек до Бог ставало чрез отстраняването на небожественото. Еротичното опиянение създавало чув-

³²³ Georgius Monachus. Χρονικόν (Chronicon) – В: Бартикийн, Р. Источники, Кратка версия, VII, с. 204.

³²⁴ Photius Patriarpha, Narratio, IX, s. 173.

³²⁵ Petrus Siculus. Historia, XXXIX, s. 147.

³²⁶ Вебер, М. Социология на господството. Социология на религията, с. 447

³²⁷ Petrus Siculus. Historia, XXXVI–XXXVII, с. 144–146.

ство на освободеност от всекидневните ограничения. Оргиастичното самообожествяване било продължено от неговата по-късна форма – сотеорологичната методика на спасение, почиваща на опита от истеричното „умъртвяване“ на плътта“, изпробван в най-древни етапи на развитие на взаимовръзката човек – божество. Нарушаването на естествените условия на функциониране на човешкото тяло е свързано с нарушаване на нормалната възбудимост и възникването на необичайни визионерни и пневматични способности, хипнотични качества, усещания за обсебеност и мистично просветление³²⁸.

Представата за оргиастична основа в годишния кръговрат е в основата и на етиологичната легенда за предизвикването на дъжда, записана в IX век от П. Сицилийски в Тефрика, която той намерил в павликянските книги. Дъждът според легендата бил любовна манна. На небето красив момък непрекъснато гонел хубава девойка. Момъкът станал свидетел на съвкупление на камили или вълци, което породило у него желание. През зимата той бясно гонел девойката, бягайки се потял и от тази любовна манна се образувал дъжда³²⁹.

Взаимовръзката човек – природа е получила свое обяснение в специфично отношение на павликяните към растенията, използвани за храна. Те „*клеветели*“ *храната*, като проповядвали, че който откъсне някое растение, се превръщал в него. „Проклинали човека, който им носел храна. Вземали в ръце хляба и му говорели: „Аз не съм те пекъл!“ и проклинали всевишния Бог, заедно с пеклия хляба. Говорели още: „Аз не съм те сеял – да бъде засят посеялия те! Аз не съм те жънал – да бъде пожънат жъналия те! Аз не съм те пекъл – да бъде изпечен пеклия те!“ След тези проклетия към всевишния и пеклия хляба, те ядели от него³³⁰.

Към най-древните пластове в павликянските представи за световния ред и мястото на човека в него е вярването в магическата сила на *жертвоприношението на бик*, за което намираме данни в „Хронография“ на Теофан³³¹. Императорът – иконоборец Никифор Геник участвувал в тайнствата и магьосническите действия на павликяните, с помощта на които успял да сподави бунта на патриция Варда. Р. М. Бартикян свидетелства за разпространен и до днес обичай на жертвоприношение на арменците, наречен „матаг“, при който магическата сила на жертвата – бик, би трябвало да доведе до осъществяването на

³²⁸ Вебер, М., пос. съч., с. 447–448.

³²⁹ Вебер, М., пак там, XVIII, с. 131

³³⁰ Вебер, М., пак там, XVII, с. 130–131.

³³¹ Теофан, Хронография, р. 488. – Бартикян, Р. Источники, с. 55.

някакво желание или до отбягването на грозящо нещастие. Подобен обичай е регистриран и в пределите на Гърция сред населението на Тракия³³².

Посочената дотук разнопосочна информация представя павликяните като общество, притежаващо общи белези с родствени християнски общности – сирийци, арменци и гърци, от чиито етноси те са изграждали своите религиозни обединения, без да издигат бариери при разрастването на влиянието си. Водачите им също са от различен етничен произход – от самосатска територия, арменци и гърци. Мобилността е най-изявената им характеристика, а етническите характеристики не са определящи. Водеща е верността към религиозната проповед и практика.

³³² Бартикян, Р., пос. съч., с. 57–58.

III.

АРХЕТИП И ПОВТОРЕНИЯ В БАЛКАНСКИТЕ ЗЕМИ ПРЕЗ VII–IX ВЕК

1. Пространствен модел – център и периферия

Възникването и разпространението на павликянството се свързва с териториите на Горен Ефрат, населени с войнствени арменци и сирийци. Векове наред тези племена били използвани от византийските императори за отбраната на границите на империята и техните синове разнасяли славата на византийското оръжие. Срещу военните си задължения акритите, служещи на императора, получават и привилегии като данъчен имунитет, царски подаръци и земя за ползване. Особеният, облагоденстващ ги статут дори сред другите категории войнишко население, вероятно им е осигурявал завидно благосъстояние, резултат от добре направена политическа сметка. Разпространението на павликянската религиозна доктрина не променя социалнополитически параметри на общностите, които тя приема³³³.

Началото на павликянството гръцките извори поставят на сирийска територия – в града, родно място и на манихейската ерес Самосата³³⁴. В периода от края на VII век до средата на VIII век основните центрове Мананалис (на арабска територия) и Еписпарис на Понта (византийска територия) били в постоянна връзка помежду си. Изворите отбелязват две масови преселения

³³³ Мутафчиев, П. Войнишките земи, с. 590, 592, 596, 607.

³³⁴ Photius Patriarpha, Narratio (Повестуване), II, 168. Грешното локализиране на Самосата в Армения от при Петър Сицилийски в неговата „История“, което е категорично отхвърлено от От Бартикян (Бартикян, Р. Источники, с. 80), а също и в изследванията на Нина Гарсоян (Garsoian, N. The Paulician Heresy, p. 116 и Garsoian, N. Byzantine Heresy. A Reinterpretation. – В: *Dumbarton Oaks Papers*, 25, 1971, pp. 94–95).

на павликянски маси, според нуждите на конкретно-историческите реалности, около през 717 г. и 748–52 г.³³⁵

Павликянската диаспора в първата половина на VIII век разтревожила с възходящото си развитие не само византийски и арменски ортодоксални свещенослужители, но и привърженици на православието в отдалечената Кавказка Албания³³⁶. Така *пространственият мащаб на павликянството от VII–VIII век се разширява чрез миграции и в изпълнение на различни военно-политически задачи.*

Павликяните са част от тактиката на Византийската империя, свързана с отбраната на границите. В методите на действие византийската политика се опира на вековен опит. *Колонизирането на гранични територии* с подходящи, войнствени племена на служба на императорската власт има доказан ефект. След 60-те години на V век, масовите преселения на арменци става често срещана практика³³⁷. Първото голямо прехвърляне на арменски войски на Балканския полуостров, към бреговете на Дунав, както свидетелствува арменският историк Себеос, станало през последната четвърт на VI в. През **582 г. император Маврикий** (582–602) „заповядал да съберат цялата конница на Армения и на князете на нахарарските племена, искусни, умеещи да се сражават в строй копиеносци... и да ги изпратят в земята на тракийците, срещу врага“³³⁸. Арменските въоръжени отряди рядко можели след това да се завърнат в родината си. По-голямата част от арменците се разпръснали из балканските земи и образували военни лагери и селища, най-големите между които били разположени на тракийска територия³³⁹.

Интересна е и друга вековна тенденция на депортации на въоръжени и размирни групи – от Тракия към Армения. През 30-те години на VI век Теофан Изповедник съобщава за постигнат траен мир в Тракия, като средството за това било специалното отношение към врагове – „голямо множество българи“ от „Илирик“, пленени и публично представени на хиподрума в Константинопол, а след това преселени от император Юстиниан в „Армения и Лазика и ги вклю-

³³⁵ Petrus Siculus. Historia, пос. съч., XXIV–XXV, 136; XXVIII, 138; XXXI, 140; Фотий, пос. съч., XVII, 179; XX, 182.

³³⁶ По време на Църковен събор, датиран между 702 г. и 705 г., проведен в Кавказка Албания, за първи път се обсъжда тази новопоявила се ерес. Виж: Бартикан, Р., пос. съч., с. 31.

³³⁷ Овнанян, С., Армено-български исторически връзки и арменски колонии през втората половина на XIX век, С., 1972, с. 5–395, 28–33.

³³⁸ Себеос. История епископа Себеоса. Ереван, 1939, с. 49.

³³⁹ Баруйр, Ас. Арменците в България. Годишник на българските арменци. Пловдив, 1935, с. 99.

чил във войсковите части“.³⁴⁰ Така депортациите на военизирано население в гранични територии е постоянна практика, приложена и към павликяните, превърнали се през VII–VIII век в нов фактор за реалполитиката на Граничните земи както в Мала Азия, така и на Балканите³⁴¹. Граничните земи се превръщат в специфична територия, в която етническите общности имат вторично значение. Първостепенна роля там играе политиката на депортации, обхващаща целенасочено население и подчиняваща преселниците на стратегия на военна гъвкавост и отбрана. Депортациите включват различни етноси. Славяните като най-многобройно население в Балканските земи, също са обект на подобни миграции. Така през 688 г. император Юстиниан II (685–695) предприел поход „срещу Славиния и България. Той отблъснал българите, които тогава го пресрещнали, и нападайки чак до Солун, заловили голямо множество славяни, едни с война, други пък доброволно преминали на негова страна, и като ги превел през Абидос, поселил ги в областите на Опсикон“³⁴².

Така военната стратегия на депортации в продължение на векове прави етническите контакти на етноси от Балканите и Мала Азия естествени и често осъществявани. Българи, славяни и арменци са включени в „метаболизма“ на византийския обществен живот, позволяващ засилени контакти и целящ най-вече ефективна военна отбрана на обширните граници на империята.

Големият сблъсък на Византийската империя с арабите в VII век изисквал да се намери и подходящ подход към населението в териториите на военните действия. Затова не е учудващ опита на Юстиниан II да използва „преселени от него славяни“ срещу арабите през 692 г., но впечатлява големия брой на образуваната от тях войска – 30 хиляди. Спечелил първата битка с арабите, но арабският военачалник Мохамед подмамил предводителя Небул и го уговорил да избяга с 20 хилядна войска, поради което византийският император отмъстил на останалите славяни, като ги погубил заедно с децата и жените им.³⁴³

³⁴⁰ Theophanes Confessor, *Χρονογραφία*, s. 218, 31–219, 16. – ГИБИ, III, 1960, с. 238–239.

³⁴¹ Ролята на депортациите и павликяните като фактор на реалполитиката по границите на Византия е разгледана като специфична парадигма с вековна традиция в: Dadoyan, S. *The Fatimid Armenians: cultural and political interaction in the Near East*, Leiden, New York, Köln; Brill, 1997, 46 сл.; Dadoyan, S. *The Armenians in the medieval Islamic world Paradigms of Interaction: Seventh to Fourteenth Centuries*, Том 1, Transaction Publishers, 2011, 90 сл.

³⁴² Theophanes Confessor, *Χρονογραφία*, s. 364, 5–16. – ГИБИ III, 1960, 265.

³⁴³ Theophanes Confessor. *Χρονογραφία (Chronographia)*, s. 365, 366. – ГИБИ III, 1960, 266. Същото се потвърждава и от: Nicephorus Patriarcha. *Opuscula Historica*. Ed. de Boor. Leipzig, 1870, *Breviarium* pp. 36–37. – ГИБИ III, 1960, 290–305, 297.

Мохамед пък използвал славяните в ответен поход срещу Византия – нахлул в „Романия“, които те познавали добре и отвел много пленници³⁴⁴.

Политиката на депортации с военно-стратегически цели създава специфични контакти както на населението от Тракия и Мала Азия, така и на военния елит в тези теми. Произходът на император Лъв III (717–741) също носи белезите на тази политика – роден в Германикия, „а в същност от Исаврия“, той е преселен при първото царуване на Юстиниан II в Месембрия в Тракия, а по пътя към второто царстване на същия император в 705 г. го посреща с българи и затова е специално отличен с поста на спатарий³⁴⁵.

Заселването на границите с преселени чужди за местните територии племена е практика не само на византийците – арабите също с успех прилагат този прием по границите – сведения за това са данните за „славяни и антиохийци“, участвали в междуособиците между управителя на Месопотамия Авуमुслим и наследника на Мохамед Абдела през 755 г.³⁴⁶ Често преселените проявявали самостоятелност и предприемали свои неконтролируеми действия, подкрепяйки различни претенденти за власт. Така действали арменци и павликяни, които били заедно в неуспешно въстание през 748 г. В същото време Тракия изпитвала остра нужда от нови попълнения поради сериозно обезлюдяване на тези земи³⁴⁷. От 756 г. започва целенасочената колонизация, извършвана от византийската централна власт, която за два века заселва граничните крепости на византийската империя в Тракия с войнствени павликяни, които станали надеждните стражи на страната срещу славянските нашествия³⁴⁸.

Особеният двустранен „обмен на население“ чрез целенасочени депортации по границите на империята предполага контакти на българи, славяни, арменци и павликяни в продължение на поколения. А военизираният характер на миграциите предполага водеща роля на политическите пред религиозните мотиви от страна на властниците. Обменът на познания за „другия“ формира специфична „контактна зона“, в която вероятно има и „обмен“ на идеи и представи.

Депортациите и колонизацията на арменци и павликяни предлага нови условия за повторение на павликянския архетип в различни геополитически

³⁴⁴ Пак там, с. 367. – ГИБИ III, с. 266.

³⁴⁵ Пак там, с. 396. – ГИБИ III, с. 268.

³⁴⁶ Пак там, с. 428. – ГИБИ III, с. 269.

³⁴⁷ Theophanes Confessor. *Χρονογραφία*, s. 429. – ГИБИ III, 269–270; Бартикян, Р. Источници, с. 55.

³⁴⁸ Бартикян, Р. М., пос. съч, с. 62.

обстоятелства. **Промените поставят павликянството пред сериозна реорганизация на култа и овладяното пространство през VIII век.** Император Константин V Копроним (741–775) има най-голяма роля за сериозните предизвикателства през вече създадения павликянския архетип.

Както свидетелстват византийските хронисти³⁴⁹, император Константин V Копроним, след кого завзел от арабите през 756 г. градовете Мелитене (Малатия) и Теодосиупол (Ерзерум), почти напълно изселил в Тракия живеещите в тези райони еретици – месалиани и павликяни, главно сирийци и арменци, които помагали на императора иконоборец да превземе тези градове³⁵⁰. Времето на това първо преселение на павликяни е определено в изворите така: 9 години след чумната епидемия в първата година от понтификата на папа Павел в 747 г., т.е. през 756 г. При определяне на годината на заселване на павликяните в Теодосиупол и Мелитене в историческата литература съществуват различия. Георги Кедрин в своята „Кратка история“ отбелязва: „В 11-та година (от царуването си) Константин (Копроним) превзел Теодосиупол и Мелитене, като пленил всичките им жители, преселил в Цариград и Тракия. Чрез тях именно се разпространила ереста на павликяните“³⁵¹. В „Хронография“ Анастасий Библиотекар сочи: „През 15-та година от царуването на Константин (т.е. 756 г., б.м. Д.Р.) преселил в Тракия тези сирийци и арменци, които довел от Теодосиупол и Мелитене, те разпространили ереста на павликяните“³⁵². Тези различия се пренасят и в историческата литература, коментираща разглежданите събития, в която са посочвани различни датирания на преселението от 745 до 756 г.

Независимо от точната дата, фактът е неоспорим – павликяните в VIII век са разпрострели териториите за повторение на своя архетипен модел, включвайки земите на Тракия. Парадигмите на политически комбинации и военностратегически съюзи, характерни за Мала Азия с арабите, явно са били пренесени и в граничните земи с българите на Балканския полуостров. Изворите не позволяват по-детайлно разглеждане на ролята на депортациите на павликяни в Тракия, но по-късни косвени сведения говорят за включване и на тези земи в трайна павликянска диаспора.

³⁴⁹ Nicephorus Patriarpha. Breviarium. – ГИБИ, III, 1960, 301; Georgius Cedrenus, Σύνοψις ἱστοριῶν (Historiarum compendium). Ed. I. Bekker, CSHB, vol. 1, Bonn, 1838; vol. 2, Bonn, 1839; Извадки: ГИБИ, VI, С., 1965, 198–340.

³⁵⁰ Вартапед Гевонд, пос. съч., с. 91

³⁵¹ Georgius Cedrenus, Σύνοψις ἱστοριῶν (Historiarum compendium). Ed. I. Bekker, CSHB, vol. 1, Bonn, 1838; vol. 2, Bonn, 1839; Извадки: ГИБИ, VI, С., 1965, 217.

³⁵² Anastasius Bibliothecarius. Chronographia Tripartita. Ed. C. de Boor, Leipzig 1885; извадки: ЛИБИ, II, С., 1960, 227–277, XX, 257.

В „История на халифите“ от арменския монах и книжовник (вартапед) Гевонд, съвременник на събитията, съобщава някои интересни детайли: Константин, синът на Лъв през 752 г. като „превзел града (Теодосопол) той заповядал незабавно да разрушат неговите градски укрепления. Като открил съкровищата, той взел със себе си голямо количество злато и сребро, намирайки там между другите съкровища и *кръста Господен – също го взел със себе си*. Той преселил в Гърция (на Балканския полуостров, в околностите на Филипопол – добавка съставители) също цялата войска на града и *даже и жителите-сарацини заедно с целите им семейства*. Много от жителите на града молили императора да отхвърли измаилтянското (сарацинското – бел. съставители) иго и да тръгнат с него. Като получили позволение, те стегнали своите имуществва и се отправили на път, *уповавайки се на кръста Господен*.³⁵³ Подчертаното от Гевонд включване в населението на мюсюлмани със семействата им е уникално и многозначно известие. Информацията дава интересни посоки за анализ. Символиката на „кръста Господен“ присъства два пъти – като предмет, намерен и взет от съкровищницата на града и като „упование“, което част от преселващите се жители имали, отправяйки се на път. Последователността на разказа навежда на предположението, че преселението е включвало различни жители на превзетия град Теодосопол и е имало различни мотиви. Първата група население не е имала избор – след разрушаването на крепостните стени, императорът преселил „също цялата войска на града даже жителите-сарацини с целите им семейства“. Това преселение внушава насилническа депортация с военно-стратегически цели. С нея Константин V се стремил да попречи на арабите да възстановят бързо разрушената крепост и затова преселил евентуалните противници на Византия – жителите мюсюлмани. По всяка вероятност те и семействата им били покръстени чрез приемане на иконоборческия вариант на християнството, значително по-близък до ислямските представи. Така при насилствената депортация групата военизирани преселници можела да засили иконоборческия елемент в Тракия³⁵⁴. Другата група от населението „моли“ императора и „получава позволение“, „стяга“ имуществото си и „напуска родината си“, „уповавайки се на кръста господен“. Създава се представа за иконопочитатели, предпочели земите на Константин V през арабската власт

³⁵³ Гевонд. История на халифите – Христоматия по история на България, Т. I, С., 1978, с. 94–95, 95. За годината на преселението мненията на изследователите се движат в рамките 752–756 г.

³⁵⁴ Подробна аргументация и анализ на военно-стратегическите и религиозните мотиви на депортацията виж в: Станев, К. Тракия през Ранното средновековие. Фабер, 2012, с. 86–93.

и доброволно преселили се в „страните на благочестивия император“, следвайки ценната реликва, която се съхранявала в съкровищницата им и която императорът-завоевател взел със себе си³⁵⁵.

Къде точно са били преселени жителите на Теодосопол от император Константин V не е възможно да се определи със сигурност. Приема се, че преселниците били населени в крепости, които трябвало да засилят византийската власт. Колонизацията е била съпроводена със засилено строителство на крепости, които да бъдат използвани както за отбрана, така и като база на нападения срещу България – императорът планирал колонизацията като стъпка към бъдеща масирана военна кампания срещу България. Патриарх Никифор пише: „тях (арменците и сирийците дори той преселил в Земите на Тракия, като отхвърлил сигурността на обещанията, уговорени с клетва, на които нарушението наказва днес, както мисля, тракийската земя“³⁵⁶. Приетото от историографията мнение за заселване на павликяни – арменци и сирийци през 756 г. в района на *Филипопол*³⁵⁷ има и своите противници, най-вече поради липсата на категорични потвърждения в писмените и археологическите извори. Като по-вероятни крепости, възстановени и колонизирани в кампанията 756 г. се сочат *Берое, Маркели до Изворово, Харманлийско*, при които археологическият и нумизматичният материал са по-убедителни³⁵⁸. Депортацията и колонизацията на павликяни в Тракия, приемана като първа за общността, вероятно не е обхванала цяла Тракия, а само земите, които съгласно договора от 716 г. били предоставени на Византия, но без да се дава право на империята да строи крепости в тях. Затова мнението, че през 756 г. не става въпрос за масирано строителство на крепости и масово заселване на колонисти а е по-скоро изграждане на изолирани военни бази в пусти по онова време области, изглежда оправдано. Уплътняването на византийското население в тези области вероятно е било преследвано и в други по-късни заселвания на колонисти с военни задачи³⁵⁹.

³⁵⁵ Гевонд, История на халифите. – Христоматия, I, с. 95.

³⁵⁶ Бешевлиев, В. Една незабелязана клауза на българо-византийския мирен договор. – ГСУ НЦСВП „Иван Дуйчев“, 2, 1988, с. 8–9.

³⁵⁷ Данчева-Василева, А. Пловдив през Средновековието IV–XIV, С., 2009, с. 272. В историографията има различие в датирането на преселението на павликяните. Като най-ранна възможна дата е приета от А. Янков 746 г., в която той приема като възможно при депортацията на монофизити от Сирия в Тракия да е имало и павликяни, а преселението от Теодосиопол и Мелитене датира през 757 г. Виж: Янков, А. Календарните празници и обичаи на българите католици (края на XIX – средата на XX век). С., 2003, с. 29.

³⁵⁸ Станев, К. Тракия през Ранното средновековие, с. 88–91.

³⁵⁹ Станев, К. Тракия през Ранното Средновековие, с. 92.

Фактът, че през 869 г. Петър Сицилийски съобщава за намеренията на павликяните в Тефрика да изпратят свои мисионери в България, за да „откъснат някои от православната вяра и да ги привлекат към тяхната мерзска ерес“³⁶⁰, само потвърждават продължаващо разрастване в пространствения модел и в териториите на България. Проповедта на павликяните вероятно е била позната в Тракия много по-рано, а след приемането на християнството от българите, възможността да разширят влиянието си е била реална и изпълнима.

Интересен е фактът, че въпреки документираните преселения в Тракия в средата на VIII век от Константин V Копроним, изворите от IX век, не включват територията в свещения архетип на еклесиите, търсещи повторение с мисионерската дейност на апостол Павел и учениците му. Свидетелството на Петър Сицилийски за предстоящо изпращане на мисионери в цитираното по-горе известие е категорично. *Тракийските територии не са част от религиозното общуване на павликянската общност през втората половина на IX век и са представени като периферия без контакти с „центъра“ – Тефрика, столица на павликянската държава.*

За характера на селищния живот на първите павликянски общности няма конкретни данни в изворите, но бихме могли да предполагаме, че те не са се различавали от организацията на селищата на акритите – арменци, населяващи същите гранични области в Мала Азия и препитаващи се от войната. Косвено това предположение се потвърждава от съвместното въстание на павликяни и арменци срещу арабите в 748 г., предизвикано от опитите за унищожаване на нахарарския строй³⁶¹.

Селският район на сектата трябва да е получен изключително от предпочитания към обикновения живот, а може би и от съображения за безопасност и необходимост. Освен това, можем да наблюдаваме интересна тенденция при павликяните „да пълзят“ към градските периферии при първа възможност³⁶². Ранните общности на павликяните от VII век са „остриета“, разположени в близост до голямата „крепост“ и епископски град Колоней; през VIII век, ересиархът Йосиф избира да живее в предградие на Антиохия Писидска; от IX век, ако не и по-рано, павликянските църкви са установени в градове като Мопсуестия в Киликия, и не по-рано им е била дадена свобода на действие и от

³⁶⁰ Petrus Siculus. Historia, II. – Бартикян, Р. Источники, с. 118.

³⁶¹ Гевонд, История. – Бартикян, Р. Источники, с. 115

³⁶² Garsoian, N. Byzantine Heresy. A Reinterpretation. – В: Dumbarton Oaks Papers, 25, 1971, pp. 85–113, 88.

мюсюлманите за защита, така че те се събрали в центрове като Амара, Аргаус, а впоследствие и в тяхната столица Тефрика. Същевременно заселването им по-късно на Балканите също е в един от най-големите градове там – Филипопол и на други места. Най-категорично доказателство за военния характер на павликянските селища, строени като крепости, способни за отбрана в продължение на много месеци, е историята на героичната обсада на град Тефрика – столица на павликянска държава в малоазийската ѝ първородина.

Независимо от времето и пространството на историческото си битие, павликянската общност запазва относително постоянни белези на заселване. Военните функции в съществуването ѝ за векове са главният фактор, определящ и поселищния им живот. Градовете крепости са предпочитано място за обитаване от павликяните и в Мала Азия, и в Тракия. Привилегиите на акрити им позволявали да притежават и земя, необложена от данъци. Ето защо в изворите се срещат споменавания на села, обединения на привържениците в религиозна община. Този процес протича синхронно с приспособяването към условията на стопанството, на нуждите на всекидневието. Павликянството, което започва разпространение като харизматично пророчество сред милитаризирани колективи, чието всекидневно препитание е главно войната, преминава период на трансформация в трайно социално обединение под знака на възприемане на военно-политическите параметри на армено-сирийските общности, сред които се развива.

През първоначалното проникване на павликянското учение сред малоазиатските акрити липсва информация в изворите за мащабите на влиянието му – не знаем числеността на привържениците му и плътността на разпространение. Споменаването на техни градове, макар и фрагментарно, свидетелства за бърза „радиация“ в голяма територия. Затова допринасят военните задачи на общността, особено в благоприятния за тях период на иконоборството. Използването им в граничните територии на империята ги „заселва“ във всички граници – изворите ги забелязват първоначално в малоазийските земи, но скоро депортации на императорите иконоборци ги изпращат в Балканските земи и Италия. Военните задачи ги правят донякъде привилегирани и ценени, а иконоборството в доктрината им ги правят особено подходящи като предани защитници на империята и владетелите ѝ. Освен като *акрити*, павликяните, вероятно, попадат и в елитните части на тагмата. Те били предназначени да осигурят на императора професионални лоялни войници, които да бъдат защита както срещу провинциалните бунтове, така и да са формация, поддържаща иконоборческата политика на Константин. Тагмите се сформират като изклю-

чително тежковъоръжени кавалерийски единици, по-мобилни от войските на темите, и се поддържат като постоянна армия. По време на защитата на империята през VII–IX век, тяхната роля е на централен резерв и гарнизон в и около столицата, в региони като Тракия и Витиния. Те формират ядрото на имперската армия във военни кампании, допълнени от провинциалните части. В този аспект ролята на колонизираните от Константин V Копроним павликяни в Тракия получава нов смисъл. Техните качества като военен и идеен съюзник на императора иконоборец явно са оценявани високо. Не е случайно, че Йоаникий, роден през 754 г. във Витиния, служил в тагмата на ескувитите и отличил се при Маркели 796 г.³⁶³ е приел павликянството³⁶⁴ по време на службата си.

По-късно при император Никифор (802–811) иконопочитателят Теофан Изповедник отправя директно обвинение за пристрастията му към павликяните: *„Той [Никифор] е ревностен приятел на манихейците, които сега се наричат павликяни и на антингани, които са били техни съседи, които живеят заедно във Фригия и Ликаония, и изпитваха удоволствие от тяхните оракули и магически ритуали.“*³⁶⁵ А обвързаността на павликяните с иконоборчеството на Константин V е демонстрирано в „театрално“ представление във Версиникия при провеждането на похода на кан Крум (802–814) през 813 г. При шествието на жителите на града, начело с патриарха, „някои нечестивци, привърженици на гнусната ерес на богоомразния Константин, разбили без никой да забележи поради голямата навалица, вратата на императорската гробница и нагласили да се отвори внезапно с шум, сякаш по божие чудо; те паднали пред гроба на измамника, като призовавали него, а не Бога: „Стани, казвай те, и помогни на държавата, която загива.“ И разгласили, че онзи, който обитава ада заедно с демоните, се вдигнал на кон и тръгнал да воюва с българите.“³⁶⁶ Последниците от това действие са проследени: „Магистратът, отговарящ за града ги арестувал. В началото те излъгаха, твърдейки, че вратите на гробницата се отвори от само себе си чрез силата на Бог. Но когато те са изправени пред магистрата, се свили в свидетелството си и те признали действието на лоста, когато са били застрашени от наказание. *По-голямата част от тези, които*

³⁶³ Монах Сава. Житие на Йоаникий. – ГИБИ, IV, 1961, с. 132–133, 133.

³⁶⁴ Житие на Йоаникий. – Жития на светите, Синодално издателство, С., 1991, с. 555.

³⁶⁵ Theophanes Confessor, *Χρονογραφία*, s. 488. – Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, C. 650-c. 1450: Selected Sources*, Manchester University Press, 1998, p. 59. За съжаление, в превода на българския вариант (ГИБИ III, 1960, 226–289) този пасаж липсва. Посочените антингани са еретици, известни с краен аскетизъм, приемани за родствени с павликяните. – Виж повече в: ГИБИ, III, 284.

³⁶⁶ Theophanes Confessor, *Χρονογραφία*, pp. 500, 2–501, 12. – ГИБИ, III, s. 288.

*похулиха по този начин са били християни само на външен вид. Те са били павликяни в действителност, които не са в състояние да разкрият лошата доктрина открито, но които развалят неучените с този вид измама. Те благославят **Константин** – еврейския привърженик като пророк и завоевател, и обхващат неговите зли становища за **въплъщението** на нашия Господ Исус Христос.*³⁶⁷

Преселенията на население, извършено насилствено или в следствие на собствени предпочитания, са част от големите военни кампании през управлението на кан Крум и особено в последните 811–814 г. Изворите съобщават за бунтове на византийски гарнизони от Дебелт (войници от Опсикон и тракезийци), за изоставяне на гарнизонната служба на войски в Анхиало, Берое, Проват, Филипопол и Филипи. Преселници по долината на река Струма се възползвали и се върнали в земите си³⁶⁸.

Информацията, свързана с появата на амбициозния Карбеас, създал павликянската независима държава след 842/43 г. „осветява“ някои от страните на павликянския начин на живот. Факт е, че павликянският водач е заемал сравнително важен византийски пост – протомандатор на стратега на Изтока Теодот Мелисен. Заради убийството на баща му, той и пет хиляди привърженици на ереста преминават на страната на мелитинският емир Амер (Омар-ибн Абдалах-ал-Акта) и сключва военен договор с халифа. Построили градове Аргаус и Амара, а когато им утеснели – основали Тефрика. В съюз с арабите водили успешни битки срещу византийския император Михаил III, като успели да пленят много византийски военачалници³⁶⁹. Размахът на павликянската военна мощ позволява на наследника на Карбеас – Хризохир да напише в 870 г. писмо на византийския император Василий I (867–886): „ако искаш мир, откажи се от източните си владения и доволствай със западните, че и от тях ще те лишим и от цялото ти царство.“³⁷⁰ Машабните военни походи, които павликяните осъществяват в територията на цяла Мала Азия през 870–872 г., доказват, че думите не са празна заплаха. Така военните характеристики на общността стават определящи, а религиозната идентичност само оформя отграничението им. Василий I – победи-

³⁶⁷ Theophanes Continuatus, Bonnae, 1838, I, p. 500–1. – Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, C. 650-c. 1450: Selected Sources, Manchester University Press, 1998, p. 60.

³⁶⁸ Theophanes Confessor, Χρονογραφία, p. 495. – ГИБИ, III, 1960, с. 294

³⁶⁹ Theophanis Continuatus, Bonnae, 1838, с. 165–167, 176–183, 266–276, 278. – Бартикан, Р. Источники, с. 60–61.

³⁷⁰ Genesis Regum, Bonnae, 1834, 122–Бартикан, Р. Источники, с. 59–60.

телят над павликянската държава, реализира мащабен замисъл за военна стратегия. Въпреки Хризохир и неговите павликяни са предприели набези достигащи в покрайнините на Никомедия, Никея и Ефес, Василий е дал приоритет на спасяването владения на империята в Далмация и Сицилия от арабите. Въпреки че някои павликяни останали обсадени в крепостта си Тефрика, те и техните арабски съюзници били в отбранителна позиция. Императорът повел армията си на изток през 873 г., надявайки се да вземе Мелитене. Арабският гр. Таранта е предаден преди да пристигне и той изпраща отряд на юг, като в своето отстъпление през територията на павликяните унищожил няколко крепости³⁷¹.

Военните планове, стратегията и тактиката на византийската външна политика включва павликяните в основата на граничната защита на империята. Уменията на павликяните във военното дело и познанията им за арабите ги правят основен контингент в граничните територии от Мала Азия до Далмация и Италия. Епизодът с независимата им държава 843–872 г. е част от естествени амбиции на военните възможности на лидерите им. Реалполитиката на общността постига връх на самоопределяне като политическа единица, но тя скоро е елиминирана от византийската политика. Данните за степента на организираност на разширяващата им се общност не са много. Освен в Тракия и българските земи, павликяните намират благодатна почва за разпространение в западноевропейските земи – Сицилия и Италия³⁷².

Представата за добра комункативност на павликянската общност върху големи територии и разстояния не може да прикрива започналия вече процес на социална дезинтеграция. Тезата на А. Тойнби за зависимостта на географското разпространение не със социалния растеж, а обратно – със социалната

³⁷¹ Treadgold, Warren, Treadgold, Warren T., *Byzantium and Its Army, 284–1081*, Published 1995, Stanford University Press, 1998, 1–284, 456–457.

³⁷² *Annales Baresnes*, MGH, V, Hanover 1843, s. 55: „Михаил признал при завръщането си с някои, че оставяйки умиращи от страх седемдесет нормани, пише до Сицилия, и дойдоха самите нещастни Македонци и Павликяни, и Калабрийци; след като се събраха заедно с останалите от *catupa* на планината Пелозий, а след това слезе синът на катепана Budiano в Апулия; Михаил по заповед на императора се върна към Сицилия, откъдето беше дошъл“. Имам доказателства и от гръцки източници, че павликяните са присъствали в Италия на още по-ранна дата на контингентите, заведени от Никифор Фока, по-късната дата е 885 г., Theophanes Continuatus, „Chronographia“, ed. I. Bekker, CSHB, XXXIII (Bonn 1838), 313; „...τον Διακονίτιν ἐκεῖνον, ος ὑπερέτης ποτέ του κατά την Τεφρικὴν Χρυσόχειρος ἦν, στίφος τῶν ἀπὸ Μάνεντος την θρησκείαν ἐλκόντων προσελαγόμενον“; също и в: Georgius Cedrenus, *Σύνοψις ἱστοριῶν* (*Historiarum compendium*)., „Historiarum Compendium“, ed. I. Bekker, CSHB, VII (Bonn, 1838), 236. За кариерата на Diakonitzes сред павликяните и неговата последваща конверсия, вижте: Theophanes Continuatus, *Chronographia*, 275; Genesisius, „Regum“, ed. C. Lachmann, CSHB, XXII, Bonn 1834, 125; и в Georgius Cedrenus, *Σύνοψις ἱστοριῶν* (*Historiarum compendium*), s. 211–212.

дезинтеграция³⁷³, в случая получава поредно конкретно потвърждение. Само три години след като заявяват амбиция за мисионерство на Балканския полуостров, градът крепост на павликяните в Мала Азия – Тефрика е разрушена. Привържениците му се разпиляват в различни посоки, така че първородината им загубва до голяма степен от териториите на първоначално пространствено разпространение. Споменаване на павликяни във византийски източници в Мала Азия срещахме откъслечно³⁷⁴. Но тяхното присъствие в тези земи явно не е прекъснато, и това е отразено доста по-късно в документи на кръстоносци през XI–XII век³⁷⁵.

Интензивните етнокултурни контакти на павликянската общност с различни политически, религиозни и етнически формации създава условия за активен обмен на културни ценности. Противоборството с мощните излъчвания на световни държави с вековни културни натрупвания като Византийската империя и Арабския халифат, предизвикват при павликяните политически и културен сепаратизъм, призван да запази идентичността им. Политическият сепаратизъм създава от тяхното общество сериозна военна сила, с която дори световните империи трябва да се съобразяват. Военизираната им селищна система е ползвала редица привилегии, които са култивирали специфична ценностна система – своеобразен регулатор при възприемането на чуждите влияния и стабилизатор на идентичността. Павликянското учение възниква и се развива като пореден отграничител в условията на силни културни влияния.

³⁷³ Тойнби, А. Изследвания на историята, т. II. Разпадане и разлагане на цивилизациите, С., 1995, с. 5–455, 27 сл.

³⁷⁴ Бартикян, Р., пос. съч., с. 62.

³⁷⁵ Павликяните са изброени сред мюсюлманските контингенти, както следва:

– в Мала Азия и особено в битката при Dorylaeum: Histoire anonyme de la premiere croisade, ed. L. Brehier, 1924, III, 9, p. 48. Peter Tudebodus, „Historia de Hierosolymitano itinere“, RHC-Occ., III (, 1856), 26. Robert the Monk, „Historia Iherosolimitana“, RHC-Occ., III, 763; Henry of Huntington, De captione Antiochae a christianis; RHC-Occ., V 1895, 375.

– През 1098 при обсадата на Антиохия: Histoire anonyme, VIII, 20, p. 102. Peter Tudebodus, Historia, 55; Stephen of Chartres, Ad Adelam uxorem suam epistola, RHC-Occ., III, 888; Baldric of Dole, Historia Jerosolimitana, RHC-Occ., IV, 1879, с. 54.

– При облекчаване на мюсюлманската армия при Curbaran, Kerbogha: Histoire anonyme, IX, 21, pp. 110–112. Peter Tudebodus, Historia, 59; Robert the Monk, Historia, 808; Baldric of Dole, Historia, 59; Henry of Huntington, De captione, 377; Baldwin III, Historia Nicaena vel Antiochena, RHC-Occ., V, 162; Hugo of St. Maria, Itineris Hierosolymitani compendium, RHC-Occ., V, 364; Guibert de Nogent, Historia quae dicuntur gesta Dei per Francos, RHC-Occ., IV, 189.

– През 1099 г. при битката при Ascalon: Albert of Aix. Historia Hierosolymitana, RHC-Occ., IV (Paris, 1879), 490, 493, 497.

– Като гарнизони в мюсюлманските градове като Arche and Neapolis (Nablus): Peter Tudebodus, Historia, 97; Baldric of Dole, Historia, 91, 105, var. 19; Gilo of, „Historia Gilonis de via Hierosolymitana“, RHC-Occ., V, 788.

2. Харизматично лидерство и традиция

Божиято предопределение на водача е белег за революционността на общността, която го следва – божията воля отхвърля традицията и сочи път към нови истини. Манихейството и православното християнство, от което павликянското учение черпи основните си елементи, са *отхвърлени чрез харизматични водачи*. Опростената догматика, липсата на строга йерархия и механизъм за предаване на религиозното водачество, отсъствието на собствена книжна традиция до началото на IX век – всички тези моменти в организацията на павликянската религиозна общност са израз *на новаторство, на духовен сепаратизъм*, сложили начало на създаване на нова общност и доктрина.

Отличителните белези, които павликянството развива в еволюцията си са както догматични, така и чисто организационни. *Доктриналното изграждане на павликянството* още в първите му стъпки очертава разлика в две основни посоки – и от манихейството, и от православието, родствени с него в основните си елементи.

Основен притегателен център в новоизграждащото се общество има *личността на водача, самообявяващ се за носител на харизма и приет от последователите си за пророк на нова истина, на нов морал*. Подчертаването на връзката на новата общност с дейността на апостол Павел създава свещен *павликянски архетип*, осигурил самосъзнание на богоизбрани.

Арменските легенди пресъздават друг тип харизматичен лидер – при Маре не е посочена връзка с апостолския архетип на дейността на учениците на апостол Павел. Може би информацията е „маркер“ за връзки с по-ранни учения и вярвания. Видът ѝ – „плешива“ или с къса коса, е препратка към жените от общности, осъдени през 341 г. на събора в Гангра³⁷⁶. В своите осъдителни формули съборът разглежда еретични представи с различно от православното отношение към жените. Такива са „евстатиянците“ (последователи на масалианина Евстатий), които считали жените за равни с мъжете и им разрешавали да носят мъжки дрехи, което е анатемосано в точка 13. В точка 14 се отрича правото, давано на жената да напусне мъжа и да отиде където пожелае. Противно

³⁷⁶ Виж: Правила на светата православна църква, съст. и коментар на С. Цанков, И. Стефанов, и П. Цанев, С., 1913, с. 659–694.

на църковните правила, изискващи жената да носи дълга коса като знак на подчинение на мъжа, евстатиярците разрешавали на жените да си стрижат косите и да подчертаят, че и в това отношение са равни на мъжете (т.17). Принципът на еднаквост в положението на мъжа и жената вероятно е бил възприет и в учението на павликяните³⁷⁷. Плешивата жена-ересиарх Маре изглежда носител и на ценностите на еретиците на Сивас, които съборът от Гангра също анатемосва³⁷⁸. След събора еретиците са разпръснати и много от тях преминават границата на Армения от запад. Може би тези факти обясняват предвиждането на „крвожадните“, водени от Маре в извора. Гоненията на „гръцкия цар“ в този текст придобиват историческо обяснение.

Образът на боговъдъновения павликянски лидер в тези ранни данни за павликяните е „извън“ модела, „забелязан“ в изворите по-късно. Но той носи силни внушения – контрастиращо различно на фона на другите подобни ереси е препоръчаното поведение: „... да се пролее кръвта на човек (че е) добро, и всеки, който яде и пие кръвта на човек, това (е) справедливо.“³⁷⁹ Ритуалното кръвопролитие, препоръчвано като „справедливо“ поведение, отличава павликяните от всички родствени еретични общности. Детското жертвоприношение има специална роля във връзката с божественото предопределение: „И от действието на Сатаната, тя е имала видение на заклани деца и казва: че душите им се появяват във виденията на вещици.“³⁸⁰ Доколко посочените действия с човешка кръв („пролива“, „яде“, „пие“) са реалност или са просто хиперболизирано отрицание на поведението на павликяните, проявяващи „крвожадност“ във военни действия? Или става въпрос за специфична ценностна система, различаваща се от представите на „гръците“ и арменците, от чиито среди е и авторът на документа? Разграничението, което водачката Маре прави, е категорично – представите за „добро“ и „зло“ при павликяните са „обърнати“. А ролята на „вещицата“ е не само да дава наказание за добри дела и да награждава за зли дела, но и да тълкува „видения“, свързани с душите на „заклани деца“. Представите подпомагат поведение, склонно към политизация

³⁷⁷ Ангелов, Д. Църковно-православната идеология в новелите на Лъв VI и еретическите възгледи. – В: Университетска библиотека № 465, серия „Университетска класика“ – Димитър Ангелов. Проучвания по византийска история, С., 2007, с. 561–569, 567.

³⁷⁸ Dadoyan, S. The Fatinid Armenians: cultural and political interaction in the Near East, Leiden, New York, Koln; Brill, 1997, 11, 40.

³⁷⁹ Garsoian, N. The Paulician Heresy. Hague, 1967, Appendix III, с. 239–240.

³⁸⁰ Книга на ересите, № 153. – Garsoian, N. The Paulician Heresy, 112.

и военно препитание. А особеното място на видения за извършване на богослужение хвърля интересен „мост“ към някои представи на ранното християнство.

Образът на *апостол Павел* е основата на павликянството, защото носи специфични черти – той не е бил между учениците на Христос, а е получил апостолското си призвание по *пътя на специално, извънредно откровение*. Той също е „видял“ Господ и е получил призиванието си от него, но **чрез видение**, а не директно³⁸¹. Може би с особената си харизматичност ап. Павел е бил най-подходяща персонификация за мистичното тайнство при раждането на павликянството, макар и да не присъства в легендите, оправдаващи възникването му. Идеите на апостол Павел, че хората са телесни, душевни и духовни, а Божия дар на последните ги превръща в „пневматици“, способни на бъдат пророци и апостоли³⁸², за времето VII–VIII век е вече „забравен анахронизъм“, но за павликяните това е разбираемо твърдение. Харизматизмата на първите християнизатори вече не само е забравена, но е и нежелана. Твърдението в Евангелие на Йоан, че „раждането от плът е плът, а раждането от Дух е дух“, а който не е придобил в себе си Дух – част от Божия Дух, не би могъл да стигне Царството Божие. „Ако някой не се е родил от вода и Дух, не може да влезе в Царството Божие“³⁸³. А това означава, че **се оспорва представата за спасението при Второто пришествие**, наложена в по-късните векове в развитието на християнството. Тези представи, отхвърлени от ортодоксалното християнство и приети от павликяните, ще останат разделителни маркери за векове. Познаването на свещените текстове прави павликяните истински последователи на едно по-различно християнство, което при институционарираните им събратя източноправославни и католици получава различни тълкувания. В посланията си ап. Павел представя християните като нова общност, напълно различна от съставните си елементи – иудеи и езичници. За първи път идеите му са приети от учениците на Павел в Антиохия. Този „нов народ“ е представян като „тяло Христово“, „избран“ и „свят“ народ. **В тройното делене на обрязани (иудеи), необрязани (елини и езичници) и „новия народ“ на християните**, името „християни“ е именно на „новия“ богоизбран народ³⁸⁴. Павликяните векове наред повтарят тези думи на свещените текстове и живеят с убеждението, че това е тяхното призвание – да се богоизбран, християнски народ, предаващ ис-

³⁸¹ Поптодоров, Р. Съборното начало, с. 66–67.

³⁸² I Коринт., 2:12.

³⁸³ Евангелие на Йоан, 3:5-6.

³⁸⁴ Деян. 11:26.

тинското свещено знание. *Павликянското повторение на апостолския пример включва няколко стереотипа*, упорито спазвани от няколко поколения.

- *Павликянските водачи приемат имената на учениците на апостол Павел*, а основаваните от тях шест еклесии („църкви“), приемат имената на свързани с апостол Павел общини³⁸⁵.
- Апостолско (водаческото) призвание се очаква да се получи по *пътя на специално, извънредно откровение – чрез видение*, а не директно от Господ³⁸⁶.
- Следвайки повелята да проповядват Евангелието непрекъснато, първите водачи на павликяните се намират в непрекъснато движение.

Създаването на павликянски еклесии по примера на апостолската дейност на Павел, поставя нови проблеми пред организацията на култа, който се разраства и усложнява. Изключителността на водача на увеличената общност създава несигурност, която би могла да се преодолее чрез създаването на традиции, организиращи връзките в новата социална структура по вертикал. Създаването на правила във връзките на водач и последователи, налагането им във времето и узаконяването на йерархична структура на павликянството през VIII–IX век е естествен стадий от еволюцията му.

Авторитетът на ересиарха е в основата на павликянското еретическо общество.

Изворите са оставили и други интересни данни *за култа към ересиарха в павликянското общество*. Първото сведение касае легендата за един от авторитетите за павликянската общност – Манес. Той бил купен от вдовицата на сарацина Скифиан, който се бил нарекъл „Отец“ и дръзнал да заяви, че е „Параклит“, нарекъл се Свети Дух, защото било написано: „Който хули Св. Дух, за него няма да има прошка“. Моделът на харизматичен водач, показан при манихеите, е приет и при други еретици. Той до голяма степен бия повторен от ересиарха на павликяните Сергии (801–835). Той се считал за Параклит, учениците му се покланяли като на Свети Дух, а Сергий се наричал „сияйна звезда“, „добър пастир, вожд на тялото Христово и светилник на дома Божи“, „тяло Христово“³⁸⁷.

Ересиархът е основен устроител на реда в религиозната общност. Имената на ересиарсите след духовното им посвещение също съответстват на учени-

³⁸⁵ Petrus Siculus. Historia, XXV–XXVI, 136; Фотий, Naracio (Повестуване), V, 17.

³⁸⁶ Поптодоров, Р. Сборното начало, с. 66–67.

³⁸⁷ Petrus Siculus. Historia, X, s. 127; XXXII, s. 141; XXXVIII, s. 146; XXXIX, s. 147.

ците на апостол Павел – Силван, Тит, Тимотей, Епафродит³⁸⁸. **Предаването на харизмата и легализирането** на водачеството става чрез сложен обреден комплекс, в който се възпроизвежда първичният мит, а духовното име на ересиарха вторично утвърждава връзката с божествените престижи. Новозаветните елементи в ритуала са повърхностни. Връзката с апостол Павел е нарочно търсена и подчертавана, но нейното митологизирано повторение не било достатъчно. При почти всички предавания на водачество се появявал спор между братя (истински или осиновени синове на починалия ересиарх). Тази повтораемост поставя въпроса доколко това е случайно следствие от проблеми с признаването на харизмата, или е нарочно търсен двубой между равнопоставени братя. От всички павликянски ересиарси само при един (Константин-Силван, около 657–684) няма регистриран такъв двубой. Водачите по традиция имат опонент и дори след утвърждаването си делят общността с него. Такива са легендарните Павел и Йоан, Юст и Симеон-Тит, Теодор и Генесий-Тимотей, Захарий и Йосиф-Епафродит, Ваан и Сергей-Тихик³⁸⁹. Тази системност при предаването на харизмата задълбочава съмнението за нарочно търсено повторение на митологичен образец³⁹⁰. Доказването на богоизбраността е ставало в спорове и беседи с „благочестиви“ хора, за които патриарх Фотий твърди, че са в основата на богослужението им и са наречени от павликяните „съборна църква“³⁹¹. Узурпирането на властта над привържениците често се припознава с поведението на пророците, които приемат мисията си не по силата на човешко поръчение, а по Божия воля. Влиянието над незапознатите с новото учение лаици изисквало непрекъснато доказване на „Божията искра“, схващана при павликяните като специфична надареност на духа, интелекта, ораторските умения. **Ересиарсите им са представители на т.нар. „етическо пророчество“**, даващо **ново тълкувание на християнската доктрина** и изискващо подчинение на ново изтълкуваната божия воля като етически дълг на последователите³⁹². Като по-често засвидетелствано качество, което притежавали павликянските ересиарси и което вероятно е било част от елементите на харизмата, е тяхната принадлежност към **интелектуално издигнати среди. Образоваността и владението на свещените текстове** е, като че ли е най-демонстрираното умение, без което общността не би признала правото на водачество. Този вид „образование“

³⁸⁸ Petrus Siculus. Historia XXI, 133; XXV, s. 136–137.

³⁸⁹ Petrus Siculus. Historia XXI–XXXII, s. 133–141.

³⁹⁰ Petrus Siculus. Пак там, XXI, XXV, XXXII, s. 130–141.

³⁹¹ Photius Patriarpha, Narratio (Повествование), V, s. 170.

³⁹² Вебер, М., пос. съч., с. 376–379.

е получавано чрез водач, което е основа на павликянската служба. Измежду най-близките ученици и възпитаници на бивши ересиарси са Йосиф Епафродит и Генесий.³⁹³ Но малкият, най-близък кръг от последователи, не е единственият, който излъчва ересиарх. Това е естествено, като се има предвид, че *харизмата може да бъде само „пробудена“ и „изпробвана“, а не „научена“ или „формирана“*³⁹⁴.

Намирането на наследник на харизмата бил основен въпрос в продължение на векове. Описаната от Йоан Одзунски религиозна практика за посочване на ересиарх чрез човешко жертвоприношение на първородно мъжко дете е първото свидетелство за търсене на правила в намирането на носител на извънредни качества, способен да бъде водач³⁹⁵. В посочения ритуал могат да се открият съчетани характеристики на два варианта за търсене на харизмата – *чрез оракулство, показващо „Божия присъда“ и чрез опредметяване на харизмата и придобиването ѝ по силата на култови действия.*

Ритуалният жребий за посочване на ересиарх е хронологически най-рано засвидетелстваният опит за традиционализиране на избора на водач, усложнен от строгата му персонализация и обвързване с личните качества на избранника. Изворите не обвързват описаните култови действия с конкретно име на павликянски религиозен водач, но запазването на реликта от този обичай под формата на детска игра³⁹⁶, предполага съхраняването на религиозната практика и в по-късни периоди, редом с нови начини за посочване на носителя на божията благодат. Проблемите при **наследяването на харизмата** при павликяните през 733 г. (след смъртта на Павел) и в 747–748 г. (след смъртта на Генесий) са естествени за състоянието на общността в момент на приспособяване – отговор на големите исторически предизвикателства. Притежаването на пророчески дар не е било лесно за доказване, а това е поставяло под въпрос легитимността на личната власт на ересиарха в организацията и догматиката. Стабилизирането на връзката водач – последователи изисквало „шабът за управление“³⁹⁷ (спътниците около ересиарха) да създаде трайна, всекидневна традиция при откриването на нов носител на харизмата.

Десетилетията в началото на VIII век са времето, в което се изпробват нови пътища за получаване на водачество. Сведенията за споро-

³⁹³ Petrus Siculus. Historia, XXX, 140; Фотий, Naracio (Повестуване), XX, s. 184.

³⁹⁴ Вебер, М., пос. съч., с. 91

³⁹⁵ Йоан Одзунски. Против павликяните, с. 110.

³⁹⁶ Тейлор, Е. Первобытная культура, I, 3, 63.

³⁹⁷ Тейлор, Е., пак там, с. 92.

ве и дори за разцепване на павликянската общност доказват, че търсенето на нов механизъм за легализиране на харизматичната власт е срещало сериозни трудности. Търсенето на легитимност на новия водач породило съчетаване на нови *две техники за намирането му – чрез посочване* от досегашния носител на харизмата и чрез актуализиране на древния принцип на наследяване *чрез родство по кръв*. Въпреки това двойно подсигуряване на избора на ересиарх, павликянската общност не възприема тази практика без борба, което донякъде може да се приеме като форма на *съпротива срещу замяната на личностното предопределение на харизмата с легитимност на техниката на посочване на водача*. Посочването на Генесий от Павел, т.е. придобиване на легитимност чрез посочване измежду най-близки родственици, явно не е било достатъчно за последователите през 715 г. Още по-показателен е случаят през 747 г., когато срещу Захарий – кръвен роднина (син) на вече мъртвия ересиарх Генесий, застава Йосиф, който е „само възпитаник“.

Независимо от тези несъмнени промени във функционирането на властта в павликянската общност, налице е преминаване на вярата в харизматическите качества на определена особа, във вяра, че могат да бъдат придобити чрез определен ред (узаконяващ) на наследяване (традиционализиране). Първите варианти в този преход дават предимство на търсенето на приемник на харизмата сред ограничен кръг „наследници“ – *синове* или близки „*възпитаници*“ на мъртвия ересиарх. Доказателство за това се намира в думите на претендента за ересиарх Теодор, оспорващ правото на брат си Генесий-Тимотей. Генесий, който бил назначен от баща си за „председател на училището на безбожието“³⁹⁸, се отправил в Константинопол при император Лъв III Сириец (717–741). Там той убедил патриарх Герман (715–733) и получил защитителни писма от императора³⁹⁹. След това Генесий-Тимотей се отправил към Мананалис, който бил тогава под византийска власт и постигнал надмощие над брат си – Теодор, който трябвало да отстъпи, въпреки твърдението си, че е получил благодатта си от „първа ръка“, т.е. от там, откъдето я е получил и баща им Павел, а не от „втора ръка“, като Генесий-Тимотей⁴⁰⁰. Заедно с водещата роля на религиозния лидер, павликяните развиват и *институция*, наречена от патриарх Фотий „*училище на без божието*“⁴⁰¹. За първи път тя е спомената във връзка с ересиарх Павел,

³⁹⁸ Photius Patriarpha, Narratio, XIX, s. 181.

³⁹⁹ Petrus Siculus. Historia, XXIX, 139; Поснов, М. Пос. съч., II, s. 331.

⁴⁰⁰ Photius Patriarpha, Narratio, XIX, s. 182.

⁴⁰¹ Photius Patriarpha, Narratio, XIX, s. 181.

който назначил сина си Генесий за „председател“ на това „училище“. След заемането на тази „длъжност“ Генесий приел името Тимотей, по името на ученика на апостол Павел. Ритуалът, извършен от павликяния водач Павел спрямо сина му „Тимотей“ има вид на „реплика“-повторение на действията на ап. Павел, но това явно не е било достатъчно при наследяването. Влиянието на Генесий-Тимотей над най-близкото обкръжение на ересиарха – неговите ученици, вероятно е помогнало той да надделее в спора с брат си Теодор за водачество. Но след смъртта му отново възникнал *спор*, който увлякъл най-близките сподвижници на вече мъртвия лидер, който пак разделил привържениците на **двама претенденти – Захарий и Йосиф**. Вариантът за *кръвнородствен принцип* на получаване на харизмата, както през 715 г. при Генесий-Тимотей, така и през 747 г. при Захарий и Йосиф, води до повтарящ се *вътрешен сблъсък*, застрашаващ единството на религиозната общност⁴⁰².

Починалият през 775 г. **Йосиф Епафродит бил наследен от Ваан** (775–801), който според изворите проповядвал безнравствено учение, наподобяващо по дух гностиците-антиномисти (карпократиани, каинити, содомити и др.)⁴⁰³.

Сблъсъкът *на ваанити и сергиоти в първата половина на IX век*, е илюстрация на *доктринално противоборство*, прераснало във въоръжен сблъсък и братоубийство. Карпократианската доктрина препоръчвала път за спасение на душата чрез понасяне на всички изкушения на злото, удовлетворяване на архонтите (демоните на злото), след което те я освобождавали⁴⁰⁴. Гностичен култ, напомнящ промискуитета, е описан в апокрифа „Тайна книга на Норий“⁴⁰⁵. Развратът, който изтощавал телесната обвивка и освобождавал духа, бил само един от пътищата, които предлагали гностиците. Една голяма част от тях търсела спасение на душата в използването на друго крайно средство – строг аскетизъм, безбрачие въздържание от месо, вино⁴⁰⁶. **Ваан** придава на павликяния култ крайни гностични характеристики, вероятно близки до местните традиции. Ваан Нечисти починал през 801 г. и бил наследен от Сергей, наречен Тихик, чиято реформаторска дейност датира от 801 до 835 г.⁴⁰⁷

⁴⁰² Petrus Siculus. Historia, XXIII, s. 135–поставя началото на проповедта на Константин Силван по времето на управлението на император Константин (Констант II, 641–668) (Поснов, М. История на православната църква, II, с. 330) датира посочените събития във времето след 650–656 г.

⁴⁰³ Снегаров, Ив. Кратка история..., I, с. 458.

⁴⁰⁴ Трофимова, М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979, 51 сл.

⁴⁰⁵ Трофимова, М. К., пак там, с. 60.

⁴⁰⁶ Свенцицкая, И. С. Раннее христианство, с. 271.

⁴⁰⁷ Ангелов, Д. История, I, с. 346.

Сергий-Тихик, който го наследява, демонстрирал по-приятни нрави, добри маниери, нежност⁴⁰⁸.

Божествената мисия дава право на харизматичния водач радикално да отрече заварения социален ред. Това е внушено особено силно от проповедите и поведението на **ересиарх Сергей**. Данните за него предизвикват много въпроси. *Обожествяването на личността* му съдържа провокация към традициите – Сергей се представял за „Параклит“, учениците му си покланяли като на „Свети Дух“, а той самият се наричал „сияйна звезда“. Ересиархът и неговите ученици направили много за „разкъсването на традиционните семейни връзки“. Разтрогването на бракове и оскверняването на брачното ложе от страна на Сергей и учениците му било доктринално мотивирано чрез използването на „изречението на Господа“: „...този, който се откаже от Тялото Христово, т.е. от моето, грешни.“⁴⁰⁹. Но информацията е от предубедени гръцки „разобличители“, което поражда съмнения в достоверността ѝ. Още по-неясно е обяснението на други действия, при които „откъснали много новородени от майчината гръд, едни умъртвили, а други продали на агаряните“⁴¹⁰. Необяснимо е приписаното на Сергей и учениците му „разделянето на единородни“ красиви девойки и юноши от родителите им, за да ги дадат в робство на варварите и изпращането роднини и приятели, братя и сестри в чужбина, лишавайки ги от имущество⁴¹¹. Въпреки неясната мотивация на посочените нетрадиционни действия, информацията потвърждава, че водачите на павликяните явно са притежавали големи правомощия и власт. А между тях Сергей-Тихик е най-значимият **реформатор**, който добавил към наследените писмени свещени книги на павликяните и свои текстове. Учението на Сергей, сравнено с това на предшественика му Ваан, търси чрез строги нравствени норми⁴¹² възстановяване на влиянието на павликяните и засилване на намаления им по времето на Ваан престиж. Сергей-Тихик кодифицира догматиката и създава книжнина, част от която Петър Сицилийски видял в Тефрика по време на престоя си там⁴¹³. Личните му качества на проповедник и боговдъхновен апостол определят специално му мястото в историята на общността, което остава без достоен наследник.

⁴⁰⁸ Photius Patriarcha, Narratio (Повестуване), XXIII, 191; Petrus Siculus. Historia, XXII, p. 143–144

⁴⁰⁹ Petrus Siculus. Historia, XXXIX, s. 147.

⁴¹⁰ Petrus Siculus пак там, XXXII, s. 144.

⁴¹¹ Petrus Siculus, пак там, XXXVI, s. 144

⁴¹² Petrus Siculus. Historia., XXXV, s. 143–144.

⁴¹³ Petrus Siculus. Пак там, X, s. 125.

Кризата в търсенето на механизъм за предаване на водаческата благодат стига своя връх сред **смъртта на Сергей през 835 г.**, когато численото превъзходство довело *последователите му (нар. „сергиоти“) до победа във въоръжения сблъсък с привържениците на Ваан („ваанити“)*. Въпреки реформите на Сергей, а може би тъкмо заради новия дух, който те внесли, противоречията вътре в павликянското общество не само не били преодоленни, но се задълбочили. Разделението на „ваанити“ и „сергиоти“ продължило десетилетия, а след смъртта на Сергей в 835 г. прераснало в открит въоръжен сблъсък. След жестокото избиване на противниците си, „сергиотите“ получили числено преобладание⁴¹⁴. Вътрешното разцепление на павликянска общност съвпаднало с възобновяването на преследванията на централната власт срещу нея. Докато император Никифор I Геник покровителствал павликяните, наследилният го Михаил I Рангабе (811–813) започнал гонения, като наказал със смърт най-видните им предводители. Император Лъв V Арменец (813–820) изпратил епископ Тома и монаха Паракон при тях в качеството им на съдии, но павликяните ги избили. След това някои от тях избягали в сарацинската част на Малка Армения. Мелитинският емир ги заселил в градеца Аргаус, станал впоследствие реорганизирана военна база за нападения в Граничната област¹¹¹. Управлението на Михаил III (842–867) също се отличава с преследване на павликянската общност⁴¹⁵. Политическата несигурност в съществуването на павликянството, вътрешните организационни и догматични спорове в първата половина на XI век провокирали защитните сили на тяхната общност.

Наличието на повтарящи се *двубои* при наследяването на водачество поставя въпроса доколко това е случайно? Липсата на утвърден стереотип при предаването на харизмата предполага сътресения в моменти на преход, но дали в повторенията няма и нарочно търсен „сюжет“? Особената двойственост на произхода на ересиярсите, принадлежащи към различни етноси и имащи различни религиозни пристрастия преди поемането на лидерство при павликяните, също прави впечатление. Кръвнородственият принцип на наследяване остава дълго време оспорван. Заедно с това се наблюдават „осиновени“ деца-наследници, поели харизмата. Приравняването на „кръвно родство“ и „родство по закон“ е формула, която има проявления при Карбеас и Хризохир – последните двама водачи на павликяните в Мала Азия.

⁴¹⁴ Photius Patriarpha, Narratio, XXIII, s. 192.

⁴¹⁵ Petrus Siculus. Historia, XLI, s. 148.

Военните сблъсъци и взаимно изстребление компрометирали строгата персонификация на водачеството и потърсили нова форма за управление на общността от малък кръг последователи и ученици⁴¹⁶. След Сергей павликянската общност останала във властта на *трима равноправни ученици, посочени от него*⁴¹⁷. Но по-късно последните двама павликянски водачи съвсем загубили характеристиките на боговдъхновени харизматични пророци. *Карбеас и племенникът му Хризохир били само военни предводители*, което дало основание на П. Сицилийски да заключи, че павликянската общност след Сергей съществувала без ересарх⁴¹⁸.

Еволюцията на павликянската общност и *перманентните спорове за водачество издигали все повече значението на хората, от чийто кръг* обикновено произлизал претендента за ересарх. Липсата на традиционализиран механизъм за избор на наследник на харизмата често въвличал привържениците на претендентите в недотам безобидни спорове, в които аргументите на „божествения избор“ заменяни със силови аргументи. Избиванията между „сергиоти“ и „ваанити“ променили установените дотогава принципи за организация на павликянската общност. От този момент начело застават *учениците, „имащи първенство в магиите и вълшебствата“*⁴¹⁹.

Убитият през 835 г. Сергей-Тихик оставил след себе си *трима ученици, „имащи първенство в магиите и вълшебствата (...) които били равни помежду си.“*⁴²⁰ Един от тях, вероятно е Теодот – „синекдем“ на Сергии, спрял братоубийството между „ваанити“ и „сергиоти“⁴²¹. Преход от личната харизма на водача към своеобразен „триумвират“ от наследници-ученици бележи сериозна крачка към традиционализирането на павликянското общество. Подчертаването на *магическите качества на учениците е начин, чрез който преходът би могъл да се облекчи*⁴²². Всеки от известните *единадесет ересарси в периода 657–872 г., получава властта си сред павликяните по свой начин, без да се опира на утвърдена традиция.*

⁴¹⁶ Photius Patriarpha, Narratio (Повестуване), XIX, s. 181; XIX, s. 184; XXIII, s. 191–192;

⁴¹⁷ Photius Patriarpha, пак там, XXVI, s. 194.

⁴¹⁸ Petrus Siculus. Historia, XLI, s. 149

⁴¹⁹ Photius Patriarpha, Narratio (Повестуване), XIX, 181–184; XXVI, 194.

⁴²⁰ Photius Patriarpha, Пос. съч., XXVI, 194–195. Изброява имената на шест синекдеми, като отделя трима от тях – Михаил, Канакар Йоан, на който бил подчинен Теодот, а след тях били Василий и Зосим. Петър Сицилийски изброява същите имена, като допълва с още едно име – Йоан – Аорат, но не подчертава да има йерархия между тях: Petrus Siculus. Historia., XLI, 149

⁴²¹ Photius Patriarpha, Narratio, XXIV, 192

⁴²² Вебер, М. Социология, с. 91.

Липсата на точно определени правила засилва реалната роля на *личните качества* на претендента, имащ амбицията да твърди, че притежава Божи знак. *Етническият* произход на ересиарсите не бил от значение – Константин-Силван е *арменец*, Симеон-Тит е *византийски* чиновник. Павел и синовете му Генесий и Теодор са арменци, а останалите водачи на павликяните са с неизяснена народностна принадлежност⁴²³. За произхода на Ваан патриарх Фотий споменава само, че е „син на блудница“⁴²⁴. Наследникът му Сергей-Тихик е бивш православен „владика“⁴²⁵, който „жена-манихейка“ спечелила, като му обяснила смисъла на евангелските изречения, след което той се нарекъл Свети Дух⁴²⁶. Подчертаването на ролята на жените в павликянското общество едва ли е случайно, още повече че става въпрос за участието им в тълкуването на догматиката, доказващо високопоставеност.

Заставането начело на павликянската общност като ересиарх не е било свързано и с *изисквания към миналото* на личността, преди тя да заяви харизмата си. Карбеас и Симеон-Тит са били издигнати византийски служители, Сергей-Тихик е бивш владика във византийската православна църква, но това не е намалило възможността да оставят имената си като водачи на павликяните, въпреки стремежа за отграничаване от политико-религиозните претенции на Византийската империя.

Последните два варианта на намиране на лидер на павликянската общност са опити за предаването на *водачество чрез одлъжнявяване*. Предаването на първенството от Сергей след 835 г. на трима негови ученици показва съхранена все още голяма роля на близкото обкръжение на ересиарха и водещото значение на религиозните им характеристики. Сливането на военнополитическото предводителство с ролята на основен авторитет в павликянското общество *след 843 г. създава впечатление за завършен цикъл на традиционализиране* („овсекидняване“ според терминологията на М. Вебер) на харизматическото водачество, което вече е трансформирано *в политическо, с водещи военни характеристики на водачите*⁴²⁷ – *Карбеас и Хризохир*.

Павликянската общност в продължение на *близо два века не изработва традиция за наследяване на лидерската власт*. Затова периодично възник-

⁴²³ Photius Patriarpha, Narratio (Повестуване), XIX, s. 181.

⁴²⁴ Photius Patriarpha, пос. съч., XIX, s. 184

⁴²⁵ Petrus Siculus. Historia., XXXIII, s. 142.

⁴²⁶ Petrus Siculus, пак там, XXXII, s. 142.

⁴²⁷ Теоретическите варианти на този преход и неговите конкретни прояви в различни общности виж във: Вебер, М., пос. съч., с. 92.

ва *проблема* за признаването на притежавания „благодатта“ *водач*. Колкото повече павликянската доктрина е създавала своя организация под формата на общини, толкова повече харизматичната власт е трябвало да се съобразява с потребностите на лаиците – новопосветени и да ги удовлетворява⁴²⁸. Така организацията на богослужението и йерархията придобивали все по-голямо влияние, без да отменяли голямата роля на лидера.

Организацията на богослужението била подобна на раннохристиянската харизматическа проповед. Ересархът, притежаващ харизмата (пророческия дар), имал изключителни права в организацията на култа и догматиката. Вместо йерархия, павликяните имали „учители-дидаскли“, тълкуващи вероучението им. Дългите молитви и проповеди се извършвали в молитвени домове, наричани на гръцки „молитви, служби“⁴²⁹.

Водачът бил следван от *спътници*. Първи помощници на ересарсите били „синекдемите“ и „нотариите“, които с нищо не се отличавали от простите хора, нито по облекло, нито по начина на живот.⁴³⁰

След 835 г. първоначалното значение на харизматичната проповед намаляла. Тримата ученици от „синекдемите“ на Сергии, които той оставил като равни помежду си водачи на павликяните, нямали претенция за притежание на лична харизма. Подчертаването на тяхното „*първенство в магиите и вълшебствата*“ е показател за преминаване на харизматичното пророчество в свещенодействие на мистагози, извършващи магически действия, а не проповядващи главно етическо учение.⁴³¹ Правото на синекдемите да назначават понискостоящите нотариуси след 835 г. е също форма на приемане във всекидневното на харизматичната организация на властта в павликянското общество⁴³².

Реформите на религиозния култ, отрицанието на иконите и преследването на монасите бързо сближават павликяните с официалната власт във Византия. Иконоборческият период осигурил относително спокойствие за развитието на павликянското движение, макар че съществували и случаи на частични гонения, особено в периода на частично възстановяване на иконопочитанието при императрица Ирина (797–802) и при императорите Никифор I

⁴²⁸ Вебер, М., пос. съч., с. 386.

⁴²⁹ Photius Patriarpha, Narratio (Повестуване), IX, с. 173.

⁴³⁰ Georgius Monachus. Хроникόν (Chronicon) – В: Баргилян, Р. Источници, Кратка версия, XIV, s. 200; Photius Patriarpha, Повестуване, IX, s. 173.

⁴³¹ Photius Patriarpha, Пос. съч., XXVI, с. 194–195.

⁴³² Вебер, М., пос. съч., с. 387–388.

(802–811) и Михаил I (811–813)⁴³³. Изворите регистрират спорове при наследяването на духовното водачество както през иконоборския период, така и покъсно. Опитът да се установи трайност на връзката водач – последователи, като се традиционализира или рационализира (легализира) се оказва трудно осъществим. „Това преобразуване на харизмата“⁴³⁴ довежда до множество трусове по въпроса за наследника. Личната роля на водача не нарушава предаването на мисията на „богоизбраната общност“. Традицията за устно предаване на религиозната доктрина при Сергий е променена. Нарушено е едно от основните правила, оставени от основоположника и пръв ересарх Константин-Силван; да не са четат други книги освен Евангелието и Апостола и да се разпространява устно учението⁴³⁵. Сергий внесъл промяна в съдържанието на свещеното знание, оставено му от предшествениците като сам написал свои откровения под формата на писма и ги добавил към из ползваната вече книжнина. В тях преобладават предписания за всекидневното поведение на последователите на павликянството, необходимо на в интерес на грижата за душата. Стремещт за регламентация на поведението на посветените предполага все по-голямо съобразяване на учението и социалната му изява с традиционните представи на лаиците.

Последният период от развитието на павликянството на малоазийска територия дава категорични примери за отмирането на харизматичността на религиозния водач. *Карбеас е много опитен воин, „избран от населението“ за водач на павликяните заради военните си умения.* Неговите знания в тълкуването на свещените писания и в свещеноедействията са съмнителни, като се вземе под внимание информацията на патриарх Фотий, че Карбеас, „не вярвал в никаква вяра, даже се преструвал, че вярва във вярата на арабите, но считал за себе си за славно да се нарича поборник на отстъпничеството“⁴³⁶. Новият тип павликянски водач притежава не толкова пророческа харизма, а и доказани войнски качества⁴³⁷. Хризохир, приемният син и племенник на Карбеас, също е военен водач, а не религиозен проповедник⁴³⁸.

⁴³³ Поснов, М., пос. съч., Т. I, с. 321

⁴³⁴ Вебер, М. Социология на господството. Социология на религията, с. 85–91.

⁴³⁵ Photius Patriarpha. Narratio, III, p.169; Petrus Siculus. Historia, XIX, s. 132.

⁴³⁶ Photius Patriarpha. Narratio, XXVII, s. 195.

⁴³⁷ „Той не вярвал в никаква вяра, даже се преструвал, че вярва във вярата на арабите, но считал за своя гордост да се нарича поборник на отстъпничеството.“ – Photius Patriarpha, Пос. съч., XXVII, s. 195.

⁴³⁸ Photius Patriarpha. Narratio, XXVII, s. 195 и XXVIII, s. 196.

Тези промени при налагане на водач в павликянската общност показват адаптация под ударите на външнополитическите предизвикателства. Тя става военно-политическа организация, в която *религиозните характеристики остават второстепенни, без да се обезличават.*

Обвързването на павликянството с открития военно-политически сепаратизъм след 40-те години на IX век засилва още повече милитаристичните тенденции, които и в по-ранните периоди на развитие не са му чужди.

3. Самосъзнание на „истинските християни“

Самосъзнанието, като вторичен продукт на еволюиралата етноконфесионална общност, позволява проследяване на промените в нея чрез разкриване на степените на осъзнаване на принадлежност или отграничаване⁴³⁹. Самосъзнанието на етническите общности обикновено се възприема като съзнание за единство на отделните му членове и за отличие от другите етнически общности⁴⁴⁰.

Павликянската етнокултурна общност еволюира в сложни културно-политически условия, в които съзнанието за етнична принадлежност взаимодейства груповото религиозно самосъзнание. Съотношението на етнично, групово и конфесионално самосъзнание получава различни измерения, според конкретните исторически реалности.⁴⁴¹

Павликянството възниква като харизматична общност с отворен етнически състав, обединен от възприемането на религиозната проповед на нададен с божията благодат водач⁴⁴². Конфесионалното начало има водеща роля в първоначалното развитие на общността. Първият ересиарх Константин-Силван положил основата на павликянското религиозно общество, като издигнал

⁴³⁹ Чебоксаров, Н. Проблема типологии этнических общностей в трудах советских ученых. СЭ, 1967, 4, 99.

⁴⁴⁰ Бромлей, Ю. Етнос и этнография. С., 1976, 97сл.; Генчев, Ст. Народна култура и етнография. С., 1984, 112; Хаджиниколов, В. Теоретикометодически проблеми на етнографската наука. В. Търново, 1979, с. 37, 97.

⁴⁴¹ Пучков, П. И. О соотношении конфессиональной и этнической общности. – СЭ, 1973, 6, 62; Генчев, Ст. Народна, с. 12.

⁴⁴² Petrus Siculus. Historia, XXIII, 135; Фотий, Narratio, XIX, s. 151.

в качеството на догма устната, проповед и забраната да се ползват други християнски книги, извън малък брой изрично посочени текстове. „Създаването на чувството и съзнанието за единство на групата, последователи е правело необходимо и ограничаването от други подобни общности. Стремехът да се подчертае принадлежността към собственото вероизповедание и да се затрудни преход към други изтласква напред знаците на различията⁴⁴³. **Свещените текстове** стават гравитационен център на новосформиращата се християнска група, което вековете утвърждават павликяните като последователи на истинското християнство.

При павликяните разграничението като общност започва чрез обособяване от манихейството, с което съвременните православни автори приписвали съвпадение в идеите⁴⁴⁴.

Създаването на нова общност предполага емоционално обединение на последователите около боговъдхновения водач. Това изтласква на преден план в съзнанието **вярата в свръхестествените качества на предводителя, призван да изведе групата на последователите си от трудни** политически, икономически, културно-религиозни ситуации. Павликянството дълго време запазва силния авторитет на ересиарха, който макар и да загубва своята първоначално неоспорима власт, запазва характеристиките на харизматичен водач.

Представата за богоизбраност на павликянското общество се преобразува в съзнание за общност, обяснена с общ произход⁴⁴⁵. Това става основа на осъзнаването на единството. Създаването на **легенди** за началото на павликянската група бележи нов етап в развитието на „духа“, който сплотява членовете ѝ. Търсенето на общ родоначалник, на легендарен първоосновател, създава нова основа за осъзнаване на единството между последователите.

Информацията, достигала до нас, за генезиса и първите прояви на павликянството, е оставена от външни за групата наблюдатели, целящи осъждането ѝ. В повечето случаи те обясняват началото на павликянството с легендарен първоосновател, който е оставил и **своето име** като наименование на новопоявилата се ерес. Гръцката легенда сочи синовете на Калиника – Йоан и Павел, в основата на името на павликяните⁴⁴⁶, като то се получило при съединяването на имената им (**Павел и Йоан – „павликяни“**).⁴⁴⁷ Трудно може да се определи

⁴⁴³ Вебер, М., пос. съч., с. 389.

⁴⁴⁴ Petrus Siculus. Historia, XIX, p.132.

⁴⁴⁵ Вебер, М., пос. съч., с. 86, 260.

⁴⁴⁶ Petrus Siculus. Historia, XIX, s. 132–133.

⁴⁴⁷ Photius Patriarpha, Narratio, II, s. 168.

доколко разказът за началото на павликянското учение е отразило действителни исторически факти. Изворите не сочат категорично и чие е авторството му и доколко павликяните са приемали тази легенда. Различните автори в периода ср. VI – ср. VII век⁴⁴⁸ търсят корените му в по-отдалечените от тях времена, от III век (свързвайки ги с *Мани*⁴⁴⁹ или *Павел Самосатски*⁴⁵⁰). Арменският нахарар Григорий Магистрат Пахлавунни (първата половина на IX век) също има заслуги в налагането на тази версия за името и идеите на павликяните, пишайки до сирийския католикос: „Ето ги твоите павликяни, отровени от Павел Самосатски.“⁴⁵¹

Така преднамерени осъдителни версии за произхода на павликянството стават митове в историографията, независимо, че липсват исторически факти. Традиционният подход на православните разобличители, изказан кратко от Петър Сицилийски: „Павликяните са същите тези манихеи, които се присъединили към ересите предишните еретици и измислените от тях мръсни учения и макар да твърдят, че не са причастни към срамните им деяния“⁴⁵². Патриарх Фотий свързва легендата с разказа си за първия ересиарх Константин-Силван твърде показателен коментар – ересиарха бил почитан от павликяните повече от основателите, сочени от нея.⁴⁵³

Фактът, че авторите от IX век са в състояние да проследят не само имената, но и основното в дейността на павликянските ересиарси от средата на VII век до своето съвремие, което съвпада с последните прояви на павликянството, говори за съществуваща *историческа традиция, пазица памет за водачите на павликянското общество.*

Що се касае до *самото име „павликяни“*, отдавна е отбелязано, че в него арменският пренебрежителен суфикс – „ик“, не може да бъде от гръцки произход. Това име вероятно произхожда от Армения.⁴⁵⁴ Въпреки възражението на Тер Мактчиян, очевидно е, че името на сектата трябва да е получено от името Павел и обидното умалително – „ик“ – Павел, и не може да се отнася към св. Павел.⁴⁵⁵ Името „павликяни“, придобива ранна употреба в Армения.

⁴⁴⁸ Срв. Бартикян, Р. Источники, с. 26–30.

⁴⁴⁹ Поснов, М. История, I, с. 199–200

⁴⁵⁰ Petrus Siculus. Historia, XIX, s. 135

⁴⁵¹ Григорий Магистрат Пахлавунни. Откъси от посланието отговор – Бартикян, Р. М. Источники, с. 116.

⁴⁵² Petrus Siculus. Historia, I, s. 117.

⁴⁵³ Бартикян, Р., пос. съч., s. 103.

⁴⁵⁴ Garsoian, N. The Paulician Heresy, p. 213.

⁴⁵⁵ Ter Mkrttschian, Die Paulikianer, S. 62–64.

Духовенството, отбелязвайки очевидното сходство в доктрините между арменските еретици и Павел от Самосата, основателно посочват местните сектанти като „последователи на този ужасен за Павел“. Но дори и тук споменът за традиционното позоваване на еретиците като мръсни, развратни, както и сходството на звученето, изкушава някои от авторите да промени името на сектата в още по-обидно „Paulikeak“. В Гърция ситуацията се усложнява. Името павликяни е прието от Армения, но в IX век учението на павликяните във Византия вече не прилича на това на епископа на Антиохия. Дори сектантите, като че ли са го забравили. Затова, вероятно се появява новата легенда – за синовете на манихейката Калиника. През гръцки текстове откриваме свързването на Павел от Самосата с павликяните⁴⁵⁶.

Груповото **наименование „павликяни“** търси своето обяснение и в посочените по-горе варианти, разпространявани в чуждата за тях православна среда, като го свързва с персонализирани представители на по-ранни ереси, оказал и въздействие в генезиса на павликянството. Не можем да съдим доколко това групово название е самоназвание или е име, дадено от околните като знак на отграничение. Фактът, че то има донякъде характер на **пейоративно прозвище**, не пречи в по-късни времена самите павликяни го използват като самоназвание⁴⁵⁷. Голямата почит на членовете на общността към **ап. Павел** и организацията на усвояваната територия по примера на апостолската дейност на неговите ученици, чиито имена били присвоени от ересиарсите, кара някои из следователи да търсят в името „павликяни“ самоназвание на поклонниците на този първоапостол⁴⁵⁸. Независимо от разликата в обясненията на груповото наименование, общото е в обвързването му с личности, обобщаващи в себе си религиозни учения, които павликяните заимствали според своята специфична скала на ценности.

Първоначалният период на павликянската група (VII–IX век) я представя като общност, притежаваща **групово самосъзнание, а не етническо**, което само по себе си е често срещано явление в периоди с протичащи в момента етнически процеси от образователен тип⁴⁵⁹.

Етническите характеристики на павликянската група нямат категорични определения. Територията, в която се заражда и разпространява

⁴⁵⁶ Garsoian, N. The Paulician Heresy, p. 213

⁴⁵⁷ XXXII правило на Двинския събор от 719 г. – Бартикян, Р. Источники..., с. 112, 38.

⁴⁵⁸ Поснов, М., пос. съч., II, 330.

⁴⁵⁹ Генчев, Ст., пос. съч., с. 114, 124–125.

павликянството е основна етническа територия на представители на арменския (и сирийския?) етнос⁴⁶⁰. Обособяването на павликянската общност в периода VII–IX век се извършва чрез откъсване на части от основните етноси и обединяването им от единна доктрина, в която явно личат следите на основната етническа територия. Етническата страна на генезиса на павликянската група може да се проследи отчасти от характеристиките на ересиарсите, а и от кризисни моменти от тяхната история. Първият ересиарх Константин-Силван е сочен като арменец, както и наследилите го Павел и Генесий изрично са назовани от изворите „*арменци*“.⁴⁶¹ Стремещът за разширяване на териториите, чрез изпращане на проповедници дори в отдалечени земи, за което свидетелства Петър Сицилийски⁴⁶², доказва амбиции, които явно не са се ограничавали в определени етнически граници. Селищата на павликяните също се характеризират с етническа пълнота.

Религиозната мисия, гравитираща около посланията на апостол Павел, дава основата на павликянското самоопределяне. Съзнанието за общ произход и етническа принадлежност има второстепенната роля в традиционното самосъзнание на павликяните. Векове наред те обитават гранични земи, включвани в границите на Римската империя и наследилата я Византия. След началото на III век за римски граждани били признати всички свободни поданици на държавата, което намалило значително значението на етническия произход. Оттогава *името „римляни“* означавало твърде разнородните по произход и културно-религиозни характеристики келти, траки и илири, елини, копти и семити, обединени от римската гражданственост и подчиненост на един закон, чието въплъщение се явявала личността на императора. Византийската империя наследила от предшестващия я Древен Рим не само териториите, но и цялото държавно устройство и право. Самоназванието на жителите ѝ „*ромей*“, т.е. римляни, било още една изява на претенциите върху завещаните от Рим права. Името „*ромей*“ носи характер на държавна, а не на национална принадлежност⁴⁶³.

Във *Византия*, основана на римския принцип на универсалността, гърците и погърчените азиатци и варвари образували незначително малцинство сред населението ѝ от най-различни племена и раси. Това обстоятелство опре-

⁴⁶⁰ Генчев, Ст., пак там, с. 97–100.

⁴⁶¹ Photius Patriarpha. Narratio, III, s. 181.

⁴⁶² Petrus Siculus. Historia, II, s. 118.

⁴⁶³ Мутафчиев, П. Книга за българите. С., 1987, 26.

делило на *нейното християнство* една съвсем особена, специфична историческа роля: то било превърнато в един вид идеология на държавността ѝ, която трябвало *с чувството на вероизповедна общност да замести липсващото съзнание за общност на произхода сред това разноезично население*. Точно установената догматика не приемала и най-малкото отклонение, което се считало за държавно отцепничество, към което държавната власт не можела да остане безгрижна. Византийските императори отделяли голямо внимание на църковно-догматичните въпроси и били законодатели и в областта на религиозните отношения. Този византийски цезаропапизъм има историческото си оправдание, защото е опит да бъде намерено средство за *сцепление на етнично разнородните елементи в държавата* и да осигури тяхното сътрудничество под крилото на единната светска власт⁴⁶⁴.

Традиционното за малоазийските земи предимство на религиозната принадлежност пред етническата е в основата и на формиращото се през периода VII–IX век павликянско самосъзнание. Това особено ярко се откроява в основната опозиция, отграничаваща групата и изразяваща обобщено съзнанието за единство. *Опозицията „свой – чужд“ през посочения период получава най-активна изява в противопоставянето, чийто израз дава Георги Монах в своята „Хроника“: „Те се наричат християни, а нас – ромеи.“*⁴⁶⁵ *Противопоставянето е мотивирано* главно с моменти от религиозната доктрина – ромеите смятали един и същ Бог за Небесен Отец, и за творец на този свят, докато *павликяните-истински християни приемали, че има небесен Отец, който в този свят няма власт, и ще я има в бъдещето и друг – творец на света, имащ власт над този свят*. Според Георги Монах те твърдели, че това е единственото, което ги разделя от ромеите⁴⁶⁶. Йоан Одзунски разширява признаците на противопоставянето, като допълва представата за различията на ромеите с павликяните: „Наричат ни идолопоклонници, заради поклонението ни пред господното кръстовно знамение.“⁴⁶⁷ *Кръстоборството*, ненавистта към Христос, която личала от незачитането на кръста, безбожничеството и поклонението на демони – всички тези характеристики на павликяните, според него ги отделяли от ромеите. Григорий Магистрат също свидетелствува за самоназванието на павликяните – „християни“, като допълва характеристиката на различията с

⁴⁶⁴ Мутафчиев, П. Изтока и Запада в Европейското средновековие. С., 1993, с. 136–137.

⁴⁶⁵ Georgius Monachus. Хроникόν (Chronicon) – Бартикян, Р. Источници, VI, s. 198.

⁴⁶⁶ Georgius Monachus, пак там, VI, s. 198.

⁴⁶⁷ Йоан Одзунски. Против павликяните, с. 109–110

факта, че *те не приемали кръщението, въпреки уважението им към Христос, Евангелието и Апостола, заявявайки: „Вие не знаете тайнството на кръщението, за нас то не ни е необходимо, защото то е смърт.“*⁴⁶⁸

Противопоставянето павликяни – християни – ромеи притежава и политически компоненти. Склонността на павликяните да сключват политически съюзи с „обрязаните поробители“ през VII век⁴⁶⁹ и „кръвожадните араби“⁴⁷⁰ през IX век е оставило следи в изворите.

Религиозното обособяване на павликяните от ромеите преминава през различни периоди, според отношението на централната власт към тях, но запазва основното съдържание на осъзнаваните отлики. Политическата основа на опозицията „павликяни – ромеи“ достига до степен на противопоставяне през IX век по време на продължилото десетилетия въстание на павликяните с център Тефрика, завършило през 872 г. с разрушаването на тази последна историческа столица на малоазиатското павликянство.

Съдържанието на възприетото от павликяните **самоназване „християни“** проявява донякъде признаци на егоцентризъм. Те се считат за принадлежащи към християнството изобщо (дори без да изключват от него „ромейте“), но се разграничават от останалите християни, сочейки себе си за най-вярно тълкуващи основните християнски текстове⁴⁷¹. Подобен егоцентричен модел на самосъзнанието на групата, без ярко противопоставяне на основната общност, е често срещано явление в периода на формиране на народностите⁴⁷². Противопоставяне, нетърпимост и преследване на павликяните съществува от страна на православната официална църква, но дори и в това отношение политическата мотивация е имала превес и е диктувала променливата острота на гоненията срещу тези религиозни и политически дисиденти, притежаващи значителна военна сила.

В павликянското самосъзнание опозицията „свой“ – „чужд“ е съдържала и други компоненти, освен посоченото по-горе основно отграничение павликяни – християни – ромеи. Разграничението от арменците – християни също съществува. Официалната позиция на арменската църква, изразена в решени-

⁴⁶⁸ Григорий Магистрат Пахлавун. Откъси, с. 116.

⁴⁶⁹ Йоан Одзунски. Против павликяните, с. 109.

⁴⁷⁰ „...в Колония (...) много велможи, заразени с ереста, на павликянството. Тези еретици, отхвърляйки християнския закон и границите на християнската държава, влезли в съюз с кръвожадните араби“. – Сказание за 42-мата аморийски мъченици. – Бартиякян, Р. Источници, с. 60, 68.

⁴⁷¹ Григорий Магистрат Пахлавун. Откъси, с. 116.

⁴⁷² Генчев, Ст., пос. съч., с. 124–125.

ята на Двинския събор от 719 г., категорично забранява контактите със „злите еретици месалиани, които се наричат павликяни“⁴⁷³, в момент, в който тя не може да ги преследва, защото се намира под властта на Арабския халифат, използващ ги срещу Византия. Дори в моменти на единодействие на арменците с павликяните, каквото е въстанието от 748 г. срещу арабите, начело с Григорий Мамиконян, съществуващото отграничение остава и получава израз в неясното им определяне като „*синове на греха*“, „*незнаещи нито страх Божий, нито боязън пред князете, нито почит към старците*“, а също като другоплеменници извършали набези, хващали свои братя и сестри единоплеменници и правели грабежи, причинявал и мъчения и побои и други страдания на братята си.“⁴⁷⁴ Старите спомени за верско и политическо *противопоставяне между арменците и „синовете на греха*“, *описани като единоплеменници и братя*, представя още една страна на противопоставянето павликяни-арменци.

Павликянското съдържание на отграничението не ни е известно. Подчертаването на *племенното родство, разбирано като кръвно („братя“)* е форма на проява на етническото съзнание за единство. Моделът на кръвното родство е опит на осъзнаващото се етнично обединение в ранните исторически епохи да обясни общността получавана по рождение, каквато е племето⁴⁷⁵. Поставянето на арменците и павликяните в кръвна връзка, независимо от коя от двете *страни на „родството“ това е направено, доказва общи етнически белези, получени по рождение*. Подчертаването на бележите, по които павликяните се различават от арменците – техни единоплеменници и братя, още веднъж откроява *отликите, които са придобити „вторично“, т.е. вследствие на промени след „разждането“ им*. Родствените общности по-разчетен начин са разбирали категории, като: „грях“, „страх божий“, „боязън пред князе“, „почит към старците“. Зад тези понятия можем да разчетем по-широка характеристика на „синовете на греха“ като хора, които не се боят от официалната църква и налаганата от нея почит към бога, не зачитат държавната власт и нейните представители – князете, не държат на традицията и нейните пазители –

старците⁴⁷⁶. Религиозно-политическите разлики между „едноплеменниците“ павликяни и арменци не отменят основните общи етнически характеристики в самоосъзнаването им като такива. *Формулата на павликяните „диге-*

⁴⁷³ Бартикян, Р., пос. съч., с. 38.

⁴⁷⁴ Гевонд. История, с. 42.

⁴⁷⁵ Срв. Генчев, Ст., пос. съч., с. 118–119.

⁴⁷⁶ Срв. Бартикян, пос. съч., с. 42.

ниси“ – *двойнородените* описва промените в етническото наследство в съюз с други общности.

Изграждането на павликянското самосъзнание върху основата на религиозното съзнание за единство и активното търсене на привърженици ги въвежда в интензивен *контакт с други етнокултурни общности*. Историческото развитие на павликяните поставя груповото им конфесионално съзнание пред етническата народностна принадлежност.

Историческите и геополитическите реалности поставят павликянското движение в контакт с арабите. Изворите не дават подробна информация за характеристиките на тези отношения. Йоан Одзунски в „Против павликяните“ представя *съюзът на павликяните с „образаните поробители*“, при който *те започнали да ги обучават с „тъмните книги на привържениците си*“.⁴⁷⁷ След около един век, в средата на IX век, отношенията павликяни-араби отново са представени като политически съюз срещу „християнската държава и закон“, т.е. срещу Византия⁴⁷⁸.

Фактът, че павликяните търсели последователи сред арабите, доказва липсата на етнически отграничения при формирането на групата им, изградена на основа на религиозното единство. Историческият спомен за началото на павликянството, чийто корени дошли от зони на активно взаимодействие с различни религиозни и етнически общности, вероятно също е улеснявал отношенията им. А и Петър Сицилийски споменава за учителите на павликянството, които „произхождали или от сарацините, или от робите, или били родени от блудници“⁴⁷⁹.

Съществувалият векове наред етнокултурен и политически контакт между павликяните и арабите е формирал взаимоотношения, при които водещо е съзнанието за близост на военно-политическите им интереси, но не се изключва взаимен културен обмен. Етническите разлики не играят роля на отграничител. Приемането на религиозното учение на павликяните от страна на арабите било достатъчно, за да се приобщят те към групата им.

Механизъм на възпроизводство на павликянската етнокултурна система

Павликянският тип култура е колкото постижение, толкова и приспособяване, колкото изпитано влияние, толкова и упражнено – тя е активно взаимо-

⁴⁷⁷ Одзунски, Йоан. Против павликяните, с. 109.

⁴⁷⁸ Сказание за 42-мата аморийски, с. 68.

⁴⁷⁹ Petrus Siculus. Historia, XXXII, s. 141.

действие на павликянската общност с многобройни синхронни и диахронни въздействия.

В основата на континуитет на груповата специфика стои система от отношения, осъществяващи трансляция на основните елементи на културата, схващана като традиция.⁴⁸⁰

Възпроизводството на павликянската културно-религиозна система предполага изясняване на основните елементи на *механизма за трансляция*, функциониращ на ежедневен ниво.

Общността на павликяните в първоначалния период (VII век) съществувала като емоционално обединение от последователите на ересиарха. Традиционализирането на павликянската доктрина предполага създаване на верска община⁴⁸¹. Павликяните отхвърляли институционирането на отношенията в сложната йерархия. Но естественият стремеж към съхраняване на павликянската общност твърде рано наложил промени, които рационализирали взаимоотношенията между членовете ѝ и създали първите елементи на традиционализъм – признаци на приспособяване към нуждите на всекидневието (т.е. на овсекидняването на харизмата).⁴⁸²

Създаването на *традиционен механизъм* за възпроизводство на павликянската общност е сложен процес, претърпял няколкостепенна еволюция през вековете. Началото на традиционализирането на отношенията в павликянското общество се поставя от Константин-Силван, който кодифицира религиозното откровение, като посочва каноническите писания. *Тези свещени текстове стават и първата свещена павликянска традиция*, а първата догма за павликяните е устното (наизустеното на гръцки език) повторение на текстове от посочените канонични Евангелия и Апостол⁴⁸³. Основният метод за приобщаване към общността бил *беседата*, в която се привеждали всички изречения на Евангелието и Апостола, с което павликяните се показвали като големи познавачи на свещените писания. В цитираните текстове утвърждавали смисъл, който за православните наблюдатели е алегорическо утвърждаване на канони, които ортодоксалните приемат различно⁴⁸⁴. Преклонението към изреченията на Евангелието се изразява в много традиционализирани религиозни практики в

⁴⁸⁰ Фол, Ал. Тракийският, с. 30.

⁴⁸¹ Вебер, М., пос. съч., с. 383.

⁴⁸² Вебер, М., пос. съч., с. 88–89; 260–261.

⁴⁸³ Photius Patriarpha. Повествуване, III, s.168.

⁴⁸⁴ Petrus Siculus. Historia, III, 119; Georgius Monachus. Χρονικόν (Chronicon) – В: Бартикян, Р. Источники, XIII, 200.

павликянското общество. Например кръщението за тях са именно тези изречения⁴⁸⁵. Събранията им били наричани по алегоричен начин „църкви“, „места („домове“) за молитва“ и били сборища, където се беседва и спори върху свещените текстове⁴⁸⁶, всички членове на общината знаели наизуст каноничните за общността книги

Павликянството се създава от религиозния *водач*, който привлича *последователите*. Фактът, че оформянето на павликянското учение предшества налагането на традиционен ред в организацията на общността, показва силната необходимост от разграничаване от чужди конкуриращи учения.

Систематизирането на първите за павликяните свещени *традиции при предаването на учението* на последователите улеснява консолидацията чрез отграничаване от манихеи и противопоставяне на ромеи. От VII век до началото на IX век в учението има само една съществена промяна – Сергей-Тихик систематизира проповедта си в писмена, форма и така допълва павликянската свещена традиция.⁴⁸⁷

Възпроизводството на павликянството утвърждава *три основни метода за транслация – устна проповед и общуване, книжовна традиция и ритуално действие*.

Павликянската община била *отворена общност*, която позволявала включване на нови членове, без ограничение от етническа, социална и бивша религиозна принадлежност.⁴⁸⁸ Тази характеристика на павликянското общество още повече засилвала обединяващата роля на ересиарха и неговите най-близки ученици, които трябвало да осигурят запазването и предаването на посланието.

Йерархията на хората, имащи роля в управлението на павликянското общество, е представена фрагментарно в изворите. Тя е била максимално опростена. „Синекдеми“ били наричани най-близките ученици на ересиарха. Синекдемът на Сергей – Теодот е имал и авторитета, и военните възможности да спре взаимните избивания на „сергиоти“ и „вааните“. По-нисшестоящите – „нотарии“, били назначавани от ересиарха или от учениците му, какъвто е слу-

⁴⁸⁵ Georgius Monachus. Χρονικόν (Chronicon) – Бартикийн, Р. Источники, XII, s. 200; Photius Patriarcha, Повестуване, IX, 173.

⁴⁸⁶ Georgius Monachus, пак там.

⁴⁸⁷ Petrus Siculus. Historia, X, 125: „Те имат също богоненавистни послания на учителя им Сергии, пълни с високомерие и нечестие.“

⁴⁸⁸ Petrus Siculus. Historia, 79.

чая след смъртта на Сергей.⁴⁸⁹ Наличието на „училище“ и ученици доказва институционализиране на връзките ересиарх – ученици – последователи. Това е признак за напреднал преход от харизматична общност към традиционна община. Обкръжението на водача загубва изключителните си боговдъхновени характеристики на призиването си и ги заменя с авторитета на служебното назначение. Ролята на учениците в транслацията на доктринално и обредно ниво е значителна – те познават признатите от павликяните свещени книги (което е общо изискване за всички членове на общността), но имат и знания за „магии-те и вълшебствата“, достъпни за по-ограничен кръг посветени.

Организацията на павликянската религиозна система се отличава с опростена структура, проявяваща гъвкавост в трудните конкретно-исторически условия на развитие. Синекдемите и нотариите не се различавали от останалите членове на общината нито по облекло, нито по начин на живот⁴⁹⁰.

Многобройните преселения и непрекъсната териториална динамика на общността не са заличили основните характеристики на религиозната доктрина и практика, но са засилили възможностите за прозелитизъм в различно етнокултурно обкръжение. Името на всеки пореден ересиарх се свързва поне с едно преселение: Константин-Силван (около 667–685) премества центъра на разпространение от самосатското село Мананалис в Кибоса – Армения⁴⁹¹; Павел (715–747) се установил във Фанария, тема Армениакон⁴⁹²; Тимотей (748–771) отново се върнал в стария център Мананалис; Йосиф-Епафродит е ересиархът с най-голяма подвижност, подтикната от сложната военнополитическа обстановка – от Мананалис павликяните бягат в Еписпарис на Понта, а няколко десетилетия дейността му се свързва с Антиохия Писидска⁴⁹³. Можем да приемем, че по този начин боговдъхновените павликянски водачи изпълняват роля на мисионери, каквито са били апостолите от зората на християнството, **проповядващи в постоянно движение и апостолстване**. В това отношение, подобно на апостол Павел, павликянските водачи би трябвало щом получат мисията си чрез *извънредно откровение и чрез видение*⁴⁹⁴, да „повторят“ архетипа и да проповядват в непрекъснато движение.

⁴⁸⁹ Пак там, XXIII–XXVI, 192–194

⁴⁹⁰ Georgius Monachus. Хроникѡν (Chronicon) – В: Бартикийн, Р. Источники, XIV, 201; Photius Patriarpha. Narratio (Повестуване), IX, s. 173.

⁴⁹¹ Photius Patriarpha. Narratio, XVII, s. 179.

⁴⁹² Бартикийн, Р., пос. съч., 98–101; Ангелов, Д. История.., I, 312; Поснов, М. Пос. съч., II, 330.

⁴⁹³ Гевонд, История, с. 43, 47, 48.

⁴⁹⁴ Поптодоров, Р. Съборното начало, с. 66–67.

Началото на колонизирането на Тракия с павликяни от средата на VIII век съвпада с относително трайното локализиране на павликянския център. Голямата мобилност на групата се отразила и в механизма за възпроизводство, като засилила *търпимостта към съжителството с чуждите общности и културните взаимодействия* с тях, без да се загубват основните си отграничители – религиозните характеристики.

Политическите и религиозните преследвания наложили *толерантност към отречките* се от учението. Мъченичеството, като пример достоен за подражание, също не се уважавало⁴⁹⁵.

Павликяните *носят съзнание на християни*, така както е оставил в посланията си апостол Павел: „нов народ“, „тяло Христово“, „избран“ и „свят“ народ. В *тройното делене на образани (иудеи), необразани (елини и езичници) и „новия народ“ на християните* – името „християни“ носи именно това отграничение на „новия“ богоизбран народ. Павликяните векове наред повтарят думите на свещените текстове и живеят с убеждението, че това е тяхното призвание – да са богоизбран, християнски народ, предаващ истинското свещено знание. Осъществяването на тази мисия те следват с упоритост и чрез *създаване на своя култова обредност*, различаваща се от „ромеи“ и „византийци“.

Павликянството оформя през VII–IX век основните *елементи на архетипа си – онтологичен и социално-функционален модел*:

Теологичният модел на Сътворението включва Троицата Отец – Творец – Слънчев Христос, които са в основата на Космическия и Човешкия ред. *Етиологичният* разказ обяснява значението на божествената роля: *Богът-Отец* е създател на невидимия отвъден свят; *Богът-Творец* е негова еманация, създал видимия свят, като при човешкото творение е трябвало да „смеси“ несъвместимите материя и дух, което станало с намесата и на Бога-Отец; *Слънчевият Христос* е друга божествена еманация, дошла на земята чрез Дева Мария, но без да има човешки телесни характеристики.

Социално-функционалният модел осигурява съответствието на „божествения закон“ чрез *апостолска йерархия (харизматичен водач и ученици, следващи примера на апостол Павел)* и следване на божественото слово без човешко тълкувание (по завета на Константин-Силван). Йерархията на

⁴⁹⁵ Photius Patriarpha. Narratio, VII–VIII, s. 172: „...отвращават се от светите пророци, от целия Вехт завет и от останалите светци, наричайки ги разбойници и крадци (...), учителят им Манес гръмогласно обявил, че аз не съм безбожен като Христос, който говори: този, който се отрече от мен през хората, аз също ще се откажа от него.“

първичната апостолска общност *повтаря теологичния модел на павликянската Троица*, което личи при определяне на водача на общността – правото на божествен „жребий“ се преобразува в наследяване на харизмата чрез *двубои между двама синове на ересиарха – собствен и „осиновен“* („син-по-закон“), документирано при почти всички ересиарси. Адаптацията на доктрината към живота на военизираната акритска общност бележи павликяните с милитаризация на социалните авторитети. Реформите на Сергей Тихик и промените при Карбеас и Хризохир в Тефрика оформят нов лидерски модел – военен водач с големи амбиции.

Павликяните са открита общност със силно заложена *семейна традиция* (за разлика от „павликянско мислещите“ аскети). Съзнанието им на *християни* с апостолска мисия ги противопоставя на ромеите (елините, византийците), следващи грешно тълкуване на божия ред, и следващи лоши посредници (монаси, Църква.)

Българските земи стават част от павликянската диаспора чрез двустранен обмен на население и целенасочени депортации в граничните крепости. Макар и част от апостолския архетип, до IX век те са периферия на павликянската диаспора.

ГЛАВА ВТОРА

ÏÀÄËÈÊΒÍÑÊÎ "ÃÑÃÎÐÚÆÈÃ"
ÏÐÀÇ ÎÕ-ÕÎV ÂÃÊ

I. ПАВЛИКЯНИТЕ В БЪЛГАРСКОТО ПРОСТРАНСТВО ПРЕЗ IX–XIV ВЕК

1. Парадигми на прехода IX–XI век

Павликянските пространствени парадигми са изградили рефлексии чрез вековна адаптация в гранични територии. Разселването им е резултат от мощни преселнически вълни, извършвани по различни причини през VIII и IX век.

Най-голяма роля в създаването на павликянската диаспора са имали *организираните от централната византийска власт целенасочени депортации*, имащи военно-политически цели.

Първото голямо прехвърляне на арменски войски от Мала Азия на Балканския полуостров към бреговете на река Дунава е през 582 г., когато император Маврикий (582–602) заповядал „цялата конница на Армения и на князете на нахарарските племена, изкусни, умеещи да се сражават в строй копиеносци... и да ги изпатят в земите на тракийците, срещу врага.“¹ Примерите за този вид военно-политическо осигуряване на граничните зони се засилват през следващите векове. Тактиката включва многостранен обмен на военизирано население – както арменци и павликяни, така славяни и други племена. *Павликяните са често споменавани в този „обмен“ на общности, коренно променил Балканските земи* след появата на българската държава на р. Дунав след VII век.

Пространственото разрастване на павликянската диаспора включва Тракия като „периферия“ на павликянството през VIII–IX век, а това пренася архетипа му в различна етнокултурна реалност. Променя се и гледната точка в

¹ Себеос. История Епископа Себеоса. Ереван, 1939, с. 49. Виж повече: Тук, 116 .

изворите (главно православни „изобличители“) – „фокусът“ на отношението към павликяните е различен в Мала Азия и в Тракия. Ако в Мала Азия се разобличават главно религиозните представи и практики, то в *Тракия авторите обръщат внимание предимно на военно-политическата им активност*, като информацията за религиозната им доктрина става лаконична. Този подход на изворите напълно се вписва в целите на колонизацията на павликяните, изпълняваща главно военни цели.

Мащабите на депортациите са големи – те са съществена част от византийската държавна стратегия. Това за първи път е отбелязано по времето на император Константин V (741–775), който заселва през **756 г.** арменци и павликяни в голям брой крепости², изградени по протежение на границата с българите. Българите поискали да договорят съгласие с императора относно новите крепости, но след като той не почел пратеника им, предприели нападение – извършили опустошения, като отвели пленници и се завърнали невредими в земите си³. Константин V поставил началото на „византийска реконкиста“ – отвоюване на тракийските земи от български контрол, в която колонизацията на население и възстановяването на крепости в демилитаризираните от 716 г. земи било само началото. Изворите отбелязват и ответната реакция на българите, които също предприемат *политика на депортации* на завладяно след победи византийско население, което вероятно включва и павликяни.⁴ Византийската реалполитика е възприета като вариант и в българската ответна реакция. Павликяните са използвани и от двете страни като „градивен“ елемент на военната тактика в граничните земи за векове.

Границата на средновековна България не е била просто линия, разделяща я от другите страни, а дълбоко ешелонирана отбранителна система, целяща максимално да затрудни нахлулия противник. До края на IX век каменните крепости на българите били малко. Дори наследените от късната античност крепости по стратегически пътища, били изоставени, въпреки че стените им били

² В по-голямата си част авторите приемат като по-вероятен район за заселване крепостите край Филипопол, но липсата на археологично потвърждение кара някои изследователи да приемат мнение за изолирано заселване в Берое, Маркели и Изворово. – За споровете в българската историография относно конкретните крепости, в които били заселени колонизаторите и годините на преселението, Виж тук, гл. I, 101–103.

³ Theophanes Confessor, *Хрвоуоураφία*, р. 429, 19–30. – ГИБИ, III, 1960, s. 270.

⁴ Виж конкретните стъпки на византийската „реконкиста“ след 756 г. и конкретизацията ѝ след 784 г. в: Станев, К. Тракия през Ранното средновековие, с. 94–110.

запазени⁵. Вместо тях, отбраната на границата се осъществявала през *първите два века на българската държавност (VII–IX век) от обширни пустии пространства от двете страни на граничната линия*, а по-късно в пустите области се заселвали зависими племена. Системата е работела добре в периода 680–811 г., като граничната линия минава южно от Стара планина, която била ненаселена. Удобните проходи на планината били преградени с валове и ровове – така в случай на настъпление, ромеите е трябвало да преминат пустата Тракия, а след това планината. Земите не били обитавани, затруднявали както с обраслите храсти и гори. *Градовете и крепостите* в граничните земи на Византия и България VIII–IX век често сменят собственика си – българските владетели многократно показват военните си възможности там (763 г. – при Телец, 796 г. – при Кардам, през 807, 813 и 814 г. – при Крум, а и по-късно при Омуртаг). Те са част от цялостната система на гранична отбрана. Ромейската реконкиста и *заселването на пустеещата два века преди това Тракия* не са еднократен процес, а са продължили повече от 50 години и са протекли на етапи. В началото на IX век в граничните земи колонизациите създават коренно различна политическа и етнодемографска картина. Ако до средата на VIII век *ромейте владеят единствено крепостите по Черноморското крайбрежие, то земите на запад към Берое или Клисуре*, макар и номинално да се водят ромейски, Византия спазва правилото да не населява и да не строи крепости, а останалата част е „ничия“ земя, слабо заселена със славяни.⁶ И въпреки старанията на Византия да презасели пустеещите граници в Тракия, данните показват, че обширни области са на практика пустеещи, като византийската власт се представя от изолирани крепости с малобройно население⁷.

⁵ Рашев, Р. Старобългарските укрепления в Долния Дунав VII–XI век, Варна, 1982, с. 15–16; Рашев, Р. Преходът от землена към каменна фортификация в Първото българско царство. – Тангра. Сборник в чест на 70-годишнината на акад. век Гюзелев, С., 2006, с. 301–310. Извор от този период (представен в: Гюзелев, Баварският географ и някои въпроси от българската история в началото на IX век – ГСУ, ФИФ, 58, 3, 1964, 293.) също е показателен: „България е огромна област и многоброен народ, който има 5 крепости. Понеже множеството от тях е голяма, не им е нужно да имат много крепости.“

⁶ Станев, К. Тракия през Ранното средновековие, с. 108–109. Първоначално 756–778 г. се уплътняват териториите под византийска власт, превърнати в база за следващи настъпления. От 784 г. ромеите окупирали централната и западната на Тракия, като заселниците станали гръбнака на бъдеща мащабна кампания. Тогава земите на Тракия са включени и в темната система – първоначално подчинени на тема Тракия, а по-късно с част от Одринска Тракия били обособени в самостоятелна тема Македония, което станало 789–802 г. Подобна колонизация се извършва в още две направления – по долината на р. Струма, а и при крепостта Сердика.

⁷ Станев, К. Пос. съч., с. 106–107. Сведенията, свързани с българската офанзива през 812 г. ги потвърждават – единствените по-гъсто населени области са по линията Девелт – Кон-

Заселването на колонизатори с лоялна нагласа от българи и от византийци в този период в Тракия предполага, че жителите на Тракия са колонисти първо или второ поколение. *Те не са хомогенни по етнически произход – арменци, сирийци, араби. Религиозната им принадлежност също не е единна – православни (иконоборци и иконопочитатели), павликяни, монофизити, новопокръстени бивши мюсюлмани.* Приема се, че мнозинството от ромеите в Тракия били арменски или сирийски ромеи, отличаващи се не колкото етнически, толкова и с религиозните си специфики. *Срещу българите воювали павликяни, призвани за войнски подвизи под знамената на своите императори иконоборци.* В *житието на преподобни Йоаникий Велики*⁸ този факт е потвърден за пореден път. Роден в малоазийската област Витиния през 754 г. (с. Марикат и е от рода на Воиладите/ Боиладите)⁹ и възпитан в почит към икони и кръст, когато е призван във войската по времето на *император Лъв Хазар (775–780), той „се увлякъл в иконоборческата ерес“.* *Участвал във война между гърците и българите, като гърците завзели цяла Тракия, лично императорът го отличил за храбростта му. В битката при Маркели в 796 г. подвигът му е описан с интересни детайли: младият Йоаникий спасил император Константин VI от пленяване с примка като „подтикван от божествена ревност и за да кажем като пророка се въоръжил със сила свише, храбро скочил сред“* неприятелите, „закрилян от божията милост“ ги разпръснал¹⁰. Но след това Йоаникий пожелал да остане като монах в планината Олимп¹¹. Той не участва във военните кампании след 796 г., но чудесата и паметта за него са свързани с освобождението на депортирани ромеи в българските земи към 825 г. Тогава този „закрилян с божия милост“ човек ще хвърли светлина върху двете поколения на прехода – бащите и синовете, живели като „пленници“ в българските земи около 14 години¹². След 811 г., когато за първи път ромеите успели да преминат Стара планина и показали слабости на българската отбрана, кан Крум трябвало да преодолее слабостите на отбраната си чрез преместване на

станция, докато северните, централните и западните области на Тракия се представят само от малобройното население на гарнизони като Берое, Филипопол, дн. Хисар.

⁸ Откъси от три различни варианта на житието, датирани от IX век, са публикувани в: *Vita Iouppicii* (Житие на Йоаникий). – ГИБИ, IV, 1961, 132–140. Повече детайли за произхода на младия Йоаникий има в житието с автор монаха Сава, но детайлите около неговия първи подвиг в битката при Маркели през 796 г. се съдържат в житието с автор монах Петър. Третият вариант ползва житието на монаха Сава и е от Симеон Метафраст (137–140).

⁹ Монах Сава. Житие на Йоаникий. – ГИБИ, IV, с. 132–135, 133.

¹⁰ Монах Петър. Житие на Йоаникий. – ГИБИ, IV, с. 136–1137, 136.

¹¹ Жития на светиите. Синодално издателство, С., 1991, с. 555.

¹² Пак там; виж повече: Тук, с. 167.

границата дълбоко на юг, чрез разрушаване на византийските крепости, прогонване на ромейското население и колонизиране на пустите обширни области с лоялно към българите население¹³. Косвени данни за „размяна“ на население по различни причини от двете страни на границата съдържат известията за доброволно преминаване на „*ромей*“¹⁴ и „*ромейски стратегии*“¹⁵ на *страната на Крум през 812 г.* при превземането на Дебелт. Преминаването на значителна част от ромеите на българска страна може да се обясни с проблемите вътре в самото византийско общество. Освен недоволството от управляващите, в случая трябва да се отчетат и религиозни мотиви – *борбата между иконоборци и иконопочитатели се развивала с различно надмощие* на групировките и още не била приключила. Голяма част от ромейското население в Тракия по това време било „набавено“ чрез депортации и колонизация с войнствени павликяни или арменци-монофизити.¹⁶ От посочените факти можем за предпологае засилването на възможностите за *обмен* не само на население, но и на идеи. Павликяните вероятно не са били извън този процес. Респектът от успеха на Крум при Дебелт шокирал гарнизоните на византийските крепости в Тракия и заселените в Анхиало, Берое, Филипопол и Филипи колонисти избягали – така българите лесно завладели територии и Тракия била „напълно прочистена от ромейско присъствие – както военно, така и цивилно“, като се заличили всички постигнати за 50 години успехи на Византийската реконкиста на Тракия. През *812–815 г. българите завладели Тракия, като част от ромеите, живеещи тук били депортирани, а други (между които били жителите на Берое и Филипопол) избягали. Депортирани били и жителите на Одринска Тракия до Константинопол, като тези области били опустошени*¹⁷.

¹³ Станев, К, пос. съч., с. 112–113.

¹⁴ Theophanes Confessor. Χρονογραφία, – ГИБИ, 3, s. 284: „превзел с обсада Дебелт и преселил жителите му, които преминали на негова страна заедно с епископа“. Анастасий Библиотечкар дава подробности: „поради крайно лошата политика на негодните императорски съветници, мнозина, особено опсикийците и тракезийците, избягали при Крум и започнали да правят засади и да пакостят. Тях Михаил спечелил с дарове и увещания и ги усмирил, като ги накарал да млъкнат.“ (Anastasius Bibliothecarius. Chronographia. – ЛИБИ, II, 271.)

¹⁵ През 809 г. при Крум избягали военачалниците от Сердика, през 811 г. при него избягал арабин – майстор, конструктор на обсадни машини от Одрин, а по време на похода на Никифор от 811 г. при Крум избягал и личния прислужник на Никифор. Вторият Хамбарлийски надпис като български военачалници присъстват ромейските стратегии Вардан, Яни, Кордил, и Пригора. В мирния договор от 815 г. се съдържа клауза за „избягал стратег“, която не е съхранена в текста. Виж повече в: Бешевлиев, век Първобългарски надписи, С., 1992, 166, 173–174.

¹⁶ Станев, К. Тракия, с. 114. Авторът приема датироване на договора през 816 г., докато в историографията се е наложила 815 г. Виж: История на България. Т. II, с. 147–150.

¹⁷ Станев, К., пос. съч., с. 115.

Когато бил сключен 30-годишният договор през 815 г., той затвърдил българските териториални придобивки в централната и източната част на Тракия с крайбрежните крепости, като за византийците се оставяли Западна Тракия и земите на юг от линията Дебелт – Констанция. Договорът обещавал освобождение на „християните“, които Крум депортирал в Отвъддунавска България, което позволило освобождение на част от депортираните ромеи, а друга част ромеи останали в местата на заселване. Разбираме, че българите, от една страна, изпълнили договора, а от друга – задържали част от депортираните, като ги подложили на натиск да се откажат от християнството¹⁸. Затова по-късно, през 837 г., те въстали и успели да се завърнат във Византия. Явно и освободените, и избягалите по-късно депортирани, се завърнали в старите си поселища. Император Лъв V хвърлил усилия да възстанови разрушените крепости в периода 813–815 г., но може би е трябвало да спазва клаузи от договора, които ограничават това и търсят демилитаризация на границите. В западните части на Тракия и конкретно Филипопол не се регистрират промени спрямо положението от 812 г. – няма строежи на крепости или увеличаване на населението. Войната от 812–815 г. има решаващо значение за историята на Тракия и граничните райони както в политически, така и в етнодемографски план. Депортациите и бягството на византийското погранично население се съпровождало с трайно навлизане и колонизиране на това пространство от българско население, което овладяло политически и етнически областта¹⁹. На юг от новосъздадените селища в южните подножия на Източна Стара планина и съседните равнинни области, продължавали да се простират обширни ненаселени територии, през средата на които минавала Еркесията. През 815 г. границата била преместена по линията Девелт – Констанция, като от двете ѝ страни останали обширни незаселени територии. Така напълно се възпроизвеждал старият модел на отбрана от 811 г., когато рисковите зони в близост на границата били заселвани с подчинени небългарски етнически групи, а земите откъм византийската част на границата останали слабо заселени райони и крепости, в които има мало-

¹⁸ Станев, К. Депортираните ромеи и България 812–837. – В: Оттука започва България, III, 2911, 183–195; Станев, К. Тракия през Ранното средновековие, с. 126.

¹⁹ Подробен анализ на археологическия материал, доказващ този извод виж в: Станев, К. Тракия през Ранното средновековие, с. 134–136. Подобни археологически данни за масирано заселване на българи има в района на Карнобат (селата Драганци, Топола, Одърци). В крепостите Констанция и Изворово се наблюдава смесване на находките в този период – византийски и български артефакти.

бройни гарнизони, завладени от българите през 836 г.²⁰, което е и причината за *лесното завладяване и на Филипопол през същата година*, когато българите нападнали крепостите Бурдизо и Проват във византийските територии, достигайки до Девелт. И ако Девелт през 863 г. отново се връща във властта на Византия, *то Филипопол остава български до 970 г.*²¹

Движението на население позволява разпространението на религиозната доктрина и практиките на павликяните в българските земи през този период – десетилетия преди налагането на християнството като официална религия в България 864 г. Естествено е между хилядите пленници, депортирани от граничната територия в различни части на българските земи, да е имало и павликяни, което е направило възможно разширяването и на павликянската проповед. Може би *павликяни са били и освободените чрез чудо „ромей, пленени от българите“ през 825 г.* (на петата година от управлението на Михаил и „четринадесет години след смъртта на Никифор“) от преподобния *Йоаникий Велики*. За целта той изминава дълъг път, докато стигне тъмницата им. Става „невидим“ за пазачите и само с кръстния знак счупва веригите. След това той държи странна проповед пред освободените – „той ги наставлявал да не станат като *бащите си извратено и гневливо поколение, но занаят да възложат надеждите си на Бога, а освен това да запознаят и синовете* си с неговите (Божиите) тайнства“ – едва след това през нощта превел освободените до византийските предели и чак тогава, по настояване на благодарните спасени, не скрил името си²². Образът на Йоаникий (754–846), представен във фрагментите от житията от IX век, съдържа любопитни съставки, изразяващи духа на преломното му време и проблемите на неговото поколение. Смелият 24-годишен воин е от столичните гвардейци ескувити, което го е направило павликянин (иконоборец). Този факт показва *един от пътищата за прозелетизъм на*

²⁰ Същевременно се осъществявало засилено заселване на българи в Тракия. Археологическите данни позволяват анализ на политически и етнодемографски промени там, където писмените извори не дават „видимост“. Старобългарската керамика от IX век „маркира“ процеса на овладяване на пространството на тракийските български граници от славянобългарско население. Такава изобилства в Стара Загора (Берое), Николаево, Караново, Нова Загора, Загорци, Раднево, Ямбол, Кабиле и Ямбол. Особено интересни са находките в Сливен, завладян от българите през 812 г., когато тук е възникнало голямо старобългарско селище. Старобългарският материал е многоброен и съдържа две гърнета и тухли с характерния знак на Тангра (приеман за символ на централната власт), един печат на княз Борис, колани с апликации и други находки, датирани IX–X век. Виж: Сираков, Н. Новопостъпили раннобългарски апликации във фонда на Регионален исторически музей – Сливен от местността Хисарлъка край град Сливен. – ИМЮ-ИБ, 24, 2009, с. 167–168.

²¹ Станев, К., пос. съч., с. 139–140.

²² Симеон Метафраст. Житие на Йоаникий. – ГИБИ, IV, с. 137–140, 140.

павликянството. Описаното войнско поведение на Йоаникий в битката при Маркели съдържа елементи на *религиозен транс*, който засилва смелостта и впечатлява врагове и приятели. Дали това не са техники и практики, прилагани от павликяните-ескувити, или са само индивидуално качество? А проповедта към ромеи при чудотворното им освобождение от 14-годишен плен при българите, съдържа обвинения към бащите и съвет към синовете на освобождаваните. Можем да предполагаме специални лични мотиви както в избора на освобождаваните, така и в проповедта към тях, които са останали неизяснени от авторите на житието. Защо монахът Йоаникий от Олимп трябва да измине такъв дълъг път в българска територия, за да направи чудо, при положение че не винаги да приемал и специално търсеци го в отшелничеството му хора? Монахът Сава съобщава, че светецът е имал специален интерес към точно тези пленници, посещавал ги, за да ги „нагледвал“²³. Не можем да разберем личните мотиви на Йоаникий, но особеното отношение към ромеите-пленници личи и в подчертаването на недостойния бащин пример, за който светецът специално говори. Дали това не е свързано с познанието му за павликяните ескувити, към които самият той е принадлежал и които са били основна военна сила срещу българите? Може би точно те са били пленени и преселени? Ако засега това е само хипотеза без достатъчно доказателства, то смесването на население и идеи чрез депортации е неоспорим факт.

От посочените данни става ясно, че в средата на IX век се регистрират *процеси на етническо и религиозно трансформиране* в земите между Стара планина, Беломорието и Мраморно море – широка контактна зона, играеща роля на гранични земи с често водени военни действия. Няколко извора от гръцки и български произход дават фрагментарна информация, която „осветява“ присъствието на предполагаеми *павликянски групи, чийто етнически характер е определен като „български“*.

Интерес в това отношение представлява забелязаното присъствие на *войни от византийската армия, определени като „български“ по етнически* произход. Става въпрос за *българския светец Михаил Воин Българин от Потука*, който българската православна църква чества на 22 ноември (стар стил) или 5 декември нов стил²⁴. Информацията около живота и паметта за светеца се свързват в българската историография с павликянската диаспора,

²³ Монах Сава. Житие на Йоаникий. – ГИБИ, IV, 1961, с. 135.

²⁴ Жития на светиите, Синодално издателство С., 1991, с. 581.

документирана в района на предполагаемата локализация на „Потука“²⁵. Патриарх Евтимий го поставя в „обикновена Романия“, т.е. в Загорско поле, а в „История славянобългарска“ Паисий Хилендарски го разполага в „Сливенска епископия“²⁶, която е обширна и включва територии до Боруй (дн. Стара Загора), което пък е предпочитана локализация на Потук от К. Иречек (между Средна гора и Родопите).²⁷ Легендите, запазени в българската памет до XXI век свързват светеца и смъртта му с различни места – легенда за кончината му го свързва с крепостта Овеч²⁸, и дори с мюсюлманин воин, за когото пазят спомен и в Севлиево²⁹.

²⁵ Родното място – Потука на големия български светец и руски епически герой и досега не е определено със сигурност (Тодор Балкански, Мария Парзулова. Имената на известни българци. Просопографски антропонимия. Диамант, 2008, с. 154–157). Според някои автори, Потука се намира до разположените в казанлъшкия район градчета Енина [Ангелов, Д., Б. Чолпанов, Българска военна история от втората четвърт на X век до втората половина на XV век, С., 1989, с. 133–134] и Крън [Чангова, Й. Средновековното селище над тракийския град Севтополис XI – XIV век. С., БАН, 1972, с. 140–142; Янков, Д. Местонахождението на средновековните градове Крън и Потука. – Казанлък в миналото и днес. Стара Загора, 1999, Т. V, с. 51–60.]. Анчо Калоянов предполага, че Потука се намира до богомилското селище Белятово (дн. с. Розовец, на север от Пловдив) [Калоянов, А. Михаил Воин от Потука – българският двойник на великомъченик Георги. – Проглас, 1998, № 2, с. 8.]. Според Пламен Павлов и Христо Темелски, Потука най-вероятно се е намира в района на Средногорието или Тракия, известна в Средновековието като Романия. На основата на фонетичното подобие Потук-Батак в: Жития на светиите, С., 1991, с. 581) Потука се отъждествява с днешния град Батак, Пещерско, което е погрешно, защото топонимът Батак е късна турска дума (батак = нещо разрушено, развалено). Други автори оприличават топонима Потук с българското понятие „поток, ручей“ и разполагат градчето на места, където има хидроними и топоними от вида Поток, например до късно възникналата габровска махала Потока, в Северозападна Македония [Дилийски, Д. Средновековният град Потука и източниците към св. Михаил Воин. – Сб. Казанлък в миналото и днес, кн. VI, Пловдив, 2001, с. 86–96.] и до съвременния град Крън, Казанлъшко, за когото Д. Аврамов предполага, че лежи на мястото на големия средновековен град Крън (Д. Аврамов. Войната на България с Византия в 990 г., София 1992, 33сл.; Чудомир. Съчинения в три тома, III, С. 1981, с. 195).

²⁶ Хилендарски, Паисий. История славянобългарска, Зографска чернова 1762–Факсимилно издание 1998, с. 1–330, 267.

²⁷ Иречек, И. Пътни бележки за Средна гора и за Родопските планини, ПСп. IX, 1884, 41.

²⁸ Любопитна, но доста неясна е легендата за Михаил Воин от Потука, който на връщане от воински поход убива седмоглав змей, след което препускал с коня си по тесните и стръмни стъпала нагоре към Таш – Хисар, когато стигнал там, конят му издъхнал, а той успял само да се помоли в черквата, след което се върнал, за да умре при коня си. Като спомен за „събитието“ на това място бил сложен „камък, околчесто издълбан, висок“, т.е. стълб. – така е помнен и описван образа на светеца в Провадийската крепост Овеч. – <<http://biskvitka.net/istorii/print:page,1,13433-ovech-.html>>.

²⁹ Българско село, С., 1930, с. 411. – там се съдържа първата легенда за воин, наречен Гази Боба (Балабан Боба), закрилник на Севлиевоката околия, който е погребан на близкото тепе, в което имало стари гробници и изоставени сгради. Според късни версия, записани в 2004 г. сред жители на християнски и мюсюлмански села в района, детайлите в легендата напомнят много образа на Михаил Воин от Потука: герой-воин, следван и погребан от побратим (българин) на Ряховското теке. Жителите на село Кормянско също има вариант на легендата и свързват Гази баба със змей. Стари хора разказват, че раненият змей прелетял над баира на съседното село Де-

Данните за Михаил Воин преплитат информация, датирана от IX век (неговият подвиг и смъртта му са определени към 865 г.³⁰) с елементи от по-късно време. Разказът за предводителя (примикюра) Михаил Воин съставя събирателен образ за живота на няколко поколения войни от граничните райони. Споменатият „Римски градъ“, край който Михаил Воин води сражение според Кл. Иванова е някой от градовете на Италийския катепанат, с който се свързват подвизите на Михаил Воин. Така българските павликяни за първи път се свързват с „Рим“ и западноевропейска посока на присъствие. Предположението е, че примикюра (воеводата) е някой местен феодал на византийска служба, който е начело на дружина „свободни войници“ и се е сражавал на страната на византийците в Южна Италия и Сицилия до XI век срещу арабските нашествия и норманите³¹.

Сведенията за военните *сблъсъци в граничните земи от Тракия до Сицилия*, описани в житието на Михаил Воин се доказват със сериозни исторически съответствия. Това още повече свързва героя с павликянското присъствие в тези гранични земи и показва една от възможните траектории на депортираните павликяни в българските земи. Павликянското присъствие в Сицилия е документирано през IX и X век – павликяните са в Италия още преди пристигането на контингентите, заведени от Никифор Фока (най-големият е от 885 г.³²). Преселенията са постоянни и включвали различни поколения павликяни. Бурните събития около Тефрика от края на IX век отново документират поред-

белцово (разстояние от около 7 км), опашката му паднала там, тялото му – на Кормянското теке, а главата – на Ряховското теке. Преди повече от 130 години една селянка видяла змея като огнено кълбо. – <http://selvi-istoria.blogspot.com/2012/04/blog-post_29.html> Колкото и фрагментарни, елементите на легендата имат далечни препратки с архаични митологични представи, влизащи в общ сакрален кръг с митологемите от образа на Михаил Воин.

³⁰ Жития на светиите, с. 581. Датирването е свързано с неясното идентифициране на „времето на Михаил“, през което Михаил воин се сражава в Сицилия със сарацини и етиопци, преди да извърши подвига със змея. Възможни са идентификации с няколко исторически персонажа – българския княз Борис-Михаил (852–889), византийския император Михаил III (842–867) или Михаил IV (1034–1041). За Патриарх Евтимий в Похвалното слово няма съмнение, че светеца живее по време на Латинската империя след 14 април 1204 г., като го прави съвременник на цар Калоян (1197–1207). – Виж: Патриарх Евтимий, Съчинение, С., 1990, 168, 284. По този начин времевият интервал, в който би могъл да се постави живота на Михаил Воин, е от 865 до 1205 г. По-голяма част от изследователите предпочитат 865 г.

³¹ Божилов, Ив. Българите във Византийската империя. С., 1995, с. 262–264, 273–276.

³² Annales Baresnes, MGHS, V, Hanover 1843, с. 55. („Михаил признал при завръщането си с някои, че оставяйки умиращи от страх седемдесет нормани, пише до Сицилия, и дойдоха самите нещастни Македонци и Павликяни, и Калабрийци; след като се събраха заедно с останалите от satuna на планината Пелозий, а след това слезе синът на катепана Budiano в Апулия; Михаилсе върна към Сицилия, откъдето беше дошъл.“); Theophanes Continuatus, „Chronographia“, ed. I. Bekker, CSHB, XXXIII (Bonn, 1838), s. 313.

ната депортация в Сицилия³³. Фронтът в италиейските земи се запазва активен в десетилетията на християнизация на българите. Независимо от географската отдалеченост, *българските павликяни векове наред ще бъдат свързани с диаспората в Сицилия*, което ще се отразява в различни неясни „спомени“ и събирателни представи. Житието на Михаил Воин също съдържа първата българска „следа“ за тази „римска“ връзка.

Установеният *мир между България и Византия от 864 до 893 г.* прави животът в балканските гранични земи по-спокоен. Напрежението тук е изместено в друга плоскост – борбите на християните срещу старите езически традиции. Заедно с военно-политическото присъствие на павликяните, през мирния период ще проличи проникването на религиозното им влияние. *Павликяният прозелитизъм в българските земи* оставя явни следи във времето на християнизация на българската държава и население.

Проникването на *павликянски проповедници* е било естествена и реална възможност, което Петър Сицилийски оповестява, пишейки за намеренията на павликяните да изпратят мисионери при българите през 869–872 г.(?)³⁴: „чух от тези нечестиви глупаци, че те се готвят *да изпратят свои хора в разни местности на България, с цел да откъснат някои от православната вяра и да ги привлекат към своята мерзска ерес.*“³⁵ Амбициите на павликяните са напълно във възможностите им през този период. Фактът е, че самият Петър Сицилийски мотивира писането на своя труд с опит да помогне на „архиепископа на България“³⁶. Текстът му, че се предвижда изпращане на „*хора в разни местности*“ в България, свидетелства за мащаб и подготовка. Павликяните

³³ Theophanes Continuatus, „Chronographia“, ed. I. Bekker, CSHB, XXXIII (Bonn, 1838), 313; „...τον Διακονίτζιν έκεινον, δς ύπερέτης ποτέ τοο κατά την Τεφρικίν Χρυσόχευρος ην, στίφος των αλβ Μάνεντος την θρησκείαν έλκόντων προσελαγόμενον“; (за Дяконицес, [същият] който бе слуга някога, когато в Тефрика бе Хризохир от ордата на манихеите и тяхната религия го теглеше и привличаше „/ също и в: Georgius Cedrenus, Σύνοψις ιστοριών (Historiarum compendium), ed. I. Bekker, CSHB, VII (Bonn, 1838), 236. За кариерата на Дяконицес при павликяните и неговата последваща конверсия, виж: Theophanes Continuatus, Chronographia, p. 275; Genesisus Regum. Ed. C. Lachmann, CSHB, XXII, Bonn 1834, S. 125; и в Cedrenus, Compendium, s. 211–212./

³⁴ Бартикян, Р. Источники для изучения павликянского движения, Ереван 1961, с. 153. Датирването на мисията на Петър Сицилийски се свързва с периода 868–870, а написването на „Полезна история“ – 869–872 г. Но съществува и съмнение, доколко данните на автора отговарят на истината. Съмненията идват от „поправките“ на грешното локализиране на Самосата в Армения от при Петър Сицилийски в неговата „История“, поправено от Photius Patriarpha, Narratio (Повестуване), II, 168 което е категорично отхвърлено от От Бартикян (Бартикян, Р. Источники, 80), а също и в изследванията на Нина Гарсоян (Garsoian, N. The Paulician Heresy, 116. и Garsoian, N. Byzantine Heresy. A Reinterpretation. – В: Dumbarton Oaks Papers, 25, 1971, 94–95).

³⁵ Petrus Siculus. Historia, II. – Бартикян. Р. Источники, с. 118.

³⁶ Пак там, I, 117: „архипастира на новоизбраното, свято и здраво паство господно.“

в Тефрика явно замислят широка мисионерска (или преселническа?) акция в места, които вече познават и могат да оценят предварително като възможности. Само няколко години след това съобщение, Тефрика престава да бъде павликянски център и никога вече няма да се свързва с павликянството. *Стратегията и тактиката на павликянско разрастване IX–XI век* дава видими резултати – вместо да изчезне, павликянството след Тефрика се локализира в нови земи и сред други етноси. Данните подсказват планираност и преценка на възможната териториална и религиозна експанзия в българските земи.

Първите павликянски проповедници са регистрирани бегло от изворите от средата на IX век в още непокръстените български земи. Като пръв мисионер на павликянството се приема някой си *Сантаварин*, проповядвал през периода 842–846 г., сочен и в писмо на епископа на Неокастрия Стилиан до римския папа Стефан V, писано през 886–897 г.³⁷ Писмото дава интересни сведения за отношенията на патриарх Фотий с павликянските проповедници. След „лъжливия събор“ от 879 г., касаещ юрисдикцията на българските земи, „прочее той привлече на своя страна незнатния и неизвестен чародеец и *магьосник Авадий, чийто баща носеше името Сантаварин*, беше от манихейската ерес и се занимаваше с магьосничество. Той, като беше изобличен и се намираще пред опасността да бъде задържан, *избяга при българите*, които още боледуваха от безбожие и не благочестие. Прочее той се отрече от Христовата вяра“³⁸. Манихей-магьосникът Сантаварин и синът му – чародеецът магьосник Авадия, са интересни личности, чиито умения са специално подчертани. А бягството при българите е начин за спасение от задържане. Последвалото отказване от християнство не е обяснено. От данните от писмото можем да предположим *възможността, двамата „манихеи“ да са павликянски проповедници при българите* още преди покръстването им в средата на IX век.

Покръстването на българите „осветява“ наличието на проповедници „гърци, арменци и от други места“, което е документирано в *106-ти отговор на папа Николай I на запитванията на българския владетел Борис I от 866 г.*³⁹ Колебанията при налагането на християнската доктрина и практика при преминаването от подчинение на Константинополската патриаршия към Римската църква в периода 866–870 г. също засилва драмата на новопокръсте-

³⁷ Ангелов, Д. Богомилството, с. 88.

³⁸ Послание от Стилиан, епископ неокесарийския, до папа Стефан V. – ГИБИ, IV, 1961, с. 114.

³⁹ Дечев, Д. Отговорите на папа Николай I на допитванията на българите, София 1940, 5; Също и в: ЛИБИ, II, С., 1960, с. 65–125, 124.

ното поколение. Различията в религиозната практика при постите, брачността на свещениците, повторното миропомазване на вече кръстените, създава напрежение между Римската и Константинополската църкви. А *Патриарх Фотий* стига до там, че директно *обвинява в манихейство латинските духовници*, които налагат различни от православието ритуални практики и тълкувания⁴⁰.

Активната позиция на патриарх Фотий оставя сериозна следа както в информацията за павликяните – негови съвременници, така и в християнизацията българите. Той оглавява Константинополската патриаршия на два пъти: 857–867 г. и 877–886 г. Ролята му в решаването на проблемите на Византия е голяма, а личността му персонифицира някои нови елементи в реалполитиката на империята. Сам арменец – Халкедонит по произход, той *обявява Римския папа за еретик-„манихей“*. Неговите текстове съдържат уникални данни за павликяните, които влизат в противоречие с утвърденото „знание“ от другите извори⁴¹. Фотий е най-компетентният автор за отношенията вътре в павликянската общност, раздирана от конкурентна борба на две групировки в продължение на десетилетия – във времето преди и при Ваан и Сергей⁴². Голямата компетентност на Фотий изпъква в уникалната информация за Сергей (801–835), за военните лидери след него⁴³ и за командването на павликянски редовни въоръжени сили, възглавявани не от ересарха, а от военачалник с

⁴⁰ Photius Patriarpha. Писма на патриарх Фотий. Из посланието на светейшия цариградски патриарх Фотий до княза на България Михаил. В какво се състои работата на един княз. – ГИБИ, IV, С., 196, с. 100–101.

⁴¹ Бартикян, Р. М. Источники для изучения истории павликянского движения, Ереван, 1961, с. 5–114, 89. Уникално познаване на времето и личностите на съвременниците личат в данните за смъртта на Сергей Тихик, за споровете между двете групи „ваанити“ и „сергиоти“, за смъртта на Карбеас. Според Петър Сицилийски, Сергей Тихик искал да привлече „православни“ и затова разобличил Ваан, докато Фотий обяснява, че става въпрос за опит на Сергей да привлече от хората на Ваан, а не православни

⁴² Photius Patriarpha, Повестуване, XXIV. – Бартикян, Р. М. Источники, с. 192: „В края на краищата всички Ваанити щяха да бъдат поголовно изтребени от единоверните и единородните им хора (както и трябваше да бъде), ако някакъв на име Теодот, по вяра по-нечестив от другите, наречен синекдем на Сергей, с много ласкателни думи прекратил жестоко продължаващата сеч; обяснил им, че е за обща полза. Той им говорел (...) че и двете им части са братя и сестри от един и същ посев, следвали се едни и същи обичаи, живеели са заедно и дружно, без да изострят съмнителните въпроси и това е продължавало дълго време преди учителя Сергей, и че не трябва да се прекрати такава дългогодишна дружба и връзка с кръв и сеч, и не трябва заради явилите се в последно време разногласия безжалостно да се изтребват с меч, както го правят иноверниците“.

⁴³ Photius Patriarpha, Naracio (Повестуване), XXVII. – Бартикян, Р. М. Источники, с. 195–196. Фотий е единственият, проследил еволюцията в отношенията на павликяните с арабите: отначало араби са радостни, после се притесняват, че павликяните грабят все повече. Според него, построяването на Тефрика опит на Карбеас да засели павликяните по-далеч от арабите, а по-късно Карбеас умира от болест, а не е убит под Гири в 863 г., (както е в арабски извори).

голяма сила.⁴⁴ Информираността на патриарх Фотий не е случайна – тя е част от изработването на нова имперска стратегия, в която той активно участва. **Фотий е „архитектът“ на политически проекти с големи териториални мащаби.** Геополитическата му стратегическа мисъл го превръща в двигател на политиката, приобщила и България към източното православие. Намесата му в просветното дело на Константин-Кирил Философ и Методий слага началото на този нов културно-религиозен феномен в Европа.

Известни са арабски и византийски извори, които документират **участието на патриарх Фотий в една от ранните мисии на Константин Философ при сарацините, свързваща ги и с павликянския лидер Карбеас.** Житието на Константин-Кирил Философ също добавя данни, потвърждаващи връзката му с павликяните в годините на най-голямото им влияние в средата на IX век. Известните факти от сарацинската мисия, могат да се съпоставят с документи от арабския автор Абу-Джафар Мохамед **Табари (839–923)**. Той пише, че през 241 г. от хегира (22 май 855–9 май 856) се осъществила размяна на пленници между мюсюлманите и гърците. Тя била осъществена от човек на име **Григорий, син на „Карбеас“**⁴⁵. Обект на размяната били 20 хил. мюсюлмани, които били разпитани от пратеника на шиитите Наср Фарадж. След като Наср си отишъл, императрица Теодора заповядала да **„прегледат“ нейните пленници и тези, които били отстъпници от християнството, да бъдат убити. Били убити 12 хиляди пленници!!!** Тогава пристигнало писмо от управителя на месопотамската и сирийската гранична област, че преговорите с византийския пратеник Григорий били постигнали резултат и се приело примирие от петиден на месец Реджеб до 22 шавал 241 г. (19 ноември 855 г. до 5 март 856 г.). Размяната станала през февруари-март 856 г. в гръцката област на река Алямис в неделя, 22 февруари 856 г., като арабите приели 785 човека, от които 126 жени.

⁴⁴ Photius Patriarpha, Naracio (Повестуване), XXIV, XXV. – Бартикян, Р. М. Источники, с. 192. Само Фотий съобщава за нормата военачалникът да се избира от народа, за спецификата в отношенията между трима „оставени от починалия Сергей“ през 835 г. ученици – Михаил, Канакарес и Йоан, на които били „послушни“ „синекдемите“ Теодот, Василий и Зосим, а и за това, че след смъртта на Сергей никога вече „не произвели в учителско звание“ „един или двама“, а „всички заедно, в равноправен образ“ водели делата си. (Photius Patriarpha, Naracio (Повестуване), XXVI. – Бартикян, Р. М. Источники, с. 195).

⁴⁵ Прочитът от арабски е на публикувания в руски превод на Табари: Abu Djafar Muhammad ibn Djarir at-Tabari. History, v. 33, Storm and Stress along the Northern frontiers of the Abbasid Caliphate“, transl. С. Е. Bosworth, SUNY, Albany, 1991. – Васильев, А.А. Византия и арабы. Политическите отношения Византии и арабов за време Аморийской династии. СПб, 1900; Васильев, А.А. Византия и арабы, Политическите отношения Византии и арабов за време Македонской династии, СПб, 1902.

А сред 50-те „патрици“⁴⁶, неспоменати по име, придружаващи Григорий по време на размяната, е бил и младия **Константин Философ**. Житията на свети Константин-Кирил Философ, писани от негови ученици, преувеличават ролята на светеца, като му приписват богословски спор и победа в него⁴⁶. Спътник на Кирил в тази мисия е бил вероятно и Фотий, бъдещият византийски патриарх⁴⁷.

Информацията от арабския източник заслужава внимание не само като доказателство за личния контакт на Фотий и на Константин Философ с павликяните под арабска власт. Интерес буди и споменаването на **Григорий като син на „Карбеас“, назначен като водач** на политическата мисия, както и информацията за практиката при размяна на пленници⁴⁸.

Религиозната принадлежност при обмена на пленници е била от значение и за византийската страна. Мястото на обмяната – сирийските и месопотамските гранични области – е територията на павликяните, които в този момент имат голяма активност. Десетилетията от 843 до 873 г. са времето на павликянската държава със столица Тефрика, ръководена от Карбеас до смъртта му през 862/3 г., а след това от племенника му Хризохир. Затова възможността византийска политическата мисия да се води от „син на Карбеас“ изглежда нереалистична. Освен това, обикновено се приема, че Карбеас е имал дъщеря, а не син. Но дори и да е така, неестествено е „неговият син Григорий“ да предвожда като висш византийски представител политическа мисия.⁴⁹ Масуди в „Златни ливади“ описва присъствието на павликянския водач Карбеас, наречен още павликянски „патриций“ (или „патриарх“) в Тефрика. След смъртта му (да-

⁴⁶ Подробна аргументация и анализ виж: Иванов, Й. Сарацинската (арабската) мисия на Кирил Философ, Избрани произведения, Т. I, С., 1982, с. 23–39, 34.

⁴⁷ Иванов, Й., пак там, с. 34.

⁴⁸ Иванов, Й. Сарацинската (арабската) мисия на Кирил Философ. – Избрани съчинения, Т. I, 1982, с. 37. При по-ранна размяна на пленници от 845 г. пленените араби били разпитвани от духовно лице – пратеник на халифа, за да се установи верността им към шиитската формула на исляма. Пленените, които били сунити, не били откупувани и оставали в гръцки ръце. Известна е религиозната ревност на шиита халиф Мутавакил (847–861), затова и неговият пратеник при размяната 856 г. Джафар-ибн-Вахид бил главен съдия по мохамеданско право, който вероятно удостоверявал религиозната чистота на пленниците, които освобождавал. Така че религиозни тълкувания са били естествени и за двете страни, но едва ли са били възможни като религиозен диспут. А ролята и мястото на Константин-Кирил Философ е във воденето на частни разговори и полемики, които в житието му са представени с по-голямо значение от реалния контекст на мисията

⁴⁹ Иванов, Й., пак там, с. 32. Й. Иванов привежда аргументи срещу прочита на В. Василев при превода на Табари. На първо място е политиката на императрица Теодора, която преследва павликяните, а самия Карбеас става неин противник, заради убийството на баща му. Той с 5000 свои последователи преминава при арабите и радушно е приет от халифа. През 858 г. за малко щял да плени византийския император Михаил и до смъртта си е останал враг на Византийската империя.

тирана в 863 г.) се споменава негова сестра (или последовател ? – текстът не е запазен добре). Статуите на двамата (Карбеас и сестра?/последовател?) се съхранявали в църква в Константинопол, заедно с други осем статуи, „почитани от християните заради тяхната храброст и мъдрост“⁵⁰. Въпреки разнопосочните данни върху византийско-павликянските отношения през този период, добре е те да бъдат известни. Семейното обкръжение на Карбеас включва както известния племенник (осиновен син или „син-по-закон“) Хризохир, така и други личности. От тях Табари представя Григорий – син на Карбеас и византийски пратеник, начело на делегация за обмен на пленници през 856 г. Масуди – другият арабски извор въвежда неясни податки за статуи в Константинопол на Карбеас и „последователя му“. Явно ролята на павликяните, персонифицирана от семейните връзки на Карбеас, трябва да излезе от едноплановия прочит на изворите. Контактите между павликянския и византийския елит за десетилетия са сменяли посоките и личностите, но са оставали силни. Споровете в историографията по повод сарацинската мисия не отхвърлят възможността за широк обмен между разнородни религиозни и политически общности в контактната зона на арабо-византийско взаимодействие. *Епизодът от сарацинската мисия в периода 855–856 г. „среща“ личности с ключово значение – бъдещия патриарх Фотий, създателя на славянобългарската писменост Константин Философ, „Григорий, синът на Карбеас“*. Към вече познатите от VII–VIII век парадигми на реалполитика, през втората половина на IX век все повече се налага нова „посока“ на политико-религиозно усвояване. Българските земи на Балканите са включени във все по-засилващ се обмен на население, религиозни представи, политически проекти.

„*Житие на света Мария Нова*“⁵¹ оставя информация за времето след гибелта на павликянска Тефрика (872/3г.) и за управлението на *Василий I Македонец (867–886)*. В него се говори, че „някои велможи на Велика Армения, в това число и „благородните и прославени“ родители на светицата, мигрират от Армения в Константинопол, където били приети радушно от византийския император, като получили от него скъпи дарове, титли и високи длъжности“⁵².

⁵⁰ Maçoudi. Les prairies d'or, text et trad. par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Vol. I–IX, Paris 1861/77, VIII, 84; Broeckelmann C. Al-Mas'udi. EI, III, p. 457–458.

⁵¹ Житие на св. Мария Нова. (1964). ГИБИ, V, с. 67–80.

⁵² Бартикян, Р. О Вардас о Вратѣтс жития св. Марии Новой и византийских патронимах Иверици и Варази. – ИФЖ, 1980, № 3, с. 244–250. Легендата е част от „Видения“ на св. Саак (Исаак) Партев, 10 патриарх на Армения, превел Библията на арменски език. Срв. Бартикян, Р. М. Размышления о Житии св. Марии Новой. „Българско средновековие“. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на проф. Иван Дуйчев, С., 1980, с. 62–64. Преместването на

Имената от семейния кръг на Мария доказват, че тя е част от големия арменски нахарски род Мамиконян⁵³. Една от сестрите на Мария била омъжена за другария Варда Враци от Месина в Тракия. „**Враци**“ означава „**иверски**“, т.е. „**ивир**“ – **грузинец**. Съществува и друго приложение на това определение – арменците казвали „враци“ и на своите съотечественици – диофизитите⁵⁴. Косвените данни на „Житието на св. Мария Нова“ ни позволяват да заключим, че жителите на местността Месина в Тракия използват арменска именна традиция. Затова Р. М. Бартикян предполага, че пределите на **арменската колония в Тракия, създадена още по времето на император Маврикий и разширена в средата на VIII век от Константин Копроним чрез депортации на павликяни, не се ограничавала в само в пределите на Филипопол**. Във всеки случай, в края на IX и началото на X век, арменско население е имало и в Месина, а не е изключено и във Виза и Мидия. Той приема, че арменците в **Месина са били монофизити, защото иначе не биха подчертавали, че Варда е „Враци“ – тоест – диофизит**⁵⁵.

„Житието на св. Мария Нова“ показва и друга страна от етно-конфесионалните процеси в Тракия, свързани най-вече с арменската диаспора там. Арменците халкедонити са част от **напредваща грецизация**, която Р. М. Бартикян

родителите на Мария и други арменски първенци не било изолирано явление. Миграцията на арменци към Византия, която започнала още в епохата на византийско-персийските войни, се увеличила по времето на халифата. В средата на IX век потока от арменци към Византия не намалява. Болшинството от арменците, включително и представителите на арменската аристокрация, все по-често пресичали границата с Византия заради гоненията и заплахата от избиването им. Според свидетелското на съвременника на събитията, арменският историк и патриарх Йоан Драсханакертци, по времето на въстанието на арменците против игото на халифата през 851 г., в Армения била изпратена наказателна експедиция начело с Буг, с нареждане „да доведе при халифа всички архонти и велможи на Армения в окови“. В Тарон, Васпуракан, Сюник, Ширак и други области на Армения той избил много представители на нахарарските родове, други били откарани в Багдад и екзекутирани там. Тъй като терорът не отслабвал, част от арменската аристокрация била принудена да емигрира във Византия, уповавайки се на императора-„арменец“ Василий I, който се обявил за Аршакид (или Арсакиди – представители на партска царска династия, управлявала в Древна Партия. Често се нарича и Пехлевиди (от партското *pahlav* – букв. „партиния/ партски“), а това вдъхвало надежди у арменците, защото сред народа от VIII век била разпространена легендата за възстановяването на династията на Аршакидите.

⁵³ Бартикян, Р. М. Размышления о Житии св. Марии Новой. Българско средновековие. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на проф. Иван Дуйчев, С., 1980, с. 63. Съгласно древната арменска традиция, родоначалници на Мамиконяните били Мамик и Конак. В храма, където била погребана св. Мария дълго време служил свещеник, именуван в житието Конак. Може би това е същото това име, което към това време е станало фамилно?

⁵⁴ Виж: Бартикян, Р. О Вардац о Вратцѣс жития св. Марии Новой и византийских патронимах Иверици и Варацѣ. – ИФЖ, 1980, № 3, с. 244–250.

⁵⁵ Бартикян, Р. М. Размышления о Житии св. Марии Новой. Българско средновековие. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на проф. Иван Дуйчев, С., 1980, с. 64.

определя като провеждана от „нейните подстрекатели – византийската държава и църква“⁵⁶. Той дори определя *халкедонитските епархии и манастири като „агентурни централи на византийците“*⁵⁷. Л. Зекиян квалифицира проявите на арменците – Халкедонити като проявление на политика на грецизация, предприета от Византийската империя, или като *грузинизация през епохата на захаридите през XII–XIII век*⁵⁸. Явно арменските депортации и преселения носят със себе си и наследени религиозни отграничения, които не винаги могат да се различат. Така представата за пространството – географско и идейно-религиозно – става още по-сложно и многопланово. В граничните земи от Боруй, Филипопол, Месина до Сицилия периодично се заселват мигранти от различни етно-религиозни групи. *Павликянската колония в Тракия се „захранва“ от различни „вълни“ и при разрастването си*. Те представляват заселници от различни периоди на развитие на павликянската доктрина – както от ранния етап VII–VIII век, така и през IX век – след реформите на Сергей Тихик, добавил и своите книги към старите апостолски текстове. Различията от прародината им не трябва да се омаловажават. Периодът на заселване на павликяните е белязан с догматични различия, които се отразяват и при техните колонии на Балканите. Въпросът за етническата принадлежност остава неясен още от първите споменавания на еретиците в изворите. Представата за „арменци и сирийци“ съществува в информацията за преселенията от Константин V (741–775)⁵⁹. Историографията повтаря тази информация векове по-късно, без да търси етнически характеристики, ако такива изобщо има. Фактът, че в Тефрика се използва не сирийски или арменски език като свещен, а гръцки език за неизустяваните молитви и текстове, води до основателни съмнения за етническите белези на последователите⁶⁰. Михаил Сирийски отбелязва, че през определени периоди католикосите на Армения били ръкополагани от патриарха на Антиохия, макар обикновено да се приема, че епископът на Кесария е извършвал тази дейност. Сирийското християнство търси и създателят на арменската азбука св.

⁵⁶ Бартикян Р. М. О византийской аристократической семье Гаврас. – Историко-филологический журнал. 1987, № 4, Ч. 2, с. 190.

⁵⁷ Бартикян Р. М., пак там, с. 191.

⁵⁸ Zekian L. Le croisement des cultures dans les regions limitrophes de Georgie, d'Armenie et de Byzance. Padova, 1982, s. 87–89

⁵⁹ Georgius Cedrenus. Σύνοψις ἱστοριῶν (Historiarum compendium), II, 10.: „Ἐφ ἰστ ἔπει Κωνσταντίνος τὴν θεοδοσιούπολιν παρέλαβε ἅμα τῇ Μελιτινῇ, αἰχμαλωτίσας πάντας τοὺς ἐκεῖσε. καὶ προφάσει τοῦ θανατικοῦ προσλαβόμενος τοὺς συγγενεῖς αὐτοῦ Ἀρμενίους καὶ Σύρους αἰρετικούς εἰς τε τὸ Βυζάντιον μετέκισε καὶ τὴν θρᾶκην οἱ μέχρι τοῦ νῦν τὴν αἵρεσιν τοῦ τυράννου διακρατοῦσιν. ὕφ' ὧν καὶ ἐπλατύνθη ἡ αἵρεσις τῶν Παυλικιάνων“.

⁶⁰ Виж повечето: Тук, с. 165.

Месроп и отива в Едеса и Самосата, а не към гръцките градове. В манастира на Св. Йоан Предтеча, един от най-големите центрове на ранното християнство в Армения, правилото изисква *игуменът да бъде сириец*. *Персийските власти*, в полза на сирийския елемент в своята част на Армения и в опозиция на Византия, не допускат гръцки литургии на тяхна територия. След поражението на бунтовното арменско благородство и последвалото изгнание на католикос св. Сахак I, персийските власти два пъти назначават сирийци за католикоси. В 726 г. Събор в Манзкерт потвърждава съюза на арменски и сирийски църкви, които са се разделили. Интересно е да се отбележи, че към сирийския католикос се обърнали за помощ и преследвани павликяни⁶¹. Павликяните приемат в генезиса си заварените християнските традиции на арменци и сирийци и вероятно ги пренасят при колонизацията в нова среда.

Въпреки използването на етнически отграничения в различни тълкувания на процесите, трябва да признаем, че през периода на възникване на павликяните съществуват *надетнически конфесионални общности*, които сами по себе си притежават ясно самосъзнание и противодействат на процесите на *етническа консолидация*. Затова изследователите приемат феномена на *арменците – Халкедонити* не като етническа, а по-скоро като културна трансформация с най-отчетливи „комплекси“ на духовната култура в езика и религията. При тях се наблюдава *триезичие*, съчетано с конфесионални специфика, правещи ги особен тип арменски етнос, обогатен чрез влиянията на тези народи, от които са възприели концесията⁶². Тези *специфични „мутации“ на етнически наследени белези под въздействието на религиозни облъчвания, подсказват възможни промени и при павликяните през същия период*. Но това може да бъде само хипотеза, за която изворите не предоставят достатъчно аргументи. Доколко конфесионалните и политическите фактори променят етнически наследеното? Историята познава проекти, които са провокирали подобни процеси. Такъв је осъществява през IX век византийската църква чрез патриарх Фотий (857–867 и 877–886), който прави опити за консолидация на източноправославните църкви пред лицето на Запада⁶³. Християнската доктри-

⁶¹ Контактът между Арменската и Сирийската църква е следователно дълбок и постоянен. – Виж повече в: Garsoian, N. The Paulician Heresy, Hague, 1967, p. 223.

⁶² Арутюнова-Фиданянек А. Армения-византийская контактная зона. Результаты взаимодействия культур. М., 1994, с. 59–60.

⁶³ Патриархът се е опитал да изглади разногласията и е работил за уния с арменската църква. Григорий, примес на арменската църква, великомъченик, популярен сред арменци, сирийци и копти, идеално е подходил за обединяваща фигура. При император Михаил III (842–867) Фотий открива в църквата „Света Троица“ реликви на Григорий и светите девы Рипсимия и

на на Византия през IX век, създавайки нова стратегия за отношенията си с българите, като поставя начало на интегрирането им в Универсалната християнска империя. Ролята на патриарх Фотий допринася съществено за разгорелите се в средата на IX век догматични спорове между Рим и Константинопол. Византийската пропаганда се потрудила да създаде отрицателно отношение към Римската църква, обвинявана в „латинска ерес“⁶⁴.

Статутът на павликяните през периода IX–XI век в българските земи остава неясен. „Припознаването им“ в образа на свети Михаил Воин от Потука е косвено. Вероятността да присъстват в арменските колонии в Месина и Виза, свързана с данните от „Житието на света Мария Нова“ е голяма, но в никакъв случай не е категорична. Павликянската диаспора е маркирала едно широко предполагаемо пространство – от Тефрика и малоазийските традиционни земи на павликяните до Месина и Филипопол в Тракия и може би Потука в „Сливенска епархия“. Възможността ръководителят на мисията за размяна на пленници с арабите през 856 г., Григорий, да е „син на Карбеас“, също е вероятна, но не и неоспорима. Явно, че в периода на сериозни етнически, конфесионални и политически трансформации, фокусът на изворите не е върху специфика на павликяните на Балканите. Тук те *не са „различими“ нито етнически, нито конфесионално, нито археологически.* За разлика от подробностите, позволяващи относително ярка и подробна картина за павликяните в Мала Азия през почни целия IX век, то съдбата им в Тракия остава без конкретност. Името на патриарх Фотий персонифицира новите елементи в реалполитиката на Византийската империя, коренно променила съдбата и на павликяните в Тефрика и на християнизираните българи.

С епохата на патриарх Фотий и неговата линия за приобщаване на България, свързваме и една *друга личност с важна роля за българите. Това е Йоан Екзарх Български*, който играе ключово значение в българския политически и духовен живот⁶⁵. Добре аргументираната с извори хипотеза поставя специално

Гаяне. Заедно с това той активно е водел преписка с арменците – както с халкедонитите, така и с арменския монофизитски католикос. Виж повече в: Арутюнова-Фиданян. К вопросу об авторстве „Послания к Захарию“. – Византийские очерки, М., 1996, с. 74.

⁶⁴ Ангелов, П. Чуждите народи в представите на средновековния българин. С., 2013, с. 146.

⁶⁵ Направените в последно време сравнения и анализи на извори за титлата и личността на „Йоану Великому, соуция в Риме цркве ексарху“ го представят като епископ на диоцез „первааго седалища“ – т.е. по каноните на древните постановления и по примера на църковните отци. Виж: Димитров, П. За титлата на Йоан Екзарх – „Екзарх Български“. Paleobulgarica/Старобългаристика, IV, 1980, кн.1, 82–89. В изворите се среща термини, които позволяват да приемем, че рангът на българския примас е равен на Картагенския – т.е. може да се нарече и „папа“. – Виж: Кръстанов, Тр. Титлите екзарх и патриарх в българската традиция от IX до XIX век Св. Йоан

значение на неговото дело. След покръстването е пратеник на княз Борис до римския папа от 866 г. и „е работил там“, вероятно набавяйки необходимата литература за християнска проповед. По време на този престой в Рим, там са и братята Кирил и Методий с първите им ученици (867–870), а папа Адриан II възлага на епископ Формоза Портуенски да ръкоположи в „поповство“ Методий и трима негови ученици⁶⁶. По-късната духовна „кариера“ на Йоан го прави доверен пратеник на папа Йоан VIII, дава му титлата „презвитер Йоан Екзарх Български“, а през 885 г. добавя към нея и „архиепископ Йоан Моравский от Рим“ с помощен (суфраганен) епископ Даниел Велички, наследен от Климент Велички от 906 до 25 юли 916 г.⁶⁷ Така българският болярин Йоан може да бъде посочен като съмишленик и продължител на делото на великия архиепископ Методий Моравски след 885 г.⁶⁸ Той ползва славянската писменост преди официалното ѝ приемане в България и създава над 40 преводни произведения⁶⁹. Перото на този добре образован и запознат с църковните дела човек оставя най-подробните данни за духовния живот на българите от първото покръстено поколение. Приема се, че „Шестоднев“ е компилация на преки преводи на Василий Велики и Северин Гавалски, както и заимстване от Теодорит Кирски и части от Аристотел. Но изследователите потвърждават и много части с „оригинален характер“ – авторови разсъждения, преразкази и коментари към преведените текстове. Така Йоан Екзарх изпълнява важна мисия – да създаде прагматично съчинение, приспособяващо византийския християнски културен модел към неофитите българи⁷⁰. В този смисъл трябва да разбираме и твърде *честите разобличения на еретиците, които непрекъснато посочва в текста си, но без изрична идентификация*⁷¹. Текстът на „Шестоднев“ е „авторов принос“, много по-значим от литературното „новаторство“ на творчески превод – той е прагматично ръководство на познавач, препоръчващ най-

Екзарх от Рим и патриарх на българските земи. – В: Държава & Църква – Църква & Държава в българската история. С., 2006, с. 73–86, 80.

⁶⁶ Кръстанов, Тр. Титлите екзарх и патриарх, с. 77, 83. Авторът „реконструира“ пътя на Йоан Екзарх след 885 г. така: „прогонен от маджарите в България, където цар Симеон го въздига за патриарх през 917 г.“

⁶⁷ Кръстанов, Тр. Пос. съч., с. 83.

⁶⁸ Кръстанов, Тр. Пос. съч., с. 84. Авторът използва позоваване Кондидарис от гръцкия историк Вардалидис.

⁶⁹ Кръстанов, Тр. Пос. съч., 80.

⁷⁰ Чолова, Цв. Държава, църква и култура в Югоизточна Европа през Средните векове. – В: Етноси, култури и политика в Югоизточна Европа. Юбилеен сборник в чест на проф. Цветана Георгиева. С., 2009, с. 97–115, 112.

⁷¹ Текстът е непрекъсната полемика с еретиците, често без да се разграничават с посочване на името им. Виж: Йоан Екзарх. Шестоднев, с. 216–217; 222–223; 226–228 и много други.

доброто поведение за българските условия. Разобличаването на еретиците за Йоан Екзарх е цел на всяка дума и на всяко изречение, без името на павликяните да се среща в неговия „Шестоднев“ – внушенията се правят „между редовете“. *Йоан Екзарх Български* укорява на няколко места „манихеите“ и „поганите славяни“ (езичниците-славяни), зад което обозначение са посочени характеристики не на манихеите, а на павликяните. Така е в: „Да се срамуват също всички объркани и скверни манихеи и всички погани словени също *не срамуващи се дяволът да наричат старши син*“⁷². *Йерархията Бог-Отец, „Старши брат“-, „Дявол“ и „Младши брат“-, „Исус“*, не е типична за манихейския архетип⁷³. Явно е, че Йоан Екзарх оспорва възгледите не на манихеи, а на павликяни.

Този пасаж обикновено *е тълкуван като „предисловие“ към* появата на по-късното богомилство в българските земи. Наложено е мнение, че визираниите сведения се отнасят за „старите манихеи“, а не за българските богомили-дуалисти⁷⁴. Вероятно същата павликянска доктрина има предвид и друг, по-късен документ, оставен като изобличение на „богомили“ и „масалиани“ от свети Климент през IX век⁷⁵. Тези *първи извори за българските павликяни „изпреварват“ с няколко десетилетия появата на богомилството*. Българските източници за първи път забелязват присъствието на специфичната *павликянска „Троица“*, включващи в божествена йерархия Бог-Отец, „дявол“ като „старши брат“ и „младшият брат“ Исус⁷⁶. Но Слънчевият Христос за павликяните в първичния им теологичен архетип има и друга характеристика, според

⁷² Текстът на Йоан Екзарх е предаден с оригиналното му изписване в: Иванов, Й. Богомилските книги и легенди, 1925, фототипно издание – „Захари Стоянов“, С., 2007, с. 20.

⁷³ При манихеите дуализмът е абсолютен и противопоставя „Отеца на величието“ на „Царя на мрака“, а Исус е „живия дух“, пратен да спаси човека и неговата душа. Виж повече Тук, Гл. I, 26 сл.

⁷⁴ Според Loos, M. Le prétendu témoignage d'un traité de Jean Exarche intitulé „Šestodnev“ et relatif aux Bogomiles, Byzantinoslavica, XIII, 1, 1952, 59 сл., сведението в „Шестоднева“ на Йоан Екзарх се отнася не до богомили, а до старите манихеи и в такъв смисъл не може да бъде считано за доказателство за поява на богомилството още по време на цар Симеон.

⁷⁵ В гръцко житие на Св. Ив. Владимир се говори за това, че цар Симеон и свети Климент са се борили срещу ереста на богомили и масалиани. – Виж: Житие на Иван-Владимир (Ἰωάννου, του αγ. συνδ. Βλαδимиρου σ, 14) – коментар: Снегаров, Ив. История на Охридската Архиепископия, с. 44.

⁷⁶ Georgius Monachus. Χρονικόν (Chronicon) – В: Бартикий, Р. Источники..., Кратка версия..., XIX, 201–202: Една от малкото етиологически легенди, достигнала до нас, е свързана с изпращането на един от ангелите на небесния Бог-Отец на земята. Мотивът на това божествено решение е, че „Бог обикнал човешкия род и пожелал да го приеме“. Ангелът трябвало да се спусне на земята и да се роди от жена, след което да проповядва сред хората, че техният творец не е бог, а е „творец, обитавал ги“. Бог му дал името „Син“ и му предсказал поругание, мъчение и разпятие. След като ангелът – „Син божи“ се съгласил, небесният Отец добавил към предсказа-

гръцките автори: сочен е за „*син възлюбен*“ на *Архонта на света – Дявола*⁷⁷. В текста, показващ голяма философска и богословска подготовка, Йоан Екзарх разобличава отделни възгледи за сътворението на „еретици“, без да назовава директно кои са те, а прилага стария похват за заклеяване по „аналогия“, използвайки името на манихеите, без идеите да са манихейски. Съпоставките с архетипа на павликянската теософия на Сътворението позволяват точна идентификация на павликяните и тяхното мислене⁷⁸. А „*Шестоднев*“ на *Йоан Екзарх е най-пълното изложение на павликянската доктрина*, в което присъстват всички основни елементи, но пресъздадени като аргументи в диспут срещу неуточнени „еретици“.

През *второто поколение* на християнизирание на българските земи отношенията между Византия и България отбелязват рязка промяна. „Дълбокият“ мир, установен след покръстването през 864 г., рязко прекъсва при *княз Симеон (893–927) и преминава в нови параметри на реалполитика*.

Първоначално регистрираният успех на „приобщаване“ на българите към византийското православие, скоро очертава и „обратната страна“ на ситуацията, излъчвайки кандидат за византийския престол. Религиозното разграничение вече не спира политическите проекти на български претенденти към византийската корона.⁷⁹ При възцаряването на *цар Петър (927–970)*, българската аристокрация е включена в династични интриги, в които Византия има интересна роля. По-малкият брат Иван, хвърлен в тъмница след опит за преврат, после отведен в Константинопол по-късно получил от императора къща, много

ните мъчения и смърт, а после възкресение. След това ангелът се спунал и се родил от Мария. Виж: тук, 101.

⁷⁷ Georgius Monachus. Chronicon (Chronicon) – В: Бартикийн, Р. Источники, Кратка версия, X, XI, 199.

⁷⁸ Виж: тук, с. 240–242.

⁷⁹ Georgius Monachus Continuatus. Chronicon, V, 10, 28–29. – ГИБИ, VI, С., 1965, с. 150. Българската аристокрация се оказва включена в династични интриги и планове. Когато войнолюбивите планове на Симеон да бъде византийски император са прекъснати от смъртта му на 27 май 927 г., неговите наследници са описани доста странно – първородният Михаил, син на първата му жена, бил подстриган за монах (неизвестно защо), а тримата сина от втория му брак със сестрата на Георги Сурсувул – Петър, Иван и Бениамин (Боян) „още се обличали с българска носия“. Първото действие на Петър, обявен за наследник от Симеон, и Георги Сурсувул – негов чичо и настойник, било да направят поход в Македония срещу византийците, а след това да изпратят по монаха-арменец по произход Калокир писмо-предложение за мир и брачен съюз с Византия. Осъществяването на този брак предизвикало бунт на брат му Иван и някои велможи, които били затворени и бичувани, но след това по желание на византийската страна пристигнал „ректор“ Йоан за „размяна на заловените пленници“, който взел със себе си Иван в Цариград. Срв. Georgius Monachus Continuatus. Chronicon. Ed. C. De Boor. 1–2. Lipsiae, 1904. Извадки: ГИБИ, VI, София, 1965, 133–158, 152. А според Скилица-Кедрин (Georgii Cedreni – Ioannis Scylitzae, Historiarum compendium. – ГИБИ, VI, 255).

имоти и жена, „която произхождала от собственото отечество на императора, Армениак“⁸⁰. Налагането на властта на цар Петър в първите размирни негови години доказва, че Византия се старае да го наложи с цената на *династичен компромис, търсец дългосрочни ефекти*. Бракът на „царят на българите“ Петър през 927 г. предизвиква сериозен „пробив“ във византийския канон за брачни връзки⁸¹.

В пространството на духовни влияния в условията на християнизираща се България, павликяните участват в *създаването на ново религиозно течение – богомилството*.

В тези десетилетия на тесни династични и религиозни връзки на българските и византийските управляващи среди е датиран друг византийски извор за павликяните в българските земи. *Писмото на Цариградския патриарх Теофилакт (933–956) до цар Петър (927–969) за първи път пресъздава детайли от идеите на „новопоявила се ерес“*, които явно притесняват българските власти дотолкова, че са посочени и две по-ранни писма-запитвания от тяхна страна за разясняване на същината на проблемите⁸². Споменатата кореспонденция не е достигнала до нас, но отговорът на хартофилакса Йоан – вероятен автор на посоченото писмо до цар Петър, класифицира тази ерес като *ново „манихейство, смесено с павликянство“*⁸³. Анализът на детайлите *категорично разграничават „новопоявилата се ерес“ в българските земи от павликяните*. В някои от пунктовете можем да разпознаем традиционните представи за павликянското учение: за привидното раждане на Христос, за „тялото и кръвта Христови“ като думи в Евангелието и Апостола, за Дева Мария като „Горен Йерусалим“, която родила и други синове от Йосиф. Историческите моменти като цяло също следват известните учители на павликянството⁸⁴, без да доба-

⁸⁰ Georgius Monachus Continuatus, V, 10, 40–ГИБИ, VI, p.152.

⁸¹ Constantinus Porphyrogenitus. De thematibus. Introduzione, testo critico, commento a cura di A. Pertusi, Studi e Testi 160, Citta del Vaticano 1952; Извадки: ГИБИ, V, София, 1964, 190–229, 203–204. Обяснението му за унизителния брак на византийска принцеса с българския цар е, че Роман е „бил прост и неук“, не притежаващ царски и благороден произход и вършел всичко самоволно, затова не се подчинил на забраната на църквата и нарушил заповедта на император Константин Велики. Багренороденият император обяснява и защо оправданията на Роман за извършеното нарушение не били приемани, а му спечелили презрение и осъждания, както приживе, така и след смъртта му.

⁸² Theophylactus patriarcha. Epistola Petro Bulgarorum regi. Изд. Н. М. Петровский. Писмо патриарха константинопольского Феофилакта царю Болгарии Петру. Известия Отделения русского языка и словестности, XVIII, 3 (1913), 356–372. – ГИБИ, V, С.1 1964, с. 183–189, 183.

⁸³ Theophylactus patriarcha. Epistola Petro Bulgarorum regi. – ГИБИ, V, С.1 1964, с. 185.

⁸⁴ Сравни данните от Theophylactus patriarcha. Epistola Petro Bulgarorum regi, s. 187–188. с данните на: Petrus Siculus. Historia, X, s. 124–125. и Photius Patriarpha. Narratio, VIII–X, s. 172–174.

вят нови след Сергей-Тихик – „синът на Друин“, въпреки че е писано повече от век след смъртта му. Завършвайки съветите към българския цар Петър, писмото дава заключителни указания, че тези, които „общуват“ с еретиците и със съчиненията на Сергей-Тихик, „приемат ги или в собствения си дом, или в селището“, „изхвърлят нашия Бог“ и дават власт на „лукавия демон, техния съотстъпник“. Затова се препоръчва през църквата да се наложи на тези, които се разкайват, да прокълнат и личностите, и ученията, и писанията⁸⁵.

Развитието на павликянството през IX–X век в българските земи „облъчва“ новопокръстените българи с идеи, които създават новата доктрина на *богомилство*. „Кръвожадните“ и войнствени павликяни, не спазващи хранителни и сексуални табу, отхвърлящи свещеничеството като посредник с божественото и приемащи водачи, които не се отличават по облекло от другите, явно са противоположни по начин на живот от богомилите – препоръчващи аскетичен живот, доближаващ ги до отшелничеството и приемащи свещеници като последователи.

От това време е и информацията от „*Беседа срещу богомилите*“ на *презвитер Козма*⁸⁶. Датирането на творбата варира при различните изследователи: от 928–930 г. (според Н. П. Благоев), през 936 г. (според Д. Ангелов) до 50–60-те години на X век (според Д. Петканова)⁸⁷. Там е първото писмено сведение за поп Богомил и учението му, което поставя официално началото на една голяма тема в българската и европейската историография.

Повърхностното приемане на християнството от първото поколение след покръстването и то от враждебни доскоро „покръстителни“-византийци, проповядващи на неразбираем гръцки език духовни абстракции, подпомага развитието на „местен“ вариант на християнство. Павликянският поведенчески архетип, съчетавал векове християнско самосъзнание с политически автономно действие, вариращо от съдействие до противопоставяне на византийската официална политика, представлява едно от възможните „повторения“ в българските земи. Но условията в България създават и друг вариант на религиозна доктрина и поведение, имащ по-голяма умереност и заменящ агресивното противопоставяне с мо-

⁸⁵ Theophylactus patriarcha. Epistola Petro Bulgarorum regi, p. 188.

⁸⁶ Документът е известен от началото на XIX век и досега са известни 25 преписа и около 30 компилации и преработки. Най-популярен е преводът на новобългарски на В. Сл. Киселков, публикуван през 1921 г. в Карнобат. Виж детайли в: Екзарх Стефан, Богомилите и презвитер Козма, С., 2012, с. 1–145, 140–141.

⁸⁷ Виж: Екзарх Стефан. Богомилите и презвитер Козма, С., 2012, с. 141 (бележки на редактора).

рален отказ от борба. *Така общите доктринални представи преминават в две различни крайности на религиозно поведение – от военна автономия и агресия при павликяните до несъпротива на злото и аскетизъм при богомилите.*

Данните за умерени и крайни дуалисти, достигнали от български извори X–XI век обикновено се обясняват със съществуването на две „крила“, които и териториално се обособяват, според Й. Иванов така: крайното, споменато и в Теофилактово писмо, е прието за „твърде близо до павликянството“ и приема прозвище „Драговишката църква“, намираща се главно в Македония и Тракия; умереното крило са „същински богомили“ и се локализиращи в Северните български земи⁸⁸. По коренно различен начин изглежда пространственото деление според Ив. Снегаров и А. Хелфердинг. Според тях „манихейските общини можели да бъдат здрави гнезда на богомилството през времето на цар Петър и западно-българските царе. Приема се, че още през X век богомилството било тъй силно разпространено сред славянското племе Драговичи (около Солун и Пловдив), че тук се образувала отделна богомилска църква по име Драговичка (ordo de Drugutia) – в противоположност на Българската богомилска църква (ordo de Bulgaria) в преславска България и дори, според някои изследователи, по-рано от последната и че от двете драговички общини, македонската се появила по-рано⁸⁹. Хилфердинг разграничава „богомилите“ в България на две „силни и тайни“ организации – „македонска или драговичка (с изконен и вечен дуализъм) и собствено-българско (с учението за първенството на доброто начало в Божеството); членовете на богомилската църква били разделени на две степени, прости вярвачи и избраници или свършени; всяка църква имала своя старейшина или епископ (пак там); над всички богомилски църкви стоял висш учител, уподобяващ Христос, обграждайки се от дванадесет ученици или апостоли (Ана Комнина, XIV); такива ученици били сам Богомил в X век, и ние нямаме право да се съмняваме в това, че властта му се е предавала приемствено след смъртта му, докато не преминала в този монах Василий, който е живял в

⁸⁸ Виж: Иванов, Й. Богомилски книги и легенди, с. 21–22. Тези крила авторът приема, че в Западна Европа са известни с имената „Драговишки орден“ и „Български орден“. Освен Солунските Драговичи, на Балканският полуостров имало и други Драговичи в северозападния ъгъл на Тракия, там където се съединява Родопския хребет с веригата на Балканските планини. Спомен за тях има и днес в река Драговица, съединяваща се близо до Кричимския манастир с река Карлова, вливаща се в Марица под Пазарджик.“ Виж повече в: Дринов, М. Съчинения. Т. I. Трудове по българска и славянска история. София, 1909, с. 310–313, 311.

⁸⁹ Гилфердинг, А. История сербов и болгар. – Собр. соч., I, 232, 134 и 15. Racki, Rad, VII, 1869, 104–106; Марин Дринов също разглежда данните за районите, сочени като място на поява на богомилството. Виж повече в: Дринов, М. Съчинения. Т. I. Трудове по българска и славянска история. С., 1909, с. 310–313, 311; Иванов, Й. Българите в Македония. София, с. 1986.

края на XI и началото на XII век и за който имаме подробни известия⁹⁰. Драговичкото богомилство лесно би могло да проникне в другите западнобългарски области⁹¹. С този неясен текст Хилфердинг поставя началото на поддържана и до днес историографска концепция, обезличаваща павликяните.

Термините „Македонски църква“ и „Филипийска църква“, наложени в Мала Азия като символични архетипни павликянски названия, имат възможността географски „да се завърнат“ в пространството, което ги е създадо – в Балканския полуостров. Същевременно остава интересен въпросът за павликянското присъствие в родните им територии на северното двуречие на Месопотамия и в Мала Азия.

Изворите позволяват фрагментарна представа – *павликяните продължават да съществуват в Мала Азия през X век.* Теодор, митрополитът на Никея пише за *павликяните през 956 г. на Филотей*⁹² – *митрополита на Аукайта в малоазийската област Понт* (Авкат или Амасия е родно място на Св. Теодор Тирон⁹³), застанал начело на митрополията след 945 г.: „След като войнството (множеството) от тези еретици, се е обърнало към Вас при пристигането Ви, сякаш отвратено от нечистотата на доктрината на техните учители, с молба да бъде обединено с чистото тяло на Църквата, за да се причисли към нас и да научи истината, и тъй като Вие се нуждаете да придобиете повече информация от нас за тях (въпреки че сте далеч от невежа), и за това как те трябва да се постъпи/да им се отговори), ние ще опресним паметта ви чрез смисъла

⁹⁰ Хилфердинг, А. История сербов и болгар, Косма Презвитер и богомилы. – Собранные сочинения, Т. I, с. 232–233.

⁹¹ Хилфердинг допуска, че сам цар Самуил се намирал под влиянието на богомилите (Собр. Соч. Т. I, с. 235). Това приема и Рачки. Обаче няма достоверни известия за съчувствие на Самуил към богомилите. Скилица и Кедрин не говорят нищо за това.

⁹² Филотей Амасийски се свързва с посланичество при българския цар Петър, чрез което урежда династичен брак на двамата малолетни престолонаследници, синове на Роман, с две български принцеси при управлението на император Никифор Фока (Leonis Diaconi. Historiae libri X, e ges. С. В. Nasii, Bonnae, 1828. – Leo Diaconus. Historia, 86. – ГИБИ, V, С., 1964, с. 245–276.) и с информация около смъртта на киевския княз Светослав от печенегите, които направили от главата му чаша (*La Chronique dite de Nestor*, pp. 59–60, съобщава, че нападението било предизвикано от гърците. Georgii Cedreni – Ioannis Scylitzae, Historiarum compendium, s. 412. – ГИБИ, VI, с. 274.) доказва, че случаят е бил точно обратният. Тук Филотей Евхаитски е наречен Теофил Евхаитски. – Виж: Georgii Cedreni – Ioannis Scylitzae, Historiarum compendium, 412. – ГИБИ, VI, с. 274. – Коментарът в: Рънсман, Ст. История на Първото Българско царство, прев. Мария Пипева, С., 1993.

⁹³ Градът се свързва с култа към Свети Теодор Тирон. Известно е, че император Йоан Цимисхи потушава бунтът на Варда Фока – племенник на убития Никифор Фока, който избухнал в Амасия през 971 г. и продължил година. – Виж: Рънсман, Ст. Пос. съч.

самите свещени и божествени канони.⁹⁴ Градът и митрополитът му имат активна роля при управлението на император Йоан Цимисхи, който почита местния култ към свети Теодор Тирон Амасийски, поради което той построява тук църква и преименува града Теодосиполис през 970 г.⁹⁵

От същия период на X век е информацията за Свети Павел от Латрус в Кария (починал в 955/56), в близост до *град Милет* – аскет, чийто живот е свързан с този град, а по-късно и с о. Самос. Текстът му доказва присъствие на „манихеи“ през X век по крайбрежието на Мала Азия⁹⁶.

Посочените фрагментарни данни за павликяните през X век в Мала Азия *оспорват мнението за изчезването им от там след загубата на Тефрака* или за преминаването им изцяло в „тондракското“ движение.⁹⁷ Макар и без предишното важно значение, павликяните продължават да са „забелязвани“ и от по-късни автори, главно по време на кръстоносните походи⁹⁸.

Въпреки дипломатическите старания, отношенията между българите и византийците скоро излизат от „романтичния си период“. *Император Йоан Цимисхий (969–976)* е войнолюбивият владетел, който спечелва победи над арабите в „Киликия, Финикия и Долна Сирия“ и е трябвало да затвърди властта си над тези земи, „които замисляли да се отцепят“. „Необмисленият“ добре поход на русите, провокиран от дипломатията на предишния византийски император Никифор Фока (963–969) предизвиквал загриженост. И така Йоан Цимисхий „намерил лек“⁹⁹ как да реши двата горещи проблема, разположени в двете територии на империята – преселения. Отново е приложена парадигма, решаваща подобни проблеми от времето на Константин V Копроним. Императорът получил този съвет от монах, носещ името Теодор, който той поставил за *патриарх в Антиохия*

⁹⁴ Theodore, Metropolitan of Nicaea (956–), writes about Paulicians in Euchaita. – Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies, 110.

⁹⁵ Franc Trombley: The Decline OF the 7th century town: the exception OF Euchaita. – Byzantine Studies in Honor of Milton Vth Anastos, OD. Spyros Vryonis, Jr., Malibu 1985, p. 65–90.

⁹⁶ St. Paul of Latrus (d. 955-6) converts Paulicians near Miletus. – Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies, 113. В част 41. е подчертана борбата на светеца срещу „манихеите“, които той „уредил да се отстранят на голямо разстояние от тези, които са най-подготвени да навредят, най-вече тези, които са на териториите на Кибиратите, както и в Милет...“.

⁹⁷ Виж: Бартиякян, Р. М. Источники, с. 62. Твърдението на автора е: „Със споменаването на павликяни в Мала Азия във византийските извори ние повече не се срещаме. По всяка вероятност, след военното поражение на еретиците след 872 г. павликянството се излива в ерес в пълното значение на тази дума; част от павликяните преминава в Източна Армения и се обединява с тондракското движение, започвайки това в първата половина на IX век и го усилва. След това, главно се споменават на еретиците, преселени в Тракия“ от император Йоан Цимисхи, които ги победил във война и превзел крепостите им.

⁹⁸ Виж повече: Тук, 15–16, 223–226.

⁹⁹ Georgii Cedreni – Ioannis Scylitzae, Historiarum compendium, 94. – ГИБИ, VI, с. 259.

на *Оронт (река в Сирия)*. *Теодор* му предсказал царската власт, но *поискал от него да изсели на Запад „манихеите, които се ширели по целия Изток и го заразявали, разпространявайки гнусната си ерес, и да ги засели в някоя своя пуста далечна покрайнина. Това императорът и направил по-късно, като ги вдигнал и заселил във Филипопол.*¹⁰⁰ И ако това решение било с цел да заздрави граничния район, то явно не е изпълнило достатъчно добре предназначението си. Данните за целенасочено заселване на „манихеи“ в района на Филипопол предполага, че града и териториите му са били част от византийските територии. Приема се, че след сродяването на цар Петър с византийския управляващи, границите между България и Византия често са менели подчинението си и то в много отношения е било номинално. Така Филипополска територия, съсредоточаваща най-силно павликянско присъствие на Балканите, често е била подложена на военно-политически обрати¹⁰¹.

Опитът на общността в реалполитиката на границите в Мала Азия, продължава да бъде полезен и в Тракия. Но оцеляването не е на „всяка цена“. Военните успехи на руския княз *Светослав срещу българите, скоро го довели до военни действия срещу Филипопол – същия този град*, в който Йоан Цимисхи преселва непокорните „манихеи“ от Изтока. Когато превзел Филипопол, той жестоко набил на кол двадесет хиляди души, заловени в града, като поискал от византийския император да му заплатят скъпо за откупуване на градовете и пленниците, които е завоювал¹⁰². Светославовата „варварска самонадеяност“ всяла ужас и оставила показателен пример за „свирепост“, която респектира. Жестокото наказание вероятно е можело да се избегне при отстъпчивост от византийска страна, но преговори не били правени. Липсата на подобна жестокост в други случаи по време на военната кампания на Светослав, също предполага, че това е нещо повече от наказание на непокорните защитници на града. Доколко отговорността за жестоката смърт на 20 хиляди жители на Филипопол е и на византийския император, не може да се определи.

Последвали драматични събития, довели до завладяването на българските земи от византийския император Йоан Цимисхи (969–977).¹⁰³ Изворите не

¹⁰⁰ Georgii Cedreni – Ioannis Scylitzae, *Historiarum compendium*, s. 260.

¹⁰¹ Границата между България и Византия не е ясна след 913 г., когато цар Симеон (893–927) започва военната си кампания. Виж повече в: Данчева-Василева, А. Пловдив през Средновековието, С., 2009, с. 1–536, 38–39.

¹⁰² Leo Diaconus. *Historia*, 6. – ГИБИ, V, С., 1964, s. 253.

¹⁰³ Пак там, 274; Georgii Cedreni – Ioannis Scylitzae, *Historiarum compendium*, 412–13. – ГИБИ, VI, С., 1965, с. 274.

дават категорични данни за наличието и ролята на павликяните в тези десетилетия на военен сблъсък. Информацията е често откъслечна и неясна, не позволява категоричност на оценките. Въпреки това в историографията „странстват“ предположения, догадки, хипотези.

Гръцките извори изброяват събитията в борбата на комитопулите, включващи *битки и преселения на население*¹⁰⁴. Думите на *Българския апокрифен летопис от XI век* са: „В дните на цар Василий настанаха царе трима братя, родени от вдовица-пророчица: Мойсей, Арон и Самуил.“¹⁰⁵ Известни са различни предположения за етническата принадлежност на Самуиловото семейство¹⁰⁶. Спорове има и за религиозната им принадлежност. *Доколко обаче изворите позволяват да приемем Самуил като арменец – „богомил“?*

Арменският историк Асохит нарича комитопулите „комсадзаг“ и твърди, че Самуил бил роден в Армения, Держански окръг. Въпреки че това може да е напълно възможно, А. Хилфердинг приема за по-вероятно Самуиловата династия да е принадлежала към „павликяните или богомилите“, които се „припознавали в България като „Арменска ерес“, а историкът арменец е извел произхода му от слуха за арменското вероизповедание, приемайки религиозната за етническа принадлежност, въпреки че нищо не свидетелства за чуждоземен произход или неправославна религиозна принадлежност на тази българска династия¹⁰⁷. *Ив. Снегаров предполага, че появата на твърдение за „павликянска“ или „богомилска“ принадлежност е станала чрез „връзки с пловдивските арменци, които са гарнизонно население на Византия“.*¹⁰⁸ Рачки също приема, че Самуил е приел много арменци в Македония, което е обяснимо с тяхната войнственост и враждебност във Византия. Той твърди, че тези арменци въстанали срещу гърците и се присъединили към българите. При него няма и намек за богомилски симпатии при Самуил, както е в „Житието на Св. Иван Владимир“, ако това вярно, че той и жена му са богомили. Постоян-

¹⁰⁴ Georgii Cedreni – Ioannis Scylitzae, Historiarum compendium, 28. – ГИБИ, VI, с. 275–277, 281,

¹⁰⁵ Български апокрифен летопис от IX век – Иванов, Й. Избрани произведения, Т. I, 134.

¹⁰⁶ В историографията се водят спорове както за принадлежността на отделните членове на Самуиловия род, така и за етническия им произход. Приема се, че името на майката Рипсимия е арменско, допуска се арменски произход на Давид и Самуил, като се изключват Мойсей и Арон като братя на първите двама. Виж: Adontz, N. Samuel l'Armenien, roi des Bulgares, Académie royale de Belgique. Classe des Lettres, etc. Mémoires... T. XXXIX. Fasc. 1, Bruxelles, 1938, s. 1–63, 37.

¹⁰⁷ Гилфердинг, А. История сербов и болгар, Самуил и богомилство. – Собрание сочинения, т. I, 1868, 5–444, 195; 235.

¹⁰⁸ Снегаров, И. История на Охридската Архиепископия. Т. I. От основаването ѝ до завладяването на Балканския полуостров от турците, С., 1995, с. 45.

ното пребиваване на българския патриарх Давид при Самуил, стремежът да се строят църкви и манастири и да се пренасят мощи на светци, войнолюбивия му характер – всичко това доказват дух, твърде далеч от богомилското усещане за ценности. А в надписа на надгробната плоча на гроба на родителите му свидетелства за православни убеждения, почитащи Света Троица. Оставяйки официално верен на Православната църква, Самуил ръководи своята религиозна политика в интерес на държавните интереси и използва всичките враждебни на Византия сили в гигантската си борба против нея. Затова при явния недостиг на категорични данни, *политиката на Самуил е политика на търсен баланс между Византия, Рим и еретиците – богомили и павликяни*, които имат голямо влияние сред населението в сложните времена на военно-политически сблъсък. Въпреки това според Хилфердинг той остава по-скоро православен, без да се отрича от вярата на предшествениците си и болшинството на народа, както по-късно постъпват и някои от владетелите на Босненската държава¹⁰⁹.

Прави впечатление появата на относително по-подробни данни в арменските извори в края на X и началото на XI век за Самуил и българските дела – нещо нетипично за по-ранните и по-късни арменски исторически интереси. Любопитно е, че арменските историци не споменават за събития при чуждите народи, ако те нямат някакво отношение към Армения, а и за България не се говори почти нищо до този момент. Очевидно, делата на Йоан Цимисхи и преселението на арменска колония в граничните на България земи, правят тази територия важна за техните описания. Освен споменатия Асохит, и други арменски автори пишат за Самуил и потомците му, макар и данните им да противоречат на достигналите гръцки извори¹¹⁰.

Гаврил-Радомир и Косара – деца на Самуил, също са били свързани с богомилството, срещу което се бори Свети Иван-Владимир в пространното му житие¹¹¹. Диоклейският княз Иван Владимир е посочен в житието си като старателен борец срещу богомилството в страната си: „разрушение на богомилите, еретиците месалиани, унищожение на заблудата и исправление на

¹⁰⁹ Гилфердинг, А. История сербов и болгар, Самуил и богомилство. – Собрание сочинения, с. 235.

¹¹⁰ Виж повече: Гилфердинг, А. Пос. съч., Т. I, с. 196.

¹¹¹ Житие на Иван-Владимир (‘Αχολ, του αγ. ζυδ. Βλαδιμηρου σ, 12./ :“държейки корените на примамливата ерес на богомилите и масалианите“/, τφϋ Βογομιλων και Μασσαλιαων“/. По-нататък Житието на Иван-Владимир го представя като: „Разрушение на богомилите, еретиците месалиани, унищожение на заблудата и исправление на вярата“; а цар Иван-Владислав и жена му се представят като върли привърженици на богомилите: – Виж повече в: Снегаров, И. История на Охридска Архиепископия, с. 45.

вярата“ , докато жена му – дъщерята на Самуил и нейния „брат“ Владислав са обявени за техни привърженици¹¹².

Данните от изворите, колкото и неясни и противоречиви да са, дават представа за разнопосочните пристрастия сред българския елит и общество в размирените десетилетия в началото на XI век. Разцеплението и враждата са част от историята на Самуиловата династия, а братоубийството съпътства поколенията и в бъдеще. Наличието на религиозни противопоставяния не могат да се изключат, но **достигналата до нас информация е недостатъчна за заключения.** Оставяйки официално верен на Православната църква, Самуил можел да се ръководи в своята религиозна политика от държавни сметки да използва всичките враждебни на Византия сили в гигантската си борба против нея. Политическите интереси са налагали търсенето на широк съюз с всички възможни партньори срещу Империята. Така и **папата, и павликяните, и богомилите са естествени съюзници за Самуил.** Може би и затова са го причислявали към последователите им, а православните са се съмнявали във вярата му. Така може да се обясни и липсата на името му в православните български писмени паметници, въпреки големите му воински подвизи¹¹³.

Павликянските религиозни характеристики са обект на „анатема“ от православните авторитети от векове. Доколко тази практика се пренася в българските земи? Изворите от IX–XIII век показват различно отношение към тези „опасни еретици“. **Българските православни духовници са неясни** в отправяните изобличения, докато **византийските свещеници** детайлизират механизма за „приобщаване“ на „разкаялите се“ павликяни.

Известни са три византийски формули за „покаяните се манихеи“, чрез които те трябва „да заклеят ереста си“ през X век¹¹⁴. В първата част е обозначававането на ересиарсите – формулите „прецизират“ името на ос-

¹¹² Гилфердинг, А. История сербов и болгар, Т. I, с. 235. При Хилфердинг и Ив. Снегаров се появява разлика при „разпознаването“ личността на жената, сочена в извора. При Хилфердинг се приема, че става въпрос за дъщерята на Самуил, а при Ив. Снегаров – за жената на Иван-Владислав. Хилфердинг тълкува гръцки жития на Ив. Владимир, които приписват вина на дъщерята на Самуил и жена на светеца – тя внушила на „брат си“ Иван Владислав да го убие, защото била подозирана в измяна (Ακολούθια, s. 18 и 25–26; Снегаров, Ив. История на Охридската Архиепископия, с. 43.)

¹¹³ Освен в кратки бележки в славянския превод на Манасиевата хроника, само в Зографски поменник имаме споменаване на името му от дошлите до нас извори. Виж повече при: Гилфердинг, А. История сербов и болгар. – Собрание сочинения, I, с. 236.

¹¹⁴ Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, С. 650-с. 1450: Selected Sources, 102–111, като е използвана по-ранна публикация: Astruc, Conus-Wolska, Gouillard, Lemerle, Papachryssanthou and Paramelle. ТМ. 4, 1970, p. 190–208.

нователя (в изворите от IX век той е „Константин-Силван“¹¹⁵, то сега във формулите той е „Константин-Сила“¹¹⁶). Появява се нова част, която е *анатема* „за всички павликяни, където и да се те, онези, които продължават да съществуват в тази гнусна ерес и да останат там и да не ходят в православната вяра на Великата Константинополска църква“¹¹⁷. Явно тук се посочва присъствие не само на павликяните в Константинопол като град, а и в Константинополската църква – това е косвено посочване на павликянско разпространение извън пределите на Византийската империя и нейната патриаршия. Другата *формула*: „Как тези от манихеите, които се приобщават към Светата вселенска и апостолска църква трябва да дадат писмена анатема на тяхната ерес“, също допълва представите ни¹¹⁸. Документът съдържа съставки, чиято най-късна дата е *август 1027 г.*, а авторството му е приписано на „Стратегиус, свещеник на Великата църква и патриаршески ораторий“, като по-късно е включен към Синодика на Православието¹¹⁹ = Павликянският свещен архетип придобива по-детайлен вид чрез текста, осъждащ разбирането за *павликянската света* „Троица“¹²⁰.

Промени в представите на павликяните в текстовете на православните изобличители личат във *формулата от XII век*¹²¹ „Богът Творец и Архонт“ в Мала Азия сега е наречен „Сатана“ – създател на тялото и на човешката душа, която била „поставена в тялото през ноздрите ... и я получил обратно отново.“¹²² За първи път се съобщава за уважение към книга, „написана в опозиция на Евангелието и наречена Мощност/„Динамис“¹²³.

¹¹⁵ Срв: Petrus Siculus. Historia, XXIV, 136; Photius Patriarpha, V, s. 172.

¹¹⁶ Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, and Y. Christian Dualist Heresies, 103,104,105, 108 и др.

¹¹⁷ How repentant manichaens to anathematize their heresy. – Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies, p. 104.

¹¹⁸ How those approach the holy catholic and apostolic church of God from the manichees should give a written anathema of their heresy. – Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies, s. 103–104.

¹¹⁹ Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies, s. 103.

¹²⁰ How those approach the holy catholic and apostolic church of God from the manichees should give a written anathema of their heresy, 12. – Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies, 107. „признава някакъв внесен ангел на име Амен („Да бъде“?) като Син, а някакъв бъдещ (следващ), различен и по-малък (второстепенен) по власт на Духа (който е равен на мощта на Отца и Сина)“.

¹²¹ Concerning how a convert from the Paulicians ought to anathematize the paulician heresy. – J. Hamilton, B. Hamilton, Y. Stoyanov. Christian Dualist Heresies, s. 108–110.

¹²² Пак там, s. 8, 109.

¹²³ Пак там, s. 10, 109. Известна е гностична книга с такова име, но това е единственото ѝ свързване с дуалистични еретици – павликяни или богомили. – Срв. J. Hamilton, B. Hamilton, Y. Stoyanov. Christian Dualist Heresies, бел. p. 17, 109.

Представената византийска практика за „справяне“ с павликяните показва активност на противопоставянето, което *не личи в българския изворов материал. Павликяните като че ли „се разтварят“ в българска среда* и официалните църковни и църковни власти не могат да ги „забележат“, за да ги разобличат с добре направените „оръжия“ на православието – формули за отричане и приобщаване. Явно такива процеси за България не са били необходими. Обяснението за този „двоен стандарт“ към павликяните е в различните условия на Византия и България през тези векове. Павликянската адаптация в българските земи *съвпада с решителните промени в политическата и религиозната доктрина и на Византия, и на християнизирана България.* Особено активен е периода 843–927 г., в който мощни процеси променят политико-религиозното пространство на Мала Азия, Балканите и Италия, част от вековната павликянска диаспора. Епизодите от византийската политика през IX век, свързани с павликяните (контактите им с Константин Философ и Фотий от 856 г., депортациите в Сицилия (885 г. и при Йоан Цимисхи) и Филипопол (при Йоан Цимисхи), битките на Михаил Воин в Сицилия), очертават общата рамка на контактите. В условията на новохристиянизираната държава и общество, *българските богослови имат различен от византийските подходи към павликяните* – вместо категорично да ги назовават и заклеяват името им, те оборват отделни възгледи. Липсва директното обвинение, но това едва ли е защото не ги разпознават. Та нали съвременниците на покръстването Петър Сицилийски и патриарх Фотий са се старали да предпазят точно българите от павликянската опасност и затова са описали подробно историята, водачите и вярванията им? Заедно с тази специфика на реалполитиката на българската държава след покръстването, добре е да се открие и особената „римска линия“ в търсенето на легитимни основания на първото поколение български архиереи. Йоан Екзарх „от Рим“ (равнопоставен на Картагенския папа по ранг) е продукт на новата българска доктрина, търсеща невизантийска линия на легитимна йерархия.¹²⁴ *„Римската легитимираща връзка“* остава за векове възможност, към която търсят политическо развитие и Симеон, и Самуил, а покъсно и Асеневци.

Липсват конкретни данни за мястото на павликяните в българската религиозно-политическа доктрина. Но остава категоричен факт, че в българската

¹²⁴ Кръстанов, Тр. Титлите екзарх и патриарх, с. 73–86. Хронология на тази концепция, изразена с еволюцията на титлите и църковно-легитимното им значение от IX до XIX век виж: Пак там, с. 75–77. Статутът, подобен на Картагенския папа (пак там, с. 80).

религиозна практика липсват формули за разобличение, така достъпни от византийските образци, преписвани и превеждани в християнизираната българска действителност. Павликяните не само не са официално осъдени, но дори и не са назовани с името си като еретици в нито една специална формула, докато във Византия се спазва наложена схема¹²⁵ – отричане чрез посочване на името, водачите, вярванията. Така *българската църква „пропуска“ за обяви павликяните за явни еретици по маниера на византийската църква.*

Военните задачи на павликяните продължават да ги правят жители на укрепени селища и градове с важно стратегическо значение. Утвърдените умения и парадигмите на политическо действие в гранични територии успешно ги налагат като решаващ фактор в Тракия през XI–XII век, особено ярко засвидетелстван в изворите в района на Филипопол. Най-подробни данни за павликяните в края на XI век в Тракия и Балканите дава Ана Комнина¹²⁶. Тя описва града като изцяло „манихейски“, с изключение на малцина. Скоростта на разпространение на ереста е впечатляваща за авторката, която констатира „всичко около Филипопол станало еретическо“. Сред многото ереси – арменци, богомили, евреи, първенстващо значение имали павликяните, които тя ясно разграничава като „най-безбожни“, „по природа независими и непокорни“. Задачата, която византийската имперска политика им поставя със заселването им в силно укрепени градове и крепости със „самостояно управление“ е да са „най-сигурна стража“ срещу скитите и други врагове от север¹²⁷.

Очакванията на император Йоан Цимисхи, търсене с последното преселение на павликяни от Мала Азия в Тракия, може би са постигнати чрез успеха му срещу българите, но историческата реалност скоро показва рисковете от особения характер и военните навици на колонизаторите.

¹²⁵ Hamilton, J., B. Hamilton, Y. Stoyanov. Christian Dualist Heresies, 6–9. И след X век византийските богослови подсилват с допълнителни анатемни срещу павликяните и въвеждат нови анатемни, в които пише: „и освен това аз заклеявам тези, които председателстват ерес (на Mani) в последно време: Павел и Йоан, синовете на Калиника, Генесий-Тимотей и Сергей Тихик“. Това са анатемни, които трябва да бъде подписани от еретици, след като те се преобръщат от манихейство или павликянство към Православие. От имената са имена на павликяните лидери, и това е начин за формална идентификация. Виж: Alexakis, A. Was There Life beyond the Life Beyond? Byzantine Ideas on Reincarnation and Final Restoration. – *Dumbarton Oaks Papers*, № 55, 2001, 155–177, 170.

¹²⁶ Anna Comnena. *Alexias*. – ГИБИ, VIII, С., 1972, s. 7–149..

¹²⁷ Anna Comnena. *Alexias*, VIII, s. 136–138.

2. Военен сепаратизъм в граничните територии през XI век

Император Йоан Цимисхи (969–976) успява да установи контрол над българските земи, а император Василий II (976–1025) завършва „византийската реконкиста“, обединявайки ги в рамките на Византийската империя. Павликянското присъствие в българските земи получава нови задачи, което косвено или пряко е документирано в изворите.

Първите данни за роля на павликянски военен предводител съдържа впечатляващия разказ за Георги, „*по прякор Маниак, мъж кръвожаден и храбър*“, който се вдигнал от Италия с намиращите се там заедно с него ромейски и албански войски, преминал в балканските земи и започнал бунт срещу император Константин IX Мономах (1042–1055). Близко до Солун влязъл в сражение с византийските войски. В битката „смайвал с непреодолимата си енергия и с ударите си“, „той се сражавал начело на войската и пръв се подлагал на риск;...; такъв непобедим и твърд се показвал той, едновременно едър и широкоплещест и страшен на вид, и забележителен в замислите си.“¹²⁸ Изворът представя и странната му смърт: „безпричинно се смъкнал – такава била божията повеля – и се прострля недокоснат, тъй като противниците му мислели, че това е скроена хитрина и измама.“¹²⁹ Прякорът на Георги се тълкува от Ж. Хамилтън като „игра на думи“ (Мани – маниак) и се приема като обозначение на павликяните¹³⁰, които други извори забелязват в *Сицилия 1041* г. и представят така: „*сред гърците има хора, които зла грешка направила безчувствени (безразсъдни, безсъзнателни)*, и които правели кръстния знак на челото си с пръст“¹³¹ – знак, забелязан при българските павликяни до XII век.¹³² Напълно реална е възможността, Георги Маниак да е представител на тези традиционни войни от границите, имащи слава на страшни противници, „без разсъдък“ (безчувствени като в транс) по време на

¹²⁸ Michael Attaliata. *Historia*, История. – ГИБИ, VI, p. 161–162.

¹²⁹ Michael Attaliata, пак там, 162.

¹³⁰ Hamilton, J., B. Hamilton, Y. Stoyanov. *Christian Dualist Heresies*, 1998, p. 140

¹³¹ Hamilton, J., B. Hamilton, Y. Stoyanov, пак там, p. 140.

¹³² В диспут срещу „манихеите“ (буквално взет от аргументите на Е. Зигабин от „Догматично всеоръжие“ по мнението на Кл. Иванова), Иларион Мъгленски се обръща към „мъжете арменски“ с: „като прекръстите чело, считате, че така освещавате себе си и при кръщение“. Виж: Патриарх Евтимий. *Пространно житие на свети Иларион Мъгленски*. – СБЛ, IV. Житиеписни творби, С., 1986, с. 102.

сражения, което е разказано с други думи, но с подобно внушение българското житие на Михаил Воин от Потука.¹³³ Така представата за религиозен транс преди сражение, което присъства при Михаил Воин, като че ли е представено и при Георги Маниак, но с думите на наблюдатели-врагове.

В размирните десетилетия на военна несигурност изворите за XI век по-често подчертават *ролята на Филипопол*. Той е посочен като родно място на *Лека*, оглавил въстание срещу централната византийска власт през **1078** г. Сериозният обхват на *бунта, включил Пловдивско, Софийско и Нишко впечатлява*. Разказът на изворите изяснява детайлите в поведението на бунтовниците: „С течение на времето императорът възнамерявал да изпрати войска и срещу тъй наречения Лека, който подстрекавал печенегите (той бил ромей, но поради брачни връзки прибягнал при тях), и срещу Добромир, който бунтувал областта при Месембрия. ... а били вразумени от нещастията на другите, преди още да направят опита, превили врат в робския ярем и дошли да молят за своето спасение. А императорът не само им дарил това, което искали, но като ги облагодетелствал и с твърде блестящи санове и достойни дарове, направил ги веднъж завинаги да му бъдат благодарни....¹³⁴ „*Павликянинът Лека, родом от Филипопол, избягал при печенегите поради роднински връзки* и като минал на тяхна страна, започнал да отправя страшни закани към ромейската държава. А някой си Добромир внасял смут в Месембрия. Те мислели да дигнат бунт срещу императора, но понеже се страхували и били вразумени от несполуките на другите, превили врат пред робския ярем, преди още да почнат, и с молба отишли при него. Тогава Лека умъртвил епископа на Сердика Михаил, който облечен в свещените църковни одежди, държал страната на императора и увещавал града да постъпва по същия начин“¹³⁵.

Поведението на павликянина Лека показва мащаб и тактическа гъвкавост, напомнящи действията на Карбеас от средата на IX век. Военните му възможности подхранват амбиции, стигащи до заплахи срещу императора, близки до поведението на Карбеас от средата на IX век. Подобно на поведението на сергиотите от IX век, е и умъртвяването на висш православен византийски архиепiscop – то е допустимо политическо действие. *Сердика е центърът*

¹³³ Ритуалът „прекръстване на челото“ е изпълняван и от свети Михаил от Потука преди битки. Виж: Патриарх Евтимий. Похвално слово за Михаил Воин от Потука. – Патриарх Евтимий, Съчинения, С., 1990, с. 166–174

¹³⁴ Michael Attaliata. Historia, 193–194.

¹³⁵ Georgii Cedreni – Ioannis Scylitzae, Historiarum compendium..Ed. W. Wassilewsky et V. Jernsted. Petropoli, 1896, s. 33.

на политическите амбиции на Лека. Крепостта и военните контингенти на района са важни гранични територии през X–XI век Близостта с печенегите не е случайна. Насочеността на действията е категорична – императорът е заплашен. Антивизантийските нагласи на местните военни лидери в Сердика са регистрирани само няколко десетилетия по-рано – при потушаването на въстанието на Петър Делян през 1041 г. – тогава при Триадица, начело на Бояна, стоял „началник“ Ботко, който ръководел „прочути и войнствени мъже българи“, които „уповавайки се на своята храброст излезли да се бият във от крепостта, сякаш се срамували да стоят вътре (...) ромеите, превзели града и направили голяма сеч“¹³⁶ Михаил Аталиат, в краткото си известие на събитията, подчертава значението на Триадица (Сердика) като място, от което Михаил IV Пафлагон нахлул в Илирик, за да обърне в бягство въстаниците и да покори обширните и мъчнодостъпните им земи¹³⁷. Тридесет и седем години по-късно от Средец павликянинът Лека отправя предизвикателни изявления към императора – самочувствието му, вероятно, идва от наличието на военна сила. Позоваването на съюз с Добромир от Месембрия като общ техен фронт срещу империята, показва мащаб в кроежите им във време, изобилстващо от претенденти за императорската власт в Константинопол! Но явно военните кроежи са изоставени така, че да се получи резултат, отговарящ на преценка на възможностите.

Историята на Никифор Вриений, съпруг на Анна Комнина, разказва за военните подвизи на бъдещия си тъст Алексей Комнин още по времето, когато е доместник на схолите – т.е. преди да стане император в 1081 г. Алексей потеглил на поход срещу печенегите, като за целта повел многобройна войска. Пътят на войската минавал през Филипопол, където доместникът на схолите бил уведомен за грабежите на печенегите в селищата между Ниш и Скопие. Когато преминал Сердика, при вестта за настъпващата войска, печенегите започнали да се разпръскват и Алексей ги прогонил напълно, след което се завърнал във Филипопол. Тук „уредил положението на страната и градовете и за кратко време привлякъл към себе си благоразположението на всички“, след което се завърнал в столицата“¹³⁸. Датирването на тези събития не е категорично. Обикновено походът на доместника Алексей Комнин се датира след бунта на Лека.¹³⁹

¹³⁶ Cesaumenes. Strategicon, 80. – ГИБИ, VII, С., 1968, с. 19.

¹³⁷ Michael Attaliata. Historia, История. – ГИБИ, VI, s. 160.

¹³⁸ Никифор Вриений, История. – ГИБИ, VII, С., 1968, с. 112–120, 120.

¹³⁹ Васильевский, Византия и печенеги (1048–1094). – Труды, Т. I, СПб, 1908, с. 44; Златарски, В. История на българската държава през Средните векове, Т. II, С., 1934 (фототипно 1972), с. 163–164.

Съществува предположение, че посещението на доместника и „уредането на положението“ във Филипопол може да е в началото на вълненията в действията на Лека, който след намесата на Алексей Комнин се насочил към Сердика. Посещението на доместника в Сердика, вероятно трябва да се свърже с потушаването на вълненията, след което повторното му явяване във Филипопол е част от справянето с проблема. Това налага *впечатлението, че цялата военна експедиция на Алексей Комнин срещу печенегите има за цел да усмири бунта на местното население в Сердика и Филипопол, отъждествявано с бунта на Лека*¹⁴⁰.

Последните десетилетия на XI век насищат с военно-политически драматизъм историята на Византия в земите на Балканския полуостров. Кулминацията на напрежението съвпада с началните години на император Алексей I Комнин (1081–1118). Големите сътресения, съпровождащи норманските нашествия в западните области на Балканския полуостров и амбициозните военни начинания на Робер Гискар, постепенно овладял Южна Италия, о. Корфу, Авлона и Канина, поставят властта над Драч под въпрос. По време на *обсадата на Драч* по море и суша през юни 1081 г., павликяните стават обект на изворите. Стратиоти-павликяни от Филипопол са призовани заедно с македонски и с тесалийски отряди, с турци-вардариоти и с франски отряди, за да защитят византийското притежание на крепостта. Но очакванията на императора през 1081 г. са излъгани – те отказват да влязат в бой под стените на Драч и предизвикват гнева на император Алексей I Комнин (1081–1118). Ана Комнина подробно разказва войските дела на баща си преди обявяването му за император през 1081 г. и след това. Кампанията срещу Роберт Гискар от 17 юли 1081 г. и пролетта на 1082 г. е предадена в детайли. Императорът поставил на бойна нога цялата войска и назначил за началници на отредите най-храбрите мъже – така се погрижил за ескувитите, за македонския и тесалийския отряд, за турците, и за „манихеите“. „А *военачалниците на манихеите, които наброявали около две хиляди и осемстотин души, били Ксантис и Кулеон*, привърженици на същата ерес. Всички тези хора са твърде войнствени и винаги готови в удобен случай да вкусят от кръвта на враговете си, а освен това са дръзки и безсрамни“¹⁴¹. Но малко по-късно Ксантис и Кулеон „се завърнали своеволно у дома си със своите хора, които наброявали вече 2500 души, и въпреки че импе-

¹⁴⁰ Виж повече в: Данчева-Василева, А. Пловдив през Средновековието IV–X век. С., 2009, с. 7–536, 57.

¹⁴¹ Anna Comnena. Alexias, IV, 4. – ГИБИ, VIII, s. 43.

раторът ги викал често да се върнат, те обещавали, но отлагали пристигането си. Въпреки обещанията чрез писма подаръци и почести, те не се присъединили към императора¹⁴². А това оттегляне се сочи като основна причина за поражението и последвалото настъпление на сина на Робер Гискар – Боемунд в Илирик, Албания, Епир и Македония. За да спре устрема на норманите, Алексей I Комнин се придвижва с голяма войска от Константинопол към Лариса, обсажда Боемунд, разбива го и завладява лагера му. Събитията се отнасят към втората половина на 1083 г., защото през декември императора вече е в столицата. А преди да се завърне в Константинопол, Алексей Комнин решил да даде урок на непокорните павликяни, които сложили петно върху „бляскавата победа над западните неприятели“.¹⁴³ Посоченият текст не посочва изрично павликяните, произхождащи от Филипопол или живеещи в него, но повечето изследователи без колебание и оправдано приемат, че става въпрос именно за тях¹⁴⁴.

Дезертърството на павликяните при Драч било симптоматично и нанесло обида на императора. Но, вероятно, най-вече желанието да не се допуска неподчинение на заповедите му като император, мотивира действията на Алексей Комнин. Подготвяйки заслужения си триумф в столицата, той държал да накаже водачите на павликяните за измяната и незачитането на заповедите – не можел да понесе да не победи „тези изменници, преди да влезе в двореца си“, защото не подходило „онези хора“, произхождащи от павликяните, да бъдат като петно върху бляскавата победа над западните неприятели. Не искал това да стане чрез военни действия, за да не загинат и от двете страни много хора, защото ги познавал като „**твърде храбри мъже, дишащи омраза против неприятелите**“¹⁴⁵. Поискал да накаже главните виновници, а останалите да зачисли към войската си. Искал да предотврати отчаяни действия, ако се отчаят и употребят „**неудържимата си храброст във войната**“, още повече че живеели *спокойно в отечеството си* и не се били отдали на грабеж и плячкосване. Той изпратил писма до павликянските първенци и ги извикал при себе си, обещавайки им щедри подаръци. След първоначално колебание, „малко против волята си“, те се явили при него в Мосинопол (дн. Гюмюрджина). Дал вид, че желае да запише името на всеки, после заповядал да не вървят всички вкупом, а на групи по десет, като след записването за влизат във вратите, като

¹⁴² Anna Comnena. Alexias, V, 3. – ГИБИ, VIII, s. 46.

¹⁴³ Анна Комнина, Алексиада, II, VI, 2, 43–44. – ГИБИ, VIII, s. 51.

¹⁴⁴ Данчева-Василева, А. Пловдив през Средновековието, с. 58.

¹⁴⁵ Anna Comnena. Alexias, VI, 2. I. ГИБИ, VIII, s. 51.

на следния ден щял да ги приеме всички заедно. Подготвени хора отнемали оръжието и конете и ги затваряли в определените тъмници. Всички били заловени и хвърлени в тъмница, а имуществото им – конфискувано и разделено между храбрите войници, които били заедно с него в сражения и опасности. Натоварен с тази задача чиновник отишъл и „*изкарал от къщите им жените на манихеите, затворил ги в крепостта*“. След известно време императорът удостоил с милостта си задържаните павликяни – тези, които поискали „свето кръщение“ – не им се отказало. С различни хитрости научил кои са главните виновници и ги изпратил на заточение на островите. Останалите освободил и оставил да отидат, където пожелаят. Те предпочели да се върнат в *родината си* и да уредят работите си, доколкото било възможно¹⁴⁶.

Реакцията на павликяните била незабавна. *Травъл, бивш служител на императора*, повел бунта. Той бил домашен слуга на Алексий I Комнин още от времето, когато станал доместник. Като такъв го „удостоил“ със светото кръщение, оженил го за една от служителките на царицата. Травъл имал четири сестри, които били затворени заедно с другите, а всичките им вещи са взети. Не могъл да понася това и мислел как да се измъкне от императорския дворец. Жена му го предала на чиновника, натоварен с работите на манихеите. Това не останало скрито за Травъл – вечерта извикал при себе си тези, на които разкрил намеренията си. За да оглави павликянското недоволство, той избягал от Константинопол, придружен от свои съмишленици. Последвали го „*всички, които му били близки по родство*“ и *отишли в Белятово* – разположено на хълм градче, около което има долина. Намерили мястото пусто – сметнали го за свой участък и си обзавели в него къщи. Въстаналите павликяни бързо овладели „стръмните пътища и теснините“, съюзили се с печенегите от север, укрепили се в запустялата крепост Белятово¹⁴⁷ (вер. Розовец, Брезовско, североизточно от Пловдив), след което предприемали всекидневни набези към околните градове и села, като стигали „*чак до своя град Филипопол*“ и се връщали, натоварени

¹⁴⁶ Anna Comnena. Alexias, VI, s. 3. – ГИБИ, VIII, s. 52.

¹⁴⁷ Местоположението на Белятово има различни предполагаеми локализации. В последно време се налага мнението, че това е дн. Розовец, Брезовско, като се използва географското описание на Анна Комнина. Розовец (преди Аджар) е в началото на Турийския проход (проходът Свети Никола), където и до днес има останки от крепост, разположена на скалист връх, а близо до нея – в долината на р. Механджийска, личат останки от „градище“. Днешният град Раковски, „крепост“ на съвременните католици-наследници на павликяните, е предполагаемия Неокастрон (Алексиопол), изграден от „преобърнати“ павликяни – местоположението му е на пътя между Пловдив и Белятово, северно от Пловдив. – Виж повече: Ангелов, Д., Чолпанов, Б. Ангелов, Д., Чолпанов, Б. Българска военна история от втората четвърт на X век до втората половина на XV век, С., 1989, 7–314, 63.

с голяма плячка. Травъл сключил съюз с „живеещите в Парастрион скити“ – управители на Главиница, Дристра и съседни места. Оженил се за дъщерята на печенежки вожд и така заздравил договора, който имал с „крайдунавските обитатели“. Византийският император направил множество опити да се споразумее със своя бивш служител, но Травъл не се доверявал и не отговарял на предложенията му¹⁴⁸.

Първенците на „скитско племе“ Тату, наричан още Хали, владеещ Дристра, Сеслав, владетел на Вичина, Сача...¹⁴⁹ били „извикани“ през завзетите стръмни пътища и теснини да плячкосват цялата ромейска земя. Пространственият обхват на политическото действие включва местата от Дръстър и Вичина. Съществуват различни предположения за мястото, където се намира Вичина¹⁵⁰. Надделява мнението, че това е крепостта на о. Пакулуй луи Соаре, което е в близост до крепостта Дръстър. Двете крепости имат общо предназначение – да преградят една от най-важните преправи¹⁵¹ на Долния Дунав на пътната артерия, която свързва Отвъддунавска България с Мизия и Тракия. Така те са „двубазисна крепост“, като главния опорен пункт е бил Дръстър¹⁵².

Посочените факти от действията на павликяните и водачите им **повтарят парадигмите на поведението им от Мала Азия през IX век**. Повтарят се дори и мотивите, оправдаващи бунта на Карбеас и при този на Травъл – и двата бунта са отговор за наложено насилие към семействата и общността. Много общи черти имат и характеристиките на лидерите – те са византийски служители с висок ранг. Ако Карбеас е протомандатор на стратега на Изтока, то Травъл е приближен на императорското семейство и живее в столицата на империята. Фактът, че **Травъл напуска Константинопол с привърженици**, потвърждава данните за павликянско присъствие в столицата, което авторите са отбелязали и в по-ранните векове на развитие на павликянството. Развитие на бунта на Травъл като военен резултат – контрол на гранични територии със специално укрепена от тях столица и съюз с враждебни на Византия владетели – също

¹⁴⁸ Петров, П. Възстановяване на българската държава 1185–1197 г. С., 1985, с. 47; Ангелов, Д. Богомилството, С., 1993, с. 296.

¹⁴⁹ Anna Comnena. Alexias, VIII, s. 51–52.

¹⁵⁰ Предполага се, че може да е дн. гр. Мачин според История на България, III, София 1982, 492; Други изследователи приемат о. Пъкуйул луи Соаре, известна от италиански карти от XIII–XIV век Виж повече: Тодорова, Е. Вичина, Килия и Ликостомо. – Българските средновековни градове и крепости, Варна, 1981, с. 217–228.

¹⁵¹ Военен термин – участък, удобен за преминаване на водна преграда.

¹⁵² Ангелов, Д., Чолпанов, Б. Българска военна история от втората четвърт на X век до втората половина на XV век. С., 1989, 7–314, 63–64.

„повтаря“ павликянския военно-териториален архетип от Тефрика 863–872 г. Въпреки времевата и териториална отдалеченост на двата епизода в развитието на павликянската общност, приликите са впечатляващи. Съпоставката позволява да се открие и специалното място на **Филипопол** през XI век – той е „отечество“, „родина“, град на павликяните, с които те са свързани и в който живеят семействата им. За нито една територия това не е така отчетливо „забелязано“ в изворите. Но Филипопол не става Тефрика. По време на бунта на Травъл, градът остава владение на императора, като ежедневно съседните му градове и села са подлагани на набези и грабежи. Планинското разположение на Белятово и стратегическият му контакт с печенегите са били по-важни за павликяните, но ежедневните нападения в района вероятно са имали за цел да поддържат „своите“, останали във Филипопол.

Военните възможности на павликяните се демонстрират в контрола, който те постигат за две години в граничните територии. Поселищният им живот обслужва военизираните им характеристики. Заселени във важни стратегически градове и крепости на Тракия, те поддържат добра комуникация и мобилност. Познаването на проходи и пътища, контакти с други военни фактори в района, военно-тактически умения – всичко това дава на павликяните предимства в района на въстанието, които централната власт не може да неутрализира бързо. Филипопол и „близките градове и области“ концентрират стремежа на император Алексий I Комнин да овладее ситуацията. Градът явно не е „изпуснат“ от контрола на властта, но търпи агресивни набези от павликяните, които често тиранизирали местното християнско население и ограбвали имотите му. Надмощието на еретиците било явно и не срещало сериозни ограничения, а към павликянската общност се присъединил „един горчив поток арменци и друг от твърде мътните извори на Якова“¹⁵³. Информацията показва интересни процеси край Филипопол – еретиците тук се увеличавали и съюзявали, макар и догмите им да се различавали. Павликяните са неоспоримите лидери в този съюз, а съчетаването на еретична проповед с военен сепаратизъм е добре познат стереотип в павликянския поведенчески архетип.

*„Наистина манихеите са по природа твърде воинствени и като кучета са алчни да лочат човешка кръв“*¹⁵⁴. Затова императорът заповядал доместника на Запада Пакуриани, като най-способен военачалник, да нападне

¹⁵³ Anna Comnena. Alexias, 137.

¹⁵⁴ Anna Comnena, пак там, VI, 14., 55.

враговете. Пакуриани загива край Белятово, а командването се поема от друг талантлив военачалник – Татикий.

През 1086 г., когато Византия успява да се наложи срещу норманите на запад и срещу селджуцките турци в Мала Азия, император Алексей I Комнин вече можел да хвърли всички сили да смазването на въстанието в Тракия. Начело на армията бил поставен Великият доместник на Запада Григорий Бакуриани, основателя на Бачковския манастир през 1083 г., станал естествено опорен пункт в борбата срещу павликяните¹⁵⁵. Григорий Бакуриани и помощникът му Николай Врана се отправили срещу укрепените в Белятово павликяни. Многочислеността на враговете им – павликяни и печенеги – респектирала византийците и те дълго се колебаели да влязат в бой. Когато те все пак събрали смелост и влезли в сражение, изходът му се оказал неблагоприятен – загинали и двамата военачалници, а остатъците от войската се разпръснали, като всеки сам се грижел за спасението си. Това повишило самочувствието на въстаниците и станало така, като че ли византийската власт в Тракия не съществува. Тогава императорът извикал от Мала Азия пълководеца Татикий, предоставил му голяма сума пари за набиране на армия, подсиллил войската му с наемници-нормани („келти“-„латини“, водени от Умбертопул, племенника на Робер Гискар на византийска служба). Съюзените павликяни и печенеги започнали настъпление към Филипопол. Първото сражение се състояло близо до река Влиси (Сазлийка) и била спечелена от Татикий, който се върнал във Филипопол с голяма плячка. Скоро към Филипопол се придвижили огромно количество „скити“, „пребиваващи около Белятово и грабещи околните места“. Северно от града ги очаквала строена в пълен боен ред армията на Татикий. Три дни враждебните армии стояли една срещу друга, като нито една от тях не дръзвала да започне битка. „Ромейската войска се бояла от неизчислимото скитско множество, а скитската войска се плашела от неприятелите, облечени в ризници, знамената и блясъка на облеклото, отразяващо звездното небе“. Въпреки желанието на дръзките „латиняни“ (западни наемници), Татикий твърдо се противопоставил на желанието първи да нападнат. Така три дни войските се

¹⁵⁵ Уставът на Бачковския манастир. – Византийский Временник, IX, 1–2, СПб. 1904, съставен от основателя Григорий Бакуриани, бивш управител на град Ани, арменец – Халкедонит от рода Артанджи Багратиди, който се погрузинчил. Предназначението на манастира било да ръководи болбата срещу пловдивските павликяни и преобръщането им в халкедонити. Срв.: Овнанян, С. Армено-българските исторически връзки и арменските колонии в България през втората половина на XIX век, С., 1972, 33–34; Също и в: Turison Vasuriani (Типик на Григорий Бакуриани) – ГИБИ, VII, С., 1968, с. 39–66.

построявали една срещу друга, а при залез слънце се прибирали в лагерите си. Рано сутринта на третия ден печенегите се оттеглили, а павликяните ги последвали¹⁵⁶. Татикий се опитал да ги последва до прохода Сидера¹⁵⁷, но „може ли за тича пешак след мизийска колесница“ (?) – така преценява съотношението на силите Анна Комнина!¹⁵⁸ Данни за по-нататъшния развой на встанието липсват. Стигнали до труднодостъпния проход, ромейските войски на Татикий се отказали от преследването и се оттеглили в Адрианопол. ***Съдбата на Травъл и привържениците му не е известна, но неоспорим факт остава това, че те не са претърпели военно поражение.*** Анна Комнина не може да отбележи триумфа, който баща ѝ е търсел във военния сблъсък от 1084–1086 г. Непокорните пловдивски павликяни, владеели две години северния хиндерланд на Филипополските земи и победили местника на Запада, реализирали успешен политически съюз с печенегите, едва ли са били окончателно съкрушени през 1086 г. след тактическото отстъпление с печенегите, без да загубят нито една битка. Може би Травъл с основните части от своите привърженици се е оттеглил в Дунавската равнина¹⁵⁹. Някои изследователи предполагат, че тогава императорът е разпуснал въоръжените отряди на непокорните и размирни павликяни.¹⁶⁰ Изворите обаче не са толкова категорични.

Император Алексей I Комнин продължил действията си срещу павликяните след 1086 г. едновременно в две посоки, атакувайки религиозните и

¹⁵⁶ Anna Comnena. Alexias, VI, 5, 52–57.

¹⁵⁷ Опитът да се идентифицира този проход, означаван от Анна Комнина навсякъде като Сидера има различни локализации. Според В. Златарски е Змеевският проход. – Виж: Златарски, В. История, II, С., 187, бел. 1; В коментара на ГИБИ е Ришки (Върбишки). – Виж: ГИБИ, VIII, 57; И двете мнения не са докрай убедителни, защото при Анна Комнина с това име веднъж е обозначен Ришкия (Anna Comnena. Alexias, VII, 3, 61: император Алексей Комнин преминал прохода Сидера и са разположил на стан до р. Вичина, течаща от околните планини, а на другия ден стигнал до Плиска), а в друг текст е Котленския проход (Anna Comnena. Alexias, IX, 112, в бел. 3 приема „разпознаването“ на В. Златарски (История, II, 191, бел. 3). Текстът е: „Императорът разделил войската си и изпратил леко въоръжените да тичат напред, а сам на кон преследвал бягащите (кумани – б.м., Д.Р.) неудържимо. Като ги настигнал около клисурата Сидера, той избил мнозина от тях, а повечето от тях пленил... А императорът, като прекарал цялата нощ на върха при Сидера, понеже било много студено, на разсъмване дошъл в Голое.“). Предположението за Турийския проход (Светиниколския) изглежда също адекватно, защото е единствения, през който „неизчислимото множество“ печенегите най-бързо могли да се отскубнат от неприятелите и след това през Шипченския проход да се изтеглят в Мизия. – Виж повече: Ангелов, Д., Б. Чолпанов. Българска военна история от втората четвърт на X век до втората половина на XV век, С., 1989, с. 65. Трите споменавания на прохода Сидера имат устойчиви топоними: клисурата Сидера от юг е близо до Голое, а на север излиза до р. Вичина – Тича и е на един ден от Плиска).

¹⁵⁸ Anna Comnena. Alexias, VI, VI, s. 55.

¹⁵⁹ История на България, III, С., 1982, с. 74–75; Златарски, В. История на българската държава, Т. I, 172, 177–178.

¹⁶⁰ Бартикан, Р. Источники для изучения павликянского движения, Ереван, 1961, с. 66, 68.

военните им прояви. Сериозен е опитът му да преобърне павликяните в православие, а част от тях да пресели от Филипопол в новопостроения от него град Алексиопол, наричан от народа Неокастрон (вероятно градът, чиито останки се намират днес в околностите на Хисаря)¹⁶¹. Комбинираното прилагане на проповед и преселение в политиката на императора изглежда естествено и необходимо, но най-сигурното средство срещу павликяните е военният натиск и победата на бойното поле.

Бунтът на Травъл е своеобразна кулминация на военнополитическия сепаратизъм, характерен за павликяните в Мала Азия и отчасти проявен в по-ранните действия на Лека от Филипопол. Отношенията с централната власт отбелязват големи колебания – от ценени партньори и защитници на византийски интереси през 1040 г.¹⁶² и в 1072–74 г.¹⁶³, посочените събития демонстрират обрат в отношенията им с империята. Военното противопоставяне се инициира и ръководи от павликянските водачи-бивши служители на императора (Лека и Травъл).

Личността на Травъл е описана от Ана Комнина с повече детайли. Когато Никифор Вотаниат направил Алексей Комнин Доместник, той взел Травъл като домашен слуга, покръстил го и го оженил за една от придворните на царицата¹⁶⁴. Домашният слуга явно добре е опознал характера и мисленето на Алексей Комнин и това му помагало по време на конфликта – той познавал имперското мислене и не се доверявал при опитите за преговори.

Освен в ръководството, поверено на бивши византийски служители, добре запознати с византийските прийоми на организация и тактика на военни действия, двата бунта на павликяните отбелязват и други общи черти: добра координация в действията им със съюзените печенег и други крайдунавски обитатели, мобилност и бързина на дислокация на големи разстояния, реален контрол върху „цяла Тракия“. Военните им възможности доказват умения, при тежавани вероятно поради стратиотския им статут, който явно не винаги отговорно изпълняват (в случая при Драч от 1081 г.).

Йерархията в общността е представена чрез подчертаната роля на първенците, натоварени от централната власт с отговорности за изпълнение на поетите задължения. Автономността на павликяните, водени от първенците

¹⁶¹ ГИБИ, VIII, 138. Мнение за локализацията на Неокастрон/Алексиопол в района на дн.гр. Раковски, Пловдивско, виж: Ангелов, Д., Чолпанов, Б. Българска военна история, с. 63.

¹⁶² Иванов, Й. Богомилски книги и легенди, С., 1925, с. 41.

¹⁶³ История на България, Т. III, с. 34, 72; Ангелов, Д. Богомилството, с. 294.

¹⁶⁴ Anna Comnena. Alexias, VI, s. 52.

им, изглежда естествена. Доколко посочените първенци са и военни водачи? Повече за характера им можем да разберем от подробния разказ на Ана Комнина за тактиката на баща ѝ при наказанието на непокорните павликяни през 1084 г. Първенците им били примамени от нарочни писмени писма-обещания. Пристигнали в лагера на императора, те били накарани да напишат имената си и след това да се явят при императора в групи по десет. Детайлите в разказа дават косвена представа за голямо количество павликянски предводители, което явно е създавало притеснения на приближените на императора, та е грабвало внимателно да се планира обезвреждането им. Имената им са били известни, защото писмата са били адресирани от императора лично до тях, което създава представа за традиции в контакта с него. Спокойствието, в което до този момент живеели в „родината си“¹⁶⁵ внушава стабилизирани статут на общността, произтичащ от респекта пред храбростта им във война и дори в безизходни ситуации.

Българската историография е наложила *мнението за голямо богомилско участие в павликянските бунтове на Лека и Травъл*¹⁶⁶. При някои изследователи съществува представа за идентичност и сливане на двете религиозни течения – основание за това им дава общността на идеи и еднаквото осъждане на православните автори.¹⁶⁷ За съжаление, сравнението между религиозните учения и практики при павликяни и богомили досега е оставено без сериозен анализ.¹⁶⁸ Квалификациите за абсолютният дуализъм на павликяните и умерен дуализъм на богомилите са твърде относителни, особено ако се вземе пред вид несигурността на идентификациите им в изворите. Организацията на общностите им и поведенческият им стереотип във всекидневието и при политически опасности са коренно различни¹⁶⁹. Особено категоричното богомилско отрицание на кръвопролитията под всяка форма¹⁷⁰ е напълно несъвместимо с войнстващата непокорност на павликяните, характеризирани като „дишащи

¹⁶⁵ Anna Comnena. Alexias, IV, s. 52.

¹⁶⁶ Примов, Б. Българи, гърци и латинци в Пловдив 1204–1205 г. За ролята на богомилите виж: Сп.ИБИД, XXIII–XXIV, С., 1948, с. 148.

¹⁶⁷ Милетич, Л. Нашите павликяни. – СбНУНК, XIX, С., 1903, с. 5.

¹⁶⁸ Примов, Б. За името „попеликани“ на еретици в западна Европа. – Изследвания в чест на акад. Д. Дечев, С., 1958, с. 767–772; Различията между павликяни и богомили са анализирани частично в: Ангелов, Д. Богомилството, с. 86–89; 147–148; 324. Това е направено чрез проследяване на павликянското проникване в българските земи (86–89), а и в анализ на дуализма на двете групи (147–148) и съпоставяне на религиозните спорове на император Алексий I Комнин с водачите им (324).

¹⁶⁹ Примов, Б. За името „попеликани“, с. 762–772.

¹⁷⁰ Ангелов, Д. Богомилството, с. 210.

омраза срещу неприятелите¹⁷¹ и „жадни да лочат човешка кръв“¹⁷². Тези определения изглеждат твърде емоционални и по-крайни, но те повтарят вече едно описание на Георги „*по прякор Маниак, мъж кръвожаден и храбър*“, който се вдигнал от Италия с намиращите се там заедно с него ромейски и албански войски, преминал в балканските земи и загинал в бунт срещу император Константин IX Мономах (1042–1055).¹⁷³

Близките връзки на Травъл с печенегите от земите на север от Стара планина, предполагат, че след неуспеха, последвалите го павликяни вероятно са създали свои селища в северните български земи¹⁷⁴. След заглъхването на военното напрежение, свързано с Травъл и печенегите, град Филипопол на няколко пъти е бил обект на описание в изворите – състоянието му е било „окаяно“, с разрушени стени от завладяването му от „таври и скити“ (печенег и кумани, вер. около 1089 г.), без да може император Алексей I Комнин да помогне на жителите му. През 1092 г. градът е резиденция на императора във важен момент – тук той води важен „семеен“ разговор между него, брат му Йоан и племенника му Йоан, дук на Драч, обвинен в подготовка на преврат от българския архиепископ в Охрид. През същия период (1091–92 г.) в цитаделата на града е затворен под стража и в окови по заповед на императора дукът на Трапезунд Григорий Гавра, уличен в заговор за завземане на властта¹⁷⁵. Това затвърждава впечатлението за вярност на местното население към официалната власт в империята.

Големият мащаб на *териториална пулсация на павликяните през XI век* впечатлява. Информацията разкрива сериозно им присъствие в Сицилия. Имаме доказателства за познаване на павликяни на Запад от по-ранна дата. Един пасаж – „превод на Теофан“ в „Хронографията“ на Анастасий Библиотекар¹⁷⁶, датирана в края на IX или началото на X век, който използва ключов тер-

¹⁷¹ Anna Comnena. Alexias, IV, s. 51.

¹⁷² Anna Comnena. Alexias, VI, 14, 55.

¹⁷³ Michael Attaliata. Historia, История. – ГИБИ, VI, 161–162.

¹⁷⁴ Anna Comnena. Alexias, s. 54; Петров, П. Възстановяване на българската държава, с. 47.

¹⁷⁵ Данчева-Василева, А. Пловдив през Средновековието, с. 62.

¹⁷⁶ „Anno decimo quinto Imperii sui Constantinus [V] Syros et Armenios, quos a Theodosopoli et Mitilena [sic] duxerat, in Thracem emigravit, ex quibus etiam Publicanorum haeresis est dilata“ (от лат.: „В 15-тата година на императорската власт на Константин [V], сирийците и арменци, които от Theodosopoli и Mitilena [така], били преведени, отиват в Тракия, от които също Publicanorum haeresis се увеличи“ – Historia Miscella ab incerto Auctore consarcinata“, RIS, I (Milan, 1759), 158. Датата на тази Historia е поставяна различно и е проблематична. Предговорът на редактора на по-новото издание на RIS (Rome, 1900), I, cvii, е на мнение, че цитираният пасаж трябва да бъде датирана в края на IX или началото на X век и произлиза от „превод на Теофан“ в Хронографията на Анастасий Библиотекар.

мин, свързан с павликяните. Макар този пасаж да е точен превод на латински от гръцкия текст на Теофан Изповедник и неговата „Хронография“¹⁷⁷, датиран между 810/1 и 814/5 г.¹⁷⁸, то за използвания термин „*Publicanorum haeresis*“ се предлага по-късна дата, най-рано XII век¹⁷⁹. Но въвеждането на термина за най-ранните сведения на павликяните в латинските извори е знаково. Представителите на павликяните се „разпознават“ и „обозначават“ с думи, производни от гръцкото наименование и вариращи в сравнително малко варианти. По-важна е идентификацията им като разпознаваща се религиозна група. Такава група е вече споменатата общност в Сицилия през 1040–1041 г. „която ставала „безчувствена“ и имала ритуал да „кръстят чело с пръст“¹⁸⁰. Там са териториите и на избягалите „много македонци и павликяни“ от друг документ.¹⁸¹ В „Анализите“ на Бари, за 1041 г. се наемква за павликяни в имперската армия, действаща срещу норманите¹⁸².

Освен в Тракия и Сицилия, изворите продължават да информират за *павликянско присъствие в Мала Азия през XI век*. Повечето от източници на Първия кръстоносен поход съобщават за присъствието на павликяни, обикновено наричани *Publicani*¹⁸³, които намират при мюсюлманската армия в Мала Азия¹⁸⁴. Впечатляват характеристиките на общността, наречена с този термин

¹⁷⁷ Theophanes Confessor, *Chronographia*, ed. C. de Boor, Leipzig 1883, I, 429.

¹⁷⁸ K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2nd. ed., Munich, 1897, 342, а датата е потвърдена от G. Moravcsik, *Byzantinoturcica* Budapest, 1942, I, 147.

¹⁷⁹ Garsoian, N. *The Paulician Heresy*, Hague, 1967, 17.

¹⁸⁰ Виж тук, с. 192–193????.

¹⁸¹ Иванов, Й. Богомилски книги и легенди, с. 41.

¹⁸² *Annales Baresnes*, MGHs, V, Hanover 1843, 55. Гръцките източници документират павликянско присъствие в Италия още по-ранно в контингенти, заведени от Никифор Фока, по-големият от които е от 885, Theophanes Continuatus, „*Chronographia*“, ed. I. Bekker, CSHB, XXXIII (Bonn, 1838), 313; „... τον Διακονίτζιν ἐκεῖνον, ὃς ὑπερέτης ποτέ τοο κατὰ την Γεφρικὴν Χρυσόχειρος ην, στίφος των αλό Μάνεντος την θρησκείαν ἐλκόντων προσελαγὸ – μενον“; също и в: Georgius Cedrenus, *Σύνοψις ιστοριῶν* (*Historiarum compendium*), ed. I. Bekker, CSHB, VII (Bonn, 1838), 236. За кариерата на Diakonitzes сред павликяните и неговата последваща конверсия, виж: Theophanes Continuatus, *Chronographia*, 275; Genesisius, „*Regum*“, ed. C. Lachmann, CSHB, XXII, Bonn 1834, 125; и в Georgius Cedrenus, *Σύνοψις ιστοριῶν* (*Historiarum compendium*), 211–212.

¹⁸³ Правилната латинска форма, изглежда, е „*Publicani*“, въпреки че формите „*Populicani*“, „*Poblicani*“ и „*Poplicani*“ и т.н. ... да се появява също. Виж: Ducange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, V, изд. G. Henschel, Paris, 1845), 350, и Ducange. *Histoire de l'empire de Constantinople sous les empereurs Francois*. *Corpus Byzantinae Storica*, XXVIII, Paris, 1658, 341–342.

¹⁸⁴ Павликяните са изброени сред мюсюлманските контингенти в Мала Азия: в битката при Дорилаем (*Dorylaeum*) (Виж: *Histoire anonyme de la premiere croisade*, ed. L. Brehier, Paris, 1924, III, 9, p. 48. Peter Tudebodus, *Historia de Hierosolymitano itinere*, RHC-Occ., III, Paris, 1856, 26.; Robert the Monk, *Historia Iherosolimitana*, RHC-Occ., III, 763; Henry of Huntington, *De captione Antiochae a christianis*, RHC-Occ., V, Paris, 1895, 375.); През 1098 г. при обсадата на Антиохия в 1098 (*Histoire anonyme*, VIII, 20, p. 102. Peter Tudebodus, *Historia*, 55; Stephen of Chartres, *Ad Adelam uxorem suam epistola*, RHC-Occ., III, 888; Baldric of Dole, *Historia Jerosolimitana*, RHC-

там: те са **войни със „замъци“, носят гарнизонна служба при мюсюлмански крепости, подпомагат военните действия** на мюсюлманите. Латинските извори дават възможност да проследим еволюцията на термините за павликяните – първият, от които е „*Publicanorum haeresis*“. Прави впечатление, че терминът има тенденция към разширяване на значението си. От етнорелигиозно и военно обозначение се преминава към икономическа характеристика – Уилям дьо Трир ги разпознава като „митнически служители“.¹⁸⁵ „Аналите“ на Бари за 1041 г. в Южна Италия все още използват и **гръцката форма „Paulikiani“, а при Анастасий Библиотекар за 1098 г. в Мала Азия се прилага формата „Paulicianorum“**¹⁸⁶. Формата „Publicani“ обикновено не се намира преди XII век¹⁸⁷. Дали това е „езиково-терминологично“ развитие, или отговаря на промени в характера и проявите на общността и взаимоотношенията ѝ с латинските

Осс., IV, Paris, 1879, 54.); При облекчаване на мюсюлманската армия на Кербаран (Curbaran (Kerbogha) (Histoire anonyme, IX, 21, pp. 110–112. Peter Tudebodus, Historia, 59; Robert the Monk, Historia, 808; Baldric of Dole, Historia, 59; Henry of Huntington, De captione, 377; Baldwin III, Historia Nicaena vel Antiochena, RHC-Occ., V, 162; Hugo of St. Maria, Itineris Hierosolymitani compendium, RHC-Occ., V, 364; Guibert de Nogent, Historia quae dicuntur gesta Dei per Francos, RHC-Occ., IV, 189.); През 1099 при битката при Аскалон (Ascalon) (Albert of Aix. Historia Hierosolymitana, RHC-Occ., IV, Paris, 1879, 490, 493, 497.); Като гарнизони в мюсюлманските градове като Акра и Наблус (Arche and Neapolis) (Nablus) (Peter Tudebodus, Historia, 97; Baldric of Dole, Historia, 91, 105, var. 19; Gilo of Paris, Historia Gilonis de via Hierosolymitana, RHC-Occ., V, 788). В Histoire anonyme, IV, 11, p. 62 авторът предполага сътрудничество между Publicani и разузнавачи, изпратени от Раймонд де Сент-Гил да проучи положението в Антиохия през есента на 1097 г., „Venerunt itaque in vallem prope Antiochiam ad quoddam castrum Publicanorum illicque audierunt Turcos esse in civitate [Antiochia] eamque fortiter defendere preparabant“. Peter Tudebodus, Historia, 33, and Henry of Huntington, De captione, 383–384, are non-committal, but Robert the Monk, Historia, 770, показва, че гарнизонът е враждебен към скаути „the scouts, „Perrexerunt igitur usque ad castrum Publicanorum, eoque sibi subjugato...“. Тази гледна точка се поддържа и от Anonymus Rhenanus, „Historia et gesta ducis Gotfridi“, RHC-Occ., V, 458. Този антагонизъм е далеч по-характерен за отношението на павликяните към кръстоносците.

¹⁸⁵ Уилям от Тир идентифицира еретиците като митническите служители – като Publicani./ P. Paris ed., Guillaume de Tyr et ses continuateurs (Paris, 1879), I, p. 72, „Après il [Bohemond and his army] vindrent en la terre de Pelagoine... puis oïrent dire que pres de la avoit un chastel mout fort, ou tuit li popelicain de la terre fesoient recet, por la force du lieu; ne n'avoit iluec se teus genz non mescreanz“. Уилям може да се използва терминът „Publicani“ като общ термин за злоупотреба. Въпреки това, знаем, че павликяните все още се намирали в този район и през XIII век. – Срв. Garsoian, N. The Paulician Heresy, Hague, 1967, p. 18

¹⁸⁶ Anastasius Bibliothecarius, Chronographia Tripertita, ed. C. de Boor, Leipzig 1885, p. 281. В сравнение с: Annales Baresens, MGHS, V, Hanover 1843, p. 55.

¹⁸⁷ Histoire anonyme, III, 9, pp. 48, 110–111, „Erat autem numerus Turcorum, Persarum, Publicanorum, Sarracenorum, Angulanorum aliorumque paganorum...“; („Сега има голям брой турци, перси, публикани (бирници?) и сарацините, езичниците и на тези други Angulanorum ...“; (also Baldric of Dole, Historia, 54, „...Turcos, Publicanos... et plurimas alias gentilium nationes...“; Peter Tudebodus, Historia, p. 26, 55, 59; Stephen of Chartres, Epistola, p. 888; Robert the Monk, Historia, p. 808; Albert of Aix, Historia, 490, 497; et al. Виж: Garsoian, N. The Paulician Heresy, Hague, 1967, p.18.

общества, е трудно да определим. Ако приемем, че авторите имат предвид хора с една и съща принадлежност (*павликяни*), *фронтът, на който латинските автори ги различават, е от Южна Италия до Антиохия и Йерусалим.*

Преминаването на Първия кръстоносен поход през териториите на Византия наложило нов приоритет в политиката на император Алексий I Комнин. Познатите „вътрешни“ дразнителни – павликяните, били „отложени“ за по-късен момент¹⁸⁸. Изворите от това време подчертават характеристики, които за гръцките автори са били „естествени“ и затова „неотбелязани“ изрично. Към познатите за павликяните военни възможности, укрепени селища и „замъци“, „измамност“ в поведението, посочихме появата на непознати досега „митнически“ (?) функции. Това вероятно е естествена страна от живота на военизираната общност, обитаваща гранични и размирни райони. Приемането на „заплащане“ под различни форми срещу военна намеса или ненамеса е нормална практика. Можем да тълкуваме известната размяна на военнопленници, като съпровождана с откупуване, което е регистрирано в гръцките извори от IX век (мисията от 856 г. на Константин Философ). Фактът, че павликяните в Мала Азия се бият на страната на мюсюлманите срещу кръстоносците през 1098–1099 г. налага паралел и със събитията при Филипопол от 1086 г., когато срещу павликяните и „родствените им“ печенегите се изправят западни рицари-наемници и византийци. Териториите са далечни, но „враговете“ са едни и същи.

Кръстоносците оставят следи и в българските земи – изворите посочват „крепост на еретици“ в областта Пелагония, която те разграбили и унищожили. Боемунд Таренски, Анонимната хроника, Гилберг Ножайски, Роберт Реймски описват в общи линии жестоката съдба на населението на Кастория. Местното население се бояло от кръстоносците. Страхът вероятно е бил извикан от опита във военните действия през 1081–1085 г., когато норманите разорили земята им. Но ако грабежът на Кастория¹⁸⁹ бил донякъде разбираем заради липсата на продоволствия, то жестокото отношение към крепост на „еретиците“ не може да се оправдае с това. Ето как разказват изворите:

¹⁸⁸ Ангелов, Д. Чолпанов, Б. Българска военна история, с. 65.

¹⁸⁹ Нина Гарсоян неправилно локализира Кастория в Мала Азия, като посочва цитираните по-долу автори. Виж: Garsoian, N. The Paulician Heresy, Hague, 1967, p. 18: „Предшните хронисти не споменават името на еретиците открити в близост до Пелагония/ Pelagonia, Histoire anonyme, Vol. I, 4, p. 22, „Egressi de Castoria, intravimus Palagoniam [sic] in qua erat quoddam hereticorum castrum, quod undique aggressi sumus, moxque nostro succubuit imperio; accenso itaque igne, combussimus castrum cum habitatoribus suis“. Също при: Peter Tudebodus, Historia, 16, and Robert the Monk, Historia, 745.

<p>„Деяния на франките и на другите йерусалимци“, 8, ЛИБИ, III, София 5, 196, 22-</p>	<p>„Egressi de Castoria, intravimus Palagoniam, in qua erat quoddam hereticorum castrum. Quod undique aggressi sumus, moxque nostro succubuit imperio. Accenso itaque igne, combussimus castrum cum habitatoribus suis“.</p> <p>„Като излязохме от Кастория, навлязохме в Пелагония, в която се намираше някаква укрепено селище на еретици. Нападнахме го от всички страни и то скоро попадна под наша власт. Тогава запалихме огън и изгорихме селището заедно с жителите му.“</p>
<p>Петър Тудебод (Петър Тудебод или Тудебов, свещеник на Сивре. История на кръстоносния поход до Ерусалим (Petri Tudebodi seu Tudebovis, sacerdotis Sivracensis Historia de hierosolymitano itinere, ЛИБИ, III, София 1965, 12–21, IX, 16)</p>	<p>„Quoadusque pervenerunt in Castoriam, intraverunt in Pelagoniam, in qua erat quoddam hereticorum castrum. Nos vero undique aggressi sumus illud in quodam lacu in quo aedificatum fuerat; quod continuo nostro succubuit imperio. Accenso itaque igne, comburerunt castrum illud una cum habitatoribus suis, scilicet hereticorum congregatione“</p> <p>IX. (Тогава те тръгнаха и преминаха през много места – от селище на селище, от крепост на крепост, от град в град, докато най-после стигнали до Кастория (дн. Костур), където тържествено отпразнували Рождество Христово.)</p> <p>„От Кастория, те навлезли в Пелагония, където се намирало някакво укрепено селище на еретици. А ние го нападнахме от всички страни в езерото, в което беше построено. То бързо падна под нашата власт. След като запалиха огън, изгориха селището заедно с всичките му жители – сиреч с цялата еретическа община.“</p>
<p>Гилберг Ножайски RHC. T. 4. 153</p>	<p>„Egressis tandem de Castoria occurrit Pelagonia, ubi quoddam castrum Haereticorum repperiunt; quod undique aggressi, ad suum subdi coegere imperium; et igne subjecto combusserunt cum suis habitatores castrum“.</p> <p>„Излизайки от Кастория, те дошли в Пелагония, където намерили някакъв замък на еретици. Нападнали го от всички страни и го заставили да се покори на тяхната власт. После го изгорили заедно с всичките му обитатели.“</p>
<p>Роберт Реймски RHC. T. 3. 745.</p>	<p>„...Nec id eis injuria contigit, quia illorum detestabilis sermo, ut cancer, serpebat, jamque circumjacentes regiones suo pravo dogmate foedaverat, sicut et ipsos a recta fide sua foeda intentio abduxerat“.</p> <p>(Излизайки от Кастория, те навлязоха в Пелагония, в която била някаква крепост на еретици, която нападнали от всички страни. Под звука на тръби, ние я превзехме, хвърляйки копия и стрели и грабейки всичко, което можеше, я изгорихме заедно с обитателите ѝ.)</p> <p>„...Това им се случи не заради несправедливост, а защото тяхната гнусна реч пълзеше като рак и вече оскверни околните земи със своята порочна догма, както и отвратителното им усърдие отклони тях самите от правата вяра.“</p>

Въпреки официално договорените отношения между кръстоносците и византийския император Алексий I Комнин, крепостта Кастория с византийски поданици е подложена на жестока саморазправа. Само дебаркиралите в Драч войски, водени от Юг дьо Вермандоа, преминали по принуда през града, както наредил император Алексий I Комнин. Необузданите и кървави конфликти с местното население били елемент на сблъсъка в териториите само по Диагоналния път при Сердика, и като че ли след това „усмирили и респектирали“ рицарите. Но дори и без големи сблъсъци, присъствието на бедни поклонници и рицари-кръстоносци утежнявало живота на селските и градските общини, през които те минавали. Успехът на Първия кръстоносен поход (1098–1099), овладял Едеса, Антиохия и Йерусалим, оставил за известно време балканските владения на Византийската империя на спокойствие. През 1110 г. е отбелязан един поход на благородници от Северна Италия, които начело на 30 хилядна войска преминали през „царството на българите“, както западните извори наричат земите ни, въпреки липсата на българска държавност. Пътят им включвал и Филипопол, но не е „забелязано“ нищо необичайно¹⁹⁰.

Така динамичният период на активно политическо дисидентство от 70–80-те години на XI век изглежда забравен. Военната непокорност е овладяна. Павликяните и Филипопол са омиротворени. Но действията на император Алексий I Комнин през 1114–1115 г. представя жителите на града в друга светлина. Там силата на догмите продължава да владее, а лидерите – познати през 1081 г. като военни – Кулеон и Кусин продължават да проповядват и защитават павликянски идеи като религиозни проповедници. Овладеният от Алексий I Комнин военен сепаратизъм не е обезличил общността и не е променил догматичното ѝ отграничение.

¹⁹⁰ Виж повече в: Данчева-Василева, А. Пловдив през Средновековието, с. 67.

3. Павликяните в митове, легенди и история през XII–XIV век

Филипопол и областите му¹⁹¹ още от VIII век са включени като *периферия* на утвърдения в Мала Азия поселищен модел. **През XI век той се налага като център на диаспора, обхващаща територии на разселване от Антиохия и Мала Азия до Сицилия.**

„Митът за вечното завръщане“ е особено видим в пространствените парадигми на павликяните, затова XI век павликянското обитаване *териториално повторя свещения архетип, изграден през VII–IX век като подобие на апостолското дело на апостол Павел и учениците му*, но вече в близко до реалните географски измерения на първообраза – от Йерусалим, през Балканите до Рим. Дали преднамерено или случайно се получава това „повторение“ е спорен въпрос. Фактическото състояние е достатъчно ясно – преселението на павликянски групи във Филипопол и в други области на античните Тракия и Македония, свързани с проповедите на апостол Павел и учениците му, утвърждава традиционния харизматичен мит и осъществява донякъде „вечното му завръщане“¹⁹² в пространството и „началното апостолско време“.

Как тези факти се „осмислят“ от паметта на павликянската общност? Как историята влияе на наследените *митове и легенди и доколко „влиза в тях“?* Старата легендарна гръцката история за „Павел и Йоан, синове на манихейката Калиника“, охотно развивана в православни текстове от малоазийската им родина, прониква и на българска територия, но българският ѝ вариант е с много по-разгърнат и различен сюжет. В районите с активно павликянско присъствие се разпространява български разказ за това, как са възникнали павликяните.

Разказът „Как се заченаха павликяните“ е датиран към XII век. Той се намира в Аджарския български ръкопис с апокрифни статии, препис от XVII

¹⁹¹ Макар че тълкуването на споменатото в изворите заселване на павликяни във Филипопол след 756 г. да има и своите обосновани възражения и да настоява за по-късно (след 970 г.) образуване на филипополската павликянска диаспора (сравни: Станев, К. Тракия през Ранното средновековие, В. Търново 2012, с. 88–89), историческите процеси не променят смисъла на изводите за пространствения модел на павликянството IX–XIII век.

¹⁹² Идеята за повторенията на митични архетипи като част от сакрализацията на обществения „ритъм“ виж в: Елиаде, М. Митът за вечното завръщане, С., 1994, с. 32–33. Заличаването на историята и профаното време стават във важни периоди, когато човекът е „самия себе си“ – по време на важни действия, като хранене, раждане, церемонии, лов, война, работа (с. 49–50).

век, употребяван в с. Аджар, Карловска околия. Това селище е днес с. Розино, идентифицирано по-горе като най-вероятното Белятово – укрепения център на Травъл при въстанието 1084–1086 г. Разказът е запазен и в друг сборник – Троянски дамаскин от XVIII век, но с друго заглавие: „Слово на Свети Йоан Златоуст за (това) как се заченаха павлекените по вера тяхна“ – буквален превод на първия разказ в новобългарски вариант¹⁹³. Местата, на които са намерени двата ръкописа – Аджар и Троян, дават териториални маркери, свързани с павликянско присъствие. Текстовете са използвани *в православна среда*, за да разобличават на „павликянската вяра“ чрез „историята“ на появата и развитието на първите павликяни от Кападокия до българските земи. Макар че като автор е посочен Йоан Златоуст (IV век), разказът е значително по-късен от времето на този християнски богослов. Написването му е отнасяно от изследователите за времето след 1083 г. – „най-рано през XII век“¹⁹⁴.

Разказът „митологизира“ важни исторически личности от християнската традиция в Мала Азия. Свети Василий Велики (починал 379 г.) от Кападокия има основна роля за появата на павликянството в българския разказ, защото приел за ученик Дявол-граматик „Паил“, с който се гордеел и поискал да го покаже на свети Йоан Златоуст (починал в 407 г.). Свети Йоан Златоуст в българската легенда съединява реални исторически факти с митологични действия. Той е посочен във времето, когато е Константинополски патриарх, и има поддържа близки отношения с Василий Велики. За разлика от Василий, Йоан Златоуст разпознал дявола по написаното от него писмо и дошъл в Кападокия лично, за да го разобличи. В този разказ са съчетават реални и легендарни маркери от развитието на малоазийското павликянство като доктрина и територии. Евентуална връзка на павликяните с Григорий, брат на свети Василий, е подчертана от Йоан Екзарх при разобличаването на еретиците в „Шестоднев“¹⁹⁵ а Иларион Мъгленски го нарича „епископ на Велика Армения“ в диспута си с павликяните.¹⁹⁶ А свързането на „доброто“ и „злото“ с написани текстове –

¹⁹³ Иванов, Й. Произход на павликяните според два български ръкописа. – СпБАН, XXIV, 1922, с. 25–32; Избрани произведения, Т. I, С., 1982, с. 111–123. Превод от старобългарски виж: Приложение II.

¹⁹⁴ Приложение II.

¹⁹⁵ Йоан Екзарх. Шестоднев. С., 1981, с. 243. „Честният Григорий е както по плът брат на великия Василий, така и по ум, и по вяра, и по добра воля (...) Неговото учение на много места е премесено с такива неверни схващания (от люде), които са свикнали да изопачават постоянно правата вяра.

¹⁹⁶ За уважение на павликяните към свети Григорий – „епископът на Велика Армения“ говори чрез думите на Иларион Мъгленски и патриарх Евтимий в: Патриарх Евтимий. Пространно житие на св. Иларион Мъгленски, с. 103.

„закон“ и основа на учението, е основен архетип на апостолската проповед на павликяните от прародината им. Легендата, макар и създадена в православна среда и съдържаща като увод гръцкия вариант за историята на павликянството, носи **„познание отблизо“ и автентични характеристики на идеите и развитието на общността.**

Българската легенда притежава **непознати в гръцките и арменските извори досега елементи. Йоан Златоуст победил Паил в двубой в църквата** и препоръчал да се приемат учениците му **Съботин и Шатил (Шатин), защото „те са християнски синове“** и е необходимо да се наставляват в „пътя християнски“. Но учениците въстанали и от Кападокия придошли в българската земя, преправяйки имената си на Павел и Йоан, за да учат хората от книги и ги карат да приемат „закона“ – **тези хора се нарекли „павликене“ и „славят“ Павел.** Много по-късно Йоан Златоуст „излязъл от Цариград“ и специално отишъл в Петрич (Бачково) по препоръка на съновидение със Света Богородица започнал преследване на павликяните в „българска земя“. В този православен сценарий за появата на павликяните можем да открием исторически „следи“ от генезиса на българското павликянство, за които други извори мълчат. Присъствието на **Йоан Златоуст и Василий Велики** – двама от най-тачените духовни покровители на всички православни духовни школи, има легендарно-исторически характер. Йоан Богослов „преборва“ Паил по „правилата“ на един истински шамански двубой в свещеното пространство на църква, при която другите са в ролята на уплашени наблюдатели. Василий Велики е подведен и не разпознава Дявола Паил (вероятно поради догматичната слабост, приписвана и на неговия брат Григорий от Йоан Екзарх в „Шестоднев“), докато Йоан Богослов умело разкрива прикритата опасност и успява по чудодеен начин да я пребори. Двубоят разкрива „йерофани“ – повтарящи свещен архетип. Такива са образите – те „християнизират“ архаични парадигми. Митологичният двубой с Паил е спечелен от Йоан, но учениците на Дявола „въстават“ и се преселват в българските земи – там намират привърженици, които вече не се поддават на опита на Йоан Богослов да се справи с тях. Съботин-Павел и Шутил-Йоан в българските земи учат хората и ги примамват в „закона“ си. Въпреки преследванията („одиране на кожи“, защото били кръстени!), **Йоан Богослов признава поражението си и като ги проклина** – се връща в Цариград. Това признание на поражение от страна на най-признатия християнски богослов напомня на арменската легенда за появата на павликянството в малоазийското простран-

ство, където *св. Ефрем Сирий (поч. 373) също проклита ученика си „Паул“, „смесил“ християнство* с вярванията на жена си Сети от „турците“¹⁹⁷.

Общото между ранната *арменска и българската легенди за произхода на павликяните е в „повторението“ на митологическата парадигма* – легендарни християнски авторитети признават качествата, но се и оказват неспособни да се справят с павликянските водачи и „закон“, наречен още „вража наука“. И в двата случая разказът завършва с проклятие и оттегляне-изоставяне на павликяните. Пренебрежението е съчетано с респект. Българският текст използва думите „закон“ и „наука“, които издават системност, организираност, традиция в познанията за божественото. Подчертава се значението на *писменото слово, на книгите*, които пренасят павликянския „закон“ и прославата на Павел. Обучението на водачите им започва именно от познаването и преписването на свещени текстове. Но явно знанието на павликяните, *„кръстени“ като християни*, се различава от приетите от православието норми – затова и Йоан Златоуст влиза в двубой с техните водачи.

Аджарският и Троянският текст за появата на павликянството тълкуват и преместването на територията“ на павликяните. Те *„встават“ и се преселват от Кападокия в българските земи*, след което водачите им се преименуват с апостолски *имена Павел и Йоан*, които чрез обучение от книги, които уверяват и примамват хората в българските земи – те започват да се наричат „павликене“, и славят Павел. Така българският текст *обявява създаването на павликянството за „българско“*, като Кападокия остава само отправна точка, от която идват учениците Съботин и Шутил. Териториите около Бачковския манастир са очертани като пространство на антипавликянско действие – там минава „фронтва“ линия, зад която Йоан Богослов има „среща“ със Света Богородица в съня си и получава указания за преследването на учениците и последователите.

Аджарският и Троянският текст „повтарят“ в основното харизматичния мотив, оправдаващ лидерството и мисията на павликяните, свързвайки я с апостол Павел и учениците му – добре познат мотив от Мала Азия. Но историята на общността, подробно описвана в изворите от ранния период, тук не съществува. Реалната история е „забравена“, но легализиращият мит се развива изцяло в българската реалност и топонимия.

¹⁹⁷ Виж тук, гл. II, с. 45. Приложение I.

Фронтьт на православието срещу павликяните създава не само народни легенди за произхода им. Официалната държавна власт също обръща сериозно внимание на идеите им. Борбата на император Алексий I Комнин (1081–1118) за ограничаване на павликяния сепаратизъм е имала известен ефект през годините на управлението му във **Филипопол**, който многократно е бил използван като императорска **резиденция**, като често градът е използван за изходна база при големи военни експедиции срещу печенегите и кумани¹⁹⁸. Походът за отблъскване на куманите, подготвян от ноември 1114 г., става поводът отново да се пише подробно за Филипопол. Този път целта на Алексий I Комнин е изкореняване на ереста на павликяните, които явно трайно са обитавали града.

Опитът за „покръстването на еретиците“ се описва от Ана Комнина към ноември 1114 г., когато императорът събрал всичките си войски и ги разположил широк периметър – в областите на Филипопол, Средец, Ниш, крайдунавско Браничево, като сам той останал във Филипопол¹⁹⁹. Изброявайки „нечестивците“, обитаващи града, текстът ѝ изброява „арменците, и така наречените богомили, и най безбожните павликяни, чието учение е клон от манихейството, основан от Павел и Йоан, както показва и самото име. Те прегърнали безбожието на Манес и го предали чисто на последователите си.“²⁰⁰ Наследниците на преселените през X век павликяни, според Ана Комнина, се увеличили и всичко край Филипопол станало еретично. Към тях се влял поток от арменци, друг от привърженици на Яков (вероятно сирийски монофизити на Яков Баладей) – макар и с различни догми, те били единни в съпротивата си на властите²⁰¹. Политическите и военните качества, традиционни за павликяните през вековете („връщат се към предишния си нрав“), им дават предимство: „Целият Филипопол, с изключение на малцина, бил манихейски“, а скоро и „всичко около Филипопол станало еретично“. А самите павликяни станали

¹⁹⁸ Доказателства за верността на града са данните, анализирани от А. Данчева-Василева в: Данчева-Василева, А. Пловдив през Средновековието IV–XIV век, С., 2009, с. 62, 68.

¹⁹⁹ Anna Comnena. Alexias, XIV, 8, s. 135. Друго е мнението на Зонара, който разказва, че императорът, придружен с императрицата и прислужничките ѝ, прекарал зимата в полите на планината, а в началото на пролетта пристигнал във Филипопол, настанил се в околностите му и лятото до есента беседвал с „манихеите, които ежедневният език нарича павликяни“: Ioannes Zonaras. Epitome Historiarum, 63–ГИБИ, VII, С., 1968, 150–208, 207; А също и: „Той освободил от военна служба племето на манихеите, което до тогава воювало, въпреки собствените си закони. Защото един стар закон на манихеите им забранява всяко участие в каквато и да е била война“. Ioannes Zonaras. Epitome Historiarum, s. 205.

²⁰⁰ Anna Comnena. Alexias, s. 136.

²⁰¹ Anna Comnena, пак там, s. 137.

„сборното място на всички злини.“ За да се справи с проблема на района и империята, самият император, който „изпълнил Изтока и Запада с военните си подвизи“, решил и „както никой друг се занимал с божие писание, за да изостри езика си за борба с еретиците“ – „той единствен съгласувал оръжието със словото“!!!²⁰² Словесните прения и опитът за преобръщане на павликяните в православие се отнасят през пролетта и лятото на 1115 г.²⁰³

Императорът посветил на *словесни двубои с еретиците много време ежедневно – от сутрин до вечер*, а понякога и до втора и трета нощна стража, *подпомаган от вещи в богословието мъже – Никейския епископ Евстратий, пловдивския архиепие и кесаря Никифор*. Много павликяни масово и без колебание изповядали заблудението си и приели кръщение, но и мнозина „надминали какавеите“ и *спорели с цитати* от Свещеното писание, мислейки, че така ще затвърдят своето учение. Разговорите продължавали от рано сутрин до късно през нощта, императорът обикновено се увличал и оставал без обяд, и стоял „сред лято в изложената си на слънце шатра“ – така упорито се опитвал да промени убежденията на павликяните²⁰⁴. *Прекъснал словесните диспути, за да отблъсне куманите на Дунав, императорът се върнал във Филипопол и „се – Хвърлил отново в борбите“*. Извикал при себе си *Кулеон, Кусин и Фол* – „наставници в манихейската ерес, но били и страшни в защитата на своето нечестиво учение, непоклатими през словесните доводи и премного опитни в изопачаването на божие слово и тълкуването му по еретически.“²⁰⁵ Взаимно подкрепяйки доводите си, тези трима водачи на павликяните остават неубедени – императорът „вдигнал ръце от техните глупости“ и ги изпратил в Константинопол – в затвора („портиците около Големия дворец“), но и там не успял да се справи с манихейското слово²⁰⁶.

Ана Комнина подчертава старанието на баща ѝ да възвърне към православие „цели градове и области, където се смесили най-различни ереси – високоставените удостоявал с големи дарения и ги вписвал в избраните войски. А всички по-прости и тези, които били копачи или се занимавали с ралото и добитъка, той събрал и ги поселил в града, който издигнал за тях до Филипопол, до Еврос. Той го нарекъл Алексиопол или Неокастрон, което име надделяло.“²⁰⁷

²⁰² Anna Comnena, пак там, s.137.

²⁰³ Данчева-Василева, А. Пловдив през Средновековието V–XIV век, с. 68.

²⁰⁴ Anna Comnena. Alexias, XIV, s. 8, 138.

²⁰⁵ Anna Comnena, пак там, s. 139.

²⁰⁶ Anna Comnena. Alexias, s. 139.

²⁰⁷ Anna Comnena, пак там, s.140

На всички подарил с хрисовули ниви и лозя, които да се наследяват от синовете или жените им.

След това Алексей се върнал в столицата и започнал постоянни спорове с привържениците на Кусин и Кулеон.

Значението на религиозните спорове в управлението на император Алексей I Комнин е уникално. Едва ли би си „губил времето“ между значими военни кампании да води богословски спорове, ако това не е от първостепенна важност за държавата. Прави впечатление и внимателната му подготовка – той чете богословие, за да „изостри“ мисълта и речта си. А след това *почти година да води прения с Кулеон, Кусин и Фол*. Временно прекъсва, за да победи куманите (между другото !?) и пак се потапя в религиозни спорове. Явно си е заслужавало! Въпреки старанието – успехът му е частичен. **Отстранява тримата водачи от Филипопол в Константинопол, а след това продължава споровете.** Няма и следа от властово високомерие – догматичните аргументи са оставени да се преборват. „Преобърнат“ е само Кулеон, а Кусин и Фол остават непокорени и непреклонни. **Спечелил Кулеон, но Кусин и Фол „останали железни“.** Тогава от равноправен опонент, императорът застава от позиция на силата затова хвърлил двамата упорити водачи в Елефантинската тъмница, предоставил им всичко нужно и ги оставил да умрат само от собствените им грехове²⁰⁸.

Едва след разправата с павликяните, императорът предприема разследване на богомилите. Прави го в столицата. А когато най-после решава да „говори“ с Василий, водача на богомилите, поведението му е различно от това с павликяните. Императорът събрал „отвсякъде“ ученици и сподвижници на Василий, намерил 12 те му „апостоли“ и ги разпитал. Открил, че „злото проникнало и в най-знатните къщи“ и заразило множество. Затова заловените били осъдени на изгаряне.²⁰⁹ Самият акт на наказанието бил отлаган няколко пъти, като били запалвани по две клади (с кръст и без кръст) и така се „разпознавали“ непоправилите се богомили – накрая Василий бил изгорен сам, а останалите богомили били хвърлени в „сигурен затвор, където прекарвали много време и измрели в своята нечестивост“²¹⁰.

Разказът на Анна Комнина е показателен – **припокриване на богомили и павликяни е невъзможно за съвременниците** – твърде големи са разликите

²⁰⁸ Anna Comnena, пак там, s. 140.

²⁰⁹ Anna Comnena. Alexias, XV, 9, 144

²¹⁰ Anna Comnena, пак там, s. 148.

в поведението им. Освен това, богомилите, подложени на разследване и наказание от Алексей I Комнин, явно не са свързани с Филипопол, а по-скоро са жители на столицата. Така интерпретирани данните от изворите не подкрепят тезата, защитавана дълго време в българската историография, за съвместно действие и припокриване на павликяни и богомили – нито като локализация, нито като поведение.

Теологичните спорове на император Алексей I Комнин с павликяните и богомилите дават повод за написването на нарочен догматичен труд от Е. Зигавин, който сам императорът озаглавил „*Догматично всеоръжие*“.²¹¹ Натрупаният опит от догматичните спорове е трябвало да бъде вписан редом до други подобни. Затова Зигавин добавя към вече известните ереси и аргументите срещу павликяните, използвайки опита на Алексей I Комнин, който вероятно сам е бил в течение на написаното.²¹²

Филипопол останал център на павликянската диаспора за столетия след опитите за „преобръщане“, направени от император Алексей I Комнин през 1114–1115 г. Изворите по различен начин „забелязват“ ролята на павликяните там. Фактът, че през XIII век във Филипопол имало „*павликянска махала*“, разположена южно от укрепените скали²¹³ е показателен. Градът и областите му, включени още от VIII век като периферия на утвърдения в Мала Азия поселищен модел, се налага като център в повторението на пространствения архетип, опосредстващ военен контрол и активния религиозен прозелитизъм на павликяните. Пренесен в Тракия, архетипът доказва приложимост и жизнениост. Поселищните му механизми осигуряват вековно съхранения на общността и възпроизводството ѝ от поколение на поколение. Рационалните *стереотипи на реалполитика в конфликтни зони се съчетават с устойчиви митологемии и поселищни йерофани* – обреди, топоними, легенди, които упорито предават груповата специфика в Тракия.

Освен около Филипопол, павликяните са посочени и в други територии. *Житието на Иларион Мъгленски* от Патриарх Евтимий свидетелства за ак-

²¹¹ Anna Comnena, пак там, XV, 9, 144: За целта бил повикан в двореца „един монах, на име Зигабин, познат на императрицата, моя баба по майчина линия, и на всички духовници, който бил граматик, достигнал до съвършенство, не пренебрегвал риториката и познавал като никой друг догмите“. Задачата била да се напише за всички ереси поотделно опроверженията на светите отци, а също и на богомилите, както е изложил учението самия Василий.

²¹² Euthymius Zigabenus. Πανοπλία δογματικῆ (Panoplia dogmatica) – ГИБИ, X, С., 1980, с. 50–55. Приложение III.

²¹³ Примов, Б. Р. Сакони като извор за връзките между катари, павликяни, богомили. – Изследвания в чест на Марин Дринов, С., 1960, с. 535–568, 535.

тивност на павликяните през втората половина на XII век в северните области на Византийската империя, особено в *Македония*. Ръкоположен за епископ на Мъгленска област и оглавявал я през периода 1133 (или 1142) г. – 1164 г.²¹⁴, той разбрал, че мнозинството от жителите на неговото паство – „по-голямата част от тях изповядват манихейската и арменската, а също и богомилската ерес“.²¹⁵ Предаден е спорът му със „скверните поборници на манихейската ерес“, които кротко дошли при него като вълци, облечени в овча кожа и го изкушавали, както фарисеите изкушавали Господ, „искали да го уловят със думи“.²¹⁶ Иларион Мъгленски спори с „манихеите“, разобличава арменската ерес и оборва богомилите, като се опира на помощта на император Мануил I Комнин (1143–1181). В словесните диспути епископът е представен като самотен войн на свещеното слово срещу мнозинството еретици. Авторът на житието не държи да разграничи трите споменати еретични групи. Когато убежденията не помогнали, църквата и правителството – диспутът му срещу „манихеите“ е основен и без ясна граница преминава в спор с „еретици армени“ и „мъже арменци“, които „не почитат кръста“²¹⁷. Изброените основни спорни елементи в богословския диспут са част от текста на Е. Зигавин „Срещу павликяните“ в неговото „Догматично всеоръжие“²¹⁸, което само по себе си е показателно за преобладаващото множество от „еретици“, които „хвалеха се с православно мислене и че съблюдават църковните завети“²¹⁹. Отдавна е преодоляно едностранчивото схващане на някои изследователи, че Епископ Иларион се е борел само срещу богомилите²²⁰, защото житието ясно прави разлика между тях и подчертава значението на павликяните в областта, а богомилите са посочени само два пъти в житието – в началния обзор и в края, преди да се оборят някои недостойни монаси²²¹. Прави впечатление често споменаваната връзка на еретиците с Велика

²¹⁴ Виж в коментара на Кл. Иванова в: Патриарх Евтимий. Пространно житие на св. Иларион Мъгленски, СБЛ, IV, 531. Превод М. Спасова и Кл. Иванова по Зографски сборник от XIV век.

²¹⁵ Патриарх Евтимий. Пространно житие на св. Иларион Мъгленски, с. 92.

²¹⁶ Патриарх Евтимий, пак там, с. 93.

²¹⁷ Патриарх Евтимий. Пространно житие на св. Иларион Мъгленски, с. 102.

²¹⁸ Приложение III. Диспутът му срещу „манихеите“ е основен и използва дословно аргументите на Е. Зигавин от „Догматично всеоръжие“ по мнението на Кл. Иванова в коментара към житието. Виж: СБЛ, IV, 532.

²¹⁹ Патриарх Евтимий. Пространно житие на свети Иларион Мъгленски, с. 99.

²²⁰ Виж: Гильфердинг, А. История сербов и болгар. Т. I, с. 227. Коментар и в: Ангелов, Д. Богомилството, с. 342–343.

²²¹ Патриарх Евтимий. Пространно житие на св. Иларион Мъгленски, с. 92: „светецът узна, че по-голямата част от тях изповядват манихейската и арменската, а също и богомилската ерес.“; В края на житието, с. 105: „последователите и на скверната богомилска ерес приеха се-

Армения и с арменски традиции. Това обикновено се приема за спор с арменци монофизити. Но изглежда необяснимо защо „мъжете арменски“ са „разобличавани“ в спора като хора, които не почитат кръста : „като оръдие на смъртта и проклятието и изображението му се отбягваше и отхвърляше“²²². Можем да предположим, че в случая имаме „смесване“ на вярвания и представи, или пък става въпрос за спомен на павликяните от XII век за тяхното арменско минало и етническа принадлежност, което в други извори не е регистрирано ясно. Словесните сблъсъци преминали във физическа разправа. Първо Иларион Мъгленски чудодейно оцелял след нападение над него с камъни, като по-късно и властта към прибегнали към насилие – изпълнили се смъртни присъди и били изгорени еретици на клади²²³.

Териториите на павликяните не могат да бъдат ясно локализирани, защото тълкуването на изворите не може да бъде категорично.²²⁴ През следващите военни кампании Пловдив е споменаван като място на военна активност, но разграничаване на населението му по някакъв специален признак липсва. След победата над проникнали през Белград и Сердика до Филипопол унгарски войски през 1129 г., за региона настанало спокойствие. **Вторият кръстоносен поход (1147–1149)** преминал спокойно през Сердика, но когато навлязъл в Тракийската равнина, дисциплината напуснала рицарите и те започнали да грабят това, което трябвало да си купят. И при най-малка съпротива убивали местните хора. Това станало и при разполагането на кръстоносния лагер край Филипопол. Кръстоносците на император Кондрат III Хохенщауфен (1138–1152) започнали безнаказано да ограбват местното население, а византийската тагма тук не предприела нищо, защото мислели присъствието им за краткосрочно. Митрополитът на Филипопол Михаил Италик или Италианец (1142–1166) успял да въздейства на германците и император Кондрат започнал да наказва жестоко провинилите се в кражба на храни. Никита Хониат подчертава бездействието на тагмата и я свързва с красноречието на Михаил Италианеца, който „подчинил на пустословието си надменния крал“ на германците. След отпътуването на

мето на благочестието, приобщени към православното стадо“. Прави впечатление, че нито едно оборване на вярванията им не е споменато в словесния диспут на епископ Иларион.

²²² Патриарх Евтимий. Пространно житие на св. Иларион Мъгленски, с. 102.

²²³ Ангелов, Д. Богомилството, с. 334. Житието дава по-мека картина на отношението, но данните от Теодор Валсамон от края XII век за изгаряне на богомили на клада са в основата на посоченото от изследователя мнение. А може да се прави и аналогия с наказанието, наложено от император Алексей Комнин на Василий Врач.

²²⁴ Роберт Монах, Ерусалимска история. – ЛИБИ, III, С., 1965, с. 95. Кръстоносците от Първия кръстоносен поход превземат в 1096 г. „крепост на еретици“ в близост до Пелагония.

Кондрат, между германците от ариергарда и ромеите започнал конфликт, стигнал до веоръжено сражение²²⁵. Подробностите от този сблъсък са предадени от текста на Одон дьо Дьои. Той е възмутен от поведението на германците, които създавали конфликти не само с местното население, но и с французите-кръстоносци. Описва намираща се „вън от стените на Филипопол“ „прочута латинска крепост“, която доставяла срещу заплащане изобилни припаси на преминаващите. Но въпреки това възникнал инцидент – германците убили „фокусник със змия“ и започнало спречкване в предградието. Градоначалникът бързо изрязал „навън, без да вземе оръжие, само със свои хора, за да усмири безредието“. Пиените рицари не били успокоени, нападнали хората, които въдворявали ред – те се върнали, взели си лъковете, каквото било оръжието им, и изгонили всички „алемани“ от предградието.²²⁶ Детайлите от описанието на нравите на жителите и властите на Филипопол са интересни. Павликяните не са „разпознати“, но военният статут е посочен общо – „дукс“ управлява тагмата тук; въдворяването на реда става от невъоръжен дукс с малцина невъоръжени, а когато не се получава нужния резултат се използва истинска въоръжена сила – лъкове, а изгонените от предградието чужденци били избивани и в странноприемницата, без да им се гарантира сигурността²²⁷. Тази разправа с германския ариергард накарала император Кондрат да се върне и да отмъсти жестоко на жителите на предградията²²⁸ – опожарили почти всичко извън стените на града²²⁹.

Подобен въоръжен конфликт имало и при Адрианопол. Бъдещият германски император Фридрих Хохенцолерн, племенник на Кондрат III, подпалил манастир в покрайнините на града и предизвикал остър конфликт. Когато император Мануил I Комнин (1118–1180) успял да ги прехвърли в Мала Азия през септември 1147 г., силите на рицарите не стигнали за големи успехи – най-успешният кръстоносец Кондрат потеглил за Икония, но скоро бил победен от селджуцките армия²³⁰.

От размирното време на 1147 г. е писмото на византийския поет Теодор Продом до архиепископа на Филипопол Михаил Италик (към 1147 г.). Текстът споменава борбата на архиепископа срещу „трънаците от ереси“ и най-вече

²²⁵ Nicetas Choniata. Historia. – ГИБИ, XI, С., 1983, 7–93, 10–11.

²²⁶ Odonis de Deogilo liber de via sancti sepulchri. – ЛИБИ, III, 118–128, 122–123.

²²⁷ Пак там, 124.

²²⁸ Nicetas Choniata. Historia – ГИБИ, XI, 11.

²²⁹ Odonis de Deogilo liber, p. 125

²³⁰ Nicetas Choniata. Historia, p. 63–64.

респекта на някой си *Кампсором* – „*син на гибелта*“²³¹, който очевидно е бил водач на еретиците. Макар писмото да не назовава еретиците, вероятно става въпрос и за павликяни²³². А използваното словосъчетание е вече познато от определения за арменските павликяни-нахарарси през VIII век²³³. Подробности не са представени, затова регистрирането на присъствието на павликяните остава без по-сериозни детайли.

Войнствените обитатели на Филипопол и околностите му стават част от владенията на Фридрих I Барбароса (1147–1190) по време на амбициозните му планове при Третия кръстоносен поход. Съдбата на града е обект на описания от Никита Хониат, Ансберт и епископ Дитпол, най-често използвани за описание на събитията²³⁴.

На 24 август 1189 г. кръстоносците на Фридрих I Барбароса стигнали по „околен път“, „тайно“ до Филипопол, защото проходите били преградени. Не бързали да влязат в града. След два-три дни отношенията между кръстоносците и византийските власти, управляващи града, се влошили до крайност и довели до открито скъсване на подписаното по-рано споразумение. Когато на 26 август войските на Фридрих I Барбароса навлезли в Пловдив, намерили града „изоставен от по-видните му жители“. Единствените, които останали били измежду най-бедните и „някои, които се числяха към арменците“. Според Никита Хониат „*арменците*“ *останали да посрещнат кръстоносците като приятели, поради голямата религиозна близост с тях: „И арменците, и алеманите, еднакво забраняват почитането на светите икони, употребяват безквасен хляб при светите ритуали.*“²³⁵ Можем да предположим, че така се описват павликяните във Филипопол – такива техни характеристики са отбелязани и в други документи, свързани с този период²³⁶. Ансберт пише за бързото превземане на Берое, Петрис и още десет крепости, при което се наложили преговори с „арменците и някои от българите, които обработваха онази земя срещу данък“. По този начин договорили мир за селата им и пазар

²³¹ Срв. Browning, R. Unpublished correspondence between Michelaie Italicus, archbishop of Philipopolis, and Theodore Prodimos. *Byzantinobulgarica*, I, 1962, p. 279–297, 287.

²³² Ангелов, Д. Богомилите, с. 335: „богомили и павликяни, които продължавали по времето на Мануил Комнин да развиват проповедническа дейност в Пловдив.“

²³³ Вартопед Гевонд. История халифов вартопеда Гевонда, писателя VIII века. СПб, 1862, 94–95–Бартикян, Р. Источники, с. 42, 123. Словосъчетанието там е „синове на греха“.

²³⁴ Петров, П. Възстановяване на българската държава 1185–1197 г., С., 1985, с. 190–200.

²³⁵ Nicetas Choniata. *Historia*. – ГИБИ, XI, С., 1983, 37–38.

²³⁶ Иларион Мъгленски спори с представители на „манихейската и арменската, а също и богомилската ерес“, имащи такива представи. Виж: Патриарх Евтимий. *Пространното житие на Иларион Мъгленски*. – СБЛ, IV, 93.

за кръстоносците до Филипопол²³⁷. Епископ Диполд в своето писмо от 11 ноември 1189 г. подробно разказва от Филипопол за ситуацията в града и околностите. Той заявява, че териториите в „цяла Македония до стените на Константинопол“ се подчиняват на кръстоносците, защото градовете и крепостите са овладени, „власите“ (българите) са съюзници, а „арменците“ са им предани. Единствените неприятности идват от гърците, които наричат кръстоносците „еретици и ги нападат с думи и дела.“²³⁸

Присъствието на „арменци“ в родопските крепости, които обработват земите срещу данък, налага предположението, че те са стратиоти, част от някогашни колонизатори.²³⁹ Доколко авторите правилно идентифицират етническите и религиозните характеристики на описаните от тях общности е трудно да се прецени. Съществува вероятност това да се арменци-монофизити или павликяни, които са регистрирани в района в по-ранни епохи. Най-важната отличителна черта на описаните от изворите „арменци“ е военната им сила, особено ценена от кръстоносците, защото те и „власите“ – българи осигурявали контрола на земите до Константинопол. Религиозната „близост“ с „еретиците“-кръстоносци е в неуважението на иконите и безквасния ритуален хляб, което е характерно за павликяните.

Контактът с кръстоносците позволява да се отбележи и особения статут на относителна автономност. Първенците на „арменците“ преговарят и сключват договорености за селата си и за отношенията с кръстоносците, което наподобява отношенията между Алексей I Комнин с павликянските първенци век по-рано. Числеността на „арменците“ е била достатъчна, за да вдъхне спокойствие на новите господари на тези земи чрез обещаната преданост и предоставеното снабдяване с продоволствия чрез пазар край Филипопол. Близостта на идеи, която отбелязва Никита Хониат, явно е търсена преднамерено и не може да бъде критерий за „разпознаване“ на „ереста“ на „арменците“ във Филипопол, които посрещнали „еретиците-алемани“. Борбата на византийците, носещи векове името „ромей“ като законни наследници на Римската империя и истински правоприемници на славата и величието на Древен Рим, с представителите на западните рицари, се изостря особено много по време на Третия

²³⁷ Ansbert. *Historia de expeditione Friderici Imperatoris*. – ЛИБИ, III, С., 1965, 245–291, 271–273, 268.

²³⁸ Хроника на Презвитер Магнус. Писмо на епископ Дитпол до херцог Леополд. – ЛИБИ, III, С., 1965, с. 213.

²³⁹ Мутафчиев, П. Войнишки земи и войници във Византия XIII–XIV век – Избрани съчинения, Т. I, С., 1973, с. 557.

кръстоносен поход. Налице е особена „криза на легитимността“, подчертана в спора на Фридрих I Барбароса с византийския император Исак II Комнин. Във Филипопол германският император посрещнал византийско пратеничество, което го раздразнило с посланието си – в него „гъркът“ Исак II наричал себе си „неправилно“ римски император, а немският император бил назоваван само като „крал на Аламания“. Фридрих I произнесъл реч във Филипопол пред всички, в която подчертал, че „има един единствен монарх римски император, тъй както има и един всеобщ баща – римския първосвещеник.“²⁴⁰ Кръстоносците и Фридрих I налагат представа за гърците като узурпатори на чужди права и слава, което било използвано от Асен и Петър, търсещи узаконяване на властта си. Те два пъти предлагат внушителна военна помощ на кръстоносците – първо при Ниш, а след това и при Адрианопол. Срещу това поискали да получат „короната на гръцкото царство“, като дори Петър бил наричан от своите хора така²⁴¹. Българските владетели се желяели да се възползват от спора за правата над римското наследство, като били на път да оставят на заден план неприязънта си към кръстоносците, мотивирано от общата ненавист към ромеите-гърци.²⁴² Този „общ фронт“ срещу ромеите, в който кръстоносците и българите виждат възможности за взаимна изгода, явно е бил забелязан и от павликяните, чиято неприязън срещу ромеите е вековна. Контактите с кръстоносците, а вероятно и с българите, им позволяват нови комбинации и в граничните земи, арена на сблъсъци на враждуващи войски и амбиции за политическа легитимност. Още по-силно се проявява тази специфика по времето на следващия – Четвърти кръстоносен поход.

Жофроя дьо Вилардуен подробно описва събитията по това време и съдбата на българските земи в годините след това. На 11 ноември 1204 г. той съобщава, че Анри, братът на латинския император Балдуин, завладява *Абидос* (Авие) и получава подкрепа от „*херминииите*“ от страната, от които имаше много, които започнаха да минават на негова страна, тъй като мразеха силно гърците²⁴³. Веднага след това съобщава за пътуването на Рене дьо Трир от Константинопол през Андрианопол до Филипопол (Финепопол), където „хората от страната го посрещнаха и го признаха за свой сеньор; и му устройха твърде добър прием; те имаха твърде голяма нужда от помощ, защото Йоанис,

²⁴⁰ Ansbert. Historia de expeditione Friderici Imperatoris. – ЛИБИ, III, s. 271–273.

²⁴¹ Ansbert, пак там, s. 241, 290.

²⁴² Ангелов, П. Чуждите народи в представите на средновековния българин. С., 2013, 53–54.

²⁴³ Жофроя Вилардуен, Завладяването на Константинопол, IX – 310, 98.

кралят на Влахия беше водил с тях тежка война... и една голяма част от тези, които бяха държали страната на Йоанис, се обърнаха към него. И на това място войната между тях бе голяма.²⁴⁴ Явно двата епизода са свързани хронологически и смислово – двете рицарски посоки на утвърждаване на властта – към Абидос и Филипопол утвърждават позициите им срещу общия фронт на българи и гърци от ноември 1204 до пролетта на 1205 г. *Арменците* са посочени като част от антигръцките сили, подпомагащи рицарите край Абидос, а по-късно и при Анремит²⁴⁵. Информацията за Филипополските „съюзници“ на Рене дьо Трир не е ясна – няма конкретност за хората, които са го посрещнали добре, а и за тези, които явно са държали на Калоян и едва след „покоряването на страната“ са се обърнали към него. Явно променливостта на отношението към рицарите в региона е била част от „голямата война“, която изворът подчертава. Съюзниците на Анри в земите по крайбрежието са ясни – хермините, които после го следват в цялото си *множество от 20 хиляди с жените и деца си към Андрианопол*, за да подпомогнат брат му, а семействата им ги следват, защото не желаят да останат в страната си. След вестта за поражението, Анри оставя преселниците (пехотинци с коли, жени и деца) в Адрианопол, а той бързо се отправя към Родесто. Но в хаоса на събитията съюзниците и враговете на Рене дьо Трир във *Филипопол не могат точно да се идентифицират. Факт е, че терминът „хермини“ не е използван, а е въведено ново обозначение – „нопеликани“*, нов вариант на латинско обозначение след използвания през XI век в Мала Азия термин – „публикани“, „публиканска ерес“²⁴⁶.

През времето на т.нар. „Филипополско херцогство“ на Рене дьо Трир (септември 1204–1205) стават събития в самия град Филипопол, които са свързани с негови жители, наричани „нопеликани“ (*„popeliciani“*)²⁴⁷. След победата на цар Калоян над император Балдуин 14 април 1205 г., „част от хората, които

²⁴⁴ Жофроа Вилардуен, пак там, IX–311, 98.

²⁴⁵ Жофроа Вилардуен, пак там, IX – 321, 99–100.

²⁴⁶ Правилната латинска форма, изглежда, е „Publicani“, въпреки че формите „Populicani“, „Poblicani“ и „Poplicani“ и т.н. да се появяват също. Виж: Ducange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, V, изд. G. Henschel (Париж, 1845), 350, и Ducange, *Histoire de l'empire de Constantinople sous les empereurs Francois*, *Corpus Byzantinae Storica*, XXVIII (Paris, 1658), 341–342; Уилям от Тир, идентифицира еретиците като митническите служители – като Publicani, William of Tyre, P. Paris ed., *Guillaume de Tyr et sescontinuateurs* (Paris, 1879), I, 72, „Après il [Bohemond and his army] vindrent en la terre de Pelagoine... puis oient dire que pres de la avoit un chastel mout fort, ou tuit li popelicain de la terre fesoient recet, por la force du lieu; ne n'avoit iluec se teus genz non mescreanz“. William може да се използва терминът „Publicani“ като общ термин за злоупотреба. Въпреки това, знаем, че павликяните все още се намирали в този район и през XIII век. – Срв. Garsoian, N. *The Paulician Heresy*, Hague, 1967, p. 18.

²⁴⁷ Жофроа Вилардуен. *Завладяването на Константинопол*, с. 114.

бяха попеликани, отидоха при Йоанис“ и му предложили да му предадат град Филипопол. Рене дьо Трир, владеещ в това време града, бил натиснат от 120 рицари, които го придружавали. Той, заедно с останалите с него 15 рицари, подозирайки предателство, отишъл в „едно предградие на града, където бяха попеликаните, които се бяха предали на Йоанес, и запали предградието, и изгори голяма част от него“²⁴⁸.

Този разказ предизвиква различни тълкувания на *името „попеликани“* сред нашите историци. Някои идентифицират в него само павликяните²⁴⁹, а други считат името за *сборно обозначение* на павликяни и богомили²⁵⁰. Съществуването на предградие, носещо името на жителите му, е маркер за особеност, създала и своеобразен топоним – „попеликанско“ предградие. Прави впечатление самочувствието на попеликаните, които обещават на Калоян „целия град“. Вероятно зад това обещание се крие и военната възможност да бъде изпълнено. Подпалването на предградието на попеликаните Вилардуен обяснява с това, че те се били „предали“ на цар Калоян (1197–1207) и отсъствали от предградието си. Останал без подкрепа на местните попеликани и изоставен от своите рицари, дьо Трир излял безпомощността си върху къщите на отсъстващите филипополски жители. Кръстоносците, които живеели повече от година в града, вероятно са познавали добре особеностите на населението и са възприели местните топоними. Затова използването на наименованието не може да е произволно.²⁵¹ То е използвано за обозначение на група, притежаваща военни възможности и обитаваща компактно част от града. Такива са павликяните във Филипопол. А доколко между тях има и богомили, изворът не позволява да твърдим. За разлика от гръцките извори от XI век, които могат да разграничат различни „мътни потоци“ в ересите на града и областта, латинските извори не го правят през XII–XIII век. За тях попеликаните „изчерпват“ населението, значимо за събитията, които отразяват.

Калоян превзел Филипопол, но не стоял дълго в него. Обезпечил живота на тези, които му се предали. Жестоко наказал знатните хора от града, които вероятно са били от „гръцката партия“ – най-напред бил *убит архиепископът*

²⁴⁸ Жофроя Вилардуен, пак там, с. 114.

²⁴⁹ Златарски, В. История на българската държава през средните векове, III, с. 237.

²⁵⁰ В основата на това заключение е тълкуването на текстове на Anna Comnena. Alexias, които представят павликяните като инициатори и предводители на всички еретици във Филипопол. – Срв.: Ангелов, Д. Богомилството, с. 294., където ясно се очертават етнически разлики между павликяни (арменци и сирийци/и богомили/българи.; Също и при: Примов, Б. За името „попеликани“, 153 сл;

²⁵¹ Примов, Б. За името попеликани, с. 150.

на града, а от високопоставените люде някои били „одрани живи“, а на други им били отрязани главите. А всички останали били отведени във вериги, градът бил срутен – кулите и стените били разрушени, а богатите къщи били изгорени. Жофроа дьо Вилардуен завършва описанието си с: „Така бе унищожен благородният град Финепопол, който беше един от трите най-красиви градове на Константинополската империя.“²⁵²

При оттеглянето на цар Калоян, той вероятно е бил последван от „предалите му се „попеликани“. Тази поредна насилствена миграцията е повторение на вековен стереотип, осигуряващ оцеляване в екстремни ситуации. Наложителната и принудителна миграция в случая предполага не само съхраняване, но и разширяване на териториите на павликянската диаспора в Северна България при запазване на относителната компактност на заселването. При преселението на Травъл четири десетилетия по-рано, той „изчезнал“ без следа в изворите с изтеглянето на печенегите през 1086 г. на север през Змеевския проход.

В посочения пример със филипополските павликяни при цар Калоян за втори път имаме информация за подобно движение на павликяните. Откъде се е извършило то? Какви са били условията и планове на цар Калоян, продължил стратегията на по-големите си братя цар Асен и цар Петър за укрепване на българската военно-политическа и религиозно-конфесионална идентичност?

В „Похвалното слово за Михаил Воин от Потука“, писано през XIV век от патриарх Евтимий има фрагменти, отнесени към времето на цар Калоян²⁵³, който е включен накрая като инициатор, участващ в пренасянето на мощите на Михаил Воин от Потука до Търново след превземането на Филипопол през 1205 г.²⁵⁴ Пътят на процесията минава през Дряново. Цар Калоян заповядва да бъде построен Дряновският манастир на мястото, където свещеното шествие спряло. Търновският патриарх Василий излязъл пред Търново да посрещне мощите, придружен от всички знатни духовни и светски лица на столицата. Цар Калоян и патриархът внесли мощите в голямата патриаршеска **църква „Възнесение Господно“**. Така е поставено началото на честване на култ към

²⁵² Жофроа дьо Вилардуен. Завладяването на Константинопол, с. 114.

²⁵³ Патриарх Евтимий. Похвално слово за Михаил Воин от Потука. – Патриарх Евтимий, Съчинения, С., 1990, 166–174, 168–169. През XIII век е създадено проложно житие, което покъсно патриарх Евтимий използва през XIV век, за да напише Похвално слово. Двете произведения виж в: Българска литература и книжнина през XIII век, С., 1987, 55–57, 94–97, 213–216, 235. Неговото хронологическо обвързване е в противоречие с по-ранните данни от Проложното житие на Михаил от Потука, които изследователите обвързват с XI век. Виж: Иванова, Кл. СБЛ, IV, 219–220, коментар – 586.

²⁵⁴ Патриарх Евтимий, Съчинения, С., 1990, с. 173.

свети Михаил Воин, почитан и до днес като воин и лечител с общонационална значимост на 22 ноември. Началото на специалната почит към св. Михаил Воин Българин от страна на официалното православие и от българската държава е поставено именно в напрегнатите месеци след превземането и разрушаването на Филипопол от 1205 до смъртта на цар Калоян 1207 г.

Появява се образът на св. Михаил Воин Българин, който наподобява и като че ли е нова употреба на вече познат основен мит, известен и в култа към св. Георги²⁵⁵. Етноцентризмът на българския интелектуален елит е забележим в създадената през XIII век литература. Образът на св. Михаил Воин през XIII век е част от съзнателно търсен и моделиран отпор на чужда идентичност. Най-кратък израз за това е *клишето „родом българин“*, подчертано в проложните жития на Иван Рилски, Михаил Воин, патриарх Йоаким и в краткото житие на Константин-Кирил. Представянето на образа съзнателно следва стратегия, при която се търси наследството от предходните два века, за да се включи в нови официални практики, нужни за стабилизирането на новата държава.

Търсенето на *обновена идентичност, когато етносьт вече разполага със своя държавност е тенденция, продължена и задълбочена от цар Калоян, който не само приема унията с Рим*, но и намира в лицето на „пепеликаните“ от Пловдив сънародници и съюзници.

Павликянският сепаратизъм става опорна точка, която Калоян използва в провежданата от него политика на нова консолидация около властта на Търново. Въвеждането на култа на светеца и присъствието на мощите му в патриаршеската църква имало както духовен, така и политически характер. Това е знак за приобщаване и на павликяните в смисъл: „всички са свои, щом

²⁵⁵ За предполагаемата първичност на Грузия при възникването на типа „св. Георги – конник воин“ и „Змееборец“ вж. у Беновска-Събкова М. Змеят в българския фолклор. С., 1992, с. 69, а в Типика на Бачковския манастир „Св. Богородица“, основан от Григорий Бакуриани, се споменават като дарения два скита с патрон св. Георги – „Св. Георги“, който „се намира нагоре, а също и „Св. Георги“, който е близо до селото“ (до Станимака), както и манастир във от крепостта Мосинопол, „въздигнат на името и в чест на св. Георги на планината Папикий“. Ако се окаже, че легендата за Михаил Воин е по-рано създадена от тази за св. Георги, ще трябва да се направи малко неочакваният извод, че в наложената борба за отстояване на етническата идентичност българското шаманство е произвело значения, които са се оказали значими и извън Балканите. Наличието на двамата светци змееборци в старата българска литература и отказът на „виза“ за името Михаил във фолклорната митология, богатата откъм имена на Змееборца и с видими предпочитания към св. Георги, показва, че именно високата (професионалната, книжовната) традиция е била главният субект в двувековната борба за отстояване на етнокултурната идентичност – виж повече: Калоянов, А. Михаил Воин от Потука – български двойник на св. Георги Великомъченик, шаманска версия на основния мит за двубоя между Змееборца и Змея на дълбините. – Проглас, 1998, № 2, с. 8.

са българи²⁵⁶. Различието им в конфесионален план от византийското православие се превръща в съюзник на новите стремежи за „антиромейска консолидация“ на българското общество, която като че ли „повтаря“ сближението на княз Борис с Римската църква от периода 866–870 г.²⁵⁷ Политико-религиозната стратегия на Калоян отново използва познатата от IX век „Римска легитимираща връзка“, документирана в дейността и титлата на Йоан Екзарх²⁵⁸. Павликяните са включени в тактическите задачи на българския владетел.

Патриарх Евтимий без колебание отнася живота на Михал Воин към времето на Латинската империя и превземането на Константинопол 1204 г.²⁵⁹ Текстът на патриарх Евтимий показва жизненост на павликянския архетип, но приобщен в новата българската християнска традиция. Все още личи познаване на павликянската ритуалност, включена при описанието на подготовката за решително сражение: след молитвата „*като прекръства бързо лицето си*“, героят призовава за бой и другите²⁶⁰. Този специфичен жест е описан и в житието на *Иларион Мъгленски за „манихеите“-„арменци“ в неговата епархия през XII век*²⁶¹. Данните на кръстоносците, които споменахме, „забелязват“ „хермините“ (арменците) в тези южни балкански земи – те помагали на кръстоносците Абидос и Андремит и ги последвали в Адрианопол. Тяхната подчертана омраза към „гърците“ определила съюза и съдействието им. Напълно възможно е различните депортации на павликяни във времето да са водели до различна адаптация към условията, в които общността се е развивала. Можем само да предполагаме, защо павликяните от Потука имат примикюр (воевода) „родом българин“, докато подобните по религия и култ „манихеи“, които спорят с епископ Иларион в Мъгленска епархия са „мъже арменци“?²⁶² Не можем да бъдем категорични, но изворите, свързани с времето на Калоян дават възможности за догадки и хипотези, основаващи се и на символични аналогии.

²⁵⁶ Калоянов, А. Михаил Воин от Потука – български двойник на св. Георги Великомъченик, шаманска версия на основния мит за двубоя между Змеебореца и Змея на дълбините. – Проглас, 1998, № 2, с. 8.

²⁵⁷ Ангелов, П. Чуждите народи в представите на средновековния българин, с. 57.

²⁵⁸ Виж повече, тук, 191.

²⁵⁹ Патриарх Евтимий, Съчинения, с. 284.

²⁶⁰ Патриарх Евтимий. Похвално слово за Михаил Воин от Потука – Съчинения, с. 169.

²⁶¹ Пространно житие на Иларион Мъгленски. – В: СБЛ. IV, 89–108, 102: „като прекръствате чело, считате, че така освещавате себе си и при кръщение и по време на свещените служби, и в много други случаи“.

²⁶² Особеностите на догматиката, отразена в Житието на Иларион Мъгленски са анализирани тук, с. 208, 265 сл.

Представите за Рим, гърците, българите, християнството и религиозните пространства се преформулират и придобиват различно съдържание.

Действията на цар Калоян са първите крачки в легализацията на *държавна доктрина, формираща вътрешна- и външнополитическа идентичност*. Те са търсене на нов модел на власт и държавност, в който има място и за „прераждане“ на наследена традиция. Кореспонденцията му с папа Инокентий III (1198–1216) посочва ключови моменти от бъдещата стратегия на българската идентичност, довела до утвърждаването на унията с Римската църква през 1204 г. Легализацията на власт и църква налага присъствието на *представата за Рим* да намери ново и различно място в пространството на българското религиозно съзнание. В Преписката на българите с папа Инокентий III Калоян няколкократно подчертава, че е неговите „предци са произлезли от благороден род на град Рим и че ти си получил от тях благородната кръв и чувството на искрена преданост, което ти имаш спрямо апостолическия престол по наследство право“²⁶³. Истинността на това твърдение не е доказвана, но е „приета“ и от двете страни на кореспонденцията²⁶⁴ в търсенето на религиозна и държавна легитимност. В тази нова светлина към Рим, „римското“ потекло и връзката с българите в миналото и в конфликтите на XIII век се създава нов контекст на тези топоси в етно-политически и сакрално-библейски смисъл. В периода 1204–1207 г. българският владетел се оказва единственият легитимен владетел, защото латинският император е избран от бароните и не управлява като „от Бога Василевс“²⁶⁵. Тези обективни обстоятелства стимулират *разгръщането на имперска политика на младата Асенова династия и най-вече при цар Калоян*. В хода на военните действия и широко мащабно настъпление срещу Латинската империя *1205–1206 г. той пренася мощите на няколко светци – св. Иларион Мъгленски, св. Михаил Воин, св. Иван Политвотски, св. Филотея Темнишка, св. Гаврил Лесновски*. Българската църква става „втори стълб“ на държавността, подкрепяща имперския модел на владетелите с житията на изброените светци, със строителство на църкви и с налагането на образа на

²⁶³ Писмо на папа Инокентий III до цар Калоян. 1, 3–В: Държава и Църква през XIII век. С., 1999. Преписка на българите с папа Инокентий III. 5–55, 7, 10. В писмо на архиепископа на Загора Василий до папа Инокентий III има косвено потвърждение: „сам той, и цялото му царство като наследници, произлизащи от римска кръв, имат добро чувство на преданост спрямо Римската църква“. – Пос съч, Писмо № 4, 13.

²⁶⁴ По мнението на Воин Божинов, твърдението на папата не отговаря на истината, но Калоян го приема като примамливо (Виж: Държава и Църква през XIII век, с. 89.)

²⁶⁵ Божилов, И., В. Гюзелев. История на средновековна България VII–XIV век. С., 1999.

Търново като „велик град“, имащ претенцията да бъде нов Цариград²⁶⁶. Павликианите са включени в динамиката на промените и са привлечени в новата българска културно-религиозна идентичност. Времето на цар Калоян е регистрираният „ден първи“ на един продължил поколения процес, чиято посока ще има свои колебания, но вече е предопределена в главното. От тези преломни времена са и двойствените представи, имащи отношение към митологично търсене на произход и принадлежност към Рим и римляните.

Но имперската политика от XIII век „размества“ маркерите и променя някои от внушенията. Ситуацията става твърде неясна след това, защото *павликианите „изчезват“* в изворите в българските земи. Те не са назовани в нито един документ. Дори в богословски текстове, които трябва да гromят „ересите“, не се споменава името им. Странно е, че в *Пространното житие на Иларион Мъгленски, написано от патриарх Евтимий не е вписано името* на учението им, а са изброени твърде неясно „манихейска и арменската, а също и богомилската ерес“.²⁶⁷ В казусите, разглеждащи еретичните идеи, можем да разпознаем най-вече павликианската доктрина и павликианските ритуали, за което дори дословно се цитира частта от Е. Зигавин „Догматическо всеоръжие“ (глава 24. „Против павликианите“)²⁶⁸ Получава се странно „разминаване“ – авторът на житието дословно познава и използва аргументите, но ги приписва на „мъже арменски“, а не на павликиани. Същият текст споменава два пъти богомилите, но няма текст, който категорично да е отправен към тях и не се описва специфичните им догматични представи и ритуали. Самият характер на диспута в житието не характеризира поведението, приписван им от времето на Василий Врач. Това изглежда необяснимо – аргументите на полемиката са срещу павликиани, които при Иларион Мъгленски са „голямо множество“ с агресивни водачи, стигащи до нападение над епископа, а нито веднъж те не са „разпознати“ и „назовани“. Случайно или преднамерено е това „незнание“ и „непознаване“? Едва ли...

Същата „слепота“ към павликианско присъствие проявява *и Синодика на цар Борил (1207–1211) от 1211 г.*²⁶⁹ Интерес буди въпросът защо точно този

²⁶⁶ Анализ на елементите на имперската политика на цар Калоян и отражението им апокрифни извори виж в: Каймакамова, М. Власт и история в Средновековна България (VII–XIV век). С., 2011, с. 268–271.

²⁶⁷ Пространно житие на Иларион Мъгленски. – В: Стара българска литература. IV, с. 92.

²⁶⁸ Пак там, с. 532.

²⁶⁹ Синодик на цар Борил. – В: Държава и църква през XIII век, С., 1999, с. 55–89.

византийски Синодик е бил използван за целите на цар Борил?²⁷⁰ Трябвало е да бъде четен в първата неделя на постите и се превърнал в указател за ориентирание в догмите на християнството и авторитетите на властта. Причините за създаването на текста се обясняват с нарастването на богомилите – „триж проклета ерес“, които са осъдени на нарочно събран от цар Борил събор в „една от големите тогава църкви“. Сюжетът в началото на текста „повтаря“ направеното от византийския император Алексий Комнин – събрани са „сеячите на безчестиято“, доведени са с хитрост да представят учението си пред царя, а после да разобличени и „посрамени“. Някои от еретиците преминават към православие, а други са наказани и заточени. След което царят заповядва да се преведе от гръцки Синодика, да се впише българският събор между другите православни събори и да се чете първата неделя на Светите пости²⁷¹. Мотивите на цар Борил са представяни в твърде широк обществен и политически контекст – като опит за засилване на „управляващата прослойка и главната ѝ идейна опора, църквата“ в борбата срещу „засилващото се влияние на богомилството“²⁷². Но дали страхът от богомилството е единственият повод?

Подчертаването на социалната страна на двубоя православие – ереси „изваждат Събора от пространството, в което е – Църквата“²⁷³. Именно в това отношение се поставят въпроси, които засега нямат удовлетворителни отговори. Въпросът за легитимността на владетел и църква през 1211 г. (след бунта във Видин, победен с помощта на Унгария срещу отстъпването на Белград и Браничево) не може да се остави без внимание. В тази връзка изглежда странно, че *въпреки униатския статут на Търновската църква, в Синодика няма и споменаване за връзка с папата*, а се подчертава приемственост с византийската църковна история – това е изразено както в избора на византийски Синодик за превод, така и в изричното желание за вписване на българския събор сред православните събори, а и в израза: „А преди неговото царуване никой друг не беше правил такъв православен събор“²⁷⁴. *Отсъствието на по-*

²⁷⁰ Нашият синодик използва превод на Византийски синодик с анатемите срещу иконоборците и другите еретици, известен от 3 основни редакции с различно датиране – ср. XI век; за 100-годишнината от управлението на Комнините и от XI век. Авторите, работили със синодичите признават, „че не всички въпроси по произхода на българския синодик са със задоволително решение“. Виж коментар на Воин Божинов В: Държава и църква през XIII век, С., 1999, с. 123–125.

²⁷¹ Синодик на цар Борил. – В: Държава и църква през XIII век, с. 80.

²⁷² Ангелов, Д. Богомилството, с. 376.

²⁷³ Държава и власт, с. 121.

²⁷⁴ Синодик на цар Борил. – В: Държава и църква през XIII век, с. 81.

чит към примаса Василий също е странно, защото той е първият официално признат за глава на възстановената българска църква духовник, стоял начело около 40 години и коронясал няколко български царе²⁷⁵. Точно правомощията на Църквата задължават събора от 1211 г. да разгледа богомилството и другите ереси. От друга страна, формулите за отричане (анатема) са предадени твърде неясно и нямат традиционната за византийската практика схема, при която ясно се назовава доктрината и се определя заклеймяването чрез отричане на елементите в нея²⁷⁶. Посочени са имена на ересиарсите на богомилството – поп Богомил (39) и Василий Врач (53). Само в един пасаж са изброени имената на Павел Самосатски, Тит и Тихик, заедно с Емилиан – това е единствената косвена връзка с павликяните (76)²⁷⁷, която „смесва“ „гръцки“ предположения (Павел Самосатски като родоначалник) с реални павликянски водачи – Генесий-Тит и Сергей-Тихик, според известните гръцки истории на павликянството (П. Сицилийски, патриарх Фотий и Е. Зигавин). Интересен факт е, че византийският вариант на Синодика²⁷⁸, послужил за превода, е съдържал разгърнати формули за осъждане на павликяните²⁷⁹, но те не са използвани при превода.

„Слепотата“ на българските извори за идеите, хората и селищата, свързани с павликянството, предизвиква търсене на косвени данни чрез сравнения и въпроси. Историята отново оставя място за митове и легенди, които не могат да се докажат с данни от писмени извори през XIII–XIV век. Чак през 1366 г. срещаме споменавания „манихеи, павликяни, патарени“ сред изброените религиозни групи, принудени да приемат католичеството през временното управление на унгарците над Видинското царство (1365–1369). Сведението е първото,

²⁷⁵ Коментар на В. Божинов в: Държава и църква през XIII век, с. 128.

²⁷⁶ Варианти на формули за отричане от различни ереси X–XII век, в това число и от павликянство са публикувани от: Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, C. 650-c. 1450: Selected Sources*, Manchester University Press, 1998, 102–111. Авторите посочват (103с), че публикуваните формули са били включени в Синодика на православнието, издаден през XII век – което означава, че са взети от вариант на същия синодик, който българският преводач е използвал при Синодика на Борил. Сравнението между текстовете показва, че българският вариант не само не използва познатата форма, но не включва и малка част от публикуваното съдържание на формулите за отричане от павликянство. Разбира се, приемаме за възможно да е използван вариант, коренно различен от публикувания от Hamilton, J., но разликата заслужава да се отбележи.

²⁷⁷ Синодик на цар Борил. – В: Държава и църква през XIII век, С., 1999, с. 55–89.

²⁷⁸ От трите известни редакции на синодика (от XI, XII и XIV век), българите избрали синодика, посветен на 100-годишното царуването на Комнините (1018–1185). Виж: Държава и църква през XIII век, С., 1999, с. 123–124.

²⁷⁹ Виж: Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, C. 650-c. 1450*, 103–110. Публикуваните формули са разгърнати и включват много детайли.

съдържащо директно посочване на павликяни като жители на територии, северно от Стара планина²⁸⁰.

Отсъствието на надеждни извори за еволюцията на павликяните в българските земи през периода XIII–XIV век не ни позволява посочим аргументирано защо през XV–XVII век османските извори „намират“ 16 селища с топонимна съставка „павликян“, от които 12 са в Централна Северна България, а по едно – в Южна България, Македония, в Одрин и в Северозападна България.²⁸¹

²⁸⁰ Научен архив при Института за история, БАН, Летопис на българската францисканска провинция, 1, 20–21, 234.

²⁸¹ Йовков, М. Павликяни и павликянски селища в българските земи XV–XVII век, С., 1991, с. 31.

II. ПАВЛИКЯНСКО „ВСЕОРЪЖИЕ“

*„Ще видим видимия да се опълчва срещу невидимия,
понеже не срещу човек,
но срещу невидим враг се опълчва!“*

Патриарх Евтимий, „Похвално слово за Михаил Воин от Потука“²⁸²

1. Религиозно и военно лидерство

Религиозните характеристики на павликянството продължават да бележат носителите си като „различни“ и са обект на „анатели“ от православните авторитети. „Разобличаването“ се извършва вече от православните богослови на две държави – византийска и българска. И ако българските свещеници тепърва се запознават с този проблем, то византийските все повече детайлизират механизма за „отричане и приобщаване“ на „разкаялите се“ павликяни.

Павликянско водачество от Мала Азия има вековен стереотип и традициите му са пренесени и в българските земи. Основателят на павликянството Константин-Силван твърдо е определил правилото на устна проповед с цитати на священото знание от четирите Евангелия, 14-те послания на апостол Павел, съборните послания на Яков, Йоан, Юда, Деяния на Апостолите²⁸³. Първи помощници на ересиарсите с нищо не се отличавали от простите хора, нито по облекло, нито начина на живот²⁸⁴ = **Сергий Тихик внесъл промяна в съдържанието на священото знание, като сам написал свои откровения под формата на**

²⁸² Патриарх Евтимий, Похвално слово за Михаил Воин от Потука. – Събрани съчинения, С., 1990, с. 172.

²⁸³ Petrus Siculus. Historia, X, 125

²⁸⁴ Georgius Monachus. Хроникόν (Chronicon) – В: Бартикий, Р. Источники, Кратка версия, XIV, с. 200; Photius Patriarcha, Повествование, IX, 173.

писма. Такава е била пренесената традиция, която се приспособила в българските земи.

Апостолският архетип на водачество се променя през IX–XI век. Това личи в три известни формули за „покаяните се манихеи“, чрез които те трябва „да заклеймят ереста си“ през X век и началото на XI век.²⁸⁵ Името на основателя „*Константин-Силван*“²⁸⁶ сега става „*Константин-Сила*“²⁸⁷. Първото използване в изворите на името „Константин-Сила“ е направено от Петър Игумен, съставил съкратен вариант на „Повествованието“ на Петър Сицилийски²⁸⁸. Този детайл е интересен, защото и двамата персонажи присъстват в дейността на първите апостоли. Но докато св. Сила е свързан само с апостол Павел и го подпомага при изпълнението на мисията в Солун²⁸⁹, то Силван е споменаван в различни текстове²⁹⁰. Но освен в мисиите на апостол Павел, апостол Петър го нарича „свой секретар“. Нетърпимостта на павликяните към ролята на апостол Петър е категорична²⁹¹. Затова за някои изследователи първото „апостолско“ име на основателя на павликянството изглежда необяснимо²⁹². „Апостолският модел“ на водачи, носещи имената на ученици на апостол Павел се изчерпва пред IX век – след Сергей-Тихик (801–835) вече няма водачи-апостоли. Запазени са имената на последователите на Сергей-Тихик – „най-близките ученици и синекдеми Михаил и Канакарис, Йоан Аоратус, Теодот и Зосим и Василий“²⁹³. Патриарх Фотий съобщава, че тримата ученици – Михаил, Канакарис и Йоан са „оставени от починалия Сергей“ през 835 г., на които били „послушни“ и „синекдемите“ Теодот, Василий и Зосим. След смъртта на

²⁸⁵ Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. *Christian Dualist Heresies*, p. 102–111, като е използвана по-ранна публикация на: Astruc, Conus-Wolska, Gouillard, Lemerle, Papachrysanthou and Paramelle. TM 4, 1970, 190–208.

²⁸⁶ Срв. Petrus Siculus. *Historia*, XXIV, 136. и Photius Patriarpha, V, 172.

²⁸⁷ Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, and Y. *Christian Dualist Heresies*, 103, 104, 105, 108 и др.

²⁸⁸ Peter the Higuomenos, *An abridgement of Peter of Sicily*. – Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. *Christian Dualist Heresies*, 96.

²⁸⁹ Деян., 16.

²⁹⁰ 2 Кор., 1.19, 1 Тесал. 1.1 и 1 Петр. 5. 12.

²⁹¹ Petrus Siculus. *Historia*, X, 125: „...двете съборни послания на великата и истинска основа на църквата, ключаря на небесното царство, първоапостол Петър, те не приемат и се отнасят към него с отвращение, като го обкръжават с безчислени оскърбления и нападки, без да зная защо.“

²⁹² Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. *Christian Dualist Heresies*, p. 12.

²⁹³ Виж: *How repentant manichaens to anathematize their heresy*. – J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. *Christian Dualist Heresies*, 104. Същите имена са изброени и при Photius Patriarpha, XXVI, 194–195: „...когато този богоборец умря от насилствена смърт, остави вместо себе си трима ученика на своята мерзост и отстъпничество, имащи първенство в тайните магии и вълшебства, а единият се казваше Михаил, втория – Канакарис, третия – Йоан. На тях бяха послешни Теодот, а след него Василий и Зосим“, наричани синекдеми.

Сергий вече не се избирал ересиарх²⁹⁴, никога вече „не произвели в учителско звание“ „един или двама“, а „всички заедно, в равноправен образ“ водели делата си. А те (синекдемите, б. м. Д.Р.) назначавали „нотариите“²⁹⁵. В „Повестованието“ на Фотий се съобщава *правилото военачалникът да се избира от народа!* Така *военното предводителство* се налага като определящо за общността лидерство, а религиозното минава на заден план. Военните задачи, получавани и изпълнявани блестящо от павликяните, налагат архетип с множество повторения в имената на военни лидери от IX до XII век, имащи голяма роля в Мала Азия през IX век и българските земи през XI–XIII век.

Формулата „Как тези от манихеите, които се приобщават към Светата вселенска и апостолска църква трябва да дадат писмена анатема на тяхната ерес“²⁹⁶ изброява *водачите* на движението, учениците на Сергей-Тихик. *Традицията на православно осъждане запазва имената на религиозните водачи* на павликяните и тяхната йерархия – трима ученици (или „синекдеми“?), владеещи магии и вълшебства (Михаил, Канарис и Йоан) и трима „синекдеми“ („старши нотариуси“?) Теодот, Зосим и Василий – титлите са различно приложени от авторите при посочването на имената²⁹⁷. Включването на военните лидери в края на изброяването е част от павликянската йерархия и следва историческата хронология. Мащабът на териториалното разрастване личи в 17-ти пункт от формулата за отричане от 1027 г., който изказва анатема „за всички павликяни, където и да се те, онези, които продължават да съществуват в тази гнусна ерес и да останат там и да не ходят в правослазната вяра на Великата Константинополска църква“.²⁹⁸ Този текст признава продължаващото присъст-

²⁹⁴ Карбеас е военен лидер, който бил безразличен към въпросите на вярата, затова при отричането от павликянството са вписвани само имената на ересиарси, но не и Карбеас и Хризохир. – Бартикян, Р. М. Источники для изучения истории павликянского движения, с. 90.

²⁹⁵ Photius Patriarpha, XXVI. – Бартикян, Р. М. Источники, с. 195.

²⁹⁶ Haw those approach the holy catholic and apostolic church of God from the manichees should give a written anathema of their heresy. – Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies, 103–104. Документът съдържа съставки, чиято най-късна дата е август 1027 г., а авторството му е приписано на „Стратегиус, свещеник на Великата църква и патриаршески ораторий“, като по-късно е включен към Синодика на Православието.

²⁹⁷ Същите имена са изброени и при Photius Patriarpha, XXVI, 194–195 : „...когато този богоборец умря от насилствена смърт, остави вместо себе си трима ученика на своята мерзост и отстъпничество, имащи първенство в тайните магии и вълшебства, а единият се казваше Михаил, вторият – Канакарис, третият – Йоан. На тях бяха послешни Теодот, а след него Василий и Зосим“, наричани синекдеми. Докато цитираната формула от XI век „размества“ титлите – нарича първите трима „синекдеми“, а последните трима – „старши нотариуси“ – Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies, p. 103–104.

²⁹⁸ Haw repentant manichaens to anathematize their heresy. – Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies, p. 104.

вие на павликяните в Константинопол като град, а и в цялата Константинополска църква, което косвено маркира тяхното разпространение и извън пределите на Византийската империя.

Павликянският космологичен архетип придобива по-детайлен вид след текста, осъждащ разбирането на *павликянската света „Троица“*, който се свързва и с модела на лидерство в общността: „признава някакъв внесен ангел на име Амен („Да бъде“?) като Син, а някакъв бъдещ (следващ), различен и по-малък (второстепенен) по власт на Духа (който е равен на мощта на Отца и Сина).“²⁹⁹ Оригинална е информацията, хвърляща повече светлина върху свещената йерархия при павликяните. Твърдението, че на мястото на апостол *Павел, почитат Пол*, син на Калиника, и получават *четирима негови ученици – като четиримата евангелисти, и дават на други трима името на Светата Троица.*“³⁰⁰ А в последния пункт се изброяват водачите на павликяните: *Павел от Самосата, Лука Блазиус, Варнава, Антониус, Рониданс, Дантес, както и Николай, Лео, Петър*³⁰¹. **Промените са явни** – имената на водачите след първия легендарен основател са нови и неизвестни от предишни извори. На мястото на православния Бог те се покланяли на „Княза на този свят“ и почитали четирима ученици на Павел, наречени „*евангелисти*“ **и още трима, носещи имената на Светата троица (Отец, Син и Светия Дух – б.м.)**.³⁰² Формулата детайлизира и известното за организацията на проповедта, като подчертава авторитета на шестимата исторически водачи – Павел, Сила, Тимотей, Епафродит и Тихик, но същевременно документира уважение към *книга*, „написана в опозиция на Евангелието и наречена Мощност/ „Динамис““. ³⁰³

Историческите водачи имат важно място във формулите на отричане от павликянството. Адаптацията му на българска почва продължава да пази данни за *харизматичност водачите – религиозните и военните*. Формулите за отричане от павликянството са изработени в православна среда и посочването на връзката с известни исторически предводители на павликяните е съществено за „разпознаването“ на последователите.

²⁹⁹ How those approach the holy catholic and apostolic church of God from the manichees should give a written anathema of their heresy, 12. – Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. *Christian Dualist Heresies*, p. 107.

³⁰⁰ Пак там, 107.

³⁰¹ Пак там, 15, 107.

³⁰² Пак там, 1–6, 108.

³⁰³ Пак там, 10, 109. Известна е гностична книга с такова име, но това е единственото ѝ свързване с дуалистични еретици – павликяни или богомили. – Срв. Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. *Christian Dualist Heresies*, бел. 17, 109.

В „*Легенда за появата на павликяните*“ („*Как се заченаха павликяните*“) с простонароден стил и образност са представени легендарните водачи на павликянството. Легендата е уникална със специфичния „*български*“ *православен прочит на представите на павликяните*. Двубоят на св. Йоан Златоуст и дявола Паил в църквата придобива магически характер. Изобличението на богослова в разказа **не е формално повторение от „учени текстове“**, така добре познати от формулите за отричане от павликянство във византийските синодици. Най-авторитетния християнски отец Йоан Златоуст е сочен като автор на „Словото“, за да се подсили внушението за правото на аргументите срещу павликяните. Двубоят се състои в *църквата* и впечатлява с фантастичните си елементи – той е специфично „връщане към началото“ и като свещеност на пространството и като сила на сблъсък на „титани“. Победата е извоювана чрез литургия, изричаща текста на евангелието. „Светите дарове“, думите на „*Отче наш*“ и най-вече „*Един свят, един Господ*“ са „*оръжията*“, с които православният богослов побеждава Паил, който се надува и след това се „пръска“. „*Светата Троица*“ на павликянските водачи не е победена – *Дявол-Павел (Паил) се е пръснал, но ученици Съботин и Шутил продължават апостолското дело*. Имената на двамата са „превеждани“ като формално свързване със събота (Съботин) и със „шут“ (Шутил)³⁰⁴. Двете имена имат интересно съответствие с божествени персонажи от Месопотамия, където бог Семеш (Самаш, Шамаш) се асоциира със Слънцето (чествано в неделя). Съботата била денят на Сатурн (Самбе, Санбе).³⁰⁵ Дали имената на павликянските мисионери не търсят паралел с древните представи Съботин (събота – Самбе) и Шутил (неделя – Шамаш – Слънце)? Тези „синове християнски“ (а може би в значение на синове на „Слънчевия Христос“, който павликяните почитат³⁰⁶) не поемат по очаквания от Константинополския патриарх Йоан Златоуст християнски път и затова трябвало да им „одерат кожата“³⁰⁷.

Михаил Воин носи характеристики на харизматичен водач, „роден“ и припознат за такъв от общността си. Житието го представя като божествено белязан от рождение и доказан като водач – на 25 години той е *избран за „примикюр над свободни войници“*, „по чин воинскоми, т.е. според „военния

³⁰⁴ Анализ на различни идентификации виж в: Garsoian, N. The Paulician Heresy, p. 113.

³⁰⁵ Иванов, Ив. Т. Културни и религиозни връзки на Аспаруховите прабългари с древните народи на Месопотамия. – История, кн. 4, с. 288–310, 292–293.

³⁰⁶ „Те казваха, че Слънчевият Христос нито е умрял, нито е възкръснал и постиха в неделя“ – Приложение I.

³⁰⁷ Приложение II

ред“ . Можем да приемем предположението, че изборът е по български правила, тъй като и етниците във византийската армия са автономни във вътрешната си организация, защото се разчита на специфичната етничната солидарност и военни маниери в критични ситуации по време на сражения³⁰⁸. Харизмата е разпозната още от ранно детство и затова текстовете подчертават светостта на юношата: „от младенчеството си живееше чист живот (...) и украсен с всякакви добродетели“, а бъдещето му като водач на войни изглежда предопределено, затова той по рождение е призван: „родителите му и мнозина други го нарекоха свято дете“. Изразът „мнозина други“ подчертава стереотип, битуващ във военизирана общност, в която водачът на войни има специален статут. Освен че се унаследява, за което свидетелства потеклото на Михаил Воин („съвсем не от низините, но от род всепочитан и благоверен“), той изисква препотвърждаването от „мнозина други“. Признаването на харизмата изисква традиционализирани механизми, които не са предадени в текста в детайли, но се подразбират. Благородният произход, предаван от родителите, заедно с различно („свято“) поведение на детето и юношата, предпоставят избора, но не го отменят. Очевидно се срещаме с християнизираната форма на статут, който по наследство се е предавал след покръстването на българите през IX век. Родителите му са „пръвѣ (от) пръвородных хр(и)стианъ“, но той е още по-стар по потекло. А. Калоянов приписва тези практики към българското езичество, и препраща към институцията на колобрите, религиозните водачи от шамански тип по време на война³⁰⁹. Патриарх Евтимий в Словото заменя „примикюр“ с „воевода“³¹⁰ и това позволява да се въведе в по-широк кръг реалии от българския фолклор. Изборът на примикюра/воевода Михаил *носи сакрален архетип на харизматичен водач. Той е измежду „благородните и прочутите, на всички извест- тен: заради прелестта на красотата си и възрастта си“*.³¹¹ Тръгвайки от

³⁰⁸ Патриарх Евтимий, Съчинения, С., 1990, с. 168. Виж коментара и в: Калоянов, А. Калоянов, А. Михаил Воин от Потука – българската версия на Свети Георги Великомъченик – Шаманската версия на основния мит за двубоя между Змееборца и Змея на дълбините – Проглас, 1998, кн. 2, с. 14;

³⁰⁹ Калоянов, А. Михаил Воин от Потука – българската версия на св. Георги Великомъченик – Шаманската версия на основния мит за двубоя между Змееборца и Змея на дълбините – Проглас, 1998, кн. 2, с. 15.

³¹⁰ Патриарх Евтимий, Похвално слово за Михаил Воин от Потука. – Патриарх Евтимий, Съчинения, С., 1990, 166–174, 168.

³¹¹ Патриарх Евтимий, пак там, с. 168.

сакрални достойнства, Михаил „удържа много победи в различни битки и заради това е издигнат в сан воевода“³¹²

Михаил Воин има поведение на Божи избраник и по-време на битката с „етиопците и агаряните“, заради която е „призован“ от „римляните“. Повечето изследователи приемат названията като реални етнически и геополитически обозначения. Като „римляни“ се приемат като обитатели на Италийския полуостров. Текстът вероятно носи разграничение, което павликяните от векове използват в духа на своето разбиране за „свой“ и „чужд“. В тяхното разграничение „ромеите“ са византийците, различаващи се по религиозен култ от „истинските християни“ – павликяните. Военните съюзи и сблъсъци не са определящи – те са част от ежедневието, докато разграничението по религиозен принцип е постоянно и основополагащо. Описанието на „призоваването“ на служба е „павликянско“ – то възпроизвежда парадигма на военно задължение на павликяни, които са на византийска служба. Враговете „етиопци“ вероятно са мюсюлманите от Египет и Северна Африка, както обикновено наричат това население в изворите³¹³. Агаряните пък са „потомци на Агар“ – египтянка, слугиня на Сара, която със съгласието на бездетната Сара става наложница на Авраам и му ражда син Измаил. От името на Агар се получава названието „агаряни“, което е синоним на „измаилтяни“, т.е. арабите. С това название обикновено се обозначават арабите.³¹⁴ Разграничението в извора на два клона на мюсюлманите – египетски „етиопци“ и от „агаряни“ от арабската пустиня, вероятно носи информация, разбираема за съвременниците. Наименованията очертават широк геополитически периметър от „врагове“, с които Михаил Воин трябва да се сблъска в сражение на страната на византийците-„римляни“.

Самото сражение на Михаил Воин не е просто битка, а е религиозно осмислен сблъсък. Харизматичният водач използва словото като средство в страшния двубой. Видял агарянското множество, *воеводата говори* на своите чрез богословски слова и псалми. И след като изрича на войниците си **четири цитата от свещени текстове**, войнът завършва с: **„Помощта ни е**

³¹² Патриарх Евтимий, пак там, с. 169. Интересен коментар и паралели с български народни традиции виж: Калоянов, А. Михаил Воин от Потука – българската версия на св. Георги Великомъченик – Шаманската версия на основния мит за двубоя между Змеебореца и Змея на дълбините – Проглас, 1998, кн. 2, с. 16.

³¹³ Виж: Βασίλειος Δυενης Ακρίτας. – Дигенис Акрит, С. 2008, с. 174, 38. Превод от старогръцки Борис Вунчев.

³¹⁴ Стара българска литература. Апокрифи. С., 1982. <http://www.promacedonia.org/bg_ap/index.html>

*в името на Господа, сътворил небето и земята*³¹⁵. Този словесен контакт между Михаил и Бог продължава по време на битката. Удивен от бягството на „римляните“, той се обръща към този, „които живее на небесата... – Господа, нашият Бог, докле ни възнагради.“ След което, макар и „сам, сред варварите оставен“, „прекръства бързо лицето си“ и повежда своите хора в решаващо сражение. Прекръстването е последният ритуален жест преди сражението. Той е „освещаване“, което павликяните използват за „освещаване на себе си“ и във важни ритуали – кръщение, служба и други³¹⁶. Получава божията помощ чрез мълнии и гръмотевици, които обръщат враговете в бягство. А после следва отново благодарност към Бог за помощта. Приложеният модел на войнско поведение се повтаря и при битката със змея – „невидимият враг“ при Тирайското езеро в стремеж да освободи девица, подготвена да бъде пожертвана чрез „свирепо изяждане от звяра“. Молитвата в името на „Отца и Сина и Светия дух“, е предшествана и с молба да получи помощ, подобна на тази, която свети Теодор е получил³¹⁷.

При Похвалното слово, писано през XIV век отпадат елементи, които Патриарх Евтимий явно не разбира и приема за незначителни. Така от множеството „роби“-придружители в „Житието“, в „похвалното слово“ остава само един слуга. Но независимо от броя и ролята им, нито един от придружаващите не е допуснат като участник в битките. Молитвената поза в критичния момент на битката с агаряните и етиопците е „пропусната“ в Словото на Патриарх Евтимий, може би защото е „видял“ нещо, което не е в съгласие с православния канон. Според А. Калоянов, молитвата към Бога на падналия ничком на земята Михаил Воин е вторична мотивация на „заспиването“, което вече не е било разбираемо (или пък неприемливо при официализирането на култа към него). „Заспиването“ присъства и при чудото на Свети Георги, и в едно полуапокрифно житие на Теодор Тирон, с когото Патриарх Евтимий сравнява Михаил Воин. Към тези паралели можем да добавим сравнение с поведението на Дигенис Акрит. На „заспиването“ в змеборческия сюжет е отделяно специално внимание, тъй като се приема, че това е „оставане без душа“ – и мало бездишствававъ, паки скоро въста). Воински транс, подобен на шамански ритуал³¹⁸ като че ли *се*

³¹⁵ Патриарх Евтимий. Похвално слово, с. 169.

³¹⁶ Патриарх Евтимий. Пространно житие на Иларион Мъгленски, с. 102.

³¹⁷ Патриарх Евтимий. Пак там, с. 171–172.

³¹⁸ Калоянов, А. Българското шаманство, С., 1995, с. 94–95; Калоянов, А. Михаил Воин от Потука – българската версия на св. Георги Великомъченик – Шаманската версия на основния мит за двубоя между Змебореца и Змея на дълбините – Проглас, 1998, кн. 2, с. 17. За Софий-

„повтаря“ в реалното поведение на някои от войните, свързани с павликяните – така се бие както е приелият павликянството³¹⁹ Йоаникий като ескувит при Маркели 796 г.³²⁰, така и Георги Маниак 1042 г., който след героичния бой при Солун по „божията повеля – и се прострял недокоснат, тъй като противниците му мислели, че това е скроена хитрина и измама“³²¹.

Въпреки твърдението, че Михаил Воин е останал „невредим“, защитен от силата на кръста, текстът представя друга реалност – неговият „образ“ е люто наранен от ноктите на Змея, а белезите са представени като „знамение“. По-късно те „идентифицират“ светеца и дават възможност на богомолците да се гордеят с чудодейния вид на мощите: „а ние се гордеем (хвалим) с твоя дивен вид (твоимъ дивнымъ видѣнїемъ)“. Придобитото чрез белега на лицето знамение се оценява за **двойна чест** – „двоечъстааго змиа мръз'ка сътворъ“³²².

Кл. Иванова обръща специално внимание на факта, че първоначално Службата за Михаил Воин Българин от Потук е била предназначена за Възкресение, нещо твърде необичайно в ортопраксията. Това може да има своето обяснение в обстоятелството, че тя е създадена при полагане на мощите, което предполага, че времето на донасянето им е било на този голям християнски празник. *Службата първоначално е била предназначена за Възкресение*, а после – отместена към деня на неговото успение на 22 ноември, защото е била осъзната неправомерността на избора (и все пак „възкресенските“ мотиви били съхранени). Възможно е и допускането, че Службата и нейният ден са били „донесени“ заедно с мощите³²³. Наистина, павликяните са „удобна“ среда, в която е носена почитта към боговдъхновен воин, сражаващ се в религиозен транс. Но те не уважават Възкресение, защото в този празник православните почитат човешкото страдание на Христос, което не разбират по този начин. Вероятно това е опит за конвертиране чрез приобщаване с компромис. Присвояването на

ско – „когато змеят фърка, заспива (?), излезе му мощта (стане като заспал/и се бие с халите)“, загатната е и при двубоя между Господ и Дявола във фолклорната версия на мита за Сътворението (СБНУ, 30, с. 49)

³¹⁹ Житие на Йоаникий. – Жития на светиите, Синодално издателство, С., 1991, с. 555.

³²⁰ Монах Сава. Житие на Йоаникий. – ГИБИ, IV, 1961, 132–133, 133. Житието пресъздава битка край Маркели, въпреки преобладаващото мнение за византийски поход през Одрин и Версиникия, посрещнат от хан Кардам в гориста местност с височини, при което след 17 дни н двете армии се оттеглили без сражения. Виж: История на България, Т. II, С., 1981, с. 130.

³²¹ Монах Сава, пак там, 162.

³²² Калоянов, А. Михаил Воин от Потука – българската версия на Свети Георги Велико-мъченик – Шаманската версия на основния мит за двубоя между Змеебореца и Змея на дълбините – Проглас, год. VII, 1998, кн. 2, с. 17.

³²³ Иванова, Кл. Литературни наблюдения върху две похвални слова на Евтимий Търновски. – Старобългарска литература. Т. XIV, С., 1983, с. 10–24;

павликянски герой в новата православна доктрина по времето на цар Калоян, е изисквало съчетаване на култови елементи от двете доктрини – затова денят на павликянския герой е определен за Възкресение, а мощите му са поставени в църквата „Възнесение Господно“ – най-цененият от тях празник. Така е търсен толерантен и работещ компромис за обединение на българските павликяните с православните българи, още повече, че според Евтимий Зигавин еретиците отъждествявали Христос с Архангел Михаил³²⁴ – „двойник“ Михаил Воин.

Двубоите на павликянските водачи в трите извора от различен произход (Епоса за Василий Дигенис Акрит³²⁵, Жития и Похвално слово за Свети Михаил Воин³²⁶, „Слово на Йоан Златоуст как зачеха се българските павликяни“³²⁷), имат „първична онтология“ – те имитират или повтарят един архетип, включващ повторения на жестове-парадигми на „епизод“ от божествена и космическа драма. Това е „връщане“ в митологичното време, когато е станало основаването на света и преминаване от реалното пространство в трансцендентното пространство („Центъра“) – това е връщане в свещеното „време-пространство“ на първоначалното сътворение, извършено от божество³²⁸. **Харизматичният павликянски архетип на водачество** присъства в гръцкия епос за Василий Дигенис Акрит и в българската легенда „как се зачеха българските павликяни“, но най-пълно е представен в образа на Михаил Воин Българин. Функционирането на водачеството като военно предводителство с мистични функции там е предадено в детайли, показващи формулите на култова молитва и военно умение. Молитвата и мечът са основните оръжия на павликянския водач. Двубоите на Михаил Воин пресъздават задължителните парадигми на свещенодействия, преминаващи през четири епизода. **Първият епизод е унищожаване на профанното време** и пространство и преминаване в митологичните им съответствия. Повторението на архетипен жест и подражанието на божествен архетип в началото на ритуала унищожават профанното време и пренася героя и действията му митологичното. Заличаването на профанното пространство става чрез символизма на Центъра – храм, дворец, постройка. Ако при леген-

³²⁴ Ангелов Д., Призов Б., Батаклиев Г. Богомилството в България, Византия и Западна Европа в извори. С., 1967, с. 75.

³²⁵ Digenes Akrites. Ed. and trans. J. Mavrogordato, Oxford, 1956; Βασίλειος Διγενής Ακρίτας. Trapp, Erich (u. a.), Bohlau. – Дигенис Акрит. Колекция „Архетип“, С., 1998. Превод, увод, бел. Б. Вунчев.

³²⁶ Патриарх Евтимий, Събрани съчинения, С., 1990, с. 166–174, 279–282.

³²⁷ Публикация в Иванов, Й. Събрани съчинения, Т. I, с. 111–114; Приложение 2. с пълен превод на новобългарски.

³²⁸ Елиаде, М. Митът за вечното завръщане, с. 31.

дата за появата на българските павликяни свещеното място на сблъсък е храм, то при военния водач Михаил Воин то е бойно поле, без специални маркери и пещера с езеро. *Вторият епизод е подготовката на човека за проектиране* в митичната епоха – всяко действие и предмет стават реалност единствено чрез повторенията на парадигматични жестове. Молитвата с падане на земята (и/или заспиването) изглежда неестествена от рационална гледна точка преди военните сблъсъци на героя, но е напълно задължително условие за началото на ритуално „пренасяне“ в божествения свят. Подложеният на тази проекция трябва да има знания и умения, за да направи успешно мисията си на пренос в божественото време-пространство. Затова характеристиките на Михаил Воин са специално подчертани – произходът му, светия му живот, призиванието му на водач, са част от достойнствата, позволяващи му да влезе в контакт в сакралното пространство. *Третият епизод е самото действие* – съединяването на мит и реално повторение-проекция в профанен момент. Човекът извършва повторение на магически ритуал от небесен образец само в подходящо и важно пространство-време – те са с ключово значение за хармонията на божествения и човешки ред. Човекът по време на свещенодействието напуска делничния свят на смъртен човек и навлиза в божествения свят на безсмъртните. Моментът е важен и изисква специална подготовка и знания, защото ако не се изпълни правилно и се прекъсне обряда, всяко „връщане“ в света обратно носи заплахата – смъртта му би била неизбежна. Молитвите и специалният начин на правене на кръстния знак върху лицето/челото е действието, което въвежда божествената закрила и „Господ, който и в това изпълни желанието на баещите се от него“ осигурява победата – пази невредим своя роб и хвърля в страх враговете, като изпраща мълнии и гръмотевици. След спечелените чутовни сблъсъци, героите се „връщат“ в реалността чрез молитва-благодарност. Това е *четвъртият епизод на обряда – действия по десакрализация*, които да включат ритуално-действащия обратно в профаното време на смъртните³²⁹. В този смисъл, животът на героя Михаил Воин представя два варианта на сакрален пренос – две различни битки, които ритуално повтарят прехода от света на смъртните в света на ритуала на пренос. Но ако при битката с „варварите“-агаряни и етиопци, получава божествена подкрепа, във втория случай сблъсъкът не е от същия порядък. Архетипът явно е друг – врагът е „невидим“, размерите му са огромни, главите му са три. „Видимият се опълчва срещу невидимия, понеже не срещу

³²⁹ Елиаде, М. Пос. съч, с. 49–51.

човек, а срещу невидим враг се опълчва³³⁰. Вторият двубой на Михаил Воин повтаря космически архетип, който не му позволява да остане в профанното пространство.

Самият Михаил Воин в молитвата си преди двубоя иска подкрепа: „да победа дявола, живеещ в този звяр, както някога си удостоил светия свой угонник Теодор“³³¹. Войнът повтаря божествен архетип, широко познат в традиционния за много общности парадигматичен мит за битка между Героя и гигантски триглав змей³³². Молитвите подготвят битките и връщат обратно реалното време-пространство. Десакрализацията и връщането в профанното пространство за героя се оказва невъзможно. Раните, получени в двубоя със змея, водят до смърт – връщането от свещеното време-пространство остава белези, които не заздравяват. Подготвил се за смъртта и раздал всичко видимо и материално, Михаил Воин предава невидимата си душа на „светите дароносещи ангели“. Раните от невидимия враг пренасят смъртния Михаил Воин в „Божия дом с гласа на радостта и славословието от шума на празнуващите“, като „заради него“ Бог изцелява много от различни болести³³³. Така мисията на военния предводител Михаил воин, станал „спасител“ на обречена девица и на град, завладян от триглав Змей, преминава в закрилник пред Бога и изцелител на физически болести на вярващите³³⁴. Култът към змееборца Михаил от Потук е вторично „припознат“ и призван за нови битки с „римляните“-ромей. Българският владетел Калоян „пренася“ символизма на стария образ в пространство-времето на българо-византийския двубой през XIII век. Видимо еретическа по характера си, службата за Михаил Воин, провеждана на Възкресение, вероятно е била политическа отстъпка (наложена от владетеля и приета от патриарха) на павликяните от Пловдив в името на голямата цел – обединението на всички българи под скиптъра на цар Калоян. А вече Съборът, свикан от цар Борил през 1211 г., вероятно чрез споразумение отменил тази отстъпка, но вече официализираният култ към Михаил Воин бил запазен³³⁵.

³³⁰ Патриарх Евтимий Търновски, Похвално слово за св. Михаил Воин, с. 172.

³³¹ Патриарх Евтимий, пак там, с. 171. Посочения в молитвата Теодор е „разпознат“ от коментара към похвалното слово като св. Теодор Тирон – срв. пак там, с. 286, бел. 3.

³³² Елиаде, М. Митът за вечното, с. 52.

³³³ Патриарх Евтимий Търновски. Похвално слово на Михаил Воин, с. 173.

³³⁴ Патриарх Евтимий, пак там, 173.

³³⁵ Калоянов, А. Михаил Воин от Потука – български двойник на свети Георги Велико-мъченик, шаманска версия на основния мит за двубоя между Змееборца и Змея на дълбините. – Проглас, 1998, № 2, с. 10.

В павликянското харизматично лидерство функциите на водача са двоинствени – той е едновременно религиозен посредник и предводител в реални военни сражения. Митът и историята, въпреки противоречивата си връзка, взаимно си посредничат, за да „възпроизведат“ герои, способни да обединяват религиозни и военни задачи. Това изглежда трудно осъществимо, но историята на XI–XIII век ни дава множество примери за такива павликянски водачи.

Старите *митологеми на боговдъхновени водачи-войни* са вплетени в поведението реални исторически примери. Такива са Карбеас и Хризохир в Тефрика през IX век, Травъл от Филипопол и Белятово през 1084–1086 г., Кулеон и Кусин във Филипопол 1114 г. Предполагам павликянин³³⁶ е дошлият от Сицилия Георги Маниак³³⁷, където са известни практики за изпадане в състояние на *безчувственост (безразсъдност)*, правейки кръстния знак на челото си с пръст³³⁸, както постъпва и Михаил Воин преди сражение – знак, забелязан при българските павликяни до XII век³³⁹. Вероятно подобно войнско поведение е демонстрирал и участника в битките с българите през 796 г. ескувитът-иконоборец Йоаникий (станал след нея отшелник в Олимп и светец след смъртта си), чийто подвизи впечатлили и император Константин VI (776–797). По-късно той успял да стане „невидим“ за пазачите и само с кръстния знак счупил веригите и освободил пленени³⁴⁰.

Военната роля на павликяните е реална, авторите не пестят подробности за смелостта им. Ана Комнина дава любопитни детайли за военните възможности на павликяните в разказа за организацията на кампанията срещу Роберт Гискар от 17 юли 1081 г. и пролетта на 1082 г. „*А военачалниците на манихеите, които наброявали около две хиляди и осемстотин души, били Ксантис и Кулеон*, привърженици на същата ерес. Всички тези хора са твърде войнствени и винаги готови в удобен случай *да вкусят от кръвта на враговете си*, а освен това са дръзки и безсрамни.“³⁴¹ Но малко по-късно Ксантис и Кулеон „се завърнали своеволно у дома си със своите хора, които наброявали *вече 2500 души, и въпреки че императорът ги викал често да се върнат*, те обещава-

³³⁶ Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies, p. 140

³³⁷ Пак там, p. 162.

³³⁸ Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies, p. 140.

³³⁹ В диспут срещу „манихеите“ (буквално взет от аргументите на Е. Зигабин от „Догматично всеоръжие“ по мнението на Кл. Иванова), Иларион Мъгленски се обръща към „мъжете арменски“ с: “ като прекръстите чело, считате, че така освещавате себе си и при кръщение“. Виж: Патриарх Евтимий. Пространно житие на св. Иларион Мъгленски, с. 102.

³⁴⁰ Симеон Метафраст. Житие на Йоаникий. – ГИБИ, IV, с. 137–140, 140.

³⁴¹ Anna Comnena. Alexias, IV, 4. – ГИБИ, VIII, s. 43.

ли, но отлагали пристигането си. Въпреки обещаните чрез писма подаръци и почести, те не се присъединили към императора³⁴². Ксантис, Кулеон, Травъл са военни водачи, разполагащи със значителни въоръжени сили.

Войни, владеещи словото. Това е другата характеристика на павликянските предводители. Император Алексей Комнин, заедно с никейския епископ Евстратий и пловдивския архиерей, кесаря Никифор подели многомесечен спор с „мнозина „надминали какавейте“, които *спорели с цитати* от Свещеното писание, мислейки, че така ще затвърдят своето учение³⁴³. А водачите на филипополските павликяни били умели бойци на словото: „И ако Кусин изпуснел някой противодовод, подемал веднага Кулеон, и ако той не успявал, тогава се опълчвал Фол“, а след преместването в Константинопол, Кулеон бил спечелен като „по-разумен и способен да разбере словото на истината“, докато Кусин и Фол били оставени да „умрат от собствените си грехове“ в тъмница.³⁴⁴ Образът на Кулеон доказано съчетава двете основни характеристики – той е воин и предводител на 2800 павликяни при Драч и опонент на Алексей Комнин при богословските спорове във Филипопол и Константинопол през 1114 г. За него напълно приляга написаното за Михаил Воин: „имал голям военен чин, бил храбър в битките и със своя свет живот, *с молитва и меч убил страшния змей*“, както го е характеризирал Паисий Хилендарски³⁴⁵. Образи от различно време, носещи един и същ лидерски архетип.

Срещата на мита и историята в изворите за павликянското харизматично и военно лидерство дава възможност за *сравнения на малоазийския и българския му вариант*. Малоазийският архетип създава през XI век образа на Василий, а в същото време в българските земи се съгражда представата за Михаил Воин. Приема се, че възникването на *култа към Михаил Воин Българин предхожда или е синхронно с подвизите на акрита Василий Дигенис Акрит*, свързани с района на горното течение на р. Ефрат, където се намират и старите територии на павликяните. Общите елементи в образите на двамата герои са сочени често и подсказват една и съща основа. Войни-змееборци, Михаил Воин и Василий Дигенис отразяват общо светоусещане. Имат общи стереотипи за „вписване“ в историческото време – имената им са „повторения“ на имена на византийски императори, в чието време героите действат. Но

³⁴² Пак там, V, 3, 46.

³⁴³ Пак там, XIV, 8, 138.

³⁴⁴ Пак там, XIV, 9, 139–140.

³⁴⁵ Паисий Хилендарски. История Славянобългарска, Зографска чернова 1762. – Факсимилно издание, 1998, с. 267.

точността на линейното време сякаш нарочно е оставена без по-ясни маркери. Митологичното време надделява, въпреки общо посочения паралел с владетел. Пространството на проявите им също е маркирано с общото използване на обозначението Романия, но тълкуването му е различно. Михаил Воин произхожда от Потук в Романия – в район, определят различно, но в периметъра между Пловдив и Стара Загора³⁴⁶. Земята, в която се развива действието в началото на Епоса за Дигенис Акрит е Романия – „земята Ираклова“, по-точно Кападокия³⁴⁷. Битките на героите имат етно-религиозни внушения – етиопци и агаряни са споменати и в двата текста, но при Дигенис са използвани много повече етно-определители на персонажите. И двамата герои търсят небесна закрила от небесни войни. Михаил Воин иска Бог да му даде това, което е дал на „светия свой угодник Теодор“³⁴⁸. Дигенис Акрит също има специални покровители – „свети Тодоровци двама, светите Димитър и Георги“³⁴⁹. И двамата герои имат специални качества, открояващи ги от детска възраст – Михаил Воин е отгледан непорочно в целомъдрие и чистота от благородни и прочути родители³⁵⁰, докато Василий е син на благороден емир от Сирия и наследника на фамилията Дукас от темата Анатолик – затова е и Дигенис (=двуродник)³⁵¹. Воинските им подвизи ги налагат като авторитети в ранна възраст – Михаил е на 26 години „воевода“³⁵², а Дигенис на 12 („два пъти по шест“) години вече печели битки с леопард и мечка, а по-късно се жени и за „от слънце родената“ дъщеря на „Дукас, стратегът на част от Романия“³⁵³.

Паралелите и повторенията на общ архетип, очертават образа на герой-змееборец и войн, действащ в митичното време, но съизмерено (чрез посочване на исторически маркери на императорско с историческото време на XI–XII век. Интересно значение имат и разликите на двата образа. Те открояват различните функции, които изпълняват тези образи. Михаил Воин се налага като светец в православен култ и придобива задачи, коренно различни от песните за Дигенис Акрит, които имат по-светски и развлекателни характеристики. Михаил е „българин“ и няма „двойственост“ в произхода, за разлика от „двуродения“ Василий Акрит, прекарал живота си в ловни сблъсъци и любовни драми, фон

³⁴⁶ Патриарх Евтимий, Похвално слово, с. 284.

³⁴⁷ Βασίλειος Διγενής Ακρίτας, – Дигенис Акрит, С., 2008, s. 28.

³⁴⁸ Патриарх Евтимий, Похвално слово, 171.

³⁴⁹ Βασίλειος Διγενής Ακρίτας, с. 101, 143.

³⁵⁰ Патриарх Евтимий, с. 168.

³⁵¹ Βασίλειος Διγενής Ακρίτας, II, 34–35. IV, 72.

³⁵² Патриарх Евтимий, с. 168.

³⁵³ Βασίλειος Διγενής Ακρίτας, IV, 73, 81.

на подвизите му. Михаил Българина има по-малко, но по-мотивирани битки – с „варварите“ агаряни и етиопци и със Змея-дявол. Двубоите са „ритуално“ подготвени и завършени с молитви към „небесния отец“. Така се подчертава значението на словото и ефекта му чрез съдействието свише. Смъртта на Михаил Воин е резултат от раните в лявата ръка и дясната буза, получени в двубоя. Дигенис умира след скоропостижна болест, получена след баня. ***Съпоставката откроява Михаил Воин Българина като носител на по-цялостен образ – този на война – харизматичен водач, изпълняващ мисия на устроител на реда и закрилник от Змея-дявол. Той наистина има двойно въоръжение, което му осигурява победите – „с молитва и меч“ побеждава и врагове етиопци и агаряни, и страшия змей.***

„Двуродността“ при Василий Акрит чрез прозвището Дигенис е залегнала и в историята и в легендата за произхода на общността от Мала Азия. „Смесените“ бракове на две поколения затвърждават тази представа. Баща му – „емира“-мюсюлманин от Сирия променя религията си, за да се ожени за византийска девойка от рода Дукас в Кападокия, а самият Василий взема за жена Евдокия – дъщерята на византийския стратег на част от „Романия“ Дукас. Тази линия на „двуродност“ и „смесване“ в образа на българския светец липсва. Мюсюлманите-етиопци и агаряни, са „варвари“, с които героя се сражава. Срещу тях той призовава Бога, „който живее на небесата“, за помощ и получава чудодейно мълнии и гръмотевици, които връхлетели върху враговете. „Смесване“ и „двуродност“ не може да се намери в текстовете за Михаил Воин Българин. Но въпреки това българските иконописци са оставили странен образ на Михаил Воин Българин – изображението говори за ДИГЕНИС – т.е. двуродност на героя българин.

Изображение на св. Михаил Воин е нарисувано през 1849 г. от Захарий Хр. Зограф в църквата на Преображенския манастир. Михаил е представен като млад човек – без брада и мустаци, в царско облекло – червеноохров елек и панталон-потури, украсени с розети-наколенници, зелена мантия, закрепена на раменете и напъхана под пояса. Странният образ на единствения български светец-воин изненадва тълкувателите – облеклото му е представено като „смесица между античен и съвременен турски военен костюм“³⁵⁴. Съпоставката с образа на Василий Дигенис отново ни потвърждава общ културен код, изразен в цветовете и символи. Дигенис облича „тънка риза, а връз нея червена дреха

³⁵⁴ Василиев, А. Български светци в изобразителното изкуство. С., 1987, с. 40.

със златни ръбове, обсипани с бисери, яката ѝ с амбра, ...наместо копчета имаше големи бисери, илиците – извезани с чисто злато. Носеше чудни обувки, украсени с грифони, плетени шпори, цели покрити с камъни скъпи.³⁵⁵ При женитбата си той получава от майката на жена си „бяло-зелена дреха и пояси драгоценни, четири бели тюрбана, извезани със злато, златотъкана плащеница, отзад със грифони“³⁵⁶. Това описание на облеклото на Василий Дигенис съответства на изображението на Михаил Воин Българина от средата на XIX век в Преображенския и Троянския манастир, въпреки че тестовете за неговите дела не дават основание за подобен вид облекло. Какво е накарало Захарий Зограф да изобразява така единствения Българин-Воин, чието житие изрично му приписва български благороден произход и войнски подвизи? Общите черти в характеристиките на тези герои, свързани с историческата съдба на павликяните, не могат да се отхвърлят. Те отразяват общ религиозен и културен архетип на харизматичен воин, който в българска среда продължава да се почита като герой, който „с молитви и меч убил страшния змей“, докато Дигенис придобива светско-развлекателен характер.

Легендата за произхода на павликяните от Аджарския и Троянския сборник също носи следи от *йерофани, свързани с притежание и предаване на харизмата*³⁵⁷. В разказа, датиран от XII–XIII век и синхронен на появата на култа към Михаил Воин, се предават детайли от уменията на „граматика Паил“, родоначалник на „закона“ и вратата на българските павликяни. Двубоят в църквата започва при запечатани с името Божие църковни врати. От текста на Евангелието дяволът Паил се замятал, а от „църковните дарове“ станал страховит, ударил се в купола на църквата и се спуснал на земята, а след думите „Един свят, един Господ“ – се пръснал³⁵⁸. Така описаният двубоят, съдържа детайли, срещани в текстовете за Дигенис Кападокийски³⁵⁹. Героят там се сражава със „змей, пременен като момък прекрасен“ опитал да съблзни любимата му, но не успял, защото тя го разпознала („понеже на себе си каза: явно змей е това, нивга досега подобно лице не съм зървала“).³⁶⁰ Дигенис вижда преобра-

³⁵⁵ Βασίλειος Διγενής Ακρίτας, s. 220–225, 77.

³⁵⁶ Βασίλειος Διγενής Ακρίτας, s. 920, 101.

³⁵⁷ Иванов, Й. Произход на павликяните според два български ръкописа. – СпБАН, XXIV, 1922, с. 25–32. Избрани произведения, Т. I, С., 1982, с. 111–123.

³⁵⁸ Аджарски сб., № 326, НБКМ (Ц о н е в, Опис 1, с. 317) – Иванов, Й. Произход на павликяните според два български ръкописа, Събрани съчинение, Т. I, С., 1972, с. 113. Превод на проф. д-р Мария Спасова от ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“. Виж Приложение 2.

³⁵⁹ Така е наречен Василий Дигенис Акрит в „Βασίλειος Διγενής Ακρίτας, III, 106, 60.

³⁶⁰ Βασίλειος Διγενής Ακρίτας, VI, 45–55, 124.

зването му в ужасен, страшен и огромен змей, с три глави, обвити в пламъци. После тялото на змея „се изду, главите станаха една, назад ставаше по-тънко, с изострена опашка и като ту се свиваше, ту се пак се издуваше, с цялата си мощ върху му се стовари“.³⁶¹ Двубоят с „лукавия змей“ на Свети Михаил Воин Българин е предаден по-лаконично. Змеят е невидим и триглав, с остра опашка. Двубоят е определен като чудо: „*Ще видим как видимият се отгълчва на невидимия.*“³⁶²

Така *трите двубоя – на Йоан Златоуст срещу Паул-дявола, на Дигенис и Михаил Воин* срещу змейовете, съдържат символи от общ порядък. Магически и символично се представя сблъсък, в който героите се сражават срещу невидимо зло, умеещо да се преобразува в красиво лице и приятна външност, която успява да излъже всички, без умеещите да виждат невидимото. Граматикът-Паул има белезите на змея-момък при Дигенис, като преди края си и той „се издува“ и се мята. *Религиозният код, използван при православните гърци (доколкото епоса за Дигенис е гръцки текст, разпространяван като светски развлекателен жанр) и българи (срез които векове се разпространява легендата за възникването на павликяните от граматика Паул)* откроява няколко общи йерофани:

- Дяволът е змей, умеещ да се преобразява в красив момък (мъж).
- При разпознаването на измамата, за която способности имат само избраници, дяволът приема страшния си вид.
- В двубоя се мята и надува, размята и острата си опашка.
- Но докато при Дигенис победата е резултат на воински умения, в българските разкази словото и свещените молитви имат решаващо въздействие.
- Краят на змея от Аджарската легенда идва след казването на формулата за еднобожие от Йоан Богослов, от което дяволът-змея се пръснал. Свещената сила на словото като оръжие е още по-силно подчертана в подвизите на Михаил Воин Българин. Въртенето на меч или използването на копие не е описано, но молитвите му са подробно цитирани, защото те са по-силно оръжие от остриетата на въоръженето му. Свещената сила на словото побеждава, а мечът само помага завършването на двубоя.

³⁶¹ Βασίλειος Διγενής Ακρίτας, VI, 65–75, 125.

³⁶² Патриарх Евтимий, Похвално слово, с. 172.

„Видимият побеждава невидимия!“³⁶³ – Думите, използвани от Патриарх Евтимий са силни, но неубедителни. Победителят Михаил Воин умира, ранен от невидимият змей-дявол, който е убил! Митологическият сблъсък е завършил епизода си, но резултатът е оставен без щастлив „край“. За да може следващият *„видим“ богоизбранник отново да влезе в двубой с невидимото зло чрез павликянското всеоръжие „молитви и меч“* и с покровителството на небесния Отец! Така, както поколения павликяни са влизали и печелили сражения.

2. Сътворението – теология и космология

Първото българско известие за еретици-„манихеи“ е от Йоан Екзарх *Български*, съвременник на цар Симеон³⁶⁴. Йоан Екзарх укорява на няколко места в своите съчинения „манихеите“³⁶⁵, неприемащи истинското християнство дори и след покръстването на българите от княз Борис I (852–889). Спорът на българския богослов в различни тълкуватели на Сътворението в много от случаите косвено се отнася към тези на дуалисти, неназовани категорично. Пасажът за тези, които „съвсем погрешно измислиха разделянето и съединяването. На небето те приписват творческа сила и го смятат за добро начало. На земята пък в своите зли мисли приписват зло начало.“³⁶⁶ Христос също е

³⁶³ Патриарх Евтимий, Похвално слово, с. 172.

³⁶⁴ Йоан Екзарх. Шестоднев. С., 1981, с. 3–378. Превод от старобългарски, послеслов и коментар Николай Цв. Кочев.

³⁶⁵ Приема се, че това е предвестник за бъдещата поява на богомилството в българските земи и „най-старото свидетелство за умерен дуализъм, където дяволът-творец на видимия свят, не е равноправен на Бога Отец, а е негов син и по-късен враг“. Наложено е мнение, че визираниите сведения се отнасят за „старите манихеи“, а не за българските богомили-дуалисти. – Според Loos, M. Le prétendu témoignage d'un traité de Jean Exarche intitulé „Šestodnev“ et relatif aux Bogomiles, Byzantinoslavica, XIII, 1, 1952, 59 сл., сведението в „Шестоднева“ на Йоан Екзарх се отнася не до богомили, а до старите манихеи и в такъв смисъл не може да бъде считано за доказателство за поява на богомилството още по време на цар Симеон.

³⁶⁶ Йоан Екзарх. Шестоднев. С., 1981, с. 46. В бел. 17, 312, се приема, че полемиката е отправена към „манихеите и изобщо към крайните дуалисти – павликяните“, защото богомилите са умерени дуалист. Сравни още с: Ангелов, Д. Богомилството в България, С., 1969.

представян от „еретиците“ по особен начин: „Еретиците дръзват да казват и за Христос, че е „станал“, и че той не е съществувал преди битието“³⁶⁷.

Най-често е цитиран пасажа, в който той дава детайл за вярванията на т.нар. „манихеи“: „Да се срамуват също всички объркани и скверни манихеи и всички погани словени ... също не срамуващи се *дяволът да наричат старши син*“³⁶⁸.

Този пасаж³⁶⁹ е откъс от по-обширен текст, целящ „да познаваме еретическите извращения“, без изрично да се назовават: „Еретиците дръзват да казват, че *тъмнината е дявол, а бездните – бесове. Когато Бог казва: „Да бъде светлина“, все едно (че е казал): „да бъде синът“. Те не се срамуват за казват, че дяволът е по-стар от Сина. Ако наистина бездните са бесове, а Дяволът – тъмнина, Бог, както казва: „да бъде светлина“, сиреч да бъде синът, тогава не означава ли, че (дяволът) е равен по достойнство и по старшинство?*“³⁷⁰

Йерархията Бог-Отец, „Старши брат“-„Дявол“ и „Младши брат“-„Исус“, не е типична за манихейския архетип³⁷¹. Това прави досегашното категорично „разпознаване“ на „манихеи“-дуалисти в текста от IX–X век на Йоан Екзарх необосновано³⁷². Явно е, че това не са манихеи, а павликяни. Заключение е още по-категорично след сравнение с първичния павликянски космологичен архетип от Мала Азия³⁷³.

Особената почит към слънцето и светлината при павликяните в ранния им период е силно изразена и отразява сложен синкретизъм на древен култ. Митра е наричан понякога и „първороден син на светлината“³⁷⁴ и бил изобразяван като воин, побеждаващ бика, символизиращ злото начало. Почитали го

³⁶⁷ Йоан Екзарх, Шестоднев, с. 48. Анализът на богослова маркира ключови изрази, идентифициращи вечното битие („беше“) и сътвореното в последствие („стана“): „Но те не мислят, че като се каже „в началото беше“ (се означава) не станалото, а вечно съществуващото“.

³⁶⁸ Текстът на Йоан Екзарх е предаден с оригиналното му изписване в: Иванов, Й. Богомилските книги и легенди, 1925, Захари Стоянов, С., 2007, с. 20.

³⁶⁹ „Да се срамляют субо вси пошибенни и скверьн`ни манихеи и вси поганни словене... То же не съдет`се диявола глюще стареиша сна.“

³⁷⁰ Йоан Екзарх, Шестоднев, с. 52.

³⁷¹ Виж повече Тук, Глава I, 26 сл.

³⁷² Авторите досега отнасят сведението към „старите манихеи“ – Loos, M. Le pretendu temoignage d'un traité de Jean Exarche intitulé „Šestodnev“ et relatif aux Bogomiles, Byzantinoslavica, XIII, 1, 1952, 59. и Иванов, Й. Богомилски книги и легенди, 20.

³⁷³ Виж повече Тук, глава I, 72 сл.

³⁷⁴ Хегел, Г. История на философията, Т. I, С., 1984, с. 190–194. Добрият бог Ахура Мазда (в гръцки вариант на името Ормузд) създал Митра като посредник за земята. Той не е посредник с цел установяване на мир между двете основни начала в света, а стои на страната на Ормузд и се бори заедно с него срещу злото – Анхра Майню (гръцки вариант – Ариман).

като спасител на света, който след окончателната победа над силите на тъмнината, ще установи царство на справедливостта, наричали го „непобедимо слънце“, а самото му име може да се тълкува като „договор“³⁷⁵ или „вярност“³⁷⁶. Те се молели на слънцето, *наричали го Христос*³⁷⁷.

Култът към слънцето и светлината, вероятно е в основата на култа към небесния отец, разпоредител със светлината, силно засвидетелстван при павликяните в Мала Азия. Основното обръщение към него в молитвите им било: „Слънчице, светлинка!“ Култът към слънцето е демонстриран и в един от най-ранните арменски документи – № 154 в „Книга на ересите“: „Те казват, че Слънчевият Христос нито е умрял, нито е възкръсна, и постят в неделя.“³⁷⁸ Така българският текст на Йоан Екзарх представя основни представи на павликяните, които повтарят свещените представи от първородината им. Заедно с това, българското „повторение“ на архетипа съдържа повече детайли за специфична йерархия – Бог-Отец, „призовал“ Христос (Сина, светлината) чрез думите „Да бъде светлина“, а Дяволът-тъмнина (по-стар от Сина), го предхождал и бил „равен“ по достойнство. А идентификацията „*тъмнината е дявол, а бездните – бесове*“ получава възможност за сравнение с малоазийските представи на павликяните. Познатата информация, че *заедно с молитвата към слънцето, призовавали и въздушни демони*, „тайно“ и съгласно със „заблуддението на Манес и Симон Маг“³⁷⁹ получава косвено потвърждение и за българските павликяни. Общуването с въздушни демони на покрива на къщите се регистрира и в IX век от П. Сицилийски в Тефрика³⁸⁰.

Троичният архетип на Бог-Отец – „Дявол“ (старши син, тъмнина) – Син (слънчев Христос, светлина) се потвърждава в информацията на друг, по-късен документ, за „богомили“ и „масалиани“, срещу които се е борил св. Климент през IX век. В по-късно гръцко житие на Св. Ив. Владимир се говори за това, че цар Симеон и свети Климент са се съпротивлявали срещу ереста на богомили и масалиани³⁸¹. Фактът, че на българска територия е забелязано при-

³⁷⁵ Свенцицкая, И. Раннее христианство, с. 259.

³⁷⁶ Токарев, С. Религията в историята, с. 230.

³⁷⁷ Книгу о ересях. Миабан, Арарат, 2, 1892, с. 113; Бартикян, Р. Источники, с. 35. При манихеите дуализмът е абсолютен и противопоставя „Отеца на величието“ на „Царя на мрака“, а Исус е „живия дух“, пратен да спаси човека и неговата душа.

³⁷⁸ Garsoian, N. The Paulician Heresy, p. 112–113. А също и Приложение I – фототипен текст и превод на български език.

³⁷⁹ Йоан Одзунски, Против павликян, с. 110.

³⁸⁰ Petrus Siculus. Historia, IX, s.125.

³⁸¹ Виж: Житие на Иван-Владимир (Ἅγιος, του αγ. Στδ. Βλαδιμηρου σ, s. 14) – коментар: Снегаров, Ив. История на Охридската Архиепископия, с. 44.

съствие на еретици, включващи в божествена йерархия „дявол“ като „старши брат“, дава възможности за съпоставки, особено след появата на богомилството, което хронологически е производно разклонение, появило се след посоченото време на изворите³⁸².

Развитието на павликянството IX–X век в българските земи „облъчва“ новопокръстените българи с идеи, създали нова доктрина, назована в последствие *богомилство*. Независимо от разликите, смесването на двете дуалистични движения става естествено, поради стила на православните формули за осъждане. След появата на богомилството, павликянството остава в „сянката“ му и в повечето сведения за еретици се „приписват“ и идентифицират с новопоявилата се ерес. Затова работата с подобни документи винаги носи рискове от подвеждане и неточност³⁸³.

Писмото на цариградския патриарх Теофилакт (933–956) до цар Петър (927–969) съдържа идеи на „новопоявила се ерес“ – „манихейство, смесено с павликянство“³⁸⁴. Писмото първоначално изяснява различните средства за приобщаване на еретиците към християнството³⁸⁵. Сред тях са свещеници, приемачи ролята на учители, и на „отшелници“, които са привлекли множество привърженици. Павликяните заклеймяват ролята на свещениците и отхвърлят „специализацията“ им в религиозното общуване³⁸⁶. Въпреки разликите, в 12-те пункта, описващи идеите на „новопоявилата се ерес“, можем да идентифици-

³⁸² Най-подробно троичният модел в теокосмософията е пресъздаден при: Euthymii monacho Coenobii Peribleptae. Epistula invectiva contra Phundagiagitas sive Bogomilos haereticos. – ГИБИ, X, София 1980, 9–15; Euthymius Zigabenus. *Πανοπλία δογματικῆ* (Panoplia dogmatica), Изложение за ереста на богомилите от Евтимий Зигавин. – ГИБИ, X С., 1980, с. 50–75; Michael Psellus. *Dialogus de operatione daemonum* (За силата на демоните.) – ГИБИ, VI, С., 1065, 128–133.

³⁸³ Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. *Christian Dualist Heresies*, p. 102.

³⁸⁴ Theophylactus patriarcha Constantinopolitanus. *Epistola Petro Bulgarorum regi*. – ГИБИ, V, С., 1964, p. 185.

³⁸⁵ Първите следва да се кръстят отново, вторите да се миропомажат, а „техните свещеници, като прокълнат и те по същия начин ереста и дадат писания, писмено отказване от ереста и изповедание на православната вяра, нека бъдат приемани“. Описанието на привържениците, които явно са следвали тази „новопоявила се ерес“ позволяват сравнителен анализ с характерното за павликяните. Писмото е особено „меко“ към тези, които са следвали примера на отшелниците – изкисва отлъчване четири месеца, след което да се приемат в общение, като „свещениците безпрепятствено да получат отново своето свещеничество“. А тези, които сами са „донесли“, няма да търпят отлъчване – „нека бъде достатъчно неслужението му досега“. – Theophylactus patriarcha. *Epistola Petro Bulgarorum regi*. – ГИБИ, V, С., 1964, с. 185.

³⁸⁶ „Шесто: Те се отвращават от свещенослужителите на църквата; говорят, че те тръгна-ли против Господ...“ – Petrus Siculus. *Historia*, X, 125; Виж и силната дискусия на Сергей-Тихик при посвещаването му в ереста в нач. IX век, предадена в: Photius Patriarcha, XXI, 185–188; Също, „не приемат нито свещениците на православната църква, нито останалите духовни лица, тъй като, говорят те, съдът над Христос са устроили духовни лица и свещеници от народа“ – Photius Patriarcha, IX, 173.

раме отдавна известни елементи от павликянската доктрина през IX век. Към X век се отнася и информацията от основния документ за богомилите – *„Беседа срещу богомилите“ на презвитер Козма*³⁸⁷. Датирването на творбата варира при различните изследователи: от 928–930 г. (според Н. П. Благоев), през 936 г. (според Д. Ангелов) до 50–60-те години на X век (според Д. Петканова)³⁸⁸. В беседата презвитер Козма за първи път пише за поп Богомил и учението му – така се поставя официално началото на темата за богомилството, определено като верска система с умерен дуализъм, различаващо се от манихейство, павликянство и масалианство, макар и родствено с тях. Изворите ясно посочват близостта на павликянство и богомилство в дуалистичната доктрина, като позволяват и ярко разграничаване на поведенческите стереотипи. Дуалистичното разделение между **боговете на „добро и зло“** в беседата са хаактеризирани общено, без традиционните детайли. Твърдението в първия догматичен пункт на писмото, че *„единият е създател на светлината и друг на нощта, един на човеците и друг на ангелите и на останали същества“*³⁸⁹, е най-малко неясно и неточно. Допълнението във втория пункт, че *„лукавият дявол е творец и властител на материята и на целия този видим свят и на нашите тела“*³⁹⁰ допълва „недостига“ на информация в първия. Определението „дявол“ за Бога-Творец“ е второто подобно определение³⁹¹, което посочва промяна в названието за известния павликянски Архонт на света.³⁹² Трудно е да определим, доколко промените са част от реално съществуващи отграничения между павликяни и богомили, или авторът е решил да „обобщи“ така представите им.

В това отношение особено полезна е *формулата „Как тези от манихеите, които се приобщават към Светата вселенска и апостолска църква*

³⁸⁷ Документът е известен от началото на XIX век и досега са познати 25 преписа и около 30 компилации и преработки. Най-популярен е преводът на новобългарски на В. Сл. Киселков, публикуван през 1921 г. в Карнобат. Виж детайли в: Екзарх Стефан. Богомилите и презвитер Козма, С., 2012, с. 140–141.

³⁸⁸ Виж: Екзарх Стефан, Богомилите и презвитер Козма, С., 2012, с. 141 (бележки на редактора).

³⁸⁹ Писмо на Цариградския патриарх Теофилакт, с. 187.

³⁹⁰ Пак там, с. 187.

³⁹¹ Йоан Екзарх. Шестоднев, с. 52. В текста, датиран през управлението на цар Симеон (893–927), е посочен пасаж, в който: „Дяволът наричат Старши син“. Виж повече Тук, 194–195; 250–252.

³⁹² Напълно неотговарящ на павликянската доктрина и религиозно поведение е четвъртият пункт: „За онези, които отхвърлят законния брак и злословят, че умножението и продължението на нашия род били узаконение на демона. В: Писмо на Цариградския патриарх Теофилакт, с. 187.

*трябва да дадат писмена анатема на тяхната ерес*³⁹³. Документът съдържа съставки, чиято най-късната съставка е датирана през **август 1027 г.** Авторството на формулата е приписано на „Стратегиус, свещеник на Великата църква и патриаршески ораторий“. По-късно формулата е включена към Синодика на Православието.³⁹⁴ Освен повторението на вече известните от другите формули и източници характеристики на доктрината и историята на павликяните, някои от пунктовете са допълнени с **нови и непознати детайли**. Павликянският свещен архетип придобива по-детайлен вид след текста, **осъждащ разбирането на павликянската Света Троица: „признава някакъв внесен ангел на име Амен („Да бъде“?) като Син, а някакъв бъдещ (следващ), различен и по-малък (второстепенен) по власт на Духа (който е равен на мощта на Отца и Сина).**³⁹⁵ Промени в представите на павликяните (или в отразяването им) от православните изобличители представя и една друга формулата от XII век³⁹⁶ Още в първия пункт се използва ново обозначение за познатия досега като „**Бог Творец и Архонт**“ – *той е наречен „Сатана“*³⁹⁷, след което определението е повторено в опита за теософско тълкувание на творческата сила на **Бога – създател на вселената, Сатаната – създател на тялото и душата, „поставена в тялото през ноздрите ... и я получил обратно отново.**³⁹⁸

Особената „троичност“ на свещения павликянски архетип повтаря в основното познатия етиологичен разказ от Мала Азия, в който Бог-Отец изпратил Ангел, който се родил от жена (Мария) и трябвало да проповядва сред хората, че техния творец не е бог, а е „творец, обитаващ ги“. Бог му дал името „Син“ и му предсказал поругание, мъчение и разпятие. След като ангелът-„Син божи“ се съгласил, небесният Отец добавил към предсказаните мъчения и смърт, а после възкресение³⁹⁹. Павликяните векове поддържат тези представи чрез повторения във всички сфери на микрокосмоса, в който протича живота им. **Ритуалните им практики търсят синхрон с космическата и божествена хармония.**

³⁹³ Haw those approach the holy catholic, pp. 103–104.

³⁹⁴ Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist, p. 103.

³⁹⁵ Haw those approach, 12. – Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies, 107.

³⁹⁶ Concerning how a convert from the Paulicians ought to anathematize the paulician heresy. – Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies, pp. 108–110.

³⁹⁷ Пак там, pp. 1, 108; 8, 109.

³⁹⁸ Пак там, pp. 8, 109.

³⁹⁹ Georgius Monachus. Χρονικόν (Chronicon) – В: Бартикян, Р. Источники, XIX, с. 201–202

Познатите от XI век представи за *евангелията и апостол Павел* са посочени отново. *На мястото на православния Бог те се покланяли на „Княза на този свят“ и почитали четирима ученици на Павел, наречени „евангелисти“ и още трима, носещи имената на Светата троица (Отец, Син и Светия Дух – б.м.)*⁴⁰⁰.

Оригинална е информацията за *свещената йерархия при павликяните*. Твърдението, че „отричат или обявяват за незаконородени четирите евангелия на Христос и писмата на св. апостол Павел, и които, вместо *на Бога създател на всичко, покланят му, като го наричат „Господ на този свят“*, а на мястото на апостол Павел, почитат Пол, син на Калиника, и получават четири негови ученици един вид като четиримата евангелисти, и дават на други три името на Светата Троица“⁴⁰¹. А в последният пункт се изброяват водачите на павликяните: Павел от Самосата, Лука Блазиус, Варнава, Антониус, Рониданс, Дантес, както и Николай, Лео, Петър⁴⁰². Последните пунктове се датират в 1027 г. в двете публикации на извора⁴⁰³. Сравнителният анализ с предходните формули отбелязва промени – детайлите в сакралния архетип са нови, а имената на водачите след първия легендарен основател са неизвестни от предишни извори.

Малки догматични разлики се забелязват между *описания основен космогоничен архетип* при павликяните и тълкуваната „нова ерес“ (богомилството). Яркото и детайлно разграничение при павликяните от IX век между Бог-Отец и Бог-Творец, присъства в писмото за „ново появилата се ерес“ схематично и неясно. Представата за мощния Архонт-владетел на настоящето се „принизява“ до персонификация, наречена „*лукав дявол*“ – *творец и владетел на материята, видимия свят и нашите тела*.

Българското православие е трябвало да вземе мерки срещу разпространението на тези идеи, от описанието на които *можем да разпознаем традиционните представи за павликянското учение*: за привидното раждане на Христос, за „тялото и кръвта Христови“ като думи в Евангелието и Апостола, за Дева Мария като „Горен Йерусалим“, която родила и други синове от Йосиф.

⁴⁰⁰ Пак там, 1–6, 108.

⁴⁰¹ How those approach the holy catholic, pp. 8, 107.

⁴⁰² Пак там, pp. 15, 107.

⁴⁰³ Виж: Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies, 104; Garsoian, N. The Paulician Heresy, p. 26.

Историческите моменти като цяло също следват известните учители на павликянството.⁴⁰⁴ Мерките за спасение от „лукавия дявол“ били традиционни⁴⁰⁵.

Формулата „Как тези от манихеите, които се приобщават към Светата вселенска и апостолска църква трябва да дадат писмена анатема на тяхната ерес“⁴⁰⁶, съдържащ добавката на анатема, *осъждаща обидите към Дева Мария, кръста, иконите, отказа от кръщение и Светите тайнства*. Там авторът е дописал: „използват изгорелите пъпни върви на децата за пречистване (а по-скоро за замърсяване) на душите им, и с тях оскверняват храната им“⁴⁰⁷. Това кореспондира с данни от Йоан Одзунски, който описва причастие, омеасено чрез детска кръв и брашно от пшеница⁴⁰⁸. Вероятно подобна религиозна практика е отразена и в текста на арменската легенда за „посичането на деца“, което предизвиквало „виденията“ на магьосницата-водач Маре⁴⁰⁹.

Текст, включен във формулата от 1027 г., осъжда „онези, които се замърсяват от ядене на плътта на мъртви животни, както и на онези, *които отхвърлят всички християнски пости, и в сезона на това, което мислят за Великия пост се наслаждават на сирене и мляко*.“⁴¹⁰ Оргиастични традиции разкрива осъждането на *тези, които „се замърсяват със сестра или тъща и балдъза, и тези, които се събират да празнуват празника 1 януари, а след вечеря ният и изгасят осветлението и правят оргия, като не пазят никого на основа* възраст, пол или родство.“⁴¹¹

⁴⁰⁴ Сравни данните от: Писмо на Цариградския патриарх Теофилакт, 187–188. с данните на: Petrus Siculus. Historia, X, 124–125. и Патриарх Фотий, VIII–X, 172–174. без да добавят нови след Сергей-Тихик – „синът на Друин“, въпреки че е писано повече от век след смъртта му. Липсват някои познати традиции на павликяните – отношението към кръста и иконите, толкова конфликтно и силно изразено през VIII–IX век, сега „не е забелязано“ в описанието на „българската ерес“ от автора на писмото на Цариградския патриарх.

⁴⁰⁵ Писмо на Цариградския патриарх Теофилакт, с. 188. Завършвайки съветите към българския цар Петър, писмото дава заключителни указания, че тези, които „общуват“ с еретиците и със съчиненията на Сергей-Тихик, „приемат ги или в собствения си дом, или в селището“, „изхвърлят нашия бог“ и дават власт на „лукавия демон, техния съотстъпник“. Затова се препоръчва през църквата да се наложи на тези, които се разкайват, да прокълнат и личностите, и ученията, и писанията

⁴⁰⁶ How those approach the holy catholic, p. 103–104.

⁴⁰⁷ Пак там, p. 106.

⁴⁰⁸ Тэйлор, Е. Первобытная культура. СПб, 1896, I, 3, 68.

⁴⁰⁹ Тук, Приложение I, # 153.

⁴¹⁰ How those approach the holy catholic, 7, 106.

⁴¹¹ Пак там, 9, 107.

Михаил Псел (1018–1096/7) в догматичното си съчинение „за силата на демоните“ представя действието на еретици, наречени „евхити“⁴¹² и ентусиастични, които имат родство с богомилството и павликянството⁴¹³. В космогонията им е приложен познатия архетип: Богът-създател на доброто и Богът-създател на злото и земен владетел на злото, са придружени от „трето начало“. Според тях *началата са бащата и двамата му сина – по-възрастния и по-младия*. Бащата владее само това, което стои над света, на по-младия приписват власт над небесния свят, а на по-стария – властта над земния свят⁴¹⁴. Прилагането на ритуалните практики в живота на евтихската общност е свързано с оргиастичен обичай, изпълняван „вечер при паленето на светлините, когато ние славим спасителните страсти Господни, те завеждат в определена къщичка посветените в учението им девойки и като загасят светлините, за да не бъде светлината свидетелка на гнусните им дела, безчинстват с момите, който с която свари, била тя негова сестра или собствена дъщеря. Защото те смятат, че това е угодно на *демоните, ако разкъсат божествените закони*, които забраняват кръвосмесителните бракосъчетания. Като извършат този обред, те се разотиват. Изчакват деветмесечния период и когато настъпи времето да се родят тези противозаконни изчадия от противозаконно семе, те отново се събират там. Прочее, на *третия ден след раждането, те отнемат от майките окаяните новородени и насичат с бръснач телцата им*, събират бликащата кръв в чаши. А тях изгарят още дишащи, като ги хвърлят в жертвения огън. После, като смесват в чашите пепелта им с кръвта, приготвят някаква отвратителна смес, с която тайно оскверняват ястията и пиететата, като онези хора, които примесват отрова в медовината. И ядат от тях те, както и други, на които те са открили скритото (престъпление)... Те са убедени, че чрез *това отстраняват и изтриват божествените знаци от душите им*. Защото докато тези знаци стоят в душите като някакъв царски знак на малка къщичка, демонският род се бои и бяга. Прочее, за да могат демоните свободно да се настанят в душите им, тези наивници гонят божествените знаци с такива гадости и с какви знаци ги заменят“⁴¹⁵.

Сведения за подобни религиозни практики имаме в текст за по-ранен период, датиран към VI век. Там те са посочени в традициите на „халдеите

⁴¹² „Евтихи“ – молещи се, така се обозначават масалианите в Мала Азия. Виж: Michael Psellus. *Dialogus de operatione daemonum*. – ГИБИ, IV, С., 1965, 129, бел. 2.

⁴¹³ Michael Psellus. *Dialogus de operatione daemonum*, p. 128–133.

⁴¹⁴ Пак там, 129.

⁴¹⁵ Пак там, 132.

и вавилонците⁴¹⁶, за които се твърди от „Диалозите на Псевдокесарий“, че по своя „закон“ се женят за майките си, оскверняват сестрите си (...), и дори да се раждат далеч от родината си, те пак се водят по своя закон, било то явно или тайно⁴¹⁶. Такива ритуали са регистрирани и през VIII–IX век в Мала Азия. Според тях павликяните се определят като „сластолюбци и отстъпници“, у които „вярата е поругание, а кръщението – осквернение“⁴¹⁷. Особените им ритуални традиции, са описани от съвременниците им с: „Влизат в отношения и с двата пола. Някои само с родителите си не влизат в отношения“⁴¹⁸. Трудно е да определим къде свършва обективността и откъде започва осъждането в този текст. Стремешт към спасение със средствата на оргията⁴¹⁹ е познато като ритуал търсене на остър екстаз, разрушаващ всекидневните задръжки и постигащ „самообожествяване“⁴²⁰. Павликянските представи и ритуални практики позволяват да се приеме за допустимо „идентифицирането“ сакралния архетип на евтихите (описани от М. Псел) с павликяните. Кръвосмесителните и оргиастични крайности се приписват на павликяните в различни практики във времето и пространството⁴²¹. А представите на *евтихите напълно се вписват и дават етиологически модел на ритуала „посичане на новородени“*, изпълняван от магьосницата Маре в зората на павликянството⁴²².

⁴¹⁶ Из „Диалози на Псевдокесарий“, с. 230.

⁴¹⁷ Гевонд, История. – Откъси от този труд на великия арменски Вартопед са публикувани в: Бартикян, Р. Источники, с. 114. „Разпътството и пьянството“ са отличителни белези на култа им. – Photius Patriarpha, Повествуване, IX, с. 173.

⁴¹⁸ Georgius Monachus. Хроникѡν (Chronicon) – В: Бартикян, Р. Источники, Кратка версия, VII, с. 204.

⁴¹⁹ Petrus Siculus. Historia, XXXIX, 147. Използвани били изречения на Господа, които, според П. Сицилийски, скрито призовавали към прелюбодеяние, убеждавайки слушателите, че те блудстват само, когато избягват Сергей и неговите препоръки: „Влизат в отношения и с двата пола“, а също, че „този, който се откаже от тялото Христово“ – т.е. от неговото, греша“.

⁴²⁰ Вебер, М. Социология на господството. Социология на религията, с. 447. Учението на Сергей, документирано от книжнина, която той създаде и оставил след себе си като регламентирано на своеобразна методика за „самоусъвършенстване“ и „спасение“, доказва предпочитанието на павликянската общност през този период (IX век) към оргиастичната храмова проституция („блудството“) като средство за постигане на извънредни способности на човешкото тяло и психика, издигането на всекидневния човек до Бог ставало чрез отстраняването на. небожественото. Еротичното опиянение създавало чувство на освободеност от всекидневните ограничения. Нарушаването на естествените условия на функциониране на човешкото тяло е свързано с нарушаване на нормалната възбудимост и възникването на необичайни визионерни и пневматични способности, хипнотични качества, усещания за обсебеност и мистично просветление. – Пак там, с. 447–448.

⁴²¹ Виж сравнения с по-късни практики при българските павликяни в: Радева, Д. Павликяният дуализъм – архетип и повторения. – История, 1998, № 4–5, с. 44–48.

⁴²² Виж тук: Приложение I, # 153.

Павликянският онтологичен архетип несъмнено носи импликации от древни ритуали, осмислени и чрез библейски образи. Обредното жертвоприношение носи и соларна символика – кръв и огън. Зимният календарен цикъл също има нужда от ритуали, засилващи слънчевото начало и природата. Такава роля играе практиката за повторно жертвоприношение – жертвата на първородния син на Дева Мария – Христос (Синът Божи и Спасител). Така първичният мит за зачатие получава завършеното си човешко уподобяване. Пролетната оргия позволява Творецът-Архонт да сътворява човешкия род, а зимното жертвоприношение на „първородни деца“ трябва да пречисти и природата общи с кърваво причастие човешката общност, да съчетае земния видим свят и небесното, соларно и невидимо начало.

Религиозната практика търси синхрон на общността с божествения ред. Демургичният архетип има *социоорганизиращо повторение* при утвърждаването на йерархията и авторитетите на общността. За разлика от ранния период, при павликянски общности след Сергей Тихик (XI век) не са регистрирани практики за избор на ересиарх. Общностите получават „автономия“, още повече че диаспората на разселването им е от Мала Азия до Сицилия и не позволява тясно общуване между различните военизирани групи. Митологичната йерархия получава *различно повторение в данните за западноевропейските дуалистични общности* през XII–XIII век, при които се търси възпроизводство на триадата *Бог-Отец – Творец-Архонт – Христос*, като водачите се представят като „баща“, „първороден син“ и „втори“ („малък“) син: „Чинове при катарите са четири. Този, който е поставен на първо и най-високо място и има най-голям чин, се нарича епископ; този, който е на второ място – по-голям син; този, който е на трето – по-малък син и който е на четвърто и последно място, се нарича дякон. Останалите измежду тях без чин се наричат християни и християнки.“⁴²³ Това изброяване на „чиновете“ при катарите, възпроизвеждащи утвърдения архетип на павликяните⁴²⁴, въвежда ранга „дякон“, за който досега изворите за Мала Азия и Балканите не дават директна индикация. Но изворите споменават като лични имена подобни названия на хора – такова е името Дяконицес на приближения

⁴²³ Raynerius Sacconi. Summa fratris Raynerii de ordine fratrum praedicatorum, de Catharis et Pauperibus de Lugduno. – В: Райнер Сакони, Изложение на брата Райнер от ордена на братята проповедници, за катарите и бедняците от Лунгудунум. – ЛИБИ, IV, С., 1981, с. 160–178, 166–167.

⁴²⁴ Примов, Б. Райнер Сакони като извор за връзките между катари, павликяни и богомили. – Изследване в чест на М. С. Дринов, С., 1960, с. 535–570; Радева, Д. Павликянският дуализъм, с. 44–48.

на Хризохир, в чиито ръце раненият издъхва ранения лидер през 872 г.⁴²⁵ *Дяко-нищес Хризохир се казва командир на тагма „манихеи“, водени в Ломбардия от Никифор Фока преди да стане император през 963 г.*⁴²⁶ Доколко тези имена на павликяни, с явно значима роля в ръководството на общността, са случайни? Можем ли да ги „припознаем“ не като лични имена, а като прозвища-„чинове“, рангове в йерархията на военизираното им общество? Засега въпросът може да бъде поставен, но категоричен отговор е невъзможен.

Почитането на Бог-Отец, Творец-Архонт и Христос създава свещено триединство, изискващо съобразяване от човешкото общество. Култът към Архонта и към Христос доминира многократно над *обредното поклонение* към Бога-Отец. Според М. Псел носителите на тази представа се разделят на три различни групи и се различават помежду си според почитта си към „двамата синове“ на небесния Отец – някои почитали и двамата братя, защото „произхождали от един баща и в бъдеще ще се помирят“; други тачели повече помалкия, „властващ над по-добрата и висшата власт, но без да лишават от почит по-големия, като са предпазливи по отношение на него, защото може да им стори зло“; трети, „най-лошите“ напълно се откъсват от небесния и приемат само земния Сатанаил, славят го с най-благозвучни имена, като наричали първороден него – „създателя на растенията, животните и сложните създания, а заклеймявали Христос като завистлив небесен вестител, изпращащ земетръси и градушки“. Почитали изгонения Сатанаил, който се хвалил, че е подобен на всевишния – той „самият им се явявал и известявал, че е първороден син на бога и творец на всички земни неща и се разпорежда над цялата вселена.“⁴²⁷ Въпреки различията помежду си, осъжданите еретици били единни в почитането на *Твореца-Архонт* – той имал водеща роля в ритуалните практики, предназначени да хармонизират човешкото присъствие с божествения ред. Благоразположението на Архонта и демоните-негови служители, те предизвиквали чрез *специални практики, които позволяват да възстановим етиологичния разказ* при божественото съзидание в първичния архетип.

Троичността на божествения архетип изисква специфично поведение на хората, които трябва да *се адаптират към божествените правила*. Съществуваха ритуали, с които те ставали „приятни и близки на демоните“, като

⁴²⁵ Genesius. Regu. Lachmann, Bonn, 1834, p. 124. – Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies, pp. 96–98.

⁴²⁶ Scylitzes – Cedrenus. Bekker, Bonn, 1839. – В: Hamilton, J., B. Hamilton, Y. Stoyanov. Christian Dualist Heresies, p. 98. Виж повече, тук, глава I, с. ???.

⁴²⁷ Michael Psellus. Dialogus de operatione daemonum, p. 130.

започвали празника си с „вкусване на изпражнения“; замесвали „причастие“ от кръвта и телесната пепел на принесените в жертва първородни новородени деца⁴²⁸. Тази ритуална практика е приемане на „нечиста храна“, което повтаря акта на одухотворяването на човешкото тяло в онзи момент от онтологичния мит, при който *Творецът-Архонт „замърсил“ душата, за да остане тя в човешката телесна обвивка*. А павликянското причастие носи в себе си двойственото значение на обредна смърт („изтриване на божествените знаци в душата“⁴²⁹), с цел приобщаване към земния ред, управляван от Твореца-Архонт и демоните. *Двойствеността на онтологичното „съзидание“ оправдава двойствеността на обредността* и почитта към свещените персонажи. Демоните имат роля на посредници – те „пращат на посвещаваните различни и особени видения, наричани „божи видения“, карат ги да се „държат като бесновати и нарушават и самите естествени закони“ като извършват „отвратителни и проклети оргии, които никога не са ставали в Елада, нито сред варварите“⁴³⁰. Вкусването на „причастието“ от тялото и кръвта на първородни деца „гонело божествените знаци“ и позволявало демоните да се настанят свободно в душите на тези хора. Затова причastiето било давано както на запознати със значението му, така и тайно на хора, които не подозирали за това – „за да увлекат“ и други в своите „безчестия“⁴³¹. Посочените съответствия между сакралния архетип на павликяните и „евтихите“ при М. Псел позволява ако не пряка идентификация между двете общности, то най-малко голяма близост между тях. Заедно с това, посочените обредни практики имат директна връзка с практиките от арменската легенда за произхода на павликянството, където водачът на „кръвожадните“ павликяни – „плешивата магьосница Маре“, която: „За зли дела дава награда и наказва за добри дела, тя учи, че всички жени са общи [на всички], и петте определени дни – тези, които ние наричаме обикновени – тя ги нарича сатанински, тя учи, че е добре да се пролее кръвта на човек, и всеки, който яде и пие човешката кръв, е справедливо. От действието на демони (Сатаната ?) тя има видение, на основа на което посича деца и казва, че техните души се появяват в нейните сънища.“⁴³² Независимо от четирите века разлика

⁴²⁸ Michael Psellus, пак там, р. 132.

⁴²⁹ Michael Psellus, пак там, р. 134.

⁴³⁰ Michael Psellus, пак там, р. 131.

⁴³¹ Michael Psellus, пак там, р. 132.

⁴³² Виж тук, Приложение 1. с три предложени варианта на превод, които са общи в основните моменти на превода на ръкопис 3681 от 1315 г. преписан и в 1621 г в ръкопис 687. Пасажите с информация за павликяните са под номера: # 153, #154.

между първата легенда за Маре и данните на М. Псел за евтихите, съвпадени-
ята в знаковите практики са показателни. Свещеният архетип още продължава
да моделира общност и ритуална практика, което доказва жизнеността на он-
тологичния и етиологичния архетип за хората, които ги следват.

В павликянската обредност съществуват нееднозначни култови практи-
ки, имащи *общ теологичен „код“ с православно християнство: молит-
вата „Отче наш“⁴³³, кръщението и причастието, почитта към „Светата
Троица“⁴³⁴*, но тълкуванието им има различен смисъл.

Монахът Евтимий от епархийския град Акмония, Северозападна Мала
Азия, прекарал живота си в цариградски манастир (основан след 1029–1034 г.)
пише полемично съчинение, разобличаващо ереста „престъпни зли измамни-
ци фундагиагити“, които „*зоват себе си християни и на езика им е цялото
божествено писание не поради вяра, а за примамка*“.⁴³⁵ Първоучителят им
знае наизуст не само цитати, а цялото Евангелие и посланията на апостол Па-
вел, цитати на богослови и на Йоан Богослов, псалтира, Патерика и светите
старци – накратко казано, на всички писания.⁴³⁶ Допускането на прикритост и
измама се насърчавали с думите на предводителя на фундагиогитите: „Аз не
съм като Христос немилосърден, за да кажа на моите ученици като него, че
„ако някой се отрече от мен пред хората, и аз ще се отрека от него“.⁴³⁷ Затова
преструвките и отричането от учението не е наказуемо или осъдително по-
ведение. Също така „те строят и черкви, но не от вяра, но за да мамят и да ги
имат като общи свърталища.“⁴³⁸ *Името „християни“* те носели не от Хрис-
тос-православния бог, а от своя Отец – дявола. Молят се с „Отче наш“, като *не*

⁴³³ Euthymii monacho Coenobii Peribleptae. Epistula invectiva contra Phundagiagitas sive Bogomilos haereticos. – ГИБИ, X, 1980, с. 20–21.

⁴³⁴ Григорий Монах, Хронография, VIII–XVII. – Бартикян, Р. Источники для изучения павликянского движения, Ереван, 1961, с. 199–201. Сравнителен анализ виж в: Радева, Д. Павликянският дуализъм – архетип и повторения. – История, 1998, № 4–5, с. 44–48.

⁴³⁵ Euthymii monacho Coenobii Peribleptae. Epistula. – ГИБИ, X, 1980, с. 9–10.

⁴³⁶ Euthymii monacho. Epistula, s. 15–17. Тези, които са „ръкоположени от дявола като апостоли и учители“ трябвало да разпространяват учението си с ревност, защото щели да бъдат измъчвани от нечестивите дяволи.

⁴³⁷ Euthymii monacho Coenobii Peribleptae. Epistula, s. 17. Думите на Христос „ако някой се отрече...“ са често използвани и при павликяните в ранния им период. (Мат, 10, 33).

⁴³⁸ Euthymii monacho. Epistula, 17. Посочени са лъжемонаси, които строят църкви, изписват икони и правят кръстове, не за почит, а за присмех и похулване, кръщават се като се надсмиват над това, приемат лицемерно причастието – преструват се, за да останат незабелязани. „Монашески вид и християнско име и поведение, покорен и смирен нрав“ е обща характеристика на привържениците, но обучението им явно протича продължително време. Постепенно разкриват цялото си учения – за това им трябва около година, за да може ученик да се превърне в учител. – пак там, с. 17–18.

си служат с думи, като: „трисвят“, „Господи, помилуй“, „Слава на отца и сина“.

Тълкуванието към молитвата разкрива основния космогоничен мит, характерен и за павликяните. Дяволът е между ангелите на бога, който е Творец на небето, земята, морето, а също и на всичко, което се намира по тях. Не само това, но и рая и човека са творения на дявола. *Само две неща били творение на Бог-Отец – това са слънцето и душата на човека, но и те били откраднати от изгонения „Управител“*, който направил „осмото небе“ под седемте божествени седем, за да почива там след прогонването си. Затова молитвата „Отче наш“ е за „техния“ Отец, а не за нашия, тъй като те призовавали от небето дявола – Творец и устроител. На препоръките на Христос: „А ти, който се молиш, влез в стаичката си и като затвориш вратата си, помоли се на твоя отец, който гледа невидим, и *твоя отец, който гледа невидим, ще ти въздаде явно*. (Мат. 6, 6).“⁴³⁹ Управителят бил изгонен и затова слязъл, преследван от бога, направил небе, заковал звездите и слънцето, което откраднал от бога, също и луната. Направил земята и морето, всичко в тях, посадил рая, сътворил Адам и се опитал да вмъкне в него душата, която също откраднал от Бог. Неуспешните опити го принудили да остави тялото на Адам да стои бездушно триста години. След това дяволът намерил начин – ял нечисти животни (змия, скорпион, куче, котка, жаба, невестулка, лисица, вълк, пантера и други), които после избълвал в устата на Адам и така замърсената душа останала в човешкото тяло⁴⁴⁰. Еретиците учат още да не се чака възкресение на мъртвите, второ пришествие, съд божи – цялото управление над земните същества се намира под властта на управителя на този свят – дявола, а той пращал приятелите си в рая, а неприятелите си в ада. Богът управлявал над небесното, а управителя на света – над земното⁴⁴¹. Евтимий от Акмония изброява множество ересиарси и техните групи-привърженици, които обединява с определението „безбожни фундагиагити и всенечестиви безчестници, именно богомили“, които почитат водачите си, а отхвърлят истинските християнски апостоли, учители, мъченици⁴⁴².

Павликянският поведенчески архетип, съчетавал векове християнско самосъзнание с политически автономно действие и противопоставяне на ви-

⁴³⁹ Euthymii monacho. Epistula, s. 46.

⁴⁴⁰ Euthymii monacho. Epistula, s. 21–22.

⁴⁴¹ Пак там, s. 23.

⁴⁴² Пак там, s. 26–41. Описаните ереси са твърде неясни и текстът не позволява сравнителен анализ. Въпреки това авторът обобщава, че „жителите на Опсикон ги наричат фундагиагити, а в Кивиреота, на запад и на други места ги наричат богомили“ – пак там, s. 41.

зантийската официална политика, получава възможност за повторение в българските земи. Но условията в България създават друг вариант на религиозна доктрина и поведение, имащ по-голяма умереност и заменящ агресивното противопоставяне с морален отказ от борба. Павликянството и богомилството стават два варианта на проява на общите им представи. Привържениците им приемат две различни крайности на религиозно поведение – от военна съпротива до пасивна несъпротива на злото и аскетизъм. Това е отбелязано в българската историография чрез определянето на двете учения като две „крила“ – определени като „умерени“ и „крайни“ дуалисти. Крайното „крило“, споменато и в Теофилактово писмо, прието за „твърде близо до павликянството“ е сочено с прозвище „Драговишката църква“, отнасяна главно в Македония и Тракия; умереното крило са „същински богомили“ и се локализируют в Северните български земи⁴⁴³. По коренно различен начин изглежда пространственото деление според Ив. Снегаров и А. Хелфердинг⁴⁴⁴. Хилфердинг разграничава „богомилите“ в България на две „силни и тайни“ организации – „македонска или драговичка (с изконен и вечен дуализъм) и собствено-българско (с учението за първенството на доброто начало в Божеството)⁴⁴⁵. Според него Драговичкото богомилство лесно би могло да проникне в другите западнобългарски области⁴⁴⁶. Така близостта и разграничението на павликяни и богомили преминава в географско териториално обособяване, което „преминава“ в изворите и историографията. Термините „Македонски църква“ и „Филипийска църква“, наложени за пространства в Мала Азия като символични архетипни названия на павликянски еклесии, имат възможността географски „да се завърнат“ в пространството, което ги е създало – в Балканския полуостров. Разграничаването на „църквите“ в новите балкански земи обаче загубва характерните си за Мала Азия категорични определения – архетипни и географски. Дейността

⁴⁴³ Виж: Иванов, Й. Богомилски книги и легенди, с. 21–22. Тези крила авторът приема, че в западна Европа са известни с имената „Драговишки орден“ и „Български орден“.

⁴⁴⁴ Според тях „манихейските общини можели да бъдат здрави гнезда на богомилството през времето на цар Петър и западно-българските царе. Ясни сведения няма, обаче знае се, че още в Хв. богомилството било тъй силно разпространено сред славянското племе Драговичи (около Солун и Пловдив), че тук се образувала отделна богомилска църква по име Драговичка (ordo de Drugutia) – в противоположност на Българската богомилска църква (ordo de Bulgaria) в Преславска България и дори, според някои изследователи, по-рано от последната и че от двете драговички общини, македонската се появила по-рано. Срв. Гилфердинг, А. История сербов и болгар, Т. I, с. 232, 134 и 1 5. Racki, Rad, VII, 1869 г., 104 и 106; Дринов. Съчинения. Т. I, с. 310, 311.

⁴⁴⁵ Гилфердинг, А. История сербов и болгар, Косма Презвитер и богомили. – Собранные сочинение, Т. I, с. 232–233.

⁴⁴⁶ Гилфердинг, А. История сербов и болгар, Собранные сочинение, Т. I, с. 235.

на ап. Павел и мисиите на неговите ученици, вместо да засилят смисловите си послания в балканските земи, сякаш „изчезват“ след „завръщането си“ при архетипните си географски маркери.

Появата и разпространението на богомилството поставя павликяните в интересни родствени „повторения“ на стария им архетип. Опитът на император Алексий Комнин да се справи с опасните ереси, оставя *„Догматичното всеоръжие“ на монаха Е. Зигавин*. Той отново слага знак за еднаквост между манихеи и павликяни, но заявява, че ще представи разобличението и по друг начин: „Че не са две начала според безумците, се показва в титула за манихеите, а в този [титул] ще бъдат представени по друг начин. Първо трябва да се каже за злото. Те нечестиво си измислят, злото начало е създател на нещата в света и че те са творения на злото. Казват, че **злото се е родило от мрака и огъня**.“⁴⁴⁷ Въпреки това твърдение, Зигавин допълва: „*Всичко умопостижимо приписват на доброто*. Необходимо е [да се каже, че], като **избягват да отдадат на злото раждането на огъня**, за да не опровергават (изобличат) било твореца, било творението, говорейки празни приказки, дори и да не желаят да признаят, че огънят е произведение на доброто“. Така онтологични и теологични аргументи се преместват в сферата на морала и се оцветяват с неясните категории „добро“ и „зло“. Търсейки представата за Сътворението, Зигавин отново неясно представя идеите на павликяните: „Някои от тях казват, че добрият Бог е творец само на небето, а посочват друг като създател на земята и на всичко по средата. Други от тях (понеже заблуждението им е многообразно) се одързостиха да твърдят, че самото небе и всичко по средата са творения на нещо враждебно.“⁴⁴⁸

Бог-Отец разбрал, че е онеправдан и получава нищожна част от човешкия род и оставил душата-собственото му дихание, да страда. Затова решил да го накаже – излъчил през *пет хиляди и петстотната година из сърцето си Словото, т.е. сина и Бог, защото казва „Сърцето ми изля благо слово“* (Пс. 45,2). И той показал собствените си дела. „Аз отдавам, казва, делата си на царя.“ (Пс. 45, 2) и добавял „Ако не върша делата на отца си, не вярвайте в мене.“ (Йоан 10, 37).

Те уверявали, че „**Словото и синът**“ са *архангел Михаил*, а „името му е вестител на велик съвет.“ (Исая 9,6). Наричал се *Архангел*, защото е по-божествен от всички ангели, а *Исус*, понеже лекува всяка болест и всяка немощ, а

⁴⁴⁷ Приложение III.

⁴⁴⁸ Пак там.

Христос – понеже помазва тялото му⁴⁴⁹. Появата на земята е „слизана от небето“, при което се влял в *ухото на Девата и получил плът, привидно веществена и подобна на човешко тяло, след което отново излязла, без Девата да усети. Девата го намерила вътре в пещерата, повит в пелени*. След това той вършил всичко под плътски образ – учил хората, привидно страдал, „бил разпънат на кръст и *уж умрял, и възкръснал*, завършил сцената, разкрил драмата и смалил маската. Хванал отстъпника, оковал го в гибелни и тежки вериги и го затворил в тартара. Той му отнел от името „-ил“ като ангелска, защото се наричам не само Самаил, но и Сатанаил, и го оставил Сатана. Най-после, след като *изпълнил поверената от отца служба, се завърнал при отца и седнал отдясно на престола*, от който бил низгвернат Сатанаил, след това влязъл там, откъдето излязъл, и бил възвърнат в отца, в чиято утроба първоначално бил затворен.“⁴⁵⁰ Учението *предал на учениците си като им дал свети дух, т.е. евангелско учение*, че Словото е синът на отца, а духът е Словото на сина. Така стоял *Отеца с три лица* и бил различен, като по средата бил човешкия лик, по чийто образ и подобие бил сътворен човекът. От двете половини на главата на Отца сияела светлина, отдясно на сина, отляво на Духа. След това Отец се преобразил в три лица. Най-напред бил едноличен. Същият образ имал и Сатанаил. Затова и като създал човека, казал: „Да направим човека по образ и подобие негово и на отца.“⁴⁵¹

Категоричното *отхвърляне на храмовете и църковната йерархия* – в храмовете живеели дяволи, които си ги поделили съобразно със своя ранг и сила. Сатаната от древно време избрал за себе си най-почетния храм в Ерусалим, а след неговото разрушаване си бил присвоил отличия и всеизвестния храм на божията мъдрост в тази царица на градовете. Казвали, че *всевишният не обитавал ръкотворни храмове, тъй като имал жилище на небето*: „Домът ми ще се нарече молитвен дом.“⁴⁵² и „Не правете бащиния ми дом на търговия“, посочвайки като пример за това Ерусалимския храм. Тайнството на божествената *служба за тях е „жертвоприношение на дяволите, които обитават храмовете*.“⁴⁵³ *Хляб на общение е молитвата „Отче наш“*, за-

⁴⁴⁹ Euthymius Zigabenus. Пос. съч., s. 57.

⁴⁵⁰ Пак там, s. 57.

⁴⁵¹ Пак там, s.58–59. Авторът преразказва „обзора“ на ерестта, предадена от учителя на богомилството, като подчертава общите основи с павликянството. В последвалото пунктуално разглеждане на богомилството са изяснени богомилските детайли в общия архетип.

⁴⁵² Пак там, s. 60.

⁴⁵³ Пак там, s. 61.

щото се казва: „**хлябът насъщен**“⁴⁵⁴ Евангелието, Новият Завет, е „чашата на общението“ и „Тайна вечеря“, което е много различно от православните тези за „тялото Господно“ и „кръвта на Спасителя, пролята за хората“, които са им неразбираеми⁴⁵⁵. *Иконите са „идоли на езичници*, сребро и злато, дело на човешките ръце“, а почитането на ръкотворните храмове и поклонението там е изпълнение на думите, записани в евангелията им: „Почитайте дяволите не за да ви помагат, но за да не ви навредят, (...) понеже дяволите имали голяма и неотразима сила да вредят. Срещу нея бил безсилен както Христос, така заедно с него и светия дух, понеже Бог-отец все още щадял (дяволите) и не им отнемал силата, но им отстъпил управлението на целия свят чак до свършека му. И Синът отначало, изпратен на света, поискал пълното им премахване, но не го получил поради добротата на отца“.⁴⁵⁶ Заповедта: „По всякакъв начин се спасявайте“, им препоръчвала коварство, измама, преструвки към подтисници, а притчите били другото название на измамите и лъжите.⁴⁵⁷

Отхвърлянето на „Мойсеевите книги, заедно с Бога, за когото се говори в тях, и заедно с угодните на него праведници, а всички книги след тях били написани по внушение на сатаната“⁴⁵⁸, но почитали седем книги – Псалтир, Книга на 16-ти пророци, Евангелията на Матей, Марко, Лука и Йоан, седма книга от Деянията заедно с всички послания и Откровението на Йоан Богослов – „мъдростта си съгради дом и го подпря със седем стълба“.⁴⁵⁹ Твърдението, че Мойсей е заблуден от Сатанаил и приел на планината Синай закон от Сатанаил, чрез който погубил безброй хиляди хора, за което апостолът пише: „Силата на греха е законът“, и още: „Когато дойде заповедта, грехът оживя.“⁴⁶⁰

Големият божествен сблъсък между Самаил и Бог-Отец се разгръща в мащабна драма, въввлекла няколко богочовешки поколения. Падналите ангели-божии синове взели за съпруги човешки дъщери и потомците им заели на небето местата на техните бащи. Синовете на Бога създали гигантите, които се борели срещу Самаил и тържествували заради хората над неговото отцепничество. Затова Самаил изпратил потопа и спасил само верния му Ной. Почит оказвали само на тези „които са дадени в родословните списъци, ...на 16-те

⁴⁵⁴ Пак там, s. 61. Курсивът е на Зигавин.

⁴⁵⁵ Пак там, s. 61.

⁴⁵⁶ Пак там, s. 61.

⁴⁵⁷ Пак там, s. 62.

⁴⁵⁸ Това богомилите „научили от павликянската ерес“ – пак там, s. 62.

⁴⁵⁹ Euthymius Zigabenus. Πανοπλία δογματικῆ, s. 63.

⁴⁶⁰ Пак там, s. 63.

пророци, апостолите и мъчениците, ... погубени заради това, че не се поклонили на идолите.“ Отхвърляли всяка почит към свещенослужители, църковни отци и императори. Най-уважавани са иконоборските императори и най-вече Копроним, назовавани „православни.“⁴⁶¹

Несъмнено Е. Зигавин е най-запознатият с идеите на филипополските павликяни автор. В българските житиеписни творби можем да различим *използване на негов текст в полемиките, които Мъгленския епископ Иларион* води с привържениците на „нечестиви ереси“ в неговата Мъгленска епископия през XII век.⁴⁶² Житието му е написано от Патриарх Евтимий, който пространно е изяснил контрааргументите на Иларион Мъгленски срещу еретиците в неговата епархия, „по-голямата част от тях изповядващи манихейската и арменската, а също и богомилската ерес“.⁴⁶³ Въпреки липсата на категорично указание към кои еретици се обръща в своето разобличение светеца, можем да разграничим някои от ключовите идеи на павликяните.⁴⁶⁴

Павликяните *не приемат обвинението на православните за дуализъм* на божественото съзидание. Сами дошли при епископа, за „да го уловят с думи“, те започват разговора си с въпроса: „защо вие не се покорявате и *пракословиите на истината, че ние наричаме благия бог създател на небето, а земята и другото, което е на нея, считаме за творение на лукавия.*“⁴⁶⁵ От последвалия богословски спор, предаден от страна на православието, все пак става ясно, че павликяните приемат „Благият бог“ за създател на небето. А земята и на всичко на нея, небето и всичко в него – са дело на „друг творец“. Така молитвата „Отче наш, който си на небесата (...) да бъде волята си както на небе-

⁴⁶¹ Пак там, с. 64.

⁴⁶² Приема се, че Иларион Мъгленски живее по времето на император Мануил Комнин (1143–1180) и е ръкоположен за епископ около 1134 г., а умира около 1164 г. – Вж. Стара българска литература, 4, Житиеписни творби, С., 1986, с. 531–533; Ангелов, Д. Богомилството, с. 333.

⁴⁶³ Патриарх Евтимий, Пространно житие на Иларион Мъгленски, с. 92.

⁴⁶⁴ Патриарх Евтимий, Пространно житие на Иларион Мъгленски, с. 94–95. Дадените в детайли представи и ритуални практики в по-голямата си част са представени като „арменски“ в текста и не е коректно да „променяме“ посочените „носител“и, въпреки общи черти с познати ритуали и вярвания на павликяните. Прави впечатление, че въпреки посочената борба с „манихеи, арменци и богомили“ в началото на текста, разграничение в хода на житието не е направено изрично, по-голямата част е за „арменците“ (макар че монофизитството не обяснява посочените вярвания и ритуални практики), а за богомилите няма обособена или дори загатната част. Това изглежда необяснимо, още повече, че в „Приложен разказ за пренасяне на мощите на Иларион Мъгленски“ от цар Калоян, светецът е представен като „воин срещу богомилите“ – Срв. Стара българска литература, 4, 379, 624. Може би това „развитие“ на текста е свързано с променени нужди и „забравата“, наложена след времето на Иларион Мъгленски.

⁴⁶⁵ Патриарх Евтимий. Пространно житие на Иларион Мъгленски, с. 93.

то, така и на земята“ е отправена към него⁴⁶⁶. Христос, за който се чува глас от небето: „Този е моят възлюбен син“ също има отличаващи го от православното разбиране характеристики. За павликяните плътта му е донесена от небето – той е „небесен човек, чието естество се присъедини словото“, а Богородицата е „Горен Йерусалим“, а не истинска майка на Христос от плът.⁴⁶⁷ Истинското божествено слово за тях е само в Евангелието и Апостола, затова добре познават текстовете на евангелистите-благовестници и отхвърлят Стария Завет⁴⁶⁸. Павликяните имат *двойствено отношение към кръста*. От една страна, те го хулят и наричат неприятел, не му се покланят и не приемат „чародейството“ на животворящия кръст, който унищожава смъртта и греха на прародителите, да дари възкресение и спасение от Ада. Думите на Иларион Мъгленски, че „кръстното слово е сила божия“, а кръстното дърво е „щит и оръжие, и победа над дявола“, „печат“ за запознаване и опора за немощните, явно търси разбиране и от павликяните. По този въпрос е отделено най-голямо място в житието-диспут⁴⁶⁹. Но от друга страна, явно е отхвърляна материалната страна на кръста, докато символизъмът е бил особено силен. Те почитали кръста, когато „го кръстели като човек“: забивали гвоздей по средата и го мажели с жертвена кръв. По същия начин „прекръствали челото си и считали, че така освещават себе си и при кръщение, и по време на служби, и в много други случаи“.⁴⁷⁰ Кръстът, направен с ръка „освещавал всичко“, но материалният кръст бил скверен, докато не го „осветят“ с гвоздей и с кръв.

Павликяните твърдели, че „когато явилата се Христова плът се сля с божеството, Христос става единосъщен“⁴⁷¹, което потвърждавало изцяло божественото му естество. Така косвено са обрисувани трите свещени образа на павликянската Троица – *Бог-Отец – Творец – Христос*. Молитвата им съдържа свещени думи-обръщение към божественото им единство под формата: „Свети, безсмъртни, разпнати.“⁴⁷² А имали практика да почитат три кръста, събрани заедно, които наричали „света Троица“⁴⁷³. Представата им за едното естество на Христос е наложила и различен ритуал в свещената служба – там те носели

⁴⁶⁶ Патриарх Евтимий, пак там, с. 93.

⁴⁶⁷ Патриарх Евтимий, пак там, с. 94.

⁴⁶⁸ Патриарх Евтимий, пак там, с. 95.

⁴⁶⁹ Патриарх Евтимий, пак там, с. 94, 95–97, 99–101.

⁴⁷⁰ Патриарх Евтимий, пак там, с. 102.

⁴⁷¹ Патриарх Евтимий, пак там, с. 99.

⁴⁷² Патриарх Евтимий, пак там, с. 100.

⁴⁷³ Патриарх Евтимий, пак там, с. 102.

само вино без вода, с което подчертавали разбирането си, за разлика от православните, които смесвали вино и вода⁴⁷⁴.

Верността към заветите в Евангелията и Апостола ги карала да отхвърлят много от ритуалите на православната църква, което Иларион Мъгленски се опитва да оправдае при кръщението (усложнено с ритуали, които не са съществували при Христовото кръщение), причастието (което се прави с квасен, а не с безквасен хляб, както правели верните на традицията „еретици“), службата в църквите (където се служи „и гладни, и прави, и в свещенически дрехи облечени“, а не „в обикновена стая и на обща трапеза, едновременно и седнал, и като ядеше други храни“).⁴⁷⁵ Павликяните са привърженици на раннохристиянски модели на поведение и отхвърлят на по-късните промени в църквите. Еретиците, с които спори епископа на Мъглен, държат на своите „арменски пости“, обяснени с почит към техен „пострадал“ в страната им за вярата арменец „Сергий“ – „учител в арменската ерес“⁴⁷⁶.

Представите и ритуалите, описани в диспута на епископ Иларион допълват представите за павликянската онтология и христология. Фрагментите от доктрината и ритуалите им формират най-ясен етиологичен текст. Поставянето на „манихеи“, „арменци“ и „богомили“ между мнозинството в Мъгленска епархия, няколко десетилетия след борбата на Алексий Комнин с Филипополските павликяни, изгражда впечатление за сериозен мащаб.

3. Съзнание на избраници – павликяни и богомили

Павликянският архетип е утвърдено „всеоръжие“, чрез което павликяните възпроизвеждат космогонични и божествени представи. Прозелитите на павликянството израстват от различни етноси. Повторението на архетипа на теософско, социално и геополитическо ниво доказва жизненост и приспособимост особено в гранични територии. Етническото разграничение за тях е не-

⁴⁷⁴ Разликата идва от представите, че „кръвта и водата, изтекли от реброто на Христос, означаващи: първото – човекът, а другото – висшето над човека“. Пак там, с. 102.

⁴⁷⁵ Патриарх Евтимий, пак там, с. 101.

⁴⁷⁶ Патриарх Евтимий, пак там, с. 103.

познато, конфесионалното обединение е водещо. Те живеят със съзнанието на избраници, получили благословена мисия и познаващи добре божествения ред.

В традициите на павликянското светоусещане *е утвърдената архетипна опозиция павликяни (християни) – ромеи*, която фокусира противостоящи политически и религиозни разграничители. Тази основна за павликяните ориентация е своеобразен мост за приспособяване на павликянския архетип и към българските нагласи в сложния период на прехода на християнизацията. Ситуацията като че ли „повтаря“ условията при възникването на павликянството в арменска среда, когато „гърцизирането“ на Византийската империя през VII век засилва осъзнаването на специфичната павликянска идентичност и създава опозицията „християни“ – „ромей“. За разлика от „твърдата“ официална християнска доктрина, изискваща следване без коментар на религиозното поведение на Константинополската патриаршия, павликянските мисионери разполагали с възможности за гъвкава адаптация. Първоначално преимущество (до 864 г.) е фактът, че официалната българска политика е била толерантна към различните религиозни учения, като изключение се е правело само за християнството – проводник на имперската политика. Тази нагласа е в синхрон с павликянското отграничаване от „ромейте“.

Опозиционност, дисидентство, сепаратизъм се проявяват като водещи характеристики на павликяните *към официалната Константинополска църква, олицетворяваща „грешките“* на православните ромеи. Определението „ерес“ за павликяните е част от враждебното „богословско“ въоръжение. Те не го приемат и умеят *да водят спорове*, за да убеждават в своята правота – т.е. във верността на своето тълкуващо на свещените християнски текстове. Съзнанието на избраници, познаващи най-вещо „науката“ християнска е демонстрирано многократно. А правилността на йерархията им и на техния „закон“ също е категорично защитавана. Особено силно това е защитено в легендата „Как се заченаха павликяните“⁴⁷⁷. Православният автор не може да отхвърли някои от християнските характеристики на павликяните – Християнската принадлежност на Съботин и Шутил не се оспорва от православните герои на разказа Йоан Златоуст и Василий Велики. Те са „християнски синове“-ученици на Паил, те приемат „апостолски имена“, учат от „книга“ и убеждават хората да приемат техния „закон“ – така се появяват „павликяните“, които славят Павел.

⁴⁷⁷ Виж Приложение II. Превод на проф. д-р Мария Спасова.

Същият смисъл има и текста от Троянския сборник⁴⁷⁸: Много българи са приели закона от тези „апостоли“ („ония дяволи“) и затова се нарекли павликяни⁴⁷⁹.

Проповедта и умението да „учат на книга“ българите, явно са имали успех, защото изворите подчертават множеството на приелите павликянската доктрина българи. С това се обяснява и решението на Йоан Златоуст отново да „пребори“ павликяните в „българската земя“. Този път опитът му е неуспешен. Богословът не спори с тях, а заповядва да „одерат кожата“ на павликяните, защото кожата били кръстени. Павликяните приемали, че тези страдания ги правят „праведници“. Аджарският разказ добавя: *„Павликяните пък мислеха, че се мъчат като праведници и така ще се нарекат павликяни, понеже вражеското учение възприеха“*. Това изречение представя друга страна от павликянското съзнание. Павликяните в него са хора, приемащи „вражеско учение“, заради което са готови на мъченичество.

Упоритото отстояване на идеите и приемане на мъченията не е препоръчително поведение в ранния период на павликянството, макар и да има регистрирани такива случаи. В българските земи легендата е интересна с твърдението, че мъченичеството в името на учението е ценност и доказателство за истинска верност към доктрината. Дисиденското отграничение от православните (може би остатък от старото разграничение „ромей“) се съдържа в определението: „враждебно учение“. До този момент определенията за павликяните в гръцките извори нямат толкова категорично противопоставяне. Изворите данни за наказанията на павликяни не са така крайни и жестоки, както е посочено в легендата за българските павликяни. Може би православният български автор е използвал архаичен етюд от история на Мани, основателя на манихейството, който той е научил от известните гръцки истории на павликянството. Одирането на кожата на Мани от персийския владетел, което причинява смъртта му, е известен епизод при Петър Сицилийски и патриарх Фотий⁴⁸⁰. Информацията от други извори не потвърждава подобна жестокост нито в единични, нито в масови случаи за павликяните в пространството в Мала Азия. Напротив, документираните факти говорят за твърде толерантно отношение към павли-

⁴⁷⁸ Виж Приложение II.

⁴⁷⁹ Пълният превод на пасажа, превод на проф. д-р Мария Спасова, е в Приложение II.

⁴⁸⁰ Petrus Siculus. Historia, XX, 133. „Персийският цар, разпознал го, заповядал да му одерат кожата от него. Така завършил живота си Манес“. Кожата му „сър за злите мисли“, била провесена като торба над вратата, а тялото му било хвърлено за храна на животни. Photius Patriarpha добавя повече детайли: „Още от живия нещастник съдрали кожата, и то такъв начин го умъртвили“. – Photius Patriarpha, Повествуване, XIII, s. 176.

кяните. Показателен пример за това е поведението на император Алексий Комнин, който въпреки неподчинението на павликяните в 1081 г. и бунта на Травъл (1084–1086) не само спори като равноправен с филипополските павликяни и водачите им, но дори облагодетелства отказалите се от павликянство чрез раздаване на земи и лозя чрез хрисовули, които осигуряват права и на наследниците им! За „одирание на кожи“ не става въпрос дори и при упоритото отказване да приемат аргументите на управляващия император от водачите Кусин и Фол – те са затворени в затвор и оставени там „да умрат от греховете си“.⁴⁸¹

Явно българският текст на легендата за произхода на павликянството иска да оправдание жестокото наказание, приложено от Йоан Златоуст към българските павликяни, и да внуши още по-решително отхвърляне на „дяволския“ „закон“ и „враждебното учение“. Историческите факти от XI–XII век за толерантност са „неизвестен епизод“ за автора, пресъздал текста с търсене от името на Константинополския патриарх Йоан Златоуст. Използвайки авторитета на големия православен богослов от IV век, българският „разказвач“ пренася читатели в свещеното време-начало на сътворение на добро и зло. Затова „рецептата“ за справяне със „злото“ – с дяволския павликянски „закон“ и с „враждебното учение“ – трябва да е решителна, без уговорките на реалполитиката и нейните краткосрочни и дългосрочни увъртания. Страданията на убедените павликяни-мъченици не трябва да спират и да будят съчувствие – това внушава посланието на Йоан Богослов. Покровителството на „света Богородица с корона като царица на небето и земята“, която се явила на Йоан Златоуст при „Петрич“ е в основата на „българската му мисия“. След нейните наставления той идва в „българска земя“ и заповядва жестокото наказание. А след мъченическата смърт на павликяните ги проклина и се връща в Цариград. Така разказът опитва да изгради архетип за отрицание на павликянството, в който „се замесва“ и специалната роля на Богородица. Йерофанът не е срещан в други данни за павликяните. Намесата на този нов авторитет явно е свързано с местни представи и отношения, които извеждат Божията майка в особена настъпателна позиция за българските земи.

Богомилство е представяно като продукт на „облъчването“ на новопокръстените българи с павликянски идеи, съчетали се с нови нагласи и практики. Влиянието на павликяните е силно и сред други опозиционно настроени

⁴⁸¹ Anna Comnena. Alexias, XIV, 9, 140.

към официалните авторитети на държава и църква общности. Идеите и ритуалните им практики влияят върху големи територии в Мала Азия и Балканските земи. Често „радиацията“ им създава нови религиозни „разклонения“ и производни доктрини. Православните разобличители „припознават“ много от близките дисидентски учения с общо име – „манихеи“. Така през XI–XIV век разпространението на „манихеите“ е особено пълно и многобройно по названия – павликяни, богомили, евтихи, фундагити.

Доколко е възможно разграничението на павликяните сред тези божи „избраници“ и „добри хора“, които все по-често срещаме в посока на запад?

Богомитите са новата, „българска ерес“, която „смесила павликянство“ и „масалианство“. Данните за „ново появилата се ерес“, наречена по-късно богомилство⁴⁸², са интересен отпратен момент за сравнение между двете религиозни доктрини и последователите им. Писмото на Цариградския патриарх Теофилакт (933–956) до цар Петър (927–969) е първият източник, пресъздал детайли от идеи на „ново появилата се ерес“ – „манихейство, смесено с павликянство“⁴⁸³. Писмото първоначално изяснява различните средства за приобщаване на еретиците към християнството⁴⁸⁴. Наличието на свещеници, които са сред учителите и на „отшелници“, които са привлекли множество привърженици, които са се присъединили към тях и са живеели около тези „благочестиви и добри“ примери за еретиците, е показателно. Това сведение категорично разграничава „ново появилата се ерес“ в българските земи от павликяните. Павликяните заклеят ролята на свещениците и отхвърлят „специализацията“ им в религиозното общуване⁴⁸⁵. Въпреки разликите в 12-те пункта, опис-

⁴⁸² Виж коментара към публикацията в: ГИБИ, V, С., 1964, с. 185.

⁴⁸³ Theophylactus patriarcha . Epistola Petro Bulgarorum regi. – ГИБИ, V, С., 1964, с. 185.

⁴⁸⁴ Първите следва да се кръстят отново, вторите да се миропомажат, а „техните свещеници, като прокълнат и те по същия начин ереста и дадат писания, писмено отказване от ереста и изповедание на православната вяра, нека бъдат приемани“. Описанието на привържениците, които явно са следвали тази „ново появилата се ерес“ позволяват сравнителен анализ с характерно за павликяните. Писмото е особено „меко“ към тези, които са следвали примера на отшелниците – изкисва отлъчване четири месеца, след което да се приемат в общение, като „свещениците безпрепятствено да получат отново своето свещеничество“. А тези, които сами са „донесли“, няма да търпят отлъчване – „нека бъде достатъчно неслужението му досега“. – Theophylactus patriarcha. Epistola Petro Bulgarorum regi. – ГИБИ, V, С., 1964, с. 185.

⁴⁸⁵ „Те се отвращават от свещенослужителите на църквата; говорят, че те тръгнали против Господ...“ – Petrus Siculus. Historia, X, 125; Виж и силната дискусия на Сергей-Тихик при посвещаването му в ереста в нач. IX век, предадена в: Photius Patriarcha, XXI, 185–188; Също, „не приемат нито свещениците на православната църква, нито останалите духовни лица, тъй като, говорят те, съдът над Христос са устроили духовни лица и свещеници от народа“ – Photius Patriarcha, IX, 173.

ващи идеите на „ново появилата се ерес“, можем да идентифицираме отдавна известни елементи от павликянската доктрина през IX век.

Независимо от фрагментарността, информацията показва родство на идеи, но *разграничава съществено препоръчаното поведение* на последователите.

Новопоявилото се богомилство явно е популярно сред свещеничеството и използва примера на отшелници, призоваващи към аскетично поведение и отказ от семейство и деца. В това отношение павликянството е *диаметрално противоположно* в отхвърлянето на *свещеничеството* и в опита си да поддържа нормален социален живот на последователите си, включително участие в политика и военни дела. Отказът от *продължение на рода* и твърдението, че децата са продължение на демона, е непознато в такъв вид при павликяните.

Разграничението между павликяни и богомили вероятно е било осезаемо за съвременниците. Войнствените павликяни, неспазващи хранителни и сексуални табута, отхвърлящи свещеничеството като посредник с божественото и приемащи само синекдеми и нотариии, които не се отличават по облекло и живот от другите, явно са много различни от богомилите, препоръчващи аскетичен живот, доближаващ ги до отшелничеството и приемащи свещеници като последователи.

Независимо от разликите, *смесването* на двете дуалистични движения става естесвено, *поради стила на православните формули за осъждане*. В тях се приема, че твърденията на авторите им не е задължително точно да отразяват вярванията на еретиците, а по-скоро е важно да се отхвърлят предполагаемите „грешки“ в догмите и да се помирят с православната гледна точка. Така че, православните формули, чрез които се изисква от последователите да се откажат от вредните идеи, са предположения и обобщения на предполагаеми неправославни становища. Затова работата с подобни документи винаги носи рискове от подвеждане и неточност⁴⁸⁶.

Такъв неясен в идентификациите си е текстът на монаха Евтимий от Акмония, който пише полемично съчинение срещу „престъпни зли измамници фундагиагити“, които „зоват себе си християни и на езика им е цялото божествено писание не поради вяра, а за примамка“⁴⁸⁷. Тези, които са „ръкоположени от дявола като апостоли и учители“ трябвало да разпространяват учението си

⁴⁸⁶ Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies, p. 102.

⁴⁸⁷ Euthymii monaho. Epistula, pp. 9–10.

с ревност, защото щели да бъдат измъчвани от нечестивите дяволи⁴⁸⁸. Името „християни“ те носели не от Христос-православния бог, а от своя Отец – дявола. Молели се с „Отче наш“, като не си служат с думи, като: „трисвят“, „Господи, помилуй“, „Слава на отца и сина“. Евтимий от Акмония изброява множество ересиарси и техните групи-привърженици, които обединява с определението „безбожни фундагиагити и всенечестиви безчестници, именно богомили“, които почитат водачите си, а отхвърлят истинските християнски апостоли, учители, мъченици⁴⁸⁹. Текстът, коментиращ доктрината и религиозните практики, съвпада с описаното от Зигавин за павликяните (пренесено и в текста на житието на Иларион Мъгленски)⁴⁹⁰.

Еретици, наречени „евхити“⁴⁹¹ и ентусиасти“ са общности, имащи родство с богомилството и павликянството⁴⁹². В космогонията им господства познатия архетип: Богът-създател на доброто и Богът-създател на злото и земен владетел на злото, са придружени от „трето начало“. Според тях началата са бащата и двамата му сина – по-възрастния и по-младия. Бащата владее само това, което стои над света, на по-младия приписват власт над небесния свят, а на по-стария – властта над земния свят. Почитта към тримата е различна при различните групи привърженици⁴⁹³.

Пространните тълкувания на монаха от Акмония и на Михаил Псел относно множеството родствени еретични движения през първата половина на XI век, рисуват широк периметър на разпространение на общ теологичен архетип. Той подчертава „двойственост“ в назоваването на ересите – те са наричани или според своя ересиарх, или фундагиагити (в Опсикон) или богомили (в западните места). Това, което ги обединява, е че „*мислят по павликянски*“⁴⁹⁴. За разлика от потайността на всички останали ереси, павликянската ерес е явна и тези, които са в нея „я имат като предадена от бащите и никой не се сърди и не

⁴⁸⁸ Пак там, р. 16.

⁴⁸⁹ Пак там, pp. 26–41. Описаните ереси са твърде неясни и текстът не позволява сравнителен анализ. Въпреки това авторът обобщава, че „жителите на Опсикон ги наричат фундагиагити, а в Кивиреота, на запад и на други места ги наричат богомили“ – Пак там, ,= 41.

⁴⁹⁰ Виж: Тук, 271–274.

⁴⁹¹ „Евхити“ – молещи се, така се обозначават масалианите в Мала Азия. Виж: Michael Psellus. *Dialogus de operatione daemonum* (За силата на демоните. – ГИБИ, IV, София 1965, 129, бел.2.

⁴⁹² Michael Psellus. *Dialogus de operatione daemonum*, s.128–133.

⁴⁹³ Michael Psellus, пак там, s. 129.

⁴⁹⁴ Michael Psellus, пак там, s. 41. Авторът обобщава, че „жителите на Опсикон ги наричат фундагиагити, а в Кивиреота, на запад и на други места ги наричат богомили“, но истината за тях е, „че еретиците... мислят по павликянски“.

се възмущава от тях⁴⁹⁵. И макар че и едните, и другите приемат за свой учител св. Павел, знаят наизуст евангелието и посланията на ап. Павел, **явната проповед на павликяните не се оценява като опасна толкова, колкото тази на „потайните вълци“ – прикритите фундагагити и богомили**, които бродят из цяла Романия и изпращат свои служители, назовавани апостоли, понасящи умора и заплахи, опасности и смърт, за да извършат „делото на дявола“ и да спечелят привърженици⁴⁹⁵. Разликите с павликянството особено ярко се очертават при препоръчвания начин на живот – забраняват встъпване в брак и изискват напускане на вече сключен брак, заповядват въздържание от храна. В останалите елементи на религиозен култ общото преобладава – отрицание на религиозното кръщение, неуважение към кръста, злословене с причастието, отрицание на светците (само Бог бил свят), отхвърляне на ролята на свещенослужителите⁴⁹⁶.

Общността им на избраници-павликяни се води от харизматичен лидер-избранник. Обяснението на „страданията“ в ежедневието е част от тълкуването на божествена и космическа драма. Общностите и индивидуалностите „понасят“ мъки и несполуки, дължащи се на сблъсък между божествени и демонични сили – т.е. като част от космическа драма, съществуваща „открай време“. Ролята на Месията е да стане Спасител – т.е. да „спаси веднъж завинаги“, което придава особена есхатологична ценност на бъдещето – на „онзи ден“⁴⁹⁷. В павликянското харизматично лидерство функциите на водача са двойствени – той е едновременно религиозен посредник и предводител в реални военни сражения. Митът и историята, въпреки противоречивата си връзка, взаимно си посредничат, за да „възпроизвеждат“ герои, способни да обединяват религиозни и военни задачи. Това изглежда трудно осъществимо, но историята на XI–XIII век ни дава примери за такива павликянски водачи. Някои от тях са представени главно като военни предводители на филипополските павликяни, оглавили сепаративни действия срещу централната византийска власт – такива са Лека от 1078 г. в Средец⁴⁹⁸, Ксантис и Кулеон от 1081 г. край Драч⁴⁹⁹, Травъл от 1084–1086 г. със столица Белятово⁵⁰⁰. Други са представени като религиозни водачи, вещи в богословските спорове – такива са Кусин и Фол при филипополските

⁴⁹⁵ Euthymii monaho. Epistula, 41.

⁴⁹⁶ Euthymii monaho, пак там, 44–46.

⁴⁹⁷ Елиаде, М., Митът за вечното завръщане, с. 122.

⁴⁹⁸ Michael Attaliata. Historia. – ГИБИ, VI, 193–194.

⁴⁹⁹ Anna Comnena. Alexias, IV, 4, 43.

⁵⁰⁰ Anna Comnena, пак там, VI, 4, 52.

диспути с император Алексий Комнин и Никеийския епископ Евстратий – мъж, вещ в свещените и мирските работи, който се славел в диалектиката повече от тези, които са в Академията, а също и заемащия архиерейския престол във Филипопол“, а към тях се присъединил и Никифор Вриений, също добре подготвен в „четенето на свещените книги“. ⁵⁰¹ Диспутите, продължили цяло лято „без прекъсване“ за обяд и независимо от „изложената на слънцето шатра“ – те наистина придобиват облик на истински религиозен двубой на възможно най-високо религиозно и политическо ниво. ⁵⁰²

Павликянското разбиране, че точно те са истинските християни, а ромеите не разбират основни догми на Светото писание, явно произхожда от подобно толерантно отношение от елита на византийската държава. Ана Комнина достатъчно ясно е обяснила мотивите за тази търпеливост на баща си Алексий Комнин: „той не искал да постигне това (наказание за неподчинение-то при Драч – б.м, Д.Р.) чрез военни действия, за да не загинат и от двете страни мнозина във военно сблъскване, защото ги познавал като твърде храбри мъже, дишащи омраза против неприятелите“. ⁵⁰³ Така информацията потвърждава симбиозата на **съзнанието за религиозна избраност и военната храброст на павликяните**. Макар изворите да не оставят достатъчно пълен образ на водачите на общността, споменаването на името на военния лидер Кулеон сред „троицата“ на религиозните водачи е показателно. Само при образа на Кулеон, известен и в случай с неподчинението при Драч в 1081 г. и при религиозните диспути от 1114 г., се среща едновременно изпълняване на двете функции.

Припокриването на „манихеи“ и „арменци“–кръстоборци в религиозния диспут на епископ Иларион Мъгленски (1143–1164) носи следи и от етническо припознаване, което е рядкост за общността. Павликяните държат повече на гордостта си, че са с православно мислене, което веднага проличава от текста на житието му: „И като цитираха ту едно, ту друго, хвалеха се с православно мислене и че съблюдават църковните завети, светите служби и целия православен ред, завещан от съборната църква.“ ⁵⁰⁴ Дори принуждава умелия **православен епископ да признае отстъплението на православната църква от завещаните „Христови тайнства и неговата слава“**, оправдавайки го с

⁵⁰¹ Anna Comnena пак там, XIV, 8, 138.

⁵⁰² Anna Comnena, пак там, XIV, 8, 138. Такъв авторитетен религиозен диспут, в който властта не използвала аргумента на силата, а търсела силата на аргументите, е уникална за отношенията между светска власт и общности, обявени за еретически.

⁵⁰³ Anna Comnena, пак там, VI, 2, 51.

⁵⁰⁴ Патриарх Евтимий. Пространно житие на Иларион Мъгленски, с. 99.

разпространението и нарастването на вярата. Затова православно крещение е придобило ритуали, които по времето на Христос не са съществували – обръщане на запад към Сатаната, Символа на вярата с думи, молитви, купел, миро, причастие. Различно е и служенето, което Христос е извършвал в обикновена стая и седнал на обща трапеза, докато е ядял други храни. Епископът признава голямата разлика: „И нито в свещенически одежди бе облечен, нито изричаше молитвата на нашето свещенодействие със псалми, песнопения и духовни песни. А ние служим в църквите и пред духовния жертвеник, наречен свещена трапеза. И гладни, и прави, и в свещеническа одежда облечени, не да се отречем от предишното, а да направим служенето по-достопочтено.“⁵⁰⁵ Така изпъква съзнанието на павликяните като истински „християни“, следващи най-предано завещаните традиции на служба-обща трапеза, крещение-тайнство и кръстният знак като пречистващ ритуал⁵⁰⁶. Затова точно тези ритуални практики ще останат задълго техния разпознаваем „рожден белег“.

Историческите факти потвърждават ефикасността на павликяния *харизматичен модел на лидерство*. *Войната* е основното поле, в което водачът се доказва. Павликянското светоусещане векове наред се надгражда и проверява верността си в кърваво военно ежедневие. Битките, сблъсъците, войните имат също повечето време ритуална причина и ритуална функция. Войните или дуелите в никакъв случай не могат да се обяснят само с рационални мотиви. Военните действия се възприемат в ритуална роля. Противопоставянето е осмисляно като сблъсък между представители на две божества, а всеки път щом противоборството се повтори, то повтаря архетипен образец⁵⁰⁷.

Голямата амбиция на император Алексей Комнин да победи ересите на павликяни и богомили остава важни данни за съпоставки и сравнения. Още при въвеждането на читателите и обяснявайки появата на богомилството, Ана *Комнина подчертава връзката му с павликянството* – „защото се слели две най-противни и най-долнопробни учения, познати от по-ранни времена – манихейското, така да се каже, нечестие, което наричаме павликянска ерес, и масалианското безсрамие.“ Въпреки това взаимодействие с по-стари учения, авторката е категорична, че това е „нов вид ерес, непозната по-рано на църквата“⁵⁰⁸. Подчертава се „тайната“ при проповедта на богомилите,

⁵⁰⁵ Патриарх Евтимий, пак там, с. 101.

⁵⁰⁶ Виж повече Тук, 271.

⁵⁰⁷ Виж повече: Елиаде, М. Митът за вечното завръщане, С., 1994, с. 41.

⁵⁰⁸ Anna Comnena. Alexias, XV, 8, s. 141.

специфичната „опитност да се преструват“ на добродетелни. Външният вид е далече от светския – от сресването на косата (не може да се види коса, вчесана по светски), през скриването под власеница и качулка, до мрачно лице и мърморене на молитви. Докато императорът воювал с враговете на държавата, богомилството се разпространило навсякъде, а монахът Василий и неговите 12 ученици-апостоли, спечелили много последователи сред мъже и жени⁵⁰⁹. Отхвърлянето на църковното управление, осмиването на Божите закони, квалифицирането на храмовете като дяволски места, осъждането на почитта към „тялото и кръвта на първия архиерей и първата жертва“⁵¹⁰ са представени като приемани и при павликяните.

Общият догматичен архетип е възпроизвеждан сред общностите с различно поведение. Данните потвърждават регистрираните при появата на богомилството характеристики. Богомилите прегръщат монашеския аскетизъм. Много по-ясни и категорични са квалификациите на монаха Евтимий Зигавин⁵¹¹. Той подчертава, че „**порочна основа“ на богомилството е масалианската ерес**, от която са произлезли и множество други ереси, но богомилството е „най-разпространено“⁵¹².

Богоизбраността на павликяните и богомилите е изградена върху познанието на **свещената истина, с което превъзхождат тълкуванието на православните богослови и свещеници**. Категорично отхвърлят църковната йерархия и храмовете – в тях живеели дяволи, които са си ги поделили съобразно своя ранг и сила⁵¹³. Тайнството на божествената служба за богомилите е „жертвоприношение на дяволите, които обитават храмовете.“⁵¹⁴ Хляб на общение е молитвата „Отче наш“, защото се казва: „**хлябът насъщен**“⁵¹⁵. Евангелието, Новият Завет, е „чашата на общението“ и „Тайна вечеря“, а това разбиране е много различно от православните тези за „тялото господно“ и

⁵⁰⁹ Anna Comnena, пак там, XV, 8, s. 141–143. Мъченията, на които са подложени богомилите, представят съзнанието на богоизбранници, които вярват, че ще преминат „без мъки всяко наказание, понеже ангели щели да ги извлекат от самия огън“ Василий и 12-те му ученици били осъдени на изгаряне, а освен това имало и множество други обвинени в богомилство (някои от които от „най-знатните къщи“). Императорът подложил на жестока проверка обвинените и отделил „наклеветените“, след което се разпоредил да бъде изгорен Василий Врач, а останалите непоколебими богомили – „да бъдат хвърлени в сигурен затвор... докато измрели в своята нечестивост“.

⁵¹⁰ Anna Comnena, пак там, s. 143.

⁵¹¹ Euthymius Zigabenus. Πανοπλία δογματικῆ, s. 50–75.

⁵¹² Euthymius Zigabenus, пак там, s.51.

⁵¹³ Euthymius Zigabenus. Πανοπλία δογματικῆ, s. 60.

⁵¹⁴ Euthymius Zigabenus, пак там, s. 61.

⁵¹⁵ Euthymius Zigabenus, пак там, s. 61. Курсивът е на Зигавин.

„кръвта на Спасителя, пролята за хората“, които са им неразбираеми⁵¹⁶. Отхвърляли всяка почит към свещенослужители, църковни отци и императори (с изключение на иконоборските императори и най-вече Копроним, назовавани „православни“)⁵¹⁷. Богомилският учител Василий обяснил „заблудите“ на православните – дяволите създали кръста, за да погубят Христос и той бил обитаван от тях, чудесата били вършени от дяволи, които се заселвали и в свещенослужителите и оставали владелци на душите им и ги учили и вършели чудеса – дяволите имали сила да вършат всичко, което пожелаят до края на седемте века. Във всеки човек живеел дявол и го учил на зло и безчестие, дори и след смъртта се поселвал в душата му и оставал в гроба, за да бъде наказан заедно с него. Само от богомилите дяволите бягали⁵¹⁸.

Съзнанието за богоизбраност на богомилите е особено силно в полемичното съчинение на Е. Зигавин, където богомилите са представени като „**богородци**“, защото всички от тяхната вяра, в които се заселвал техния свети дух „зачевали словото на бога, също го раждали като поучавали другите, и че с нищо не ги превъзхождала първата Богородица“⁵¹⁹. Богомилите „не умирали, а се променяли като на сън, събличали тази земна и плътска обвивка и обличали нетленната и божествена дреха на Христа. Ставали една плът и един образ с него и отивали в съпровод с ангели и апостоли в царството на отца, а тялото, което са изоставили, се разпадало на прах и пепел, за да не възкръсне никога“⁵²⁰. Поведението в ежедневието на богомилите е отдадено на молитвите – познават само една молитва – „Отче наш“, с която се молят седем пъти на ден и пет пъти нощем, едни – десет пъти с коленичене, други – петнадесет пъти, а трети повече или по-малко. Другите молитви, непризнавани от тях, наричат „бръщолевения“, присъщи за езичниците.⁵²¹ Ритуалът на кръщение е подробно пресъздаден – след изповед, очищение, молитва, на главата на кръщавания се поставя евангелието, прочита се „В началото бе слово“ и се изпява „Отче наш“ – това е само начално посвещение, след което се дава време за обучение и доказателства за ревностно следване на въздържан живот – след това чак става и окончателното посвещение. Кръщаваният е обърнат на изток, с евангелие на главата, докосван от всички присъстващи мъже и жени, пеещи молитва, а

⁵¹⁶ Euthymius Zigabenus, пак там, s. 61.

⁵¹⁷ Euthymius Zigabenus, пак там, s. 64.

⁵¹⁸ Euthymius Zigabenus, пак там, s. 65.

⁵¹⁹ Euthymius Zigabenus, пак там, s. 65–66.

⁵²⁰ Euthymius Zigabenus, пак там, s. 66.

⁵²¹ Euthymius Zigabenus, пак там, s. 66.

накрая го потапят във вода⁵²². Облеклото им е монашеско, посят в четвъртък и петък всяка седмица, проповядват прикрити с православни истини, докато не примамят последователите, пред които да се разкрият. Троицата, която представят е описвана образно: Отецът е старец, Синът е възмъжал юноша, Светия дух е голоблад евнух, а дяволът е мрак, който се преструва на светлина⁵²³. Уверени са, че Христос изрекъл само за богомилите всички блаженства, защото те са „нищи духом, кротки, гладуващи и жадуващи за правдата“, „сол на земята и светлина на света“, както Христос е говорел на апостолите⁵²⁴. „Казват, че тяхната правда превъзхождала нас по това, че проповядвала по-истинни неща, и те водели по-изряден и чист живот, тъй като се въздържали от месо, брак и подобни неща.“⁵²⁵ Възприемали се като „птици небесни“, които не сеят и не жънат, затова живеели монашески живот и подчертавали душевната си чистота, сравнявайки се с образа на бели лилии⁵²⁶. Призовавали да се пазят от „лъжепророчите“ Василий Велики, Григорий и Йоан, които създавали догми и предполагат неразумно построяване на къщата върху пясъка, за разлика от тях – „разумни хора“, „построили къщата си на канара“-молитвата „Отче наш“⁵²⁷.

Съпоставката на двете еретични движения, разпространили се в българските земи X–XII век – павликянство и богомилство, **очертава общи архетипни представи, но налага и категорични разграничения в поведенчески стереотипи**. Съществуването им е подчинено на въздействия отвън и вътрешна адаптация. Нееднородността на богомилството е подчертавана от съвременните им извори.⁵²⁸ Павликянството остава ярко отличаващо се от подобните му ереси най-вече по явната и открита си проповед, традициите на която или получавали от родителите си: „Но тяхната ерес е явна и те не могат

⁵²² Euthymius Zigabenus, пак там, s. 67.

⁵²³ Euthymius Zigabenus, пак там, s. 68. Авторът намира, че тази тройна представа за трите имена и плътски образи на Троицата богомилите са взели от масалианите.

⁵²⁴ Euthymius Zigabenus, пак там, s. 71.

⁵²⁵ Euthymius Zigabenus, пак там, s. 72.

⁵²⁶ Euthymius Zigabenus, пак там, s. 73.

⁵²⁷ Euthymius Zigabenus, пак там, s. 73.

⁵²⁸ Евтимий от Акмона. Писмо на монаха Евтимий от манастира Периблента, насочено към фундагагитите или еретиците богомили. – ГИБИ, X С., 1980, с. 10–36. „Ние сме на мнение, че между тези имена няма едно господстващо име на ерестта... Защото всички ереси имат свои ересиарси: едната – окаяника Петър, нар. Ликопетър, другата – Павел от Самосата, третата – Монтан, четвъртата – Манес... И ако някой иска да се увери, че еретиците, тези зли нечестивци, мислят по павликянски, нека се срещне с някой павликянин“. (с. 41). Също и: Euthymius Zigabenus. Πανορλία δογματικῆ (Panorlia dogmatica – ГИБИ, I, s. 51–75. „... учението на богомилите, тъй като то е разпространено най-широко на много места. Немалко се схожда с описаното от нашите предшественици, но по безброй догми се различава от него и с различните си отклонения се явява по-ново и в действителност, и на глед.“ – с. 51).

да навредят на другите, освен на тия, които я имат като предадена от бащите им, и никой не се сърди и не се възмушава срещу тях.⁵²⁹

В края на XI век, осъждането на Йоан Италос и на калабрийски монах Нилос получава формули за отричане от ерес, които са изненадващо „павликянски“⁵³⁰. Изглежда старите въпроси все още не са остарели или академични, и те ще бъдат повдигнати в бъдеще. Съществуват много пропуски и проблеми, които трябва да бъдат решени. Познати са много групи, проявяващи се като варианти на иконоборци, павликяни, богомили, да не говорим мистици. Но е необходимо да свързваме тези ереси със съвременния им исторически и интелектуален контекст. Някои автори обосновават различен характер на българското и византийското богомилство и търсят приликите на павликянството с мистичната традиция. Третирането на евтихите на М. Псел в „За демоните“ не като оцелял анахронизъм, а като епизод, широко разглеждащ модната през XI век демонология, също поставя въпроса дали за нашите проучвания за византийските ереси са адекватни на историческите реалности. Дали е дошло време да спрем вековния „лов на вещици“, припознаващ „дуалистични ереси“ и „секти“ според данните на православни изобличители, без търсене на обективност и точност на данните?! Не е ли време да приемем павликянството, богомилството и други производни движения за „анормални“ (отречени от официалното християнство) форми, изригнали от основните направления на съвременния им интелектуален и духовен живот. Н. Гарсоян настоява да признаем, че лавата на юдеохристиянството в Гърция еволюира във византийската религиозна среда чрез „развитието на копелетата“ – т.е. на гореспоменатите „ереси“, които също са християнски деца⁵³¹.

Сложността на взаимодействията не трябва да се опростява в схематизъм. Приемането, че съществува първоначална ерес, която без значение колко много и различни общества „облъчва“ през следващите векове, без значение колко големи са географските и културните различия на носителите, остава не само разпознаваема като такава, но остава една и съща, е често удобно, но неоправдано. Тръгва се от средновековните извори – писма, полемики, монографии, инквизиторски наръчници, проповеди, всичките писания от интелектуалци през Средновековието, които винаги представят идеите на „еретиците“

⁵²⁹ Евтимий от Акмона, Писмо на монаха Евтимий, с. 41.

⁵³⁰ Garsoian, N. Byzantine Heresy. A Reinterpretation. – В: *Dumbarton Oaks Papers*, 25, 1971, 85–113, 112.

⁵³¹ Garsoian, N. Byzantine Heresy. A Reinterpretation, p. 85–114.

като последователни и убедени еретици-дуалисти. Доколко павликянството е дуализъм и какво е отношението му към различните *прояви на дуализма* – „*метафизически*“, „*космически*“, „*етически*“, „*антропологически*“ и „*психологически*“?⁵³² Дали представите за „Добър“ и „Лош“ Бог са достатъчни, за да определим религиозна система за дуалистична? Въпросите често са по-важни от отговорите. Затова упоритостта на поддържането на мнението за павликянски „дуализъм“ като че ли засега побеждава дори известното „павликянско упорство“, с което те непрекъснато подчертават, че почитат своята „Троица“ от Бог-Отец, Старши син – Архонт и Младши син – Христос. В своите диспути *павликяните отричат тези обвинения*, но историците не „уважават“ репликите им.

Оттук историците приемат описаното за реалност и тълкуват възможностите за съществуването на различни видове на дуалистични еретически връзки. Вярно е, че проследяването на произхода на ересите в повечето документи на разобличителите им намират корените му и отвещдат обратно до манихеите. Историците не само следват първоизточниците си, но дори ги „надминават“, като откриват „неоманихеи“ на изненадващи места, които като че ли се увеличават във времето на научен интерес.⁵³³

Успешният павликянски архетип се „справя“ с историята и утвърждава своята трансмисия на онтологичен, теологичен, христологичен модел. Определянето на идеите води до налагане на представа за „*дуализъм*“ *между „добро и зло“*, *съчетана с са откритата проповед, военния сепаратизъм и семейната традиция на възпроизводство, които са категорично противоположни на богомилите, приели монашески аскетизъм и ненавист към семейство и деца. Разликата е категорична и непреодолима.*

⁵³² Подробно представяне на различните идеи за видовете дуализъм и отношението им към типологията на религиозните учения от античността до края на Средновековието – Виж: Стоянов, Ю. Другият Бог. Дуалистичните религии от Античността до катарската ерес. С., 2006, с. 12–15.

⁵³³ Sproemberg, H. Die Entstehung des Manichäismus im Abendland, – Mittelalter und demokratische Geschichtsschreibung, ed. H. Sproemberg and M. Unger, Berlin, 1971, pp. 85–102; Abel, A. Aspects sociologiques des religions ‘manichéennes’. – Mélanges offerts à René Crozet, ed. R. Crozet, P. Gallais, and Y. J. Rion, Poitiers, 1966, 1, pp. 33–46; French R., Cunningham, A Before science: the invention of the Friars’ natural philosophy, Aldershot, 1996, p. 103, където деривацията на катарите от манихеи е „почти сигурно е вярна“, и по своя дълъг път ересът е разработила географски и хронологически варианти; Kaelber, L Schools of asceticism: ideology and organization in medieval religious communities (University Park, 1998), 175; R. Weis, The yellow cross: the story of the last Cathars, 1290–1329, London, 2000, p. 137

III.

ПРОМЕНИТЕ ПРЕЗ XIII–XIV ВЕК – РАДИАЦИЯ И ДЕЗИНТЕГРАЦИЯ

1. Българските павликяни и босненските патарени

Павликяните стават част от българската народност⁵³⁴, приемайки типичните ѝ характеристики – език и самосъзнание. Драматичните сблъсъци през XIII–XIV век поставят балканските земи в нова фаза на етнокултурна пулсация, при която бариерите на вековно установените граници и гранични съжителства търпят сериозни трансформации. Навлизат нови демографски, социални и религиозни въздействия, които засягат в невиджана степен наложилите се парадигми на поселищен живот. Павликяните се вписват в специфичната система от гранични зони с различен обхват и етнически характеристики в пространството на българите⁵³⁵. Павликяните заемат специфично място в системата на българската етнична територия – селищата им следват вековни традиции на избор за заселване в гранични земи.

Мястото на павликянските селища *до XIII век е документирано в граничните земи на Тракия*, а военният им статут ги прави решаващи фактори във важни политически сблъсъци. Автономното им самоуправление, регистрирано от наличието на първенци с военни и религиозни правомощия, дълго ги

⁵³⁴ Процесът на приемане на българско определение за павликяните е отбелязан в подчертаването на етнонима „българин по род“ за свети Михаил Воин от Потука, приемам за павликянски герой от периода IX–XI век – виж повече в: Калоянов, А. Михаил Воин от Потука – български двойник на свети Георги Великомъченик, шаманска версия на основния мит за двубоя между Змеебореца и Змея на дълбините. – Проглас, 1998, № 2, с. 8.; <http://liternet.bg/publish/akaloianov/stb/mihail.htm#5>; Потвърждение да необратимостта на процеса, станал в по-ранни векове, дава: Гандев, Хр. Българската народност XV–XVII век, С. 1972, с. 133.

⁵³⁵ „Сумарната информация на анализирани извори очертава система от гранични зони, концентрично вписани една в друга, които имат различен географски обхват и различна етническа характеристика на населението, което я обитава“. Виж повече: Георгиева, Цв. Пространство и пространства на българите XV–XVII век, С., 1999, 46 сл.

отграничава от българското етническо обкръжение и ги прави „чужденци“, изповядващи религиозни принципи, отличаващи ги от околните българи. „Мълчанието“ на изворите относно павликяните XIII–XIV век не позволява реконструкция на промените, които са съпътствали живота им след дерортацията, извършена от Калоян към 1205–1206 г. Специалната почит към мощите на свети Михаил Воин и пренасянето на мощите му от Потук до Търново вероятно е било част от специално „приобщаване“ на общността им в българските военно-стратегически планове. От обитатели на византийски гранични земи, павликяните вероятно е трябвало да приемат ролята на военизирана защита на българските граници.

Липсват конкретни данни за новите селища на павликяните след преселението през XIII век, но анализът на събитията в западните гранични земи на Балканите могат да осветят косвено присъствието на павликяни там. Упадъкът на българската държава XIV век е съпроводен с непрекъснати политически сблъсъци, често осмислени и с религиозни мотиви. Османската държава, Унгария и Византия, носители на различни религиозно-институционни задачи, влияят върху балканските държави. Сблъсъците между България, Сърбия, Босна, Влашко и Молдова още повече засилват размирния характер на отношенията по границите. Втората половина на XIV век е оставила първото споменаване на павликяни сред населението на северните български земи. През 1365 г. Людовик Унгарски (1342–1367) навлиза в северозападните български земи. Видин е превзет, а намеренията на завоевателите включват продължение към Търново. Унгарското завоевание на територии на юг от Долен Дунав се вписва в намеренията на папската политика, стремяща се да разпространи католицизма сред източноправославните християни⁵³⁶.

По инициатива на папа Урбан V през 1366 г. в унгарската столица Буда се водят преговори между византийския император Йоан V Палеолог (1341–1391) и Людовик Унгарски, като сеобсъжда цената на евентуална помощ при приемането на папска духовна власт. Унгария и другите западни партньори в преговорите приемат резервирано идеите на Йоан V за пълно църковно подчинение. Неуспехът на преговорите кара византийския император за потегли обратно. Българският цар Иван Александър (1331–1371) отказва да го пропусне през земите си и го обвинява в антибългарски кроежи. Византийският император е

⁵³⁶ Виж: Павлов, Пл., Ив. Тютюнджиев. Българите и османското завоевания (краят на XIII – средата на XV век), В. Търново, 1995, с. 50–54.

принуден продължително време да остане в окупирания от унгарците Видин.⁵³⁷ Това става през 1367 г., когато е датиран и единствения документ, директно „разпознаващ“ павликяните между 200 хилядите жители на Видинско, които мисионерите-францискани преобърнали в католичество. В окупираните територии унгарците предприемат масивна конверсия на населението към католицизма, като е използван не само метода на убеждението. По време на насилственото преобразуване, основано на убеждението, че всеки, който не е бил католик не е християнин, и че няма разлика между православни и еретици, те са (пре)кръстени по един и същ начин. Изглежда обаче, че богомилите и патарените в тези области, са приели преобразуването без скрупули и без съпротива⁵³⁸. Работата по конвертиране е поверена на викария на Босна. В писмо до папа Урбан V (1362–1370) от 1366 г., генералният министър на ордена Марко да Витербо заявява, че, според информацията, получена от краля на Унгария и францисканския викария на Босна, в българските земи в само за 50 дни осем монаси били преобърнали в католицизма повече от 200 000 души, което е една трета от населението на царството на Бдин. За да продължи и да се засили тази работа, е добре да бъдат изпратени хиляда други монаси⁵³⁹.

Обект на въздействието на този енергичен политико-религиозен натиск са били „поқварените от гръцката схизма, отчасти от ереста на манихеите, патарените, павликяните“⁵⁴⁰. Споменаването на „манихеи“ е обичаен архаизъм, използван често като обобщено обозначение на еретици, считани за родствени с тези дуалисти. Бруталното налагане на католицизъм е проявено не само в България, но и в Сърбия, Босна и Влашко, където унгарското духовенство предприема масови повторни покръствания, без да признава православно кръщение⁵⁴¹.

Византийският император Йоан V одобрява репресивните унгарски действия във Видинското царство, като заявява: „Добре прави кралят, че

⁵³⁷ История на България, Т. III, С., 1982, с. 348–349.

⁵³⁸ Думи на Марко да Витербо (Marco da Viterbo) Ministro generale на ордена на мисонерите: „Patareni et Manichei sunt amplius solito dispositi baptizari“ – Цитат от: Stantchev, K. I Francescani e il cattolicesimo in Bulgaria fino al secolo XIX. – Francescani nella storia dei popoli balcanici nell'VIII centenario della fondazione dell'Ordine. Centro Interpandimentale di studi Balcanici e internazionali. Universita Ca Foscari. Venezia. 2011, 135–186. <http://testodigitale.com/francescani_balciani/stantchev.htm>

⁵³⁹ Гюзелев, век Папството и българите през Средновековието, IX–XV век, Пловдив, 2009, с. 232–233.

⁵⁴⁰ Летопис на българската францисканска провинция. – Нархив ИИ БАН, I, 20–21, с. 234.

⁵⁴¹ Матанов, Хр., Михнева, Р. От Галиполи до Лепанто, С., 1988, 5–350, 100–105.

покръства тези славяни, понеже те не следват нито гръцката, нито римската форма на вярата.“ Дошлите по същото време в Северин византийски монаси заявяват на францисканите, че свещениците на българите „не са свещеници, а кучета, нито пък кръщават истински.“⁵⁴² Неприязненото отношение на византийците е придружено и с ответно такова от страна на българския цар Иван Александър, който не дава разрешения за преминаване през земите му на византийския император⁵⁴³.

Разломите в религиозно-психологическите нагласи в различните части на християнска Европа се задълбочават и засилват атмосферата на недоверие и омраза на всички нива – от обикновеното население до управляващия елит. Авињонските папи не правят разлика между еретици, неверници и източно-православни християни⁵⁴⁴. Така католическото разбиране на „различните“ продължава старата линия на *Римската църква от XIII век, при която не се прави разлика между хората – неортодоксални, еретици, други религии – за нея всички са „неверници“*, които подлежат на преобразуване в католицизъм⁵⁴⁵. Събитията във Видин изпълняват един стар, нереализиран план на папа Григорий IX (1227–1241) срещу българите, в който участват унгарците и францисканите. Замисленият през 1235–1238 г. кръстоносен поход срещу България не се е състоял и влизането на францискани мисионери в българските земи не е реализирано, но този епизод е много показателен и за целите на католическото проникване в България, за методите, чрез които то иска да ги реализира. След малко повече от век францисканите влизат в България заедно с унгарските вой-

⁵⁴² Цитатите са дадени без посочване на източниците в: Павлов, Пл., Ив. Тютюнджиев. Българите и османското завоевание (краят на XIII – средата на XV век), В. Търново, 1995, с. 53.

⁵⁴³ Павлов, Пл., Ив. Тютюнджиев. Българите и османското завоевание, 54. В подкрепа на Йоан V братовчед му Амадей IV Савойски („Зеленият граф“) атакува изненадващо Галиполи, а след превземането му от османците и връщането му на Византия, продължава с нападения върху владени от българите пристанища – завладява Месембрия, но не успява да превземе Варна. Цар Иван Александър е принуден да преговаря. Срещу южните български пристанища получава византийска подкрепа за освобождаването на Видинското царство, като влашкият воевода Владислав Влайку поема задължение да върне властта на Иван Страцимир. Така събитията на Балканите приемат друг обр. Дори и да е имало българо-турски съюз до 1365 г., то след 1369 г. вече има други партньорства

⁵⁴⁴ De Wries, V. Die Papste von Avignon und der cristliche Osten. – OChP, 1964, XXV, 1, S. 85sq.

⁵⁴⁵ След обявяването на българската Патриаршия през 1235 г. при цар Иван Асен II (1218–1241), папа Григорий IX (1227–1241) предлага кръстоносен поход срещу българите, като го възлага на краля на Унгария и поощрява краля й Бела IV (1235–1270), който през 1238 г. напада Босна и подготвя нахлуване и в България и срещу война „срещу gentem apostatricem, populum blasphemantem, haereticos et Terrae schismaticos Assani, ipsumaue Assanum inimicum Dei et Ecclesiae“ Gregorius IX papa. Epistola. 22. – ЛИБИ, IV, С., 1981, с. 40–79, 72.

ски⁵⁴⁶. Освен православно население, обект на католическо кръщение станали още „патарени, павликяни“. Идентифицирането на патарените и павликяните в този район на българските земи смущава. Припознаването на посочените общности с богомили не е убедително, защото през XIV век те не са масово движение, а и разпространението им не е характерно за селски райони.⁵⁴⁷

Павликянските парадигми на обитаване на гранични райони и поселищен архетип, съхраняващ павликянското самоотграничение в открита форма и като „родово-семейна“ традиция, позволява да приемем за много вероятно разпознаването на павликяни сред обърнатите в католицизъм българи през 1367 г. Доколко сред посочените обитатели на Видинско можем да приемем присъствието на босненски патарени? Можем да предполагаме, че името им е използвано от францисканския автор като такова, което удобно и ясно би показало на своите читатели характера на еретиците, така че да изясни българските еретици чрез известни на западната публика. Вероятно идейната и организационната близост на павликяни и патарени е дала и обективно основание да се свържат двете движения.

Друга посока на взаимодействия и влияния е между *павликяни и босненски патарени, изброени заедно във францисканския документ*. Босна е ключова територия в разпространението на еретически дуализъм в Европа. Още от XII–XIII век многобройни „пифли“ и „публикани“ заливат Галия, Испания, Италия, Германия, Северна Франция, Финландия и Англия. Между тези разнородни групи еретици, павликяните са сочени като безспорни лидери, въпреки множеството различия и организационно-ритуални разграничения⁵⁴⁸.

При управлението на *бан Кулин (1180–1204)* в Босна се разпространяват дуалистични идеи, обозначени с различни имена – *богомили, кудугери, патарени*. *Патарените* постепенно стават лидери на опозицията срещу официалната католическа църква. Големият политически възход на Унгария прави много от босненските земи част от нейните предели. Унгарските феодали, в съюз с католическата църква, потискат както обикновеното славянско население, така и аристокрацията – велможи, банове, крале. Религиозната опозиция на патарени

⁵⁴⁶ За развитието на отношенията между католическата църква, францисканите, унгарците спрямо България виж в: Stantchev, K. I Francescani e il cattolicesimo in Bulgaria fino al secolo XIX. – I Francescani nella storia dei popoli balcanici nell'VIII centenario della fondazione dell'Ordine. Centro Interpandimentale di studi Balcanici e internazionali. Università Ca Foscari. Venezia. 2011, 135–186. < http://testodigitale.com/francescani_balcani/stantchev.htm >

⁵⁴⁷ Йовков, М. За статута на павликяните през XVII век – Сб. България 1300, Т. II, с. 443; Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 9.

⁵⁴⁸ Примов, Б. Бугрите, С., 1970, 11–379, 32–33; 242–246.

рените привлича сред тях амбициозни владетели. Бановете Кулин и Нинослав издигат *Босненската църква в официална, а нейната власт се простира не само в Босна, но и в съседни земи, включително и Южна Унгария*⁵⁴⁹. Бан Кулин бил обвинен от римската църква, че посредничи на *патарените от Далмация и Дукла да проникнат в Босна*, за да разпространяват идеите си на *забрана от Сплитския провинциален събор от 1061 г. славянски богослужебен език*, разпространяван в този район заедно със съхранения източен обред на славянски. От *1203 г. до 1237 г. монашеският орден на доминиканците*, а век по-късно и на францисканите, повели усилена борба *срещу Босненската църква*. Нейното духовенство се състояло от местни хора, наричащи се „добри хора“ и „добри бошняци“. Учението им било дуалистично, отричали църковните обреди, но признавали християнските празници, светците, силата на молитвите, включително и тези за умрелите. Богослужението се водело на славянски език. Привържениците са от различни социални слоеве – обикновени хора и такива, които са от социално-политическия елит.

Позициите и активната политическа роля на Босненската църква я доближава до основните характеристики на павликянския организационен архетип и подпомага за запазването на господственото J положение в страната от средата на XIII век до втората половина на XV век, когато е унищожена самостоятелността на Босна. *Дори и след кръстоносните походи на унгарските войски след 1234 г. и политическото подчинение на бан Матей Нинослав през 1235 г., влиянието на патарените остава определящо*.⁵⁵⁰ Вековното богослужение на славянски език явно е използвало книги, които да го подпомагат, което личи от информацията за живота на босненския воевода Хрвой Вукич Хорватинич, живял в края на XIV и началото на XV век в северозападна Босна. Той притежавал значителна сила и умения, които му позволили да се намеси с успех в борбата за унгарския престол между Сигизмунд Люксембургски (1387–1437) и неаполитанския крал Владислав, на страната на последния⁵⁵¹. Великият воевода и сплитски херцог Хрвой прегърнал патаренската ерес и поощрил създаването на религиозна литература на босненски език с глаголица през втората половина на XIV век и първите години след 1400 г.⁵⁵² *Господството положение на Босненската патаренска църква при крал*

⁵⁴⁹ Примов, Б. Пос. съч, с. 208.

⁵⁵⁰ История Югославии. Москва, 1963, Т. I, 5–735, 124–126.

⁵⁵¹ Пак там, с. 133.

⁵⁵² Примов, Б. Бугрите, с. 209.

Томаш (1443–1461), който приема закрилата на Унгария, отхвърля патаренската църква като еретична и налага католицизма като официална религия. тогава *патарените предпочитат исляма* пред вековния си враг – унгарците и тяхната католическа религия⁵⁵³. Поведението на босненските патарени повтаря известните парадигми на поведение, характерни за павликяните в Мала Азия.

Еволюцията на патарените като идеи, организация и поведението ги прави твърде сродни с българските павликяни до XIII век. Близостта между павликяни и патарени едва ли е случайно. Връзките между двете общности и организациите им е доказан исторически факт. Изследователите използват данни за мисионерски пътувания на българи богомили и павликяни, отиващи на Запад и разпространяващи идеите си, като най-влиятелни „църкви“ сред известните през първите десетилетия на XIII век *шестнадесет „катарски“ църкви*⁵⁵⁴.

Независимо от множеството разлики, „църквите“ на дуалистите поддържали организационни връзки, правещи естествени и контактите между павликяни и патарени. През 1205 г. е последната категорична информация за павликяните от Филипопол, депортирани от цар Калоян. Въпреки липсата на пряка информация, налице са косвени внушения за религиозна експанзия с внушителни измерения. Прозелетизъм в нови територии за павликяните вероятно е активирал стереотип на адаптация, при който проповедта използва разбираемо слово (език), за да спечели привърженици. Последното документиране на връзки с арменския им произход остава житието на Иларион Мъгленски, написано от Патриарх Евтимий през XIV век. При него павликяните не са разпознати нито веднъж под това име, въпреки че в полемиката с „мъжете арменци“ и „манихеите“ се използват дословно пасажите от главата „Против павликяните“ на Е. Зигавин⁵⁵⁵. Защо това е така, остава неясно, но представите, които оспорва епископа на Мъглен (1143–1164) са най-вече павликянски, докато другите ереси от полемиката не са разгледани като догматика. И ако павликяните в Мъгленска епархия пазят през XII век спомена за Велика Армения, то в териториите на Филипопол те са „българи“, които знаят произхода на идеите си, но ги свързват с „българските земи“⁵⁵⁶. Славянският език, който подпомага

⁵⁵³ Примов, Б. Пос. съч, с. 210.

⁵⁵⁴ Raunerius Sacconi. Summa. – ЛИБИ, IV, С., 1981, с. 159–178; Примов, Б. Райнер Сакони като извор за връзките между катарите, павликяни и богомили. – Изследвания в чест на М. Дринов, С. БАН, С., 1960, 535–568, 543–555.

⁵⁵⁵ Мнението е направено в коментар и в бележки към текста на Пространното житие на Иларион Мъгленски. в: Иванова, Кл. Стара българска литература, Т. IV, 532, 535.

⁵⁵⁶ Метаморфозата на етническо „преобръщане“ личи в легендарните разкази в Житието и Похвалното слово на Свети Михаил Воин от Потука (написани XIII век, най-късно през XIV

възприемането и възпроизводството на религиозната идентичност, е езикът на литургията и проповедта – основно тайнство за павликяните.

Проникването и възхода на патарените в Босна съвпада по време с експанзията на павликянството на запад от традиционно познатите му територии в българските земи. Общият славянски език и териториалната близост са улеснявали контактите. Косвено потвърждение за подобни връзки между патарени и павликяни дава Петър Богдан, който пише за книги на славянски език, с „буквите на св. Кирил“ от времето на крал Твърдко (1353–1391). Тези книги той намерил при пловдивските павликяни в 1650 г. и ги използвал при пропагандата на католицизма сред тях.⁵⁵⁷ Проунгарската политика на крал Твърдко предизвикала въстание на бан Хрвой и той трябвало да избяга в Унгария 1366 г.⁵⁵⁸ Хрвой поощрил създаването на патаренска литература на славянски език с глаголица в края на XIV век и първите години след 1400 г., която явно е получила широко разпространение и така е достигнала до българските земи⁵⁵⁹. В средата на XV век османската инвазия достига Босна и променя традиционното босненско-унгарско противопоставяне. Тогава патарените предпочитали исляма пред стария си враг – унгарците и католицизма⁵⁶⁰. Това е поредното „повторение“ на вече отдавна известните стереотипи на поведение, проявявани от павликяните в Мала Азия VIII–IX век.

Парадигмите на религиозно-политическо поведение през XII–XV век представят патарените в Босна, ако не като идентични, то като твърде сродни с българските павликяни. Идеите, организацията и социалният им състав регистрат близост, която не е случайна.

век) и в Аджарската легенда за произхода на павликяните (датирана след XII век и преписана през XVII век в сборника от Аджар, а по-късно и в сборника от XVIII век от Троян.). Виж тук, частта „Мит, легенда, история“.

⁵⁵⁷ Euzebius Fermendziu. P. Fr. Acta Bulgariae ecclesiastica ab a.1565 usque ad a. 1799. Zagrabiae, 1887 (Monumenta spectantia historiam slavorum meridionalium XVIII), 79,97141.; Милетич, Л. Нашите павликяни.. – СбНУНК, 19, С., 1903, 1–369, 11.

⁵⁵⁸ История Югославии, с. 127.

⁵⁵⁹ Примов, Б. Бугрите, с. 209. Л. Милетич предполага, че влиянието на католицизма сред българските павликяни е могло да дойде както от свещениците на дубровнишките търговски колонии, така и от сношенията на българските богомили с босненските – през 1650 г. Петър Богдан Бакшич твърдял, че за да сломи твърдостта на павликяните в Пловдивско (с. Калъчли), четял евангелието по запазени сред тях стари (отпреди 300 г.) български пергаментни книги, писани на кирилица; освен това сред тях намерил и книги, писани преди повече от 400 г. в Босна (по времето на крал Твърдко), поради което погрешно смятал, че павликяните са преселени от Босна, с което си обяснявал и преданието, че вратата им била от Рим. Виж: Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 11.

⁵⁶⁰ Примов, Б. Пос. съч, с.210.

Връзките между еретическите организации върху голямото пространство на Европа през този период се приема за твърде вероятен феномен. Езикова общност между павликяни и патарени, използването на общи религиозни книги, поддържането на утвърдени стереотипи на поведение и семейно-родова среда на възпроизводство, дават на тези общности по-дълготрайни възможности за оцеляване в цялостен модел, докато производните им общности в Западна Европа се „капсулират“ в по-аскетични общности на „избраници“ – „добри хора“, отличаващи се от общовъзприетото поведение на околните. При павликяни и патарени такъв отграничаващ морален мотив не е подчертаван. Военизираното им общество придава коренно различен облик на българските павликяни, характеризирани от съвременничката им Ана Комнина през XI–XII век като „твърде храбри мъже, дишащи омраза против неприятелите“, хора с „неудържима храброст във войната и сраженията“⁵⁶¹. Военните традиции на павликяните, които „управлявали самостоятелно“ „укрепени градове и крепости“ още в родината им – „в Азия, от земите на Халива и Армения“, и продължени по-късно във Филипопол като „най-сигурна стража срещу нахлуванията на скитите“ на Хемус, „опустошаващи“ военните сили на Византия и най-крайните ѝ градове, между които и Филипопол. Павликяните били „достойни противници на скитите номади“ (българите)⁵⁶² и ги отблъснали. Но „били по природа независими и непокорни“, не обръщали внимание на императорските пратеници⁵⁶³ и явно разполагали с автономност във военните и общностните си решения.

Патаренските банове от XIII–XIV век имат сходни характеристики с познатите образи на павликянските първенци, описани от Ана Комнина – те са главно военни предводители, но имат и религиозна ревност, позволяваща им да защитават догмите и да ги налагат, каквото е поведението на Кулеон през периода 1081–1114 г. – предводител на 2800 павликянски войни при Драч, оттеглили се от сраженията, който по-късно е сред „троицата“ спореци по богословски въпроси с императора Алексей Комнин (Кусин, Кулеон и Фол).

Съдбата на българските павликяни за векове се свързва с дейността на католиците от францисканския орден, основал като клон на босненските францискани през XIV век специална „Българска кустодия“ в Южна Унгария. Българската францисканска кустодия ръководи няколко манастира, създадени от

⁵⁶¹ Anna Comnena. Alexias, s. 51.

⁵⁶² Anna Comnena, пак там, s. 136.

⁵⁶³ Anna Comnena, пак там, s. 137

Людовик Велики в периода 1372–1385 г. в Северин, Оршо̀ва, Шебет, Черичин и Срем. По време на унгарската окупация на Видин в периода 1365–1369 г. осем монаси-францискани покръстват хиляди православни и павликяни, заради което петима от тях заплащат с живота си след изтеглянето на унгарските части. Този кратковременен епизод на католици-францискани от „Българската кустодия“ с българи-павликяни и православни, продължава и през следващите векове. Независимо от печалния край на петима от първите мисионери францискани, успехите на католическата пропаганда предстоят. На първо място те ще се проявят в даването на нова жизненост на старата католическа колония в Чипровци⁵⁶⁴. А в по-далечна перспектива ще бъде в основата на миграционни вълни през смутните XV–XVIII век. Много от българските анклавни, създадени като колонии след миграция извън широката рамка на българското пространство, са инициирани от францискани, които играят ролята на „медиатори“ на католицизма в българска среда. В процеса на тази геодемографска и културно-религиозна пулсация в българското пространство, основна роля имат българските павликяни, част от които свързват съдбата си с католицизма.

2. Павликянският архетип в „катарските църкви“

Приемането, че при проучване на ересите, идеите са „скитащи“ през пейзажи и векове като свободни балони с горещ въздух, улеснява „идеалната“ интерпретация, но носи и големи рискове. Сглобяване на подобности във времето и пространството може да е само началото на обяснение за миналото. В последно време натрупаната литература за *западните „приемници“ на павликяни и богомили, наистина е внушителна*. Но в нея сякаш често прозира желание да се смята, че съществува тайно еретично знание с една скритата църква, които са били и все още са, вечни са и чакат да бъдат намерени, винаги готови да пораздат блясък и митично да възраждат. Разбираемо и наистина дълбоко съблазнително. Създаден е специфичен мит за катарите, който непрекъснатото именуване на почти всички еретици, особено в XII–XIII век като „ка-

⁵⁶⁴ Виж: Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 9.

тари“ (с изключение на валдемците) е не само продукт на, но често е и самата обосновка⁵⁶⁵.

Предположението, че богомилските проповедници са в Европа от началото на първото хилядолетие и че тези босненски или български „ясновидци“ са причина за почти всички ереси на XI век, почива на възприемането от историците на сходството между набор от идеи⁵⁶⁶. По-нюансирана и по-убедителна визия представят балканските мисионери, идващи в Европа, през XII век. Въпреки неясните споменавания за мъдрост, пристигаща от изток в XII и XIII век, както и малък брой съмнителни позовавания на еретически свети мъже, пътуващи от Византийската империя в Северна Франция, Северна Италия и особено югозападния Лангедок с апокрифният Папа Никита, усилията за убедително свързване на богомилите и западноевропейските „добри хора“ остават

⁵⁶⁵ Виж: Pegg M. G. *Historiographical essay On Cathars, Albigenses, and good men of Languedoc*. – *Journal of Medieval History*, 27, 2001, 192.

⁵⁶⁶ Виж например аргументите за богомилското влияние в Западна Европа В: Borst. *Die Katharer*, 71–80; Runciman, *The medieval Manichean*, pp. 117–18; Dondaine, *Aux origines de l'he're'sie me'dievale*, 43–78; Lambert, *Medieval heresy: popular movements from Bogomil to Hus*, 1st ed., London 1977, pp. 24–36, 343–348; J-P. Poly and E. Bournazel, *La Mutation fe'odale, xe-xiie*, Parisq 1980, pp. 382–427 [прев. от С. Higgitt as *The feudal transformation, 900–1200* (New York, 1991), 272–308]; H. Fichtenau, *Ketzer und Professoren: Ha'eresie un Vernunftglaube im Hochmittelalter*, Munich, 1992, 17–53 [прев. D.A. Kaiser as *Heretics and scholars in the high middle ages: 1000–1200*, University Park, 1998, pp. 13–51]; M. Frassetto, 'The sermons of Ademar of Chabannes and the letter of Heribert: new sources concerning the origins of medieval heresy', *Revue Bene'dictine*, 109, 1999, pp. 324–340; C. Taylor, *The Letter of He'ribert of Pe'rigord as a source for dualist heresy in the society of early eleventhcentury Aquitaine*, *Journal of Medieval History*, 26, 2000, pp. 313–349. R. I. Moore, *Heresy, repression, and social change in the age of Gregorian reform. – Christendom and its discontents. Exclusion, persecution, and rebellion, 1000–1500*, ed. S.L. Waugh and P.D. Diehl, Cambridge, 1996, pp. 19–46; Същият: *The birth of popular heresy: A Millennial phenomenon? – Journal of Religious History*, 24, 2000, pp. 8–25. Важни аргументи срещу богомилското влияние в ранното Средновековие са направени от R. Morghen, *Medioevo Cristiano*, Bari, 1953, pp. 212–86; R. Morghen, 'Proble'mes sur l'origine de l'he're'sie au moyen-a'ge', *Revue Historique*, 336, 1966, 1–16; H-C. Puech, 'Catharisme me'dieval et bogomilisme', in his *Sur le Manicheisme et autres essais* (Paris, 1979), 395–427; R. Manselli, *L'eresia del male* (Naples, 1963), pp. 118–38; B. Stock. *The implications of literacy. Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries* (Princeton, 1983), 98–99, 102–103; G. Lobrichon. 'The Chiaroscuro of heresy: early eleventh-century Aquitaine as seen from Auxerre': *The peace of God: social violence and religious response in France around the year 1000*, ed. T. Head and R. Landes (Ithaca, 1992), 80–103; *Inventer l'he're'sie?: discours pole'miques et pouvoirs avant l'inquisition*, ed. M. Zerner (Nice, 1998), 67–85. R. R. Landes, *Relics, apocalypse, and the deceits of history. Ademar of Chabannes, 989–1034*, Cambridge, Mass., 1995, pp. 188–189. Hamilton. *The state of research: the legacy of Charles Schmidt to the study of Christian dualism*, pp. 196–198, макар и не открито, предполага богомилски мисионери и преди XII в. Duvernoy, J. *Le proble'me des origins du catharisme*', in his *Cathare, Vaudois et Beguines, dissidents du pays d'Oc*. Toulouse, 1994, pp. 39–52; A. Brenon, *Les heresies de l'an mil: nouvelles perspectives sur les origins du catharisme*, *Heresis*, 24, 1995, pp. 21–36; A. Brenon, *The voice of the good women: an essay on the pastoral and sacerdotal role of women in the Cathar Church. – Women preachers and prophets through two millennia of Christianity*, ed. B.M. Kienzle and P. J. Walker, Berkeley, 1998, 115–116, който е беден откъм сериозно изследване и е вярващ в това, че протокатаризмът е ранна европейска ерес.

все още, според много изследователи, неубедителни.⁵⁶⁷ Визитата на предполагаемия богомилски епископ на Константинопол, папа Никита, към Сент Феликс де Караман е станала към 1167. Документът, който описва пътуването на Никита се „губи“ и присъства само като късно допълнение на историческо съчинение от 1660 г.⁵⁶⁸ Много е вероятно, в най-добрия случай, от средата на XIII в, да е направено фалшифициране заради някои „добри мъже“ или техните последователи, макар и да е по-вероятно подправянето да е от XVII в, или да е закъсняло съпоставяне на няколко коренно различни документи от един инквизитор в Тулуза. Също така, ако наистина съществува такъв документ, то вероятно се е запазил до XVII век в Доминиканския следствен архив на Тулуза или Каркасон, където са подадени и други апокрифни документи, предполагащи показателни за източните връзки далеч от инквизиторите в края на XIII век⁵⁶⁹.

Изказано е и твърдение, че богомилският дуализъм тайно „се връща“ с кръстоносците, завръщащи се през XII век. Предполага се еретична трансмисия и внос на дуалистични вярвания при повторно идване кръстоносците. По

⁵⁶⁷ G. Rottenwohler, *Der Katherismus: Die Herkunft der Katharer nach Theologie und Geschichte*, Bad Honnef, 1990, Vol. 3, 74–114, 570–571; Fichtenau, *Ketzer und Professoren*, 70–119 [*Heretics and Scholars*, 70–126]; B. Hamilton, *Wisdom from the East: the reception by the Cathars of eastern dualist texts. – Heresy and literacy, 1000–1530*, P. Biller and A. Hudson, Cambridge, 1994, 38–60, който държи да посочи, че „[н] е почтен учен сега се съмнява, че Catharism е издънка на средновековния Източен дуализъм; M. Lambert. *The Cathars*, Oxford, 1998, pp. 29–59; и M. Barber, *The Cathars: dualist heretics in Languedoc in the high middle age*, Harlow, 2000, pp. 6–33, всички са задълбочени и нюансирани, представящи последните резюмета на доказателства (и изследвания) за мисионер и доктринални връзки между катарите и богомилите. Виж: Hamilton, J. and B. Christian *Christian dualist heresies in the Byzantine world c. 650–c. 1450*, Manchester, 1998, pp. 1–55.

⁵⁶⁸ Guillaume Besse's *Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne, autrement appelez princes des Goths, ducs de Septimanie, et marquis de Gothie. Dedie' a' Monseigneur l'Archevesque duc de Narbonne* (Paris, 1660), 483–486. Този документ се дава на Besse за M. Caseneuve, Prebendier au chapitre de l'eglise de Saint Estienne de Tolose, en l'an 165, 483,

⁵⁶⁹ Анализ на историографските спорове виж в: Pegg M. G. *Historiographical essay On Cathars, Albigenses, and good men of Languedoc. – Journal of Medieval History*, 27, 2001, 188; Hamilton, B. *The Cathar council of S. Felix reconsidered*, *Archivum fratrum praedicatorum*, 48, 1978, 23–53. Той предполага, че е доказана историческата достоверност на разглеждания документ, но човек трябва вече да вярва във връзки между катарите и богомилите, за да види доказателства в текста (въпреки че самият текст е основополагащо доказателство и основа за Картата на Никита – *Charte de Niquinta* – 2): Heresis, 23, 1994, 1–28; P. Biller, *Popular religion in the central and late middle ages – Companion to historiography*, ed. M. Bentley, London 1997, 239–240; Lambert, *The Cathars*, 45–59; а също и Barber, *The Cathars*, 21–22, 71–73; При Cf. Yves Dossat, *A propos du concile cathare de Saint-Felix: les Milingues, Cahiers de Fanjeaux: Cathares en Languedoc*, 3, 1968, 201–214, където се твърди, че документа на Besse е фалшификат от XVII в (и вероятно фалшифициран от Besse). Анализ на историографските спорове виж в: Pegg M. G. *Historiographical essay On Cathars, Albigenses, and good men of Languedoc. – Journal of Medieval History*, 27, 2001, 188.

подобен начин се предполага, че кръстоносците възприемат и подават древни практики гностически от изток към Райнланд⁵⁷⁰.

В крайна сметка, аргументите за специфично влияние на богомилите върху западноевропейския ерес, през XI–XII век разчитат на откриване на подобия между идеи, независимо от времето и мястото⁵⁷¹.

Докато влиянието на богомилството на Запад има сериозна подкрепа, павликянското влияние върху западните „добри мъже“ и „добри жени“, независимо дали чрез мисионери или посредством имиграция, никога не е била подкрепена по същия начин⁵⁷².

Въпреки различните течения в историографията по проблемите на влиянието и разпространението на павликянството в Западна Европа, вземайки в предвид основателните опасения при сравнението, от значение е разглеждането на архетипните представи, осъществили вековен контакт с територии на Апенините и в Западна Европа. Българската историография предоставя натрупан опит за сравнение и анализ⁵⁷³. В изследванията, влиянието на павликянството е аргументирано главно чрез информацията на Райнер Сакони, роден в Пиаченца, Ломбардия, в началото на XIII век, написал през 1250 г. „Изложение

⁵⁷⁰ Outremer, On such heretical transmissions from the Levant, Christine Thouzellier, *He're'sie et croisade au XIIe sie'cle*, *Revue d'Histoire Eccle'siastique*, 49, 1954, 855–872, е първият, който силно поддържа идеята за внос на дуалистичия явявания при връщането кръстоносците. По подобен начин Thouzellier, Karl Heisig в: *Ein gnostische Sekte im abendlandischen Mittelalter*, *Zeitschrift fu'r Religions und Geistesgeschichte*, 16, 1964, 271–74, предполага, че кръстоносците, възприемат и подават древни гностически практики от изток към Райнланд.

⁵⁷¹ Причините, поради които някой в началото на XXI век смята, че две неща наистина си приличат помежду си, или може безопасно да се предскаже определена приемственост от днес за утре, никога не трябва да се бърка с (или приема, че е същата като) увереността, че мъжете и жените в тринадесети век знаели (или са се опитали да разберат) за техния свят. – Pegg M. G. *Historiographical essay On Cathars, Albigenses, and good men of Languedoc*. – *Journal of Medieval History*, 27, 2001, 181–195, 188.

⁵⁷² Garsoian, N. *The Paulician Heresy*, Hague, 1967, pp. 18–21, където са разсъжденията срещу павликянското влияние в Западна Европа през Средновековието; А също там (186–230) авторката категорично отхвърля павликяните като потомци на манихеите, а ги счита за „нищо повече от арменски старообрядци“ – аргумент, който е също толкова неубедителен, и със сигурност също толкова недоказуем, също като онези, които тя отхвърля. Б. Хамилтън не може да допусне идеята, че има някаква връзка между павликяните и катарите, въпреки недостиг на доказателства в Hamilton, B. *The origins of the dualist church of Drugunthia*, *Eastern Churches Review*, 6, 1974, 115–124.

⁵⁷³ Най-голям е приносът на Б. Примов. Виж: Примов, Б. Райнер Сакони като извор за връзките между катарите, павликяни и богомили. – *Изследвания в чест на М. Дринов*, С., 1960, с. 535–568; също: Примов, Б. За името „попеликани“ на еретиците в Западна Европа. – *Сборник в чест на Д. Дечев*, С., 1958, с. 763–777; Примов, Б. България като център на антицърковна и еретическа дейност в средновековна Европа. – *ИПР*, 2, С., 1959, с. 36–73; Примов, Б. Българи, гърци и латинци в Пловдив през 1204–1205г. Ролята на богомилите. – *ИБИД*, 22–23, С.1 1948–1949, 145–158; Примов, Б. Богомилският дуализъм. – *ИИИ*, 8, С.1 1960, 73–153.

на брата Райнер, от ордена на братята проповедници, за катарите и бедняците от Лион⁵⁷⁴, направено с цел да бъде ръководство за инквизиторите при разпознаване на еретиците⁵⁷⁴. Авторът е добре запознат с идеите на наречените от него „катари“, на които той е бил 17 години ересиарх, преди се откаже от идеите си под влияние на инквизитора Петър от Верона и да влезе в редовете на доминиканския орден, приемайки между 1254–1259 г. ролята на главен инквизитор със седалище Милано⁵⁷⁵. Сравнението на онтологичния и теологичния, йерархичния и ритуално-организиращия модел на катарите с познатото ни за павликяните би могло да предположи идейните и организационни връзки между тях.

Сакралният общ модел на катарите е пресъздаден без етиологичен разказ, а само с набор от възгледи. Според тях „дяволът сътворил този свят и всичко, което се намира в него“, а тайнствата кръщение с вода и останалите тайнства, са лъжливи. Плътският брак е „винаги смъртен грях“, но пък това означава, че прелюбодеянието или разврата са равнозначни на законното бракосъчетание и не водят до наказание. Всички деца, дори и кръстените, щели да бъдат наказани в отвъдния свят не по-леко от разбойниците и убийците. Отрича се възкресението на плътта, но твърдят, че спасението е възможно за техните последователи, но отричат чистилицето. Забранява им се да ядат месо, яйца и сирене, „понеже те се създават от съвкупление“. Забранява им се и да се „кълнат при каквото и да е случай“.⁵⁷⁶ Въпреки общата основа, катарите се различават от павликяните в категоричния си отказ от месо, яйца и сирене, които не са в религиозната им практика.

Ритуалните им практики издигат четири тайнства. Кръщението „чрез светия дух“ е наричано утешение или духовно кръщение – то се извършвало чрез възлагане на ръка, което едновременно опрощава смъртен грях и предава светия дух. Ритуалът изисквал едновременно възлагане на ръка и господна молитва (изкл. при албанензите, които не възлагали ръка, която според тях е създадена от дявола), като при смъртен грях се изисква възлагане на ръка най-малко от двама (без значение прелати, подчинени или жени-катарки).⁵⁷⁷ Катарските представи са различни от павликянското „кръщение“, което има друга основа. За павликяните, както беше посочено, то е „смърт“.⁵⁷⁸

⁵⁷⁴ Raynerius Sacconi. Summa, s. 159–178.

⁵⁷⁵ Raynerius Sacconi, пак там, s. 159.

⁵⁷⁶ Raynerius Sacconi. Summa, 2, 161.

⁵⁷⁷ Raynerius Sacconi, пак там, 4, 162.

⁵⁷⁸ Georgius Monachus. Χρονικόν (Chronicon) – В: Бартикян, Р. Источники, Кратка версия, XII, 200

Благославянето на хляба и второто тайнство на катарите. При пристъпването към трапезата се произнасяла молитвата „Отче наш“. Първият по вяра и сан държал хляба и с думите: „Милостта на Господа наш Исуса Христа да бъде винаги с всички нас“, разчупвал хляба и го разпределял между всички сътрапезници, без да изключва „разбойници, развратници и убийци“. Само при албанензите този „обикновен хляб не се благославял, нито можел да получи благословение, понеже самият хляб бил според тях дяволско творение.“ Независимо от разликите при възприемането на хляба, катарите не вярвали, че чрез този хляб приемат тялото Христово.⁵⁷⁹ Обикновено в това отричане на ортодоксалната представа за причастието като тяло Христово се разпознава общ мотив, пренасян към вярванията и на богомилите, въпреки че детайли за практиката „благославяне на хляба“ в изворите за тях няма.⁵⁸⁰ Посочените ритуални практики не са регистрирани при павликяните в посочените детайли.

Третото тайнство е покаянието, което не изисква „изпитване на болка за греховете си“. Без значение на тежестта на прегрешенията, опрощението става само с възлагане на ръка. Без значение е големината на „греха“ – и предателят Юда и дете, всички „ще бъдат равни както в славата, така и в наказанието“. Албанензите отново се различават в обяснението си, че не собствените заслуги в едното или другото царство ще доведат до „възвръщане в предишното състояние“, а заслугите на бога и на дявола, при което „едни са по-големи от други.“⁵⁸¹ Не се страдало за грехове преди да приемат катарските си вярвания – кръвосмесителни връзки, лихви, кражби или плячка. Никой от тях не молел милост или защита от ангели или от Дева Мария, нито от светци, нито използвал кръстния знак⁵⁸². Тези вярвания са в пълно съответствие в наложеното обичайно отрицание при павликяните на кръста и култа към светци и Дева Мария още от малоазийския им период⁵⁸³. Тайнство на публичната изповед се извършва пред „сто и повече мъже и жени“ и пред техния прелат, който държи евангелия или целия Нов завет пред гърдите си, полага книгата над главата на изповядвания и заедно с другите катари „полагат дясната си ръка и почват последователно молитвите си.“ А ако има извършен плътски грях или друг според тях, „смъртен грях“ изповядва само него, за да получи специално ново

⁵⁷⁹ Raynerius Sacconi. Summa, 163.

⁵⁸⁰ Виж Ангелов, Д. Богомилството, с. 198.

⁵⁸¹ Raynerius Sacconi. Summa, s. 163.

⁵⁸² Raynerius Sacconi, пак там, s. 164.

⁵⁸³ Petrus Siculus. Historia IV.

„тайно“ възлагане на ръка от прелата и още един⁵⁸⁴. Подобни практики не са известни при павликяните.

„Четвъртото тайнство“ на катарите е организацията им, съставена от четири „чина“ – епископ, по-голям син, по-малък син и дякон⁵⁸⁵. Павликянският космогоничен мит също е изграден върху триумвирата *Отец – Творец (старши син) – Христос (младши син)*. Силата на Архонта и на Христос е доминираща пред пасивността на небесния Отец. Според Михаил Псел дуалистите се различавали в почитта си към двамата „синове“ на небесния Отец. Въпреки различията, култът към „първородният“ Творец-Архонт играел водеща роля в ритуалното им практика, имаща за цел да намери мястото на човека в земния и обществения ред. По-малкият син – Христос, също имал своя роля, с която трябвало да се съобразяват на земята⁵⁸⁶. Противоречието, стигащо до антагонизъм между двамата, е основата на митологичен архетип⁵⁸⁷.

Павликяните още от IX век преминават от лична харизма към ръководство на общността от трима ученици, „имащи първенство във вълшебствата, които са равни помежду си“⁵⁸⁸. Подобна организация на водачеството в по-късен период можем да разпознаем както при пловдивските павликяни Кулеон, Кусин и Фол през XI век.⁵⁸⁹ Изброяване на „чиновете“ при катарите, възпроизвеждащи утвърдения архетип на павликяните⁵⁹⁰, но същевременно въвежда ранга „дякон“, за който досега изворите за Мала Азия и Балканите не дават директна индикация, но посочват производното име Дяконицес на приближението на Хризохир, в чиито ръце раненият издъхва ранения лидер през 872 г.⁵⁹¹, а през X век *Дяконицес Хризохир командва тагма „манихеи“, доведени от*

⁵⁸⁴ Raynerius Sacconi. Summa, s. 165. Описвайки детайлите, той заключава: „всички катарии умират със своите грехове без изповед“, най-вече поради факта, че изповедите им веднъж в месеца, молитвите и постенето им от месо, яйца и сирене, не е достатъчно за изкуплението, тъй като то не е извършено според католическите канони (166).

⁵⁸⁵ Raynerius Sacconi. Summa, s. 166–167. Чиновете при катарите са четири. Този, който е поставен на първо и най-високо място и има най-голям чин, се нарича епископ; този, който е на второ място – по-голям син; този, който е на трето – по-малък син и който е на четвърто и последно място, се нарича дякон. Останалите измежду тях без чин се наричат християни и християнки.“

⁵⁸⁶ Michael Psellus. Dialogus de operatione daemonum, s. 129–130

⁵⁸⁷ Виж повече: Радева, Д. Мит и история в павликянството, с. 249.

⁵⁸⁸ Photius Patriarpha, Повестуване, XXVI, 194.

⁵⁸⁹ Anna Comnena. Alexias, XX, s. 139.

⁵⁹⁰ Примов, Б. Райнер Сакони като извор за връзките между катарии, павликяни и богомили. – Изследване в чест на М. С. Дринов, С., 1960, с. 535–570; Радева, Д. Павликянският дуализъм, с. 44–48.

⁵⁹¹ Genesius, p.124, Lachmann, Bonn, 1834. – J. Hamilton, B. Hamilton, Y. Stoyanov. Christian Dualist Heresies, 96–98. Виж още: Тук: 261.

*Кападокия в Ломбардия от Никифор Фока*⁵⁹². Вече посочихме⁵⁹³, тези имена на павликяни, заемащи ръководни места в религиозно-военизираната общност, може и да са случайни. Възможно е и да ги „припознаем“ като рангове в йерархията на военизираното им общество. Независимо от това, неоспорима остава митологичната йерархия, която различимо се повторя в данните за западно-европейските дуалистични общности през XII–XIII век. Посоченото четвърто тайнство търси възпроизводство на триадата *Бог-Отец – Творец-Архонт – Христос*, като водачите се представят като „баща“, „първороден син“ и „втори“ („малък“).

Основанията, поради които се *търси влияние между еретичните общности* в Изтока и Запада в Европа XIII–XIV век се дължи и на обяснението, което Райнер Сакони дава за връзките между *16-те „църкви“* („на албанезите или Донезако, църквата на Конкоресто, църквата на байолензите или Байоло, Винцентинската църква или църквата на Маркия, Флорентинската църква, църквата на Вале Сполетана, църквата на Франция, Тулузката църква, Каркасонската църква, Албигенската църква, църквата на Славония, църквата на латинците в Константинопол, църквата на гърците също там, Филадельфийската църква в Романия, Българската църква, Драговишката църква“) между които подчертава недвусмислено: „И всички водят началото си от последните две“ – Българската църква и Драговишката.⁵⁹⁴ Посоченото организационно състояние на „катарите“ и техните „църкви“ предизвикват дискусии сред изследователите. За нас е важно да посочим общоприетото локализиране на двете църкви „първооснователки“: за Българската църква, приемана като богомилска, се сочи център в Македония, а Драговишката с (приемана за павликянска) се локализира в Тракия⁵⁹⁵. Аргументите за павликянската локализация на Драговишката църква във Филипопол има своите основания⁵⁹⁶. Организационните връзки, посочени от Р. Сакони, са резултат на лични контакти с мисионери и обмяна на идеи. Споменатият от него „епископ Назарий“ на катарската църква от Конкоресто, заявявал през мнозина, че е научил „заблудите“ си от епископа и по-големия

⁵⁹² Scylitzes – Cedrenus, Bekker, Bonn, 1839. – J. Hamilton, B. Hamilton, Y. Stoyanov. *Christian Dualist Heresies*, 98.

⁵⁹³ Виж тук, I, 64; II, 261.

⁵⁹⁴ Raynerius Sacconi. *Summa*, s. 169.

⁵⁹⁵ Ангелов, Д. Богомилството, с. 242–243; Примов, Б. България като център на антицърковна и антиеретична дейност в Европа, 64–66; ГИБИ, IV, 169.

⁵⁹⁶ Виж: Примов, Б. Виж: Б. Примов, Б. Райнер Сакони като извор, с. 552.

син на Българската църква преди „около 60 години“ (т.е. около 1190 г. – б.м, Д.Р.).⁵⁹⁷

Известни са контакти на павликяни с териториите на Сицилия и Апенинския полуостров започват още по време на организирани депортации при император Константин V (741–775)⁵⁹⁸. Павликянското присъствие там продължава с военните „назначения“ на тагма с павликяни през IX и X век, когато начело стои човек със знаково име Дяконицес Хризохир.⁵⁹⁹ Първото споменаване на павликяните в западните европейски източници идва от Южна Италия през XI век. В „Аналите“ на Бари, за 1041 г. се намеква за павликяни в имперската армията действаща срещу норманите.⁶⁰⁰

Независимо от споровете около датирането на отделните сведения, явно *присъствието на павликяни в италийските земи не е инцидентно*. То е с военни задачи и регистрира характеристики на общността, която е постоянна навсякъде, където е документирана диаспора. Това досега не е свързвано достатъчно с данните за появата и разпространението на западните катарски „църкви“. Присъствието на павликяни в тези гранични земи следва парадигмите на поведение, изградени в Мала Азия и пренесени в Тракия през същия период. Така става разбираемо разпространението на павликянския онтологичен и теологичен архетип в западноевропейските земи. Същевременно, приемането на общите представи за космическия и божествен ред, на ежедневно

⁵⁹⁷ Raynerius Sacconi. Summa, s. 177.

⁵⁹⁸ Имаме доказателства за познаване на павликяни на Запад от ранна дата: „В 15-тата година на императорската власт на Константин [V], сирийците и арменци, които от Теодосиопол и Мелитене [така], били преведени, отиват в Тракия, от които също Publicanorum haeresis се увеличи“ – Historia Miscella ab incerto Auctore consarcinata, RIS, I (Milan, 1759), 158. Датата на тази „История“ е поставяна различно и е проблематична. Предговорът на редактора на по-новото издание на RIS (Rome, 1900), I, cvii, е на мнение, че цитираният пасаж трябва да бъде датирана в края на IX или началото на X век и произлиза от „превод на Теофан“ в „Хронографията“ на Анастасий Библиотекар. Всъщност този пасаж е точен превод от Теофан Изповедник и неговата Хронография. – Theophanes Confessor, Chronographia, ed. C. de Boor, Leipzig 1883, I, s. 429. Съставът на работата на Теофан е датиран между 810/1 и 814/5 от К. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur, 2nd. ed., Munich, 1897, S. 342, а датата е потвърдена от Г. Moravcsik. Byzantinoturcica Budapest, 1942, I, 147, но терминът „Publicanorum haeresis“ предлага по-късна дата. Анализите от Бари все още използват гръцката форма G, „Paulikiani“, през XI век, а Анастасий Библиотекар, използва формата „Paulicianorum“ (Anastasius Bibliothecarius, Chronographia Tripartita, ed. C. de Boor, Leipzig 1885, p. 281). Формата „Publicani“ обикновено не се намира преди XII век.

⁵⁹⁹ Имаме доказателства от гръцки източници, че павликяните са присъствали в Италия като контингенти от 885г. Виж: Theophanes Continuatus, „Chronographia“, ed. I. Bekker, CSHB, XXXIII (Bonn, 1838), 313; Също и в: Georgius Cedrenus, Σύνοψις ἱστοριῶν (Historiarum compendium), ed. I. Bekker, CSHB, VII (Bonn, 1838), 211–213, 236.

⁶⁰⁰ Annales Baresnes, MGHS, V, Hanover, 1843, 55.

ниво се адаптират според условията на живот и „прочита“ на ересиарсите-водачи на еретиците. Този механизъм на приспособяване и проповядване личи в описанието на 16-те църкви, наречени общо „катарски“, но имащи много разновидности в разбиранията и практиките през 1250 г. според бившия ересиарх Райнер Сакони⁶⁰¹. Мозаичната картина на идеи и лидерски групи, имащи обща основа, но проявяващи тенденции на свое „тълкуване“ и прилагане на религиозните практики наподобява описаното от монаха Евтимий от Акмония два века по-рано за Мала Азия – множеството ереси там са обединени в това, че „мислят по павликянски“.⁶⁰² Това ни навежда на предположението, че в посочения период разширеното влияние на павликянския архетип се разпространява широко, но загубва идентичността си с павликянските традиции, излизайки извън родствено-семеината си традиция на предаване и военизираното битие на общността. Това може да обясни донякъде сравнително точното повторение на някои теологични и онтологични представи, но твърде „отдалеченото“ от първообразите на павликяните религиозно поведение и ритуални практики, свързани с кръщение, причастие, хранителен режим и други ежедневни навици.

3. Павликяните – „дигениси“ в граничните земи през XIV век

Павликяните присъстват като военна сила през XIII век, когато съдействат на Калоян при превземането на града им Филипопол 1205 г. След този момент те сякаш стават „невидими“ за историята и не присъстват като разпознаваема различна общност до XIV век, когато са изброени като жители на Видинското царство. Религиозното им разпознаване също не е отчетливо. Православните

⁶⁰¹ Raynerius Sacconi. Summa, s. 170–178. Различията са както в представите за „началото“ (едно или две), така и за същността и почитта към Богородица, Христос, пророците, кръщението, Библията. Подчертава се ролята на водачите и тълкувателните им проповеди – епископ Балансинанза Веронски, Йохан де Лугия Бергамски (170), епископа на Конкорецо Назарий (177).

⁶⁰² Euthymii monacho Coenobii Peribleptae. Epistula, 41: „Между тези имена (на ереси – б.м.) няма едно господстващо име на ереста. Всички ереси имат свои ересиарси. А ерестта на фундагигитите не се откри, че води своето начало от човек, но както мисля, води началото си от самия дявол... И ако някой пожелае да се увери, че еретиците (...) мислят по павликянски, нека се срещне с някой павликянин“. Разликата между павликяните и другите сродни ереси е в откритостта на павликяните и това, че разпространяват идеите си като „предадени от бащите им“ (41).

автори не ги „забелязват“ като проблем⁶⁰³. Военните походи са чести, държавните граници се менят постоянно. Упадъкът на българската държавност XIII–XIV век довежда все по-често до чуждо присъствие на чужди завоеватели в северните български земи – унгарци-католици, османци-мюсюлмани, влашки воеводи-православни християни. Религиозният натиск върху завладяното население става все по-често използвано средство за доминиране и приобщаване. Православните от България, Сърбия, Босна и Влашко са принудени да се бият на два фронта – срещу католиците-унгарци и срещу османските турци. Архаизирани символи се напълват с ново съдържание и се използват в описването на новите „фронтове“ – политически и религиозни.

Българските владетели от Втората българска държава не отграничават павликяните и не ги поставят сред „враговете“. Патриарх Евтимий поставя мюсюлманите сред най-големите противници. В „новия прочит“ на старите свещени битки на българина-воин Михаил от Потука хората на исляма са представени като вечните библейски врагове. Определения като „*агаряни и измаилтяни*“, защото с тези определения се търсят най-обидни описания. Използваните характеристики подчертават „*нисшия*“ *произход* на всички мюсюлмани, т.е. от Агар, робинята на Аврам, и техния син Исмаил, и особено това, че те всъщност по произход стояли несравнимо по-ниско от християните, които се разглеждали като потомци на законната съпруга на Аврам Сара⁶⁰⁴. Първият подвиг на божествения воевода Михаил Воин, „родом българин“ е чудодейна победа над „агарянското множество“⁶⁰⁵.

Житието отразява и друга идеята – тази за *Рим и „римляните“*, на чиято страна се бие и въпреки страхливостта им, печели победи с помощта на „слово и меч“, като преди битката прекръства лицето си⁶⁰⁶.

Така в представите на хората от XIII–XIV век се съвместяват реалности и свещени образи. Но образът за павликяните, представена от изворите, е различна – традиционното им название е „забравено“ в официалната българска литургична литература. Използван е старият архаизъм „манихеи“, с който те никога не са се идентифицирали. В осъдителните богословски текстове се по-

⁶⁰³ Виж повече, тук, с. ??? 250–252.

⁶⁰⁴ Градева, Р. Турците в българската книжнина, XV–XVIII век – В: Балкански идентичности в българската култура. С., 2001, с. 112–134, 115.

⁶⁰⁵ Патриарх Евтимий. Похвално слово за Михаил Воин от Потука, с. 169.

⁶⁰⁶ Патриарх Евтимий, пак там, с. 169, в по-ранния вариант на Проложното житие на това място в модела на поведението има „падна ничком на земята, молейки се“. (Проложно житие, СБЛ, IV, с. 219.)

сочват много по-често богомилите, с които българската историография припокрива павликяните. Използването на героя Михаил Воин в новата православна държавна доктрина е, като че ли опит за „построяване на мост“, свързващ павликяните с изграждащата се нова българска държавност. Началото на този „градеж“ е направено от уважавания от тях цар Калоян след превземането на Филипопол 1205 г. Сближаването и приобщаването на павликяните чрез компромисна толерантност вероятно е имало и други измерения, за които липсват сведения.

Връзките между груповото и общоетничното са част от етничното усвояване на пространството и организирането на територията по модел, отговарящ на представите за организацията на космоса в културата на етноса⁶⁰⁷. Стремелът към легитимност тласка Асеневци към имперска стратегия, при която Римският папа играе основна роля⁶⁰⁸. Илюзията за непрекъснатостта на Римската империя и вселенската отговорност на владетелите ѝ се усеща и в апокрифната българска литература.⁶⁰⁹ Дори идеята за Търново – „Трети Рим“ има своето системно натрупване и развитие XIII–XIV век.⁶¹⁰ Наследените етноконфесионални традиции и представи се преформулират на властово, църковно и етническо ниво. Противопоставянето на „гърците“ е възпроизведено на ново ниво, като повтаря ситуацията от IX век⁶¹¹. В разгръщането на българската държавна стратегия павликяните също получават място, но свързано символно в образа

⁶⁰⁷ Калоянов, А. Етничното усвояване на пространството, отразено в българския фолклор (Влашка земя и Богданска). – Етнографски проблеми на народната култура. Т. I. С., 1989, с. 75

⁶⁰⁸ Каймакамова, М. Власт и история в Средновековна България (VII–XIV век). С., 2011, с. 270.

⁶⁰⁹ Каймакамова, М., пос. съч., с. 166–174. Анализ на промените в историческата концепция, отразена в апокрифи от XI–XII век („Тълкувание Данилово“, „Сказание Исаево“, „Български апокрифен летопис“ и др.) е представена във връзка с промените във византийския идейно-политически живот, който променя съдържанието на важни изрази-символи. Така например етнонима „ромей“ вече се разбира като „грък“, понятието „елин“ вече не е „езичник“ и загубва негативния си смисъл. Политизацията на мисленето се свързва с династичната идея, свързана и с тенденциите на развитие на византийския икуменизъм (170).

⁶¹⁰ Каймакамова, М., пос. съч., с. 272.

⁶¹¹ Контактите между Калоян и папа Инокентий III отново използват плоскостта: „гърците мразят нас, както и вас“, характерна и за времето на княз Борис. Виж: Ангелов, П. Чуждите народи в представите на средновековния българин, с. 57. Особеното доверие на княз Борис към римския папа преди покръстването, което той по принуда приема от Константинопол, впоследствие не само се запазило, но дори е нараснало. Предполага се, че това чувство се дължи на общото недоверие към гърците, но се допълва и от съмнение към правилността към християнските догми и практики, вплетено във някои от въпросите до папа Николай I. Виж повече: Пак там, с. 145.

на Рим-папа.⁶¹² Показателно е, че името Рим-папа се появява в региони с несигурно и колебаещо се съзнание за православно християнство, в които още от края на X и през целия XI век има регистрирана българската съпротива срещу Византия. Този образ се тълкува като „смекчен вариант на павликянското мислене за собствената им етноконфесионална специфика, което в конкретната политическа ситуация през XII век“.⁶¹³

Освен във вековната контактна област между ромеи-византийци и българи, павликяните след XIII век се включват във взаимодействие южно и северно по долното течение на р. Дунав, включващо в общ геополитически кръг български, влашки и молдовски владетели. Интересен факт е, че българското средновековно население в земите на север от р. Дунав се свързва от румънските историци с богомилството.⁶¹⁴ Неоспоримо е и използването на славянския език както от обикновеното население, така и в домовете на болярите, чак до втората половина на XV век, когато румънския език започнал да го измества и да се налага⁶¹⁵. Контактите от двете страни на р. Дунав трябва да се възприемат като традиционни за XIV–XV век, независимо от нюансите при обяснението им. Още Н. Йорга обръща внимание върху средновековните български селища на румънска територия, приемайки присъствието им като неоспорим факт⁶¹⁶. Така павликяните, може би, са се оказали въввлечени в миграционни движения, за които липсват категорични данни до XVII век.

Преселенията на големи групи от българи на север от р. Дунав става обичайна практика от XIII век, когато Унгария води чести походи на юг от р. Дунав и причинява миграции към Семиградско и Трансилвания⁶¹⁷. През XIV век в преселенията на българи на север от земите им се появяват нови момен-

⁶¹² През 1637 г. епископ Филип Станиславов пише от Ореш, Свищовско: „Вече писах на Конгрегацията за заблужденията и обредите, които извършват нашите павликяни в своите черкви, и още писах, от где изкарват те потеклото си според тяхното казване – те казват именно, че произхождат от римляните (...). Още те се считат романи и даже паписти и не признават друго за черковен глава освен папата, ала имат такова криво понятие, че като им река, че съм бил в Рим и че съм виждал папата, те отговарят, че това е невъзможно да се види папата, понеже той бил толкова далеч, че ако би живял човек сто години и би имал крила та би летял сто години – то едвам тогава би достигнал до папата“ (Милетич, Нашите павликяни, 10).

⁶¹³ Моллов, Т. Етноконфесионални рефлексии в българската фолклорна демонология (2. Рим-папа в легендарните предания). – LiterNet, 31.12.2012 <http://litenet.bg/publish/tmollov/rim_papa_2.htm>

⁶¹⁴ Istoria româniei, II, București, 1962, 192.

⁶¹⁵ Милетич, Л. Нови влахо-български грамоти от Брашов. – СбНУНК, XIII, София 1896, 4.

⁶¹⁶ Iorga, N. *Constatări istorice cu privire la viața agrară a românilor și politica agrară a țărilor romanesti*, Bucuresti, 1908, 15.

⁶¹⁷ Трайков, В, Н. Жечев. Българската емиграция в Румъния XIV век – 1878 г., с. 23.

ти. Сред традиционното православно население се заселват първите анклави на българи-католици от Видинско. Зачестват и насилствени депортации, извършвани от влашки владетели. През февруари 1369 г. влашкият владетел Владислав Влайку преминал Дунава, завзел Видин и преместил насилствено част от населението на другия бряг на реката. По-късно ги последвали и българите католици, които бягали от преследванията на православно духовенство. Така били създадени съсредоточия на тези имигранти в селищата Куртя де Арджеш и Къмпу Лунг (махала Шкеи). Католическата колония на българите-католици била оформена в северозападната част на Олтения, край францисканския манастир „Говора“⁶¹⁸. По време на османското завоевание в последните десетилетия на XIV век и началото на XV век миграциите на север и колонизацията на българи във Влашко се засилва още повече, като след това забавя темповете си. Демографските измерения на преселенията са значими, което кара новите господари на българските земи – османските султани, да търсят варианти за връщане на преселниците.⁶¹⁹ Доколко сред тази преселническа вълна от доброволно или насила преминали в земите на север от р. Дунав през XIV–XV век има павликяни, ни е трудно да преценим. Но освен разгледаните депортации и миграции в северна посока, има информация и за насилствено *преселение на българи от Видинско в южна посока – към Анадола в района на Бурса*, особено след пленяването и заселването там на видинския цар Иван Александър в края на 1396 г.⁶²⁰ Това е само началото – векове наред чрез депортации на българи в Анадола се създават селища с българско население – Ескишехип, Бурса, Афион Карахисар, Касаба...⁶²¹ Не е ясно дали в преселническите групи е имало и павликяни от Видинския регион. Изворите не са конкретни. По-късни източници ни дават косвени индикации за подобни предположения.

Вековното овладяване на „своето“ – българско пространство е отразено в различни географски, селищни, топонимни и демографски маркери. През Средновековието основен фактор, сплотяващ народностното съзнание, е държавата, която налага и религиозната принадлежност. Разграничението „свой“-„чужд“ в етносъзнанието придава на политико-религиозните характеристики

⁶¹⁸ К. Велики, Емиграция на българите във Влахия, Молдова и Трансилвания от края на XIV до ср. XVI век – ИПр, 1967, 5, 80-81.

⁶¹⁹ Трайков, В, А. Жечев. Българската емиграция, с. 24–30.

⁶²⁰ Божилов, Ив. Фамилията на Асеневци (1186–1460) генеалогия и просопография, С., 1985, с. 206.

⁶²¹ Венедикова, К. Българите в Мала Азия – от древността до наши дни, С., 1998, с. 5–490; 5–490; с. 133–135.

определяща роля. Митологизираното народно съзнание включва митологеми с пространствените термини: „павликянска земя“, „еленска земя“ (на елините – езичници), „арменска земя“ (на арменската ерес) и други.⁶²² Тези понятия не са географски отграничения, а са по-скоро маркери за религиозни отграничения. „**Павликянската земя**“ е съставна митологема, заедно с други подобни представи, съдържащи се в песни и обреди, като: Влашка земя, Богданска земя, Добруджа, Романия, Загоре. Баладите добавят към тях още няколко топонима – Дукадинска (Дубровнишка), Ермелийска (Арменска), Павликянска и Елинска земя. Баладите отразяват етапите на християнизацията на народния мироглед, затова и имената на „чуждите“ земи са взаимствани от преследваните ереси и езичеството. Силно негативните представи за „гърците“ продължават да личат в български извори от XV–XVII век, където оправдават гневната реакция на българите срещу политически предложения на византийския император през 1351 г., а и при отхвърлянето на религиозното подчинение на „сребролюбивия нрав“ на Константинополската църква⁶²³. Католиците, подобно на павликяните и езичниците (елините), са смятани от народното съзнание също за неверници и безбожници, а обобщената представа за размирна, невярна, неподредена земя, се е свързвала с тях.⁶²⁴ Така българското народно съзнание определя за павликяните „гранични територии“, градени в българското геополитическо пространство, но извън „своята“ принадлежност, припознавайки ги за „чужди“. Към представите за северните граници на българските земи се добавя нова черта, свързана с новите исторически реалности – те вече са и **убежище, което спасява от преследванията в собствената земя**⁶²⁵. Миграциите на павликяните във Влашко свързват двете митологеми в историческата реалност.

Очертаните до тук широки рамки на българското етнокултурно пространство до XIV век „забелязва“ павликяните като специфична група – те са обитатели на гранични територии и продължават да са „**чужди сред своите**“ и „**свои сред чуждите**“. Официалните православни власти „не ги различават“ и не ги назовават по име в богословски текстове, в които се отхвърлят основни иконоборски представи е подчертана. Но легендата от Аджарския и Троянския

⁶²² Виж: Калоянов, А. Етнично усвояване на пространството, отразено в българския фолклор (Влашка земя и Богданска) – Сб. Етнографски проблеми на народната духовна култура, София 1989, 5–263, 75–76.

⁶²³ Ангелов, П. Чуждите народи, с. 64.

⁶²⁴ Калоянов, А. Етнично усвояване на пространството, отразено в българския фолклор (Влашка земя и Богданска) – Сб. Етнографски проблеми на народната духовна култура, С., 1989, 5–263, 75–96.

⁶²⁵ Трайков, век, Жечев, Н. Българската емиграция, с. 31–32.

сборник доказва противопоставяне на православни и павликяни чрез архаизирани митологеми с категоричност, която липсва в официалния текст на Синодика на Борил. Създава се любопитно несъответствие – като че ли павликяните са „свои“ за официалните авторитети на власт и държава и „чужди“ за всекидневните представи на българите-православни. Повтаря се онази двойственост на общността, белязала всички нива на живота ѝ – както космологическите и етиологическите представи, така и етно-конфесионалното ѝ съществуване.

Намалената „чувствителност“ на българската православна църква в осъждането на павликянството ограничава контраста на „разпознаването им“ през XIII–XIV век. Търсената „чувствителност“ за павликянското присъствие в българското пространство се проявява от една нова за изворите гледна точка – тази на францисканите мисионери през XIV–XV век⁶²⁶. Към нея се добавя информацията, свързана с наложената по-късно османска правова регламентация, която „показва“ за първи път павликяните като географско присъствие и възможности за развитие⁶²⁷, които „повторили“ по нов начин „стари епизоди“ на функционалния модел на общността от VII–XI век в Мала Азия⁶²⁸. Контактът на павликяни, православни, католици и мюсюлмани има вековни традиции, но условията XIV–XV век ги поставят в нови параметри в българските земи.

Типологически паралел на реакция и избор в идентични условия намираме в Босна, където католическа францисканска проповед и ислямизацията се реализират с още по-голям обхват. Там търсените общности, цел на мисионерство, са *патарените*. Подобно въздействие францисканите мисионери проявяват и в Италия и в Западна Европа XIII–XIV век сред катарите. Специалните правомощия, които францисканите са получили от 1239 г. от папа Григорий IX (1227–1241), многократно са потвърждавани⁶²⁹ и ги утвърждават като „първа

⁶²⁶ Euzebius Fermendziu. P. Fr. Acta Bulgariae ecclesiastica ab a.1565 usque ad a. 1799. Zagrabiae, 1887 (Monumenta spectantia historiam slavorum meridionalium XVIII)

⁶²⁷ Трумер, М. Г. Българи католици (павликяни) и българи мохамедани (помаци) или към въпроса за структурната приемственост в историята. (Доклад, четен на научната сесия 300 години от Чипровското въстание (1688–1988), БАН – Единен център по история, Национален център по история, Институт по история, НИМ, С., 26–27 септември 1988), БИБ, 2, 2000, с. 9–14, 11; Трумер, М. Г. Родопските говори и някои въпроси на българската и балканската история. – БИБ, 1, 2000, 36–39, 37.

⁶²⁸ За политическия „избор“ на павликяните при Карбеас (843–865) – съюзник на арабите и „приел исляма“ виж, тук 90, 135, 156, 189????; За павликяните, съюзници на селджуцките турци през XI век виж, тук???? ТУК, 92, 175.

⁶²⁹ През 1245 г. година папа Инокентий IV (1243–1254) потвърждава привилегии-те от 1239 г., дадени от папа Григорий IX на францискани мисионери за „Terras Sarraceno- rum Paganorum, et Graecorum, Bulgarorum“ (Dujčev, I. Il francescanesimo in Bulgaria nei secoli XIII e

линия“ на католицизма в борбата за привличането на „еретиците и разколниците“ в Босна и България, като не се прави разлика между религиите на православни, еретици и езичници – всички те подлежат на една и съща формула при приемането на католицизъм.⁶³⁰ *Францисканската проповед се проявяват като отзвук-реплика и средство за преодоляване на катарско-богомилското противопоставяне на официалното християнство.* Това мнение е за първи път е представено от францисканския историк Карл Есери в работата му „Франциск от Асизи и катарите от неговото време“⁶³¹. *Францисканите, единствени в рамките на католическата легитимност, поемат богомилското „наследство“* и затова са най-пригодни да абсорбират и преодолеят по мирен път широките еретични движения на своето време. Историческият резултат от този опит е видим – очертава се „духовно-идеологическа вълна“, която някога е тръгнала от България, преминала е през Босна и Далмация, достигнала до Италия, за да се върне оттам и като че ли да рефлектира преломена пак през Босна в България.⁶³²

Преломните събития на Балканите поставят павликяните пред съдбовен избор, в резултат на който в следващите векове се появяват католическите павликяни и ислямизираните помаци, представяни като „две съдби с общ корен“⁶³³. Поредното историческо предизвикателство придружава смяна на религиозната принадлежност, но следите от вековната павликянска общност остават да личат под повърхността на нововъзприетите конфесионални принадлежности. „Павликянските говори“ са упорит белег на забравен общ произход, чийто феномен с гласната широко „ô“ се среща на Балканите в островно разпределение *не само у българите, но и при албанците⁶³⁴ и южнодунавските румънци⁶³⁵.* Данните на езикознанието представят една от най-интересните следи за предишни връзки и обмен на население от Родопите до Албания и Южнодунав-

XIV, in Id., Medioevo bizantino-slavo, I, (Storia e letteratura. Raccolta di Studi e testi, 102). Roma, 1965, pp. 395–424, 399); 1258 г., по-късно папа Александър IV (1254–1261), повтаря и разширява тези привилегии (Dujčev, I. Il francescanesimo in Bulgaria, p. 399).

⁶³⁰ Stantchev, K. I Francescani e il cattolicesimo in Bulgaria fino al secolo XIX. – I Francescani nella storia dei popoli balcanici nell'VIII centenario della fondazione dell'Ordine. Centro Interpandimentale di studi Balcanici e internazionali. Università Ca Foscari. Venezia. 2011, 135–186.

⁶³¹ Esser, K. O. F. M. Franziskus von Assisi und die Katharer seiner Zeit. – Archivum Franciscanum Historicum 51, Assisi, 1958, 225–264.

⁶³² Трумер, М. Г. Българи-католици (павликяни) и българи-мохамедани (помаци) или към въпроса за структурната приемственост в историята. – БИБ, 2, 2000, с. 9–14, 11.

⁶³³ Трумер, М. Г. Българи-католици (павликяни) и българи-мохамедани (помаци) или към въпроса за структурната приемственост в историята. – БИБ, 2, 2000, с. 13.

⁶³⁴ Десницкая, А. В. Албанский язык и его диалекты, Ленинград, 1968, с. 267, 368.

⁶³⁵ Capidan, Th. Meglenoromanii, I, București, 1925, 65.

ските земи. Те поставят въпроси за изследване и различни научни хипотези. Предположението, че въпреки религиозното, а може би на места и етническо трансформиране, „двуродените“ запазват особености на диалектите си, а с това и знаците на първично родство от Албания, през Родопите и Пловдивско, до Никополско и южнодунавските земи, наистина заслужава внимание.

През XV век мечът, част от силата на павликяните, постепенно загубва силата си, то **словото** на тяхното „всеоръжие“ продължава да носи до днес неясни знаци от забравена първичната им същност.

ΓΛΑΒΑ ΤΡΕΤΑ

Ï ÀÂËÈÊË ÑÒÂÏ ÒÏ
ÍÀ ÊÐÚÑÒÏ Ì ÙÒ
Ï ÐÅÇ ÕV-ÕVII ÂÂÊ

I.

ПАВЛИКЯНИТЕ В БЪЛГАРСКОТО ПРОСТРАНСТВО

1. Проблеми на проекциите

През XIV и XV век населението на българските земи е въвлячено в нова фаза на етнокултурна пулсация, заличила бариерите на вековно установени политически и етнически граници, променила традиционните опозиции „свои“ – „чужди“.

Мястото на павликяните в българското етническо пространство оставят географски, митологични и религиозни маркери, белязали „границите“ му. За разлика от периода XII–XIV век, информацията за тях се увеличава. Историческата реконструкция получава светлина от различни източници на информация, което значително променя условията за работа на историка. Проекциите на павликянското присъствие в българските земи до XV век в изследванията използват главно „външна“ за павликяните информационна светлина, която неминуемо деформира образа им. За периода XV–XVII век нарастват данните, които са получени „отвътре“ – от посетители на селата им, от живеещите там задълго католически мисионери, от самите павликяни. За първи път след популярното в литературата, но оспорвано „посещение“ на Петър Сицилийски в Тефрика от 869 г.¹, павликяните получават възможност сами да „говорят“ за себе си. Записани са разкази за поведението, вярванията, църквите, молитвите, легендите и начина им на живот в различни селища. Книгите им, намерени в

¹ Н. Гарсоян аргументирано поставя под съмнение верността на това твърдение на самия Петър Сицилийски и пише с чувство за хумор: „И все пак, Петър не знае географията на района, който, както се твърди е посетил, обаче Петър е почтен човек. Петър не знае името на архиепископа на България, на когото посвещава работата си в момент, когато България вероятно не е имал архиепископ, но Петър е почтен човек. Петър, официалният посланик империята е напълно невеж за дейности на господаря си и в шокиращо нагло съобщение той предполага връщането обратно на Василий I, обаче Петър е почтен човек.“ Виж: Garsoian, N. Byzantine Heresy. A Reinterpretation. – *Dumbarton Oaks Papers*, 25, 1971, 85–113, 94–95.

почти всяко посетено село, са разгледани от мисионерите и описани от тях. Цитирани са думи на техни водачи, посочени са имената на жители и свещеници. **Погледът „отвътре“ е нов за павликяните и дава реалност, „незасечена“ от външните наблюдатели до този момент.** Съчетаването на получената информация от двата типа източници създава проблем – получава се донякъде „раздвояването на образите“. Това особено отчетливо личи при търсенето на етническата им характеристика, при опита за изясняване на професионалния им статут, а и при елементите на християнската им доктрина.

Предлаганата реконструкция на павликянството и павликяните като архетип и повторение в българските земи XV–XVII век търси „фокуса“, балансира на тази богата и разнородна светлина от изворите. Съпоставката на новите структурни и функционалните модели с вече известните за по-ранния период очертава „повторенията“ – носещата конструкция на идентичността на общността. Въпросът за степента на приемственост и деформации в повторенията на традиционния архетип е ключов за жизнеността на павликянството като културна система и групов идентитет. Докъде еволюцията на системата запазва цялостността си? Откъде и защо деформациите довеждат до загуба религиозна идентичност? Защо названието „павликяни“ се съхранява с упорита инертност векове по-късно – до началото на XX век?

Превратностите в историческата съдба на павликяните са създали специфичен „етнокултурен и духовен микс“, който провокира особено упорито въпроса за промените в **етно-религиозната им идентичност**². Мненията на изследователите по този въпрос остават противоречиви и до днес. Фрагментарните данни от изворите и наслаждането на неточни в основата си представи създават специфичен **парадокс – често изворите данни се разминават с по-късно създадените и наложени историографски тези.** Павликянското самоопределяне като българи, категорично засвидетелствана през XVII век от релациите на Петър Солинат, Петър Богдан, Филип Станиславов и др.³ упорито се оспорва от различни изследователи, които търсят аргументация в други по-

² Преглед на основните тези по въпроса за етническата принадлежност на павликяните виж в: Мутафова, Кр. Павликянски селища в османските документи от XVI век: антропонимия и идентичност. – В: История на книгите като приятелство. Сборник в памет на М. Лачев. С., 2007, с. 147–173.

³ Милетич, Л. Из историята на българската католическа пропаганда в XVII век – Български преглед, 1894, № 10, 62–82, № 11–12, с. 146–189; Същият. Нашите павликяни. – СбНУНК, XIX, 1903; Същият. Нови документи за миналото на нашите павликяни. – СбНУНК, XXI, 1905, кн. 3; Милев, Н. Католишката пропаганда в българските земи през XVII век. Историческо изследване. С., 1914; В: Документи за католическата дейност в България през XVII век, С., 1993.

соки. Опитът да се „уплътнят“ данните, чрез привличане на османски архивен материал, главно от топонимията и антропонимията, допринесе съществено за отхвърлянето на необосновани твърдения и засили аргументацията в някои спорни моменти, свързани с развитието на павликяните през XV–XVII век⁴. Но много от въпросите остават без убедителни отговори.

Натрупаният емпиричен материал от османотурски описи е използван в различни статистически съпоставки. Историко-демографските реконструкции приключват с „*потвърждаване на отдавна изградени вече представи за османската действителност*“⁵. Демографските данни и известното за павликянските селища XV–XVII век са използвани от българските историци за реконструкцията на относително достоверна картина на павликянското присъствие в българското пространство.⁶ *Най-разработената проекция* на павликянството в историческите изследвания е селищната система на павликяните в пространството на българите XV–XVII век⁷. Но дали зад географските и статистическите данни не се крие още нещо, свързано с неизвестните страни на историята на павликяните? Дали различността на павликяните не прозира и в тази „наситена“ с числа и имена картина?

Местата, в които живеят павликяни, са първите материални следи от присъствието им в българското пространство след османското завоевание. Доколко информацията, която носи географското и социалното им състояние, може да бъде разбрана? *Селищата* им са разпознати в географски райони с

⁴ Мутафова, Кр. Павликянки селища в османските документи от XVI век: антропонимия и идентичност. – В: Историята на книгите като приятелство, С., 2007, с. 147–173. Данните са интерпретирани и в: Мутафова, Кр. Павликянки селища в Централна Северна България в османски документи от XVI век – Етнологията вчера, днес и утре. Изследвания в чест на 65-годишния юбилей на доц. д-р Николай Иванов Колев, ВТУ „Св. Св. Кирил и Методий“, ИЮФ, В. Търново, 2006, с. 479–493.

⁵ Радусев, Е. Помаците – християнство и ислям в Западните Родопи с долината на р. Места в периода XV век до 30-те години на XVIII век, НБКМ, С., 2005; Ч.1. С., 2008, с. 7; публикувана и в: <<https://docs.google.com/file/d/0B6QuqWNfVmLubWtmQThQYUZnZIU/edit?pli=1>>.

⁶ Най-подробни са изследванията на: Йовков, М. Павликяни и павликянки селища в българските земи XV–XVIII век. С., 1991; Същият. Топонимите като източник за историята на павликянството. – Векове, 1986, № 2, с. 26–33. Подробни таблици и карти за разположението на павликянските селища виж и в: Янков, А. Календарните празници и обичаи на българите католици (края на XIX – средата на XX век). С., 2003, с. 223–249.

⁷ Мутафова, Кр. Павликянки селища в османски документи от XVI век: антропонимия и идентичност. – В: Историята и книгите като приятелство. Сб. в памет на Митко Лачев. С., 2007, с. 147–173.

Мутафова, Кр. Павликянки селища в Централна Северна България в османски документи от XVI век – Етнологията вчера, днес и утре. Изследвания в чест на 65 годишния юбилей на доц. д-р Николай Иванов Колев., ВТУ „Св. Св. Кирил и Методий“, ИЮФ, В. Търново, 2006, с. 479–493.

трайно обитаване, вместилища (в основната си част) вътре в широката рамка на българското пространство през XV–XVII век⁸. В изследването им е проявен голям изследователски интерес, запазен от наличието на добра изворова база – документи от османски описи и от католически мисионери.

Никополският санджак концентрира най-плътното присъствие на селища от павликянската диаспора, така както ги предава информацията на османските извори. Павликяните концентрират най-голямо присъствие по поречието на р. Осъм. В териториалния модел на обитаване за периода XV–XVII век той придобива характер на център за общността и съвпада с централната част на българското пространство, която самостоятелно и хомогенно е обитавана от българи, а другите етнически групи са „чужденци“. Маркерите на това пространство са Ниш, Свиленград, Силистра и южните склонове на Родопите⁹.

Другият пояс на българската диаспора е гранична зона със **смесено обитаване** на съседни етноси: българи и сърби (между реките Тимок, Нишава и Морава); българи и гърци (по долното течение на реките Марица, Места и Девор в Беломорска Тракия). В него павликянските топоними са рядкост, а данните от други извори отсъстват. Най-достъпна в тези земи е реконструкцията на социалните и аграрните характеристики на **село с име Павликян в Одринско**, за чиито жители липсва информация за религиозната им характеристика, но в описите присъстват имената на мъжете-глави на домакинства и техните поземлени имоти¹⁰.

Самотните **селища в други територии са точки, носещи характеристики на „анклави сред чужди“ и маркират крайни точки на разселване**, а не овладяно компактно присъствие. Тези земи са специфичен пояс около българското пространство – периферия, която включва българите в Босна, Влашко, Трансилвания, Албания – там те се обособяват в анклавни в чуждото етническо пространство. В някои тези земи (Трансилвания, Влашко) павликяните също присъстват. Появата им там може да се свърже както с насилствените **преселения, извършвани от влашки владетели в края на XVI и началото на XVII**

⁸ Границите на българското пространство са означени от проф. Цв. Георгиева в рамките: “следва десния бряг на р. Дунав до вливането ѝ в Черно море, продължава по крайбрежието му до склоновете на Странджа, поема по тях като пресича р. Тунджа и се спуска на юг по р. Марица до Бяло море, върви по крайбрежието му до устието на р. Вардар и поема към изворите на р. Деволя през Шар планина и поречието на р. Морава се сключва с р. Дунав при Желязна врата.” – Виж: Георгиева, Цв. Пространство, с. 47.

⁹ Георгиева, Цв. Пространство, с. 48–51.

¹⁰ Виж: Първева, Ст. Земята и хората, с. 28–29, 45–47 и др.

*век*¹¹, така и с индивидуално или групово търсене на спасение. Според някои автори, броят на преселниците-емигранти само по времето на Михаил Храбри (1593–1601) във Влашко се движи от 25 хиляди (за които има документи) до 60 хиляди. Поради масовостта на това движение, в народния фолклор Влашко започва да се възприема като „синоним на земя убежище“¹².

В така очертаните широки рамки¹³ на българското пространство XV–XVII век, присъстват селищата на българите-павликяни, като белезите им за различност, възпроизвеждани през вековете и ги правят различни в изворите¹⁴.

Осмислянето и научна интерпретация на изворите до сега използва възможностите на различна методика. Един от вариантите е структурният анализ на самите пространства – социално, икономическо, политическо и т.н., с оглед да се изолират присъщите елементи на средата, допринесли за оформянето на интересуващите ни феномени, каквито са общоприети днес¹⁵. За павликяните прилагането на техниката архетип и повторения предлага друг подход при анализите на топонимия, демография, антропонимия.

¹¹ Виж повече в: Трайков, В. Н. Жечев. Българската емиграция в Румъния XIV век – 1878 г. С., 1986, с. 30–32.

¹² Трайков, В. Н. Жечев. Българската емиграция, с.31.

¹³ Понятието „широка рамка“, използвано от Цв. Георгиева изрично отхвърля припознаването му с разбирането за политически или етнически граници. Като „невидима линия, която отграничава онази част от българското пространство, която за българите е своя земя“, „като крайна граница на териториите, които за тях са Родина и отвъд които започва Чужбина“ (виж: Георгиева, Цв. Пос. съч., с. 46–47). В този смисъл – като „широки контактни зони, населявани от различни балкански народи“, това понятие е използвано и от други изследователи на българското пространство. – Виж: Първева, Ст. Земята и хората пред XVII – първите десетилетия на XVIII век. Овластяване и организация на аграрното и социалното пространство в Централните и Южните Балкани под османска власт. С., 2011, с. 43–44.

¹⁴ Аргументи от различен извор материал виж в: Mutafova, Kr. The Paulicians – „Different“ for all. – *Études balkaniques*, 1993, № 4, pp. 29–38; Същата. Павликяните – „други“ за всички. – В: Представата за „другия“ на Балканите. С., 1995, с. 68–77.

¹⁵ Пример за това е обвързването на процеси като тюркомосюлманска колонизация в Централните и Западните Родопи и природоклиматичните и стопански параметри на средата, историята на обитаване, развитата селищна мрежа, топонимията и селищните имена, имената на жителите. Виж повече в: Радушев, Е. Помаците – християнство и ислям в Западните Родопи с долината на р. Места XV век до 1730 г., Ч. 1, с. 9.

2. Павликяните в османската административно-конфесионална система

Османското завладяване на Балканите и свързаните с него политически, икономически, демографски и културни промени имали важни последици за историческото развитие на народите в цяла Югоизточна Европа. Културният облик на целия балкански регион се променил. Новите завоеватели не премахнали напълно заварените феодални институции, а възприели и видоизменили някои от тях, приспособявайки ги към наследения от селджуките мюсюлмански феодален ред.

Мястото на павликянските селища в периода XIII–XIV век е трудно установимо, поради информационния хиатус. Липсват категорични данни за селища, статут, процеси. *Епизодът на унгарската окупация от 1365–1369 г. представя в миниатюрен модел основните тенденции на развитие*, който ще обхване граничните територии на българското етнокултурно и геодемографско пространство. Монаси-францискани покръстват хиляди православни и павликяни, използвайки „авторитета на силата“ на победилата временно унгарска войска. Независимо от трагичния край на този масов опит за насилствено покатоличване на българското население, при което петима от францисканите били убити след изтеглянето на унгарците, епизодът ще проектира последици с голямо значение за бъдещето.¹⁶ Кратковременният успех на католицизма захранва с нова жизненост старата католическа колония в Чипровци¹⁷.

През XIV–XV век българските земи са арена на сложен сблъсък на политически, религиозни и династични фактори. Военните „аргументи“ са водещи. Поради бързата експанзия, настъпила в резултат на войните, първият аргумент бил правото на меча. А след това идвал вторият „аргумент“ – нуждата от легитимиране на властта. Още първите владетели Осман и Орхан опитват да наложат формулата, че са законни наследници на селджуките, ако не династично, то

¹⁶ Виж повече в: Stantchev, K. I Francescani e il cattolicesimo in Bulgaria fino al secolo XIX. – I Francescani nella storia dei popoli balcanici nell'VIII centenario della fondazione dell'Ordine. Centro Interpandimentale di studi Balcanici e internazionali. Università Ca Foscari. Venezia. 2011, с. 135–186.

¹⁷ Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 9.

като продължители на един духовен идеал: унищожаване на упоритите неверници, които не искат да приемат превъзходството на исляма¹⁸.

При цялата тенденциозност, противоречивост и многовариантни интерпретации във византийски, български, османски извори, от събраната информация изследователите правят опити за изясняване на религиозната ситуация, която в много отношения е далеч от религиозна конфронтация, въпреки тенденциозните тълкувания в историографията¹⁹.

От XV–XVII век османските извори „забелязват“ присъствието на павликяните в българските земи. *Селища с топонимна съставка „павликян“*²⁰ присъстват и в четирите сажака, в които попада български територии. В *Софийски санджак* се намират районите на днешните общини Берковица, Вършец и Чипровци. В него павликяните участват частично и са *забелязани в миграциите на населението XVII–XVIII век*²¹. *Във Видинския санджак*, западно от с. Станево (Ломско, на р. Дунав), Кутловиче (дн. Монтана), Криводол и Враца, Мездра, Ботевград, павликяните са слабо „забелязани“ – данните са главно косвени и са свързани с топоними, като *липсват* посочени като павликянски селища²².

От края на XV век изворите „забелязват“ *селища, определени като „павликянски“*. В *Османски документи от 1472 г.* е отбелязано селище „Павликян“ в района на Видинско, Белоградчишко, Берковско и поречието на р. Ти-

¹⁸ Белдичану, И. Началото. Осман и Орхан. – В: История на Османската империя. С., 2011, с. 23–43, 37.

¹⁹ Виж повече в: Мутафова, Кр. Религиозна самоидентичност в българското и византийското общество през XIV – първата половина на XV век (в динамиката на османската инвазия). – В: Средновековните Балкани. Политика, религия, култура. С., 1999, с. 131–140, 131.

²⁰ Документи за присъствието на селища с определение „павликян“ има в публикувани описи. Виж: Турски извори за българската история (ТИБИ). Серия XV–XVI век Т. I, С., 1964; Т. II. Документи от XV век, 1966; т. III, Документи от XVI век, 1972; Серия XVI–XIX век Т. V, Документи за войнуците, 1974; Т. VII. Документи за поголовния данък джизие XV–XVII в., 1986; Турски извори за историята на правото в българските земи Т. I. С., 1961; Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите (XVI–XIX). С., 1990. Превод А. Велков, Е. Радушев, Е. Силянова, Н. Робев, С. Иманова, под редакцията на М. Калцин, А. Велков, Е. Радушев, отг. Редактор С. Димитров. Обменът на османски архивни материали между Ориенталския отдел на НБ „Св. Св. Кирил и Методий“ и Османския архив към Главно управление на архивите към МК на Република Турция доведе до нови постъпления: Радушев, Е., Ковачев, Р. Опис на регистри от Истанбулския османски архив към Генералната дирекция на държавните архиви на Република Турция. С., 1996. По-новите постъпления са анализирани в: Радушев, Е. Помаците – християнство и ислям, с. 21–23

²¹ Виж: Йовков, М. Павликяни и павликянски селища в българските земи XV–XVIII век, С., 1991, Приложение 3, с. 45.

²² Виж: Йовков, М. Павликяни и павликянски селища, с. 44–45.

мок, което показва устойчивост и е регистрирано и през следващите векове²³. Пак в същия документ е записано и друго село „Павликян“, което през XV–XVI век е локализирано в района на днешното село Дъбене, Карловско.²⁴ *Описът за хасове, зиамети и тимари в Никополски санджак от 1479–1480 г.* съдържа 12 села, определени като „павликянски“²⁵. Тези първи сведения, свързани с павликянските селища, се допълват до средата на XVII век само с още две селища – Павликян, Костурско, каза Хрупище (сега Аргос Арестокоп)²⁶ и махала Павликян, отбелязана през 1617 г. в гр. Одрин²⁷. От Видинско до Одринско павликянските селища маркиран сериозно присъствие в стратегически райони на Балканите.

Никополският санджак дава най-наситена картина за разположението на павликянските поселения и техните характеристики. Изследователите на павликянското присъствие имат сериозен принос в реконструирането на локализацията на селищата им²⁸ и в представянето на демографските данни за павликяните според османски описи²⁹.

Конкретните данни и статистическият анализ на етно-религиозната принадлежност на населението според данните на османския опис *от 1479 г.*³⁰ позволяват да се представи „моментната снимка“ на павликянската селищна диаспора според „фокуса“ на османските преброители. Според Р. Ковачев павликянските домакинства са 564, разпределени в 8 нахии. Християнските са 16 536, а мюсюлманските са 2360 в 22 нахии общо, с различни териториални и пространствени характеристики. Прави впечатление *голямата концентрация на павликянски домакинства в:*

²³ ТИБИ, II, С., 1966, с. 119; Виж и: Маринов, Д. Из историята на град Лом. – СБНУНК, XI, С., 1899, 225; Дуриданов, И. Местните названия в Ломско, С., 1952, с. 15–16; Дамянов, С. Ломският край през Възраждането, С., 1948, с. 318.

²⁴ Мутафчиев, П. Стари градища и друмове из долината на Стряма и Тополница, С., 1915, с. 18–20; Ихчиев, Д. Акт за завещание. – ИИД, 3, С., 1934, с. 208.

²⁵ ТИБИ, II, София 1966, 167, 219, 229, 237, 283, 311, 313, 323.

²⁶ НБКМ ОО, ф. 52 а, а.е. 410.

²⁷ НБКМ ОО, ф. 796, а.е. 94.

²⁸ Разположението е според идентификацията на Йовков, М. Павликяни и павликянски селища в българските земи XV–XVIII век, С., 1991, Приложение 10.

²⁹ Виж: Нахии с павликяни – брой домакинства според опис от 1479 г. и опис от 1485 г. обобщени данни по: Ковачев, Р. Опис на Никополския санджак от 80-те години на XV век, с. 91–92.

³⁰ Данните са обект на множество изследвания. Виж: Цв. Георгиева, Пространство и пространство, с. 69–84; Ковачев, Р. Опис на Никополския санджак, с. 9–101; Йовков, М. Павликяни и павликянски селища, с. 29–34; Янков, А. Календарни празници и обичаи на българите-католици (края на XIX – средата на XX век). С., 2003, с. 223 и др.

1. *Никболи* (158 домакинства, при 2701–християнски и 756 мюсюлмански);
2. *Ловча* (110 домакинства, при 1654–християнски и 85 мюсюлмански);
3. *Търнови* (89 павликянски домакинства, при 3835–християнски и 645 мюсюлмански).
4. *Пилевне* (81 домакинства),
5. *Коршуна* (40 домакинства),
6. *Звищови* (37 домакинства),
7. *Никополски санджак* (34 домакинства),
8. *Реселеч* (15 домакинства).

И ако мюсюлманите са 14,3 % от християнските, то павликяните са само 3 % от броя на християните³¹. Само няколко години по-късно, опис от 1485 г. дава картина, при която разликата е впечатляваща. Общото намаляване на числеността на нахиите е явна – от 16 536 домакинства (преди) на християните се изброяват на 7068 (т.е. повече от 2,5 пъти по-малко), при мюсюлманите от 2360 са вече 608 домакинства (близо четири пъти по-малко). Намалението на павликяните е още по-силно – от 564 домакинствата им са само 96 (над шест пъти по-малко)³².

Изследователите на османските извори *„разпознават“ павликяните от „християните“* и от мюсюлманите, като ги *„преброяват“*, сравнявайки ги с другите религиозни групи в българското пространство, макар и без официална законова регламентация.³³ В повечето случаи това е направено чрез добавено

³¹ Виж статистически таблици и анализ в: Ковачев, Р. Опис на Никополски санджак през 80-те г. на XV век, с. 91–93. По отношение на павликяните авторът прави кратки заключения за увеличаване числеността им в края на века и за малка разлика в числеността на ханетата в селищата им. Като основа на тези изводи се сочи монографията на Йовков, М. Павликяни и павликянски селища в българските земи XV–XVIII в. С., 1991, с. 66–102.

³² Смушаваш е извода на анализатора, че въпреки несигурността на данните, „със сигурност селищата на това население в края на XV век“ и числеността на павликянското население непрекъснато растяла и само с малко отстъпила на числеността на ханетата в селищното устройство (при павликяните 32, а при християните – 36)“. Виж: Ковачев, Р. Опис на Никополския санджак от 80-те години на XV век, с. 93.

³³ Разграничението е обобщено в разработките на българските автори. Виж повече за основанията и направените изводи в: Ковачев, Р. Опис на Никополския санджак от 80-те години на XV век, с. 91–93. Много по-подробни изводи прави в изследванията си Красимира Мутафова. Виж: Мутафова, Кр. Павликянски селища в османски документи от XVI век: антропонимия и идентичност. – В: Историята и книгите като приятелство. Сб. в памет на Митко Лачев. С., 2007, с. 147–173; Същата, Павликянски селища в Централна Северна България в османските документи от XVI век. – Етнологията вчера, днес и утре (Изследвания, посветени на доц. д-р Н. Колев). УИ „Св. Св. Кирил и Методий“, В. Търново, 2006, с. 479–493

определение в името на селището. Фрагментарността на изворите не позволяват достатъчно ясна картина при анализа, затруднен още повече и от самоидентификацията на павликяните като „българи“ и християни, чиито имена са славянски и като вариантност, и като честота, и като ареал.“³⁴

Интерес представляват *конкретните места и лица* – ползватели на доходите на павликянските селища, според съкратения опис от 1479 г.:

1. Заима Марко Мустафа бей (вероятно представител на старата аристокрация³⁵), „владеещ „*хасовете на Никопол*“, който трябвало да се явява с 10 бойци³⁶. При него живеят 158 павликянски домакинства (*в описа от 1485 г. остават само 3*).³⁷

2. Бойци от крепостта Никопол (мустафхъзите)

- *в тимара на Шахабедин, диздар на крепостта*, който владее доход 5984, включително Трънчовиче-и булгар (мюсюлмани – 1 домакинство, неверници – 6 домакинства и 1 вдовица) и *Трънчовиче-и Павликян (6 дом.,* неженени 2, вдовици 2) – общ приход от двата дяла 1566³⁸. Общият приход на диздаря Шахабедин, служещ по бераг от султан Мухаммед паша (Мухамед паша Караман 1423–1481, Велик везир и бейлербей на Румели през XV век³⁹) е 5984, което го прави *един от най-състоятелните владетели на държавни приходи*.
- *четирима бойци на крепостта Никопол* (мустафхъзи) (Хамза, Карагъоз, Ширмерд и Мухамеди), които те получили съгласно бераг султан Мехмед (1451–1481). Включително *с. Сенадиново* (1 домакинство мюсюлмани, 23 домакинства неверници, неженени 3, вдо-

³⁴ Мутафова, К. Павликянски селища в османските документи от XVI век: антропонимия и идентичност. – В: Историята и книгите като приятелство. Сб. в памет на Митко Лачев. С., 2007, с. 166.

³⁵ Предположение за това, че става въпрос за „някакой от последните представители на местната аристокрация“ прави Р. Ковачев в: Ковачев, Р. Опис на Никополския санджак от 80-те години на XV век, с. 66.

³⁶ ТИБИ, Серия XV–XVI век, Т. II, С., 1966, Ч. II, с. 253.

³⁷ Сравни данните в: Ковачев, Р. Опис на Никополския санджак от 80-те години на XV век, табл. 8, 91. и табл. 9, 92.

³⁸ Фрагмент от съкратен опис на ленните владения в санджака Никопол, съставен през 80-те години на XV век, л. 41а. – Ковачев, Р. Опис на Никополския санджак от 80-те години на XV век от 80-те г. на XV век, с. 168.

³⁹ Ковачев, Р. Опис на Никополски, с. 196. Личността на полулегендарния Мухамед паша Караман се свързва с много реформи, между които и създаването на пенчика и оформянето на еничарския корпус като основа на османската военна система. Виж: Георгиева, Цв. Еничарите в българските земи, 1988, с. 25.

вици 4, приход 4278), което е между сочените в други източници „смесени села“ с павликянско присъствие⁴⁰.

3. В нахия Звищови (Свищов) павликянски домакинства намаляват – в 1479 г. са 37, а в 1485 г. намаляват на 20⁴¹.

- **7 бойци на крепостта** (мустафхъзи) **Зищови** са осигурени с доходите на тимар, включващ с. **Орешани-и Павликян (32 дом., неженени 3, вдовици 4, приход 6451)**. Така те разполагали с обща сума от 10 660, която да им осигури издръжката.⁴²

4. В Ловешката нахия през 1479 г. е на **второ място по териториална концентрация и със своите 110 павликянски домакинства** отстъпва само на Никополска нахия и въпреки почти двойното намаление, продължава да е сред най-силно предпочитаните от павликяните според описа от 1485 г.⁴³ **Павликянските домакинства са съсредоточени в два тимара:**

- **Юмер, син на Махмуд**, владеещ **Тележ-и Павликян (13 домакинства, неженени 6, приход 2244)**⁴⁴, който до средата на 80-те години е управител на новосформиран еялет Босна, а в последствие и Велик везир, раздал много от бератите за тимари в Никополски санджак⁴⁵.
- **кадията на Лофча**, който „владее го (служи) в казата и не ходи на походи“. Тимарът включва село с име **Калугериче-и Павликян** (домакинства 33, неженени 9, вдовици 2, приход заедно с мезрата 3839)⁴⁶. Сумарният приход, който кадията получава, но той **надхвърля 6000, което го прави ползвател на голям приходоизточник.**

⁴⁰ Йовчев, М. Павликяни и павликянски селища XV–XVIII век, с. 146. Сенадиново е локализирано като смесено селище на десния бряг на р. Осъм, в близост с Петикладенци и Трънчовица.

⁴¹ Сравни: Ковачев, Р. Опис, Т. VIII и Т. IX, с. 91–92.

⁴² „Тимар на Халили, син на Али; на Мустафа, син на Мухамези; на Мюрсел, син на Исхак; на Якуб, син на Юсуф; на Бурак, син на Мухамеди, синове на Осман (вероятно е посочен дядото на бойците, което може би обяснява съвместното ползване на тимара – б.м.); на Муса, син на Хасан; на Али, син на Ахмед – бойци от самата крепост Зищови“ позвали приходи от Орешани-павликян (32 дом., неженени 3, вдовици 4, приход 6451) и село Селиче, с друго име Кючук (20 домакинства, неженени 6, вдовици 3, приход 4 209). В: Фрагмент, л. 42а. – Ковачев, Р. Опис, с. 170. Данните от таблицата за числеността на павликяните (с. 92) са 20 домакинства, а при текста се вижда, че в Орешане Павликян има 32 домакинства (л. 42 а), което не позволява достатъчна яснота.

⁴³ Виж данните в т. 8 и т. 9 на Ковачев, Р. Опис на Никополския санджак от 80-те години на XV век, с. 91–92.

⁴⁴ Фрагмент от опис, л. 17а. – Ковачев, Р. Опис на Никополския санджак от 80-те години на XV век, с. 132.

⁴⁵ Виж: Ковачев, Р. Опис на Никополския санджак от 80-те години на XV век, с. 192.

⁴⁶ Фрагмент от съкратен опис, л. 26а. – Ковачев, Р. Опис на Никополския санджак от 80-те години на XV век, с. 146.

За нахия *Търнови (Търново)* данните от описите от 1479 и 1485 г. за павликянските домакинства съвпадат. На фона на сериозното намаляване на всички други домакинства (християнските от 3835 намаляват на 997, мюсюлманските от 645 стават 184), павликянските са константна величина – 89. За описа от 1485 г. това е мястото с най-голяма концентрация на павликяни⁴⁷.

Колкото и откъслечни да са данните, те позволяват изводи главно за топонимията и демографията, но не и за самото население. Павликяните са във владение на различни ползватели на доходи – заима Марко Мустафа бей, дыздаря на крепостта Никопол, бойци от крепостите Никопол и Свищов, кадията на Ловеч. От посочените фрагменти, освен намаляване на общия брой на павликянските домакинства, налице е *промяна в концентрацията* на описаните домакинства в павликянските селища. Нахия Търново е с непроменени данни (89 дом.), следвано от нахия Ловеч (намаляла от 110 до 46 дом.), докато в *Никопол намалява* драстично присъствието на павликяни от 158 до 3 домакинства. Имената на тимариотите, издържани от дохода от павликянските селища, показват процес на ислямизация на местни военни, В случая, вероятно, става въпрос не само за демографски измерения (поява на тюркомюсюлмани, свързани с новата административно-военна власт), а за интензивната ислямизация сред местните българи – най-вече тези, които са свързани с военни задължения и права⁴⁸.

Загова възможностите *на подробен регистър от 1516–1517 г.* (муфасал дефтер) са по-големи и позволяват на Кр. Мутафова да разшири представите за павликяните според османските документи⁴⁹. Без да навлиза в детайлите, тя сравнява данните за броя на населението и прави изводи за тенденциите в селищното развитие *от 1479–1480 г. до 1516–1517 г.* Констатира *установеност, континуитет на селищата*, придружен с чувствително нарастване на демографския потенциал на почти всички селища в началото на XVI век, дължащ се на естествен прираст изразен чрез голяма раждаемост (голям процент на

⁴⁷ Виж: Ковачев, Р. Опис, т. VIII и т. IX, с. 91–92. В опита да се засекат данните в текста на публикувания извор, не намерихме основанията за този резултат. От данните на описите и в таблиците на Р. Ковачев не е ясно откъде е взето числото на посочените домакинства в павликянските селища в Търновска нахия, в Реселеч, в „Никополски с-к“. Разминаване в данните има и при Свищовска нахия.

⁴⁸ Радушев, Е. Помаците – християнство и ислям, с. 9–10.

⁴⁹ Мутафова, Кр. Павликянски селища в османски документи от XVI век: антропонимия и идентичност. – В: Историята и книгите като приятелство. Сб. в памет на Митко Лачев. С., 2007, с. 147–173, 148.

многодетните семейства – бащи с много синове) и ниска смъртност. Най-силни родови структури притежават две от селата – Бъсцево и особено Калугерица, където доминират няколко големи рода⁵⁰. Антропонимията в павликянските села за първи път ни „осветява“ представи, свързани със сакралния архетип и мястото на човека в него. Наличието на имена, образувани около пожелателната основа „*брат*“, „*бат*“ и *архаичното „татин“* в именната система и доказват ценността на родово-семеините връзки. Данните от 1516–1517 г. не регистрират миграционни процеси, с изключение на „ранен миграционен поток от Влашко, чийто интензитет и в двете посоки нараства през XVII век“. Липсват данни за „инвазия“ на мюсюлманско население, а само три селища могат да се определят като „смесени“ – Брестовиче-и павликян, Орешан-и павликан и Вардъна-и павликян⁵¹.

Към тези данни от Никополския санджак можем да поставим информацията от село *Павликян от Одринско, присъстващо в османски описи от 1669, 1676, 1687 г., но по-късно изчезнало*. То е спадало към вакъфа на султан Баязид II (1481–1512) в Одрин, към който били включени и много други имоти в градовете Истанбул и Одрин, както и десетки села в районите на Одрин, Димотика, Пловдив, Стара Загора, Ямбол, Поморие и др.⁵² Данните за него са от XVII век, което не позволява съпоставка с известното от горепосочените описи за Никополски санджак през XV век–XVI век. Наименованието на селото присъства в два варианта – освен Павликян, в описа присъства и другото му име: „*Текур (Текфур) дере*“⁵³.

Картината на павликянското присъствие става възможна поради наличието на специално вписване на „павликян“ до името на някои от павликянските села. Приема се, че конфесионалното име е дадено от православните съседи и се е възприело от регистраторите на описите⁵⁴.

⁵⁰ Мутафова, Кр. Павликянски селища в Централна Северна България в османски документи от XVI век – Етнологията вчера, днес и утре. Изследвания в чест на 65-годишния юбилей на доц. д-р Николай Иванов Колев, ВТУ „Св. Св. Кирил и Методий“, ИЮФ, В. Търново, 2006, с. 479–493, 482–483.

⁵¹ Мутафова, Кр. Павликянски селища в Централна Северна България в османски документи от XVI век – Етнологията вчера, днес и утре, с. 484–485.

⁵² Първева, Ст. Земята и хората през XVII век – първите десетилетия на XVIII век, с. 28; Същата. Структура на аграрното и социалното пространство в селото през втората половина на XVII век Районът на Одринско 1669, с. 25.

⁵³ НБКМ ОО, ф. 1, а.е.15114.

⁵⁴ Йовков, М. Павликяни и павликянски селища, с. 30–31. Той пише: „православното население, а по-късно османската власт, прибавила към имената на повечето павликянски селища определението „павликянско“ – така се образували сложните имена на редица павликянски села в Централна Северна България“, макар че регистраторите не винаги използвали това определе-

Павликяните стават част от това ново съотношение на конфесионалното съжителство в българските земи XV–XVII век. Многостранныте изяви на конфесионални отношения между християни и мюсюлмани през този период разкриват сложни връзки, надхвърлящи представите за двуполусово противопоставяне. Вариантите на реалното приложение на правните казуси са многобройни – те отразяват развитието на концепцията за зимми-те⁵⁵ (немюсюлманските поданици в ислямска държава) като правна регламентация на конфесионални отношения и предизвикват сериозни дискусии⁵⁶. Къде е мястото на павликяните „*де юре*“ и „*де факто*“ при налагане на конфесионалните отношения?

Отношения на павликяните и мюсюлманите датират още от първи стъпки на юридическо легитимиране на ислямското право. *Арабският халифат* оформя първите приложения на концепцията за зимми-те VIII–XIII век, като признава *християнството, юдаизмът и зороастризмът за покровителствани религии*⁵⁷. За юридическите права на една общност е важен начина ѝ на „влизане“ в договорната система на ислямското законодателство. В този смисъл, контактите между павликяни и ислям са многократно документирани, но не са ясни юридическите им измерения. През VII–IX век *арабски автори посочват павликяните като посредници между християнство, зороастризм и манихейство*⁵⁸. Ислямската социална доктрина приема в рамките на мюсюлманската държава да съжителстват представители на различни моно-

ние (както по отношение на едно и също село, така и по отношение на села с павликяни, който не са обозначени като такива)

⁵⁵ Отношението към поданиците на Османската империя – християни, мюсюлмани и чужденци, са обект на законодателството в Османската империя, определено от наложени стереотипи в ислямския свят. Политиката към иноверните поданици минава през няколко етапа и намира систематичен израз в концепцията за *зимма* (покровителство) и шериатски постулат за *мустамините* – чужденците, получили право на *аман* в ислямската държава. Виж повече в: Мутафова, Кр. Правна регламентация на конфесионалните отношения между християни и мюсюлмани в българските земи XV–XVII век – В: Религия и църква в България. Социални и културни измерения в православието и неговата специфика в българските земи. С., 1999, с. 313–330, 313.

⁵⁶ За проблемите при налагането на законодателството, терминологията и практиката в концепцията на зимми-те в Османската империя XV–XVII век виж в: Иванова, С. Преди да се роди българския милет. – В: Държава & църква – църква & държава в българската история. София, 2006, 135–184; Мутафова, Кр. Правна регламентация на конфесионалните отношения между християни и мюсюлмани в българските земи XV–XVII век – В: Религия и църква в България. Социални и културни измерения в православието и неговата специфика в българските земи. София, 1999, 313–330; Белдичану, Н. Организация на Османската държава (XIV–XV век) – В: История на Османската империя. Под ред. Р. Мантран. С., 2011, с. 129–149.

⁵⁷ Мутафова, Кр. Правна регламентация, с. 314.

⁵⁸ Mas'di. Le Livre de l'avertissement et de la revision. В. Carra de Vaux, trans., Paris, 1896, p. 203.

теистични религии според доктрината, известна като „пакт зимма“.⁵⁹ Множеството приложения на тази арабска практика натрупват варианти и шериатски тълкувания, които не унифицират системата, а по-скоро задълбочават вариантността ѝ според конкретния регион и време⁶⁰. Арабската окупация на Армения от 650 г. е свързвана с подписването на договори, даващи вътрешен суверенитет на Армения.⁶¹ Договарянето при падането на крепости е съществен въпрос, определящ съдбата на области и градове – всичко е зависело от начина на завоюване или на договорното предаване. Договорът (нар. ахд) означава „мирен договор“, „грамота“, „капитулация“, но като юридически договор е много пообхванен. А щом веднъж е сключен договора, познаването и съобразяването с него е ставало част от живота на населението и властите. „Братята им по кръв“ – арменците бележат *павликяните през VIII век с клеймото „синове на греха“, защото сключват съюзи с мюсюлманите* и предават знаците на родството⁶².

Доктриналната и култова близост на павликянството и исляма през ранния период на контактите им е подчертавана многократно⁶³. Павликяните и мюсюлманите се чувстват родствени и близки, защото имат сходно уважение към свещените книги (заучавани и повтаряни наизуст) и категорично отхвърлят иконите и изображенията като идолопоклонство – и това са само най-явните белези на религиозна близост. В документираните в Мала Азия случаи на сблъсък между православни и ислям през VII–IX век, изборът на павликяните

⁵⁹ Концепцията е изградена върху „договор“, даващ „гостоприемство“ както на самия човек, така и група, а също и конфесионална общност (религия). Коранът „познава“ терминологично „мюсюлмани“, „неверници“, „монотеист“, „многобожник“, „зимма“ (немюсюлманин, поданик на мюсюлманска държава). Виж повече в: Иванова, С. Преди да се роди българския милет. – В: Държава & църква – църква & държава в българската история. София, 2006, 135–184, 140.

⁶⁰ Иванова, С. Преди да се роди българския милет. – В: Държава & църква – църква & държава в българската история. С., 2006, с. 135–184, 141. Авторката подчертава, че представата за договор с текст и форма е подвеждаща. Формално става дума за шериатски норми и те не са разписани в някакъв договор, статут или грамота, нито са включени като отделен корпус в османското законодателство. Първите известни договори започват от 631 г. с договора на пророка Мохамед и християните от йеменския град Наджран, станал основа за множество „повторения“. Халиф Омар I (634–644) сключва подобен и с патриарха на Йерусалим през 637 г.

⁶¹ Такъв договор е подписаният от 652 г., даващ права на Теодор Рехтунни да бъде управляващ Армения, по-късно през 661 г. преподписан между халифа Моавия и Григор Мамикоян. Виж: Dadoyan, S. The Fatinid Armenians: cultural and political interaction in the Near East. Leiden – New York – Köln, Brill, 1997, 36.

⁶² Вартопед Гевонд, История халифов вартопеда Гевонда, писателя VIII века. СПб, 1862, с. 94–95. Превод от древноармински, анализ и коментар – Бартикян, Р. Источники..., с. 42, 123

⁶³ За близостта на исляма и павликяните Виж: Dadoyan, S. The Fatinid Armenians: cultural and political interaction in the Near East, Leiden, New York, Köln; Brill, 1997, 5 сл.

е гравитирал повече към исляма. Карбеас е първият известен павликянски водач, поставил отношенията си с арабите на сериозна договорна основа. Когато започва военната му активност към 843–844 г., той преминал начело на пет хиляди „еретици“ в земята на емир Ал-Акта и дори получил прием в двора на абасидския халиф в Багдат. Заселването му в Аргаус и Тефрика към 856 г. е по силата на договор, при който „получава сила за собственото си осигуряване“ и се присъединява към местните араби. Така Тефрика става павликянска крепост.⁶⁴ Това, може би, е бил вид договор⁶⁵, с който Карбеас е получил протекцията и „гостоприемството“ на арабите в Аргаус и Тефрика. Карбеас е представян като хитра и цинична военна фигура, като един от най-страховитите врагове на византийците заедно с емир Ал-Акта и Али Ибн Йахуа Ал-Армани⁶⁶. Близък съюзник на емира на Мелитене и други емири по границите, той пише военния триумф на павликянската държава със столица Тефрика. След смъртта му през 863 г., военният възход продължава чрез Хризохир, който „в съюз със своите верни мюсюлмани“ опустошава земите до Ефес, като катедралата там превръща в обор за мулета и коне. След смъртта на Хризохир през 872 г., земите край Тефрика загубват всякаква връзка с павликяните, които „изчезват“ безследно за изворите там, но се припознават в „байлаканите“ под арабско покровителство в близост до град Байлакан⁶⁷. Ако е имало договорености, какви са били те и как са се осъществявали във времето? Документи за това липсват.

Павликяно-мюсюлманският съюз е „стара парадигма“ на реалполитика от VIII–IX век, където военно-политическото сътрудничество с арабите има десетки примери. По-късно тя **има свои документирани повторения до XI–XII век**, когато в традиционните конфесионални отношения за Мала Азия се намесва и католическото войнство на кръстоносците. Кръстоносците дават многобройни сведения за **павликяни – съюзници на мюсюлманите (селджу-**

⁶⁴ За Карбеас виж повече в: Theopanis Continuatus, p. 165–183, 266–276; Genesii de Regum, p. 120–126; Georgius Cedtinus, II, p. 206–212; – коментар и анализ в: Бартикян, Р. Источници, с. 60.

⁶⁵ Можем само да гадаем какви са юридическите измерения на тези отношения. Дали те са „аман“ (протекция на мюстемин – немюсюлманин) или са „djiwar“ (чужденец, извън закона на собствената си група, но получаващ протекции за живота и собствеността си). – Срв. термини и тълкувания в: Иванова, С. Преди да се роди българският милет. – В: Държава & църква – църква & държава в българската история. С., 2006, с. 135–184, 142. Вариантите на възможностите изключват по-голяма яснота на възможните договорни отношения.

⁶⁶ Пак там, 92. Коментар виж: Dadoyan, S. The Armenians in the medieval Islamic world Paradigms of Interaction. – Seventh to Fourteenth Centuries, P. 1, Transaction Publishers, 2011, p. 99–100.

⁶⁷ Dadoyan, S. The Fatimid Armenians: cultural and political interaction in the Near East, Leiden, New York, Koln; Brill, 1997, 37.

*ките) при военни действия XI–XII век.*⁶⁸ Павликяно-мюсюлманският съюз е записал множество военни партньорства през 1098–1099 г., в които павликяните проявяват достатъчна идентичност, за да бъдат отбелязани от враговете им кръстоносци в редовете на мюсюлмански контингенти.⁶⁹ Без да омаловажаваме и обратните примери, в които павликяни са воювали срещу мюсюлмани като византийски военни части IX–X век⁷⁰, исторически документираните партньорства са налице, макар и да касаят само територии в Мала Азия. При тези военни съюзи на павликяните, приемането на религията на партньорите е изглеждало като част от военно-политическото сътрудничество – така е и за приелия ислям Карбеас „сина на два народа“ през IX век, така е и за Дяконицес – неговия приближен, които трябва да се преобърне в православие. Доколко военните „услуги“ и партньорство на войнствените павликяни е предизвикало юридическо легитимиране? От известното за Карбеас и Хризохир в периода 843–872 г., за пловдивските павликяни при император Алексий Комнин (1081–1118) и при цар Калоян (1197–1207), проявата на автономност е проявявана от павликянски водачи, като понякога действията им търсят роля в международно значими комбинации с държавната власт. Това, изглежда, е въпрос на вътрешен „механизъм“, който запазва спецификата на общността, въпреки вековния едновременен натиск на мюсюлманското влияние и депортациите от византийските и българските власти в различни географски посоки⁷¹.

Отношенията с третата в павликянската история мюсюлманска държава – Османската империя не са оставили друга информация, освен описи, в които фигурират павликянски села. Османските описи през XV–XVII век методично записват определението „павликян“ към имената на села. Практиката им е следствие на изискването да се означава религиозната характеристика на населението⁷². А при анализа на списъците на жителите, съдържащи се

⁶⁸ Виж повече, тук, ???138.

⁶⁹ Виж повече, тук, ??? 223–225.

⁷⁰ За павликянски контингенти в Сицилия от 885 г. и при Никифор Фока (965–969) виж: Theophanes Continuatus, „Chronographia“, ed. I. Bekker, CSHB, XXXIII (Bonn, 1838), 313; Georgius Cedrenus, Σύνοψις ἱστοριῶν (Historiarum compendium), ed. I. Bekker, CSHB, VII (Bonn, 1838), 236. За кариерата на Diakonitzes сред павликяните и неговата последваща конверсия, виж: Theophanes Continuatus, Chronographia, 275; Genesis Regum. Ed. C. Lachmann, CSHB, XXII, Bonn 1834, 125; и в Cedrenus, Compendium, 211–212.

⁷¹ Dadoyan, S. The Fatinid Armenians: cultural and political interaction in the Near East. Leiden – New York – Koln, Brill, 1997, pp. 36–37. Към мнението на С. Дадоян за двата основни фактора на натиск – мюсюлманство и византийски депортации, добавям факта за подобно действие на Калоян през 1205–1206 г., който преселва своите съюзници-попеликани от Пловдив и с това премества локализацията им в неизвестна за изворите до XV век територия.

⁷² Мутафова, М. Павликянски селища в османски документи от XVI век, с. 152.

в подробния опис от 1516–1517 г., Кр. Мутафова прави заключение – вписването на техните свещеници на първо място е същото, както при православните селища. *Османската власт е гледала на еретическите свещеници като на православно енорийско духовенство през този период*⁷³. В описа са вписани свещеници в три села: в Брестовиче-и павликян „поп Владислав“ е записан пръв след списъка на мюсюлманите⁷⁴, а „Драгой, син на поп – неженен“ е вписан на последно място, в края на списъка; в Трънчовица-и павликян – в края на списъка е записан „поп Драгой, син на Братан; а в Бъсцево – „поп Драгой, син на Истайко“ е вписан с двамата си неженени сина – „Гостил, син на поп Драгой“ и „Истайко, син на поп Драгой“, като те са вписани в началото или в края на списъците на населеното място⁷⁵. При съставянето на подробните описи в случая се прилагат принципите на териториалната организация на християнския култ и задължителното вписване на свещениците на първо място сред останалите данъкоплатци. Имената на свещениците представят *подчертана фамилност*⁷⁶. Това *правило е приложено и към павликяните*, които не са част от признатите официално конфесии, но техните „попове“ са поставени като религиозни водачи на общността.

Правата на православните митрополити и на католическите свещеници се узаконявали чрез специални документи, които им осигурявали и *данъчни привилегии*. Те са били част и от правния статут, получаван от католическите мисионери. Приема се, че в повечето от случаите османската власт прилага гъвкав подход в отношенията си с различните общности, съставлящи империята⁷⁷. Най-вероятно тази е причината *босненските францискани също да получат правото* да останат на териториите на империята и да продъл-

⁷³ Мутафова, Кр. Павликянски селища в Централна Северна България, с. 487.

⁷⁴ Обикновената практика изисквала домакинствата на мюсюлманите, колкото и малко да се те, да се записват преди тези на „неверниците“, въпреки че се правят и изключения (каквото е случая с опис от 1516 г.), особено в случаите на новоприели исляма „синове на Абдулах“, които били записвани понякога и след данъкоплатците – християни. – Виж: Ковачев, Р. Опис на Никополския санджак от 80-те години на XV век от 80-те години на XV век. С., 1997, с. 14.

⁷⁵ Мутафова, Кр. Павликянски селища в Централна Северна България в османските документи от XVI век – Етнологията вчера, днес и утре. Изследвания, посветени на 65-годишния юбилей на доц. Д-р Николай Иванов Колев. В. Търново, 2005, с. 479–492, 486. (там е посочен цитирания документ: BOA. Maliyeden Mudevver №11, л. 92а . По подобен начин е вписано и в описа на зиамети и тимари в Никополски санджак от 1479. – ТИБИ, 1966, с. 283.)

⁷⁶ Виж повече в: Тодорова, О. Православната църква и българите XV–XVIII век. С., 1997; Също и в: Мутафова, Кр. Бившият столичен център Търново в османотурски документи от XVI век. – В: Традиции и приемственост в България и на Балканите през Средните векове. В. Търново, 2003, с. 578–596, 588.

⁷⁷ D. Goffman, The Ottoman Empire and Early Modern Europe, New York: Cambridge University Press, 2002, 92.

жат да развиват своята дейност. Тяхното положение обаче се оказва уникално, доколкото по мнението на мнозина Босненската францисканска провинция се оказва единствената официално призната от османските власти католическа институция. След унищожаването на средновековната босненска държава, те бързо възприемат лоялен подход към новите господари⁷⁸. Осъзнавайки силата на *Мехмед II (1451–1481), те доброволно се споразумяват с него (получават ахднаме)*, с което го признават като свой владетел и срещу това получават свобода да изповядват своята вяра и да продължат своята дейност⁷⁹. Затова изглежда естествено, че в началото на францисканската мисия *Петър Солинат е разполагал с „ферман от великия везир“*, който му дал закрила през османските власти в един конфликт с павликяните от Брестовец. Павликяните там официално се оплакали пред „началника на Никополски санджак“ срещу неприемливата проповед на католическия мисионер, изискваща идолопоклонство (поклонение на едно дърво и на образи).⁸⁰ Описанието на ситуацията е представено драматично в по-ранен доклад на първия католически мисионер: той бил „в опасност и от страна на павликяните, които му се противопоставяха, но най-вече от страна на управителя на Никополския санджак, който го бе търсил, за да го залови, понеже бе наклеветен заради покръстването на павликяните“⁸¹. Епископът разсъждава в доклада си от 1622 г., че ако е нямал този *ферман от Великия везир*, сигурно щял да пострада и от павликяните, които не го приемали, но и от турците. Наличието на този документ помогнал пред местните

⁷⁸ M. Orsolić, *Seven Centuries of Franciscan Presence in Bosnia and Herzegovina*, В: *The Balkans*, Ravenna, 1996, p. 167–168.

⁷⁹ Barun, A. *Svjedoci i uitelji*. – *Povijest franjevaca Bosne Srebrene*, Sarajevo 2003, s. 127–129. На запад църковните среди разглеждат този документ като измяна на част от францисканския орден и стоварват вината за падането на Босна на липсата на съпротива в страната. Францисканската историография от своя страна защитава тезата, че Босна е предадена от унгарците и безхаберното на християнските владетели. Според списъка на Бартоломео Пизански от 1385/90 г. Босненският викариат се състои от 7 кустодии – Дуванска, Гребенска, Босненска, Усорска, Мачванска, Българска и Ковинска. Към тях през 1393 г. се присъединява и новооснованата Апулска кустодия. По време на капитула на викариата, проведен през 1464 г. на Пашман са отчетени известни промени в организацията. Кустодиите на Босненския викариат отново са осем, но в следния вид: кустодия Св. Йероним, на мястото на вече несъществуващата Ковинска кустодия; Цетинска и Стонска кустодии, получени в резултат на подялбата на Дуванската кустодия; Унгарска кустодия, която замества българската след падането на българските и сръбските земи под османска власт; кустодия Яйце, образувана от Гребенската кустодия; Крбавска кустодия, образувана в резултат на организационните промени настъпили вследствие отделянето на Унгарския викариат; Усорска и Зворничка кустодия св. Мария, създадена през 1448 г. в резултат на обединението на манастирите в Усорската и Мачванската кустодии

⁸⁰ Euzebius Fermendzić, *Acta*, 18. – Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 34.

⁸¹ Солинат, Петър. Доклади. Доклад на софийския епископ Петър Солинат, 1612. – В: *Документи за католическата дейност*, с. 16.

власти – не само не го изгонили, както искали оплакалите се павликяни, но го оставили и той успял да покръсти 200 души в точно в селото, което се оплакало от него.⁸² Първият католически епископ успял максимално да се възползва от правата, които явно му давал посочения турски ферман. С него той на практика си осигурявал покровителството на централната власт срещу *местните власти, които явно били настроени да подкрепят павликяните в опита им да запазят старата си религия*. Веднъж направен, пробивът в заварените традиции на конфесионална обособеност от християнските конфесии, пробудил амбициите и на другата конфесия – православната. А и невъзможността на католиците-мисионери постоянно да пребивават в новопокръстените села довела до *отказ от католицизъм и връщане в павликянство, както пример е регистриран най-рано в Ореше 1604–1620 г.*⁸³ При тези конфликти, православният Търновски митрополит опитва да се намеси и за спечели права над павликяните за православието⁸⁴. В тези случаи са от значение документите, с които православните митрополити разполагат. Докато през *1620 г. католиците ползват закрилата на фермана от Великия везир*, даващ им предимство пред заварения еретически статут на павликяните в Ореше и пред опитите на православните⁸⁵, то през *1636 г. Търновският митрополит използва „заповед на султана“*. С нея той опитва да обложи с данъци селяните от Маринополци – не успява това, но отстранява католическата конкуренция и селото се връща към павликянската си ерес⁸⁶. Посочените известия показват решаващата *роля на специални документи на султана (ферман, заповед) и Великия везир*, които провокират промяната на съществуващия статут на павликяните.

Статутът на павликяните бил обект и на официални документи на Свещената конгрегация, с които се присъждали права на „духовните им пастири“ – архиепископи, епископи, свещеници. При този вътрешно-административен за християните статут, също има неясноти, занимавали първите францискани-мисионери. При избора на Филип Станиславов за Никополски

⁸² Euzebius Fermendziu., Acta, 18. – Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 34.

⁸³ Виж: Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 30.

⁸⁴ Виж случаите в: Ореше, което е покръстено, но връща за 15 години след това павликянството и в 1620 г. отново приема католицизъм (В: Милетич, Л. Нашите павликяни, 30); Маринополци през 1636 г. връща павликянството и през 1640 г. още е павликянско селище с еретически свещеник. (В: Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 37. И в двата случая православният митрополит на Търново опитва да спечели павликяните – първият път с подаръци и пари, вторият със „Заповед на султана“ и с помощта на турците опитал да събира данъци като на православни.

⁸⁵ Euzebius Fermendziu, 18.сл. – Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 30.

⁸⁶ Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 37.

епископ той е получил „*декрет*“ от Свещената конгрегация за разпространение на вярата, фолио 39 от том 78 на актовете на събранията от **30 март 1648 г.**, даващ му право да управлява всички „павликяни, т.е. новите християни“ – „всички онези, които се намират между Дунав и планината Хемус.“⁸⁷ Проблемите в административно-правния регламент са усетени особено силно още в първите десетилетия от дейността на Никополската епископи⁸⁸.

Въпросът за мястото на павликяните от Никополската епископия в християнския свят на Османската империя явно е вълнувал и други духовни авторитети в нея, за което свидетелства интересен документ. Това е *удостоверение, подписано от 7 прелата, начело с арменския патриарх Томазо*, предадено в Рим на Свещената конгрегация за разпространение на вярата в уверение на това, че павликяните са „доведени в католическия обред“ и „заслужават да бъдат назовани с името латини сред турците, татарите и други необразовани народности“, защото при павликяните „съществува ревността на първоначалната християнска църква“⁸⁹. Това свидетелство, известно на Никополския епископ, предизвиква настояване от негова страна към Конгрегацията да му бъде определен диоцез и да бъде издадена „или апостолическа грамота, или декрет на Свещената конгрегация“ да се определят границите на Никополска епархия и да се отдели от Търновската, или да се обявят за една и съща⁹⁰. От гледна точка на професионалните отношения вътре в християнската църква, любопитство предизвиква *подчертаната роля на Константинополския арменски патри-*

⁸⁷ Стефанов, Антон. Доклад на никополския епископ Антон Стефанов, 22 юли 1680. – В: Документи за католическата дейност, с. 477.

⁸⁸ Стефанов, Антон. Доклад на никополския епископ Антон Стефанов, 22 юли 1680, с. 477. Търсенето на историческа легитимност вълнува мисионерите. Превратностите в съдбата на епископския център Никопол е част от разбирането на „духовните дела“. Старата слава на Никопол го е правела по-значим до утвърждаването на Търново при папа Инокентий III, а повторното му издигане при турците е защото те „поискали да се уважи Никопол с резиденцията на пашата, за да се понижи Търново. И така град Никополис се уголеми и сега е един метрополис.“

⁸⁹ Цитатът е от: Антон Стефанов. Доклад на никополския епископ Антони Стефанов, 22 юли 1680. – В: Документи за католическата дейност, с. 479–480.

⁹⁰ Стефанов, Антон. Доклад на никополския епископ Антони Стефанов, 22 юли 1680. – В: Документи за католическата дейност, 479. Документът е подпечатан от брат Джозефе Мана, архиепископа на Антивари и примас на Сърбия, Марко Скура, архиепископ на Дурацо, брат Симеон Сконтра, епископ на Сапа, Джовани Батуля, апостолически протонотариус, Томазо, патриарх на Константинопол, по народност арменец, Кордазо, архиепископ на Месопотамия, Джовани Батиста Батуа, апостолически наместник на Буда и Албания, брат Инокентий Мадии, областен настоятел в Албания, и брат Грегорио Фасина, епископ Скутари.

*арх*⁹¹ Томазо – един от двамата законни представители на християнството в Османската империя.

По принцип османската управленска система признава двама ръководители на християнската общност в империята – *Константинополския православен патриарх* (за православните поданици) и *Арменския патриарх*, под чиято, ако не духовна, то поне политическа власт са поставени останалите християнски групи (копти, сирийски яковити, маронити, несториани, грузинци, етиопци). Павликяните през XVII век стават обект на прозелетизъм от страна на *трета християнска конфесия – католическата*. Има спор между три основни теории за статута на католиците в рамките на Османската империя. Според първата – католическите поданици на султана принадлежат към арменския милет, макар и със значителна автономия⁹². Според другата теория католиците в Османската империя винаги са разглеждани като чужденци от страна на властите. Към католическата църква не са се прилагали османските закони, а се изпълнявали международните договори⁹³. Всъщност, в рамките на империята съществуват общности на католиците чужденци, чийто юридически статут се урежда на базата на подписаните с техните страни капитулации⁹⁴, но има и католици, които са поданици на османския султан. Затова съвсем приемливо и логично е едно трето мнение, което представя католиците групи с два различни статута – на „чужденци“ и на „османски поданици, изповядващи католицизъм“⁹⁵, като османските власти си оставят свободата за маневриране според конюнктурата на времето. Като цяло и трите тълкувания, подчертават особения характер на статута на католиците, поставен в зависимост от чужди политически фактори. Така представен, османският конфесионален модел на практика позволява съществуването на специфичното „междинно“ положение на католиците в практиката на конфесионални отношения, следствие донякъ-

⁹¹ Арменците са официално призната конфесия, но въпреки това не са единни по религиозен принцип и трудно изграждат йерархична структура. Лидерите им се опират на авторитета и положението си в столицата, но отстъпват по общини, манастири, дейци на организацията на православната конфесия през XVII век Виж: Иванова, С. Преди да се роди българския милет. – В: Държава & църква – църква & държава в българската история. С., 2006, с. 135–184, 148.

⁹² Мутафова, К. Отношенията между православните духовници и католиците в българските земи втората половина на XVII век – Исторически преглед, 1993, 6, с. 104–5.

⁹³ Мутафова, Кр. Поданикът – християнин, мюсюлманин, чужденецът и законът в Османската империя (XVI век). – В: Човекът и законът, с. 21.

⁹⁴ Slot, B. J. Archipelagus turbatus. Les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane, 1500–1718, Istanbul, 1982, p. 110.

⁹⁵ Иванова, С. Преди да се роди българския милет. – В: Държава & църква – църква & държава в българската история. С., 2006, 135–184, 148–149.

де и от твърде честото прибягване до *доктрината за султанската изпълнителна власт*, която дава правото на султана да налага с кануни определящи практики във вътрешноправни проблеми⁹⁶. Този „*междинен статут*“, макар и изгоден в много от случаите, е в зависимост от междудържавни отношения и има променящи се посоки. Липсата на последователност в действията към католиците, правят общностите им несигурни в статута си през XVII век и това *принуждава павликяните да променят избора си в опит да получат легитимно призната религиозна общност*⁹⁷.

Константинополският арменски патриарх Томазо и архиепископът на Месопотамия Кордазо лично са посетили павликяните и са общували с тях, а след това ги „освидетелствали“ като достойни „латини“ и ревностни християни. Какво е предназначението на това официално „удостоверение“, което двамата архиереи сами иницирали, подписали и подпечатали, заедно с други пет католически архиепископи и епископи, за да го изпратят в Свещената конгрегация? Какво е целият изразът: „заслужава да бъдат назовани с името латини сред турци“? Защо е нужно двамата най-висши по ранг от подписалите свидетелството да „твърдят под клетва, че там (при павликяните. б. м, Д.Р.) съществува ревността на първоначалната християнска църква“? Дали в случая не става въпрос за определяне на конфесионални правомощия или йерархичност между оглавяващия арменския милет Константинополски патриарх и Римската католическа църква относно павликяните? Поне на този етап свидетелството не е достатъчно, за да се отговори на поставените въпроси.

Мястото на павликяните в конфесионалните отношения се усложнява и от неясния модус при анализ смесицата от реалност и желание за шериатски законност.⁹⁸ Специфична страна на приложението на османското законодателство в българските земи е ролята на османската власт като търсен арбитър, който решава спорни въпроси. Това се случва, когато има внесени жалби от потърпевшите – това е практика и в отношенията между православни и католици

⁹⁶ Мутафова, Кр. Правова регламентация на конфесионалните взаимоотношения, с. 318.

⁹⁷ Мутафова, Кр. Правова регламентация на конфесионалните взаимоотношения, с. 321.

⁹⁸ Mutafova, Kr. On the Problem of the Ottoman Methods of Conquest (according to Neşri and Sultan Murad's Gazavatname). – Études balkaniques, 1995, № 2, pp. 64–82, 73–74. Спорен въпрос е дори писменото потвърждение на правата на изповядването на християнската религия, защото първият най-ранен документ е берат от 1662 г., макар и в него да е посочено потвърждение на „старите берати“. Виж: Мутафова, Кр. Правна регламентация на конфесионалните отношения между християни и мюсюлмани в българските земи XV–XVII век – В: Религия и църква в България. Социални и културни измерения в православието и неговата специфика в българските земи. София, 1999, с. 313–330, 318.

при различни конфликти в техните диоцези.⁹⁹ Ферман на централната власт си издействат католиците, започващи прозелетизъм сред павликяните (посочените случаи на Петър Солинат в конфликти с павликяните от Брестовец 1604 и Ореше 1604–1620 г.). Заповед на султана дава предимство и на православните (Търновския митрополит в Маринополци – 1636 г.) Но има и други случаи, при които не се допускат нито католици, нито православни (Бъсцево и Калугерица), а дори наличието на ферман не помага на свещениците да си осигурят достъп до селата на павликяните, които ползват закрилата на местния османски управител и защитава конфесионалната им автономия (до 1647 г. в Калугерица, и след това в Бъсцево).

Данните от католическите свещеници още от началото на XVII век доказват съществуването на *техни собствени („еретически“) павликянски свещеници*, ползващи правата на православните свещеници. Докладите показват местен обичай за избор на свещеник, който няма нищо общо с канони и църковната йерархия на друга конфесия. На практика това е локална религиозна автономия, приложена при „заповане“ по „стария им обичай“ в Белене¹⁰⁰. Петър Богдан описва ритуала, с който завършва „избора“ – заповане на павликянски свещеник¹⁰¹. Фактът, че католическите мисионери на няколко пъти признават частично „правата“ на тези „еретически свещеници“ и дори им позволяват да извършват различни черковни дейности, показва особения двойствен „статут“ на местните религиозни лидери пред католическите мисионери¹⁰².

П. Богдан описва интересния *казус в Маринополци*, който сериозно затруднил католическите мисионери. По време на своята обиколка през септември 1640 г. епископът съобщава, че в павликянската общност, наброявала 860 човека, от които „мнозина не са още покръстени“. Бедите за католиците дошли след „повеля на султана“, позволяваща на „владиката в Търново“ да взема

⁹⁹ Такива спорове решават две султански заповеди от 1675 г. и изпратени до кадиите на Берковица и Солун, анализирани от Кр. Мутафова в широк исторически контекст в: Мутафова, Кр. Отношенията между православни духовници и католици в българските земи през втората половина на XVII век. – ИП, 1993, кн. 6, с. 101–115.

¹⁰⁰ Euzebius Fermendziu, Acta, 63. – Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 27.

¹⁰¹ Давали му „в ръката една тояжка“ и с това „става“ техен свещеник. В: Петър Богдан (Деодат) – В: Euzebius Fermendziu, Acta, p. 80

¹⁰² При обиколката през 1646 г., в Давуджово П. Богдан среща мъж на име Руско, на който „поверява да извършва някои задължения – да съобщава за неделните и празничните дни, да ги учи на молитви, но при извършване на тайнства като изповед, причастие и други, то да извика свещеника от Селджуково. – Доклад на Петър Богдан, 1646. – В: Документи за католическата, 88-89; В друг свой доклад съобщава, че на „мирянина Андрей“ в Хамбарлии през 1663 г., „архиепископът разреши в крайна необходимост да кръщава“, но при изповед и причастие – да вика мисионер. В: Петър Богдан. Доклад от 23 юли 1663 г. – В: Документи, с. 189

данък и от павликяните, както от своите „схизматици“. С „помощта на турците“ (предполага се на турските власти, които имали практика да подпомагат православните духовници при събирането на църковните данъци) били отведени в Търново свещеника-католик, родом от Маринополци, заедно с трима-четирима от неговите роднини. Там те били затворени, докато съселяните им и католиците дубровчани не събрали 30 скуди откуп за свободата им. Но особено важен е коментарът на павликяните, които не пожелали след това да приемат освободения техен свещеник и си „запопили“ отново еретичен свещеник, заявявайки: *„Този владика ни направи това, защото сме станали католици, а по-рано не искаше нищо от нас“*¹⁰³. Така свещеник Петко Стоянов, макар и от селото и имащ многобройни роднини, веднъж изгонен през 1636 г. до 1640 г. не е възстановен на служба¹⁰⁴, защото павликяните са върнали старата си вяра и били представлявани от свой еретически свещеник – явно това е било достатъчно, за да получат защита от православния митрополит и неговата заповед на султана.

Защо и как са били дадени тези данъчните облекчения на всички павликяни до този момент? Вярно ли е тълкуванието на потърпевшите, които твърдели, че приемането на католицизма им е *отнело правото да са независими от православния владика и да не плащат данъци на друга конфесия?* Развитието на ситуацията също подсказва, че павликяните, неприели католицизъм или отказали се от него, продължавали да ползват специален статут, позволяващ религиозната им общност да се оглавява от „свой“ свещеник без подчинение и с данъчна зависимост от православната йерархия.

Привилегия за *необлагане с данъци са ползвали лично и павликянските „еретични попове“.* Това разбираме от срещата на Петър Богдан с такъв свещеник на непокръстените павликяни през посочената му обиколка през 1640 г. в Маринополци. Павликянският „поп“ обяснил, че някога бил покръстен, но сега има „интерес“ да не покръстват отново селото му, защото *като свещеник на непокорните си съселяни, ползва облекчения от османските власти – освободен е от данъци, както се „правело за всички свещеници“.* Обещал да съдейства за покръстването на съселяните си, ако отново го поставят свещеник, защото иначе ще плаща на година данъци, които „го теглят назад“. Въпреки тези разговори, епископът пожелал малцината покръстени в

¹⁰³ Богдан, Петър. Описание на царство България. – Димитров, Б. Петър Богдан Бакшев – български политик и историк от XVII век. С., 1985, с. 124–148, 135.

¹⁰⁴ Виж: Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 37–38.

Маринополци да не прибягват до „услугите му“, а да търсят при нужда свещеника в Търново¹⁰⁵. Заради „услугата, която върши в тяхна полза, посоченият по-горе Андрей от Хамбарлии през 1663 г., католиците го освободили от данък и от всички обичайни общи налози. А къщата си той „имал от народа“ и тя е „свободна за гости“¹⁰⁶. Това също е важно споменаване – явно е резултат не от „щедростта на католиците“, а от обичай, предоставящ на този свещеник къща. За подобна традиция явно говори в своя доклад и Франческо Соимирович през 1666 г., като подчертава наличието на павликянски „свещеници“, „които те самите си избират и наричат свещеници, които не претендират за нищо друго, освен да бъдат освободени от налозите на пашата и да бъдат канени на техните трапези“¹⁰⁷. Индивидуалният интерес павликянските „попове“ имал чисто финансова страна, но за нас остава въпросът защо османските власти са позволявали това? Едва ли е верен отговорът, че не са знаели конфесионалната принадлежност на павликяните и са ги припознавали за „православни християни“. Така „компромисното“ отношение на католическия епископ към павликянските свещеници, които познавали Светото писание и знаели достатъчно „канонично“ молитвите и празниците, също подчертана „междинното“ положение на павликяните и за католиците – недостатъчно приемащи наложените догми, но все пак с добро познаване на писаното християнско слово. Респектът към павликянските книги, съхранявани от техни свещеници и тълкувани пред събраната общност, принуждава католическите свещеници да влизат в богословски диспути и истински да се радват, ако убедят в правотата си¹⁰⁸. Може би подобен компромис е бил правен и от официалните мюсюлмански власти, оставили два века *павликяните „де факто“ като християни „със свещена книга“, макар и извън официалните конфесии.*

Свой „поп“ имали и упоритите жители-павликяни от Калугерица („най-проклето в своята неотстъпчивост, наравно с Бъсцево“)¹⁰⁹ – през 1647 г. Фр. Соимирович не бил допуснат да влезе – не пускали католически свещеници в селото. Затова той повикал по-старите хора да дойдат при него със своя поп – там по-получил обещание да се покръстят, ако получат свещеник от своето

¹⁰⁵ Богдан, Петър. Описание на царство България, с. 136.

¹⁰⁶ Богдан, Петър. Доклад от 23 юли 1663 г. – В: Документи за католическата дейност, с. 189.

¹⁰⁷ Доклад на архиепископ Филип Соимирович от 3 авг. 1666. – Документи за католическата дейност в България, с. 371.

¹⁰⁸ Доклад на архиепископ Филип Соимирович от 3 август 1666 г. – Документи, с. 375.

¹⁰⁹ Петър Богдан, 1640–В: Euzebius Fermendziu. Acta, p. 87.

село.¹¹⁰ Обещанието изглежда е изпълнено – през 1659 г. селото вече има 250 души католици¹¹¹, но проблемът се повтаря през 1666 г., когато отново архиепископ Франческо Соимирович трябва да води истински богословски спор в еретическия свещеник върху текстове от павликянско Евангелие, за да убеди отново непокорните да приемат католическо кръщение. Но истинският аргумент, който „пречупва“ павликянското упорство е *заплахата, че ще ги повика на съд пред ловешкия кадия, който да ги предаде на православния владика и той да събира данъци от тях, както от другите православни*.¹¹² Ултиматумът подействал, защото страхът от данъците, събирани от православните свещеници бил по-голям и от този, който изпитвали от турците¹¹³.

Фактически павликяните от горепосочените селища не плащат данък на нито една от легитимните религиозни институции. Но също така е факт, че техните свещеници имат установени *традиционни „такси“*, които получават от павликяните за издръжката си и при изпълнение на религиозни ритуали. Католическите свещеници, които живеят сред тях се издържат също чрез традиционните „плащания“, наследени от „еретическите свещеници“. Така например през 1680 г. никополският епископ Антон Стефанов изброява „милостините, които новите християни дават на своите свещеници“ – зърно, агнешки кожи, лакът плат, пари. Подчертава, че *„някога имало обичай да дават на своя (еретичен – б.м.) свещеник два пъти повече (зърно – ечемик, пшеница и просо), отколкото на субашията*, т.е. на турския управител на селището“, но в последно време нещата се изменили и вече давали колкото на свещеника, толкова и на субашията¹¹⁴. Фактът, че данъчното облагане на павликяни от православни свещеници е по-скоро изключение, отколкото правило,

¹¹⁰ Пак там, с. 175.

¹¹¹ Пак там, с. 262.

¹¹² Франческо Соимирович. Доклад, 3 август 1666. – В: Документи, с. 354–379, 375.

¹¹³ За страха на павликяните от начина на събиране на данъците за православните митрополити можем да потърсим обяснение от случая, стигнал до кадиите на Берковица и София, които били призвани като арбитри в спор между католиците от Чипровци и православния Софийски митрополит през 1675 г. „... когато назначените от истанбулския патриарх попове-владици в София пристигнали, те противно на свещения и султански закон, само за да измъчат и насилват раята, изпращат болюци ту от страна на бейлербея, ту от страната на мюселима, като ги карали да грабят и причиняват безпорядък по местата и къщите на хората и принудително да вземат всичките им пари.“ – цитат от: Das Osmanische „Registerbuch der Schweden. vom Jahre 1675, 186\ 5. – Мутафова, Кр. Отношения между православни духовници и католици в българските земи през втората половина на XVII век – Исторически преглед, 1993, № 6, с. 102.

¹¹⁴ Антон Стефанов Доклад и посещението, 22 юли 1680–В: Документи, с. 444–515, 480.

е показателен¹¹⁵. Изглежда, до края на XVII век принадлежността към павликянството осигурява на павликянските селища необвързаност с православните институции както в данъчно, така и в свързаното с това конфесионално отношение.

Промените в края на XVII век били в много посоки и тази информация само показва едно от измеренията им. На дневен ред бил поставен неясният им конфесионален статут, който започнал да създава данъчни проблеми, най-вече заради амбициите на православните духовници, опитали да наложат правата си и над тях, но и поради слабите позиции и на католиците в този момент¹¹⁶.

Задълбочилото се поляризиране на обществото в конфесионален план през XVI–XVII век е отразено в издадени фермани за ограничения на немюсюлманите в бита и ежедневието. Въпреки официалните гаранции за безпрепятствено изповядване на религиозния култ, все повече се създават трудности при публични изяви, най-вече в селища със смесено население. Особена острота се появява там, където не е спазена обособеност в отделни махали¹¹⁷. *В живота на павликяните настъплението на исляма през последните десетилетия на XVII век има своите прояви най-вече в Маринополци, Калугерица и Бъсцево – трите села с най-упорито запазване на павликянските традиции.* През 1680 г. никополският епископ Антони Стефанов отбелязва сериозни промени сред „новопокръстените католици“–павликяните, при които числото на „вероотстъпниците“, приели исляма и отказали се от християнството, расте. Калугерица, приела католицизма през 1662 г., поддържа избора си и през 1680 г., като има само 3–4 непокръстени. Жителите католици, оставени под „властта на кадията на Ловеч“ и без присъствие на католически мисионер. Те са на път да „се загубят и станат турци или българи-схизматици, защото мнозина от тях си служат с православни свещеници от Ловеч“. Ислямът се е

¹¹⁵ „Междинният“ статут на павликяните може би произтича донякъде от спецификата на правната практика в Османската империя, при която съществува практика да се предоставят протекции и на православни и на католици чрез двустранни споразумения, установени с издавани султански фермани и берати Първият прецедент в това отношение е договорът между Баязид (1389–1402) и Дубровник от 1399 г., потвърждават многократно след това и осигуряващ султаново покровителство срещу годишен трибут. Подобно отношение има и към католическите мисионери през XVII век, които често споменават привилегиите и бератите, давани от османската власт на българските католически епископи и архиепископи от „стари времена“. Виж: Дуйчев, Ив. Софийската католишка архиепископия през XVII. Изучаване и документи. София, 1939, 85; Acta Bulgariae Ecclesiastica ab a 1565 usque ab a 1799. Coliegi et dipessi P. Fr. Eusebius Fermendžiu, Zagrabiae, 1887, p. 191.

¹¹⁶ Mutafova, Kr. The Paulicians – „Different“ for all. – Études balkaniques, 1993, № 4, pp. 29–38, 36.

¹¹⁷ Мутаfoва, Кр. Правова регламентация, с. 323.

наложил в Бъсцево и Маринополци, където вероотстъпниците са мнозинство. В голямото Бъсцево, „покръстените, поради нахалството на вероотстъпниците, избягали от другата страна на планината Хемус, във Филипополска епархия“ и са останали само три къщи „от нашите нови католици“ и 150 къщи „вероотстъпници“. Типичен е и примерът в Маринополци, в което 30 къщи „новопокръстени католици“ съжителстват с над 120 къщи „вероотстъпници“, които имат и своя джамия¹¹⁸. *Джамиите на „вероотстъпниците“ (наричани още „турците от вероотстъпниците“), се оформят* като гравитационен център и в „преобръщането“ от католицизъм към ислям. Така е и в Ореше, където 20-те къщи на „турците“ – вероотстъпници са около джамията им, докато останалите „нешастни нови християни“ и техните 80 семейства нямат църква. Задържането им в католицизъм е заслуга на техния свещеник – „най-способния засега“ – отец Филип от Горно Лъджане.

Еволюцията на политиката към иновърните поданици XVI–XVII век откроява рязка промяна в отношенията между мюсюлмани и християни. Засилената религиозна агресивност и ислямизация вътре в страната е в синхрон с наложената от централната власт класическа ислямска постановка в отношенията към зимми-те, която ограничава социално и правно немюсюлманите. Многобройни фетви предписват решения в полза на мюсюлманите при спорове за черкуване извън храмовете, за изнасяне на икони, строителство и поправка на храмове и дори предписват разрушаване на ново изградени черкви там, където има смесено население (мюсюлмани и християни) и мюсюлмански култов храм¹¹⁹.

¹¹⁸ Антон Стефанов. Доклад и посещение, 22 юли 1680 г. – В: Документи, с. 486–487.

¹¹⁹ Мутаfoва, Кр. Правова регламентация, с. 324.

3. Павликянски села в модела на селищната мрежа в Никополски санджак

Павликянните векове наред са включени във вертикалното усвояване на българското пространство. Най-масовият вариант на средновековната селищна система е планинската крепост с групирани около нея села¹²⁰. Военизираният статут на павликяните от VII век до XIII век ги е формирал като носители на утвърдения средиземноморски модел на поселищна система – селищата им са крепости или територии край тях в планински райони. Времето след налагането на османската власт е свързано със сериозни промени за българското население. Но овладяването и обитаването на българското пространство във вертикално отношение не се изменя¹²¹.

Пръв опит за съвместяване и анализ на връзката между географски, стопански и социални характеристики в българското пространство чрез данните на историческите извори направи Цв. Георгиева, която изгради модела на селищната мрежа на Никополски санджак, използвайки данните на османските регистри от 1479–1480 г.¹²² Възможната относителна реконструкция на плътността на селищната система използва петчленната схема за групиране на селищата според броя на регистрираните семейства.¹²³ Данните за павликяните са използвани от

¹²⁰ Braudel, F. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* est un ouvrage de l'histoire, Paris, 1949, T. I, 22; Мнението е анализирано и потвърдено за българските условия в: Георгиева, Цв. *Пространство и пространства на българите XV–XVII век*, С., 1999, с. 68.

¹²¹ Гандев, Хр. *Българската народност*, с. 20–116.

¹²² В основата на анализа е разграничаването на географските дадености по вертикал на четири екологични пояса, които предоставят различни условия за стопански и социален живот. За Никополския санджак географските и екологичните параметри се разпределят както следва:

Нисък пояс (надморска височина от 40 до 250 м) – включва средният дял на Дунавската равнина.

Среден пояс (средна надморска височина около 365 м) – включва Предбалкана, в който платовидната равнина преминава във високи ридове.

Висок пояс (високи върхове над 2000 м, затварящи по-малки котловини) – включва средния дял на Стара планина.

През 1479–1480 г. османските регистратори описват върху това пространство общо 442 селища, от които 14 са определени като градове. Посочените данни са по Цв. Георгиева (Георгиева, Цв. *Пространство*, с. 70; При Р. Ковачев (Ковачев, Р. *Опис на Никополския санджак от 80-те години на XV век*, с. 78.) е посочен друг брой: 509 за селата и 8 за градовете, като са добавени 96 мезрите. Разликата е смущаваща, но само показва относителността на статистиката по описите на османските власти.

¹²³ Тодоров, Н. *За демографското състояние на Балканския полуостров през XV–XIX век* – ГСУ-ФИФ, 53, С., 1960, 2, с. 218:

Много малки села – до 5 домакинства,

Средно малки села – от 6 до 20 домакинства.

Средни села – от 21 до 40 села.

Кр. Мутафова в съпоставка на характеристиките на селищата според описите 1479–1480 и 1516–1517 г., но без разглеждане на мястото им в екологичните пояси на обитаване.¹²⁴ Доколко павликяните притежават характерните за Никополския санджак характеристики на обитаване и различават ли се в нещо?

Съпоставката на параметрите на обитаване на българското пространство с това на павликяните могат да помогнат да се ориентираме за времето на заселването и донякъде, за стопанските им навици. Въпреки колебанията при приемането на изводите от статистически съпоставки и съмненията около числения състав на т.нар. „джизие хане“ (на един дом, семейство, домакинство от християни, или пък фискална категория, обхващаща определен брой платци на данъка „джизие“, групирани според неуточнени до край принципи на османските финансови служби)¹²⁵, възможностите за разширяване на обсъжданите въпроси не трябва да се пропускат. Желанието да бъде използван наличния документален материал чрез т.нар. „точни методи“ преднамерено ще бъде ограничено, защото статистическите анализи на изворите не трябва да заменят или отменят други данни от изворите, а да се съчетават с тях, доколкото такива има¹²⁶.

Данните от регистрите от 1479–1480 г., експонирани върху екологичните пояси на природо-географската карта на Никополски санджак очертава няколко зони на плътност¹²⁷, очертаващ макрорамката, в която се „вместват“ павликянските села. Моделът на поселищната система в Никополски санджак, направен по тимарски регистри от 1479–1480 г., притежава устойчивост във времето и пространството. Най-слабо заселена е равнинната зона А, следвана от високопланинската зона век. Най-многобройни са селищата в зона Б в Предбалкан и ниските части на Стара планина¹²⁸. **Съотношението на селищата**

Средно големи села – от 41 до 80 домакинства.

Много големи села – над 80 семейства.

По големината на селищата обикновено се правят изводи и за тяхната устойчивост. Първите две групи се свързват с ново възникнали или замиращи поселения. Третата група се свързва с относителна стабилност и е масово срещана. Четвъртата група села е с многобройно население и доказва устойчивост, която ги сочи като стари поселения със значително минало. Петата група е съставена от села, чието население е значително – 100, 200 и дори 300 домакинства.

¹²⁴ Мутафова, Кр. Павликянки селища в Централна Северна България в османските документи от XVI век, с. 481–482.

¹²⁵ Съображения за несигурността при коментар на статистиката виж: Радушев, Е. Помациите – християнство и ислям, с. 16.

¹²⁶ Виж: Радушев, Е., Помациите, с. 20.

¹²⁷ Георгиева, Цв. Пространство, с. 79.

¹²⁸ Данните от регистрите от 1479–1480 г., експонирани върху екологичните пояси на природо-географската карта на Никополски санджак очертава няколко зони на плътност. Зона А. Обхваща селища във вилаетите Никопол, Червен, Герлово, разположени от бреговата линия на р. Дунав до Предбалкан. Тя е относително слабо заселена, но нейните малобройни селища са стабилни, средни по големина села. Регистрираната плътност на населението в значителен брой

в трите зони А:Б:В е 1:6:2, което категорично показва предпочитанията за обитаване на българското пространство. Междинната зона Б има шест пъти повече селища от равнинната зона А и три пъти повече селища от високопланинската зона В. Тази тенденция за обитаване на екологичните пояси е обща за Балканския полуостров много преди идването на османците тук. Военното напрежение при завладяването на балканските земи, разрушенията от непрекъснатата военна активност, от грабежите и акънджийските походи XIV–XV век разтърсват живота на поколения, но не променят съществено селищния модел и навиците на обитаване на териториите. Моделите на селищен живот в европейския югоизток XIV–XV век имат висока функционалност, която османските турци не искат и не могат да променят.¹²⁹

Османските извори регистрират сериозно *павликянско присъствие* в Никополски санджак 1479–1485 г. Това позволява съпоставяне на павликянския поселищен живот с известните вече характеристики на основните български територии на обитаване¹³⁰.

Доколко павликянският поселищен модел съответства на общите характеристики в региона и къде се различава от тях? Отговорите могат да осветят стопанско-социални специфики на общността и да датират движението ѝ.

средно големи и големи селища в османските документи показва, че през втората половина на XV век терените, удобни за обработка и живот, са овладени отдавна. Зона Б. Обхваща селища от втория екологичен пояс на придунавското пространство с Предбалкан и ниските части на северните склонове на Старопланинската верига между 250 и 600 м надморска височина. В този екологичен пояс са разположени пет пъти повече селища от тези в равнината. Превес имат малките селища. Селищната мрежа е стабилна и устойчива, създадена от българите далеч преди датата на използваните османски документи. Зона В Обхваща екологичния пояс на високия дял на северните и централните части от Стара планина между 600 и 800 м надморска височина. Тя е типично високопланинска и селищата в нея са концентрирани като гнезда в тесни котловини на реки и в подножието на планински проходи. Преобладават средните по големина селища. Голямата част от селищата са в близост на проходи. Възможно е в смутните времена на османското завоевание мнозина да са потърсили спасение в планината и това да е уплътнило селищната мрежа, но без да е променило утвърдените вече параметри. Има вероятност за някои от селищата намеса да е оказала и османската политика за охрана на проходите и развитие на рудодобива. Виж повече в: Георгиева, Цв. Пространство, с. 79–82.

¹²⁹ Георгиева, Цв. Пространство, с. 83.

¹³⁰ Данните, използвани за отделните пунктове на таблицата, са взети от три различни публикации, направени по описа от 1479–1480 г.: в графа 1,2: Георгиева, Цв. Пространство, с. 75–79, където са очертани екологичните пояси и плътността на всички селища в Никополски санджак; в графи 5–6: Йовков, М. Павликяни и павликянски селища, Прил. 2, 28с, където са публикувани имената на павликянските селища с броя домакинства; Таблицата ползва идеята за сравнителната съпоставка на етно-демографската принадлежност на населението в Никополския санджак според описа от 1479–1480 г. от Ковачев, Р. Опис на Никополския санджак от 80-те години на XV век от 80-те г. XV в., с. 91, който в проценти съпоставя обобщени данни по нахии, без да използва обобщените цифри, които са неприложими в случая.

I. ПАВЛИКЯНИТЕ В БЪЛГАРСКОТО ПРОСТРАНСТВО

1	2	3	4	5	6	7	8
екологична зона	тип селище	брой общо	брой павликянски селища	Павликянски селища	брой домакинства	% павликяни в зоната	% спрямо цялата павликянска диаспора
Зона А	малки до 5 дом.	6	0	0	0	0 %	
	средно малки 6–20 дом.	9	2	Порносово	9	22 %	2 %
				Петокладенци	10		2 %
	средни 21–40 дом.	18	4	Ореш	40	22 %	9 %
				Загабаре	23		5 %
				Одърне	26		6 %
				Долно Лъджане	25		6 %
	средно големи 41–80 дом.	16	4	Белене	49	25 %	11 %
				Брестовица	44		10 %
				Трънчовица	47		11 %
				Павликян	59		13 %
	големи над 80 дом.	7	0	Няма	0	0 %	0 %
всичко в зона А		56	10		332	18 %	75 %
зона Б.	малки до 5 дом.	56	0	Няма	0	0 %	0 %
	средно малки 6–20 дом.	85	1	Скравена	19	1 %	4 %
	средни 21–40 дом.	86	1	Горно Лъджане	34	1 %	8 %
	средно големи 41–80 дом.	43	0	Няма	0	0 %	0 %
	големи над 80 дом.	34	0	Няма	0	0 %	0 %
всичко в зона Б		304	2		53	1 %	12 %
зона В	малки до 5 дом.	6	0	Няма	0	0 %	0 %
	средно малки 6–20 дом.	21	1	Тележане	19	5 %	4 %
	средни 21–40 дом.	28	0	Няма	0	0 %	0 %
	средно големи 41–80 дом.	32	1	Калугерица	41	3 %	9 %
	големи над 80 дом.	5	0	Няма	0		0 %
всичко в зона В		92	2		60	2 %	13 %
общо за трите зони		452	14		445	3 %	100 %

Извадката от описа от 1479–1480 г. представя съотношенията при обитаването на пространството в Никополски санджак и позволяват съпоставка на селищните навици на павликяните с тези на останалото българско население. Явна е *разликата между павликяния модел и основните тенденции за селищата в това пространство*. Неблагоприятната за обитаване зона А – централна част на Дунавската равнина е най-слабо населена, но затова пък точно в този район са съсредоточени 72 % от павликянските селища през този период. Големината на селата показва устойчивост и стабилност във времето. Много по-предпочитаните за заселване екологични зони Б. и В остават със слабо присъствие от страна на павликяните. Там те имат само по две селища, които са от типа средно малки села, характерни за нововъзникнали или затихващи нестабилни поселения. Съотношението на плътността на обитаване на Никополския санджак в екологичните зони А:Б:В е 1:5,4:1,7. При павликянските селища съотношението е 5:1:1, а при домакинствата съотношението е още по-категорично и е в полза на зона А. – 6:1:1,2.

Павликяният селищен модел се различава съществено не само от утвърдените тенденции в обитаването на Никополския санджак през XV век. Той е твърде различен в сравнение с вековните традиции на самата павликянска общност. В ранния период VII–XII век селищата на павликяните са свързани от изворите с планински или предпланински райони, типични и за общоевропейските предпочитания на населението през Средновековието. Кой са причините за изменението на вековните стереотипи за заселване на павликянската диаспора? Кога и защо е станало това? И доколко данните на османските описи през XV век могат да дадат отговор? Плътността на павликянските села според използваните османски регистри показва стабилност и устойчивост. Това свидетелства, че ако е имало преселения или сътресения за общността, те са станали достатъчно отдавна за общността, която е постигнала относителна сигурност в селищата си в момента на описване. Липсват следи и от засилената военна активност от края на XIV до средата на XV век. Регистрираните в изворите преселения на север от р. Дунав не са засега чувствително павликяните, които регистрират многобройни домакинства точно в най-неблагоприятната за стопанска дейност и избягвана за селищен живот зона А. Концентрирането на павликянското заселване по басейна на р. Осъм може да се обясни с търсенето на най-благоприятни стопански ниши, които да компенсират безводието на зоната и да осигури успешни възможности за земеделие. Павликяният избор на обитаване съдържа реминисценции и на

военизирания статут, защото очевидно следва трасето на Троянския проход до р. Дунав.

Времето на създаването на павликянската диаспора, очертана от описите в края на XV век можем да свържем с късен период, в който най-благоприятните екологични ниши в зона Б са вече уплътнени максимално. Това налага павликяните да променят навиците си на обитаване и да се приспособят според новите условия, изменяйки и поселищния си модел. През 1479–1480 г. промяната е вече успешно утвърдена. Можем да предполагаме, че началото на тази метаморфоза и усвояването на терените от Никополския санджак е било достатъчно късно, за да принуди *павликяните* – „*пришълците*“ за заемат толкова нетрадиционни за обитаване земи, така че статистиката подчертава „обърнати“ съотношения при павликянския селищен модел и общо наложените традиции за района. Павликяните-пришълци явно не са имали голям избор при заселването си, а и военният им статут не е позволявал друг възможности. *Хипотезата, че този „избор“ и заселването им в тези селища е станало през XIII–XI век, е напълно възможна.*

Съпоставянето на данните от османските извори с тези на католическите мисионери, но съобразени с екологичните зони на обитаване от XV (според описа от 1479–1480 г.) и XVII век (според доклад от 1622 г.), е следващата стъпка на анализа, която позволява проследяване на промените при обитаване на селищата във времето. Подчертаваме, че сравнението ползва числови показания от различен вид извори (опис и доклад на мисионер), но въпреки относителността при базата данни, то позволява ориентация в тенденциите.

Съществените промени в поселищния модел както на Никополския санджак, така и за ситуацията в балканските земи изобщо, се осъществяват през XVII век и са свързани с появата на чифлика. Сами по себе си чифлиците не са ново явление – те съществуват и през XV век, но едва през XVII век стават фактори в аграрната икономика като катализират процеса на засилено заселване на равнините. Неблагоприятната за живот Дунавска равнина значително уплътнява селищната си мрежа¹³¹. И ако чифликът е показател за промяната на средновековния модел на овладяване и обживяване на пространството, то интензивните миграции от планините към равнините са основното средство за тази промяна. Павликянската селищна система се оказва въввлечена в ма-

¹³¹ Димитров, Стр. Към историята на чифликчийството в Русенско. – ИПр., 1958, 4, с. 92–108; Георгиева, Цв. Пространство, с. 75.

Екологична зона	тип селище	данни от опис 1479–1480 г.				данни от доклад 1622 г.			
		брой павликянски села	павликянски села	брой павликянски къщи	% в павликян. диаспора	брой павликянски села	Села	брой къщи	% от павликян. диаспора
Зона А	малки до 5 дом.	0	-	0		0	-	0	0%
	средно малки 6–20 дом.	2	Порносово	9	2 %	1	Брестовица	20	0%
			Петокладенци	10	2 %				
	средни 21–40 дом.	4	Ореш	40	9 %	2	Порносово	30	3 %
			Загабаре	23	5 %		Кочагово	30	3 %
			Одърне	26	6 %				
			Долно Лъджане	25	6 %				
	средно големи 41–80 дом.	4	Белене	49	11 %	4	Долно Лъджане	50	5 %
			Брестовица	44	10 %		Трънчовица	70	8 %
			Трънчовица	47	11 %		Ореш	70	8 %
			Павликян	59	13 %		Бъсцево	70	8 %
	големи над 80 дом.	0	-	0	0 %	3	Белене	130	14 %
							Павликян	200	22 %
							Петокладенци	100	11 %
всичко в зона А		10		332	75 %	10		770	85 %
зона Б.	малки до 5 дом.	0	-	0	0 %	0	-	0	0 %
	средно малки 6–20 дом.	1	Скравена	19	4 %	0	-	0	0 %
	средни 21–40 дом.	1	Горно Лъджане	34	8 %	0	-	0	0 %
	средно големи 41–80 дом.	0	-	0	0%	1	Горно Лъджане	80	9 %
	големи над 80 дом.	0	-	0	0 %	0	-	0	0 %
всичко в зона Б.		2		53	12 %	1		80	9 %
зона В	малки до 5 дом.	0	-	0	0 %	0	-	0	0 %
	средно малки 6–20 дом.	1	Тележане	19	4 %	1	Тележане	20	2 %
	средни 21–40 дом.	0	-	0	0%	1	Калугерица	40	4 %
	средно големи 41–80 дом.	1	Калугерица	41	9 %	0	-	0	0 %
	големи над 80 дом.	0	-	0	0 %	0	-	0	0 %
всичко в зона В		2		60	13 %	2		60	7 %
общо за трите зони		14		445	100 %	13		910	100 %

сови преселнически вълни, част от общобалкански движения. Независимо от това, селищата в Никополско не изчезват. Нещо повече – те бележат ръст на демографски показатели и увеличават броя на къщите в сравнение с данните от XV век. Съпоставянето на данните от XV век и от първата половина от XVII век позволява сравнителен анализ на плътността на павликянския поселищен модел.

От сравнителната таблица с данните от преброявания на павликянските селища от XV век (1479–1480) и XVII век (1622) личи *голямата устойчивост* на повечето павликянски селища. Изчезнали са само три от известните в XV век – това са Загъбари и Одрне от равнинната зона А и Скравена от зона Б. Затова пък в зона А, през XVII век са отбелязани две нови села – Бъсцево със 70 къщи и Кочагово с 30 къщи. Високопланинската зона В запазва без промяна селищния си статут. Най-голяма е разликата в демографската плътност на зона А. Новопоявилите се села от типа на големите селища – над 100 къщи. Същевременно, заедно с трите големи села Белене, Павликян, Петокладенци, всички останали села в зоната значително са увеличили броя на къщите си. Демографската плътност на павликяните в равнината за два века се е увеличила повече от два пъти – от 332 на 770 къщи.

Павликянският селищен модел през XVII век отразява общи за региона аграрни тенденции, които превръщат равнината във все по-привлекателно място за живот. Естественият прираст на сравнително големите вече села уплътняват максимално усвоеното вече пространство и създава в перспектива „глад за земя“. Ръстът на населението, което се изхранва от едно и също землище, създава напрежение и захранва миграционни вълни. Големината на домакинствата не би могла да се установи с точност, защото мисионерите не винаги посочват броя на децата. Интересна закономерност наблюдаваме между големината на селищата и числеността на домакинствата – по-големите села имат по-многобройна челяд и обратно. Например, в Петокладенци от 101 семейства, 15 са с по 10 и повече членове. В Белене от 125 къщи, 12 са с повече от 10 членове¹³². Средната численост на едно домакинство при павликяните е от 5–7 членове, което е в рамките на средната численост на домакинствата в българските земи¹³³. Осигуряването на прехраната за все по-нарастващо население на равнинните села е в зависимост от аграрните възможности на усвоената

¹³² Милев, Н. Български лични и семейни имена от XVII век – ГНЕМ, С., 1921, с. 151.

¹³³ Тодорова, М. Структура на населението, брачност, семейство и домакинство на Балканите. – ИПр, 1983, 4, 85–99.

територия. Малките селища разполагат с ограничени ресурси и предпоставят по-малка големина на домакинствата и подвижност на населението според нуждите.

Преселението на родствени семейства в близки села е често явление и за това свидетелстват данните за временно пребиваващи павликянски семейства в Кочагово, Татари, Ловеч, Деков, Свищов през 1622 г., за които свидетелства П. Солинат¹³⁴. Голямата подвижност на населението в равнинните павликянски села продължава да впечатлява католическите мисионери и през следващите три десетилетия. Съвременниците на постоянното движение на павликяните, те свидетелстват: „Тези павликянски села, според променливостта на светското управление, са непостоянни и в малко години положението им се мени. Ту се събират в това село, ту бягат в друго.“ През 1659 г. епископ Филип Станиславов обяснява честите премествания на семействата от Белене към Тракия или към Влашко с данъците, които турците налагали. Архиепископ Соимирович, управлявал Никополска епархия през 1672 г. определя павликяните като „немирен народ, навикнал да скита насам-натам.“¹³⁵ Тринадесет години по-късно Антони Стефанов допълва, че те нямат постоянно местожителство – „сега заседнат в едно село, а след малко, току виж, избягали в друго.“¹³⁶

Моделът на павликянските миграции притежава ефективни поведенчески стереотипи, които насочват и регулират посоките и времето на движение. Комуникацията се поддържа и налага познати вече територии и селища в предпочитанията на преселниците. Заедно с това съществува и разпръснато заселване на семейства в села с „чуждо“ население – така е в с. Селджуково при турско население, в селата Чоба, Калаброво, Каменово и Хаджиево с българско православно население¹³⁷. Компактността на заселването, подвижността при непрекъснато поддържан контакт с областите на обитаване, е вековен механизъм за селищно поведение, което осигурява оцеляване и през XVII век.

Условията през средата на XVII век подлагат павликяните на екстремни за общността предизвикателства. Военното напрежение подлага земите им в **Дунавската равнина на капризите на преминаващи войски, на стануващи турски и татарски отряди. Данъчният гнет се увеличава**, а възможността да се изпълнят новите даждия все повече намалявали. Засилил се религи-

¹³⁴ Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 54–56.

¹³⁵ Милетич, Л. Заселението на католишките българи в Семиградско и Банат. – СБНУНК, 1897, XIV, с. 1–306, 296.

¹³⁶ Euzebius Fermendziu, Аста, с. 298.

¹³⁷ Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 64.

озния натиск, който освен догматични аргументи предлагал и икономически облекчения, особено ако се приеме исляма. Католическата пропаганда също имала подобни „аргументи“ – според подписаните договори между султана и немския император от 1606–1616 г. и от 1664 г. се признавала свободата на католическото вероизповедание¹³⁸. Тези договорености не улеснили особено живота на католиците в Османската империя. В условията на нестихващите войни на Османската империя с католически и православни държани, турците обвинявали католиците, че плащат данък на папата и са шпиони-италианци¹³⁹. Търновският православен митрополит предприема през 1622 г. настъпление в Ореше за да привлече населението му към православие. Петър Солинат успява да предотврати това.¹⁴⁰

Към всички негативни фактори, влияещи върху павликянските поселищни стереотипи, трябва да добавим *чумна епидемия, която върлува през 1628, 1641 и 1642 г.* Жертвите са значителни и това личи по факта, че епископ Илия Маринов поискал разрешение да ръкополага за свещеници и лица, които нямат необходимата възраст.¹⁴¹ Бедствието не се отразява съществено върху популацията, тъй като данните за броя на къщите и населението през този период бележи съществен ръст. При обиколките на Фр. Соимирович през 1666 г. само за село Бъсцево изрично е отбелязано, че голяма част от населението е измряло от чума. Броят на къщите от 120 през 1640 г. намалял на 40. Пораженията от епидемията явно са големи, а селото никога вече не се възстановява. Павликяните в него „изчезват“ постепенно, а на тяхно място „се появяват“ мюсюлмани и православни, които обитават 35–76 къщи според различни преброявания XVIII–XIX век. Подобни колебания има и в периода 1640–1666 г. за три села – Петокладенци, Павликян (Маринополци) и Брестовица. Промените в данните за тях не се свързват с чумната епидемия и може би са следствие на преселническите движения, увлекли и павликяните тогава¹⁴².

¹³⁸ Милев, Н. Католическата пропаганда, с. 56.

¹³⁹ Дуйчев, Ив. Софийската католическа архиепископия през XVII век, С., 1939, с. 5–160, 92.

¹⁴⁰ Дуйчев, Ив. Софийската католическа, с. 91; П. Б. Бакшев. Описание на царство България. – Димитров, Б. Петър Богдан Бакшев. Български политик и историк от XVII век, II издание, София 2001, с. 127–147, 135: Но за беда владиката в Търново донесе повеля от султана да взима (данък) също и от павликяните, както и от своите схизматици. Той взе с турци този свещеник и трима или четирима от тях и ги отведеха в Търново и били затворени. После някои господа дубровничани и други католици с голяма мъка дадоха на кадията и на другите турци 30 скуди и бяха освободени. Но (там) веднага изгониха наказания свещеник, като казаха: „Този владика ни направи това, защото сме станали католици, а по-рано не искаше нищо от над“.

¹⁴¹ Дуйчев, Ив. Софийската католическа, с. 95.

¹⁴² Йовков, М. Павликяни, Прил. II, с. 28.

Религиозните промени през XVII век изменят необратимо павликянската общност. Една част от нея съхранява религиозната си идентичност, но голяма част променят характеристиките си. Добрите демографски показатели показват добро възпроизводство, но селищната система показва своеобразна „вътрешна слабост“, като допуска дезинтеграция по пътя на различен религиозен избор – ислям, католицизъм, а вероятно някъде и православие. Миграциите също засилват дезинтеграция, въпреки добрите традиции на ефективна комуникация. Презрението на православните към павликяните за векове е естествена преграда за преминаване към православие. Твърди се, че православните не давали на павликяните дори сол, защото били отлъчени.¹⁴³ Ендогамията на павликяните в православно обкръжение се превръща в естествен „стабилизатор“ на груповата затвореност. По отношение на мюсюлманите подобни негативни нагласи не се регистрират.

4. Пространственият модел по пътя на „вечното завръщане“

Депортациите след османското завоевание разширяват динамиката и обхвата си. Номади от Мала Азия се заселват на Балканите, докато селяни и граждани от балканските земи са заселвани в Мала Азия. Пример за насилствена депортация дава регистър от 1479–1480 г. за Никополския санджак, където се съобщава за изселването на 26 души от Калугерово, Никополско, в Цариград¹⁴⁴. Селото е посочено по-късно като павликянско село и има вековен живот, регистриран от изворите¹⁴⁵. Освен депортации по волята на османските владетели, такива извършват и влашки воеводи, заселили хиляди българи в своите територии¹⁴⁶.

¹⁴³ Милев, Н. Католическата пропаганда, с. 44;

¹⁴⁴ НБКМ ОО, 45/29; ТИБИ, II, С., 1966, с. 147. Коментар на данните в: Георгиева, Цв. Пространство, с. 176–179.

¹⁴⁵ Виж локализация и идентификация на селището в: Йовков, М. Павликяни и павликянски селища, с. 119.

¹⁴⁶ Трайков, В, Жечев, Н. Българската емиграция, с. 31.

Миграционен процес отбелязва *текстът на Мавро Орбини, отнасящ се, вероятно, за XV–XVI век и публикуван през 1601 г.*¹⁴⁷ След разказа за босненските патарени, в който има точни цитирания на политически съюзи и религиозни договорености, Орбини, опирайки се на текст на Пиетро Веронезе, вмъква в изложението неясен израз: „място (като пише Петър Лиутая Веронезе) Бащиния Рим (Paterno Romano), от което бе изгонен от Рим с всичките си последователи, успешно давайки ум [проповядвайки] по цяла Италия. И така, изгнаниците [като не намериха] нито място, нито подслон, отидоха до Фриули в тези условия (границы) на Босна: [Там] някои от тях спряха; Повечето проникваха все повече и повече над Тракия и с тяхното братство спряха около Истър, недалеч от Никополис“¹⁴⁸. Текстът съобщава за 14 селища край Никопол, които по-късно са посещавани и от францисканите монаси. Доколко тази информация е легенда или има и исторически основания? Досега не е намерено свидетелство, което да докаже присъствието на павликяни в Рим или Италия извън военните им контингенти VIII–IX век. Липсват други доказателства за движение от Италия към Никополско.

Средновековният модел на обитаване на пространството динамично се променя през XVII век. Движението планина-равнина и трансмисията, осигурира формирането на новите структури в новия модел на земеползване. Малките и големите миграции през XVII век захванват и отразяват тези тенденции¹⁴⁹. *Павликянската диаспора следва общите процеси и регистрираното през XVII век масово преселение е израз на движението планина – равнина*, характерно за цялото българско пространство. През XVII век уплътняването на селищната система стеснява количеството и ролята на мезрите. Ликвидирането на „резерва“ на средновековната аграрна икономика е последвано от новото явление в модела на земеползване – чифлика.

През XVII век миграциите са детайлно проследени в документите на католическата пропаганда в българските земи. Те са реакция-отговор на конкретни трудности и осигуряват жизнеността на общността през XVII век, а и в периода преди това, макар да не са така подробно документирани. Годишите между

¹⁴⁷ Mavro Orbini, Il Regno degli Slavi., 1601,352–353. 352: „La heresia dunque de`Patarini di Bosna hebbe origine in quel luogo (353) luogo (come scrive Pietro Liutaio Veronese) Paterno Romano: il quale fu scacciato da Roma con tutti i suoi seguaci, & successiuamente da tutta Italia. Et cosi scaccian non trovando luogo, ne ricetto, passarono per Friuli in queste parti di Bosna: oue alcuni di loro si fermarono; e altri penetrando piu oltre nella Tracia, la loro franza fermarono attorno l` Istro, non lungi da Nicopoli.“

¹⁴⁸ Приложение IV.

¹⁴⁹ Георгиева, Цв. Пространството, с. 182–187.

1622 и 1646 г. са време, през което павликянската диаспора преживява съществени миграции, променили както в селищния статус, така и в екологическите параметри на павликянските селища. Преселенията на павликяните са с *различни посоки и смисъл – едни са вътрешни (посока север-юг към Тракия), а други напускат българското пространство и през „граничното пространство“ се отправят и отвъд него (Влашко, Банат)*. Демографският потенциал позволява запазване на възможностите за възпроизводство на общността въпреки непрекъснатото излъчване на емигранти. *Белене, Ореше, Петокладенци и Трънчовица са посочени като най-активни „метрополии“ на заселници в чужди земи*. Посоките и мащабът на преселенията са различни. Мигриралите семейства запазват връзката си със селото, от което са тръгнали. Известни са семейства от Белене, заселили се в Козар Белене (до дн. Левски)¹⁵⁰ и в Беленци (Лукувитско).¹⁵¹ Миграции в сравнително близки райони имат и жителите на Петокладенци (заселили се в Ореше, Трънчовица, Влашко) и на Трънчовица (преместили се в Киречли Павликян, наричано още и Калугерица)¹⁵². Жителите на Ореше, които се заселват в района на Лукувит, създават селище, което подчертава в името си връзката с селото-метрополия¹⁵³. Връзките с родното село се запазвали, независимо от разстоянието на преселване. Особено показателен е примерът с жители на Белене, които се заселват в периода 1622–1640 г. в с. Калъчли (дн. квартал „Д. Николаев“ в град Раковски) в Тракия, които векове наред пазят спомена за роднините си и поддържат връзки с тях. В Калъчли прииждат и беленски павликяни, които били из най-непокорните еретици. Поради силната католическа пропаганда в селото, те пожелали да запазят вярата си и затова се върнали отново в родното си Белене. През 1649 г. мисионерите отново документират преселение на домакинства от Белене в Калъчли¹⁵⁴. Така усещаме трудният избор, който павликяните е трябвало да правят, притиснати от икономически несгоди и сериозен религиозен натиск.

Емиграционните нагласи са най-силни в равнинните села. Белене и Петокладенци се възстановяват, но с два пъти по-малко население. В доклада от 1622 г. са с най-многобройно население – имат над 100 къщи и население над 700 човека. Преселенията в тези големи села явно искат да решат социални и икономически проблеми. Изборът на жителите им обаче е различен.

¹⁵⁰ Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 55–56.

¹⁵¹ Савов, век Две павликянски селища в Лукувитско. – БПр., I, 3, 1930, с. 427–430.

¹⁵² Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 34, 46.

¹⁵³ Савов, век Две павликянски селища, с. 427–430.

¹⁵⁴ Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 64.

Петокладенци преживява период на обезлюдяване след масово преселение на жителите му във Влашко през 1660–1680 г., а през XVIII–XI век се възстановява, но с два пъти по-малко население. Белене през същия период не само не намалява, а дори увеличава броя на населението и къщите си. Дори в годините на най-голямата му емиграция 1622–1640 г., населението му е над 1000 човека. Макар че Влашко е близо, жителите му избират да се преселят на юг – в Козар Белене (до дн. Левски), в Беленци (Луковитско) или отвъд Балкана в Калъчли (дн. Раковски).

Павликянските селища са *разположени главно по стария Троянски проход* – пътя от р. Дунав към Тракия. Това дава основание да се приеме мнението за стратегически мотиви на павликянското разселване и поддържането на този стереотип през вековете.¹⁵⁵ В последвалото развитие на политическата и демографската ситуация, явно териториите на Никополско са разполагали с по-добри възможности за развитие. Компактността и жизнеността на селищата там явно са били улеснени и от адаптивността на населението в новия административно-управленски модел. Появата на павликянски селища и в този ареал е сравнително късно явление и това личи в обособяването им като анклавни сред околното местно полянско население. *Специфичният им говор* ги отличава от съседните селища и това е забелязано от първите католически мисионери. Особена тежест има мнението на Филип Станиславов, произхождащ от павликяните и добре познаващ езика им. Той докладва в ср. на XVII век, че павликяните говорят славянски език, който се различава от този на православните българи „по много неща в *наречието*“¹⁵⁶. Говорът на северните павликяни е техен забележим маркер през вековете чак до нашето съвремие и поради това доказателството на „павликянското наречие“ е в полза на тезата за миграционни вълни на павликянската общност, пренесли характеристиките на рупския родопски говор, към който принадлежи, от Родопите през Троянския проход до р. Дунав и Влашко¹⁵⁷.

Павликянският говор е феноменът, които позволява да се направят някои изводи, доказващи връзки и процеси, за които класическите исторически извори мълчат. Връзката между павликянските и родопските говори е неоспо-

¹⁵⁵ Гандев, Хр. Българската народност през XV век, с. 133.

¹⁵⁶ Acta, 259.

¹⁵⁷ Виж повече в: Стойков, Ст. Български диалектен атлас, Т. II, Североизточна България, Ч. II, С., 1966, с. 22.

рима.¹⁵⁸ Българските езиковеди поставят павликянския диалект във връзка с баташкия говор и с говорът в Ропката (Хвойненската котловина)¹⁵⁹. Прието е понятието „рупски говори“ да се възприема като по-широко и включващо „родопските говори“¹⁶⁰. На север говорът на Ропката се свързва с павликянския говор, разглеждан като стар негов клон¹⁶¹. Миграционните пулсации на павликяните се документират по диалектологичен път. Въпреки почти пълното изравняване в етнографско отношение на павликяните и православните в Никополско и Пловдивско, техните наследници и до днес лесно могат да се разграничат от тях по „павликянския говор“, който вековете не са асимилирали. Тази устойчивост в езиковите особености е основният аргумент, който доказва родството на двете компактни селищни групи с района на Родопите и го обосновава чрез масово преселение от Тракия до р. Дунав¹⁶². Диалектното родство доказва връзката на северните павликяни по поречието на р. Осъм до р. Дунав с павликяните-католици североизточно от Пловдив, където се появяват техните селищата след преселението им през XVII век – Житница, Дуванлии, Калояново, Секирово, Генерал Николаево, Белозем и Миромир.¹⁶³ Диалектно родство сочат диалектните данни, документиращи евентуално станало преселение от юг към североизток – в селата западно от Провадия до Шумен, в района на Сърта, и до днес се говори език „смесица от североизточно и югоизточно наречие“, продукт на езикови явления XV–XVII век¹⁶⁴. Данните от диалектологията не могат да се датират, а още по-малко могат да се датират породилите ги ис-

¹⁵⁸ Говорът на павликяните се определя като принадлежащ към родопските говори и представящ „по-стара фаза в техния развой“, като заради затворения характер на общността е запазил архаични черти и е развил някои вторични отличителни черти. Виж повече в: Стойков, Ст. Българска диалектология. С., 1993, с. 137–139.

¹⁵⁹ Срв.: Керемедчиева, Сл. Говорът в Ропката. (Родопска граматика). С., 1993, с. 21–26.

¹⁶⁰ Младенов, Ст. История на българския език. С., 1979, с. 349–350.

¹⁶¹ Подробно разглеждане на особеностите на „павликянското наречие“ прави Л. Милетич в различни свои статии. Виж повече в: Милетич, Л. Павликянското наречие. СбНУНК, XXIV, София, 1910, 1–39.; Същият, Книжнината и езикът на банатските българи. – В: СбНУНК, 1900, кн. XVI–XVII, 485–531; Miletic, L. Die Mundart der Ropkata. Die Rhodopemundarten der Bulgarischen Sprache. Wien, 1912, 27–72; Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 229.

¹⁶² Милетич, Л. Павликянското наречие. – СбНУНК, XXIV, С., 1910, с. 1–39; Милетич, Л. Книжнина и език на банатските българи, С., с. 409

¹⁶³ Керемедчиева, Сл. Говорът на Ропката, родопска граматика, С., 1993, с. 21, 25–26.

¹⁶⁴ Датирането на преселението на павликяни, говорещи рупски говор от Тракия към Северна България варира в нашата историография в периода XIII–XV век. Хр. Гандев го свързва със събития XIII–н. XV век: Гандев, Хр. Българската народност XV век, с. 133; Други: Милев, Н. Католишката пропаганда, София 1914, 40; Милетич, Л. Павликянското наречие, СбНУНК, XXIV, С., 1910, с. 1–39. Предполаганото преселение в посока юг-север се свързва с началото на турската инвазия XIV–XV век. се датира през 1364–1375 г. Виж в: Матанов, Хр. Павликянското движение в балканските земи, с. 142; Стойков, Ст. Български диалектен атлас, с. 16.

торически факти и процеси. Съчетаването с косвени данни от други източници маркира твърде широкия времеви интервал от XIII до XV век на преселението от Тракия на север до р. Дунав.

Данните за миграциите на павликяните през XVII век са сравнително изобилни и позволяват детайлна стратиграфия, която вече е прецизно направена в българската историография¹⁶⁵. Без да навлизаме в детайлите на миграциите, е важно да посочим стереотипите в пулсациите на поселищния модел и да потърсим архетипните му повторения, доколкото данните позволяват това.

През 1611 г. *Антиварският архиепископ Марино Бици съобщава, че изпратените от Петър Солинат свещеници покръстили две селища до Пловдив – Калаброво и Ново село.*¹⁶⁶ Данните за тези две села са потвърдени през 1612 г. в доклада на Петър Солинат¹⁶⁷, а през 1622 г. павликянските села в Южна България вече са три Давуджово, Калаброво, Хаджиево¹⁶⁸. През 1624 г. за първи път изрично се посочва, че от Крайдунавската област са се преселили 40 семейства, които се заселили в Рауджево (вероятно става въпрос за Давуджево)¹⁶⁹. Процесът, започнал през първите десетилетия на XVII век набира сила през следващите години. През 1647 г. Петър Богдан отбелязва още нови три села – Калачлии, Хамбарлии, Селджуково, като населението е от „ония, които са около Никопол, тъй като тук нито са натоварени с толкова налози, колкото там, затова често бягат оттам и минават Балкана и идват да живеят в Тракия“¹⁷⁰.

Докладът само три години по-късно е повече от категоричен: „През тези две години (1647–1649) павликяните в Тракия се увеличиха повече, отколкото онези, които живеят близо до Дунава, в Мизия, сега под грижата на монсенъор Филип, никополски владика, като много затруднени и обременени от ежедневните данъци избягаха и се преселиха в Тракия в разни места, между които има още неприели католическата вяра“¹⁷¹. Броят на регистрираните павликяни за три години се е увеличил с 50% – от 1030 на 1581. През последвалите години тенденцията изглежда е продължавала, защото по-късните доклади на

¹⁶⁵ Виж: Йовков, М. Павликяни и павликянски селища в българските земи XV–XVIII век, София 1993.

¹⁶⁶ Euzebius Fermendziu, Acta, 14.

¹⁶⁷ Йовков, М. Павликяни и павликянски селища, с. 39.

¹⁶⁸ Euzebius Fermendziu, Acta, 20.

¹⁶⁹ Софийската католичка архиепископия през XVII век. – Изучване и документи. С., 1939, с. 166.

¹⁷⁰ Доклад от ноември 1646 г., Acta, 160.

¹⁷¹ Euzebius Fermendziu, Acta, 201–202.

Петър Богдан от 1663, 1667, 1670 г. потвърждават преселението¹⁷². Най-голяма е концентрацията на *новите селища около Пловдив*, но част от преселническият поток вероятно поема и в други посоки още по-на юг. Например в *1617 г. се отбелязва махала Павликян в Одрин* (19 семейства), а в 1637 г. в каза *Хрунище (Костурско) е записано село Павликян*¹⁷³. Бързината на преселение и механизма на бърза адаптация предполага добри комуникации и познаване на местата-цел на преселенията. Твърдението за повторемост наречена „привичка“ също не е за пренебрегване. През 1659 г. Филип Станиславов съобщава, че част от жителите на Белене често бягали от турските налози заедно с жените и децата си и се настанявали до планината Хемус¹⁷⁴.

Миграцията *север – северозапад* не може да бъде проследена детайлно. Павликянското присъствие там се регистрира главно чрез топоними. През XV–XVII век недалеч от река Дунав, *между град Лом и село Орсоя е отбелязано село Павликян*¹⁷⁵. Османските архиви сочат жителите като българи, а католическите релации не съдържат данни за това село. Затова някои автори търсят произхода на селото в преселение на павликяни от Тракия през XIV–XV век¹⁷⁶. Други го свързват с по-късно движение от крайдунавските павликянски села Ореше и Белене към района на Чипровци. Васил Савов разглежда селата Орешане и Беленци в Луковитско като селища, създадени от жители на Ореше и Белене през XVII век, когато те са се преселвали към Чипровци. А народната памет в тези села пази спомен за чести преселения и скитничество на „латинци“ в Луковитско¹⁷⁷.

Северозападната посока на преселение е документирана от анонимна релация, разказваща за дейността на Петър Солинат, която сочи с. Славно като съсредоточие на „много семейства“, бягащи от турци и татари. Освен това село, са посочени още десет места, в които се намирили „паулини“ в Чипровци, в Железна и Клисурса до земите „на старите павликяни“¹⁷⁸.

Започналата религиозна симбиоза на павликяни и католицизъм провокира създаването на ново „смесено“ в религиозен смисъл поселение, обвързващо в отграничителен порядък „старите“ павликяни и „новите“ католици. Близко до

¹⁷² Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 59.

¹⁷³ Йовков, М. Павликяни и павликянски селища, с. 42.

¹⁷⁴ Euzebius Fermendziu, Acta, 260.

¹⁷⁵ Йовков, М. Павликяни, 43.

¹⁷⁶ Дуриданов, И. Местните названия в Ломско, С., 1952, с. 15–16.

¹⁷⁷ Савов, век Две павликянски селища, с. 430.

¹⁷⁸ Euzebius Fermendziu, Acta, 20.

Чипровци е отбелязано с. Слатин, населено с 30 къщи от покръстени в католицизъм павликяни¹⁷⁹. Точно определяне на местоположението е трудно да се определи. Така е и със споменаваното през 1640–1643 г. с. Главановци, в което живеещите католици са част от павликяни, заселили се през този период в множество селища в района¹⁸⁰.

След около 30 години, към 1670 г. католическите релации дават основание да се говори за нова вълна на преселници-павликяни от Никополско към Северозападна България. В 1670 г. Петър Богдан Бакшев пише: „По голямата част бе от село Петокладенци, което преди това всички павликяни приеха католическата вяра. Управителят на тия земи предложи земя, където по-рано е било селото на име Буковец“¹⁸¹.

Третият основен миграционен поток през XVII век е на изток. Градовете Търново, Провадия и Разград са основни точки на движението. **Наймасово присъствие на павликяни Петър Солинат намира в Търново**, където през 1612 г. покръстил и приобшил голямо количество павликяни. Интерес в това отношение има съобщението, че през 1636 г. „били избити **павликяните-католици в Търново и съборена църквата им в Марно поле**“¹⁸² Изворите не позволяват ясен анализ на павликянското присъствие в Търново. Обитаването на градовете не е типично за павликяните или по-точно, не е отбелязано в изворите, с които разполагаме. Какъв е бил социалният статус и препитанието на покатоличените през 1612 г. и „избитите“ през 1636 г. павликяни-католици? А може би те са остатък от онези 89 домакинства, посочвани без промяна в описите от 1479 и 1485 г.¹⁸³

Четвъртият преселнически поток на павликяните през XVII век е на север от р. Дунав. През 1622 г. Петър Богдан отбелязва Катанево във Влашко, откъд Дунав, в което живеели повече от 10 семейства, подчинени на княза на Влашко, без да имат свещеник. В Оряхово също имало 12 новопокръстени павликяни¹⁸⁴. През 1659 г. Ф. Станиславов описва поредната преселническа вълна, причинена от данъчен гнет. Павликяните, заедно с жените и децата си,

¹⁷⁹ Виж: Дуйчев, Ив. Софийска католическа архиепископия, с. 163–164. Посочването е направено общо по докрад, който не е отбелязан.

¹⁸⁰ Йовчев, М. Павликяни и павликянски селища, с. 47.

¹⁸¹ Доклад на П.Богдан от 1670 г. – Йовчев, М. Павликяни и павликянски селища, с. 47–48.

¹⁸² Станев, Н. История на Търновската предбалканска котловина. В. Търново, 1942, с. 23. Авторът не посочва своя източник.

¹⁸³ Ковачев, Р. Опис на Никополския санджак от 80-те години на XV век, с. 91–92.

¹⁸⁴ Euzebius Fermendziu, Acta, 20.

забягнали във Влашко, но когато там започнали опустошенията на татарите, те отново се завърнали¹⁸⁵. Във Фламанда при православните българи имало 4 къщи павликяни от Маринополци и няколко от Петокладенци. Присъствието на павликяните от посочените села става за Фламанда постоянно явление. За първи път то е регистрирано от Антон Стефанов през 1680 г.¹⁸⁶, но след 41 години – през 1721 г. там живеят 35 покатоличени семейства павликяни с численост 223¹⁸⁷.

Проследените до тук преселнически пулсации през XVII век променят значително демографската картина и териториалната концентрация на павликянската диаспора в рамките на българското пространство. *Никополско* като заварена традиционна територия, описана от католическите мисионери като централно пространство на павликянското обитаване, *загубва определящите си позиции*. През целия XVII век оттам се излъчват преселнически потоци, отвеждащи павликяни в различни посоки и ги разпиляват в смесени селища на север, северозапад, изток и юг. Данните за обратни движения към старите им поселения са известни, но те явно не били в състояние да възстановят старото статукво. Павликянското пространство явно се е променило необратимо. *Селищата край Пловдив са засилили концентрацията на павликяните*. Изворите детайлно проследяват „завръщането“ на общността в териториите на средновековното ѝ съществуване. Но новият „стар“ център не е единственото място на заселване на павликяните, обитавали до този момент Централна Северна България. Много групи от тях попадат в райони, където те са в ролята на „пришълци“ в селища на православни, католици и мюсюлмани. Други напускат българското пространство и създават селища във Влашко, Банат и Трансилвания. Тези процеси действали продължително и били част от живота на няколко поколения, провокирани да правят своя „групов избор“. *Преселенията действат в комбинация с асимилационни процеси, засегнали същината на павликянската сакрална система. Ислям, православие и католицизъм привличат части от павликяните и променят заварените традиции*.

В описите от XV век във военните ленове можем да разпознаем ролята на павликяни в стратегически области. Явно, че през XVI–XVII век окончателно са загубени и последните военни привилегии на павликяните, които векове

¹⁸⁵ Пак там, с. 260.

¹⁸⁶ Йовков, М. Павликяни, 53; Антон Стефанов. Доклад, 22 юли 1680 г., – В: Документи, с. 44–473.

¹⁸⁷ Милетич, Л. Нови документи за нашите павликяни, с. 71–72.

наред са имали сплотяващи и интегриращи функции. *Селищната система и възможностите на миграциите търсят баланс и опитват съхраняване на общността, но това преминава през религиозен „компромис“ – приемането на религиозна принадлежност, осигуряваща по-добър социален статут. Павликияният архетип застава на кръстопът, който както никога досега засяга всички области на груповата специфика.*

През XVII век *районът на Пловдив става естествен център на павликиянската диаспора. Дауджово (Давуджово) и Калъчево (Калъчли) са първите павликиянски селища в Тракия, където католическата пропаганда ще намери широк прием след 1640 г. Давуджево (днес Миромир – квартал на гр. Хисаря) приема ролята на нова столица на павликиянския католицизъм тук.*¹⁸⁸ Град Пловдив до края на XVIII век остава непривлекателен като място за живот на павликияните – макар че софийският архиепископ Павел Йошич премества седалището си в Пловдив в 1707 г., градът има символично присъствие на павликияни през целия XVIII век¹⁸⁹.

Независимо от слабото присъствие на павликияни в *град Пловдив*, местното население през XVII век пази *легенда* за многобройни проповеди на апостол Павел сред филипийци – това ставало на тепето, на което била построена църквата „Свети Павел“ и затова често ходели да се молят там. През 1665 г., когато П. Рико посетил града и чул легендата за апостол Павел, църквата била в руини, но мястото продължавало да се почита¹⁹⁰. Католическите мисионери умело използват тази митологема, за да спечелят общността към католицизма¹⁹¹. *Свещената връзка „Свети Павел – павликияни“ остава най-упоритата митологема, идентифицираща груповата религиозна идентификация.* Селищните традиции съхраняват самоназванието, а „чуждите“ наблюдатели

¹⁸⁸ Euzebius Fermendziu, Acta, 160–162.

¹⁸⁹ Генчев, Н. Възрожденският Пловдив. Пловдив, 1996, с. 262.

¹⁹⁰ Рико, П. История на сегашното състояние на Османската империя, 1670 г. – В: Непресъхващи извори, документални материали из историята на Пловдив и Пловдивско, Пловдив, 1975, с. 238. „Из тая местност не се е запазил никакъв знак и спомен от древността освен развалините на два параклиса, построени на кръст от тухли. За един от тези параклиси се разказва, че там св. Павел бил проповядвал много пъти на филипийците. Поради тази своя вяра те често ходят там да се молят... Между българите се намира едно население, което се нарича павлини (павликияни); те били християни, обаче изповядвали вярата със забележителни грешки и се считали последователи на учението на свети апостол Павел, когото уважавали повече от колкото неговия господ Исус Христос, и при кръщението употребявали огън. Обаче намерили се свещеници от римската вяра, които разкрили заблудението на тези глупави люде, нуждаещи се от поучение. Тези свещеници намерили случай и ги обърнали в своята вяра, която те сега упорито изповядват.“

¹⁹¹ Димитров, Б. П. Б. Бакшев, с. 164–165.

използват определението „павликянски“ към името на селището и ги правят различни между другите българи.

Географските, демографските и миграционните данни за павликянската селищна система в Никополски санджак през XV–XVII век позволяват да се обобщят няколко основни нейни характеристики:

- Географският и екологичен модел на павликянската диаспора е обратен на типичния за това пространство и за Балканите избор на заселване. В най-слабо населената равнинна зона А са разположени 72 % от павликянските села, докато в най-населената и предпочитаната предпланинска зона Б и във високопланинската зона В павликяните имат символично присъствие. Фактът е, че такава дислокация е нова и нетипична и за павликянската общност, която през вековете до този момент демонстрира друг избор (обитаване на планински райони в близост до или вътре в крепост). Обяснението за тази очевидна промяна може да бъде само късно преселение на павликяните в земи, в които са заварили вече усвоени най-добрите за живот територии. Вероятно изборът за разполагане на селищата им е бил обусловен и от военно-стратегически мотиви.
- Демографската плътност на павликянските селища е в рамките на средните за периода и за българското пространство – 5–7 души в домакинство. Агрономическите новости през XVII век увеличават числеността на къщите и семействата, населяващи равнината и създаващи голям миграционен натиск най-вече в големите села.
- Преселенията остават постоянен функционален елемент на поселищната система XV–XVII век, приемаща голяма част от стопанските, демографските и политическите напрежения. Подвижността на селата или на части и семейства от тях се съчетава с добра връзка между преселници и родните им села, които са напуснали. Подвижността на цели села, или части от тях, не променя характера на диаспората, когато през XVIII–XIX век се налага отново новия „стар“ център на общността Пловдив – своеобразно „повторение“ на стар архетип.
- Чумната епидемия през XVII век не нарушава демографските показатели на павликянската общност. Засегнати са Бъсцево и отчасти Брестовица, Петокладенци и Павликян. Преселенията от села с болни към други села засилва още повече миграционните импулси.

- Балансът между интегриращите и дезинтегриращите процеси продължава, като се съхранява възпроизводството на групата, но започват изменения, които коренно променят основните маркери на религиозната идентичност, заменена с тази на исляма и католицизма.
- Като цяло павликянската поселищна система е обособена, но гъвкава част от българското пространство и реагира на сложни предизвикателства чрез използването на вековно утвърдени стереотипи на групово поведение – миграционни пулсации „вътре“ в общността или „навън“ в чужди територии и религии. Военният статут е вече само реминисценция, отразена в различния от общоустановения избор на място за заселване или в някои легендарни разкази. Смяната на религиозна идентификация не променя обособеността на селищния живот и неговия ритъм. Малка част от павликяните се заселват в района на Чипровец, като запазват обособеност от другите католици там. Чипровското въстание и последвалия погром там през 1688 г. предизвиква нова масова емиграция от района.

II. ПАВЛИКЯНСКОТО ХРИСТИЯНСТВО ПРЕЗ XV–XVII ВЕК

1. Българските павликяни в легенди и история

Никопол е център на павликянската диаспора XV–XVII век, след което павликянството се „предислоцира“, „връщайки се“ в района на стария Филипопол (Пловдив). *Градът* е център османска данъчно-административна област с явни военни функции. Тази област е съсредоточие на документираната павликянска диаспора XV–XVII век и става център на Никополската епископия на францисканската мисия, обхванала българските павликяни.

Докладите на мисионерите-францискани позволяват да се научи повече за павликянските представи за минало и произход. През XVII век в доклад на католическите мисионери има *разказ, съчетаващ историята и легендата*. Никополският епископ Антон Стефанов от 1680 г., описва съдбата на Никопол в миналото. Той бил разрушен от българите или от император Никифор, след което отново бил изграден. При българското царство бил скромен и незначителен. При папа Иннокентий III българите издигнали за своя столица Търново, където папата дал палиум на български примас, а Никопол не е имал независим владика – подчинявал се е на Търновския архиепископ¹⁹². Така предадена, историята на Никопол акцентира на два момента с особено значение за автора. Единият е за началото на града, свързвано с император Никифор.¹⁹³ Вторият

¹⁹² Антон Стефанов. Доклад и посещение, 1680 г. – В: Документи, с. 477–478.

¹⁹³ Някои тълкуватели на същата легенда днес твърдят, че е дело на император Ираклий (610–640), други го свързват с Никифор II Фока (963–969), но напоследък за най-вероятен основател на града се приема Никифор III Вотаниат (1078–1081). Името на града (Никополис – град на победата) се свързва с войните на този император срещу печенегите или като свързване с неговото собствено име (Никефорос – победоносен) Гюзелев, В. История на Никопол от древността до 1944 г. Плевен, 2004, с. 50–59.

център в текста на мисионера е за мястото на града в легитимните структури на християнството. Тук написаното има друга амбиция – то е летопис на връзките между българските земи и Рим. Представя се „католическата легализация“ на властта, която францисканите упражняват в Никопол и в българските земи. Зад този разказ прозира отдавна осъществяван контакт, чието познание е „работещо“ и дава посоки в църковно-правните отношения¹⁹⁴.

Докато разказът за историята на Никопол е предаден от образован чипровски епископ и има характер на кратка летописна бележка от външен наблюдател, то *легендите за създаването на някои от павликянските села* са „спомен“ на местното население и са знаци на вътрешни ценности. Някои от тези легенди търсят *знатно потекло*. В *Маринополици* преданието пази името на „император Марин“, който създал „град“, но след проклятието на „владика“ селището се „разсипало“ и станало село¹⁹⁵. *Белене* пък било „крепост“, изградена от български цар („Бельо“ или „Тербело“) и дори сочели развалините на тази крепост, от която откривали „старини“¹⁹⁶.

Опит да се свърже павликянско селище със „знатен“ произход е анализът на Ст. Първева около името на *с. Павликян, Одринско, носещо „двойно име“ – Текур („Текфур“) дере*. Тя допуска, че жителите на селото са били „свързани с еретически вярвания и поведение“, което е едно от значенията на термина „текфур“. Според нейното тълкуване на арабски език думата е използвана като означение на „мюсюлманин, обвинен в ерес“. Същевременно, изследователката на понятието отбелязва и друго негово значение – владетелска титла (takhavog – крал), с която арабските хронисти наричали арменските принцове и византийски императори, а селджуките използвали за немюсюлмански владетел. Конкретният владетел, от когото селото е приело името си, Ст. Първева свързва и с разказ на Нешри за събития от 1361 г., когато „владетелят на крепостта“ Одрин избягал от града по време на обсада и който също бил наречен „текфур“¹⁹⁷. Селото е изчезнало след XVII век и други извори не дават инфор-

¹⁹⁴ Стефанов, Антон. Доклад и посещение на никополския епископ, 1680 г. – В: Документи, 477. Това е разказ на образован чипровчанин, носещ титла на Никополски архиепископ (за която специално е цитирал декрета за създаването и назначаването на първия епископ Филип Станиславов от 1648 г.). Целта му е да мотивира Конгрегацията към по-голяма активност – да се определят на границите на епархията му и да се финансират духовните дела сред павликяните, оставени в голяма „мизерия“ в последните десетилетия.

¹⁹⁵ Милетич, Л. Нови документи по миналото на нашите павликяни, 7, док. XXIV 9. Euzebius Fermendziu. Acta, с. 80.

¹⁹⁶ Милетич, Л. Нови документи, XXIV 4–Писмо на Матей Ръждилович от 26 юли 1806 г., с. 11.

¹⁹⁷ Първева, Ст. Земята и хората, с. 59.

мация за него. Затова „тайната“ на името засега остава недостатъчно разбрана. Въпреки че точно в тези територии през 1581 г. се документира назначението на католическия свещеник „Петър Павлов“ (Petrus de Paulo), изпратен в селата около Одрин, които говорели „илирийски“ език¹⁹⁸.

Името „павликяни“ продължава да се тълкува в духа на *апостолското дело на свети Павел*. След преселенията на север от река Дунав в началото на XVIII век, павликяните обясняват произхода си с това, че са били покръстени от апостол Павел.¹⁹⁹ Такова е съзнанието и при павликяните от Трънчовица, Белене и Ореше, които се наричат „павликянски народ“ в писмо-прошение до австрийската императрица. Те дори добавят, че тъкмо в *тяхната Никополска епархия Павел е писал писмото си до Тит*²⁰⁰. Този „спомен“ повтаря стария апостолски архетип от VII–IX век и отбелязва трайното му присъствие в павликянското самосъзнание през XVIII век. В посланието на апостол Павел наистина има свързване с Никопол: „Кога изпратя при тебе Артема или Тихика, побързай да дойдеш при мен в Никопол, защото реших там да презимувам.“²⁰¹ Това е момент, различен с предишните „апостолски“ връзки на павликяните, които обосновават наследственост чрез имената на учениците на апостол Павел. В този случаи Никопол е онова свещено пространство-начало, което поддържа връзката минало – съвременност. Свидетелство от 1732 г. подчертава, че „павликяните от старо време знаели и *считали себе си за българи и то от благородно потекло, ако и да били изпаднали в крайна бедност, но останали богати само в своята твърдост и постоянство в католичество*“ и не допусkali да се отъждествяват със западните католици²⁰². Така павликяните подчертават верността си към апостолския християнски архетип, като към връзката с дейността на апостол Павел се добавят „нови детайли“ – *писмото до Тит и представата за католическа църква, различна от Римската* (вероятно свързана с представата за вселенската църква като католическа преди 1054 г.)

¹⁹⁸ Euzebius Fermendziu. Acta, 11.

¹⁹⁹ В писмо от 1730 г. павликяните, преселени в Крайова, наричат себе си „павликяни“, защото „чували от бащите си“, че били покръстени от апостол Павел. Виж: Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 295.

²⁰⁰ Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 345. Там се обвинява свещеника Джулиани, написал писмото, в „измислица“, защото павликяните по език и съзнание са българи (пак там, с. 345). В писмото на апостол Павел за Тит наистина съществува текст, свързан с Никопол.

²⁰¹ Посл.св. Павел до Тит. 3:12.

²⁰² Euzebius Fermendziu. Acta, 358.

През 1601 г. **Мавро Орбини** посочва 14 села на павликяни около р. Дунав, недалече от Никопол. Особено интересна е бележката му, че *павликяните били изгонени от Рим*, проповядвали из цяла Италия („давали ум“) и преминавайки през Босна, стигнали до Никопол²⁰³. Авторът в скоби е отбелязал, че това е според написаното от Петър Веронезе. Отново липсата на друга информация ни оставя без яснота.

Босненските францискани се приспособяват и се адаптират максимално бързо за своето мисионерство в условията на Османската империя. По мнение на изследователите *Босненската францисканска провинция се оказва единствената официално призната от османските власти католическа институция*.²⁰⁴ Мисията на босненските францискани сред павликяните в българските земи продължава споразумението с Мехмед II (1451–1481) (получават ахдname), с което са получили свобода да изповядват своята вяра и да продължат своята дейност²⁰⁵.

При първите си срещи с павликяните повечето мисионери са изненадани от известни на павликяните *представи за Римската църква*. Още в 1581 г. дубровничани в Силистра и Провадия съобщават, че павликяните към Русе и Никопол са „българи, наричани паулини“, които „не почитат кръста, защото на него е умрял Спасителят.“²⁰⁶ В един от първите рапорти на мисионерите от 1581 г. се съобщава, че павликяните „казвали, че зависят от Римския папа.“²⁰⁷ **М. Орбини** категорично отхвърля мнението на „гърците“, че са станали „последователи на Павел Самосатски“ и разобличава „грешката на гърците“. Според него истината е друга – произходът на павликяните трябва да се свърже с ролята на ап. **Павел**, които заедно с ап. Петър са между покровителите на Рим. В това той вижда обща аналогия между имената на павликяните и патарените, избрали за свои пример другият апостол – Петър, свързан със свещения Рим²⁰⁸. **Мавро Орбини свързва павликяните с Рим** и Италия. Описва преселението им и проникването северно от Тракия. Отхвърля твърдението на „гър-

²⁰³ Mavro Orbini, Il regno de gli Slavi, hoggi correttamente detti schiavoni historia di don Mauro Orbini Rauseo; nella quale si vede l'origine quasi di tutti popoli, che furono della lingua slava, con molte, & varie guerre, che fecero in Europa, Asia, & Africa ... ; e in particolare veggonsi i successi de' rè, che anticamente dominarono in Dalmatia, Croatia, Bosna, Servia, Russia, & Bulgaria., Pesaro 1601, s. 353.

²⁰⁴ Orsolić, M. Seven Centuries of Franciscan Presence in Bosnia and Herzegovina. – В: The Balkans, Ravenna, 1996, pp. 167–168.

²⁰⁵ Barun, A. Svjedoci i uitelji. – Povijest franjevac Bosne Srebrene, Sarajevo 2003, pp. 127–129.

²⁰⁶ Euzebius Fermendziu. Acta, p. 7.

²⁰⁷ Euzebius Fermendziu, пак там, p. 7.

²⁰⁸ Виж Тук, Приложение IV, 2.

ците²⁰⁹, че павликяните са свързани с ереста на Павел Самосатски²⁰⁹. Посочва голямата почит към апостол Павел и прави паралел с почитта на патарените към апостол Петър²¹⁰. Павликяните в Пловдивско, посетени от *Пол Рико през 1665 г.*: „изповядвали вярата си със забележителни грешки и се считали за *последователи на свети апостол Павел, когото уважавали повече от неговия господ Исус Христос*“²¹¹. *П. Богдан* приема твърдението, че са „обърнати от ереста на Павел Самосатски“, без да навлиза в подробности²¹². Същевременно поддържа и легендата за *идването на павликяните от Рим*, като доказва предположението с това, че „всичките им книги са писани в Босна на пергамент“, с „буквите на свети Кирила“, като някои от тях са от преди 400 години – от времето на цар Твърдко. Не приема твърдението, че са станали католици поради страх по време на войните в Трансилвания. Винаги *казвали, че „нашата вяра е от Рим*“²¹³.

Други извори също информират за „смътни“ *предания за Рим и за нашата*²¹⁴. М. Орбини се позовава на *Пиер Лиуо от Веронезе (Pierro Liuiò Veronese)*²¹⁵, чийто написани думи цитира в интересен разказ. В легендарната история се съдържа странно име – Патерно Романи²¹⁶, напomniaщо за предста-

²⁰⁹ Et così scacciati non trouando luogo, ne ricetto, passarono per Friuli in queste patti di Bosna oue alcuni di loro si fermarono e altri penetrando pui oltre nella Tracia, la loro stanza fermarono attorno L'ltroq non lungi da Nicopoli. (И така, водени, не намериха място, някакъв подслон, отидоха до Фриули в тези условия на Босна: където някои от тях спряха. и други проникват малко над Тракия, техният стан спря до L'ltro, недалеч от Никополис) – „Il Regno degli Slavi“, Pesaro, 1601, p. 352–353.

²¹⁰ Пак там, с. 353.

²¹¹ Рико, П. История на сегашното състояние на Османската империя. Париж, 1670. – В: Непресъхващи извори. Документални материали из историята на Пловдив и Пловдивско, Пловдив, 1975, с. 238–240, 240.

²¹² Петър Богдан. Писма и доклади 1647–1670 г. Доклад на Петър Богдан, 15 ноември 1667 г. – Документи за католическата дейност в България през XVII век, с. 269.

²¹³ П. Богдан Бакшев. Описание на царство България, с. 134.

²¹⁴ Euzebius Fermendziu. Acta Bulgariae, XXXIX, с. 42.

²¹⁵ Авторът, чиито думи са цитирани от М. Орбини, е включен като източник на августиинския монах от Бергано Донато Калви (1613–1667), когато пише за религиозните дела във Верона в периода 1567–1575 г. в I том на сериозен труд за известните автори до него. Д Калви посещава много архиви, използва и устни източници, като работа му осигурява подробното описание на района и събития XVII век с фактите, свързани с предходните столетия, работа все още много ценна и извор от ключово значение за разбирането на историята на Бергамо. Там е дадено посочване, което при М. Орбини не е направено. Донато посочва, че трудът е в Библиотеката на кармелитките: Pietro Liuiò. Biblioteca Carmelitana: Caterum quanti ingenij & eruditionis extiterit, declarant non solum opera typis partim enulgata nimirum super psaltos & partim \ ni morte praeuentus fuisset\ enulganda nimirum super Apocalipsim eruditiss. Commentaria, qua etiamnum :antua asseruantur. & alia quamplura. Виж: Donato Calvi. Scena Letteraria De Gli Scrittori Bergamaschi: Aperta Alla Cvriosita De Svoi Concittadini, T. 1, Bergamo, 1664, p. 375.

²¹⁶ Приложение IV, 2.

вите Рим-папа или за папата от Рим, битувачи в българския фолклор и в павликянските разкази. Много по-подробно е известието на епископ **Ф. Станиславов**, *написано в Ореше през 1637 г.*: „от где изкарват те потеклото си според тяхното вярване – те казват, че произхождат от римляните (“da Roma”) и че 15-те послания били извадени от едно море. Какво е обаче това море, аз не мога да зная, ала туй море, според мене, те го считат за земя, и още казват, че четирите евангелия са стояли вписани в града Рим, и че ги е изписал цар Силивич, който бил, казват, толкова добър християнин, че обърнал почти целия свят в римската вяра. Още те се считат за *романи („romani“)* и *даже паписти*, и не признават друго за църковен глава освен папата, ала имат такова криво понятие, че като река, че съм *бил в Рим и че съм виждал папата, те отговарят, че това е невъзможно да се видя с папата, защото той бил толкова далеч, че ако би живял човек сто години и би имал крила* та би летял сто години, то едвам тогава би достигнал папата²¹⁷. **Петър Богдан** си обяснява образа на Римския папа и легендите за „римски“ („папистки“) произход на павликяните с наличието на стари ръкописи от босненския крал Твърдко. Той мисли, че те са *донесли своята ерес от Босна*, а после това е допълнено от преданието, че „вярата им била от Рим“²¹⁸.

Приема се, че в българския фолклор с името Рим-папа се означава митологичен персонаж с ясна етноконфесионална пристрастност, чието начало можем да потърсим в етно-конфесионалните промени през XI–XII век, когато осмислянето на историята засилва „теологизацията на историческото съзнание“²¹⁹. Времето и историческите превратности натрупват различни следи от взаимодействия, отразени с езика на митологичното съзнание. Разбирането на митологемите „Рим“ и „римски папа“ в представите на павликяните поставя сложни въпроси, останали без убедителен отговор²²⁰. Донякъде обра-

²¹⁷ Euzebius Fermendziu, Acta Bulgariae, p. 42.

²¹⁸ „Вярваме, че всички са дошли от Босна, понеже всичките (?) имат книги с писани в Босна на пергамент“. Euzebius Fermendziu, пак там, с. 97.

²¹⁹ Каймакамова, М. Власт и история в Средновековна България (VII–XIV век). С., 2011, с. 175.

²²⁰ Според Филип Станиславов павликяните са по език и народност „славяни“, но все пак се считали за различни от „българите“ (ita tamen a bulgaris censentur diversi). Макар че тази представа стъпва върху едно, по същество, народнохристиянско (битово) осъзнаване на конфесионалните различия, Л. Милетич специално акцентира върху опитите на католическите свещеници от небългарски произход да извлекат от тях някои по-кардинални различия между павликяни и българи, т.е. да представят религиозните различия като етноконфесионални и в крайна сметка да пледират за етногенетични изводи – „уж произхождали от небългарско потекло, че уж дошли първоначално от Босна или пък от Италия (Генуа)“, „павликяните (...) разпространявали подобни басни и между простолудието“, „от подобен източник ще да е и преданието, което е било

зът на Римския папа наистина е персонификация на идеята за етноконфесионалната „чуждост“, която неколккратно е била подбуждана за нов живот във фолклорна среда²²¹.

Образът съединява в жизнено и устойчиво единство мит (с митологичното връщане в Началото на Сътворението), **легенда** (с легендарното време-мост между минало и настояще, което обяснява защо?²²²) и **историята** (с линейното време и исторически персонажи).

За българските павликяни белегът за произход е нов – те произхождат от Рим, подчинени са на папата, но той е митично същество, живеещо толкова далеч, че наподобява **представата за „небесния Бог-Отец“** от първичния сакрален мит. Павликянската идеята за **„Рим“ го свързва с представата за „вечният град“ – „Небесното царство“**, присъстваща и в други творби от XI–XIII век. Въпреки различните „прочити“ на смисъла му, библиейската символика придава свещеност и „ориентир“ за сакралното пространство изток – запад²²³. Представата за **Силивич** – легендарен автор на Евангелието, е препратка към Константин Силван, основателя на павликянството в Мала Азия през VII век. Той определил свещените книги и установил устната проповед като основа на богослужението²²⁴. От него тръгва специфичния архетип на общуване в павликянската общност, чиято формула е: „Словото е от Бога“ и не се нуждае нито от „човешки разсъждения“, нито от „човешки примери“²²⁵. Така

разпространено между павликяните, че тяхната вяра е от Рим, свързано със смътни фантастични понятия за папата“.

²²¹ Моллов, Т. Етноконфесионални рефлексии в българската фолклорна демонология (2. Рим-папа в легендарните предания). – LiterNet, 31.12.2012 <http://liternet.bg/publish/tmollov/rim_papa_2.htm>

²²² В случая е приемливо мнението и на Ал. Георгиева, която разглежда българските легенди до Възраждането като играещи „ролята на мит“. Виж: Когато Господ ходеше по земята. 77 фолклорни легенди с тълкувания. С., 1993, с. 10. Но митологичното време-пространство на Началото в легендата за римския произход на павликяните може да се отграничи от легендарното му „продължение“.

²²³ Виж: Каймакамова, М. Власт и история в Средновековна България (VII–XIV век), с. 195–196.

²²⁴ Арменецът (или сириецът) Константин, наречен Силван на името на ученика на апостол Павел, реформирал новото учение, като го отграничил от манихейството – отказал се от всички книги, ползвани от тях и оставил само Евангелието и Апостола; устната проповед станала основна за приемниците му и била подчинена на тези две основни книги; След него само Сергей (801–835) Сергей внесъл промяна в съдържанието на свещеното знание, като сам написал свои откровения под формата на писма, които добавил към из ползваната вече книжнина.

²²⁵ Думите „От Бога е словото“ принадлежат на „еретици“, с които Йоан Екзарх спори непрекъснато в своя „Шестоднев“, без да ги назовава с конкретни имена. В много от аргументите могат да се разпознаят хора, които „мислят по павликянски“. Виж: Йоан Екзарх, Шестоднев, с. 217.

легендата обединява в общ сюжет архетипен образ (Бога-Отец в Рим-небесния град) с митологизиран исторически персонаж (Силивич – Константин Силван). Еклектиката²²⁶ на разказа, съединяващ история, легенда и мит, не отменя функцията му да очертае различието на павликяните от ортодоксалната православна конфесия.

Митът „връща“ павликяните в ситуацията на създаването на общността VII–IX век, и след вече осъществени „повторения“ през XI–XIII век, виждаме „новата му роля“ в условията на XVII век. Разказът отново има отграничителна роля – *павликяните са верни на католическата църква, но не на тази, която управлява историческия и съвременен Рим*. Те и през XVIII век не допускат отъждествяване със западните католици, от които се отличават „по твърдост и постоянство в католичество“.²²⁷ Еклектиката е удобна, защото „разписва“ (препоръчва) модел на поведение и оправдава упорито отстояване на собствената ценност. Силата на павликяните е в книгите им – те едновременно са неръкотворни (извадени от море) и написани от „добрия християнин“ Силивич, който покръстил света. Павликянската истина има претенции за общочовешка значимост. Те носят знание, неопорочено от „човешко тълкуване“ и „от човешки примери“, защото познават „словото от Бога“, предавано в техните книги. Писаното слово на Силивич е „мостът“ позволяващ на павликяните да отстояват представата си за твърда вяра. То прави павликяните *общност с божествена мисия – носители на „папизма“, на „бащиния завет“ и словото на Бога-Отец!*

Легендата за *римския произход е „превод“ на символите от първичния архетип на ежедневен (профанен) език*. Формулите на божествените образи са тук, но не са видими за непосветените. *Формулата Бог-Небесен отец* е преведена с „*Патерно Романо*“-*Римски папа*. Той обитава отвъдното, трансцендентното, „Небесния Йерусалим“, който в павликянската легенда е представен като Рим – и да летиш като птица, няма да стигнеш до него (не случайно, ако опиташ, трябва да летиш...). А павликяните са хората на Небесния отец, те са и „паписти“, и „римляни“ – такъв е произходът им, защото Небесният Отец участва в създаването на хората. Но Небесният Отец не е сам създател на човешкия род – там се е намесил *по-големият му син – Творец* на

²²⁶ Образът на Силивич може да се сравни с този на цар Селевкия от Българския апокрифен летопис, свързан с разказа за заселването на българите „на запад в най-горните страни на Рим“ и съчетаващ еклектични представи от библейски и исторически реалии, анализирани в: Каймакамова, М. Власт и история в Средновековна България (VII–XIV век), с. 195.

²²⁷ Euzebius Fermendziu. Acta Bulgariae, p. 42.

всичко видимо и невидимо. Той изпълнил трудната задача да смеси материя и дух, за да създаде човека. Създал земята и видимото небе, създал звездите и луната, създал растенията и животните. Само при човека се затруднил, но с помощта на добрия си Баща (Бога-Отец), успял да се справи. При павликянското обяснение *липсва конфликт и борба между Бащата и Старшия син*. Има сътрудничество и съчетаване на интерес и умение. Бащата и Синът си разпределят функциите, без да си съперничат и противопоставят. *„Доброто“ и „злото“ са се появили по-късно между хората*. Те са част от *неразбирането на божии дела*, част от невъзможността да се разграничат ценностите тук на земята. Може ли хората да разбират „добрите“ и „злите“ дела и как да бъдат научени на това? Това е основният въпрос на павликянската етиология и христология. Още в първите павликянски легенди от Мала Азия е предадена формулата на това „образование“ – „получаващата видения“ „плешива жена магьосница на име Маре е водачът им – за зли дела дава награда и наказва за добри дела, тя учи...“.²²⁸ Човешкият смисъл за „добро и зло“ е различен от божествения промисъл и тук е основният проблем, в който трябва Бог да помогне на хората. И това става – идва на земята *младшия син Слънчевия Христос*, за който още ранните павликянски легенди твърдят: „Слънчевият Христос нито е умрял, нито е възкръснал“. Той е божествена еманация, дошла да научи хората на правилен и богосъобразен живот. *Уроците му са записани в Евангелията, там е формулата* за правилен живот на земята. *Хората на Отеца, създадени от Твореца, трябва да живеят според словото на Христос* и това изглежда ясно за павликяните, но не и за „ромеите“-гърци в Мала Азия и за православните българи. За това вина имат посредниците – свещеници, монаси и други тълкуващи и проповядващи неистински неща сред православните християни. За разлика от тях *павликяните – написти (хора на Отеца) и римляни (хора от небесния град) са запазили чистотата на учението на младшия син и пратеник Христос*. Те най-предано го повтарят в църквите си (обикновени правоъгълни къщи без „украси“, четейки и казвайки наизуст словата такива, каквито са в Евангелието, но и обсъждайки ги на трапезата (като Христос от Тайната вечеря). Написването на Евангелието се смесва в представите на павликяните с изваждането му от вода и със съществуването му написано на камък в Рим (небесния град). Словото е начално и съществуващо преди написването. „Написалият“ Евангелията и свещените текстове Силивич е само технически

²²⁸ Виж Приложение I.

изпълнител (извадил книгите за хората), който свързва Словото и хората, правейки целия свят християнски.

Легендата за произхода на павликяните от Рим съдържа всички нива на сакралния архетип – тук е теологичното обяснение на Сътворението, зад което прозира етиологичният разказ за причинно-следствената връзка между божиите дела на Троицата Бог-Отец – Бог-Творец (старши син) – Христос (младши син). Тук е и формулата за практическо поведение на „божиите хора“ – павликяните, следващи Словото от Евангелията. Това, че другите християни не ги разбират и ги осъждат, не променя истината, в която те са убедени. Тяхното познание на християнството е признавано от многократно от VII до XVII век. Това е демонстрирано при срещата на Генесий-Тимотей с патриарх Атанасий, при която ересиархът получава сигилий, узаконяващ дейността му в VIII век (към 726–730 г)²²⁹. Споровете диспут с император Алексий Комнин във Филипопол и с Иларион Мъгленски в Мъглен през XII век показват трудностите на официални авторитети на държава и църква в опита да оборят опонентите-павликяни, добре боравещи с доводите си в открит богословски диспут. А удостоверението на Константинополския арменски патриарх Томазо и архиепископа на Месопотамия Кордазо, изпратено до Свещената конгрегация на вярата в Рим от средата на XVII век, в което „твърдят под клетва, че там (при павликяните. б.м) съществува ревността на първоначалната християнска църква“²³⁰ е поредното доказателство. Легендата за римския произход утвърждава същото твърдение, но с митологемите на първичния сакрален архетип. Тя е съхраненият „ключ“, пазещ свещени формули от павликянската доктрина от различни нива.

Друга легенда, свързана с павликяните, е вече разгледаната по-рано *българска легенда за произхода на павликяните в българските земи от Аджарския ръкопис от XVII век*, преразказана и в Троянския сборник от XVIII век. Макар и да е създадена и разпространявана в православна среда, тази легенда също доказва митологеми, съпътстващи контакта на православие и павликянство през вековете. Легендата е „поглед отвън“ към вярвания и ритуали, към доктринален и функционален архетип. Общото между арменската легенда от VII век и българската легенда от XI–XVII век за произхода на павликяните е в „повторението“ на парадигма, използваща легендарни християнски автори-

²²⁹ Petrus Siculus. Historia, XXIX,132.

²³⁰ Цитатът е от: Антон Стефанов. Доклад на никополския епископ Антони Стефанов, 22 юли 1680. – В: Документи за католическата дейност, с. 479–480.

тети. Св. Ефрем (при арменската) и св. Василий Велики и Йоан Богослов (при българската) не са способни да се справят с павликянските водачи и техните „закон“ и „вража наука“. В имената на православните посредници на павликяните в легендите за възникването на павликянството можем да подозираме първоначална разлика между павликяните – „сирийска връзка“ (при свети Ефрем, който „чудодейно“ научава гръцкия език, който не познавал) и арменско-гръцка (при св. Василий).²³¹ Оценката на Йона Златоуст в Кападокия („Те са синове на християни, нека ги съхраним, докато поемат по пътя християнски.“²³²) не спира драматичното и жестоко отхвърляне. Упоритостта на павликяните се обяснява с това, че се имали за „праведници“, а одирането на кожата им е необходимо, защото са „кръстени“. Отношението към павликяните има исторически паралели с подобно наказание в жестоко наказание, което приложил Калоян към знатните хора от Филипопол – *някои били „одрани живи“, а на други им били отрязани главите*.²³³ В тази формула за правилно поведение, препоръчано от религиозен авторитет към непокорните павликяни, съдържа крайно отрицание, което не можем да намерим в друг реален исторически епизод, дори от времена на преследвани и наказания на павликяните като еретици. Опозицията православие – павликянство стига своята крайност през времето на разпространението на тази легенда XVII–XVIII век, когато тя е преписвана и четена в Карловско и Троянско. Може би с това се е засилвало усещането за опасност при общуване с павликяните, които са убедени до мъченичество в следването на своята божествена истина.

Посочените *три легендарни тълкувания за произхода на павликяните са показателни*. Докато легендата на самите павликяни ги прави „романи“ и търси произхода им в Рим и от папата (представен като отвъдния Бог-Отец от първичния им сакрален архетип), неизвестният български православен автор от Аджарския сборник продължава да възпроизвеждат гръцките представи от малоазийския период за Павел и Йоан, но с български „добавки“ от друг порядък, коренно различен от „езика“ на гръцкия вариант. *Православната българска легенда „преразказва“ елементи от гръцките легенди*, свързани с Павел и Йоан, наследници на „дявола Паил“, които макар и „християнски синове“ и кръстени, въвеждат недопустимо тълкуване. Обяснението на павликянството

²³¹ Ако предположението е вярно, то може да обясни както неясното твърдение за преселения на „арменци и сирийци“ павликяни от VIII–X век, така и за разликите между павликяните в двете диаспори XII век филипополски и мъгленски (б. м).

²³² Виж: Слово как се появиха павликяните от Йоан Златоуст. – Приложение II.

²³³ Жофроя дьо Вилардуен. Завладяването на Константинопол, с. 113.

във връзка с *мисията на Свети Павел е приемано с повече основания от М. Орбини*. Павликянският „спомен“ за апостолската мисия на свети Павел и учениците му от Мала Азия не е документирана за павликяните в българските земи, освен в бележките на П. Рико от 1667 г. в Пловдив²³⁴.

Историята на павликяните през XVI–XVII век може да се реконструира най-вече по данните на католическите мисионери, приели за свой дълг „обръщането“ на павликяните в католицизъм. Затова в нея преобладават известията, свързани с католическата конверсия през XVII век, при която косвено личат следите и на другите павликяни, които направили избор. Така *историята на павликяните през този период е изцяло в „сянката“ на францисканската мисия*, но позволява „осветяване“ и на недостъпни досега елементи от поведението и вярванията на общността.

Историята на мисионерската дейност на францисканите в България в края на XVI и началото на XVII век е била обект на изследване на множество автори²³⁵. Организационно францисканите в българските земи са клон на босненската „Българската кустодия“, управляваща в южна Унгария главните си манастири, основани в Северин, Оршова, Шебеш, Черич в Срем в края на XIV век. Проникнали първо в Чипровец, през XVI век приемат мисията да покръстят павликяните, за които имали информация. Връзката на босненските земи с павликяните, които изследователите приемат за съществували и в по-ранни времена²³⁶. През същото време францисканите от Цариград, които също имали свой манастир, изпратили мисионери при южните павликяни, като през *1581 г. и назначили свещеник с интересното име Петър Павлов (Petrus de Paulo) при католиците в селата около Одрин, които говорели „илирийски“ език*²³⁷.

²³⁴ Единствен разказ, доказващ памет за ап. Павел, е бележката на П. Рико, записана в Пловдив през 1665 г. за „параклис“, където апостол Павел някога бил проповядвал и поради това гражданите на града често ходели да се молят там, а в града живеели и павлити (павликяни), които били последователи на свети апостол Павел. Авторът не прави изрично връзка между двата факта. Рико, П. История на сегашното състояние на Османската империя. – В: Непресъхващи извори. Документални материали из историята на Пловдив и Пловдивско, Пловдив, 1975, 238–240, 239–240.

²³⁵ Милетич, Л. Нашите павликяни. – СБНУНК, XIX, 1903, 1–369, по специално: 8–21; Милетич, Л. Павликянско наречие. – СБНУНК, 24, 1910, 1–39; Милев, Н. Католишката пропаганда в България през XVII в, София 1914; Милев, Н. Български лични и семейни имена през XVII век – ИНЕМ, 3–4, С., 1921, 140–171; Дуйчев, Ив. Софийската католишка пропаганда в България през XVII век, С., 1939; Маринов, Д. Католическата мисия и нашите български католици. – Българска сбирка, 2, С., 1895, 3, 263–269.

²³⁶ Милетич, Л. Нашите павликяни, с.11.

²³⁷ Euzebius Fermendziu. Acta, p. 11.

Като основател на мисионерската дейност сред българските павликяни се сочи папа Климент VIII (1592–1605), способен папа, известен с мъдрата си активност и с усета като адвокат към детайлите²³⁸. Предпоставките за католическите мисии имат своя предистория. От 1581 г. са и първите подробни данни да павликяните – тогава *Петър Солинат пише писмо* до павликяните на хърватски език и им съобщава, че папата го е изпратил „*да ги поучи в истинската християнска вяра и да ги привлече към католицизма, който едно време са изповядвали*“.²³⁹ Писмото било изпратено по отец Хиероним, който трябвало да посети католиците в Силистра и Провадия²⁴⁰, след което да отиде при павликяните и да им предаде писма – едното на „босненски език с латиница“, а другото написано с кирилица²⁴¹. Изразите – обръщение към павликяните съдържат компромисна формулировка, която „оспорва“ тяхното истинско християнство, но обосновава претенциите на бъдещите католически проповедници с предишно („едно време“) изповядване на католицизма от тях. Писмото е търсене на „идейни мостове“ към общността, която ще стане цел за столетие на няколко поколения мисионери. Компромисната формулировка на задачата им е придружена и от гъвкавост спрямо заварените традиции, които са признати за християнски предварително и не са оспорени.

Истинското начало на реална активност се поставя през 1595 г., когато за първи път францисканецът Петър Солинат е изпратен като папски *визитатор*. *А като „отишъл в Рим в 1600 г. същият папа го направил епископ на Сердика*, по молба на християните от споменатия град и други.“ Ролята на Петър Солинат е наистина основополагаща – кръщава, строи църкви, проповядва, подготвя свещеници, облича монаси-францискани, изгражда манастири и най-вече – започва да обръща към католическа вяра павликяните „еретици, или по-точно езичници.“²⁴² Появата на този израз при историческите бележки

²³⁸ Виж: Франческо Соимирович. Доклад на архиепископ Франческо Соимирович от 3 август 1666 г. – В: Документи за католическата дейност в България през XVII век, 354–388. Архиепископ Франческо Соимирович оставя най-компактно изложение на историята на мисиите сред павликяните, оставяйки спомен не само за фактите, но и за мотивите и резултатите от католическата активност в българските земи.

²³⁹ Euzebius Fermendziu. Acta, p. 6.

²⁴⁰ Соимирович, Франческо. Доклад на архиепископ Франческо Соимирович от 3 август 1666 г. – В: Документи за католическата дейност, с. 367.

²⁴¹ Между „кирилски“ и „илирски“ мисионерите често не правят разлика. Под илирски често се приема славянски език изобщо, и български в частност. При посещенията си в Силистра и Провадия през март 1581 г. отец Хиероним твърди, че населението говори „български, сиреч илирски“ – Euzebius Fermendziu. Acta, p. 6.

²⁴² Соимирович, Франческо. Доклад, 3 август 1666 г. – В: Документи, с. 367.

на чипровчанина архиепископ Франческо Соимирович през 1666 г. съдържа вътрешното разграничение, получено следствие на конвертирането на павликяните през първата половина на XVII век, за което не съществувало ясно разграничение в първите години на мисията. Разделението, при което *чипровчани са „стари християни“-католици, а павликяните стават „нови християни“* е факт през 1612 г. в доклада на Петър Солинат²⁴³. Преди да се постави тази вътрешна за българските католици граница, павликяните са оценявани по друг начин и това личи от първите документи, направени от чужди за българите-католици авторитети. Но в местните условия на практическо мисионерство, първоначалната задача на францисканите за „поучаване“ на павликяните и връщане към истинската християнска вяра се *преформулира като „обръщане“ на „варварски народ“*, чиято „първата литургия“ сред този покръстен „варварски народ“ от „еретици, или по-точно казано езичници“, станала през 1604 г. в Петокладенци с първите 100 кръстени там²⁴⁴.

Българите католици през този период се разграничават в специфичен централен модел, в който „старите католици“ си присвояват ролята на център, около който „новите“ християни гравитират. През 1604 г. е отбелязана и първата голяма „победа“ на мисионерите, за която епископ Петър Солинат използва не само таланта си на проповедник, но и „подаръци за турците да не пречат на покръстването“²⁴⁵. Средствата, с които разполагал, наистина впечатляват. Това му позволило да построи каменна църква в Петокладенци и да създаде име на щедър покровител на павликяните, които той преобръщам с голям мащаб. За „голям брой“ на покръстени от него павликяни Петър Солинат говори в отчета си през 1612 г. на три места – в град *Търново и в две селища близо до Филипопол – Калаброво и Ново село*²⁴⁶.

Още първите посещения на католическите мисионери направили добро впечатление и бързо авторитетът им нараснал. До голяма степен това се дължало както на всеотдайността на мисионерите, така и на далновидната политика за спечелване на прозелити сред павликяните. Още Петър Солинат поставил началото на създаване на истински народен клир, като организирал изпращане на 6 момчета от новообърнатите павликяни от Петикладенци в Рим, за да учат в Климентинската колегия за свещеници. Правилно било преценено, че така тези

²⁴³ Солинат, Петър. Доклад, 1612 г. – В: Документи, с. 12–17, 16.

²⁴⁴ Соимирович, Франческо. Доклад, 3 август 1666 г. – Документи, с. 367.

²⁴⁵ Пак там, с. 367.

²⁴⁶ Солинат, Петър. Доклад, 1612 г., с. 15. Двете села не са локализирани с точност.

първи възпитаници на пропагандата ще обърнат в католичество първо своите родители, а после и роднините и съотечественици си. Поради успеха на това начинание, папа Урбан VIII определил от *1627 г. това да се прави системно – всяка година по шест момчета постъпвали в хърватската колегия в Лорето*. Между тях имало млади българи както от северните, така и от южните павликяни. Така популярността на францисканите нараснала, а много родители молели епископа да се изпратят в Лорето техните синове²⁴⁷. Павликяните получили възможност да имат свои свещеници – цяло поколение образовани български павликяни формирало нов елит на общността.

Разрастването на дейността и успехите на францисканите довело и до *организационни промени. Софийската епископия от 1610 г. с епископ Петър Солинат имала седалище Чипровец*, а след това българските францискани от Чипровец имали вече свои духовни архиереи. Такъв е епископ Илия Маринов, а след него – авторитетният чипровчанин архиепископ Петър Богдан Бакшев.

Елитът на католическата общност в българските земи се погрижил и за образованието на привържениците – в Чипровец било организирано училище при епископ Илия Маринов. Скоро училища се открили и „в другите чипровски села, както и в почти всяко от по-добрите павликянски села“. Учебен език е бил хърватския, като се използвала и кирилицата, с която си служили босненските францискани. Наложил се за книжовен „босненско – Хърватския“ език, които естествено бил приспособен към българския говорим език – изпаднали падежите, побългарила се граматиката²⁴⁸.

През *1623 г.*, след смъртта на първия софийски епископ Петър Солинат, българският францисканец от Чипровец *Илия Маринов* бил издигнат от Конгрегацията за епископ. Отново основното внимание било насочено към *павликяните* – епископът ги посещавал често, снабдявал различните селища с монаси и ги подпомагал всячески. Раздавал и на турците подаръци, като най-важни били „инструменти от желязо от неговите мини“²⁴⁹. Заслуга на този скромен човек, живеещ като обикновен монах, е организационното обособяване на българските католици от провинция Босна и *създаването на самостоятелна българска кустодия през 1624 г.*²⁵⁰ Подготвяйки се за времето след смъртта му,

²⁴⁷ Euzebius Fermezdu. Acta, p. 36.

²⁴⁸ Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 15.

²⁴⁹ Соимирович, Франческо. Доклад, 3 авг. 1666 г., с. 367–368. Въпросът с мините на епископа, подчинен на дейността сред павликяните.

²⁵⁰ Соимирович, Франческо, пак там, с. 368.

епископ Илия Маринов направлява административното поемане на задълженията му от *Петър Богдан*, предложен през 1638 г. за епископ с право на бъдещо наследяване в Софийска епископия и обявен още същата година за „епископ на Галиполи“. Когато епископ Илия Маринов умира през 1642 г. делото на покръстителите на павликяните има вече десетилетна успешна история и сериозни резултати.

Петър Богдан получава през 1643 г. палиум за архиепископ от папа Урбан VIII,²⁵¹ но от този момент грижата за павликяните се оказва организационно неясна. Софийският архиепископ се отказва от „Загория и Добруджа“, понеже тези земи били далечни, бедни и пътуването там е свързано с трудности и опасности. Затова за тези земи е издигнат нов *архиепископ – Марко Бандулович получава титлата архиепископ на Марцианопол* и му се предоставя за духовно ръководство земите в България и Молдова. Той отива в град Бакау, Молдова, а до смъртта си нито веднъж не вижда хората от църквата, която му е дадена за управление. Загрижена за павликяните, Конгрегацията решава проблема с ново назначение – през 1656 г. *назначава за епископ Филип Станиславов, който сам произхожда от павликяните и живее сред тях*. Но твърде свободното му поведение му създава неприятели. „Незнаейки докъде се простира неговата власт, той навлезе в четирите митрополитски църкви, т.е. търновска, марцианополска, доростолска и на Томи и в техните помощни църкви“²⁵². В едно свое писмо, написано през 1636 г., той ясно демонстрира самосъзнанието си: „Филип Станиславов, българин, апостолски мисионер в кралство България“²⁵³. Нарушенията на границите на епархиите и извършването на служби в тях засягали авторитета на назначените техни архиереи. Въпреки молбата²⁵⁴ на софийския архиепископ Петър Богдан, Конгрегацията взема решение за суспендирането на правата на никополския епископ Филип Станиславов. Въпреки изтъкването на заслугите му – постоянно пътуване и грижа за душите в епархията си, вината, че „навлиза в юрисдикцията на Марцианополската епархия“ (която и без това е дадена на Охридския архиепископ и той не възразява) оказва по-значима за Конгрегацията²⁵⁵. Грижата за никополските

²⁵¹ Соимирович, Франческо, пак там, с. 368.

²⁵² Соимирович, Франческо, пак там, с. 369.

²⁵³ Станиславов, Филип, 1636. – В: Euzebius Fermendziu. Acta, p. 42.

²⁵⁴ За първи път такава молба е отправена на 25 май 1663 г., като авторът на писмото твърди, че не е запознат достатъчно с фактите. Въпреки това описаната активната дейност на никополския епископ, който и без постоянно седалище не престава да наглежда и да се грижи за епархията си. Виж: Петър Богдан, 25 май 1663 г. – Документи, с. 153–157.

²⁵⁵ Пак там, с. 153–154.

павликяни остава длъжност на Софийския архиепископ, но той отклонява това задължение поради невъзможност да го изпълнява. Тогава през **1662 г. Конгрегацията дава грамота на Франческо Соимирович, охридски архиепископ**, който на 20 ноември 1663 г. заминава за новото си седалище във Влахия като Марцианополски архиепископ. Направена е подялба на териториите на Софийска и Марцианополска архиепископи по р. Искър, р. Дунав и Стара планина, като се определени и четирите митрополитски църкви – търновска, марцианополска, доростолска и Томи²⁵⁶. Вътрешните интриги сред католическия клир са съпътствани и с изоставяне на посещенията и проповедите сред павликяните. Затова мнозина се връщали към „първата си ерес“, други „вероотстъпили напълно“ (т.е. приели ислям), а трети си „останали твърдо в своята заблуда“²⁵⁷.

Разселването на павликянските села през първата половина на XVII век и нарастването на броя им край **Пловдив** налага присъствието на свещеници сред тях по тези места. През **1667 г. Петър Богдан** посочва, че в пет села в този район (Хамбарлии, Калъчли, Давуджево, Доганлии, Селджуково) живеят повече от хиляда души. Конгрегацията е наложила правилото да издържа двама мисионери. И тъй като единият тогава е бил починал, другият изпитвал големи трудности при придвижването в изпълнение на задълженията си²⁵⁸. При посещение в района три години по-късно, по поръчение на Петър Богдан, отец Павел от Петикладенци описва настъпилите промените в района. Пловдив е началото на обиколката. В него няма павликяни. Малцина дубровнишки търговци служат в частна къща без църква. Павликяните продължават да обитават близките села.

Кръстопътни за павликяните се оказват годините след 1663 г. – това е време на активни военни действия на Османската империя срещу Полша (1672–1676) и срещу Русия (1676–1681 и 1686–1700), които променят общия политически климат в териториите на заселването им и отношението на властите към техните религиозни пристрастия. **Промените** в българските земи сериозно засягат постигнатото от католическите мисионери сред павликяните. Селата на павликяните се в подчинение на различни „тирани“ и зависят от качествата им. Понякога при смяна на властника се променя и положението на селяните – едно село може да просперира, но после да западне, и обратно.

²⁵⁶ Соимирович, Франческо. Доклад, 3 август 1666 г. – В: Документи за католическата, с. 369.

²⁵⁷ Соимирович, Франческо, пак там, с. 370

²⁵⁸ Богдан, Петър. Доклад, 15 ноември 1667 г. – В: Документи, с. 269.

Затова издръжката на мисионерите е непредвидима, особено ако се разчита на милостинята на бедните павликяни²⁵⁹. Никополския епископ Антон Стефанов пише с горчивина: „В стари времена Свещената конгрегация е издръжала много свещеници, а епископите бяха малко, така и свещениците имаха от какво да се изхранват. А сега епископите са много, свещениците малко, и така нито първите, нито вторите имат от какво да живеят“²⁶⁰.

Засилването на данъчния гнет и тиранията на местните управници провокира *миграции* на общността – като отделни семейства или в по-големи маси. Данни има за запустяване на цели села – Петикладенци, Трънчовица, които по-късно имат обратен процес на връщане. Това влошаване на условията за живот е съпътствано с интриги и неуспешни организационни решения на Конгрегацията, провокирана от интригите на мисионерите. Промените са отбелязани от архиепископ Франческо Соимирович през 1666 г. Църквата на Белене е рухнала и един турчин я изградил, като си искал разноските на части от католиците, в Ореше църквата също е рухнала, а турците вече имат 30 къщи и са с джамия. Но най-голямо е *настълението на исляма* в селата край Ловеч. Архиепископът успява да спечели Калугерица, което е най-упорито в павликянските си вярвания²⁶¹. При жителите на Бъсцево обаче ситуацията се развива по друг начин. При тях никога не е влизал свещеник, не влиза и архиепископ Франческо Соимирович през 1666 г., а преговаря извън селото с техни представители. Отговорът е, че управителят на селото е предупредил, че ако си сменят вярата, трябва да станат турци. Маринополци също е изоставено от свещениците и затова църквата и вярата на покръстени вече павликяни, били „изоставени“ през 1666 г. Затова равносметката на архиепископа е драматична – отказалите се от вярата (вероотстъпници) са 70 къщи, имащи джамия и ходжа. Макар и да се разкайват, те са категорични „понеже са вързани от тази верига“, а и често в селото идват войници и отсядат с „муселина“ (заместника на никополския паша)²⁶².

²⁵⁹ „И все пак бяха други времена, турците не бяха такива турци, каквито са сега – скъперници, хетри и преди всичко тирани. Тогава нямаше война в Полша. Каменица унищожи всички тези страни. Засега има беди навред и навсякъде дотолкова, че по-голямата част от тези селяни, изоставяйки своите гнезда, скитат от село на село и така падат от зло в по-голямо зло.“. Виж: Антон Стефанов. Доклад и посещение на Никополския епископ. – В: Документи за католическата дейност в България през XVII век, с. 497.

²⁶⁰ Стефанов, Антон. Доклад и посещение, с. 497.

²⁶¹ Соимирович, Франческо. Доклад, 3 август 1666 г., с. 375.

²⁶² Соимирович, Франческо, пос. съч, с. 376–377

Следите на *кризата в католическата общност в края на XVII век* са навсякъде. Изоставена е грижата за павликяните и техните църкви са в порутено състояние. Свещениците изнемогват както от бедност, така и от липсата на необходимия брой за посещение при своите пасоми. Молбите за финансова и организационна помощ на никополския епископ Антон Стефанов²⁶³ потвърждават липсата на подкрепа от Конгрегацията, която е допуснала свещениците при павликяните да живеят в крайна нужда и без финансово спонсориране. А докладите и писмата на сръбския францисканец Стефан от Людбрег, мисионер в Калъчли в последните години на XVII век, създават представа за изоставеност и отчаяние. Условията за живот и католическа проповед станали още по-трудни, поради последиците от Чипровското въстание от 1688 г. и враждебното отношение на османските власти към мисионерите²⁶⁴. Последните данни за организацията на католическите мисии са показателни. *Никополският епископ е преместил „резиденцията си в Белене“ сред „тези некултурни селяни“*, което било равностойно „да се хвърлят бисери“, но това се налага както от съображения за сигурността му, така и поради оскъдната му издръжка²⁶⁵. *Резиденция на мисията сред пловдивските павликяни е Калъчлии, като предложението от 1696 г. е да се премести в Пловдив*, отново от съображения за сигурност²⁶⁶.

Историята на павликянството свършва в края на XVII век, но остават павликяните, които векове ще носят следите на своето минало дисидентство и сепаратизъм – в колективната памет и наименование, в легенди и традиции, в ритуали и обреди. Митът и историята за павликяните са неотделима част от опита за разбиране и приобщаване във вселената.

²⁶³ Виж: Антон Стефанов. Доклад от 22 юли 1680; и Същия. Доклад от 30 август 1685 г. – В: Документи за католическата дейност в България, с. 445–515.

²⁶⁴ Виж: Стефан от Людбрег. Писма и доклади 1692–1696 – Документи, с. 515–533.

²⁶⁵ Антон Стефанов. Доклад и посещение, с. 500–501.

²⁶⁶ Стефан от Людбрег. Доклад за състоянието на католиците в България и Сърбия, 1696 г. – Документи, с. 540.

2. Сакралният архетип и религиозната доктрина

Павликянската религиозна система съдържа елементи от различен произход. Тя е конкретно-исторически опит за обяснение на явленията и процесите в природата и обществото, имащо и практическото предназначение да хармонизира отношението на индивида със заобикалящата го действителност. Организирането на различни митологически представи в относително цялостна система при павликяните се извършва чрез използването на християнски елементи, почерпени главно от гностичните раннохристиянски традиции на етнокултурното пространство, в което те създават своята общност.

Католически „визитори“ твърдят, че павликяните, които живеели на пет дни път от Силистра, изповядват „манихейската ерес“ и са много „упорити“ („*ostinati*“), не почитат кръста²⁶⁷. Променен е донякъде само тона на осъждането – францисканите (с малки изключения), за разлика от старите православни формули, пишат по-мекко и донякъде „разбиращо“ за новите си пасоми. Желанието е да се „поправят“, а не толкова да се отхвърлят и осъдят. Ново явление е „подпечатаното под клетва официално удостоверение“, свидетелстващо за това, че павликяните „доведени в католическия обред“ „заслужават да бъдат назовани с името латини сред турците, татарите и други необразовани народности“. Арменският Патриарх на Константинопол Томазо и архиепископът на Месопотамия Кордазо свидетелстват от собствени впечатления след посещението при павликяните, че „там съществува ревността на първоначалната християнска църква“²⁶⁸. Така се очертава *спор* сред самите християнски авторитети от XVII век, който изглежда като далечно ехо от стария „еретичен“ период на павликянството. Този документ от XVII век дава късна „реабилитация“ на павликянството като християнска доктрина. Патриарх Томазо и епископ П. Солинат като че ли най-сетне оспорват наслоеното предубеждение, признавайки, че павликянството е било християнско (П. Солинат) и продължава да съществува с „ревността на ранното християнство (Константинополски арменски патриарх). Дори и да разпознаваме конюнктурни мотиви, фактите са интересни.

²⁶⁷ Euzebius Fermendziu. Acta, p.11.

²⁶⁸ Цитатът е от: Антон Стефанов. Доклад, 22 юли, 1680. – Документи, с. 479–480.

Католическите мисионери, съпреживяващи теглото на павликяните заедно с тях, имат доста *по-толерантно отношение* към неканоничните им вярвания. Липсата на възможности със сила да наложат „правилните“ догми и поведение, също оказва влияние. Докладите показват и средствата, чрез които се осъществява мисията за приобщаване на павликяните: изграждане на църкви и манастири, снабдяване със свети тайнства, обучение на местни свещеници и улесняване на религиозния живот според изискванията на католическата църква²⁶⁹. Изпълняваните задачи изисквали и съответната отчетност, което до голяма степен обяснява стереотипния подход в отчетите им през времето на службата им.

Космологичен мит – митологеми и етиологичен модел

Божествената йерархия е основен структурен мотив в свещения модел на Космоса. Обяснението на ролите в Сътворението създава „закона“ (правилата) на ежедневния живот на посветените. Павликянската космологична система е изградена върху Троицата *Бог-Отец – Архонт-Творец (стариши син) – Христос (младши син)*. Ортодоксалните автори в българските земи още от IX век (Йоан Екзарх) най-отчетливо регистрират различните представи на павликянското разбиране на божествения архетип. Образът на *Римския папа*, от който павликяните посочили, че водят произхода си, притежава характеристики на посочения от средновековните познавачи на павликяните Бог-„Небесен Баща“, който се намирал на небесата и бил творец само на ангелите. Той нямал власт над настоящето и над този свят, но щял да има власт в бъдещето.²⁷⁰ Вече разгледахме „преводът“ на този митологичен архетип в легендата за римския произход на *павликяните-„написти“* от рапорти на мисионерите от 1581 г., които „казвали, че зависят от римския папа“²⁷¹ и на Епископ Ф. Станиславов, който през 1637 г. подробно пресъздава легендата, която знае от детството си в Ореше²⁷². Старият павликянски *добър Бог на бъдещето* е същият, за който в Евангелието е казано: „Вие нито гласа му някога сте слушали, нито лицето му сте виждали.“²⁷³ Богът-Отец е далечен, непознаваем, недостижим с нормални сетива. Но неговия *Стариши син* има енергия и творческа мощ. Той е реалният

²⁶⁹ Виж В: Документи за католическата дейност в България през XVII век, с. 18.

²⁷⁰ Georgius Monachus. Χρονικόν (Chronicon) – В: Бартикян, Р. Источници, Кратка версия на историята на павликяните. VI–VII, Бартикян, Р. Источници, с. 197–199

²⁷¹ Euzebius Fermendziu. Acta Bulgariae, p. 7.

²⁷² Euzebius Fermendziu. Acta Bulgariae, p. 42.

²⁷³ Petrus Siculus. Historia, X, p. 124.

създател на всичко видимо – от небето и небесните тела, до растенията, животните и човека. Сътворението на човека е сложно, то е „смесване“ на видимо и невидимо, за което *Творецът получил съдействие от Бащата*. Конфликт и противостоене няма. Затова павликяните не приемат православните обвинения в дуализъм, като заявяват: „Защо не се подчинявате и *пракословите на истината*, че ние наричаме благия бог създател на небето, а земята и другото, което е на нея, смятаме за творение на лукавия?“²⁷⁴ Според „някои от павликяните“ властта на небесния Отец дори в небесата не е пълна – тя не се разпростирала над „това, което е в тях“²⁷⁵. Но независимо от различните творци – те не са във вражда. Затова сътрудничеството на Баща и Син-Творец е част от космическата хармония. А в човешкия свят Творецът има сила – негова е „волята както на Небето, така и на Земята“.²⁷⁶ Павликяните свързват Бога-Отец и Бога-Създател на небе и земя в указанието: „Който върши *волята на моя отец, който е на небесата, той ми е брат и сестра, и баща*“.²⁷⁷ А волята на Оцеца трябва да се доведе до хората – такава е ролята на посредника – Христос.

Злото идва от неразбиране на божията воля, на божествения ред, от заблудите на човека и от следването на лоши посредници. Това личи още в двете най-стари арменски легенди за появата на павликяните²⁷⁸. Те сякаш се повтарят в две известия за обичаите на българските павликяни от XVI–XVII век. Информация от 1581 г., получена от дубровничани в Силистра и Провадия, съобщава, че павликяните към Русе и Никопол са „*българи, наричани паулини*“, които „*не почитат кръста, защото на него е умрял Спасителят*“.²⁷⁹ Мавро Орбини през 1601 г. дава по-цялостна характеристика на основните отличителни вярвания на павликяните, позволяващи относително цялостна реконструкция на сакралния павликянский архетип:

„Хареса им животът без тайнства, без жертва; и без никакъв свещеник, въпреки че се наричат християни; постят в петък, като спазват и

²⁷⁴ Цитатът е част от диспута на епископ Иларион Мъгленски с представители на „манихейската и арменската, а също и богомилската ерес“. Виж: Патриарх Евтимий. Пространното житие на Иларион Мъгленски. – СБЛ, IV, с. 93.

²⁷⁵ Photius Patriarpha, VI, p. 171.

²⁷⁶ Аргумент на „еретиците“ от спора на Иларион Мъгленски с представители на „манихейската и арменската, а също и богомилската ерес“. Виж: Патриарх Евтимий. Пространното житие на Иларион Мъгленски. – СБЛ, IV, с. 93.

²⁷⁷ Цитат от Мат. 12:50–неточно използван като аргумент на „еретиците“ от спора на Иларион Мъгленски, 93.

²⁷⁸ Виж Приложение I.

²⁷⁹ Euzebius Fermendziu. Acta, p. 7.

*дена неделен с цялата тържественост на християнина, особено Възнесе-
нието на нашия Господ; не кръщават, погнусяват се от кръста.*²⁸⁰

И двете известия, макар и лаконични, фокусират вниманието си върху отношението на павликяните към *Христос и неговата жертва на Кръста* – там те най-много се отличават от утвърдените канони на култа при другите християни (православни и католици). Своето тяло *Господ донесъл от небето, а не според православната догма, която обяснява появата на Сина божии чрез демиургическо обитаване на Господ в Девата*, от която получил плът и от която излязъл въплътения Бог. Признавайки човешкото превъплъщение на Бога и неговата Света Троица²⁸¹, павликяните не приемали Дева Мария за Богородица, като това понятие използвали за обозначение на Горния Йерусалим²⁸². Мария, след божественото раждане, била родила и други синове на Йосиф, нещо, с което православните догми не могли да се съгласят²⁸³. Образът на Христос е свързан с представата за ролята му в Троицата на Сътворението. Той е *Божии Син и младши Брат на Архонта-Творец*. Павликяните разказвали, че по време на кръщението на Христос се появил Архонта на света, облечен в монашеско облекло, погледнал Христос и казал: „Това е моя син възлюбен“, там видял и апостол Петър, дошъл даде на хората монашеската схима и облекло – дар от Дявола. Така същността на Христос получава още една хипостаза. Той е сочен и като „слънце“, и като „син възлюбен“ на Архонта на света – Дявола. Неговата роля е основна за човешкото съществуване, защото мисията му е на Посредник. Тялото му не е човешко – Христос има божествен произход, затова всички „телесни“ и материални представи за него не са приемани от павликяните²⁸⁴. За да разберем повече за него трябва да се върнем в VII век в арменската легенда – най-старото известие за идеите им в прародината им. „Те казват, че Слънчевият Христос нито е умрял, нито е възкръсна, и постят в неделя.“²⁸⁵ Българският павликянский Христос също изисква специална почит в неделя. Затова и през XVII век павликяните не уважават тайнства, които почитат нещо невярно – Христос не е умрял на кръста и не е възкръснал в смисъла,

²⁸⁰ Mavro Orbini, Il regno de gli Slavi, 353. Виж оригинала: Приложение IV.

²⁸¹ Petrus Siculus. Historia, III, 119 и V, p. 120.

²⁸² Georgius Monachus. Хроникόν (Chronicon) – В: Бартикий, Р. Источники, Кратка версия, VIII, 171; Фотий, Повествувание, VI, с. 199; Petrus Siculus. Historia, XXIX, p. 139.

²⁸³ Petrus Siculus. Historia, VI, p. 120 и X, p. 124.

²⁸⁴ Аргументи за отхвърляне на това използва Иларион Мъгленски в: Виж: Патриарх Евтимий. Пространното житие на Иларион Мъгленски. – СБЛ, IV, с. 95.

²⁸⁵ Garsoian, N. The Paulician Heresy, Hague, 1967, p. 112–113.

в който го разбират други християни. Техният *Христос се е Възнесъл* без да е преживявал страданията, заради което другите създават ритуали и обяснения.

Православните свещеници изкривяват и неточно тълкуват посланията. Създават ритуали, които не са в правилна посока. Такъв е и култът към дървения кръст. *Павликяните хулели дървения кръст*, възприет за основен символ на християнската вяра от православната църква²⁸⁶. Кръстът като материален символ е двойно неприемлив за тях – той е символ на грешно тълкуване на божественото естество и послание, от една страна, а от друга – той е идолопоклонство. Затова е гнусенето от материалната основа на кръста и от неразбраната символика – жертва. Но символът кръст – кръстенето, е с друго значение и не е отхвърляно. Кръстенето на лицето (челото) е освещаване и покланяне на „божията сила“ и „знамение на сина човешки“²⁸⁷. Общи с православните са и постът в петък, и уважението на неделята, и празнуването на Възнесението.

Той според тях бил просто дърво и оръдие на злодеите, затова не трябва да му се покланят и да го целуват²⁸⁸. Когато били болни обаче го държали, а когато се излекували, го чупели, тъпчели и изгаряли²⁸⁹. Тази най-упорита характеристика на павликянското поведение продължават да съществуват и през XVI век – „не почитат кръста, защото на него е умрял Спасителят.“²⁹⁰ Според първите мисионери, павликяните „преди нашето идване нямаха никакво тайнство и когато се споменеше името на пресветия *кръст или им се показваха светите ликове, бягаха от тях като от общ неприятел*“²⁹¹. *Незачитането на кръста* остава най-явната характеристика на павликянското поведение. Те по „никой начин не можели да търпят кръста, нито желали да слушат за него, а бягали от него повече отколкото от общия враг, като казвали, че да *почитааш кръста и образите е идолопоклонство*“²⁹². Павликяните от Брестовец се оплакали на турския каймаканин от П. Солинат, че „лъже хората да почитат едно дърво“ (кръста) и образи, които са идолопоклонство, както считали и мносюлманите. Подобни били събитията и при павликяните в Ореше, които обвинили

²⁸⁶ Garsoian, N., пак там, р. 117.

²⁸⁷ Описание на ритуали на еретиците „манихеи, арменци, богомили“ в Мъгленска епархия от Иларион Мъгленски в: Виж: Патриарх Евтимий. Пространното житие на Иларион Мъгленски. – СБЛ, IV, 93.96, 10.

²⁸⁸ Photius Patriarpha, VIII, 171.

²⁸⁹ Георги Монах. Хроника, Кратка версия, XIV, с. 200.

²⁹⁰ Euzebius Fermendziu. Acta, p. 7.

²⁹¹ Солинат, Петър. Доклад, 1622. – Документи, с. 20–23, 22.

²⁹² Солинат, Петър. Доклад на Петър Солинат, 1622–Euzebius Fermendziu. Acta, 17, 18 и сл.; Също в доклад на П. Богдан, Acta, р. 80.

двама свещеника, че ги принуждават да почитат кръста и че са изпратени от папата и испанците като шпиони²⁹³. **Почитането на иконите** павликяните е непрекъснато повтарящ се архетипен поведенчески стереотип, който през вековете не се притъпявал – **осъждането** като идолопоклонничество чрез приваждали изречения на пророци²⁹⁴ оставало, но точно в това отношение мисионерите ще направят първите проби. Раздаването на икони и поставянето им в павликянските църкви ще стане най-видимия белег на промените през XVII век.

Причастието с кръв и плът Христови също било отхвърлено.²⁹⁵ На тайната вечеря Господ давал на учениците си-апостоли не хляб и вино, а слова, говорейки: „Приемайте, яжте и пийте“, но не хляб и не вино²⁹⁶. Вероятно затова, през цялото време в устата им били текстове от Евангелието и Апостола²⁹⁷. На тайната вечеря, според тях, Христос не е говорил за „литургия, а за цялата маса“²⁹⁸. Верността на раннохристиянските представи за духовната служба при павликяните прозира от заварените обичаи – те повтарят примера на Христос: **Христос не даде тайнството на господното тяло и на духовната служба в църквите, а в обикновена стая и на обща трапеза, едновременно седнал, и като ядеше други храни**, нито в свещенически дрехи, нито изричайки молитви, (...), псалми, духовни песни²⁹⁹.

Апостолският архетип отново влиза в ролята на легитимиращ съществуването на религиозната им общност – павликяните са последователи на апостол Павел и това ги сближава с патарените на Босна, които пък са последователи на апостол Петър. Но светиите и пророците, почитани от ортодоксалната църква пророците, окачествявали като „разбойници и крадци“³⁰⁰. Организацията на православни култ също не се приемала от тези – отхвърляни били както повечето обреди и догми, така и **свещенослужителите, които ги отвраща-**

²⁹³ Солинат, Петър. Доклади. Доклад на Петър Солинат, 1622. – В: Euzebius Fermendziu. Acta, 18.

²⁹⁴ Одзунски, Йоан. Против павликяните, с. 110.

²⁹⁵ Georgius Monachus. Хроникόν (Chronicon) – В: Бартикян, Р. Источники, XII, с. 199; Petrus Siculus. Historia, X, p. 125.

²⁹⁶ Photius Patriarpha, VIII, 171.

²⁹⁷ Georgius Monachus. Хроникόν (Chronicon) – Бартикян, Р. Источники..., Кратка версия..., XIV, 200; Григорий Магистрат Пахлавуни. Откъси, с. 116.

²⁹⁸ Григорий Магистрат Пахлавуни. Откъси, с. 116.

²⁹⁹ Така е предадена представата на еретиците-опоненти на епископ Иларион Мъгленски в: Патриарх Евтимий. Пространното житие на Иларион Мъгленски. – СБЛ, IV, 93.96, 102.

³⁰⁰ Photius Patriarpha, VIII, 171.

*вали, защото „били излезли против Господа“*³⁰¹. Верни на това убеждение, най-упоритите и „чисти“ павликянски села Калугерица и Бъсцево, в близост до Ловеч до 1666 г. забранявали достъпа на свещениците. За село Калугерица архиепископ Франческо Соимирович пише: „В това село до днес *не е влизал никога никакъв епископ, а само някой свещеник, но е бил винаги изтъждан*, като жителите не искали никога да приемат светата вяра, нито кръщението, макар да имаше някои кръстени, но извън селото.“³⁰² Бъсцево, което се намира близо до Калугерица, е още по-категорично в отрицанието си. Жителите на селото „никога не са позволили да влиза при тях свещеник, нито за слушат за вярата и кръщението“³⁰³.

Свещените павликянски книги били Евангелието, посланията на апостол Павел, апостолските деяния и книгата на откровението. Всичките им книги били „писани на кирилица и повечето били на пергамент – твърде много старинни“.³⁰⁴ В легендата за произхода на учението си, разказана от Филип Станиславов, има представа за 15-те послания, извадени от едно море. Четирите евангелия са стояли вписани в града Рим от цар Силивич, който обърнал почти целия свят в римската вяра.³⁰⁵ Доколко можем да приемем в образа на „цар Силивич“ представа за Константин-Силван? Известно е, че павликянският религиозен водач – Константин-Силван определил основните правила за използване на изобилната християнска и манихейска книжнина. Мит, легенда, история преплитат библейски представи, имена и топоси, което прави невъзможна категоричната реконструкция. Но независимо от относителността на етиологията, явно е, че при павликяните съществува трайна връзка между представите за Рим – евангелия – християнство. Намерените от католическите мисионери стари павликянски книги „на славянски език“ потвърждават съхраняването на почитта към Евангелията. Тези свещени за павликяните книги продължават да са основата на богослужението и дават правото на човека, който може да ги чете и тълкува, да бъде водач на общността. Общуването с последователите продължава да става чрез устна проповед. А когато „еретическият свещеник“ на село Калугерица не успява да обори тълкуванието на архиепископ Соимирович през 1666 г., цялото село приема кръщения (с изключение на 3–4 упо-

³⁰¹ Petrus Siculus. Historia, X, p. 125.

³⁰² Соимирович, Франческо. Доклад, 3 август 1666 г. – Документи, с. 375.

³⁰³ Соимирович, Франческо. Доклад, 3 август 1666. – Документи, с. 376.

³⁰⁴ Богдан, Петър. – В: Euzebius Fermendziu. Acta, p. 80.

³⁰⁵ Euzebius Fermendziu, Acta Bulgariae, p. 42.

рити жени)³⁰⁶. Продължава традиционната павликянска практика водачите на общността им (наричани в мисионерските доклади „еретически свещеници“) с нищо не се отличавали от простите хора, нито по облекло, нито начина на живот.³⁰⁷ Продължава да се поддържа и стария спереотип на словесност при службата, като се използва в словесно общуване със заучени цитати от свещените книги³⁰⁸, характерно от зората на павликянството и толкова опасна в диспутите с други християни³⁰⁹.

Главна отлика на павликяните била отхвърлянето на **тайнството кръщение**. Първичният павликянски архетип е запазил обща представа за начина, по който павликяните приемали своите последователи. Павликяните оспорвали и ортодоксалното възприемане на тайнството на **кръщението**, като заявявали: „Вие не знаете тайнството на кръщението; на нас не ни е нужно кръщение, защото кръщението е смърт“³¹⁰. Изреченията от Евангелието наричали кръщение, подобно на божиите думи: „Аз съм жива вода“³¹¹. Недопустимостта на водата в обряда кръщение, вероятно идва от силно разпространените представи в Предна Азия, включени в различни религиозни учения, че водата е една от проявите на мрака и тъмнината, противостоящи на светлината и огъня.³¹² Приемането на последователи ставало не чрез кръщението с вода, значещо смърт, а чрез беседа, защото думите на Евангелието са кръщение³¹³ При българските павликяни от XVII век ритуалът кръщение е представен чрез основните си практики. Вместо църковното тайнство, павликяните правели обред, при който свещеникът взема една свещ и допира на четири страни о главата

³⁰⁶ Соимирович, Франческо. Доклад, 3 август 1666 г. – Документи, с. 375.

³⁰⁷ Georgius Monachus. Хроникѡν (Chronicon) – В: Бартикян, Р. Источници, Кратка версия, XIV, с. 200; Photius Patriarcha, Повествуване, IX, 173.

³⁰⁸ Петър Сицилийски твърди: „Най-удивителното е това при тях, че те – мъже и жени, граждани и селяни, могат да говорят наизуст Евангелието и Апостола. Може даже да се удивим, че от намиращите се при тях купени роби-славяни се изисква същото, макар че те не могат да говорят на гръцки...“ Виж: Бартикян, Р. Источници, с. 79.

³⁰⁹ Павликянската склонност да се водят словесни диспути върху свещеното знание е пословична и многократно отбелязвана. Тук ще припомня само думите на Иларион Мъгленски за опита да “го уловят с думи“, като многоглаголстват и защитават своята ерес. И като цитираха ту едно, ту друго, хвалеха се с православното мислене и че съблюдават църковните завети, светите служби, постите и целия православен ред, завещан от съборната църква.“ Виж: Патриарх Евтимий. Пространното житие на Иларион Мъгленски. – СБЛ, IV, с. 99.

³¹⁰ Григорий Магистрат Пахлавуни. Откъси, с. 116.

³¹¹ Georgius Monachus. Хроникѡν (Chronicon) – В: Бартикян, Р. Источници, Кратка версия, XII, с. 200

³¹² Драгоманов, М. Забележки върху..., II, Дуалистическо моровозрение. – СБНУНК, VIII, 1892, 287.

³¹³ Georgius Monachus. Хроникѡν (Chronicon) – В: Бартикян, Р. Источници..., Кратка версия..., IX, с. 200.

на тогава, който се кръщава; това се наричало „*кръщение с огъня на свети Йоан Кръстител*“³¹⁴. Подобен ритуал споменава и Пол Рико, като пише, че павликяните в Пловдивско, посетени от него в 1665 г.: „изповядвали вярата си със забележителни грешки и се считали за последователи на св. апостол Павел, когото уважавали повече от неговия Господ Исус Христос и при кръщение употребявали огън.“³¹⁵

Когато католическите свещеници успяват да привлекат към *католическо кръщение* павликяните, се разбрало, че „по стария си обичай те искали да задържат същия кум и при конфирмацията (второто кръщение), който е кръстил децата и при първото кръщение“³¹⁶. Настъплението на католиците имало по-голям успех при младите, като някои от тях се кръстили без съгласието на родителите си, които останали еретици. Въпреки опасенията на П. Богдан, родителите приели новопокръстените си деца и не ги напъдили³¹⁷. При обиколката си през 1646 г. Той отбелязва голям успех при кръщенията и миропомазването в селата в близост до Пловдив³¹⁸. Често радостта на „покръстващите“ свещеници е прибързана и се изтъква голямата „твърдоглавост“ на павликяните и верността им към традициите. Това особено силно се изразявало в отказа им да се назовават с католическите *имена след кръщения* – те предпочитали да запазят „народните собствени названия“. За това разказва Андриаши: „На третия ден, след като се роди детето, турят му име, което не се намира в списъка на светците, а ако сетне свещеникът измени името, те изотново му дават някакво опако име, каквото си знаят“³¹⁹.

Отрицанието на кръщението е най-дълго съхранилата се отлика на павликяните от католиците и православните християни. Промените в нагласите на павликяните могат да се проследят във времето по докладите на католическите мисионери. Прави впечатление, че ако при първите успехи на католическата проповед покръстените са главно възрастни, то в по-късни десетилетия се посочват най-вече деца. Упорството на „малцината, които постоанстват в своето твърдоглавие“³²⁰ и отказват кръщение, е преодоляно с постоанството

³¹⁴ Богдан, Петър. Euzebius Fermendziu. Acta, p. 80.

³¹⁵ Рико, П. История на сегашното състояние на Османската империя. Париж, 1670. – В: Непрехъващи извори. Документални материали из историята на Пловдив и Пловдивско, Пловдив, 1975, 238–240, 240.

³¹⁶ Euzebius Fermendziu. Acta, p. 209.

³¹⁷ Euzebius Fermendziu, пак там, с. 209.

³¹⁸ Богдан, Петър. Доклад на Петър Богдан, 1646. – Документи, с. 88.

³¹⁹ Док. I. 4. – Милетич, Л. Нови документи, с. 28.

³²⁰ Богдан, Петър. Доклад, 23 юли 1663 г. – Документи, с. 187.

на католическите мисионер. Гъвкавото отношение към заварените традиции също има своя положителен ефект. Така постепенно възрастните, приемащи кръщение стават все по-малко, а децата преобладават.³²¹ За успеха на кръщенията на упоритите павликяни има значение и практиката, да се предоставят права и на живеещи сред тях миряни да извършват това тайнство. Такъв например е Андрей от Хамбарлии, който може да чете „славянски“ и в отсъствието на мисионера извършвал служби, с „които се грижел за всички околни“, включително му се разрешавало при „крайна необходимост да кръщава“.³²² Павликяните приемат католическото кръщение за две поколения до 60–70 години на XVII век. Доказателство за това е посещението на отец Павел от Петокладенци, визитор на архиепископ Петър Богдан в пловдивските села през 670 г. Той посочва за всяко от селата броя на кръстените за три години (1667–1670 г.)³²³. Упоритост и мисионерска ревност са в основата на успех на католическите мисионери е явен. Но въпреки старанията на мисионерите, до края на XVII век сред павликяните отношението към кръщаването остава специално. Мнозина от тях не са кръстени и се преструват, че са кръстени. В 1697 г. на 3 май в Белене епископът кръстил „един от главните в селото, разболял се от някаква болест, който починал“. Мъжът бил на повече от 70 години и многократно по-рано се бил изповядвал и причестявал. Мнозина не носели децата на кръщение до 4–5 години и мнозина никога не ги кръщавали³²⁴.

Особено категорично *отказват кръщение* селата Калугерица и Бъсчево.³²⁵ В най-голямото павликянско село *Маринополци*, близо до Търново, също упорито и отказва да приеме католическо кръщение, въпреки усилията на П. Солинат и Илия Маринов. През 1640 г. Петър Богдан заварва много от жителите на селото, че не били „още кръстени“ и били *представявани от „еретичен поп“ пред властите*³²⁶. Такава е естествената логика на отрицанието – дори при първоначално кръщение някои павликянски общности променят принадлежността си и често избират исляма. Павликяните в тях постепенно приемат „вероотстъпничество“ и стават мюсюлмани³²⁷. Процесът продължава и през следващите десетилетия³²⁸.

³²¹ Богдан, Петър, пак там, с. 187.

³²² Богдан, Петър, пак там, с. 188.

³²³ Богдан, Петър, пак там, с. 325–326.

³²⁴ Стефанов, Антон. Доклад и посещения. – Документи, с. 482.

³²⁵ Соимирович, Франческо. Доклад, 3 август 1666 г. – Документи, с. 374–375.

³²⁶ Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 33.

³²⁷ Соимирович, Франческо. Доклад, 3 август 1666 г. – Документи, с. 376–377.

³²⁸ Стефанов, Антон. Доклад и посещения. – Документи за католическата дейност, с. 487.

Друга особеност на павликянската ритуална практика според католическите мисионери била *„тяхната служба“* – в църквите им били наредени само дълги софри, на които се ядяло и пиело. Този обичай били заимствали от „старите българи“ – носели храна в определени къщи, където се събирали всички – правели тържество с игри, свирни, песни. Това считали да богослужение, а къщите приемали за църкви³²⁹. Тази традиция е присъща и за първичния павликянски поведенчески архетип в Мала Азия. Религиозната проповед на павликянските ересиярси ставала пред своеобразни събрания, наричани алегорически „църкви“, които в тяхна собствена среда те назовавали „места за молитва“³³⁰. Жителите на Белене, дори и покръстени, мъчно „отвивали твърде лошия се навик да ядат и да пият в черква“³³¹. Заради тези свои обреди, жителите на Ореше се разбунтували срещу двамата си свещеници веднага след покръстването си от Петър Солинат. Те „се възбунтували против новите си свещеници, като искали по стария си обичай, да им се позволи да ядат и да пият в черква, да играят и да се опиват; те развалили черковния олтар и го обърнали на трапеза.“ След това в продължение на 15 години не искали да се върнат към католичество и упорствали до 1620 г.³³²

Никополският епископ Антон Стефанов пише, че това традиционно жертвоприношение носи турско название *„курбан“*, а на славянски *„жертва“*. Този обичай е спазван „с най-голяма точност“ от турците, българите, гърците, циганите, а също и павликяните. И ако някой казал нещо напротив, всички биха се скандализирани и той би бил наказан като богохулник. Ако някой трябва да прави курбан, свещеникът или някой, който знае да чете, отива и казва една от обикновените благословии над живата жертва, ръси я със светена вода. Отново го викат през нощта да благослови и да кади трапезата³³³. Ритуалната

³²⁹ Солинат, Петър. Доклади. Доклад, 1622. – Euzebius Fermendziu. Acta, p. 17.

³³⁰ Georgius Monachus. Хроникѡν (Chronicon) – Бартикян, Р. Источники, Кратка версия, IX, с. 200.

³³¹ Солинат, Петър. Доклад, 1622. – Euzebius Fermendziu. Acta, p. 17.

³³² Бунтът на Ореше срещу новите ритуали предизвикал истински двубой на двама епископи – епископ Петър Солинат преминал през „труд и опасности“ и лично се борел за възвръщането на павликяните от Ореш към католичество. Търновският православен митрополит също лично посетил селото и опитал да „примами“ павликяните, подкупил турците и обещал пари и на селяните, които били притеснени от задължения и лихви, които трябвало да плащат. Епископският двубой се спечелил от Петър Солинат, който през 1620 г. дал 120 шкуди на нуждаещите се селяни и те „се разкаjali и му поискали прошка“ – така повторно прегърнали католицизма. Епископ Солинат „дал от своите пари 100 шкуди“ и на турците, за да освободи своите двама свещеника, затворени по клевети и оплаквания на павликяните: че проповядвали да се почитта кръста и че били шпиони“ изпратени от папата и от испанците.“ – В: Euzebius Fermendziu. Acta, 18 сл.

³³³ Стефанов, Антон. Доклад и посещения. – Документи, с. 482.

практика, която възмущавала католиците, понякога трудно можем да различим от обичайното за православно население. За това, че единственото им богослужение, при което носели храна в определени къщи и там правели празнично тържество с песни, игри и свирни, което приемали като служене в църква, П. Солинат заключава, че „са заимствали от старите българи“³³⁴. Това първо описание на нетипични за католицизма ритуали е направено в началото на XVII век и се запазва в продължение на още век, въпреки старанията на свещеници от няколко поколения да изкоренят навигите на упоритото си паство. Но и в началото на XVIII век изворите съобщават за подобни ритуални практики. Такъв обичай е „старовремския курбан“, практикуван в павликянска среда и свързан с календарни празници, които не били в официалния католически календар и затова създавали големи трудности на фанатичните понякога мисионери³³⁵.

Мисионерите *заварили еретични църкви без икони и кръстове, посветени на Светата Троица*. В *Трънчовица* такава е *дървената църква „Света Троица“*, а в 1659 г. към епархийската къща действало и училище, в което мирски свещеник преподавал на децата.³³⁶ Дървената църква „Света Троица“ била е обградена с плат, а малко отдалечена от нея е „килията“ на свещеника³³⁷. През 1640 г. Петър Богдан пише *за черква в Маринополци, посветена на света Троица, ала вътре нямало нито олтар, нито икони, нито образи, а само трапеза, на която ядели павликяните*, „много от които по това време не били „още кръстени“, а „еретичен поп“ ги представял пред османската власт“³³⁸. Усилията на свещениците веднага се насочили към построяването на нови църкви или към въвеждане на необходимите провмени в заварените. През първите десетилетия на XVII век католическите свещеници успели да изградят и *първите католически църкви в павликянските села*. Така се променя традиционния павликянски архетип, основан на службата-църква и се налага католическата традиция.³³⁹ В *Петикладенци* Петър Солинат заварил еретична павликянска дървена църква, която съборил и през 1609 г. съградил на същото място католическа каменна църква. Посветил я на *св. Петър и св. Павел*, в Деня

³³⁴ Солинат, Петър. Доклад. – Euzebius Fermendziu. Acta, p.17.

³³⁵ В Белене били най-упорити защитници на курбана, който свещениците се опитали да забранят, заедно с календара. Лъджане също се съпротивлявали, докато Ореше приели без голяма съпротива. Вж: Милетич, Л. Нови документи, с. 16.

³³⁶ Богдан, Петър. Euzebius Fermendziu. Acta, p. 261.

³³⁷ Стефанов, Антон. Доклад и посещения, с. 485.

³³⁸ Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 33.

³³⁹ Стефанов, Антон. Доклад и посещения, с. 485.

на св. Павел се служила тържествена литургия³⁴⁰. През 1679 г. никополският епископ Антон Стефанов посещава селото и напомня историята на католицизма в него. Подчертава, че това е единствената каменна църква в павликянската католическа диаспора. През първите десетилетия на XVII век католическите свещеници успели да изградят и първите църкви в павликянските села. Заедно с това се изграждали и т.нар. „килии“ – така се наричала всяка къща, в която се помещавал свещеника. Където нямало църква, се служело в „килия“. В Петокладенци епископ Петър Солинат изградил каменна църква „Свети Петър“, но през 1680 г. тя е вече разрушена, а камъните са използвани от турците³⁴¹. Францисканецът Мартино построил в *Белене през 1625* г. дървена църква, а в малка къща живеели трима свещеника, които обслужвали жителите³⁴². Църквата била покрита с плочки, а отвътре била разделена с летви – по-голямата част била за мъжете, а другата – за жените. Олтарът бил с икона на *Успение Богородично* със св. Петър и св. Павел³⁴³.

Ореше преживява драматичен сблъсък на павликянските традиции с католическите обреди и отхвърля първоначално приетото кръщение. Бунтът на павликяните предизвиква внимание от страна на православните и католическите епископи, но през 1640 г. построената до брега на реката църква била вече без покрив и порутена и ислямизираните павликяни се готвели да я „обърнат в джамия“³⁴⁴. *Долно Лъджане* нямало църква³⁴⁵. През 1679 г. епископ Антон Стефанов заварва „вероотстъпници“, приели исляма. Там липсва както църква, така и килия – служи се в църква на новопокръстен католик³⁴⁶. В *Горно Лъджане* за свещеника има килия, макар и полусрутена и готова да рухне. Селяните не я възстановявали, защото турците не им позволявали³⁴⁷. *Хамбарлии* нямало църква. В *Давуджово* имало мисионерска къща в чест на Възнесение Господне – най-големият празник на местните павликяни – католици, на който се събирали католиците и православните от околните села да ядат и да пият по старинен обичай³⁴⁸. Църквата била дървена къща с отделно помещение за свещеника, който се грижел се и за Хамбарлии, в което нямало църква, а пав-

³⁴⁰ Солинат, Петър. Euzebius Fermendziu. Acta, 83.

³⁴¹ Антон Стефанов. Доклад и посещения, с. 498.

³⁴² Епископ Маринов, 1625. – Euzebius Fermendziu. Acta, 25.

³⁴³ Антон Стефанов. Доклад и посещения, с. 494.

³⁴⁴ Богдан, Петър. – Euzebius Fermendziu. Acta, s. 87.

³⁴⁵ Станиславов, Филип, 1659. – Euzebius Fermendziu. Acta, 261.

³⁴⁶ Стефанов, Антон. Доклад и посещения, с. 484.

³⁴⁷ Стефанов, Антон. Доклад и посещения, с. 482.

³⁴⁸ Богдан, Петър. Доклад от 15 ноември 1667 г., с. 266.

ликяните живеели сред турци³⁴⁹. В *Селджуково* нямали църква³⁵⁰. В *Калъчлии* вместо църква има „една плевня от плет, просторна, обширна, отвътре и отвън измазана с кал³⁵¹“.

Обичаите на павликяните и след приемането на католицизма останали „лоши (дори непоносими) и дори в края на XVII век третото поколение католически свещеници признава, че „не могат да се изкоренят“, защото липсва „правото на меча“, а те не се тревожат нито от интердикт³⁵², нито от афоресване. Свещениците се притеснявали да използват натиск, защото се опасявали да не ги подтикват да се върнат към павликянството. Склонни към пороци, „най – Хитри в лукавството и най-твърдоглав народ“, те се страхували единството от субашията, отколкото от Бог.³⁵³ Малцина посещавали църква, за да слушат литургия, особено през сезона на Великден до навечерието на умрелите (2 ноември). Изключение в това отношение били само хората в Горно Лъджане. Но затова пък имало *специални дни, които събирали всички в църква: Бъдни вечер, вечерта преди Богоявление и преди възпоминание на умрелите са почитани както* от мъжете, така и от жените. Великден не бил уважаван празник – затова свещеникът поставял нарочен човек на входа на църквата с благословен хляб и вино, раздавани на всяко дете и слагани и в чинии, за да се занесе в къщи. Обичаят бил типичен за гърците, българите и власите. **На Великден не се изповядвали – в това най-упорити били „тези от Белене.“ Мнозина ставали на 40–50 години, а никога не са идвали да се изповядат. От Белене дори умиращите и болните никога не се изповядвали. Затова епископът потърсил начин да промени отношението им към изповедта – наредил тялото на неизповядания да не се носи в църква. Поради страх от това, мнозина умиращи и болни започнали да се изповядват³⁵⁴.**

„Забелязват се“ ритуали без „минало“ в известните данни да доктрината и прилагането ѝ. Когато искат да правят *публично шествие*, павликяните не се съобразявали с приетите дни за това в католическата църква, а действали „на своя глава.“³⁵⁵ Ритуалът при такъв случай предвиждал няколко елемента.

³⁴⁹ Богдан, Петър. Доклад от 10 ноември 1670 г., с. 326.

³⁵⁰ Богдан, Петър, пак там, с. 326.

³⁵¹ Богдан, Петър. Доклад от 15 ноември 1667 г., с. 268.

³⁵² Църковно-наказателна санкция за налагане на известни ограничения, без да има тежестта на отлъчване.

³⁵³ Стефанов, Антон. Доклад и посещения, с. 484.

³⁵⁴ Стефанов, Антон. Доклад и посещения, с. 473–502, 481.

³⁵⁵ Павликяните „не спазват дните на свети Марко, нито молитвените дни за дъжд, макар и хиляди пъти предупредени, действат на своя глава.“. Виж: Антон Стефанов. Доклад и посеще-

Първо се известявали всички в селото. После се заколвал един вол и много агнета, като кожата давали на свещеника. С хляб, вино, риба и други хранителни продукти се събирали около църквата или около къщата, в която се служи. След това в обичая се включвал свещеника с традиционните при църковна служба ритуални действия. Свещеникът излизат от църквата с одежди и епитрахил, с кръст в ръка, с пасхална свещ, а хората носели иконата на Мадоната. Свещеникът казва литаниите, отива на полето, придружен от малцина и почти всички жени, извървявайки по землището 3–4 мили. В това време другите хора приготвяли масите с яденето около църквата. Веднага след завършването на шествието, свещеникът идва и благославя трапезите. Мъжете и жените сядали отделно и ядели и пиели, „докато всички се напият“.³⁵⁶ Това описание показва компромисите и от двете страни и протичащата симбиоза, при която и павликяните, и католиците проявявали толерантна търпимост.

Пример за подобно шествие е това, което правели по време на суша. Докато свещеникът бил с шествието извън църквата, жените вземали съдове с вода и заливали всичко с нея – и свещеника, и носещите иконата, и другите хора – всичко ставало мокро. До там стигало уважението на павликяните към свещеника, принизен от тях „като всеки друг, който знае да чете и пише“.³⁵⁷

За павликяните в *Давуджево* денят в чест на *Възнесение Господно* бил най-почитания, а и къщата, в която правели своите служби, носела същото име. На този ден при тях се събирали католици и православни от околните села. Имали старинен обичай на този ден да слагат общи трапези на дошлите на публично и открито място, а за католиците – пред църквата или къщата за служби. Като вършели тия обреди, считали, че извършват най-голямото благодеяние за душата³⁵⁸.

Денят *Богоявление* павликяните наричали Свети Иван Кръстител. В по-ранни времена младежите играели цяла нощ вътре в църквата, но епископът го забранил. Въпреки обидите и протестите им наложил игрите да бъдат цяла нощ около църквата. На сутринта хващали със сила свещеника и други хора, които не ги „черпели“ и ги къпели в реката, макар и заледена³⁵⁹.

Постите при павликяните се спазвали. Това били Великденските пости, петъците и петнадесет дена пости Богородични. *Богородица не се* чествала от

ния, с. 473–502, 481.

³⁵⁶ Стефанов, Антон, пак там, с. 482.

³⁵⁷ Стефанов, Антон, пак там, с. 482.

³⁵⁸ Богдан, Петър. Доклад от 15 ноември 1667 г., с. 266.

³⁵⁹ Стефанов, Антон. Доклад и посещения, с. 482.

павликяните – само в Белене имало почит към този християнски образ. Празнували неделите и всички неподвижни празници. Имали и свои „частни“ празници, като например деня на света Варвара, на свети Сава калугера и други подобни. Почитат неделята също като петъка. В събота мнозина от тях ядели месо. Празничните дни за тях не били свързани с присъствие на литургия, а с безделие или пиене до напиване, като някои танцуват и играят хоро. Календарните празници на павликяните се различавали от „римския обред“ и следвали много от празниците по „гръцкия“ Юлиански православен календар³⁶⁰.

В павликяния поведенчески архетип *отрицанието от религиозна принадлежност, с цел да се обезпечи оцеляване, не е грях*³⁶¹. Жестоките преследвания са произвели в павликянство, гъвкавост при контакти с непримирими религиозни организации и култове. Някои от павликяните кръщавали децата си, причестявали се в православна църква с православни свещеници, въпреки явната непримиримост в основата на двете религиозни учения³⁶² и най-вече – неприемливостта на обредните култове и при двете страни.

Дуализъм католическите свещеници не забелязали. В Калъчли, когато Петър Богдан успял да ги убеди чрез тълкуване на собствените им книги, че трябва да приемат светото кръщение, те се извинили за „*невежеството и слепотата си, в които ги оставили техните бащи и деди, та да не признавали Светата Троица, ами само един Господ*“.³⁶³ Въпреки това изрично свидетелство, изследователите продължават да градят предположения за „дуализма на павликяните“ защо не е характерен за представителите им през XVII век. Изказва се мнението, че техните деди не са успели да го съхранят или са били от „умерените“ дуалисти – така обяснява липсата на данни в католическите доклади Л. Милетич, който отбелязва и липсата на аскетизъм³⁶⁴.

³⁶⁰ „Не спазват с нас 4-те времена, нито навечерието на празниците, нито заповяданите празници, а само ония, които техните съседни българи спазват.“ Виж, пак там, с. 482.

³⁶¹ Photius Patriarpha, Повестуване, VIII, р. 171.

³⁶² Georgius Monachus. Хроникон (Chronicon) – Бартикян, Р. Источники, Кратка версия, XI, с. 201.

³⁶³ Euzebius Fermendziu. Acta, р. 208.

³⁶⁴ Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 23.

3. Общност и лидерство

Харизматично лидери – свещеници и магьосници

Католическите доклади съобщават само за *религиозни водачи, наричани „свещеници“ и „попове“*.

Докладите *показват изискванията за избор*, който не е обвързан с църковната йерархия на друга конфесия. *Грамотността и познанието* на свещените текстове е основно изискване. Свещеник ставал човек, който можел „нещо да прочита“. Макар и пренебрежително, католическите мисионери съобщават за грамотността и познаването на свещените текстове. При обиколката през 1646 г. в Давуджово П. Богдан среща мъж на име Руско, който „по-рано беше техен свещеник, знае да чете сръбски, и се обърна [в католичество] и покръсти“. На него Деодат поверява да извършва някои задължения – да съобщава за неделните и празничните дни, да ги учи на молитви („Отче наш“, „Радвай се“, „Верую“), но той е „задължен да прати за свещеника и да му съобщи, ако е кръстил някого“ и при извършване на тайнства като изповед, причастие и други, то да извика свещеника от Селджуково.³⁶⁵ Павликянският свещеник *обучава* на молитви своите съселяни, което вероятно е правел и без специалното „разрешение“ на мисионера. Интересен пример в това отношение „мирянинът“ Андрей от Хамбарлии. Той поддържал ритуалите, дори искал да му се доставят от Рим Посланията и Евангелията на славянски език, с латиница, напечатани във Венеция, защото бил учил в Чипровци и познавал тази писмени издания. Неговата къща била свободна за гости – това той имал „от народа“³⁶⁶.

След *ритуала на избор* – „заповане“ по „стария им обичай“, при който давали „в ръката една тояжка“ и с това провъзгласявали, че е „станал“ техен свещеник.

Мъжете, изпълняващи ролята на религиозни водачи, показват склонност към промяна на религията си. *Руско (Рашко) от Давуджово* сам предлага да се покръсти. Павликянският „*еретичен поп*“, срещнал се с Петър Богдан през 1649 г. в *Маринополци*, му обяснил, че някога бил покръстен, но сега има „интерес“ да не се покръства отново селото му, защото като свещеник на непокорните си съселяни, ползва облекчения от османските власти – освободен е от данъци,

³⁶⁵ Богдан, Петър. Доклад, 1646. – Документи, с. 88-89.

³⁶⁶ Петър Богдан. Доклад, 23 юли 1663, с. 188.

както се „правело за всички попове“. Обещал за съдействия за покръстването на селяните си, ако отново го поставят поп. Преходът от павликянство към католицизъм и обратно не създавал проблеми нито със съвестта на свещениците, нито със селяните им, нито с османските власти. Когато в Маринополци католицизмът предизвикал промяна в данъчния статут, общността взела решение да си върне старата вяра, а католическият свещеник бил заменен с техен „еретически“. В тези случаи, промяната на религията не е приемана драматично. Но при упоритите жители-павликяни от *Калуگریца* („най-проклето в своята неотстъпчивост, наравно с Бъсцево“)³⁶⁷ през 1647 г. Фр. Соимирович не бил допуснат да влезе – не пускали католически свещеници в селото. Затова той повикал по-старите хора да дойдат при него *със своя поп* – там той получил обещание да се покръстят, ако получат свещеник от своето село.³⁶⁸ Обещанието изглежда е изпълнено – през 1659 г. селото вече има 250 души католици.³⁶⁹ Фактът, че през 1666 г. архиепископ Франческо Соимирович отново трябва да води истински богословски спор с „*еретически свещеник*“ върху текстове от „павликянско“ Евангелие, за да убеди отново непокорните да приемат католическо кръщение³⁷⁰ може да бъде обяснен с ново връщане към павликянството, в което павликянският свещеник стои начело общността. Причините за тази „подвижност“ не са само в „упоритостта“ на павликяните, а и защото след първоначалните успехи от 1604–1646 г., католическата църква не успява да осигури канонични свещеници, които постоянно да се грижат за новите си пасоми.³⁷¹

Известни са *имената на някои от павликянските свещеници*, което позволява да потърсим символи и знаци на специфичната им роля за общността. В османски опис от *1517 г.* са вписани *имената на свещеници в три села*. В Брестовиче-и павликян „поп Владислав“ е записан пръв след списъка на мюсюлманите, а „Драгой, син на поп – неженен“ е вписан на последно място, в края на списъка.³⁷² В Трънчовица-и павликян – в края е записан „поп Драгой, син на Братан, а в Бъсцево – „поп Драгой, син на Истайко“ е вписан с двама-

³⁶⁷ Петър Богдан, 1640. – Euzebius Fermendziu. Acta, p. 87.

³⁶⁸ Euzebius Fermendziu. Acta, 175.

³⁶⁹ Euzebius Fermendziu, пак там, 262.

³⁷⁰ Франческо Соимирович. Доклад, 3 август 1666, с. 375.

³⁷¹ Причините са болезнено ясно представени – павликяните са твърде бедни, за да издържат свещениците си, твърде „необразовани, простовати и без добродетели“, а и променените международни условия причинили подозрения и преследвания от страна на турците. Виж: Антон Стефанов. Доклад, 22 юли 1680, с. 476.

³⁷² Обикновената практика изисквала домакинствата на мюсюлманите, колкото и малко да се те, да се записват преди тези на „неверниците“, въпреки че се правят и изключения (каквото е случаят с опис от 1516 г.), особено в случаите на новоприели исляма „синове на Абдулах“,

та си неженени сина – „Гостил, син на поп Драгой“ и „Истайко, син на поп Драгой“.³⁷³ При съставянето на подробните описи в случая се прилагат принципите на териториалната организация на християнския култ и задължителното вписване на свещениците на първо място сред останалите данъкоплатци. Имената на свещениците представят подчертана родова традиция и предаване свещеническото служене от баща на син.³⁷⁴ Имената са между традиционните за славянската антропонимия и са сред тия с най-висока честотност на разпространение сред павликяните, където Рад, Драгой, Стано, Добромир са между най-разпространените³⁷⁵. Не може да не направи впечатление, че в две от трите посочени в описите села, името на действащия поп е *Драгой*. В третото село, в ролята на „очакващ или имащ наследственото право“, стои отново Драгой, син на поп, но вероятно не на вписания в началото *Владислав*. Името Драгой („драг“ – мил, скъп) е между най-разпространените в Средновековието и се свързва с качество на характера. А Владислав е рядко вписано двусъставно име при павликяните със значение на „славен владетел“. В Долно Лъджане известен католически свещеник с име Станислав от същото село, починал 1651 г.³⁷⁶

В случая в *Бъсцево имаме имена на три поколения*, които по всяка вероятност са предавали по наследство свещеническото звание в селото: Истайко – Драгой – Гостил и Истайко. Родовото име Истайко между т.нар. имена-амулетни, носещи магическа защитна сила и заклинание: „да стои твърдо и оживее“. Вписването на три имена – баща, голям и малък син свещеници – е единственото подобие и буквално повторение на архетипен модел на лидерство, така ясно проследим до XIII век в множество варианти³⁷⁷. Гостил е име, записано и в Белене, Калугерица и Тележане, макар и с по-малка честотност. Братан от Трънчовица е посочен като баща на свещеника Драгой – името е пожелателно,

които били записвани понякога и след данъкоплатците – Християни. – Виж: Ковачев, Р. Опис на Никополския санджак от 80-те години на XV век от 80-те години на XV век. С., 1997, с. 14.

³⁷³ Мутафова, Кр. Павликянски селища в Централна Северна България в османските документи от XVI век – Етнологията вчера, днес и утре. Изследвания, посветени на 65-годишния юбилей на доц. Д-р Николай Иванов Колев. Вл Търново, 2005, с. 479–492, 486. (там е посочен цитирания документ: ВОА. Maliyeden Mudevver №11, л. 92а . По подобен начин е вписано и в описа на знамети и тимари в Никополски санджак от 1479. – ТИБИ, 1966, с. 283.)

³⁷⁴ Виж повече в: Тодорова, О. Православната църква и българите XV–XVIII век. С., 1997; Също и в: Мутафова, Кр. Бившият столичен център Търново в османотурски документи от XVI век. – В: Традиции и приемственост в България и на Балканите през Средните векове. В. Търново, 2003, с. 578–596, 588.

³⁷⁵ Мутафова, Кр. Павликянски селища в османски документи от XVI век: антропонимия и идентичност. – В: Историята и книгите като приятелство, с. 159.

³⁷⁶ Соимирович, Франческо. Доклад, 3 август 1666, с. 373–374.

³⁷⁷ Виж, тук, с. 280–286, 294, 334–336 и др.???

означава искането „детето да има брат, не сестра...“³⁷⁸. Вече споменатите Руско от Селджиково и Андрей от Хамбарлии³⁷⁹ допълват списъка на известните имена на павликянски свещеници XVI–XVII век. Интересно е, че имената, свързани с християнска традиция, нямат широко разпространение не само сред свещениците, но и сред павликяните. Почти липсва използването на името на апостол Павел и другите апостоли, макар че текста на Евангелията и Посланията са основа на доктрината им³⁸⁰. В Хамбарли името на мирянина Андрей може да се обясни с факта, че е кръстен като дете, може би когато семейството му е живяло в някое от северните павликянски села.

В *описите на одринското село Павликян* от XVII век, вместо „поп“ или „син на поп“, е вписан *Димитри кетхюда*³⁸¹. Посоченото изписване не е регистрирано на друго място и вероятно е свързано с по-различен статут на представителя на селото. Можем да предполагаме разлика и в статута на селото. Отбелязахме по-горе значението на условията, с които селищата се включват в правната регламентация в хода на османското завоевание. Затова е естествено, едно и също по етнорелигиозна характеристика население, да е поставено при различни условия на административно-данъчно управление. Може би смисълът на другото име на с. Павликян – Текфур дере би обяснило повече и за този Димитри кетхюда, вписан на мястото на свещеник или син на свещеник. Прави впечатление, че това е най-бедният представител в описа на нивите и райетските чифлици, който притежава владения по-малки и от записаните на името на Димитри ябанджи („дошъл от другаде“), записан в същото село³⁸².

В течение на времето броят на *павликяните, които приемат католическо кръщение, става все по-голям*. При обиколките на мисионерите в павликянските села се извършвали нови ритуали – миропомазване, раздаване на кръстчета и икони, кръщения. Приемането на католическо кръщение от селището е давало възможност на заварения павликянски свещеник да остане отново „свещеник“ на общността, макар и да не е каноничен според църковните правила, за което вече посочихме примери. В ход бил процес на подготовка

³⁷⁸ Мутафова, Кр. Павликянски селища в османски документи от XVI век: антропонимия и идентичност. – Историята и книгите като приятелство, с. 163–165.

³⁷⁹ Петър Богдан. Доклад, 23 юли 1663. – Документи, с. 188.

³⁸⁰ Заключение е направено от Кр. Мутафова въз основа на „сондаж“ върху 10 селища, за които има данни в регистър 1516–1517 г. Виж повече: Мутафова, Кр. Павликянски селища в османски документи от XVI век: антропонимия и идентичност. – В: Историята и книгите като приятелство, с. 167.

³⁸¹ Първева, Ст. Земята и хората, с. 314.

³⁸² Първева, Ст. Земята и хората, с. 314.

на *нови местни свещеници*. Образованието на младежи-павликяни започнало още в началото на католическата мисия в началото на XVII век, така че още в 1612 г. епископ Петър Солинат докладва за младежите от „старите“ и „новите“ християни, които обучава в Чипровци и ръкополага за свещеници.³⁸³ Такъв е отец Павел, който придружава П. Богдан при обиколката му през 1646 г. Той бил получил образованието си в Неапол, бил умен и благочестив отец, който помогнал при заболяването софийския архиепископ³⁸⁴. В село Трънчовица служи вече „грохналия“ дон Иван Павлов, учил в Рим и Лорето, и грижеш се за павликяните от 45 години, който в 1666 г. посрещнал архиепископ епископ Франческо Соимирович³⁸⁵. Такова обучение имат мирският свещеник Христо от Петокладенци и монахът-минорит отец Филип от Горно Лъджане, които са на подчинение на никополския епископ Антон Стефанов през 1680 г.³⁸⁶ В докладите се появяват тези имената на първите образовани католически свещеници-павликяни. Те показват процеса на налагане на католицизма. „Пробивът“ в традиционната именна система и налагането на имена на апостоли, нетипични за павликяните, е само една от видима страна на промените в живота и вярванията на две – три поколения павликяни от 1604 г. (покръстването на Петокладенци) до края на XVII век.

Първоначалната съпротива на павликяните, които били готови *да „убият с камъни“ епископа*³⁸⁷, била преодоляна от Петър Солинат в Петокладенци през 1604 г. Силата на решимостта на мисионера играе важна роля и ни помага да разберем *защо успяват францисканите*. Ситуацията в Петокладенци повтаря аналогичен случай, описан от патриарх Евтимий в Пространното житие на Иларион Мъгленски, пресъздаващ реакцията на еретиците срещу Иларион Мъгленски: „Всички заедно спореха с него и като не можеха да противостоят на премъдростта и на думите му, които произнасяше, подтикнати от ярост, взеха камъни и *немилостиво го пребиха, както някога първомъченик Стефан*.“³⁸⁸ Думите на Петър Солинат разкриват същата реакция: „Когато отидох за първи път сред тях, те ми казаха, че ако не замина час по-скоро, ще ме убият с камъни“³⁸⁹. Повторенията показват стереотип на поведение, който има връзка с павликяния архетип

³⁸³ Солинат, Петър. Доклад, 1612 г. – Документи за католическата, с. 15.

³⁸⁴ Солинат, Петър. Доклад, 17 февруари 1647. – Документи, с. 83.

³⁸⁵ Франческо Соимирович. Доклад, 3 август 1666. – Документи на католическата, с. 373–374.

³⁸⁶ Антон Стефанов. Доклад, 22 юли 1680. – Документи за католическата, с. 474.

³⁸⁷ Петър Солинат. Доклад, 1612 г., с. 22.

³⁸⁸ Патриарх Евтимий. Пространно житие на Иларион Мъгленски. – СБЛ, IV, 98.

³⁸⁹ Солинат, Петър. Доклад от 1622 г., с. 22.

от VII–IX век в Мала Азия. В него светците и пророците били „разбойници и крадци“³⁹⁰, а свещенослужителите отвращавали, защото „били излезли против Господа“³⁹¹. Павликяните разказвали, че по време на кръщението присъствал и апостол Петър, дошъл даде на хората монашеската схима и облекло – дар от Дявола.³⁹² По тази причина и апостол Петър, и *монасите* били сочени като врагове на истинските християни павликяните. Представата е трайна и продължава да се възпроизвежда както в случая с Иларион Мъгленски, така и с Петър Солинат. Същото поведение е показано в упоритите Калугерица и Бъсцево – в първото село до 1666 г. не допускат католически свещеник изобщо на територията на селото, а в Бъсцево и след това упорстват, като не позволяват при тях изобщо да влезе свещеник и да им говори за вярата³⁹³. Но всеотдайното поведение и *апостолска жертвоготовност* са онези аргументи, които павликяните приемат и уважават. Както в случая с Иларион Мъгленски, който неочаквано оцелява, така и в случая с Петър Солинат, който „три пъти е бил бит от турците, и много пъти е бил в опасност и от страна на павликяните, които му се противопоставяха“³⁹⁴, павликяните отстъпват пред апостолския пример. Живеейки с Евангелието и Апостола, те разпознават истинската вяра, водена от божествен порив. И в двата случая, разделени от векове във времето и със стотици километри в пространството, павликяните приемат водачеството на тези доказали се с думи и дела религиозни водачи. Пазещи раннохристиянската „ревност“ в службите си, извършвани с цитати от свещените книги, павликяните имат специфично уважение към хора с „божи знак“. Те разпознават харизмата в тези „чужди“ за тях християнски проповедници, които на дело понасят мъченическото страдание, родеещо се с това на първомъченик Стефан (така както е описано в Деяния на апостолите³⁹⁵) са готови на саможертва. Техните собствени свещеници отдавна са загубили тази боговдъхновеност и само изпълняват предписаното от традицията. Това се разбира и от Франческо Соимирович, който заявява директно: „...ако павликяните имат постоянно близо до себе си свещеници, техните свещеници сами ще им помагат. Защото тези, които те си избират и наричат свещеници, не претендират за нищо друго, освен да бъдат освободени от налозите на пашата и да бъдат ка-

³⁹⁰ Photius Patriarpha, Narratio, VIII, с. 171.

³⁹¹ Petrus Siculus. Historia X, 125: „Те се отвращават от свещенослужителите на църквата; те говорят, че свещенослужителите са се противопоставили на Господ...“

³⁹² Georgius Monachus. Хроникѡν (Chronicon) – В: Бартикян, Р. Источници, Кратка версия, X, XI, 199.

³⁹³ Франческо Соимирович. Доклад, 3 август 1666., 375–376.

³⁹⁴ Петър Солинат. Доклад, 10 май 1612. – Документи, с. 16.

³⁹⁵ Деяния, 6–7.

нени на техните трапези, за да се напиват³⁹⁶. Възможността ще бъде използвана, въпреки липсата на благоприятна конюнктура и недостига на хора и средства.

Преобръщането на павликяните в католицизъм започва именно с апостолския пример на Петър Солинат, издържал *ценностното изпитание „бой с камъни“, успешно преминал „инициацията“* в Петокладенци и станал естествен религиозен водач на повтарящите в службите си раннохристиянски ценности. Да, използват се и материални „аргументи“ – строят се църкви, дават се иконки, подпомагат се финансово павликяните, но това е само в първите десетилетия, при първото поколение новообръщенци. Но веднъж поели след харизматичен водач, бил даден примерът и била прокарана пътеката към промените. Павликянски момчета поели към Чипровци, Лорето, Неапол, Рим... Възпитаните и образовани по така, „новите“ свещеници на „новите католици“ ще започнат подмяна на основни елементи във функционалния архетип на възпроизводство с вековна традиция.

Промяната е „посята“, кълновете ѝ ще прорастат в следващите десетилетия и в края на XVII век павликянството вече няма да е същото. Неговият край е бил „предизвестен“ и подготвен именно от слабостта на личностите, изпълняващи ролята на павликянски свещеници. Инертността на традицията е запазила възможно най-дълго лидерството им в модела на възпроизводство на общността. Но възможностите за самосъхранение са намалели в драматичния с промените си XVII век. Липсата на силни павликянски религиозни водачи е направила борбата за оцеляване на павликянството предварително обречена. Появата на мисионерите-францискани, наподобяващи раннохристиянските апостоли по своята жертвоготовност и внимание към бедните павликяни, е бил исторически шанс. *Останалото е само хронология на един неизбежен процес на обезличаване на старата доктрина и нейното „приобщаване“* към католицизма. Процеси със същия смисъл са ставали и преди и през XVII век, но с посока към други конфесии – православие и ислям. Но там изворите не позволяват такъв „контраст на изображението“.

Механизмът на павликянското конвертиране в католицизъм е ясно различим.

Посредничеството на „еретическите свещеници“, приемащи функции при отсъствието на постоянни свещеници в селата е първата стъпка за спечелване на павликяните от францисканите. Втората е „преобръщането“

³⁹⁶ Франческо Соимирович . Доклад, 3 август 1666. – Документи, 371.

на младото поколение чрез групата на образованите в Чипровци, Рим и Лорето павликянски момчета, станали и първите католически свещеници – една част мирски, а други монаси-минорити. Спечелването на младите на практика било спечелване и на семействата. Между първите *млади павликяни-францискани* е отец Павел, който придружава П. Богдан при обиколката му през 1646 г. Той е павликянин, който има братя и роднини в едно от селата край Филипопол. Бил получил образованието си в Неапол „неотдавна“ и отивал да посети братята си. Умен и благочестив отец, той помогнал при заболяването софийския архиепископ³⁹⁷. Родствената връзка при павликяните е особено изразена при *братята*, които обикновено следват в промените този от тях, който е взел решение. Така при покръстването на Калугерица павликянският *свещеник е с братята си* и заедно извършват кръщението³⁹⁸. Може би тази връзка между братята не е случайна, а е поведение-реминисценция от архетипното лидерство в павликянската традиция, повтаряща по свой начин божествената връзка в Троицата Отец – Старши син (Архонт) – Младши син (Христос)³⁹⁹.

За разлика от младите, *възрастни мъже* показват най-голяма упоритост и оставят младите сами да променят религията си, като те запазват своята стара вяра. Затова често се споменават старци, които пазят упорито религията си. В сблъсъка между старите навици и желанието на мисионерите да се наложи нов ритуален ред, изпъкват най-много *неформалните лидери* на общността. В Белене най-голям противник е „*дядо Коста*“, а в Ореше само една жена се съпротивлявала срещу промяната на Коледа и Великден по „новия календар“⁴⁰⁰. Старите традиционни ценности се пазели най-вече от „*бабите*“, които си присвоявали правото да тълкуват верските правила, които оценявали като „лош закон“ – не одобрявали ходенето на момите и младите жени на църква, а одобрявали срещите на младите момци и моми в селото или в полето, като „полезни младежки работи“. Обяснението, че упоритите и консервативни „баби“ наричали всеки свой обичай „закон“⁴⁰¹ (ценен като „лош“ от мисионерите, защото се различава от католическата религиозна практика).

³⁹⁷ Петър Богдан. Доклад, 17 февруари 1647. – Документи, с. 83.

³⁹⁸ „...първи беше покръстен свещеникът със своите; после неговите братя и всички останали, които не бяха кръщавани“ – В: Франческо Соимирович. Доклад, 3 август 1666. – Документи, с. 375.

³⁹⁹ Множеството приложения на теологичния архетип при павликяни и катарии виж: Тук, 334 сл.??

⁴⁰⁰ Милетич, Л. Нови документи, 16, II. 17.

⁴⁰¹ Докладът на католическия духовник Пулези. – Милетич, Л. Нови документи, 17, II. 19.

Терминът „закон“ е *свещено понятие* от лексиката на павликяните през векове, взаимствано от свещените текстове, познавани от тях като точни цитати.⁴⁰² Използван е и в православната българската легенда за началото на павликяните в България като означение на павликянската вяра⁴⁰³. За павликяните понятието „закон“ има синкретичен смисъл и означава християнската им доктрина. Практическите прояви в поведението на общността са обяснявани и оправдавани със съответствието между свещени думи и дела. Затова промените в поведението значели и друго разбиране, несъответстващо с означения от „закона“ ред. *Разбирането за „добро“ и „зло“* е регламентирано от „закона“, а промените засягат сърцевината на традицията. Бабите интуитивно усещат мащаба на „преобръщането“ на ценностите и реагират спонтанно. *Лъжата* павликяните считали за полезна и необходима, защото спасявала от беди, а *всяка „ерес“ (секта) смятали за „дадена от Бог“ и не осъждали този*, който напусне дори и християнската вяра – казвали дори, че Господ обича повече турците, защото им позволява да потискат християните⁴⁰⁴. Затова често мисионерите съобщават за павликяни, които „преди“ били приели католическо кръщение, но се били „върнали“ към ерестта си⁴⁰⁵. Допускането на прикритост и измама е характерна и за поведенческия архетип на общността от ранните ѝ прояви в Мала Азия⁴⁰⁶. Затова преструвките и отричането от учението не е наказуемо или осъдително поведение. Конюнктурният избор и лавирането между католицизъм и павликянство не се приемало за осъдително, ако нуждата на деня изисква по-лек изход от трудна ситуация. „Гъвкавостта“ на францисканите и толерантността им към заварените нрави на павликяните допринасяла за това. *Бабите, интуитивните пазителки на стария „закон“*, успяват за запазят старите разбирания за „добро“ и „зло“ в ежедневието през първите

⁴⁰² Виж пример в: Деяния, 6:13.

⁴⁰³ Виж Приложение II.

⁴⁰⁴ Докладът на католическия духовник Пулези. – Милетич, Л. Нови документи, 17, II 19.

⁴⁰⁵ Това е съобщавано и за цели села, и за отделни павликяни, и да „еретическите им свещеници“.

⁴⁰⁶ Euthymii monacho Coenobii Peribleptae. Epistula, s. 17. Цитираните думи на Христос са често използвани и при павликяните в ранния им период. Те са цитат от Мат, 10, 33. „Безбожниците“ били четирима – те били хванати и затворени, след което били заплашени със смърт. Така те разказали историята си – някакъв тепавичар Петър (Ликопетър) им предал заклинания, които твърдял, че са откровения на св. Петър. Заклинанието се прочитало над главата на нововъжеданите в ерестта, което им давало освобождение от Светия Дух, получен при кръщението, след което получавали дяволска сила – печатът на дявола, а в сърцето му се настанявал зъл дух, който дори самия Бог не би могъл да изгони.“

поколения на конвертиране, използвайки липсата на постоянни свещеници и толерантността на първите францискани.

Промените включват промени в *ролята на свещениците и отслужваната от тях „служба“*. Францисканите заварват служба в църкви – къщи, често непокрити, в които чрез заучени свещени цитати се общува около *маса-та, докато се приема и друга храна*. Това е „повторение“ на архетипна мистерия от типа на христовата Тайна вечеря, за която е пише и патриарх Евтимий в Пространното слово за Иларион Мъгленски. Тази „служба“ в павликянските църкви (без икони и само с маса, на „която се яде и пие“) е това, с което свещениците на католическата църква най-рано започват борба. Подобна традиция се спазвала при брак – тогава свещеникът благославял („бъбрел“) чрез *заучени наизуст „някакви думи“, пиел с тях и благославял чашиите „с някаква благословия“*. Благославял браковете, като съединявал ръцете на сгодените. Други ритуали изпълнявали при брак⁴⁰⁷. Съвпадането на литургичните текстове и близостта на молитвите позволявали прехода и в двете посоки да става относително безконфликтно. Павликянските свещеници продължили да учат на молитви и след предаването на религиозната „власт“ под опеката на католически епископи и архиепископи, за което получавали специални разрешения от тях. През 1646 г., Руско от Давуджово получил от П. Богдан права „да съобщава за неделните и празничните дни, да ги учи на молитви“⁴⁰⁸.

Браковете се оказват друг сериозен проблем на мисионерите, опитали да въведат католическите нрави след павликяните. По стар обичай се „правел само един публичен оглас в черква преди венчание“⁴⁰⁹. Сериозни проблеми се получавали при желанието на павликяните за *развод и втори брак* (те вярвали, че епископа има власт за това), а и при смесени бракове, защото момите-павликянки недостигали⁴¹⁰. *Жените* имали специално място в павликянската общност. В много случаи женитбите ставали причина за приемането на исляма, особено при желание за сключване на смесен брак или брак след развод или вдовство. Животът на жените бил много по-труден от този на мъжете – те работели в семейството си да работят денонощно, изтощава ли се и смъртността при тях била голяма – затова мъжете били повече. Липсата на павликянки

⁴⁰⁷ Петър Богдан (Деодат) – Euzebius Fermendziu. Acta, 80

⁴⁰⁸ Петър Богдан. Писма и доклади 1647–1670 г. Доклад, 1646. – Документи, с. 88–89.

⁴⁰⁹ Милетич, Л. Нови документи, II 6, 21.

⁴¹⁰ Милетич, Л. 21, II. Стигало се до недопустими за католическите свещеници ситуации – павликяни се венчавали с православни жени при турски ходжа и не искали да се венчаят в църква още веднъж. Заплашвали с приемане на исляма, ако се упражнял натиск. – виж, пак там, II, с. 18.

„било и щяло да остане главната причина, поради която не преминавали православни мъже в католичество. Католическият свещеник дори се учудва, че много мъже и момци остават да живеят без жени, отколкото да загубят вярата си и да отидат при православни и мюсюлмани, които „им предлагали моми за женене“⁴¹¹. Но затова пък ставало друго – православните моми приставали на павликяните, какъвто е примерът в Трънчовица и Лъджане, където за кратко време били венчани 19 православни моми с павликяни. Приставането било най-предпочитаното средство да се реши този проблем за брак между различните конфесии, защото турските закони не допускали връщане на момата⁴¹² – така свещениците и от двете страни трябвало да се примират.

Францисканските монаси станали новите религиозни авторитети сред павликяните, защото с *постоянство и апостолска ревност* понасяли лишенията при своите мисии. Условието за живот били трудни. Жилищата били „подземни и влажни“, и дори местата, използвани за църкви били под земята, покрити с камъш и кал. Бедността и трудностите в живота на павликяните често „пропъждали“ свещениците, които едва успявали да издържат да завършат тригодишния срок на служенето им при пасомите си. Често се отбелязвало, че служещите при павликяните свещеници са подложени на големи лишения, защото „са твърде бедни и се обличат съвсем лошо“, докато някои от тях търсели начин да живеят по-добре. Първото поколение „нови християни“ скоро получили нов статут – с декрет на Конгрегацията (фолио 39, том 78 на Актовете на събранията от **30 март 1648 г.**) се създава Никополска епископия. От документа се разбира, че мотивът за определянето на нов епископ **в Никопол е „да се управляват всички павликяни** – нови християни, които се намират в Крайбрежна Дакия или Мизия....., които са между Дунав и планината Хемус.“⁴¹³

Създаването на **Никополската епископия като част от Марцианополската архиепископия** цели по-прагматично управление на павликяните и затова е назначен човек, който произхожда от тях и ги разбира най-добре⁴¹⁴. **Първият епископ на павликяните в Никопол е Филип Станиславов – павликянин от Ореше.** След като завършил образование в Рим и се завърнал през 1636 г., първоначално пребивавал в родното си Ореше, през 1638 г. бил в Про-

⁴¹¹ Милетич, Л. Нови документи, 20, XXX.

⁴¹² Милетич, Л., пак там, 20, XXX, 8.

⁴¹³ Антон Стефанов. Доклад и посещения . – Документи, с. 477.

⁴¹⁴ Затова и след десетилетия този проблем остава и е формулиран от епископ Антон Стефанов така: „епископията на Никопол е едно и също с архиепископията на Търново“. Виж в: Антон Стефанов. Доклад и посещения, с. 479.

вадия, а в 1640 г. – в Белене⁴¹⁵. Той изпитал пръв проблеми и непредвидени конфликтни ситуации от най-различен характер. Особено силни станали критиките към него след 1648 г., когато станал Никополския епископ. Особено често *се осъждал начина му на живот* – носи малко по-добри дрехи, та поради това е мразен от турците по селата и искат да му налагат разни данъци, казвали му: „ти не си брат (францисканец), а султанът е позволил само на братята да не плащат нищо“.⁴¹⁶ Филип Станиславов често пътувал⁴¹⁷. При пътуванията си не обличал свещенически дрехи – обличал се като търговец и незапознатите с длъжността му турци и православни не подозирали високия му сан⁴¹⁸. Станал обект на множество писма до Конгрегацията, които „го разобличават“ и в края на краищата постигат неговото отстраняване през 1663 г. от длъжността на Никополски епископ. Подозрението, че твърде много „другарува ту с турци, ту с арменци“ и може да компрометира съсловието си, явно са стигнали своя логичен финал. В писмо на Петър Богдан от 6 септември 1663 г. разбираме за опита да се ревизира решението на Конгрегацията относно суспендирането на Филип Станиславов. Потърпевшият епископ е бил извикан от Охридския и Софийският архиепископ, след което е поискал да получи възможност да оправдае действието си, с които е предизвикал отстраняването си. Обяснил е, че не е служил служба в Марцианополска епархия и не е изоставял грижите за своята епархия⁴¹⁹. Въпреки това Филип Станиславов умира през 1674 г. неопростен⁴²⁰, като оставя представата за една интересна многопланова личност.

Животът и делото на **Ф. Станиславов** надхвърля представите за обикновен мисионер-францисканец, пък бил той и с епископско звание. Роден сред павликяните в Ореше, но възпитан и образован в Лорето, животът му повтаря лидерския архетип на павликяните от IX–XII век – Ф. Станиславов е *двойнородения*, „син на два народа“ (в смисъл *религиозни течения*). Делото му също има това специфично значение – да намери *формулата за „смесване“* на павликянство и католицизъм, но без противопоставяне. Станал епископ през

⁴¹⁵ Euzebius Fermendziu. Acta, p. 42, 46, 86.

⁴¹⁶ Euzebius Fermendziu, пак там, с. 176.

⁴¹⁷ Euzebius Fermendziu, пак там, с. 42, 46, 86.

⁴¹⁸ Euzebius Fermendziu, пак там, с. 266.

⁴¹⁹ Богдан, Петър. Писма и доклади 1647–1670 г. Писмо, 6 септември 1663. – Документи, с. 209–210.

⁴²⁰ Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 18–19. Според други автори Ф. Станиславов получил опрощение малко преди смъртта си. Виж: Радев, И. Паметно явление на литературния живот през Преходната епоха. – В: Абагар на Филип Станиславов. Рим, 1651. В. Търново, 2001, с. 5–22, 10.

1648 г. и три години по-късно – през 1651 г. вече издава в Рим своя „Абагар“. Въпреки многото коментари за книжката⁴²¹ и опитите за сериозен анализ⁴²², тя е разглеждана главно като литературно, и по-слабо като обществено явление. Докато едни го определиха като създател на „барокова литература“⁴²³, то други категорично го зачислиха към старата българска литература, от която го отличава само „една нова предвъзрожденска струя“, която може да се забележи само в силно изразеното българско народностно съзнание⁴²⁴. Неоспоримо извън този спор остава заключението, че „повече от всички други той познавал своите сънародници и *разбирал техните духовни нужди*“ и затова „*харизал*“ *труда* си на своя български народ⁴²⁵.

За епископ Ф. Станиславов книгата „Абагар“ е имала чисто практически цели, на които никой не отдава необходимото внимание. Тя е била *средството за преобръщане* на неговите пасоми от павликянство в католицизъм. Това е било догматично-ритуално „оръжие“, което да „удари“ *носецата конструкция на старата доктрина* и да „изгради мостове“ към новите догматични и канонични изисквания. За разлика от гръцкият опит в „Догматичното всеоръжие“ на Е. Зигавин, никополският епископ не само е познавал учението на своите павликяни, но приел мисията сам да ги преобръща. „Абагар“ не е голямо и трудноразбираемо догматично четиво, а е малко и ефективно за целта практическо средство. Важността му е голяма, като се има предвид, че „оръжието“ е писано слово, сътворено от истински познавач на „мишената“. Нищо в текста и формата му не е напразна и произволна импровизация. „Абагар“ е

⁴²¹ „Абагар“ на Филип Станиславов е издаван три пъти като фототипно и текстово издание. Това са: Пундев, В. Сборникът „Абагар“ от епископ Филип Станиславов (включва и фототипно текста), Годишник на Народна Библиотека Пловдив, 1924 (1926); Абагар на Филип Станиславов (фототипно издание, представено от Божидар Райков). С., 1979; Абагар на Филип Станиславов, Рим, 1651. (ред. Иван Радев, фототипно издание и превод от Кирил Кабакчиев). В. Търново, 2001.

⁴²² Пос. съч; Също и: Кузьминский, К. О сборнике молитв известном под названием „Абагар“. Москва, 1906; Милев, Н. Католическата пропаганда през XVII век. С., 1914 г.; Пенев, Б. История на новата българска литература. София, 1930, 264–266; Райков, Б. Към мястото на „Абагар“ в старобългарската литература. – В: ИИЛ, 1966, кн. 18–19; Дуйчев, Ив. Филип Станиславов. – Сборник Бележити българи. София 1969, т. 3, 77–87; Радев, И. Паметно явление на литературния живот през Преходната епоха. – В: Абагар. В. Търново, 2001, с. 5–22.

⁴²³ Бехиньова, В. Барокът и литературата на българските католици. – Литературна мисъл, 1975, № 2, 88–90; Георгиев, Е., Българското общоисторическо и литературно развитие и барокът. – В: Сб. Българската литература в общославянското и общеевропейското литературно развитие, С., 1973, с. 179–203; Георгиев, Е., Барокът в българската литература. – Литературна мисъл, 1971, № 6, с. 46–62

⁴²⁴ Райков, Б. Предговор. – В: Абагар на Филип Станиславов. С., 1979, с. 33–34.

⁴²⁵ Милев, Н. Католишката пропаганда, с. 143.

„*догматичното всеоръжие*“ за католическото преобръщане, но от „двойнородения“ Филип Станиславов.

Заедно с това, ролята на никополския епископ в много отношения напълно се вписва в стари павликянски представи за харизматично водачество. Поведението му *повтаря* донякъде направеното от последния известен ересиарх Сергей Тихик, който единствен след основателя Константин Силван *посмял да напише текстове към свещените Евангелия*, Деяния на апостолите и Послания на апостолите, но изворите мълчат за смисъла им. След него павликяните нямали такъв боговдъхновен водач, а традицията въвела избор на хората, изпълняващи ролята на свещенослужители. И българският павликянин Филип Станиславов, желаейки да „*реформира*“ завареното християнството на своите пасоми, създава нов текст – допълнение към 15-те свещени текста, които павликяните векове наред заучават наизуст.

Първоначалните надежди от бързите успехи на католицизма, скоро се сменят с трудно оцеляване и финансови несгоди, които след Чипровското въстание 1688 г. се превръщат в сериозно изпитание на всички католици в българските земи.

Наследият павликянина Филип Станиславов през 1677 г. чипровчанинът *епископ Антон Стефанов*. Бедността на епископа се е задълбочила с времето и той не може да се облеche според сана си – не се познава, че е епископ. Във времената на несигурност, резиденцията на никополския епископ се преместила от Никопол в Белене⁴²⁶. Образован и израснал в Чипровци, епископът не прима това „неподобаващо място“ – сред „некултурните селяни“ присъствието му е все едно „да се хвърлят бисери“, а съществувала опасност и да бъде убит от крадци. Да се наказват грешките на павликяните също не е възможно, защото те можели да се оплачат и да настроят турците срещу него. А, макар че „името на епископа е велико, а тукашния народ е много беден, та търси да получи милостиня от епископа и от неговите свещеници – как могат тези хора да помагат на свещеника?“⁴²⁷ Молбата на Антон Стефанов е да получи разрешение да се премести седалището му във Влахия, оттатък река Дунав. Дори

⁴²⁶ Там обитавал килията, където по-рано е живеел селския свещеник. Той твърди, че „най-подходящото и най-доброто място за местожителство на епископа е село Белене. Защото в Белене (макар и мизерно и с постоянен страх) епископът живее вече от три години и досега не е бивал връзван, нито арестуван.“ Издръжката от Конгрегацията не идва редовно и не е равна на предоставяната на други епископи – ако на други места за епископа се предвиждат 200 скуди, за никополския епископ се изпращат 100 скуди. В: Антон Стефанов. Доклад и посещения, с. 500.

⁴²⁷ Пак там, с. 500.

би приел да живее е сред турци и би изпълнил подобна заповед, но мисли, че е вай-добре да се пресели в по-спокойна земя и от там да се грижи за павликяните. Когато го виждат по-рядко, „ще му оказват по-голяма почит“⁴²⁸.

Така след борбената фигура на павликяният Никополски епископ Филип Станиславов, павликяните изглеждат изоставени без грижа и уважение. Но през XVIII век се забелязва тенденцията българите-свещеници, изучили се в чужбина, да са „по-малко готови да се жертват за своите сънародници.“⁴²⁹ Но животът давал на павликяните и добри „пастири“ – павликяните в Пловдивско имали през XVII–XVIII век такива свои свещеници-павликяни, които продължили делото на реформи на Филип Станиславов, които основали „павликянска писменост“⁴³⁰.

След изтощителните войни и особено след Чипровското въстание от 1688 г., последвало насилие над католиците. Францисканите свещеници се считали за агенти на Свещения съюз, затова били и жестоко преследвани – много от тях били избити, други емигрирали. След 1688 г. сред покатоличените павликяни в Тракия и по поречието на р. Осъм останали да служат само четирима свещеници, лишени от непосредствено ръководства и издръжка, изложени на непрекъснати издевателства от страна на османските власти. Молбите на мисионерите са за финансово подпомагане, за да могат да оцелеят физически и да изпълняват задължението си⁴³¹, но явно това не било осъществено.

Османските власти са въвели заплащане на данък от мисионерите⁴³² Проблемите отново са потвърдени и през 1696 г. Мисионерите продължават да живеят трудно – те са облагани с данък, принуждавани са да правят подаръци на господарите и на управителите на селата, да дават подслон на войската, инак рискуват да бъдат изгонени от селото и бити с тояги. Притеснението от отстъпление на католическата църква е напълно обосновано и това са страховете на католическите мисионери в края на XVII век от „надмощието на схизматиците“⁴³³. Затова искат да се промени резиденцията и „да се определи Филипопол за ново подходящо място за сегашните времена“ и да се задължи да прави посещения⁴³³.

⁴²⁸ Пак там, с. 501.

⁴²⁹ Милетич, Л. Нови документи, с. 23.

⁴³⁰ Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 228–306.

⁴³¹ Стефан от Людбрег. Писма и доклади. Доклад за състоянието на католиците в България и Сърбия от отец брат Стефан от Людбрег, мисионер в Калъчлии, написан в 1696 г. – Документи, 537–538.

⁴³² Стефан от Людбрег. Писмо, 9 март 1692. – Документи, с. 520.

⁴³³ Стефан от Людбрег. Доклад от 1696 г. – Документи, с. 540.

III.

ПАВЛИКЯНСТВОТО НА КРЪСТОПЪТ ПРЕЗ XVII ВЕК

1. Сепаратизъм и конформизъм при религиозен преход

Павликяните през XVII век са поставени в условията на засилващ се натиск от страна на православие, католицизъм и ислям. Затова поведението им често е отрицание на агресивните опити за преобръщане на традиционната им религиозна идентичност. Сепаратизмът, идващ от съзнанието им за различие, е изграден през дългият им исторически път като обособена общност. Голямата активност на католическата францисканска мисия „пробива“ защитното статукво, което павликянските селища ползват „де факто“ в османското правно пространство. Въпреки многото дискуссионни въпроси при османистичните изследвания, интерес представляват поставяне процесите на проникване в ежедневните контакти между различни конфесии⁴³⁴.

Виждаме, че в някои случаи, *павликянската принадлежност продължава да гарантира по-добър данъчен статут* от православния и се защитава от османските власти (случаят с Маринополци (1636–1640)⁴³⁵). Така можем да разберем реалностите и при павликяните – макар и без да имаме известна и изрично дефинирана законодателна норма, при тях фактически същест-

⁴³⁴ Мутафова, Кр. Правна регламентация на професионалните отношения между християни и мюсюлмани в българските земи XV–XVII век – В: Религия и църква в България. Социални и културни измерения в православие и неговата специфика в българските земи. София, 1999, с. 313–330, 313.

⁴³⁵ Когато връщането към павликянство и изгонването на католическия свещеник било достатъчно действие, за да се възстанови предишния статут и претенциите на Търновския митрополит за данъчно облагане да се отхвърлят. Но затова през следващите години католически свещеници в селището не се допускали. Виж: Петър Богдан. Описание на царство България. – Димитров, Б. Петър Богдан Бакшев – български политик и историк от XVII век. С., 1985, с. 124–148, 135.

вува осигурена автономност и ненамеса в религиозните, семейно-брачните въпроси. Обстоятелствата по-късно им позволяват лавирането между павликянство и католицизъм, което личи в няколко обрата в принадлежността на Ореше (1605–1620)⁴³⁶, в споменатото Маринополци (1636–1640). Но въпреки конфликтността, нито веднъж не се споменава за избор на православие от поне една павликянска общност. Веднъж „пропукали се“ и допуснали отстъпки пред апостолския порив на Петър Солинат (разполагащ с ферман от великия везир и използващ протекциите на местните османски власти), павликяните стават мишени и на опити за конвертиране в други религии⁴³⁷.

„Абагар“ – формула за преобръщане на „новите католици“

„Заварената“ легенда мит за Рим-папа подпомага привличането на павликяните към Римската католическа църква. За да настъпни промяната, голяма роля изиграват родените павликяни, които приемат мисията да покръстят своите съселяни. Историята е запазила яркия образ на Филип Станиславов, създател на първата печатна книга „Абагар“, предназначена да бъде средство на преобръщане – едно далечно ехо на старите средновековни *формули за преобръщане*, с които вековете от VII до XII изобилстват. Но за разлика от познатото изброяване на пунктове, от които „еретиците“ трябва да се отрекат, Филип Станиславов предлага много по-толерантен и модерен вариант на приобщаване на павликяните, които добре познава. Целта е промените в догмите и ритуала да станат чрез постепенен компромис. Средство за това е „формулата“ на „Абагар“. Епископ Филип Станиславов издава книгата си през 1651 г. като *практически наръчник* за преобразуване на павликяните в католици. В нея сепаратизмът им трябва да се претопи в правилен, каноничен католицизъм. Преводните текстове са комбинирани с лични послания. Фактът, че книгата е замислена като „амулет“, чиито листи могат „да се носят при себе си“, е сериозно предизвикателство към сърцевината на павликянската доктрина, признаваща силата на словото, а не материални негови символи и носители. *Атакува се най-твърдото ядро на павликянството – отрицанието на идоли, образи и други материални изражения на светостта.* Предложението „Абагар“ да се

⁴³⁶ Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 30

⁴³⁷ Euzebius Fermendziu. Acta, p. 18. – Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 34. Конкуренцията между католическия и православния архиерей за власт над павликяните (религиозна и данъчна) личи и в много други случаи, освен цитираната, но това е първото подробно описание и обяснение на мотивите за конфликта – религиозно-административни и данъчни.

носи вместо „силни мощи“⁴³⁸ изглежда провокация за нравите на павликяните, които отричат материалния кръст, икони, мощи като ги наричат „идолопоклонничество“. Изображенията на кръста, иконите на Богородица и различните светци в „Абагар“ са предизвикателство и отрицание на изконни павликянски ценности.

Изборът на *персонажи и символиката* не са случайни – в тях се търси по-смелчен вариант, за да бъдат приети. Фактът, че е „спестен“ образ на „кръст-разпятие“, а се дават изображения само на св. св. Константин и Елена (с три кръста около тях) и „косвени“ кръстни украси-знаци в другите икони, показва известно съобразяване с нагласите. Епископ П. Солинап пише за павликяните през 1604 г., че като „им се споменаваше името на пресветия кръст или им се показваха светите ликове, бягаха от тях като от общ неприятел на нашата вяра“⁴³⁹. Вероятно и самите светци, изобразени в книгата, са избирани внимателно и са били между най-уважаваните от познатите свещени текстове. А последното изображение – св. Стефан в момента на мъченическата му смърт, пред хвърлящото камъни множество⁴⁴⁰, изпълнява позната за павликяните сцена, описана в Деяния: „И, като коленичи, виква с висок глас: Господи, не зачитай им тоя грях! И като каза това, почина“⁴⁴¹. Фототипното издание предава логиката на автора – под изображението стои молитвата „Как да славим Бога“⁴⁴². Изследователите подчертават, че сред образите на великомъченици Георги, Николай, архангел Михаил, единственият образ, който се свързва с елементи на писания текст е само тази гравюра – „Свети Стефан, първомъченик“. При нея няма портретно изображение, за разлика от другите икони, а фигурата на св. Стефан е част от композиция сред множество човешки фигури е с характер на картина⁴⁴³. Към тези специфични съставки към образа на св. Стефан, Ф. Станиславов добавя още една – определя светеца като „*първомъченик Стефан, на българската земя застъпниче и бранителю*“.⁴⁴⁴ Това е едно от двете места в книгата, в което личи етническа идентификация и национална обвързаност, на иначе неутралния в това отношение текст с чисто литургично съдържание.

⁴³⁸ Абагар, с. 72.

⁴³⁹ Доклад на софийския епископ Петър Солинап от 1622 г. – Документи за католическата дейност, с. 22.

⁴⁴⁰ Абагар, с. 69.

⁴⁴¹ Деяния 7:60.

⁴⁴² Абагар, с. 42.

⁴⁴³ Радев, И. Паметно явление на литературния живот през Преходната епоха. – В: Абагар на Филип Станиславов. Рим, 1651. В. Търново, 2001, с. 21.

⁴⁴⁴ Абагар, с. 69.

Защо точно този образ, събира толкова специфика и изключения? Явно целите на автора са си заслужавали – примерът на св. Стефан явно е между ключовите в представите на павликяните и през XII век⁴⁴⁵.

Но епископ Ф. Станиславов не спира до посочените „революционни“ за павликянската свещена доктрина промени. Текстовете в книгата имат същата *двойствена роля – те налагат нови доктринално-ритуални правила, като опитват да използват заварени представи*. Словото тук трябва да е мост към промяната, за съгражда променяйки, без да руши. Така във въвеждащото ядро от три фрагмента се утвърждава нов символ на вярата – *Троицата получава променен вид като включва Богородица*. В изображението тя е нарисувана между Бог Отец и Христос, държащи корона със Светия Дух – гълъба над нея. Странно защо в ръцете ѝ сякаш има дете, след като образът отстрани би трябвало да е на порасналия Христос? Дали тук авторът не е потърсил компромиса със заварената павликянска Троица – Отец – Старши син – Христос–Младши син? Във второто съдържателно ядро е „Епистолия Абагара царя“, към която Ф. Станиславов включва свое оригинално поучение. Какви са наставленията към павликяните? Епископът заклеймява „проклетите вещици, които с дявола церите, с баяние, чрез цярове и магии“, а неговите „братя и сестри“ ги допускат в къщи и ядат и пият и разговарят с тях. Пламенната аргументация на новите за павликяните ритуали позволяват да се „покажат“ някои от традициите, срещу които епископът се бори. Целта на поучението е да утвърди *новото кръщение* и носената от него символика. Явно тук е срещал съпротива, неразбиране на смисъла на тайнството. Връзката между католическия ритуал, който осигурявал опрощаването на греховете и спасението на душите на кръстените, е напълно чужд на павликянските представи. Още повече, че е извършван от архиерей в расо. Правото на свещеници да приемат Светия Дух и да опрощават грехове по поръката на Христос като наместници на него и на апостолите, да „освобождават от грях и свързващи с него“ е немислимо за старата доктрина, в която монашеската схима е израз на злонамерено тълкуване и изкривяване на Божия закон. Но в патетиката на убежденията, които за павликяните явно са трудноразбираеми и неприемливи, личи ролята на вещиците и магьосниците. Те според Ф. Станиславов явно са в ролята, за която претендират свещениците. Те са на мястото, което Христос определил за апостолите. „Който от нас стане архиерей, да слуша греховете на своето стадо и да ни освобождава от греховете,

⁴⁴⁵ Патриарх Евтимий. Пространно житие на Иларион Мъгленски, с. 98.

както Христос заповяда на апостолите, а не на вещици и магьосници. Защо, о вие, архиереи, попове, калугери и духовници, допускате това да се прави... а не прокълнете проклетото...⁴⁴⁶. Особената роля на тези павликянски магьосници и вещици по времена кръщение и „опрощение“, личи от това, че в някои от молитвите епископ Станиславов дава наставления как да се извършва ритуални *молитви, заменящи лечението с магии* – при болест, за умиращ, за душа, излизаща от плътта, за пътник, за неплодна жена, за мъж и жена, обхванати от Сатаната или магия, срещу завързване от дяволския цар, за безчедна жена, за богник...⁴⁴⁷. Погледнато от тази страна, избраното съдържание на молитвите „покрива“ няколко свери от ежедневието – те са предназначени за ситуации при болест (4 молитви), за безплодие (4 молитви), за умиращ (2 молитви). Останалите молитви са за прослава на Бога (5 молитви), на Богородица (1 молитва), на пътника, на тъжния по душа, „за всеки случай“. Явно изборът на молитвени текстове е бил насочен към изместване ролята на жените магьосници, които са имали предимство в традицията изброените случаи.

Целта на „Абагар“ на епископ Ф. Станиславов, е главно догматично-ритуална. Чрез формата (да бъде мощи, да представи изображения, да даде молитви и поучения извън 15-те свещени за павликяните текста) и чрез съдържанието, книгата *провокира и променя* изконни норми на павликяните. „Абагар“ е едновременно *„Догматично всеоръжие“ и ежедневен наръчник*, чрез който трябва да се преобърне павликянската свещена традиция и да се съчетае с католическия канон. Доколко целите са реализирани, е друг въпрос. И най-доброто оръжие не може да направи желаното, ако не се използва в правилното време и от точните хора. Това важи и в случая с „Абагар“. Фактът, че книгата е била запазена в множество екземпляри от 15 различни европейски града – Рим, Виена, Москва, Лайпциг, Берлин, Одеса, Париж, Брюксел, Копенхаген и др. впечатлява⁴⁴⁸. Но основната задача на *епископа на „Велика България“ е да направи подарък на своя български народ*⁴⁴⁹. Дали това са усетили съвременниците му, ни е трудно да отговорим. Самият Филип Станиславов, макар искрено желаещ да преобърне павликянството в католицизъм и творчески търсещ най-полезното средство за това, остава неразбран от духовното си началство и е отстранен от грижата за павликяните. Може би е прав в оценката си Иван Радев,

⁴⁴⁶ Абагар, с. 52–53.

⁴⁴⁷ Абагар, с. 53–72.

⁴⁴⁸ Радев, И. Паметно явление на литературния живот, с. 16.

⁴⁴⁹ Абагар, с. 72.

който обобщава, че в „Абагар“ „проговаря и нещо друго – жилавият еретизъм на павликянската му кръв, която не признава сляпото покорство, безропотното служене на каноните на католицизма“, заради което, в крайна сметка, му се отнема и епископската катедра⁴⁵⁰. Дори и при искрено приелия промяната от павликянство към католицизъм, старателно изработилия метод на прозелитизъм сред павликяните, „*различността*“ *остава видима* и явно отхвърляна от католическия висш клир.

Сепаратизмът срещу православието надделява, закодирано още от прародината на павликянството, и следва вековете на развитието му от Мала Азия до българските земи. Павликянското упорство е насочено традиционно срещу православието като догма и канон, който изкривява Божия закон и служи „на лукавия“ чрез облечените в расо свещеници. В това отношение традицията присъства и през XVII век, когато павликянството загубва своята цялост и се разпада като система. Отграничението православието – павликянство е поддържано двустранно. Православните българи векове възпроизвеждат представата за опасността, идваща от павликяните. Не случайно легендата за произхода на павликяните се е преписвала и XVII век, и през XVIII век в близост на селата им, но в православната среда на Аджар и Троян.⁴⁵¹ В опита да се избегнат конфликти, особено при опасност и преселения в чужда среда, павликяните прикривали своята павликянска принадлежност. Такъв пример има в с. Хамбарлии, където се преселило към 1667 г. семейство павликяни от Калугерица. Синовете на 56-годишния павликянин от Калугерица обаче се оказали кръстени вече от православен свещеник, защото се били родили, докато той е живеел при православни и „*поради страх от последните*“ *поискал да ги кръстят и на никого не бил казал, че са павликяни, защото веднага щели да го изгонят*⁴⁵². Приема се, че православието, все пак, е прието от малка част павликяни, докато католицизмът и мюсюлманството са предпочитаният избор при мнозинството павликяни през XVII век⁴⁵³.

Павликяните присъстват в „граничните области“ на българското пространство XV–XVII век, като през този период голяма част от тях приемат исляма като свой религиозен избор. Идентичността на павликяните-католици се сочи като единия от пътищата на промяна, на който съответства и друг

⁴⁵⁰ Радев, И. Паметно явление, с. 8.

⁴⁵¹ Иванов, Й. Произход на павликяните според два български ръкописа. – СпБАН, XXIV, 1922, с. 20–24.

⁴⁵² Богдан, Петър. Доклад, 15 ноември 1667 г. – Документи, с. 265.

⁴⁵³ Милетич, Л. Нашите павликяни, 25.

път – приемането на помашката идентичност⁴⁵⁴. Приемането на ислям или католицизъм в българското етнорелигиозно пространство през XV–XVII век има различни страни: демографският, религиозна, културна, политическа, социална. Политическото, социалното и културното пространство също подлежат на ислямизация – т.е. намират се под различно по сила влияние на ислямските институции на държавната и духовната власт⁴⁵⁵.

Спорни въпроси съпътстват всяко изследване на *религиозни трансформации*. Преминаването от павликянство към католицизъм, ислям и православие е съпътствано от мощни промени в цялото българско пространство през XV–XVII век. Причинно-следствените връзки, обуславящи ислямизационните процеси остават все още спорни⁴⁵⁶. Затова рисковете от деформации в анализа на демографски и етнорелигиозни процеси изглеждат големи. Факт е, че ислямизацията се движи в две основни посоки – като *ислямизация на територии чрез турско-мюсюлманска колонизация и като ислямизация на население*. Покрай тези два основни процеса в ислямизацията, необходимо е да се вземе предвид *въпросът за демографския потенциал* на подобна колонизация и за субекта – т.е. за самите „ислямизатори“, като среда-фактор и като „ислямско ядро“, стартирало ислямизацията в райони и населени места. В българската историография са наложени два подхода в разглеждането на ислямизацията – единият е възрожденско-митологичен, представящ ислямизацията главно като насилствена, осъществена от административните, военните и духовните служители на властта по места или пък били специално замислени терористични операции на централното управление⁴⁵⁷, а другият – социално-икономически. Причините и мотивите на обръщенците маркират казуалността на процесите и личната рамка в индивидуалната и колективната психика в конкретната житейска ситуация. Периодът XV–XVII век съвпада с началото, възхода и кулминацията на ислямизационния процес, изразен както в демографския му аспект (колонизация, осигурила първоначалната представителност на исляма в

⁴⁵⁴ Трумер, М. Родопските говори и някои въпроси на българската история. – БИБ, 1, 2000, 36–39; Същият, Българските-католици (павликяни) и българи-мохамедани или към въпроса за структурната приемственост в историята. – БИБ, 2, 2000, 9–16. И др.

⁴⁵⁵ Радусhev, Е. Помаците – християнство и ислям в Западните Родопи с долината на р. Места в периода XV век до 30-те години на XVIII век, изд. НБКМ София 2005; ч. 1. София 2008, 3–464, 7; публикувана и в: <<https://docs.google.com/file/d/0B6QuqWNfVmLubWtmQThQYUZNZIU/edit?pli=1>> (30.03.2014)

⁴⁵⁶ Радусhev, Е. Помаците – християнство и ислям, с. 16.

⁴⁵⁷ Най-добра представа за този подход дава монографията на П. Петров „Съдбоносни векове на българската народност“, С., 1975.

новозавладените земи), тъй и в най-прекия му смисъл на конфесионална трансформация, развила се сред местните българи християни⁴⁵⁸. Затова практиката и темповете на приемане на сляма от българските павликяни може да допълни картината на реалните процеси, извършвани в българските земи през XV–XVII век.

Ислямизацията на павликяните – конформизъм и сепаратизъм

Но отношенията на павликяните към исляма са от друг порядък. Павликянската общност е загубила старото си характерно качество си на военизирана сила. В селата им католическите мисионери говорят за „еничари“ с голямо влияние. „Вероотстъпници“–павликяни през XVII век стават павликяни, които нямат изявени военни характеристики, но приемат исляма, за да си осигурят по-добри социални и властови позиции. Ислямът получава сериозната подкрепа от юридическата и данъчна система в Османската империя XV–XVII век и павликянството приема до голяма степен „правото на силата“.

Забелязаният от всички документи преход от павликянство в ислям има различни измерения в павликянското пространство, но явно засяга голям процент от павликяните, и то от най-упоритите им селища. През XVII век в почти всички павликянски села се очертава една нарастваща група от „*влиятелни хора*“ – *това са „еничарите*“. Такива са семействата на приели исляма павликяни, които обикновено са представени като обитаващи най-добрите места в селището. Еничарите стават *ядро за преобръщане* на други гравитиращи към тях свои близки и съселаяни. Как и кога са се появили първите еничари в павликянските селища? Запазеният фрагмент позволяват само обща представа на хронологията и мотивите на промяната.

Най-ранни данни за процеси, свързани с еничарите, дава епископ Петър Солинат. В свой доклад *от 1612 г. Петър Солинат* разказва за събития, свързани със събиране на еничари от павликянските села. Пристигнал „началник на еничарите, натоварен от султана да открива синовете на християнските народи... , за негова служба и на неговите първенци“, но „с голяма мъка младежите бяха укрити в планините, горите и пещерите, за да бъдат запазени в светлата вяра“ и нямало „загуба на души“, макар да коствало и „материални жертви на бедния народ“⁴⁵⁹. Описаният епизод посочва един от вероятните пътища, чрез които се появяват еничари в павликянските селища.

⁴⁵⁸ Радусев, Е. Помощите, с. 19.

⁴⁵⁹ Солинат, Петър. Доклад, 1612–Документи, с. 16.

Можем да предположим, че така назованите „еничари“ са резултат от вземането на момчета за еничарския корпус, след което бившите еничари се връщат в родните си села, каквото мнение е изказвано досега?⁴⁶⁰ Изследователите фиксират няколко години, в които съществуват данни за събиране на кръвен данък в българските земи, като се правят уговорки за сборността и непълнотата на картината: 1601, 1610, 1622, 1638, 1645, 1666, 1705 и др.⁴⁶¹ Появата на еничарите в павликянските села се допълва от интензивен *ръст на количеството им през периода след 1636 г.*, които е наблюдаван през призмата на католическите мисионери. Проблемът за по-конкретното изследване на процеса е в особения характер на „погледа“ на авторите на докладите за Конгрегацията – основен източник на информация за процеса. За наличието на *павликяни, наричани „турци“ и „еничари“ споменават почти всички* при обиколките си, но данните са неясни и несигурни, особено ако искаме да разберем повече за действителния статут на хората, наречени така.

Можем да предполагаме, че големият брой на „еничарите“ в селата на павликяните е нараснал и без непременно те да са служили като еничари – може би името е символично обозначение на католическите мисионери, съчетаващо нетурски произход с властови функции в общността⁴⁶². Данните за еничарите в павликянските села през XVII век ги представят като семейни хора, обитаващи постоянно селата си – те държат на близките си *и имат синове* (т.е. семейства). Освен това усещат *разграничение от другите „турци“*, които „ги псуват“, защото са от „павликянски сой“ (по думите на сина на еничарин пред П. Богдан пред 1640 г.) Това изглежда несъвместимо с традиционните представите за еничарите, но може да се обясни с развитието на корпуса им във времето – преминало се към разширяване и усложняване на организацията му. От данък *пенчик* (военнопленници) през XV век се преминава и към данък *чи-*

⁴⁶⁰ Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 38. Предположението е обосновано с бедността и беззащитността на павликяните, които след службата си способствали много да приемат исляма.

⁴⁶¹ Георгиева, Цв. Еничарите в българските земи. С., 1988, с. 78.

⁴⁶² Георгиева, Цв., пос. съч, с. 28. Формирането на еничарския корпус е процес, протекъл през няколко етапа и свързан с променливата политическа обстановка в Мала Азия и на Балканите. Първият етап започнал от Орхан I с въвеждането на данъка пенчик и рекрутирането на „нова войска“ – еничари, рекрутирана от немюсюлманско население. Първите отряди еничари били българи, които са водени от походите в Тракия. След помюсюлманчване и обучения, те изграждали новите еничарски корпуси. Социалният им статус през тези първи десетилетия е неясен, но се приема, че били считани за роби на султана. Напълно изолирани от други социални и етнически групи, те трябвало да осигурят всеотдайно подкрепа на централната власт. Нямали право да създават семейства и се оказвали хора без родители и без деца, без роднини и близки, предани единствено на султана – господар на живота им

лик (поданици на османската империя), което променя правата на еничарите. Събраните като чилик еничари имали право да оставят наследство на когото пожелаят. Еничарският корпус се разраснал количествено и се създавали три организационни подразделения – джемаат, секбан и бюбюк⁴⁶³. Личният състав на всяка еничарска орта (основна бойна единица на еничарския корпус) включвал три категории – бойци на действителна служба, ветерани и пенсионери. Тези, които най-дълго са служили, получавали най-много привилегии – това не било признателност, а форма на стимул за генерацията на действащите войници, които трябвало да знаят, че доброто изпълнение на военната служба ще им осигури достигане на спокоен и осигурен живот⁴⁶⁴.

Произходът на еничарите в павликянските села може да бъде осветен повече, ако вземем предвид информацията за появата им в Ореше. През 1635–1636 г. **150 човека-павликяни сменят религията си и приемат исляма, като „почти всички били „еничари“ и хора влиятелни“** – всички били „ренегати“. **Къщите им са около църквата**, която се руши, а броят им продължава да се увеличава.⁴⁶⁵ Село Маринополци, на 30 мили от Търново, населено с много упорити павликяни, които били „твърде диви“. Приели кръщението от католиците, като първо епископ Илия Маринов покръстил през 1635 г. 12 първенци на селото⁴⁶⁶. Когато през 1636 г. Търновският митрополит предявява заповед от султана да събира данъци от приелите католичество, **местните еничари-първенци** предлагали услугите си срещу заплащане ту на католиците, ту на православните⁴⁶⁷. През 1640 г. Петър Богдан описва срещите си с такива еничари. Тръгвайки си от Маринополци, където имало 20 турски къщи с една джамия, той бил придружен от „сина на еничарин“, който му разказал, че „е от същия павликянски сой“ и затова другите турци ги псували⁴⁶⁸. Това е второто

⁴⁶³ Георгиева, Цв. Еничарите, с. 36–37. По времето на Селим I (1512–1520) придобива важност нарасналата нужда от крепостни гарнизони, които изисквали подготовка на специално обучени бойци. При Сюлейман I (1520–1566) чрез закон се утвърдила организационната схема и регламент за функционирането на еничарския корпус със специален закон

⁴⁶⁴ Този смесен състав имал за цел възможността за максимална приемственост и предаване на бойния дух. Тези, които най-дълго са служили, получавали най-много привилегии – това не било признателност, а форма на стимул за генерацията на действащите войници, които трябвало да знаят, че доброто изпълнение на военната служба ще им осигури достигане на спокоен и осигурен живот. Виж: Георгиева, Цв, пос. съч., с. 39.

⁴⁶⁵ Богдан, Петър. 1640. – Euzebius Fermendziu. Acta, 87.

⁴⁶⁶ Euzebius Fermendziu. Acta, 21.

⁴⁶⁷ Дуйчев, Ив. Софийската католическа, 91; П. Б. Бакшев. Описание на царство България. – Димитров, Б. Петър Богдан Бакшев. Български политик и историк от XVII век, С., 2001, с. 127–147, 135.

⁴⁶⁸ Богдан, Петър. 1640. – Euzebius Fermendziu. Acta, 82

свидетелство в подкрепа на мнението за павликянския произход на еничарите в посочените две села. Те са приеми исляма и явно са натоварени с военно-административни задължения при упражняването на властта. В историографията съществува мнението, че вероятно „*тъкмо от павликяните се вземали много момчета за еничарския корпус, защото били прокудени, беззащитни сектанти, от които голяма част живеели в най-голяма бедност*, често и като слуги и ратаи при турците“⁴⁶⁹, които след завършването на службата си се завръщали в селата си и способствали за продължаващото във времето помюсюлманчване на селяните си⁴⁶⁹.

Информацията за ръста на еничарите в павликянските села през първата половина на XVII век съвпада с промените в еничарския корпус. Започнал да расте *числения състав на еничарския корпус*, като броят на спахиите стремително намалял. Наложила се тенденция за превръщането на еничарството в *наследствена професия*, или по-скоро наследствен статут, браковете станали обичайно и масово явление след XVI век, а централната власт направила нова отстъпка – формирана била групата на „*кулоглу*“ – *синовете* на загиналите еничари, които били зачислявани като възпитаници. През 1609 г. броят на синовете на еничарите, зачислени в еничарския корпус били над 1600 младежи. В началото на XVII век еничарите издействали правото да записват в тази група и децата на живи бащи. Великият везир Мехмед Кюпрюлю през 1655 г. под силния натиск на разбунтувалите се еничари обещал корпусът да се рекрутира единствено от еничарски синове. Така през първата половина на XVII век еничарите завоювали успехи в утвърждаването на тенденцията зачисляването в платената армия да е наследствено право. Опитите за вдвояване на ред и завишаване на изискванията през 1656 г. завършил с провал⁴⁷⁰. *Тази тенденция в развитието на еничарския корпус явно главен двигател и на големите успехи на преобръщането на павликяните през XVII век и предпочитанието към исляма*. Така появата на влиятелни първенци, приели исляма и разполагащи със семейства и синове изглежда съответна на процесите в Османската империя. Ислямизацията *обхваща не само влиятелните павликяни, но и останалите, следващи примера им*.

Затова мисионерите използват и друго понятие, когато описват „вероотстъпниците“, приемащи ислям. Понятието „турци“ обозначава другите, „невлиятелни“ павликяни, които приемат исляма, но нямат властови позиции.

⁴⁶⁹ Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 38.

⁴⁷⁰ Георгиева, Цв. Еничарите, с. 55–56.

През XVII век нараства броя и на „турците“ в павликянските села. В докладите на Петър Солинат за Долни Лъджане се ясно прави разграничение – „турците“ били 130 души, но не били влиятелни, с изключение на „трима-четирима еничари“ – потурчени павликяни⁴⁷¹.

Факторите за проява на конформно поведение на павликяните към господстващата религия са свързани с размера и силата на социално-политическия натиск на средата, на социалната подкрепа и активността на източника на влияние. Условията за живот през XVII провокират засилване на конформизъм заради усещането на несигурност в различните групи в павликянското пространство. Резултатите от засиления натиск върху павликяните са с различни посоки на избора, те са „пъстри“. Причината е, че павликянската диаспора разполага със значим човешки потенциал, разпръснат в *територии с различен „външен натиск“*. Усвоените поведенчески парадигми на отказ от публично афиширане на принадлежност, прикритост и временно приемане на друга религия, с цел избягване на преследване, стават основа на конформизма на групата. *Лидерското ядро* става пример за препоръчвано поведение. Въпреки това до XVII век се запазват примери, в които конформизмът *не премахва сепаратизма на групата, а я стабилизира* (примерите в Калугерица, Бъсцево) и запазва спецификата ѝ. Но това са изключенията, които потвърждават правилото.

В своите обиколки 1620–1640 г. католическите мисионери забелязват ръст на къщите на „турците“ в чисто павликянските по-рано села. Данните на П. Богдан от 1640 г. са показателни:

Село (1640 г.)	Брой католици	Брой „турци“	% мюсюлмани
Маринополци	860	150	17%
Брестовец	160	150	94%
Долно Лъджане	226	130	58%
Ореше	480	150	31%
Петикладенци	707	20	3%

В повечето от случаите се касае за павликяни, приели исляма⁴⁷².

⁴⁷¹ Петър Богдан, 1640. – Euzebius Fermendziu. Acta, 82.

⁴⁷² П. Б. Бакшев, Описание, с. 136. За Маринополци той пише: „Къщи на турци има 20, около 100 души, те имат своя джамия. От това село не знаехме пътя, дадох на един от тези турци една монета, та да дойде с нас до едно друго село на павликяните, за да ни покаже пътя. Той дойде на кон и по пътя разговаряхме за много неща и аз му разказах, че те (сиреч павликяните) някога са били от нашата вяра и той беше от същата народност, син на един еничарин. И той начена да ни говори: „Чакайте, ние ще ви помогнем, защото също и ние сме подигравани от другите турци, понеже сме от техния род.“

Интересен е случаят в с. Ореше в първите десетилетия на XVII век. Селото с около 70 къщи и 400 жители е покръстено от Петър Солинат, но се отмята веднага след това, заради недоволства от промените в традиционните им ритуали. Петнадесет години то не позволява на свещениците да се върнат и дори ги клеветят като испански шпиони пред турските власти. За да приобщи отново селото Петър Солинат лично идва и дава големи суми, за да „убеди“ жителите, като плаща техни задължения пред турците и пак дава пари, за да освободи затворените свещеници. П. Солинат спечелва павликяните в конкуренция с православния Търновски епископ, който също лично уговаря павликяните и също обещава пари. И ако епископският двубой през 1620 г.⁴⁷³ завършва с победа на католическия епископ, то след 20 години – през 1640 г. Петър Богдан заварва *край занемареното дървена църква в селото близо 30 турски къщи с 150 души население – „почти всички били „еничари“ и хора влиятелни*. Павликяните му казали, че „къщите се увеличавали от ден на ден, защото мястото било сгодно, а почвата била добра. И от самите павликяни имало отметници – ренегати⁴⁷⁴.

Процесът на приемане на ислям от павликяните от с. Ореше се потвърждава от свидетелството на Филип Станиславов, който произхожда от селото и познава хората му. Той е бил изпратен да учи в Италия по препоръка на епископ Илия Маринов, като надеждите били големи: „той ще може да обърне цялото село, заразено от павликянската заблуда“.⁴⁷⁵ Филип Станиславов пише, че докато е учил в Италия (между 1635 и 1636), павликяните са се „потурчили“. Затова през 1659 г. за него няма колебания – 30-те мюсюлмански къщи са на павликяни, приели исляма. От тук разбираме, че влиятелните „еничари“ са станали такива само за няколко години и това е станало със семействата им. Павликяните в селото продължили да имат сериозно присъствие, като през 1659 г. те са 80 къщи с 600 души, но не могат да си възстановят църквата, порутена от времето и наобиколена от „турски“ къщи (турците искали 400 шкуди, за да дадат разрешение за възстановяване на църквата)⁴⁷⁶. Така събитията в Ореше маркират *основните процеси при сблъсъка на павликяните с трите основни и законни конфесии – ислям, православие и католицизъм*. Техният опит за запазят традициите от католическите норми продължава десетилетия.

⁴⁷³ Солинат, Петър – Euzebius Fermendziu. Acta, 18 и сл.

⁴⁷⁴ Богдан, Петър – Euzebius Fermendziu. Acta, 87.

⁴⁷⁵ Маринов, Илия. 1635. – Euzebius Fermendziu. Acta, p. 89.

⁴⁷⁶ Станиславов, Филип. 1659. – Euzebius Fermendziu. Acta, p. 260.

В конкуренцията на другите религии за тях те „търгуват с вярата си“⁴⁷⁷. През 1620 г. епископ П. Солинат заплаща 120 шкуди техни задължения, и още 100 шкуди да освобождаването на свещениците си, но това е временен успех. През 1635–1636 г. **150 души павликяни сменят религията си и приемат исляма, ставайки „еничари“ и влиятелни хора. Къщите им са около църквата, която се руши, а броят им продължава да се увеличава...** Споменът за тази първа църква се пази до XIX век, но тя така и не била възстановена. През XIX век споменават и собственика на най-близката къща до мястото на църквата – това е „чорбаджи Йозо“⁴⁷⁸, което е интересно съобщение – явно това не е турско име, а е име, свързано с най-упоритата именна традиция на павликяните и до днес.

Подобна е съдбата и на жителите на с. *Долно Лъджане* – през 1622 г. това чисто павликяно село с 50 къщи започва да се променя религиозно – половината от селото е приело католицизъм, а през 1640 г. – има 226 католици и 130 души „турци“, а през **1659 г. 30 къщи в селото са „турски“, като католиците са намалели на 150 души**⁴⁷⁹. Село Петикладенци, което е между първите приели католическо кръщение в деня на Свети Павел и честващ тържествено този факт всяка година, първото, от което били избрани шест момчета за обучение в Рим и хвалено като „най-добри католици“ между всички павликяни⁴⁸⁰, също не остава без ислямизация на свои жители – при П. Богдан през 1640 г. не са забелязани „турски“ къщи, докато през 1659 г. мюсюлманските къщи са 10.⁴⁸¹ **Така става и в Брестовец – мюсюлманските през 1640 г. са 30 къщи и заемат най-добрата част** от селото и притеснявали павликяните католици⁴⁸².

При обиколката си през 1679 г. никополския епископ Антон Стефанов също регистрира процеса на ислямизация на павликяните. Критично е положението на новопокръстените павликяни-католици в Сокиево и Бъсцево, защото оставени без свещеници и грижи „те ще се загубят и ще станат турци или българи схизматици“, защото мнозина от тях си служат с православни свещеници от Ловеч. Сокиево е в землището на Бъсцево и е създадено във владението на един турчин и е смесено – живеят турци, българи, покръстени и

⁴⁷⁷ Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 31.

⁴⁷⁸ Спомени на Скварчия, док. I, 3. – Милетич, Л. Нашите павликяни, 32. Старата църква била на брега на реката, където по-късно са направили гробищата – до къщата на чорбаджи Йозо.

⁴⁷⁹ Станиславов, Филип. 1659. – Euzebius Fermendziu. Acta, p. 261.

⁴⁸⁰ Euzebius Fermendziu. Acta, 17, 83, 44.

⁴⁸¹ Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 34.

⁴⁸² Euzebius Fermendziu. Acta, p. 84.

непокръстени павликяни. Бъсцево пък, в равнинното място на р. Осъм, някога било най-голямото и богато село на павликяните и имало над 1000 къщи. Но „поради нахалството на вероотстъпници“, покръстените павликяни избягали във Филипополска епархия. Така през 1679 г. там имало 150 къщи мюсюлмани-„вероотстъпници“ и само 3 къщи павликяни-католици. Епископът не се осмелил да отслужи литургия и миропомазване, а побързал тайно да се върне в Горно Лъджане, което също побързал за напусне посред нощ, притеснен от хората на местния паша⁴⁸³.

Ислямизацията бързо завладявала и Маринополци – хубаво село и второ по големина след Бъсцево. Приелите исляма били през *1679 г. вече 150* къщи, докато покръстените павликяни били 30 къщи. Нямаło дори килия за свещеника, докато мюсюлманите имали своя джамия⁴⁸⁴. В същото положение е и *Ореше*, макар че турците са само 20 къщи, а павликяните католици са 80 семейства. Като причина за бързия ход на „вероотстъпничеството“ е „тиранията на налозите и ангарийната работа“. Често павликяните ходели като скитници из селата на българите, турците и власите, губели имотите си, а заедно с тях и душите си⁴⁸⁵.

В с. *Бъсцево* (Долно Павликени) Петър Солинат осъзнава голямата роля на местния турски първенец, който заявил на свещениците: „кажете на своя епископ да ви даде един подарък, и нека кандиса в моята къща, аз ще мога да го защита, и той ще може свободно да говори.“ И тъй като това не става, католическите свещеници били изпъдени с тояги и там покръстване не ставало. Различieto и специалното самочувствие на жителите на споменатото Бъсцево има и свое обяснение – те имали самосъзнанието на павликянски религиозен елит: „се мислели за по-умни и по-учени от другите“, притежавали и „собствени свещени книги, които не били друго, освен Светото писание“, но не се кръщавали и не приемали тълкуването на католическите свещеници⁴⁸⁶. *Упоритият им сепаратизъм е бил толерират и поддържан и от местния османски управник*, който обаче разполагал с власт и над религиозната им принадлежност – нещо странно за конфесионалните навици в Османската империя. Можем само да предполагаме доколко тази връзка е формално административна между управник и подчинени, или зад нея се крият реминисценции от военно

⁴⁸³ Антон Стефанов. Доклад и посещения, с. 487.

⁴⁸⁴ Пак там, с. 482.

⁴⁸⁵ Пак там, с. 489. Особено трудно било положението при жителите на Петокладенци, Брестовец и Кочагово.

⁴⁸⁶ Богдан, Петър. 1640. – В: Euzebius Fermendziu. Acta, p. 87.

и религиозно лидерство, характерно за по-ранните периоди на павликянството. Фактът, че турският „управител на селото“ срещу „една дреха от яркочервено кадифе на стойност 50–60 скуди“ предлага да покатоличи Бъсцево през 1666 г., иначе той „не дава да си сменят вярата и предупреждава, че трябва да станат турци“, ако ще го правят⁴⁸⁷. Повторението на една и съща ситуация, с едни и същи условия, но с разлика над 50 години изглежда знакова, особено като става въпрос за най-упоритото селище на павликяните, които до 1666 г. не допускат никакви свещеници в селото си и говорят с тях извън селото. Червената дреха, искана от управителя, също изглежда странно и не на място – тя може да бъде разгледана като символ, а не толкова като ценен материален подарък. Но информацията не позволява да се правят по-сериозни заключения.

Заедно с *принудата на бедността и данъчния гнет*, като мотиви за приемане на исляма не трябва да се пренебрегва и изкушението на властта и нейните възможности. Пример за подобен случай дава епископ Антон Стефанов, който разказва за отец Георги, който се изкушил – напивал се без срам в кръчмата, а когато епископът се опитал да го вразуми, бил заплашен. „Накрая дойде с трима първенци от селото (Белене) и в лицето на епископа каза, че иска да стане турчин.“ Изпратен в Ореше, отецът продължил „войната с епископа“ и при всеки случай заявявал, че ще стане турчин. Говорел открито, че епископът организира прехвърляне на павликяни във Влашко. Затова в писмото си Антон Стефанов моли да се премести неразумния и опасен отец в Рим и да не се връща обратно⁴⁸⁸.

Посочените примери на ислямизация са свързани с цялата павликянска диаспора. Приспособяването към законите, данъчните и политическите дадености в Османската империя тласкат голяма част от павликяните към приемане на господстващата ислямска религия. Трайно продължилата несигурност, налагането на все по-голямо отдалечаване на общността от военно-привилегированите навици на групата, засилват конформизмът ѝ. Голяма част от водачите стават ядро на преход, приемайки заедно с военните си задачи към османската армия и ислямска религия. Конформизмът на общността се изразява в промяната на поведението ѝ във времето, чрез която тя отговаря на натиска на османското политико-религиозно пространство, опитвайки се да се адаптира в съгласие с него. Павликянството няма конфесионален юридически статут и в това отношение е нелегитимно. То трябва да приема предложените и наложени норми. Сепарати-

⁴⁸⁷ Соимирович, Франческо. Доклад, 3 август 1688. – Документи, с. 376.

⁴⁸⁸ Антон Стефанов. Доклад и посещения, с. 492.

змът и дисидентското имат социално цена, която павликяните не са в състояние вече да плащат през XVII век. Така наложената промяна на религията преминава през отрицание на предишни позиции. Резултатът е нов вид общности, тръгнали от обща първооснова (архетип), но стигнали компромисно съчетаване в нови общности чрез приемане на конфесионални авторитети.

Условията за живот през XVII провокират засилване на на конформизъм заради усещането на несигурност в различните групи в павликянското пространство. Резултатите от засиления натиск върху павликяните са с различни посоки на избора, те са „пъстри“. Причината е, че павликянската диаспора разполага със значим човешки потенциал, разпръснат в *територии с различен „външен натиск“*.

И докато присъствието на „турците“ в павликянските села се запазва и дори увеличава в по-късен период, то никъде в документите на католическите мисионери в Никополско *не се регистрира постоянно съжителство на православни и павликяни*. Явно изборът на исляма има и икономически мотиви – той е изход от данъчния гнет. Друг изход от стопанските проблеми е преселението, което множество семейства приемат като своя съдба. Явно равнинните села са изложени на по-големи изпитания и затова са най-активни както при „вътрешния изход“ – приемане на исляма, така и при „външния“ – миграционния изход. А южните павликяни, преселили се от северните никополски земи и заселени разпръснати в турски чифлици, приемането на исляма било „изкушение“ и често давало и повод на „по-фанатичните павликяни“, които дълго се съпротивявали не искали да приемат католичество, да предпочитат мюсюлманството. За това имало и догматични причини – представата за кръста и иконите били еднакво „идолопоклонство“ и за двете религиозни общности, което облекчавало прехода от павликянство към ислям. Този процес се улеснявал и от някои особености в организацията на култа – при липсата на павликянско духовенство, нямало никакво притеснение да се ползват услугите на турския ходжа при венчаване, ако няма павликянски свещеник.

Отношението към православието е следствие от позицията на православието към павликянството. Осъждането на основните павликянски представи започва още с първите полемики на българските автори от IX век⁴⁸⁹. Така през XVII–XVIII век се поддържа враждебност към павликянската „наука и закон“,

⁴⁸⁹ Виж Тук, 251–252.

а павликяните са определени като хора, чиито кожи трябва да „се одират“, както е препоръчал богословът Йоан Златоуст⁴⁹⁰.

Опитът за приобщаване на павликянските представи с православните в култовата практика и най-вече в житията, има своите косвени белези. Споменът за светеца Михаил Воин се поддържа със словата, произнасяни на неговия ден (22 ноември) и с изображенията му на икони и спенописи. Образът му има и „припознаване“, което не винаги можем да си обясним. В православното съзнание е свързан с други войни, имащи гръцки произход. Така например е интересен паралел с Никола Воин, воювал срещу българите при Никифор, чийто ден се е отбелязвал на 24 декември. Проложното му житие присъства един и същ месецослов (кратки жития за цялата година) от XVII век със споменаването на Михаил Воин, но без за него да има сказание⁴⁹¹.



1. Преображенският манастир



*2. Свети Михаил Воин.
Троянският манастир*

Захари Зограф рисува в църквата на Преображенския манастир. Михаил е представен като млад човек – без брада и мустаци, в царско облекло – червеноохров елек и панталон-потури, украсени с розети-наколенници, зелена

⁴⁹⁰ Виж Тук, Приложение II; Анализ виж Тук, 229; 273–274.????

⁴⁹¹ № 637. Мецослов. XVII век, 40. 489 л. бързопис. л. 2316 – 234а и л.175а. – В: Иванова, Кл. Български, сръбски и молдаво-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. София, 1981. Приложение № 637, с. 440.

мантия, закрепена на раменете и напъхана под пояса. Зад дясното му рамо се вижда част от щита, а дясната му ръка държи сабя. През гърдите са препасани ремъци на щита и на сабята. В лявата ръка той придържа копие. Върху главата му е сложена нагъната декорирана корона-чалма с розета на челото⁴⁹². Друг случай, в който Захарий Зограф рисува Михаил Воин Българин е в Троянския манастир (1847–48), а типажът е идентичен с този в Преображенския манастир⁴⁹³. Този образ изглежда още по-необясним, ако сравним с иконописните правила, достигнали до нас от български ръкописи. Така в ръкопис от сбирката на М. П. Погодин, датиран в XVII век се дават правилата: “ подобиемъ младъ, под ногами змии о трех главахъ, а положено бысть тело его по граде Тернова;”⁴⁹⁴ Православните иконописци през XIX век са имали указания с малко допълнение: „...Михаила Воина, родом болгаринъ, аки Димитрии Терновскіи (!) всемъ подобиемъ, под ногами змии стрихъ главахъ”⁴⁹⁵.

Тези неясни паралели в дълго поддържаната православна канонична традиция маркират знаци на едно еkleктично приобщаване. Михаил Войн присъства като единствения българин с военни подвизи, но не успява да получи голяма известност. Образът му се смесва и припокрива с други герои, имащи по-голяма популярност сред българите през XVII–XIX век. Въпреки иконографските стандарти, образът на светеца в Търново и местата, където култът му е установен за първи път официално, остават малко и твърде объркващи.

Дезинтеграцията на павликянската общност е конфесионална, но след нея върви и неизбежното етническо предефиниране на принадлежността, особено актуализирана в по-късния период XVIII–XX век, в който нациите спечелват фокуса на историята.

⁴⁹² Василев, А. Български светци в изобразителното изкуство. С., 1987, с. 40.

⁴⁹³ Василев, А. Български възрожденски майстори. С., 1965, с. 350.

⁴⁹⁴ № 1928. Иконописни правила. XVII век, 80, полуустав, л. 52б – 53а. – В: Иванова, Кл. Български, сръбски и молдаво-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. С., 1981. Приложение № 1928, с. 489.

⁴⁹⁵ № 1931. Иконописни правила. XIX век, 210 л. ново писмо, л. 68а. – В: Иванова, Кл. Български, сръбски и молдаво-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. С., 1981. Приложение № 1931, с. 490

2. Гордост и упорство: „Paulicianos se esse gloriantes“⁴⁹⁶

Павликянството продължава да има своите защитници и достойни носители и в края на XVII век, макар и намалели като възможности и брой. Самоназванието е поддържано от общността с достойнство и гордост и в началото на XVIII век. Повече от век католическите мисионери се опитват да го „изкоренят“, но дори и в средата на XVIII век павликяните продължават да отхвърлят опитите да им се наложи кръстния знак и католическия календар, преместващ най-важните техни ритуали (Коледа и Великден).

Мисионерите, борещи се срещу „законите“ на павликяните, забелязали, *че павликяните се „хваляли, че са павликяни“*: „Paulicianos se esse gloriantes.“⁴⁹⁷ Павликянската *упоритост* е анализирана от свещениците, желаещи по-бързо и успешно да се справят с лошите им обичаи, неодобренни от католическата църква. „Павликяните не ходят на църква дори в неделя, за да слушат Божието слово, а за смъртта и за последните истини не се замислят. Не се страхуват от църковните наказания. Недомялани са в добродетелния живот – склонни са към пороци, най – Хитри в лукавството и най-твърдоглави като народ. А ако им се окаже натиск, отново могат да станат павликяни – повече се боят от субашията, отколкото от Бог.“⁴⁹⁸

Павликяните упорито защитават своя Божи закон – тълкуването на свещените текстове от Евангелията, Деянията и Апостолите със заучени цитати и същината на християнството им. Пренебрежението към „човешкото тълкувание“ на свещеници, пък било те и епископи и архиепископи, е най-малкото. Католическите свещеници били изпъждани с тояги и там покръстване не ставало. Жителите на Бъсцево „се мислели за по-умни и по-учени от другите“, притежавали и „собствени свещени книги, които не били друго, освен Светото писание“, но не се кръщавали и не приемали тълкуването на католическите свеще-

⁴⁹⁶ „Павликянството – това е гордост!“ – думи на павликяните. Цитат е в: Доклад „Няколко бележки относително българите павликяни в Никополска епархия през времето 1743–1777“, II, с. 17. – Милетич, Нови документи по миналото на нашите павликяни, 16.

⁴⁹⁷ Доклад „Няколко бележки относително българите павликяни в Никополска епархия през времето 1743–1777“, II 17. – Милетич. Нови документи по миналото на нашите павликяни, с. 16.

⁴⁹⁸ Стефанов, Антон. Доклад и посещения, с. 484.

ници⁴⁹⁹. Отричането на проповедите на образованите мисионери ги прогонват от земите си – това правят при различни случаи и жителите на Бъсцево⁵⁰⁰, и на Ореше (1604–1620)⁵⁰¹, на Маринополци (1636–1640)⁵⁰². Наказват ги според евангелските представи – изгонване с камъни и тояги, недопускани до земите и селата им⁵⁰³. Отвращават се от тяхното изкривено тълкуване на текстове като смисъл и ритуали. Затова, макар и приели католицизма веднъж, павликяните не успявали да го помирят със своите разбирания за служба в името на Бога. Така изворите предоставят достатъчно данни за ярванията и ритуалите, които са „най-упорити“ и на които те държат да запазят и заради които отхвърлят католицизма, въпреки подаръците, с които първите мисионери ги обсипват⁵⁰⁴.

Свещената трапеза като основа на службата в църквата е най-защитаваният ритуален комплекс, който павликяните и не искат да променят. Затова селяните от Ореше изгонват новите си свещеници и си връщат стария обичай: развалили черковния олтар (с икони и кръстове, които за тях са идолопоклонство – б.м.) и го обърнали на трапеза – и така упорствали 15 години, без да обръщат внимание на Търновския митрополит, който лично ги посещавал, подкупвал с пари и обещания, уговарял турците да му помогнат. Щедростта на П. Солинат през 1620 г. (дал им 120 шкуди) ги трогнала и те отново приели католицизъм⁵⁰⁵. Обичаят остава между най-сакралните до края на XVII век. Католическият ритуал не се възприемал от новопокръстените. Затова и през 1680 г. никополският епископ Антон Стефанов заявява „много лоши (дори непоносими) обичаи се срещат сред тези нови католици и не могат да се изкоренят, защото не разполагаме с правото на меча, а те не се тревожат нито от интердикт, нито от афоресване. Ако изключим тия от Горно Лъджане, *малцина се виждат в църква да слушат литургия, особено през сезона от Великден*

⁴⁹⁹ Богдан, Петър. 1640 –Euzebius Fermendziu. Acta, p. 87.

⁵⁰⁰ Богдан, Петър, пак там, с. 87.

⁵⁰¹ Euzebius Fermendziu. Acta, 18.

⁵⁰² Бакшев, П. Б. Описание, с. 136.

⁵⁰³ Заплахата е отправена към първите проповеди на П. Солинат в Петокладенци през 1604 г. (виж: Доклад на софийския епископ Петър Солинат, 1622. – Документи за католическата дейност, с. 22), по-късно заплахи за бой с тояги, ако решат да влязат в село Калугерица през 1666 г. към Фр. Соимирович (виж: Франческо Соимирович. Доклад, 3 август 1666 г. – Документи, с. 374). В Бъсцево не са допускани изобщо (Виж, пак там, с. 376)

⁵⁰⁴ Петър Солинат дава отчет за изразходвани средства (Acta, 18. – Милетич, Л. Документи, 30.) Освен парични средства, първият епископ им строи каменна църква в Петокладенци и параклис в Белене: Доклад на софийския епископ Петър Солинат – Документи за католическата, с. 22–23.

⁵⁰⁵ Euzebius Fermendziu. Acta, 8.

до навечерието на умрелите⁵⁰⁶. Истински всички се събират на „Бъдни вечер, вечерта преди Богоявление“ и „преди възпоминание на умрелите“. Тогава цялото село, жени и мъже, се събирало в църквата и с донесения хляб и вино ядели и пиели пред църквата или пред къщата, където се служело, но не се напивали⁵⁰⁷. Така чипровчанинът А. Стефанов „вижда“ този стар павликянски обичай, който надделява над католическата символика, въпреки старанието на няколко поколения католически мисионери. Службата съборна църква-свещена трапеза при павликяните посочва най-важните техни празници – *Рождество Христово, Богоявление* и „възпоменанието на мъртвите“ – най-вероятно става въпрос за *Възнесение Господне (Спасовден)*⁵⁰⁸, при който се правят възпоминания на мъртвите и който ден е особено почитан от павликяните, според други сведения⁵⁰⁹. Великден с целия католически ритуален комплекс не е бил на почит – особена съпротива се наблюдава при тайнството изповед в този църковен обичай. Напълно инертни към католическите празници и календар, павликяните продължават своята стара практика да „почитат неделята, наравно с петъка“, без да постят в събота и без да присъстват на литургиите в църквата, а вместо това *пиели, свирели и играели хора*⁵¹⁰. Тези фрагменти подчертават упоритостта на традициите от стария, предкатолическия обреден комплекс на павликянството.

⁵⁰⁶ Стефанов, Антон. Доклад, 22 юли 1689. – Документи, с. 481. „Навечерието на умрелите“ преводачите разпознават в 2 ноември. (Виж, пос. съч., с. 503)

⁵⁰⁷ Антон Стефанов. Доклад да посещениято, 22 юли 1689. – Документи, с. 481.

⁵⁰⁸ Възнесение Господне, Възнесение Христово или Спасовден празнува момента, когато Исус Христос се възкачва на небето. Празникът е 40 дни след Възкресението, винаги се пада в четвъртък – 39 дни след първия ден на Великден. Според народните схващания на този ден Господ прибира душите на всички покойници, които е пуснал на свобода сред хората на Велики четвъртък. Затова за православните християни има ритуали на гробищата – това е Спасова задушница, при която жените отиват рано сутринта на гробищата, раздават варено жито и хляб за своите мъртви. Четиридесет дни след Великото си възкресение Господ Исус се явявал многократно на учениците Си. Разяснявал им царството Божие, отварял ума им, за да разбират Светото писание (Лук. 24:45, 49). Потвърждавал обещанието Си за идването на Утешителя Дух Свети – третото Лице на единия Бог (Иоан 14, 16, 17). Всички се убедили, че Той е възкръснал наистина. Господ отново им изяснил слизането на Светия Дух, което се извършва на Петдесетница и Неговото абсолютно значение като сила, която оживотворява Църквата Христова (Деян. 1:4, 5, 8). Като се изкачили на планината, Христос вдигнал ръце да ги благослови. Още докато ги благославял Се отделил от земята и, подет от облак, Се издигнал към небето при Своя небесен Отец (Лук. 24:50). Не изчезнал веднага от погледа им, а се издигал постепенно, докато станал невидим за погледа им в пространствената отдалеченост нагоре във висините. Апостолите се поклонили на Възносящия се Господ и не могли да откъснат поглед от чудната гледка.

⁵⁰⁹ Виж Приложение IV.

⁵¹⁰ Стефанов, Антон. Доклад, 22 юли 1689. – Документи, с. 483.

Богоявление е за павликяните денят на Иоан Кръстител, в който освен службата „свещена трапеза“ в църквата, павликянските младежи играели цяла нощ в църквата (след забраната на епископа – около църквата), след което на сутринта хващали хора със сила, и свещеника също, и ги къпели в заледената река⁵¹¹. Денят е свързан и с особеното разбиране за кръщението с „огъня на Иван Кръстител“, свързано етиологически с теологическата йерархия.

Кръщението по католически обред остава най-неприемливият ритуал. Така до смъртта си някои уважавани в общността павликяни „се преструват, че са кръстени“. През 1697 г. в Белене, епископ Антон Стефанов кръстил над 70-годишен мъж – „един от главните“ в селото, който не бил кръстен, а се изповядвал и причестявал и така заблуждавал свещениците. Кръщението му станало, когато се разболял и преди да почине. Това показва съответствие с павликянското разбиране за „*кръщението, което е смърт*“. Много упорито павликяните отказват и „не носят децата на кръщение до 4–5 години и мнозина никога не ги кръщават.“⁵¹² Свещеникът получавал „лакът дебел плат“ и пари (3–4 аспри), когато извършвал ритуала, което е част от павликянска традиция, спазвана по същия начин и при погребение, като парите (14, 8 аспри) били повече от тези при кръщение.

Павликянските *обичаи при смърт съставят сложен погребален комплекс*, който коренно се отличава от православните и католическите традиции. Покойникът се погребвал в гробище извън селището. На пресния гроб поставяли само камък върху тялото, а не кръст. А „всеки 7–8 години“ правят обща служба – събират пари според броя на умрелите, купуват хляб и вино, колят много агнета и цялото село се събира около църквата, където три дни „ядат и пият за своите покойници“. Свещеникът опявал всеки гроб поотделно, като освен пари, получавал и агнешки кожи. А накрая „*издигали камъни*“ върху *домашните гробове*⁵¹³.

Упоритостта и гордостта от умението да разбират и знаят по-добре Божия закон остава. Авторитетът на образованите им свещеници – техни павликяни, чипровчани или чужденци, не е достатъчен, за да ги убеди да премахнат наследените ритуали, зад които личи предишната им вяра – по-близка до първичното ранно християнство и апостолската църква. Почитта към *Рождество, Богоявление и Възнесение е календарния цикъл, в който се уважава*

⁵¹¹ Стефанов, Антон, пак там, с. 482.

⁵¹² Стефанов, Антон, пак там, с. 482

⁵¹³ Стефанов, Антон, пак там, с. 483

павликянската Троица от Бог-Отец – Творец-архонт – Слънчев Христос, но разказани чрез свещените книги, които уважават, а не чрез „вторични тълкувания“ на късни богослови.

Отношението павликяни – православни през преломния XVII век, бе лежи легендата Аджарския и Трояския сборник, появила се точно в райони, близки на разпространението им. В нея гордостта и упоритостта на *павликяните, възприели „вражеско учение“, стига до мъченическа смърт*.⁵¹⁴ Православното осъждане, пресъздадено от легендата със заключителните думи на неуспелия да ги победи Йоан Златоуст: „Проклети да са тези хора и техните учители“ обяснява непримиримостта в отношенията между тях. Твърди се, че православните не давали на павликяните дори сол, защото били отлъчени⁵¹⁵. В случая става въпрос за крайно противопоставяне, стигащо до внушението, че трябва да им „се одират кожата“, защото такава е повелята на Йоан Златоуст. Но реалният живот дава и обратните примери на общуване от друг порядък. Догмата забранява, но животът налага. *Не трябва да преувеличаваме* отрицанието между двете общности – документиран факт е сключването на *смесени бракове* между павликяни и православни българки, които преодолявали непримиримостта на официалните християнски конфесии, отказващи да ги венчават, като използвали ислямското право и се венчавали при турския ходжа. Проблемът ескалирал особено силно в XVIII–XIX век, когато павликянските „свещеници“, изпълняващи само два обряда за общността – кръщение и венчаване – били изместени от фанатични католически свещеници, налагащи всички ограничения, характерни за догмата. Тогава в павликянските села Трънчовица и Лъджане се отбелязва, че за кратко време при турския ходжа се венчали 19 православни моми, които пристанали на павликяни⁵¹⁶. Павликянската толерантност към другите религиозни общности остава характерен техен белег до XIX век, когато обясняват на католическите свещеници, че „всяка ерес е дадена от Бог“ и не трябва да се осъжда преминаването към друга „вяра“, защото Господ показвал, че обича дори повече турците и им позволява да потискат християните⁵¹⁷.

⁵¹⁴ Виж Приложение II.

⁵¹⁵ Милев, Н. Католическата пропаганда, с. 44.

⁵¹⁶ Доклад XXX от 1842 г. – Милетич, Л. Нови документи, с. 20.

⁵¹⁷ Доклад Пулезе, П. – Милетич, Л. Нови документи, с.17.

3. Криптични следи на павликянството

Павликянството през XVII век навлиза в период на промени, които разрушават вековното единство на космогония, етиология и хриология. Новият католически поглед към завещаната свещена традиция бавно прониква и в модела на поведение на павликяните във всекидневието. Налагат се религиозни водачи – свещеници, приели католическия „език“ на общуване със своите „нови католици“, които търсят най-практичния начин да променят недогматичните, според тях, представи.

Хората, които се наричат павликяни, се отличавали с това, че свещенодействат чрез **цитати, чрез научени наизуст свещени текстове**. През историческия си път изворите документират павликянско богослужение, извършвано на гръцки⁵¹⁸, арменски⁵¹⁹, и български език⁵²⁰. Привличали в общността си различни етноси, те остават неизменно *горди със своята преданост към истинското християнство*, такова, каквото са им го завещали евангелистите и апостолите. Основателят им, арменецът Канстантин-Силван през VII век, е създал *формулата на верността* към свещения завет – той забранил всички тълкувания, устни и писмени, върху точно определени свещени текстове: Евангелията, Посланията и Деянията на апостолите. Заучаването и използването на точни и дословни цитати става единствения начин на служене, а общата служба изисква мистерията на общата трапеза чрез слово и храна, както го е правил Иисус Христос. И от VII век до XVII век това са най-явните белези за разпознаване на павликяните, а *злонамерените коментари на православ-*

⁵¹⁸ „Най-удивителното при тях е, че те, мъже и жени, граждани и селяни, наизуст могат да говорят Евангелието и Апостола. Може даже да се удивим, че към намиращите се при тях купени роби-славяни имат същото изискване, макар и те да не могат съвсем чисто да говорят на гръцки, отривисто и така да се каже, гладко.“ – Petrus Siculus, 1333–1336. – Бартикян, Р. Источници, с. 79.

⁵¹⁹ Иларион Мъгленски в спора си с „мъжете арменски“ в Мъгленска епархия, категорично разпознава етноса на павликяните, които носят и други „арменски спомени“: „Постим Арцивурциевия пост, заради един арменец Сергей, който пострада в нашата страна.“ Виж повече в: Патриарх Евтимий. Пространно житие на Иларион Мъгленски. – СБЛ, IV, 92, 102. Идентичността на еретиците се доказва косвено с факта, че аргументите срещу техните ярвания са преписани от частта на Е. Зигабин „Срещу павликяните“. (Виж, пак там, с. 535.)

⁵²⁰ В повечето павликянски села през XVII век католическите свещеници заварват книги на български език. Един от примерите е Евангелието на Калугерица, което през 1666 г. архиепископ Франческо Соимирович използва, за да води богословски спор за това пише ли в тази свещена книга за „кръщение“ или не. Виж: Франческо Соимирович. Доклад, 3 август 1666 г., с. 375.

ните „ромей-елини“ са част от неправилното разбиране на Божиите истини. Тяхното преклонение към материални символи – кръстове, образи, мощи е *идолопоклонство*, осъждано от Божиите закони. Властта на хора в монашески раса, измислящи странни ритуали на кръщение и служба, непознати в ранното християнство, е неприемлива, въпреки опита на някои от тях да я защитят в спорове⁵²¹. Тези вековно възпроизвеждани представи за „свои – християни“ и „чужди – изкушени от лукавия, православни“ пази и в българските земи до XVII век павликяните от православните амбиции.

Османската административно-конфесионална система позволява на павликяните да запазят „различността си“, като фактически им осигурява „защита“ от православната конфесия, гарантирайки им самостоятелно съществуване без православни свещеници и данъци и признавайки правата на павликянските свещеници. Но XVII век променя павликянската общност – францисканското мисионерство прави пробив с апостолския пример на Петър Солинат след 1604 г. После се променя и общата рамка на османската конфесионална система – тя се османизира и ислямизира, упражнява натиск към католиците, намиращи се в двойствено „междинно“ положение. Миграциите и насилието през XVII век са другите фактори, които рушат живота на няколкото поколения български павликяни. Общността усеща несигурност и постепенно *допуска разрушаването* на павликянството и конвертирането на павликяните в другите – по-силни и гарантиращи по-голяма сигурност конфесионални общности. Приелите православие и ислям постепенно се обезличават и асимилират. Павликяните там „се разтварят“ без общността им да оставя различни следи. При преминалите в католицизъм, промените са по-бавни и по-проследими. Сътресенията от края на XVII век намаляват възможността да „поправяне“ на „грешките“ на павликяните от страна на католическите мисионери – гонени, страдащи от недоимък и липса на грижи от страна на Конгрегацията, те са склонни към компромиси в догмата и ритуала. Л. Милетич изследва списъците на мисионерите и заключава, че „домашният свещенически елемент е бил най-силен към края на XVIII век и началото на XIX век, като сетне полека-лека пак се усилва числото на чужденците – италианци.“⁵²² Това е времето на най-силна симбиоза на заварени представи с католическа образност и ритуалност.

⁵²¹ Най-пълно аргументите на павликяните и контрааргументите на православните свещенослужители е дадена в „Пространното житие на Иларион Мъгленски“ – Патриарх Евтимий, Пространно житие, с. 101.

⁵²² Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 252.

Остатък от павликянската диаспора след края на предишната религиозна общност е *специфичната следа на езикова общност*. Въпреки дезинтеграцията, която естествено придружава наложената смяна на религиозната принадлежност, следите от вековната павликянска общност остават да личат под повърхността на нововъзприетата конфесионална принадлежност. „*Павликянските говори*“ са упорит белег на забравен общ произход (етнически, конфесионален, социален?), който провокира въпроси и изводи за връзки и процеси, без информация в историческите извори. Връзката между павликянските и родопските говори е неоспорима. Често изтъкваната архаичност на родопските говори може да се тълкува не само като последица на географска обособеност, но и като следствие на верска обособеност още от Средновековието. Нещо повече, това предположение дава и други отправни точки върху една специфична историческа диалектология, касаеща не само българите, но и балканските земи като цяло. Феноменът с гласната широко „ô“, която произлиза от ъ-гласната с различна етимология, а се среща на Балканите в островно разпределение *не само у българите, но и при албанците и южнодунавските румънци* (дакорумънското диалектно широко ô има друг произход). У българите широко ô срещаме в значителна част от родопските говори, на места и в Западна и Югозападна Македония, у албанците такова широко ô се среща в областта на Курвелеш в Югозападна Албания⁵²³, а у румънците – в мегленските говори по планината Меглен⁵²⁴. Прави впечатление, че навсякъде се касае за сравнително обособени в географско и верско отношение групи говорители. Албанският край Курвелеш е островна ислямска област, при това планинска, а главното селище на мегленорумънците, градът Нъте или Нънте, също така е представлявал ислямски остров. Доколко това е случайно съвпадение? Манфред Трумер изказва интересно предположение, обединяващо феноменът широко ô като явление, характерно за трите езика. За него проявата на тази особеност в диалектите на трите езика е резултат от свързаност между тях. Възможните връзки според него са няколко. Едната е да се приеме *интерференция или общо развитие* на основата на първична географска общност или близост, която по-късно е загубена. Подкрепа на това предположение има в теорията на Т. Капидан за родината на мегленорумънците, които според него са обитавали Родопите, в съседство с

⁵²³ Десницкая, А. В. Албанский язык и его диалекты, Ленинград, 1968, с. 267, 368.

⁵²⁴ Capidan, Th. Meglenoromanii, I, București, 1925, s. 65.

български ô-говори⁵²⁵. Второто възможно обяснение за общото явление в трите езикови диалекта е предположението за средновековна *верска комуникационна общност*, имаща свой социолект в рамките на трите езика, което би могло да обясни териториалната и верско-социална ограниченост на интерференцията, общите иновации, например ъ > ô, и архаизми, напр. запазената старинна (четириъгълна) структура на вокалните системи⁵²⁶. Данните на езикознанието представят една от най-интересните криптични следи за предишни връзки и обмен на население от Родопите до Албания и Южнодунавските земи.

Павликянството запазва най-много различни следи точно сред павликяните-католици. За разлика от павликяните, приели ислям и православие, при българите – католици религиозно-каноничните обреди остават най-устойчивите.⁵²⁷ В обичаите и традициите им намират *убежище най-ценните за тях стари представи*, станали съществена част от самосъзнанието им на избраници и истински християни. Езикът остава най-доброто убежище на традицията – както на свещените християнски представи, така и на ритуали с архетипни модели. *Формулата „от Бога е словото“* продължава да повтаря най-упорито павликянския култ към свещените текстове, завещани от дедите им. Последният пример съхранени по павликянска традиция старобългарски богослужбени текстове е една притурка към печатната книга на „павликянско наречие“ „Наука християнска за християните от Филибелийската държава“⁵²⁸. Въпреки че това печатно издание е известно отдавна на изследователите⁵²⁹, досега остава

⁵²⁵ Мнението е дискуссионно днес – защитава се от: Caraglu, M., Marioteanu, Compendiu de dialectologie română, București 1975, с. 266, а не се приема от: Atanasov, P. Tratat de dialectologie românească, Craiova, 1984, s. 481–482.

⁵²⁶ Трумер, М. Родопските говори и някои въпроси на българската и на балканската история. – БИБ, I, 2000, 38.

⁵²⁷ Янков, А. Календарните празници и обичаи на българите католици (края на XIX – средата на XX век). С., 2003, с. 219.

⁵²⁸ Jacobus Jakovsky, Petrus Arabagisky. Nauka kristianska za kristianete od filibeliskata Darxiava. U RIM sas slovite od S. Skupa od propagamda fide. 1844; <http://books.google.bg/books?id=880HAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=zhCN&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>; <<http://www.ebookdb.org/reading/5D7A7F3AG66B24G31E33G660/Nauka-Kristianska-Za-Kristianete-Od-Filibeliskata-Darxiava-Followed-By-Alphabetu>> Същото в: Jacobus Jakovsky, Petrus Arabagisky. Nauka kristianska za kristianete od filibeliskata Darxiava. Rim, 1869= <http://books.google.bg/books/about/Nauka_Kristianska_za_Kristianete_of_Filibeliskata_Darxiava.html?id=ljpWAAAAcAAJ&redir_esc=y>

⁵²⁹ Теодоров-Балан А. Български книгопис за сто години, 1806–1905. С., 1909; Погорелов В. Опис на старите печатани български книги (1802–1877). С., 1923. № 98, с.107–108. Стоянов, М. Българска възрожденска книжнина. Аналитичен репертоар на българските книги и периодични издания 1806–1878. Т. I–II. С., 1957–1959, № 8099.

недостатъчно познато⁵³⁰. Текстът съдържа много ценни 23 страници, добавени в отделна част към първите 179 страници. В заглавието се подчертава, че това е първа публикация на кирилица (църковнославянски език). Представените са текстове на традиционни за павликяните молитви с най-важните им представи, записани на „вехтия език“ с кирилски писмени знаци⁵³¹. Съхранените формули на павликянката доктрина са на „езика на молитвите древен и свещен“, съхранен от традицията⁵³². Павликянските „божествени“ думи позволяват да правим паралели и сравнения. Особено впечатлява основната молитва „Отче наш“, в която са вписани основни архетипни представи. **Първата молитва** е на църковнославянски език, но това си е молитвата е **Отче наш** от *Евангелието* на *Матей* 6:9–13. В книгата е отпечатан нейният църковнославянски вариант, който и днес се чете по време на служба в църквите. Единствената дума, която в този вариант на молитвата е различна от православната, е **хляб вседенны** вместо **хляб насущний**, но в протестантския превод на *Евангелието* също е **хляба наш, който ни даваш всеки ден, дай ни го и днес**. **Вторият текст е молитва, която е въз основа на Евангелието от Лука 1:28–33**. Произнася се при всяко богослужение в богородичната част, а на *Благовещение* е задължително да се чете самият евангелски текст⁵³³. **Третият текст** е Апостолският символ е върху *Деяния* 8:37 и е приет от католическата църква. **Четвъртата молитва** е раविата върху *Евангелието* от *Лука* 2:14. и тя се произнася от всички християни. **Петата молитва** е *Символът на вярата*, приет

⁵³⁰ Единственият, който прави опит за сериозен анализ на текста е Л. Милетич, който го датира неправилно (в 1846 г., а не в посочената 1844 г.), поставя го след друго печатно издание („Книжле“) на същия автор и личи, че не знае за притурката от последните 23 страници. Значително до-обширно е идентифицирането на авторите Яков Яковски и Петър Арабажиски като свещеници на южните павликяни през този период. Виж: Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 263–268.

⁵³¹ Jacobus Jakovsky Bulgarus. Coll. Urb. Alumnus. Alphabetum Bulgaricum sive cyrillianum nunc primum editum catholicis thraciae bulgaris. Romae. Typis s.congregationis de propaganda fide. MDCCCXLIV/(1844) – В: Jacobus Jakovsky, Petrus Arabagisky. Nauka kristianska za kristianete od filibeliskata Darxiava. U RIM sas slovite od S. Skupa od propaganda fide. 1844, 180/1–203/23. Виж: Приложение V, 3.

⁵³² Подчертаването на това внушение е в три странички авторов текст на латински език, под заглавие „Към читателя“, явно имайки предвид по-широка публика и най-вече духовниците в Рим, които е трябвало да одобрят за печат това, което той предлага. Това прави последната притурка „триезична“, като българският читател е получавал възможност да „чете“ едни и същи свещени молитви с две азбуки на „два“ български езика – старобългарския на кирилица и павликянско наречие. Виж: Jacobus Jakovsky Bulgarus. Coll. Urb. Alumnus. Alphabetum Bulgaricum sive cyrillianum nunc primum editum catholicis thraciae bulgaris, 180/1–203/23.

⁵³³ Georgius Monachus. Χρονικόν (Chronicon) – В: Бартикийн, Р. Источники, Кратка версия, VIII, 171; Фотий, Повествувание, VI, 199; Petrus Siculus. Historia, XXIX, с. 139.

на Вселенския събор.⁵³⁴ Признанието на всички католически свещеници, които са виждали павликянските книги, се потвърждава. В книгите им, написани на църковнославянски език, **НЯМА НИЩО ЕРЕТИЧНО**, затова те с готовност искат и си служат с тези книги. Приемат и дори ръкополагат вторично за свещеници (макар и с ограничения в службите) павликянските свещеници, които знаят и обучават своите пасоми на тези молитви. ***Разликите са в тълкуването на текстовете, а не в самите думи и изрази.***

Молитвата „Отче наш“ моли за „хляба наш вседенный дай нам днес“ и „не введи нас в напаст, и избави ни от зло“. Във втората Исус е „плод чрева“ на Мария, майката Божия, а също е и „син на единния Господ“. Българските павликяни са приели католицизма, в който има засилен култ към Богородица (*митирология*), което е „съхранило“ молитвата, но акцентът е върху начина на „идване“ на Христос от „чрева“ (като от тръба)⁵³⁵, характерно за павликянския архетип. ***За павликяните, Христос е донесъл тялото си от небето и затова те оспорват славата на Богородица***, която не е родила Господ и не ѝ се дължи преклонението за това⁵³⁶. ***Признавали човешкото превъплъщение на Бога и неговата Света Троица***⁵³⁷, но не приемали Дева Мария за Богородица (това понятие използвали за обозначение на „Горния Йерусалим“). Представата за павликянската Света Троица е най-ярко пресъздаден в символа на вярата – „Символ Константинопольский“, в който вярата в „Отеца“, Твореца и Сина Божи единороден, „роден от Отца преди всички времена“, последвана от добавена представа: „Бога от Бога, света от света, Бога на истината от Бога на истината, родена, не сътворена, единосьщна на Отца, ... заради нашето спасение слязла от небесата“⁵³⁸.

Павликянската доктрина е напълно издържана в християнските представи, но в представите си е витално-магична и се разминава с някои наложили се словесни ареали на православие. Липсва назоваването на злото с персонифициран образ „Дявол“ или „лукавия“. Троицата Отец – Творец – Син напътства човешкият живот по пътя на Истината, която трябва да се следва. Яков Яковски публикува павликянските молитви, уважавайки свещеността на бащиния вехт „език“, във времето, когато павликяните от векове ползват друга (не църковнославянска) официалната религиозна писменост – латинската.

⁵³⁴ Приложение V, 3.

⁵³⁵ Euthymius Zigabenus. Παυολία δογματικῆ, 1194–1195. Виж превода: Тук, Приложение III.

⁵³⁶ Petrus Siculus. Historia IV.

⁵³⁷ Petrus Siculus. Historia, III, 119 и V, 120.

⁵³⁸ Приложение V, 3.

Няколко поколения свещеници използват латински букви при кръщелните им книги, опитват да създават литература на един нов „език“, смесил български и латински знаци в пресъздаването на павликянския разговорен език.⁵³⁹ Специалната е почитта им към „единната католическата и апостолическа църква“⁵⁴⁰, различна от римокатолическата и гръцко-православната, което доказва устойчивата им представа за светостта на тяхната павликянска църква, описана от Е. Зигавин в „Догматично всеоръжие“⁵⁴¹. Затова *тези молитви на „вехт език“ са автентични павликянски молитви от периода преди приемането на римокатолическо подчинение от части на общността.*

Активиралият се творческият ентузиазъм при павликянските свещеници създава собствена богослужебна литература, стихове и „приказки“ с поучително светско съдържание. Налице е опит за изграждане на „микроезик“, постигнал най-завършен вид при банатските българи⁵⁴². Политико-религиозният сепаратизъм на павликяните намира израз не само в създаването на свои варианти на български писмен език, но и в *представи за „филибелийска държава“*. Това понятие стои изписано и в двете издания на книгата на Я. Яковски и П. Арабаджийски. И ако под заглавието през 1844 г. стои религиозен символ с политически препратки (кръст с лавров венец, кръстосани кралски жезъл и копие, а в основата лежат чук и клещи)⁵⁴³, то при второто издание през 1869 г. внушението е по-ясно. Там заглавната страница е оформена със *скиптър и кръст, над който се развява надпис със знаковите думи-послание: „EUNTES DOCETE OMNES GENTES“ – „Вървете, научете всички народи“*⁵⁴⁴. Това е демонстрация на поддържан *апостолски архетип* – така характерен в ранните векове на павликянството. Но ако думите са същите, то идеите вече са „католически“ (римокатолически), а павликянското общество няма военни характеристики.

⁵³⁹ За павликянската литература и книжнина виж: Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 228–322.

⁵⁴⁰ Приложение V. 3. Молитви на Вехния завет.

⁵⁴¹ Euthymius Zigabenus. Πανοπλία δογματικῆ, 1197–1198: „Своите събрания наричат католическа Църква (употребяват прилагателното καθολικός, – ἴ, – ό – в смисъл общо, всеобщ, обхващащ цялата им общност – бел. Прев.) преди всичко защото се движат (се мотивират, се събират) към (за) благочестиви думи и разговори. Помежду си наричат своите молитви събрания.“ Виж Приложение III.

⁵⁴² „Представители местной интеллигенции банатских болгар (потомков переселившихся в Банат болгар-павликиан) в 1860–X годах кодифицируют нормы банатско-болгарского литературного микроязыка.“ Виж: Комисарова, Е. Проблемы алфавитной нормы в славянском книгоиздании XIX–XX веков (по материалам библиотеки РАН). – Slavianovedenie, 2006, № 1, с. 72–84, 77.

⁵⁴³ Приложение V, 1.

⁵⁴⁴ Приложение V, 2.

„Литературните“ представи на павликянските свещеници Я. Яковски и Петър Арабаджийски съчетават в едно съзнанието на павликяните за религиозна и политическа идентичност в териториална единица, наречена от тях „Филибелийската държава“. Не знаем доколко това е само отнесена мечта или е част от реални действия. Но идеята е късна „следа“ от павликянски архетип, реализиран през IX век в малоазийската държава на Карбеас и Хризохир (843–872) и повторен през XI век във „филипополския“ бунт на Травъл с център Белятово (1084–086). „Филибелийската държава“ от заглавието на павликянския „катехизис“ само потвърждава *групов сепаратизъм, но съчетан със съзнанието за българска принадлежност*. Представата за „Филибелийската държава“ *продължава да присъства и в по-късни издания на Конгрегацията*. През 1877 г. в Рим се издава книжка от капуцинския свещеник Цецилио: „За католиците от Филибелийската държава“⁵⁴⁵. Така и чужденците – свещеници приемат представи, вече създадени и използвани от българските католици.

Старата легенда за Рим-папа не е забравена през XIX в, но вече звучи по-различно. И през XIX век сред павликяните се поддържа идеята, че истинската християнска вяра идва от Рим и „Отеца папа“, като се аргументира с представите на католическата историография за Тервел като първи български християнски владетел, широко поддържани на Запад през XV–XVIII век⁵⁴⁶. Марин Дринов предава тяхното убеждение: „самите те са убедени, че са католици едва ли не от край време и че сред тях се е запазила старата *българска вяра, която светите Кирил и Методий уж са донесли в България от Рим и от която гърците са отклонили българите*, като са ги направили схизматици.“⁵⁴⁷ Колкото и високомерно да отричаме тези „измислици“ на едно групово съзнание, заслужава да съпоставим с известните исторически факти, преди да отхвърлим наивния романтизъм на павликяните. Колкото и неочаквано да изглежда, историята „не може да отхвърли“ възможностите напълно. Павликяните имат регистрирана възможна среща с Константин Философ по време на сарацинската му мисия, когато с бъдещия патриарх Фотий придружават сина на Карбеас Григорий. В информацията на арабски източник заслужава внимание не само като доказателство на личния контакт на Фотий и Константин Философ

⁵⁴⁵ Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 303.

⁵⁴⁶ Заимова, Р. Католически календари и покръстването на българите. – В: Етноси, култури и политика в Югоизточна Европа. Юбилеен сборник в чест на проф. Цветана Георгиева. С., 2009, с. 194–201, 197–198.

⁵⁴⁷ Дринов, М. България в навечерието на своя погром (1875). – Непресъхващи извори, с. 436.

с павликяните под арабска власт.⁵⁴⁸ А за павликянското присъствие в Италия и Рим изворите пазят множество податки от IX до XI век, след което италианският историк Мавро Орбини описва началото на прехода от Рим и пътя на павликяните до Дунав, като дава подробности и за вярата им. Описанието на доктрината им е точно, но приемаме, че идването им от Италия е измислица, само защото те го твърдят?! Другото „романтично“ твърдение – че са от знатен български род също се отхвърлят, но то е разпространено по цялата диаспора и дори има известни нюанси във вътрешните представи за йерархия. Странно изглежда и упорството на управителя на Бъсцево – най-упоритото павликянско село, което никога не допуснало чужд свещеник. Управителят му 1612 г. (при П. Солинат) и през 1666 г. (при Ф. Соимирович) обещава да приеме католицизъм, ако му се подари „червена дреха“⁵⁴⁹. Паралелите са странни и напомнят ритуалност, свързана с даване на владетелско достойнство (...) Дрехата като цена не е толкова скъпа (50–60 скуди), като се има предвид, че П. Солинат дава много по-големи суми при по-маловажни ситуации. Може би „цената“ на дрехата не е била това, което е спирало католическите свещеници, а е ставало въпрос и за правомощия, които те не са могли да си позволят. Но тези предположения са само опит да погледнем „отвъд“ простото отричане на странните за нас претенции на павликяните, сочени обикновено като невежи еретици.

Павликянската различност сред българите е поддържана както в павликянското самосъзнание, така и от православните. ***Поколения наред религията чертае „вътрешна граница“ и различие вътре в българската идентичност.*** Ортодоксалните свещеници от VII век градят и предават наследената до XIX век представа за павликяните като „недодялани и склонни към пороци, най-

⁵⁴⁸ Иванов, Й. Сарацинската (арабската) мисия на Кирил Философ. – Избрани съчинения, Т. I, 1982, с. 37. При по-ранна размяна на пленници от 845 г. пленените араби били разпитвани от духовно лице – пратеник на халифа, за да се установи верността им към шиитската формула на исляма. Пленените араби, които били сунити, не били откупувани и оставали в гръцки ръце. Известна е религиозната ревност на шиита халиф Мутавакил (847–861), затова и неговият пратеник при размяната 856 г. Джафар-ибн-Вахид бил главен съдия по мохамеданско право, който вероятно удостоверявал религиозната чистота на пленниците, които освобождавал. Така че религиозни тълкувания са били естествени и за двете страни, но едва ли са били възможни като религиозен диспут. А ролята и мястото на Константин-Кирил Философ е във воденето на частни разговори и полемики, които в житието му са представени с по-голямо значение от реалната цел на мисията. Виж повече, тук, с. ??? 176–177.

⁵⁴⁹ Соимирович, Франческо. Доклад на Архиепископ Франческо Соимирович, 3 август 1688. – В: Документи за католическата, с. 376. Фактът, че турският „управител на селото“ срещу „една дреха от яркочервено кадифе на стойност 50–60 скуди“ предлага да покатоличи Бъсцево през 1666 г., иначе той „не дава да си сменят вярата и предупреждава, че трябва да станат турци“.

хитри в лукавството и най-твърдоглав народ⁵⁵⁰. Решително оспорват опитите за доказване на християнската им ревност⁵⁵¹. Стереотипът на „другостта“ се прокарва в съзнанието на поколения българи и разграниченията остават. Както П. Богдан през XVII век отхвърля поведението на „схизматиците“ и пише за тях като за по-нисши и по-слабо вярващи⁵⁵², така и православните намират основания за отхвърляне на католиците. Макар и с вековно присъствие, българите-католици предизвикват странно неразбиране дори и в академични среди извън България⁵⁵³. *Митът за „потъналите в невежество и мизерия еретици“* се налага и от българските историци, като се възпроизвежда до днес⁵⁵⁴. Така апостолският архетип на павликянската общност „се оглежда“ в изкривеното огледало на историческата реконструкция. Опитът на тълкувателите да се съобразят с наложените априори мнения, довежда до деформация на изворовите данни, която се „изкривява“, за да се съвмести с тезите на изследователите. Някак незабелязани остават *фактите*, които противоречат на наложеното от векове едностранчиво мнение.

Българските павликяни имат образован елит, който оставя своя следа XVII–XX век. Павликянски свещеник и до XVII век можел да стане само грамотен човек, познаващ добре свещените текстове общността. Дори образованите францискани признават това и ги ръкополагат за свещеници без големи съмнения. А по-късно, получили начален образователен тласък в Лорето, Рим и Неапол, местните свещеници създават *писменост и литература на павликянски език* дори в тежки времена на политическа анархия и изолация през XVIII век–XIX век. Когато католическата църква се опитва да наложи своите каноничните норми през XIX век, павликяните показват силен отпор. И след приемането на католицизъм, те запазват високи критерии към свещениците и имат изисквания към чужденците, които стават техни духовници. Затова *не се*

⁵⁵⁰ Тази квалификация на никополския епископ Антон Стефанов (Виж: Антон Стефанов. Доклади 1680–1685 г. Доклад и посещение на никополския епископ Антон Стефанов, 22 юли 1680 г. – В: Документи за католическата дейност, 484) най-често повтаряната от времето на П. Сицилийски (IX век) до XX век.

⁵⁵¹ Стефанов, Антон. Доклади 1680–1685 г. Доклад и посещение на никополския епископ Антон Стефанов, 22 юли 1680 г. – Документи за католическата дейност, с. 479. Никополският епископ Антон Стефанов темпераментно оспорва удостоверението на 7 прелати, между които сериозни авторитети на християнството (Константинополския арменски патриарх Томазо, архиепископи и епископи), които са се подписали и са подпечатали уверението, че „павликяните имат ревността на първоначалната християнска църква.“

⁵⁵² Димитров, Б. Петър Богдан Бакшев. Български политик и историк от XVII век, с. 156.

⁵⁵³ Заимова, Р. Католическите календари и покръстването на българите, с. 195.

⁵⁵⁴ Янков, А. Календарните празници и обичаи на българите католици, с. 208.

примиряват и дори успяват да изгонят от своите общности тези, които не отговарят на представите им за християнска проповед и живот. Видните пловдивски католици формулират в 22 пункта обвиненията си към свещениците от ордена на лигуористите (редемптористи), начело с апостолическия викарий чеха Иван Птачек. Затова Конгрегацията обстойно проверява работата на ордена и потвърждава грешките на ордена по всички обвинения. *Лигуористите* трябва да напуснат след 4 години конфликтно управление (1836–1840), *изгонени от павликянското паство*.⁵⁵⁵ Дошлият след тях капуцински орден е вече по-толерантен и успява с интелигентен компромис да спечели уважението на пасомите. В Пловдивско се налага *образование на български език*, а латинският на павликянско наречие ще остане в миналото.⁵⁵⁶ При *северните се разразява истинска „война“* между две партии през втората половина на XIX век и началото на XX век, които на повърхността изглеждат религиозни – „доминаншка“ и „народна“. Причината е упоритата „война на суеверията“, обявена от пасионисткия орден, управлявал Никополска епископия от 1784 г. Епископът е непреклонен, а това запалва бунт в селата – павликяните *в Белене изгонват омразните чужденци и решават да ги заменят, ако не с българи, то поне с хора, които имат вяра*. Белене не иска да приеме чужденец, независимо че жителите му държат дълго време „децата си некръстени, младите – невенчани, болните (...) неизпратени от духовно лице“⁵⁵⁷. Конфликтът е толкова сериозен, че продължава и след Освобождението десетилетия наред – чак до 1946 г.⁵⁵⁸ Затова, когато тези хора се определят като „потънали в невежество и мизе-

⁵⁵⁵ Янков, А., пак там, с. 46–47. Причините за несъвместимостта на ордена и павликяните са едностранчивостта на калугерите, които опитват да наложат чужди нрави, недопустими за павликяните – калугерките, публични покаяния и наказания, глоби, телесни наказания чрез бой с тояга, афоресване – това са само някои от предизвикателните промени, които разбунтуват павликяните.

⁵⁵⁶ Л. Милетич проследява автори и анализира произведения от най-различен характер, използвайки народно наречие и оставили богата книжнина през XVIII–XIX век в: Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 228–322; Оценка на ролята и в: Янков, А. Календарните празници и обичаи на българите католици, с. 48–50.

⁵⁵⁷ Янков, А. Календарните празници и обичаи на българите католици, с. 59. Исканията на българските павликяни повтарят исканията на българските възрожденци от църковно-националната борба през същия период. Жителите на Белене пишат писмо, което изисква от Никополския епископ свещеници от български произход и владеещи български език, заплати на свещениците, определени от вярващите, контрол над църковните приходи от смесен селски съвет, и момите-калугерки да живеят в отделен от селата манастир.

⁵⁵⁸ Янков, А., пос. съч., с. 60. През 1905–1906 г. отново се изостря и стига до демонстрации срещу свещениците-чужденци. Българското правителство преговаря и постига споразумение със Светия престол, но то не е изпълнено след Първата световна война – и така десетилетия наред.

рия“, нещата изглеждат най-малко едностранчиви. *Павликяните проявяват не само будно българско съзнание, но и религиозна ревност и постоянство.* Православните им събратя успяват да постигнат същите искания (български език и български свещеници) много по-бързо и по-рано, но това не означава, че павликяните не са се борели за това. Въпреки драматичните обрати на бунтовете срещу чуждите свещеници, за *преминаването в православие не става и дума. Това потвърждава стария архетипен модел* на отрицание на православието и твърдо съзнание за обособеност. Бунтовете „осветяват“ и друга стара характеристика на богослужение при павликяните – службата е „слово“, то е „божествено“ и *българският език* е свещена традиция, на която държат, въпреки несъгласието на чужденците-свещеници. Това е вековен спереотип, от който не се отказват. И ако до Освобождението правят опити за свои „павликянки език“, то след появата на официален български език, те продължават борбите си да български език в богослужението на утвърдения книжовен български език.

Павликяните през XIX–XX век продължават да запазват вътрешна професионална „различност“ и съзнание за „общност на вярата“, изискваща от духовните си водачи да владеят словото и проповедта. Компромисът на прехода запазват някои упорити представи, укрити в традициите, обичаите и обредите, регистрирани в достигналата до нас информация.

Проучената традиция на основните групи павликяни (северни, южни и банатски)⁵⁵⁹ съдържа запазена още жива система, макар и губеща здравата някога нишка между вярвания и обред. Много от запазените и изпълняваните обредни практики са загубили своето идейно съдържание и обяснение⁵⁶⁰. Различните пластове, които историята е натрупала от адаптация в различни времена и контакти, могат да бъдат разгледани по ясно през *призмата на свещения архетип, който продължава да възпроизвежда най-упоритите си модели.*

Възможността най-пълно да потърсим следите на павликянството през XIX–XX век се улеснява с наличието на богат емпиричен материал, събран от няколко поколения български изследователи⁵⁶¹.

⁵⁵⁹ Виж повече за характера на общото и различното между тях в обобщеното сравнение на: Янков, А. Календарните празници, с. 212–215.

⁵⁶⁰ Янков, А., пак там, с. 218–219.

⁵⁶¹ Особено полезен в това отношение е трудът на Ангел Янков, надградил към постиженията на предишните поколения в обзорен труд, съдържащ както теренни проучвания от 80-те и 90-те години на XX век, така и анализ на произхода и наслояванията в обичаите на павликяните, виж: Янков, А., пос. съч.

Основен персонаж на павликянската космогония е *Добрият небесен Бог-Отец*.⁵⁶² Негов партньор в създанието е *Богът-Творец*. Митологичния разказ съдържа реминисценции от архаичното им единство и по-късното им съжителство и родство преди сътворението на „този“ видим свят.⁵⁶³ Слънчевият Христос е необходимият посредник между доброто (знанието, Божия закон) и злото (измамата на лукавия, спечелил свещенослужителите, проповядващи идолопоклонство и нарушения на Закона). Павликянският космогоничен мит е изграден върху *триумвирата Отец – Творец – Христос*. Но Богът-Отец намира свое убежище. Митът на Сътворението и ролята на павликянската Троица във времето получава римокатолическа образност и символика. В същината си се повтаря в силните по внушение „драматизации“ при най-тачените празници – Рождество, Богоявление и Възнесение. Те маркират до XX век най-силните павликянски представи.

Рождество Христово (според католическата терминология) е основен епизод в драмата на Сътворението за павликяните. Те се подготвят по различен начин и имат специални смислови акценти. Дванадесет дни преди деня трябва да се започне да се прави дървено столче, което по време на тържествената литургия на 24 декември позволява на „сътворилия го“ да „*види в душите на хората“* *прегрешенията им и да познае „вещиците“* сред присъстващите⁵⁶⁴. Зад тези леко комични представи⁵⁶⁵ се крие магическата роля на специално „надарените“, получаващи правото да „виждат знаците“, написани в душите – те са своеобразни късни „наследници“ на „плешивата магьосница Маре“, която в зората на павликянството „получава видения“ и наставлява за „злото“, което е добро и обратно⁵⁶⁶. Човекът, направил за 12 дни столче (своеобразна „стълба до небето“), получава възможност в магическия миг на литургията в църквата (времето на Началото), да получи прозрението и получи „видението“, от което всички са недоволни и затова той трябва бързо да се скрие.

⁵⁶² Той е бездеен, съзерцателен и пасивен. Обитава горните области и е далечен и безразличен към човешките нужди. Сътворил е седемте небеса, ангелите, слънцето и човешката душа. „Никой не е чул гласа му, нито е видял лицето му“. Виж: Petrus Siculus. Historia, X. – Бартикян, Р. Источники, с. 124.

⁵⁶³ Богът-Творец изгражда осмото небе, луната, земята с нейните твари, човека, рая и ада. Виж: Georgius Monachus. Хроникѡν (Chronicon) – Бартикян, Р. Источники, s. 199.

⁵⁶⁴ А. Янков „засича“ тази представа поне на три места – Раковски, Гостиля (Оряховско) и банатските българи. Проявилият любопитство рискувал, защото присъстващите остро негодували, недоволни, че някой е видял греховете им и ще ги разобличи. Затова бързо е трябвало да бяга към дома си. Виж: Янков, А. Календарни празници, с. 82, 124.

⁵⁶⁵ Янков, А., пак там, с. 82, 124.

⁵⁶⁶ Виж Тук, Приложение I. и анализ на стр. 73 сл.

Постите са особено строги на **24 декември**, а жените имат важни магически функции – дори банатските българи наричат този ден **Бабинден**, макар да преобладават другите смислови названия – Бъдна вечер (Будни вечер).⁵⁶⁷ Ритуалният комплекс на Бъдни вечер е повторение на представата за **павликянското Сътворение**, в което християнските символи не са променили като внушение. Пред храма се запалва огън, поддържан от овчарите, облечени в празничните им ямурлуци, държащи украсени геги и с едно от кучетата си. Половин час преди полунощ започва „черкуването“, като от „кулата на храма“ звучи песента: „Бог се ражда, какво ѝ чудо!/ Всемогъщо дете славно,/ син на Бога, цар небесен/ днес на всички се дарява!“⁵⁶⁸ Следват епизоди на евангелската притча, повторени с впечатляваща мащабност. При обявяването на рождението в полунощ с камбанен звън и пушечни гърмежи, в църквата влизат овчарите („по-първите овчари“), водещи със себе си овце и агънца, за да се поклонят на Господа. А хорът ги посреща с песента „Зарадват се ангелите, (с песни, веселба.) Да дойдат на земята, (оставят небето.) Пейте, божи хора, хвалете Исуса!“⁵⁶⁹

Епизодът ясно разпознава ролята на овчарите – те са небесното ангелско войнство, придружаващо на земята Пратеника – Исус. Носят символа, който е отличавал павликянските свещеници (гегата – жезъл, знак на богоизбраност; същата онази „тояжка“, връчвана при избора на еретичен свещеник, според забелязания от католическите свещеници ритуал⁵⁷⁰). А ролята на католическия свещеникът е в по-късния – той носи статуя на „детенцето“ и я поставя в яслата. Точно в този момент звучи друга **песен: „Ново слънце“**. В южнобългарските селища песента се съпровожда с кавал, гайда, кимене (гъдулка)⁵⁷¹.

Образът на Христос-младшия син Божи, родил се като „ново слънце“ е придружен от другите небесни ангели на земята, за да осветли „божите хора“. **Слънчевият Христос на павликяните от староарменската легенда от VII век**⁵⁷² в павликянския обреден комплекс „оживява“ в символи и песни, като католическият свещеник приема вторична и „материализираща“ роля на късен преводач, незасягащ мистерията на основната драма. Павликяните продължа-

⁵⁶⁷ Янков, А., пос. съч., с. 84.

⁵⁶⁸ Янков, А., пос. съч., Приложение, с. 396.

⁵⁶⁹ Янков, А., пак там, с. 84, 396–398.

⁵⁷⁰ Богдан, Петър (Деодат) – Euzebius Fermendziu. Acta, 80: Петър Богдан описва ритуала, с който завършва „избора“ – запопване на павликянски свещеник: давали му „в ръката една тояжка“ и с това „става“ техен свещеник.

⁵⁷¹ Янков, А., пос. съч., с. 85, 398–399.

⁵⁷² Виж Приложение II.

ват в празника със свещената трапеза, при която хората се приобщават към чудото. Обредният хляб (украсен с кошара, овчар с гега, купа сено, бъклица с вино, ясли с Богочовек, звезда) или баница с пара, се разчупват от най-стария и се раздават късове, за да се види кой ще командва през годината, а парата след това се пуска в диксоса на църквата за здраве. Явно католическите свещеници са намерили компромис и са се преборили с традиционната трапеза в (или пред) църквата с хляб и вино, за която пише епископ Антон Стефанов през 1680 г.⁵⁷³ След коледната служба трапезата събира семейството, а сутринта тръгват 10–12-годишни коледари, по-рядко големи момци и мъже⁵⁷⁴.

Коледните празници на павликяните „смесват“ заварени представи с католически елементи, които стоят повърхностно, ако не намерят „подкрепа“ в стари традиции. Затова обичаите, записани през XIX и XX век позволяват да се открият важните традиции, „маскирали“ присъствието си в новия католически календар. Рождество е между особено тачените празници, в които символиката пресъздава по-различен теологичен код от официалния римокатолически разказ.

В следващите три дни отново компромисно се съчетават литургии в църквата и общото веселие с хора под съпровод на кавал, гайда и тъпан. Така е в Деня на св. Стефан – 26 декември. Светецът носи особен смисъл за павликяните – негови думи са използвани в богословския спор на Иларион Мъгленски⁵⁷⁵, а примерът му е част на павликянските представи за религиозна вяра на харизматичен водач. Не случайно в „Абагар“ епископ Ф. Станиславов го поставя в ролята „на българската земя застъпник и бранител“⁵⁷⁶. И ако уважението към св. Стефан при павликяните се съчетава със силни представи преди налагането на католицизма, то почитта на свети Иван се „раздвоява“ – отбелязва се както на 27 декември, така и на 6 януари – Богоявление. На 28 декември е друг „странен ден“, празнуван ритуално „различно“ от павликяните – това е денят на „невинните младенци“. Обредната му практика и през XX век съдържа елементи, които можем да отнесем към първичния павликянски космогоничен мит. Денят на „невинните младенци“ – 28 декември се почитал чрез обредна обиколка на момченца, които просели мляко от жени с умряла рожба⁵⁷⁷. Всички майки, погребали момче, с готовност давали мляко, убедени, че по този начин

⁵⁷³ Антон Стефанов. Доклад и посещение, 22 юли, 1680. – Документи, с. 481.

⁵⁷⁴ Янков, А. Календарни празници и обичаи, с. 86.

⁵⁷⁵ Виж: Патриарх Евтимий. Пространно житие на Иларион Мъгленски, с. 98.

⁵⁷⁶ Абагар, с. 69.

⁵⁷⁷ Янков, А.. Из зимният цикъл на българите католици в Северна България. – Архив за поселищни проучвания, 2, В. Търново, 1993, с. 26–28.

ще се намери и на оня свят някой да даде мляко на техните рожби⁵⁷⁸. Обичаят има връзка с регистрирана старата *ритуална практика на свещена жертва*, описана от М. Псел⁵⁷⁹. Според разказа на Й. Одзунски ритуално заченати деца се раждали в къщичката на зачеване в дните около Коледа. Изчаквали три дни там, след което новородените първородни деца били жертвани в жесток ритуал. Насичали телцата им с бръснач, събирали бликащата им кръв и след това хвърляли още дишащите им телца в жертвен огън. Телесната пепел замесвали с кръвта в страшно „причастие“. Смесено в питки и ястия то изтривало божествените знаци в човешките души и допускало демоните в тях⁵⁸⁰. Така ритуалното просене на мляко от майките на починали деца придобива своя „отдавна забравен“ смисъл. До голяма степен подобно внушение за необходимата жертва съдържа и павликянската легенда за Маре – чрез ритуално жертвоприношение на деца тя получавала видения, чрез които можела да поучава за „добро и зло“⁵⁸¹. Огънят и детската кръв символично въвеждат началото на новия божествен цикъл, носещ белезите на стари вярвания.

Няколко дена по-късно, *на Ивановден, наричан още Богоявление и Три крале (6 януари)*, при павликяните има сложна обредност, в която участва цялата общност. Вечерта преди деня момците вземали всички младоженци от селото и ги къпели в реката, като ги потапяли три пъти, а след това получавали пари за почерпка. На следващия ден – *Ивановден*, цялото село било на крак и всеки. Който не можел да се откупи, бил потапят в реката. Момците били основните действащи лица – те се разделяли по трима и извършвали обичай – *„Иван казвал на Първан, че ако натопи Стоян*, ще даде едно ведро вино“⁵⁸². Наддаването продължавало докато единият от тях приемел да го изкъпят, а другите плащали според уговорката на наддаването – този, който къпели, бил „къпачът“. А после всички изпивали виното⁵⁸². *Младежката Троица и ритуалното къпане в реката* повтаря християнския архетип за кръщението на Иисус в реката от Иоан Кръстител, но разказаните действия не са свързани с такова обяснение. Имената на участниците, макар и изписани от мисионера Балдини като пример, носят знаковия характер на Богоявление. „Пазарлъкът“

⁵⁷⁸ Янков, А. Календарни празници и обичаи, с. 88–89.

⁵⁷⁹ Michael Psellus. Dialogus de operatione daemonum. – ГИБИ, VI, 132): „в живота на „евтихите“ през времето, в което православните чествали „страстите господни“. Вечерта те възпроизвеждали първичния хаос чрез инициация на девойките, въведани в специална къщичка и „безчинствали с тях – кой с която свари... Смятали, че това е угодно на демоните“.

⁵⁸⁰ Одзунски, Й. Сочинение, с. 110–112.

⁵⁸¹ Приложение I.

⁵⁸² Милетич, Л. Нови документи, II, 13, XXVII 42, 59-60.

между Първан („първороден“), Иоан (Кръстител) и Стоян („стоящ“), завършва със съвместно „пиянство“, което е начин за синхронизация на човешкото общество с първичен модел. Къпането не е обяснено като „за здраве“ – то е „откупувано“ от другите участници. Но това е само началото на Богоявление, което впоследствие включвало цялото село и дори свещеника. Друга ритуална практика включва *благославяне* на всички къщи от католическия *свещеник*, следван от голяма група помощници – *слугачи* (певци) с бели дрехи и червени наметала и *7–8 котараци* (момци ергени или вече сгодени). Те били накичени с царевица, вълна и люти чушки, а на кръста носели звънци. Котараците имали право на всякакви буйства, а освен получаваните подаръците, можели да откраднат от къщите, каквото намерят. Вървял и „*писар*“, *записващ всички и тези, „които си плащат душите“* – така се вземала дължимата сума за църковен данък. След обиколката се извивало голямо хоро, на което господари били котараците. Свещениците предотвратили трапезата в църквата, като канели у дома си котараците на гощавка⁵⁸³. От XX век са разказите за важната роля на този ден – само в него свещеникът обикалял всяка къща и благославял с думите: „Мир на тази къща и на всички, които живеят в нея“. Посрещали го с нови дрехи в специално „кичена“ стая, където след благословията се ръсело със светена вода, а стопаните черпели с ракия и дарявали с пари⁵⁸⁴. И ако свещеникът имал своя „свита“ в обиколката за благославяне, след него тръгвали *три баби*, които благославяли къща по къща, за което им се давали пари, с които те после се гощавали⁵⁸⁵. Тогава се извършвало и „*кръщение с огъня на Иоан Кръстител*“: бабите допирали свещ на четири места на главата на кръщавадения и пърлели „кикята“ (косата) му⁵⁸⁶. Ритуалите, изпълнявани в обичайната практика, съдържат преживелици от някогашно жертвоприношение на деца⁵⁸⁷, приемащо значение и на друг архетипен код – кръщение. Един от най-трайните маркери на павликянското определяне е твърдението, че „*кръщението е смърт*“, затова в обряда на Иванов ден криптичната следа е най-„видима“.

⁵⁸³ Янков, А. Календарни празници и обичаи, с. 95.

⁵⁸⁴ Теренен материал. с. Трънчовица, 1986, информатор Йозо Кирчев (р. 1934 г.).

⁵⁸⁵ Янков, А., пос. съч., с. 94.

⁵⁸⁶ Янков, А. Из зимния цикъл на българите католици в Северна България, с. 26–28.

⁵⁸⁷ Michael Psellus. Dialogus de operatione daemonum, с. 132: „в живота на „евтихите“ през времето, в което православните чествали „страстите господни“. Вечерта те възпроизвеждали първичния хаос чрез инициация на девойките, въведани в специална къщичка и „безчинствали с тях – кой с която свари... Смятали, че това е угодно на демоните“.

Огънят е божествено име на човека⁵⁸⁸. *Бабите „магьосници“* повтарят магическата практика на „магьосницата Маре“ от старата павликянска легенда⁵⁸⁹, но с „християнски“ елементи, които са напълно несъвместими с наложеното ортодоксално разбиране за най-важното християнско тайнство! Особената роля на бабите се подчертава и в литературата на павликянските свещеници.⁵⁹⁰ Там многократно се подчертава философията на „бабата“: „драскано що е на челото и е писано да бъде, то на човека се дава, то ще да бъде“⁵⁹¹. Пърленето на главата с огън освещава човека и го „кръщава“, а бабите, вървящи след свещеника на Богоявление, явно засилват магическите връзки с божественото предопределение. Свещеникът е „дублиран“ от бабите в това свещенодействие. Видимо – това е опит да се постигне хармония в общността, осъзнаваща, че водачите не са достатъчно „богоизбрани“, за разлика от дните на павликянски харизматични лидери, посочвани чрез божествен „жребий“⁵⁹². Ритуалното повторение на първичния мит на сътворението моделира този стар ритуал за предаване на харизматичното водачество, който в българските предели през XIX–XX век вече е загубен. Интересни преживелици от подобна ритуална практика са отбелязани през XIX век в Германия, Франция и Англия под формата на детска игра. Деца, застанали в кръг, си подавали горяща хартийка и си повтаряли: „жив е, жив е“. Когато хартийката угаснела, обявявали: „малкият добър човек е мъртъв“. Този, у когото угасвала хартийката, давал залог⁵⁹³.

Отношение към *ритуална практика на свещена жертва*, зачената чрез пролетно оргиастично тайнство⁵⁹⁴, има традиция в Белене, Ореше и Петокладенци, където се практикували „неприлични неща“. *От първи ноември до края на март се изкопавали в земята къщи без прозорец, с малка вратичка,*

⁵⁸⁸ Йоан Екзарх. Шестоднев, с. 274–275. На еврейски името „човек“ означава огън. С името човек освен това са наричани и ангелите в Писанието. Спасителят казва: „огън дойдох да тура земята“; (Пак там, 276).

⁵⁸⁹ Приложение I.

⁵⁹⁰ В ръкописна тетрадка на свещеници от Калъчли от ср. на XIX век се съдържат няколко „Приказки“ със светско съдържание, пресъздаващи представи за живота на „бабата“ и „дядото“, спорещи помежду си. Виж: Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 268–279.

⁵⁹¹ Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 276, 278.

⁵⁹² Одзунски, Й. Сочинение, 110. Изворите са съхранили информация и за специфичен ритуал, посочващ харизматичния водач. Претендентите се нареждали в кръг и подхвърляли „първородния син на жена“, докато той не издъхнел в ръцете им. Последният дъх бил търсения „божи знак“, даващ право на поелия го да се нарича Дух Свети и „предводител на тялото Христово“. Този божи избранник приемал характеристики и от жертвата, затова павликяните му се кълнели „в името на единородния син“.

⁵⁹³ Тейлор, Е. 1896. Первобытная культура. – СПб, I, 3, 68

⁵⁹⁴ Michael Psellus. Dialogus de operatione daemonum, p. 132

където се събирали стари момичета и млади невестички, които не кърмят деца, за да работят заедно през нощта. Идват и много младежи, за да побъбрят с тях. И случва се „при угаснал вече огън да угасват и свещите. Епископът, направил всичко възможно да премахне това неприличие, но не могъл.“⁵⁹⁵

Оргиастични следи могат да се разчетат и в други ритуали. Най-силни са те през дните на Заговезни, през които ходят „маскари“, „кукове“ и други маскирани. Локалните различия са големи, но този народен „карнавал“ навсякъде въвежда хаоса: ролите са разменени (мъжете стават жени и обратно). Преминването в пролетния цикъл при павликяните има своя символика и етапи – началото на пролетта (*Баба Марта*) е третата нова месечина, която е или в края на февруари, или в началото на месец март. Пали се огън във всяка махала вечерта преди празника и става „пърлене на Баба Марта“.⁵⁹⁶ Повтаря се кода *„раждане – кръщение с огън – смърт“*, но за пролетта (Баба Марта). Преходът към възродена природа явно се приема за „победил“ **на 9 март**, когато в Пловдивско е регистрирано вярването, че бял змей с помощта на слънцето побеждава черен змей⁵⁹⁷. А 19 март идва нов етап в годишния природен и човешки цикъл – това е денят на св. Йосиф. Този ден е един от най-тачените имени дни при павликяните – *св. Йозо* е „хранител“ (защитник, пазител) на Христос и покровителства семейството. И ако ритуалите от Баба Марта и 9 март съответстват на по-ранните „дни от Сътворението“ (при които се създават природата и животните), то 19 март въвежда в природната хармония човека и обществото му.

Характеристиките на св. Йозо са твърде различни от образа на земния баща на Христос от Евангелията. При павликяните той ходи и се „мами“ с пролетта, удря с пръчка и стопля земята, като дава сигнал за полската работа – садят се градините, сеят на полето, овчарите изкарват овцете си на паша. Той посреща щъркелите и денят му в Миромир е *Щъркелов празник*. Там *„дядо Йозо с бялата риза“ на шега се изпраца на бряста в щъркеловото гнездо*, ако птиците не пристигнат⁵⁹⁸. Така „сглобена“ представата за св. Йозо пресъздава характеристики от архетипа на Бог-Отец. Това донякъде обяснява и силната привързаност към това име – то става едно от най-често срещаните павликянски имена (само мъж-

⁵⁹⁵ Стефанов, Антон. Доклад и посещения, 484. Епископът решил да не търси съдействието на турците в борбата с този лош обичай, „за да не бъде опечен в своята къщурка“, а и защото турците щели да ги бият и да им вземат много пари.

⁵⁹⁶ Янков, А. Календарните, с. 101–105.

⁵⁹⁷ Янков, А., пак там, с. 106.

⁵⁹⁸ Янков, А., пак там, с. 106–107.

ки!) през XIX–XX век. Но в антропонимията на общността до XVII век името не е регистрирано нито веднъж.⁵⁹⁹ То започва да се вписва, според публикуваните списъци на описи от свещенически книги, през едва през XIX век: в *Калъчли през 1861 г.* (в две форми: Йозеф Павлов, р. 1829; Йозо Яков – р. 1855 г.)⁶⁰⁰. Изглежда странно, че това толкова знаково до днес име, е така късно регистрирано и става популярно едва в края на XIX и началото на XX век. Павликяните започват да наричат децата си с едно ново и непознато име в своя старинен антропонимен „списък“. В селската църква на с. Трънчовица името е изписано около св. Йосиф, земния баща на Христос като Йосев. Йосев (на Йосиф) носи значение, близко до „Бащин“ (Татин). Името Татин е известно в именния репертоар на павликяните от XV–XVII век. Задълбоченият анализ на Кр. Мутафова върху антропонимията в павликянските села до XVII век доказва представи, свързани със сакралния архетип и мястото на човека в него. Традицията е наложила имена, образувани около пожелателната основа „*брат*“, „*бат*“ и *архаичното „татин“*, които доказват ценността на родово-семейните връзки.⁶⁰¹ Тази *специална връзка между баща – първороден син – малък син* продължава да се поддържа като свещена йерархия в семействата на северните павликяни. Да припомним цитирания по-рано разказ от с. Трънчовица от XX век за семейни отношения, при които помалкият брат изчакавал всяка вечер големия да се прибере, а когато веднъж „не го чул да влиза“ и не го посрещнал както подобава, „на колене молел да упрости прост“⁶⁰². В средата на XIX век северните и южните павликяни са предадени под управлението на нови ордени – капуцини и доминиканци, преобладаващо чужденци. При северните павликяни латинският език трайно се настанява и в богослужението, и в именната система. При южните павликяни компромисите са повече, а съществува и опит за „павликянска писмена книжнина“ – пишат се и се превеждат жития, които трябва да въведат нови празници. Така заварените

⁵⁹⁹ Мутафова, Кр. Павликянки селища в Централна Северна България в османски документи от XVI век – Етнологията вчера, днес и утре. Изследвания в чест на 65-годишния юбилей на доц. д-р Николай Иванов Колев. ВТУ „Св. Св. Кирил и Методий“, ИЮФ, В. Търново, 2006, с. 479–493

⁶⁰⁰ Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 317.

⁶⁰¹ Мутафова, Кр. Павликянки селища в Централна Северна България в османски документи от XVI век – Етнологията вчера, днес и утре. Изследвания в чест на 65-годишния юбилей на доц. д-р Николай Иванов Колев. ВТУ „Св. Св. Кирил и Методий“, ИЮФ, В. Търново, 2006, с. 479–493, 482–483.

⁶⁰² Теренен материал от с. Трънчовица, 1986 г., Методи Нешков Пъшев (р. 1916 г.). Когато малка сестра пристанала и „преженила“ двамата си братя, баща ѝ и братята ѝ не ѝ простили дълго, чак когато се изпоженили братята, бащата „простил, но не напълно“ (пак там, Анжела Сарабасан, р. 1916 г.).

представи се съчетават с нови образи на светци. Св. Йосиф, земният баща на Христос, придобива особена „популярност“. През 1878 г. е отпечатана богослужерна книжка от неизвестен автор, в която месец *март* е „наречен и поклонен на превеликия и славен свети Йосифа, пречист годеник на пречистата майка Божия“, а текстът се отличава с голям патос⁶⁰³. Новият култ към св. Йозо налага името в именния репертоар на северните и южните павликяни⁶⁰⁴. Латинизираният и побългарен вторично вариант на името получава свой празник на 19 март, което му позволява да развие елементите, свързани с Бога-Творец. Такъв е пътят, чрез който през XIX век, по който старата митологема на Бога-Отец намира убежище и приема видимостта на земния баща на Спасителя свети Йозо.

Култовото връщане в първичния хаос и възстановяването на биологичния ред чрез ритуална девическа инициация можем да открием в „*деня на колибите*“, честван в северните католически села в края на май и началото на юни. Младите булки строяли на кръстовищата зелени колиби с колове, дъски и бъз, обкичват ги с килими, пътеки, смрадлика (тетра) и окачали на върви от край до край на улицата чеиза си – престилки, черги, пътеки. Свещеникът обикалял и благославял чрез специален ритуал, с което приобщавал младите жени към групата на омъжените⁶⁰⁵. Ритуалът е между най-подробно описваните и през XX век. Свещеникът повеждал шествие от църквата (алай), отивал до колибата на всяка махала (направена на кръстовището) и влизал вътре. Народът оставал отвън и се молел „наколенци“, а когато попът излизал от колибата, ръсел всички със светена вода.⁶⁰⁶ Фактът, че времето на „колибите“ не може да се определи точно от информаторите, но те го свързват или с Бяла (Томина) неделя (първата след Великден), Спасовден (40 дена след Великден), Русаля (50 дни след Великден)⁶⁰⁷ или 60 дни след Великден⁶⁰⁸, поставя тия дни във вътрешна сакрална верига, обвързана с дълбоко присъщи представи. Инициаци-

⁶⁰³ Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 304–305.

⁶⁰⁴ В списък на информаторите през 1988–1990 г. от северните и южните павликяни името е често срещано, макар че информаторите са само „представителна извадка“. Виж: Янков, А. Календарните, с. 250–252.

⁶⁰⁵ Теренен материал, с. Трънчовица през 1986 г., Ловешка област, с информатори Бруна Тотова (р. 1910), Иван Кирчев (р. 1912), Мария Генкова (род. 1927).

⁶⁰⁶ Теренен материал, с. Трънчовица, 1986 г., Иван Йозов Кирчев (р. 1912 г.)

⁶⁰⁷ Времето на обичая не може да се уточни от интервюираните. Мария Генкова посочва 8 юни, но Бруна Тотова обвързва празника с Русаля, правен на Петдесетница. Казва, че „колибите“ са на четвъртъка след Русаля, а друг информатор – Йозо Кирчев (р. 1934) слива двата празника Русаля и колибите.

⁶⁰⁸ Виж: Янков, А. Календарните, 120. Авторът сочи, че „Колибите“ (олтари, „джу верди“) е празник 60 дни след Великден, на „Тяло и кръв Господни“.

ята на младите невести повтаря архетипни представи за биологичен, социален и божествен ред, които ежегодно трябва да се поставят да „съответствие“ и да се синхронизират с участието на всички. Повторението на архаичния мит в обредната практика е придобил християнски тълкувания – Бяла неделя е станал най-запомнящият се ден в общността – в него пристига владиката от Никопол, причестява децата в бели дрешки и ги кризми (само тези, които са на 7 г.⁶⁰⁹), на Спасов ден цялото село със свещеника „вика рожбите на земята“ на Спасова могила, а на Русаля тридневните празниците⁶¹⁰ са „преместени“ отново по улиците на селото. Пролетният обичай колиби⁶¹¹ е „ритуал на преминаване“ на младите невести, „представени“ на общността, която вече е „забравила“ старите оргиастични практики от зората на павликянството⁶¹².

Времето и промените в живота на павликяните не са пощадили старите *представи за Възнесение, смесило се с други нови календарни празници, наложени от католиците*. Липсват старите традиции да се празнува голям празник с трапеза на открито място пред църквата и да се прави служба, в която участващите вярват, че „са извършили най-голямото благодеяние за душата“.⁶¹³ Но Спасовден продължава да бъде време за почит към мъртвите. Рано сутринта на Спасова могила в с. Трънчовица правели венци и украсявали кръста там, а след това доминът ходел там и „благодарявал и викал рожбите на земята“.⁶¹⁴ Това е единствената Задушница, която помнят в Трънчовица през XX век, други дни за помен на починалите нямали⁶¹⁵. Великден, които в старите ритуални практики не бил между уважаваните празници, сега придобил ново значение. Между най-упоритите и различаващи се ритуални практики е изпълняваното в Драгомирово и Ореше на Велики четвъртък „тъпчене на оборска тор“, от която се правят кубчета („фашкии“), предназначени за поддържане на огъня в огнището.⁶¹⁶ Това е далечна следа не само от павликянското отричане на христовото кръстно страдание, но и на ритуално навлизане в смисловия кръг материя – смърт – огън.

Силни митологеми съхраняват до XIX век някои от семейните обичаи. *Сватбените обичаи са част от общоселски модел на инициация* – те са вме-

⁶⁰⁹ Теренен материал, с.Трънчовица, 1986, Йозо Кирчев (р. 1934).

⁶¹⁰ Пак там, Бруна Тотова (р. 1910).

⁶¹¹ Пак там, Мария Генкова (р. 1927).

⁶¹² Радева, Д. Павликянският дуализъм – архетип и повторения, с. 44–48.

⁶¹³ Петър Богдан. Доклад, 15 ноември 1667 г. – В: Документи, с. 266.

⁶¹⁴ Теренен материал, Бруна Тотова (р. 1910 г.)

⁶¹⁵ Пак там, Йозо Кирчев (р. 1934 г.)

⁶¹⁶ Янков, А. Календарните, с. 110.

стени само в един месец – ноември, а булките до Коледа преминавали в мълчание. Ритуалната практика включвала множество ритуали, които чужденците описват предубедено като „лоши“. Въпреки това осъдително, според тях, „излишно харчене на пари“, павликяните държали на щедрите гощавки, продължаващи дни наред и поети само от младоженеца. На църковния брак в църквата младоженецът и булката били пребулени с червено, а след това се разделяли веднага, като свождането с участието на цялото село, ставало три дни по-късно⁶¹⁷. Фрагментите не позволяват реконструкция на етиологичния код, определил сюжета на обичая. Но и през XX век спомените за брачните обичаи съдържат множество детайли от ритуални практики, в които свещеникът играе официализирана роля, но остава извън семейната „мистерия“. В с. Трънчовица тя започвала повече от месец преди църковния брак. Жени-прусатурки три пъти ходели да „искат“ булката в един ден, а когато я „изпросили“ – викали радостно да ги чуят всички. Така се давало началото на тайнството, след което на третия ден се правел годеж и момата ставала част от семейството на бъдещия си съпруг. Бъдещите свекър и свекърва казвали: „наша е“ и я хранили един месец: всяка неделя изминавали пътя от своя дом до момината къща, като свекървата носела храна („две тенджери и две манджи на кобилица от двете страни“), свекърът носел „котел с вино“, а младоженецът – „бъклица с кърпа, за да се знае, че е за булката“. В това време свещеникът „пита за род“ в църквата един месец и обучава младоженеца в молитви. Когато измине този месец от годежа, в последния ден при булката идва родата на младоженеца с „трън“ – голям и отсечен с бодилите („бошчъ“), украсен с ябълки, орехи, бонбони. Шествието се води пак от шумно викащите прусатурки, като извървява пътя от момкови до момината къща и вече взема момата, като я откарва в зимника на момковата къща. Попът разрешава сватбата да продължи – само младоженците и кумовете отиват в църквата и се венчават. След черква идвала каруца, чиито коне са наметнати с ризите на свекъра и свекървата и четиримата отивали да вземат багажа на булката от момината къща. Посрещането в къщата на младоженеца било с халва и ракия. Свекърът и свекървата държали с една ръка запалена свещ, а другата подавали да бъде целуната от младоженката⁶¹⁸. Фрагментите от ритуалите съдържат елементи от стария архетипен код. Жените прусатурки правят мистериалната връзка, чрез която започва обичая и напомнят за „магьосниците“ от ранния период на павликяните и за бабите, благославящи след свещеника на Ивановден. Особената детайлност на трапезите, които

⁶¹⁷ Милетич, Л. Нови документи по миналото, с. 47–53.

⁶¹⁸ Теренен материал, Дона Кирчева (р. 1912 г.).

„сменят“ сакралното си място на няколко пъти, също са прояви на особената роля на сакралната трапеза при павликяните, която има смисъл на „божествена служба“ със слово и храна. Горящите свещи, с които посрещат младоженката след църковния ритуал в новия ѝ дом е *приобщаване в новото семейство чрез семантиката на „огън – кръщение – смърт“*, характерно в обичая кръщение с огън.

И в други обичаи продължават да битуват криптични архетипни следи. Автор, цитиран от Д. Такела, разказва за убеждение, разпространено и в част от „по-първата класа“, според което всеки болен католик в Пловдив, щом приемел светото миро при последния си час, трябвало непременно да умре. Ако почнел да се подобрява, „свещеникът тайно го удушавал с въжето, което носил нарочно във вид на пояс“.⁶¹⁹ Тази злонамерена информация от православна среда само показва жилавостта на конфесионалната неприязън, задържаща обособеността на павликяните и през XIX век.

Историята на павликяните съхранява упорито елементите на първичния космогоничен мит. Преходът от митологично към историческо пространство и време е бавен и разнопосочен. Историята и мита са в сложно взаимодействие и се допълват в специфично културно пространство.

Вековното овладяване на „своето“ – българско пространство е отразено в различни географски, селищни, топонимни и демографски маркери. През Средновековието основен фактор, сплотяващ народностното съзнание, е държавата, която налага и религиозната принадлежност. Разграничението „свой“- „чужд“ в етносъзнанието придава на политико-религиозните характеристики определяща роля. Традициите на павликяните отхвърлят православните като „свои“. Това, което изворите съобщават като „забелязани“ отграничения за павликяни и българи, е отразено в митологизираното народно съзнание. Там се създават митологеми, обозначаващи отграниченията чрез пространствени термините: „*павликянска земя*“, „еленска земя“ (на езичниците), „арменска земя“ (на арменската ерес) и други. Тези понятия в българската митологична макротопонимия са не толкова географски отграничения, а са по-скоро маркери за религиозни отграничения⁶²⁰.

⁶¹⁹ Такела, Д. Е. Някогашните павликяни и сегашните католици в Пловдивско, СбНУНК, IX 1 1894, бел.2. 108–109. Д. Такела коментира това „злобно невежество“ на пловдивските православни, насочено към капуцините.

⁶²⁰ Виж: Калоянов, А. Етнично усвояване на пространството, отразено в българския фолклор (Влашка земя и Богданска) – Сб. Етнографски проблеми на народната духовна култура, С., 1989, с. 5–263, 75–76.

Българските историци от XIX и началото на XX век са особено чувствителни към въпроса за етническата принадлежност на павликяните, които те разпознават като свои съвременници в рамките на българското пространство. Приели мнението, че павликяните са наследници на преселниците арменци⁶²¹, те в много случаи търсят *доказателства за „небългарския“ им произход*, като специално се насочват към физическия им тип⁶²² и особеностите на говора. Въпреки тази преднамерена представа за „рождени“ отличителни белези на павликяните, повечето български изследователи категорично отхвърлят това и доказват, че „съставеното почти общо мнение относително небългарския тип на павликяните не е основателно: не само северните, но и в Южна България правилно не се отличават по тип от своите православни братя, в които в някои села се знае, че са живеели в Пловдив, южно от укрепените тогава тепета.⁶²³ А езикът, на който говорели, е категорично отнесен към „голямото рупско българско наречие, именно говорите в Рупчос и по целите Родопи през Ахърчелебийско на юг.“⁶²⁴ Така научните интерпретации наследяват наслоени отграничения и дори ги засилват.

Независимо от данните за толерантност при етноси и религии, в българската историография се налага *мнението за различието на павликяните* по отношение на останалото българско православно население. Процесът на това допълнително разграничение се засилва през XIX век и отразява емоциите около създаването на новата българска действителност след Освобождението. Много външни за общността наблюдатели, създават мнение, че заради католическите мисионери „павликяните стоят много по-долу от православните българи и по благосъстояние и в умствено отношение“⁶²⁵. Опитът да се обясни „научно“ разликата между павликяни и православни българи води *Иван Богоров* до заключението: „защото вероизповеданието им не ги прощава да ся размисат с правослаvnите, принудени ся да си взимат от по-близък род. Тъй мнозина от тях имат челюстите издадени навън и джуните дебели навън, т.е.

⁶²¹ Дринов, М. България на кануне ее погрома. – Славянский Сборник, II, 1877; Теодоров, А. Българските католици в Свищовско. – Летопис на Българското книжовно дружество, С., 1902, с. 109.

⁶²² „Павликянският тип ясно се различава от българския и гръцкия: те са хора дребни, лицата им се обикновено тесни, с дълги носове, почти всички чернobraди и чернокози“, към което добавя, че и техният говор „някакси по-особено звучи“. – Срв. Иречек, К. Пътувания по България, С., 1974, с. 144.

⁶²³ Иречек, К. Пътувания по България, С., 1974, с. 136.

⁶²⁴ Милетич, Л. Нашите павликяни, с. 5.

⁶²⁵ Чайковски, М. Спомени (откъс). (1841 г.) – Непресъхващи извори, с. 272.

тий начуват да ся упростяват и да дохождат по близо *до дивото състояние на първобитния човек*⁶²⁶.

Независимо от тези квалификации, събитията около Освобождението на Пловдив по време на Руско-турската война доказват не само категорична българска принадлежност, но и решимост за саможертва. При опасността градът да бъде опожарен и оставен за разграбване от черкези и башибозуци, френският консул Боясе въоръжил със „стотици пушки“ и патрони българите-католици и така запазили християнските квартали от опустошение. Тези българи бдяли непрекъснато, за да не бъдат изненадани от черкезите в тези критични моменти⁶²⁷.

Краят на XIX век отбелязва „мутация“ на вековната павликянска идентичност. Самоназванието, бранено през вековете толкова упорито като знак на предопределена мисия⁶²⁸, се оказва вече ненужно. Големите промени през XIX век и борбите за българска църковна независимост променят отношението към името „павликяни“. Така се стига до решението на пловдивските павликяни, които през 1869 г. „се обърнали с молба към местното началство, за да иска в правителствените документи да бъде изхвърлено името павликяни и заанапред да бъде заменено с наименованието „българи-католици“⁶²⁹. Въпреки постепенното отмиране на самоназванието и налагането на ново име, различията като *вътрешна „граница“* между двете български конфесии продължава да се възпроизвежда вече повече от 150 години след този показан акт на павликяните от XIX век.

Днес павликяните и павликянството са минало, чиито криптични следи са намерили убежище в ритуални практики на съвременните българи католици, наследили упорството в религиозната ревност на прадедите си. Павликянството отстъпва пред упоритата католическа проповед и предимствата на исляма и православие то приз XVII век. Близо два века павликяните продължават да отстояват съзнанието за боговдъхновена мисия и апостолско служене на закона

⁶²⁶ Богоров, Ив. Няколко дена разходка по българските места. 1868 г. – Непресъхващи извори, с. 349–350.

⁶²⁷ Дьо Лонге, Д. През България. Спомени от войната и от пътуването на един доброволец в 26 казашки донски полк. Париж, 1888. (Откъси). – Непресъхващи извори, с. 495.

⁶²⁸ Особено ярко личат елементите на съзнанието на мисия в представите, че павликяните са покръстени от ап. Павел, че са българи от благороден произход, който ги задължава да продължат проповедта на католицизъм, но не римокатолически, а апостолски, през XVIII век в емиграция. Виж Милетич, Л. Нашите павликяни.

⁶²⁹ Геров, Н. Откъси от негови доклади и служебни писма, писани в Пловдив през 1657–1870. – В: Непресъхващи извори. Документални материали за историята на Пловдив и Пловдивско. Пловдив, 1975, с. 300–320, 312.

от дедите им. Политическите, социалните и икономическите промени на XIX–XX век окончателно заличават видимите маркери на културно различие, но запазват сепаратизма на конфесионално ниво. Архетипът е загубил жизненост, но знаците му са още забележими и предават следите на забравеното минало.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Пътят на павликянството като религиозна общност с ярко изразена идентичност маркира от VII до XVII век пространства от Мала Азия през Балканите до Сицилия. Но най-дълготрайна е следата му, вградена в етническото, културното и политическото развитие на българските земи.

Историческият модел на павликянския архетип *може да се представи* в различни плоскости (космология, етиология, христорология). Трайният му социално-функционален механизъм осъществява възпроизводство (повторение) на архетипа в пространството. Той рационално съчетава йерархия, социални и семейни авторитети, селищен модел и поведенчески стереотипи, които запазват идентичността на групата. Възникването на архетипа и поведенческите традиции на павликяните от VII век могат да се проследят в различни повторения до XVII в., когато „тектоничните“ размествания променят както пространствата на павликяните (географското им разположение), така и доктрината им.

Павликянският архетип *възниква* през VII век, когато лидерската харизматична проповед на Константин-Силван се съчетава със заварени традиционни представи в земите на Горна Месопотамия. Формирането на синкретична религиозна доктрина е отразено в една гръцка и две арменски легенди за произхода на павликяните. Гръцката легенда е записана от Петър Сицилийски и патриарх Фотий във време, когато павликяните губят своя привилегирован статут във Византия и стават обект на преследване. Този обрат поражда сепаратизъм, довел до създаването на павликянска държава с център Тефрика. Гръцкият текст търси връзка с „Манес“ и книгите му, за да представи павликяните като манихеи – най-осъжданата ерес във Византия, за която присъдата е смърт. Легендата обявява павликяните за „еретици“, защото са „наследници на „манихеи“ и определено носи отпечатък на преднамереност. Тя подбира „аргументи“ срещу доктрината им, доверчиво приети в историографията като своеобразни „аксиоми“. Такъв характер имат митовете за „манихейството“ и „дуализма“ на павликянството, които са превърнати в догматична констатация без опит за критичен анализ. Съпоставката на гръцките извори с арменски, арабски, български и латински извори позволява по-обективно възстановяване на идеите в павликянската доктрина.

Сакралният павликянски архетип, създаден през VII век от Константин-Силван, запазва представите за апостолска и всеобща (католическа) съборна църква. В основата му е вградено възпроизвеждането (повторението) на текстове от раннохристиянската епоха (Евангелия, Деяния на апостолите и Послания на апостолите). Организацията на общността „повтаря“ ранните еклесии от времето на апостол Павел и учениците му. Така се създават основите на двете страни от павликянството, действащи в устойчиво единство до XVII век в българските земи – свещена доктрина (сакрален архетип) и социална организация (функционален архетип). Действеното съчетаване на съзнание за богоизбраност с военизираната акритска система през VII в. генерира павликянството като адаптивен феномен, който през VIII в. е пренесен в българските земи.

Павликянският онтологичен модел включва:

1. Теологичен модел на Сътворението, дело на Троицата Отец – Творец – Слънчев Христос, създатели на Космическия и Човешкия ред. Етиологичният разказ обяснява Сътворението. Богът-Отец е трансцендентен, пасивен, далечен, отвъден. Той е създател на невидимия свят. Богът-Творец е негова еманация – той е активен създател на видимия свят и човека. При сътворението на човека той е трябвало да „смеси“ несъвместимите материя и дух, което станало с помощта и на Бога-Отец. Слънчевият Христос е друга божествена еманация, дошла на земята чрез Дева Мария „като през тръба“, но без да има човешки телесни характеристики.
2. Етиологичният модел поставя човешкото съществуване в зависимост от божествените роли в павликянската Троица. Човекът е „смесване“ на материя и дух, на физика и метафизика, на видимо и невидимо. Спазването на ритуално съответствие с Божия закон включва почит към трите божествени еманации. Отричат се материалните символи (кръст, икони, мощи, църковни предмети), наричани „идоли“; службата е еклесия на вярващите – свещена трапеза с Божие слово и храна, наподобяваща апостолските времена.
3. Христологията *на павликяните създава модел* на култ към Слънчевия Христос – Син Божи, дошъл на земята чрез Мария, но без да приема телесни характеристики. Затова най-уважаваните празници са Рождество, Богоявление и Възнесение, показващи ролята на Спасителя за човешкия живот.

Павликянският функционален архетип *е многопластов* и включва:

1. Йерархичен модел, който се проявява като харизматична връзка между водач и ученици. Възпроизвежда се чрез механизъм, узаконяващ предаването на водачество. Търсенето на „Божия знак“ чрез магически ритуали и „Божествен жребий“ е характерно за павликянството в началния му период, обхващащ VII–IX век. Съответствието на „Божествения закон“ се осъществява и чрез апостолска йерархия (водач и ученици, следващи примера на апостол Павел) и живеещи според Божественото слово без човешко тълкувание (по завета на Константин-Силван). Апостолската йерархия повтаря теологичния модел на павликянската Троица както в Мала Азия, така и във Филипопол (Кусин, Кулеон и Фол). Павликянските еклесии се ръководят от „триумвиратите“ учител – „старши син“ – „младши син“ и получават множество исторически потвърждения както в Мала Азия, така и във Филипопол. Адаптацията на доктрината към живота на военизираната акритска общност милитаризира религиозните авторитети. Лидерският модел постепенно преминава от религиозна харизма към военно водачество, доказващо в битки Божията закрила (Карбеас, Хризохир, Ксантис, Кулеон и Травъл). Митологемата на тази Богоизбраност личи в образа на Михаил Воин, като при този случай тя е „присвоена“ за нуждите на българското православие. През късния период (XV–XVII век) павликянската общност загубва военните си характеристики и отново се „връща“ към вярата и познанието на свещените текстове като единствено нужно качество за избора на свой свещеник.
2. Пространственият модел включва селища със сакрална символика, повтаряща имената на еклесиите от времето на апостол Павел и учениците му. Мобилността и апостолският прозелитизъм обуславят жизнеността на павликянската общност. Съчетаването на религиозни и военни характеристики предизвиква сепаратизъм, довел до създаването на павликянски политически формирания – малоазийската държава на Карбеас и Хризохир със столица Тефрика (843–872) и контролираната от Травъл територия с център Белятово (1084–1086). Пространственият център на павликянската диаспора в българските земи се „мести“ от Филипопол (XI–XIII в.) към Никополско и Търновско (XV–XVII в) и се „завръща“ в Пловдивско (XVII–XX в.).

Късна „следа“ от павликянския архетип е идеята за Филибелийска държава в заглавието на павликянския „катехизис“, издаван с упорито постоянство от 1844 до 1877 г. Така се потвърждава груповият религиозен християнски сепаратизъм, съчетан със съзнанието за българска принадлежност.

3. Павликяните са открита общност със силна семейна традиция (за разлика от „павликянски мислещите“ богомили-аскети). Съзнанието им на християни с апостолска мисия ги противопоставя на ромеите (елините, византийците), следващи грешно тълкуване на Божия ред, довело до лоши посредници (монаси, институционализирана църква). Представата за Богоизбраност на павликяните в българските земи приема нови разграничения. Опозицията с православие то продължава без активно противопоставяне, но през XII век (павликянско тълкуване при Никита Хониат)–XVII век (М. Орбини и павликянски легенди) се появява митологема за връзка с Рим (с града Рим и Римския папа), която обяснява произхода и религиозната близост, но разграничава павликяните от римо-католиците. Тази наследена през вековете представа се използва в хода на католическото мисионерство през XVII–XIX век за привличане на павликяните към Римската църква.

Данните от изворите категорично показват, че в павликянския сакрален архетип *липсва манихейство и дуализъм*. Информацията за идеологията на българските павликяни потвърждава отсъствието на онтологичен дуализъм. Това положение е идентично с отбелязаното отсъствие на дуализъм в изследванията, анализиращи идейната същност на павликянството в Мала Азия през VII–IX век. Западната историография назовава павликяните „дисиденти“ и „сепаратисти“, избягвайки спорните определения „еретици“ и „дуалисти“. Така се въвежда „съответствие“ между данните от изворите и понятийния апарат. В българската историография традиционно се повтарят класификациите на византийските богослови, които държат да наричат павликянството „манихейство“, аргументирайки своята тенденциозност с целенасочено приписвана на еретиците дуалистична нагласа. През XVII век докладите на католическите мисионери допълват детайли в догматиката на павликяните. Книгите на църковнославянски език, които духовниците на Римската църква заварват при

павликяните през XVII век, са приети за догматично издържани и обслужват ефективно пропагандата на католицизма. Еретическите павликянски свещеници общуват с мисионерите чрез цитати от свещените текстове и литургични молитви, които са преценени като непротиворечащи на католическата догматика. Константинополският арменски патриарх Томазо и Месопотамският архиепископ Кордазо проверяват лично и подписват в средата на XVII век. „Удостоверение“ за павликянската религиозна ревност, която е близка на „ранното християнство“. Различията на павликяните са свързани с отхвърлянето на ритуалната почит към кръста, иконите и мощите, които са част от традиционното богослужение на католици и православни. Въпреки това „еретическите“ им свещеници се приемат като достойни да служат и учат паството си, макар и с условности и ограничения. Разликите в ритуалите при кръщение и изповед изискват те да се изпълняват само от ръкоположен католически свещеник, но е прието много други служби да се водят от собствените им „попове“. Самите павликяни твърдят, че дедите им ги учили да почитат само Господ, а не друго.

„Противопоставянето“ на добро и зло присъства във всяка религиозна система. При павликяните това е по-скоро аксеологично (оценява действия и позиции от гледна точка на морални представи), а не онтологично (за сътворението на битието, Космоса и човека). Аргументацията на „дуалистичното“ противопоставяне между Бог-Отец и Бог-Творец е сътворена през IX век от византийските богослови Петър Сицилийски и патриарх Фотий по време на опасния за Византия сблъсък на павликяните-иконоборци с победилите императори-иконопочитатели. „Дуалистичният“ павликянски облик е тенденциозно идеологическо и политическо изобличение на врага. Псевдообективната преценка на авторитетните византийски богослови-иконопочитатели подвежда изследователите, които вероятно без да усетят се оказват ангажирани с конюнктурния характер на самите извори.

Митът, че павликяните са „секта“ е друго априорно прието твърдение. Изворите ги представят като открита общност, упорито изповядваща идеите си и не прикриваща с нищо своите дела. Това е категорично изразено при сравнителен анализ на сектите в Мала Азия и павликяните, които получават обичаите от своите родители си и изобщо не крият вярата си. Павликяните не са „секта“, каквато са богомилите и другите подобни общности, изградени върху тайна проповед, аскетичен живот и конспирация. Разграничението на павликяни и богомили е особено ясно при съпоставка на сакралните и поведенческите стереотипи. Явните и войнствени павликяни имат коренно противоположно

поведение в сравнение с богомилите. Роднинските връзки и семействеността при павликянската общност е пословична – заради пострадал в семейството те са склонни на крайни решения и действия (бунтът на Карбеас през 843 г. и въстанието на Травъл през 1084 г. са породени от подобни ситуации). При богомилите отказът от семейство и деца е основа за духовно израстване. Откритият отказ от повечето православни тайнства и йерархия стои в основата на павликянския светоглед, докато при богомилите доминира мистичност, специфична йерархичност, аскетизъм и тайна проповед.

Етническата принадлежност на павликяните също е неясно определяна. Те са „арменци“ или „арменци и сирийци“ според авторите, описали преселенията през VIII–X век. Но ако езикът определя етническата принадлежност, то свещеният език на павликяните е гръцкият (езикът на Новия Завет), на който изричали молитвите си (т.е. главното свещенодействие). Те дори принуждавали и пленените славяни да заучават гръцките молитви, без да ги разбират. Арабските извори отбелязват, че „след изселването на павликяните“ от Тефрика в този регион дошли „арменците“. Свещеният език на конфесионалната група, която няма етническо разграничение при привличане на прозелити, е важен маркер. При повторенията на павликянския функционален архетип в българските земи през XVII в. използваните свещени книги са „стари, на пергамент“ и са написани на „славянски език“. Как и при какви обстоятелства българските павликяни приемат за богослужебен език църковнославянския не е възможно да определим. Смяната на свещения език е особено важен момент, защото е свързан с архетипна представа за Божественото слово. Най-ранните известни данни за български книги при павликяните са на Петър Богдан, който пише за книги с „буквите на св. Кирил“ от времето на крал Твърдко (1353–1391). Други католически мисионери от XVII в. също съобщават за славянски книги от преди 300 години. Павликяните говорят характерно „рупско наречие“, на което точно те „дават име“ в българската диалектология. Свети Михаил Воин се приема като павликянин и българин от Потука. Етническата принадлежност на павликяните през XI–XVII век вече е завършила метаморфозата си и не буди никакво съмнение, че те са българи. Легендата за началото на българските павликяни, създадена към XI век и разпространявана през XVII–XVIII век, пази исторически спомен за родината „Кападокия“, но принадлежността им към българската народност е категорична и несъмнена.

Спомен от етническа трансформация съдържа друга митологема – павликяните остават „дигенисите“ (двойнородените) от границите. Това е резул-

тат от етноконфесионалната им „мобилност“ в различни пространствено-времеви реалности. Първите павликянски водачи са „белязани“ от разнородния си етнически произход – арменецът Пол и Сети „от страната на турците“, смесват християнство и ислям. Арменци и гърци се сменят като ересари на павликяните през VII–IX век. Контактът с арабите довежда до още по-интензивни взаимодействия. В Мала Азия те са отразени в образа на Дигенис Акрит в гръцкия разказ за героя-павликянин от византийско-арабските гранични земи. През същия период (IX–XI в.) в българските земи се оформя образът на св. Михаил Воин от Потука. В християнизиран павликянски мит се представя Воин-примикюр, боец срещу сарацини и ромеи, Змееборец и победител на невидимото зло. Българският разказ е запазил по-същностни черти на образа от гръцкия вариант и пресъздава по-цялостно модела на павликянското лидерство. Странното негово неканонично житие, написано от патриарх Евтимий през XIV в., документира не само павликянския мит за харизматичен лидер-герой, но маркира и процесът на усвояване на павликянски митологеми в официалното православно българско пространство.

През XVII век *павликянският* архетип *навлиза в период на дезинтеграция*. *Сакралният* архетип *запазва инертност* сред „упоритите и консервативни“ павликяни, но лидерите на общността са все по-слаби в своите интегриращи задачи. Военните лидери вероятно изчезват, защото е трябвало да приемат исляма – павликянските еничари се появяват като влиятелни хора в най-добрите места на селищата. Религиозните водачи са уважавани възрастни мъже, наричани „свещеници“ и „попове“. Те извършват обреди и получават такси в жито, кожи и пари от павликяните. Павликянските свещеници ползват данъчни облекчения от османските власти, които защитавали правата им и не допусkali проповед на чужди конфесии до 1604 г., когато Петър Солинат чрез заповед от Великия везир е приет в някои от павликянските села, докато други запазват недосегаемост до края на XVII век. Възползвал се от този „пробив“ в конфесионалния статут, православният митрополит на Търново също получава заповед от султана през 1634 г. и се опитва да обложи с църковни данъци павликяните-католици в Маринополци. Въпреки че връщането към павликянство решавал проблемите с тези данъчни апетити, натискът върху старите авторитети на павликяните се засилва. Влиянието на турските ходжи нараства и те решават конфликти, които павликяните не могат да уредят сами. Появяват се уважавани свещеници-католици, които още повече нарушават целостта на общността и привличат активно към себе си все повече павликяни. Дезинтег-

рацията на лидерството е последвано от разлом в общността. Свещениците, произхождащи от павликянските селища, получават образование в Италия и се връщат сред съселяните си, за да направят преобръщането им необратимо. През XVII век павликянството е поставено на кръстопът и павликяните избират различни посоки на развитие – католицизъм, ислям или православие.

След промените във функционалния модел, приел стереотипите на новоизбраните конфесии, павликянският сакрален архетип загубва „разказвачите си“ и постепенно приема друг етиологичен разказ – този на католическото и православно християнство или на исляма. Остават само криптични следи – оцелели митологеми и йерофани в обичаи и ритуали съдържат архаични текстове, които вече са загубили етиологическите си връзки. Вместо повод на гордост, както е до XVII век, павликянското самоназвание става причина за неудобство през XIX век – така павликяните в Пловдив през 1869 г. сами се отказват от името си, желаейки да ги наричат „българи-католици“.

Павликянството умира като сакрален архетип през XVII в., но павликяните остават, постепенно приемайки друга религиозна принадлежност. Най-упорити са следите от павликянския архетип в общността на българите католици, пренесли и представата за „яката вяра“ в новата си конфесия. През XX век криптичните следи от вековния архетип продължават да се възпроизвеждат в календарни и семейни традиции, но без да познават неговия смисъл, който е останал в миналото.

БИБЛИОГРАФИЯ

І. Извори

НА КИРИЛИЦА

- Абагар на Филип Станиславов.** Рим, 1651 (ред. Иван Радев, фототипно издание и превод от Кирил Кабакчиев). Велико Търново, 2001; Също и в: Пундев, век Сборникът „Абагар“ от епископ Филип Станиславов (включва и фототипно текста), Годишник на Народна Библиотека Пловдив, 1924 (1926); Абагар на Филип Станиславов (фототипно издание, представено от Божидар Райков). София, 1979.
- Августин.** Изповеди (прев. Анна Николова). София, 1993.
- Ангелов, Д., Б. Примов и Г. Батаклиев.** Богомилството в България, Византия и Западна Европа в извори. София, 1967.
- Ангелов, Д., П. Тивчев.** Подбрани извори за историята на Византия. Т. 4. Доп. изд. София, 1974.
- Ангелов, Д., Тивчев, П.** Подбрани извори за историята на Византия. София, 1979, с. 422.
- Антон Стефанов.** Доклади 1680–1685 г. – В: Документи за католическата дейност в България през XVII век. София, 1993, 444–515.
- Арабаджиева, М.** Извори за богомилите. София, 2013.
- Бартикян, Р. М.** Источники для изучения истории павликянского движения. Ереван, 1961, 107–209.
- Богоров, Ив.** Няколко дена разходка по българските места. 1868 г. (Откъси) – В: Документални материали из историята на Пловдив и Пловдивско. Пловдив, 1975, 344–350.
- Васильев, А. А.** Византия и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время Аморийской династии. Санкт Петербург, 1900.
- Васильев, А. А.** Византия и арабы. Т. I, Политические отношения Византии и арабов за время Македонской династии. СПб, 1902, Приложение, 53–54.
- Гевонд.** История великого армянского вардапеда Гевонда. Санкт Петербург, 1887; Също: Levond (Ghevond). History. Санкт Петербург, 1887. Превод на: Histoire des guerres et des conquetes des Arabes en Armenie par Ghevond, G. Emin, ed. Chahnazarian. Paris, 1856; Извадки: **Выдержки из „История“ великого армянского вартапеда Гевонда.** – Бартикян, Р. М. Источники для изучения павликянского движения. Ереван, 1961, 114–116.

- Геров, Н.** Откъси от негови доклади и служебни писма, писани в Пловдив през 1657–1870. – В: Непресъхващи извори. Документални материали за историята на Пловдив и Пловдивско. Пловдив, 1975, 300–320.
- Дорев, П.** Документи из турските държавни архиви. Т. 1–2. София, 1940–1942.
- Дуйчев, И.** България и българската история в архивите на Ватикана. София, 1988.
- Дуйчев, И.** Софийската католическа архиепископия през XVII век. София, 1939.
- Дьо Лонге, Д.** През България. Спомени от войната и от пътуването на един доброволец в 26 казашки донски полк. Париж, 1888. (Откъси). – В: Непресъхващи извори. Документални материали из историята на Пловдив и Пловдивско. Пловдив, 1975, 491–497.
- Жития на светите.** Синодално издателство, София, 1991.
- Иванов, Й.** Богомилски книги и легенди. София, 2007. (Фототокопие на изд. от 1925.)
- Иванов, Й.** Български апокрифен летопис от XI век – В: Иванов, Й. Избрани произведения Т. I. София, 1982, 132–133.
- Иванов, Й.** Български старини из Македония. Фотокопие на изд. от 1931г. София 1970.
- Иванов, Й.** Произход на павликяните според два български ръкописа. – В: Иванов, Й. Избрани произведения. Т. I. София, 1982, 111–123.
- Иванова, Кл.** Български, сръбски и молдаво-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. София, 1981.
- Иванова, Кл.** Стара българска литература. Т. IV, Житиеписни творби, София, 1986.
- Иконописни правила. XVII век**, 80, л. 52б–53а. – В: Иванова, Кл. Български, сръбски и молдаво-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. София, 1981. Приложение № 1928, 489.
- Иконописни правила. XIX век**, 210 л., л. 68а. – В: Иванова, Кл. Български, сръбски и молдаво-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. София, 1981. Приложение № 1931, 490
- Йоан Екзарх.** Шестоднев. Превод от старобългарски, послеслов и коментар Николай Цв. Кочев, София 1981, 3–378.
- Йоан Одзунски.** Против павликян. – Сочинения философа Йоана Одзунски. Венеция, 1833 (на староарменски език); преиздадена заедно с латински превод от Авкериан, Domini Johannis philosophi Ozneniorum catholicoci. Opera, ed. Aucker, Venetiis, 1834, 1953; извадки в: Выдержки из речи „Против павликян“ католикоса Иоанна Одзунского. – Бартикян, Р. М. Источники для изучения павликянского движения. Ереван, 1981, 109–112; John IV of Ojun. Contra Paulicianos. Opera. Ed. and trans. J. B. Aucher, Venice, 1834, 78/9–106/7; John IV of Ojun. Contra Phantasiasticos, Opera, ed. And trans J. B. Aucher, Venice, 1834. 108/9–178/9; Hovhan of Ozun, Theatis against the Paulicians; Jettise against Phantasiasts (720–728); Canon of the Council of Dvin (719).
- Кристанов, Цв., Ив. Дуйчев.** Естествознанието в средновековна България. Сборник от исторически извори. София, 1954.
- Милев, Н.** Католишката пропаганда през XVII век. София, 1914, 181–194.

- Милетич, Л. Нашите павликяни.** – СбНУНК, XIX, 1903, 323–364.
- Милетич, Л.** Нови документи по миналото на нашите павликяни. – СбНУНК, XXI, 1903, 63–155.
- Монах Петър.** Житие на Йоаникий. – ГИБИ, IV, 1961, 136–1137.
- Монах Сава.** Житие на Йоаникий. – ГИБИ, IV, 1961, 133–135.
- НБКМ ОО**, ф. 1, а.е.15114. – Извадки и анализ в: Първева, Ст. Земята и хората през XVII – първите десетилетия на XVIII век. Овладяване и организация на аграрно-то и социалното пространство в Централните и Южните Балкани под османска власт. София, 2011.
- НБКМ ОО**, ф. 796, а.е. 94.
- НБКМ ОО**, ф. 52а, а.е. 410.
- Немски и австрийски пътеписи за Балканите XVII–XVIII век.** София, 1986.
- Непресъхващи извори. Документални материали из историята на Пловдив и Пловдивско.** Пловдив, 1975.
- Опис за хасове, зиамети и тимари в Никополски санджак от 1479–1480 г.** – ТИБИ, II, София, 1966, 165–323.
- Паисий Хилендарски.** История славянобългарска. Зографска чернова 1762 – Факсимилно издание, 1998.
- Патриарх Евтимий.** Пространно житие на свети Иларион Мъгленски. Превод М. Спасова и Кл. Иванова по Зографски сборник от XIV век – СБЛ, IV, София 1986, 89–108.
- Патриарх Евтимий.** Похвално слово за Михаил Воин от Потука. – Събрани съчинения, София 1990, 165–175.
- Петканова, Д.** Старата българска литература. Апокрифи. С., 1982.
- Петър Богдан.** Описание на царство България. – В: Димитров, Б. Петър Богдан Бакшев – български политик и историк от XVII век. София, 1985, 124–147.
- Петър Богдан.** Писма и доклади 1647–1670 г. – В: Документи за католическата дейност в България през XVII век. София, 1993, 35–354.
- Петър Солинат.** Доклади. Доклад на софийския архиепископ Петър Солинат до Съборната конгрегация в Рим от 1612; Доклад на софийския архиепископ Петър Солинат до Съборната конгрегация в Рим от 1612/1622. – В: Документи за католическата дейност в България през XVII век. София, 1993, 11–25.
- Погорелов, век** Опис на старите печатани български книги (1802–1877 г.). София, 1923.
- Послание от Стилиан, епископ неокесарийския, до папа Стефан V.** – ГИБИ, IV, 1961, 114.
- Послания Григория Магистрата.** Изд. К. Костанянц. Александропол, 1910. (на староарменски език); Gregory Magistros. Letters. Ed. K. Kostaniantz. Alexandropol, 1910. Откъси: Выдержки из ответного послания армянского нахарара Григория Магистрата Пахлавуни сирийскому католикоосу. – В: Бартияян, Р. М. Источники для изучения павликянского движения, Ереван, 1961, 116.

- Преписка на българите с папа Инокентий III.** – В: Държава и Църква през XIII век. София, 1999, 5–55.
- Примов, Б., П. Сарийски и М. Йовчев.** Документи за католическата дейност в България през XVII век. София, 1993, 10–211.
- Радусhev, Е., Ковачев, Р.** Опис на регистри от Истанбулския османски архив към Генералната дирекция на държавните архиви на Република Турция. София 1996.
- Рико, П.** История на сегашното състояние на Османската империя. Париж, 1670. – В: Непресъхващи извори. Документални материали из историята на Пловдив и Пловдивско, Пловдив, 1975, 238–240.
- Себеос.** История Епископа Себеоса, Ереван, 1939.
- Симеон Метафраст.** Житие на Йоаникий. – ГИБИ, IV, 137–140, 140.
- Синодик на цар Борил.** – В: Държава и църква през XIII век. София, 1999, 55–89.
- Стефан от Людбрег.** Писма и доклади 1692–1696. – В: Документи за католическата дейност в България през XVII век. София, 1993, 515–541.
- Стоянов М.** Българска възрожденска книжнина. Аналитичен репертоар на българските книги и периодични издания 1806–1878. Т. 1–2. София, 1957–1959.
- Теодоров-Балан А.** Български книгопис за сто години, 1806–1905. София, 1909.
- Тер-Макрчян, К.** Ереси павликян и тондракцев в современном критическом освещении. – Арарат, юли 1900.
- Турски извори за българската история (ГИБИ).** Серия XV–XVI век, Т. 1, Документи от XV век. Съставил и редактиране Б. Цветкова и В. Мутафчиева, София, БАН, 1964; Т. 2. **Документи от XV век, съставили и редактирали Н. Тодоров и Б. Недков,** БАН, 1966; Т. 3, Документи от XVI век, съставила и редактирала Б. Цветкова, БАН, 1972; Серия XVI–XIX век, Т. 5, **Документи за войнуците, редакция и коментар Б. Цветкова,** 1974; Т. 7. Документи за поголовния данък джизие XV–XVII век, под редакцията на С. Димитров, Ел. Грозданова и С. Андреев, БАН, 1986.
- Турски извори за историята на правото в българските земи, Т. 1.** София, 1961; Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите (XVI–XIX), Превод А. Велков, Е. Радусhev, Е. Силянова, Н. Робев, С. Иманова, под редакцията на М. Калцин, А. Велков, Е. Радусhev, отг. Редактор С. Димитров, София, 1990.
- Уставът на Бачковския манастир.** – Византийский Временник, IX, 1–2, СПб. 1904; Също: Turison Vasugiani (Типик на Григорий Бакуриани). – ГИБИ, VII, София, 1968, 39–66.
- Фрагмент от съкратен опис на ленните владения в санджака Никопол, съставен през 80 – те години на XV век.** – В: Ковачев, Р. Опис на Никополския санджак от 80-те години на XV век. Превод и коментар на новооткрит тимарски опис през последната четвърт на XV век, съхраняван в Ориенталския отдел на Народна библиотека „Св. Св. Кирил и Методий“, София, 1997, 103–173.
- Франческо Соимирович.** Доклад на архиепископ Франческо Соимирович, 3 август 1666. – В: Документи за католическата дейност. София, 1993, 354–379.
- Френски пътеписи за Балканите от XIX век.** София, 1984.

НА ЛАТИНИЦА

- Abdisoy Bishop** of the Orthodox Syrians, to Lord Nerses, Kat'olikos of the Armenians, and all his Bishops. Concerning the Accursed Heresy of the Nestorians, *BL*, XIII, 62–65. – Тер-Макрчян, К. Книга на посланията. Тифлис, 1901, 73 (на староарменски език).
- Abu Djafar Muhammad ibn Djarir at-Tabari.** History, v. 33, Storm and Stress along the Northern frontiers of the Abbasid Caliphate“, transl. С. E. Bosworth, SUNY, Albany, 1991. – Васильев, А.А. Византия и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время Аморийской династии. СПб, 1900; Васильев, А.А. Византия и арабы, Политические отношения Византии и арабов за время Македонской династии, СПб, 1902.
- Albert of Aix.** Historia Hierosolymitan. RHC-Occ., IV, Paris, 1879, 271–713.
- Al-Biruni.** The Chronology of Ancient Nations. Ed. and trans. E. Sachau, London, 1879.
- Al-Masudi.** – Goeje M. J., de. Bibliotheca geographorum arabicorum (BGA), VIII, Lugdunum Batavorum, 1894.
- Anastasius Bibliothecarius.** Chronographia Tripartita. Ed. C. de Boor, Leipzig 1885; извадки: ЛИБИ, II, София, 1960, 227–277.
- Anna Comnena.** Alexias. Ed. A. Reifferscheid. Т. 1–2. Lipsiae, 1884; Alexade. Т. 1–3. Ed. V. Leib. Paris, 1937–1945; Анна Комнина. Алексиада. Перевод и комментарии. Я. Н. Любарского. Москва, 1956; извадки: ГИБИ, VIII, София, 1971, 7–149. (Превод, увод и коментар М. Войнов)
- Annales Barennes.** MGHS, V, Hanover 1843. Histoire anonyme de la premiere croisade. Ed. L. Brehier, Paris, 1924.
- Anonymus Rhenanus.** Historia et gesta ducis Gotfridi. RHC-Occ., V, Paris, 1895, 439–524.
- Ansbert.** Historia de expeditione Friderici Imperatoris. – ЛИБИ, III, София, 1965, 245–291.
- Astruc, Conus-Wolska, Gouillard, Lemerle.** Papachryssanthou and Paramelle. T&M 4, 1970, 190–208.
- Baldric of Dole.** Historia Jerosolimitana. RHC-Occ., IV, Paris, 1879, 9–111.
- Baldwin III.** Historia Nicaena vel Antiochena. RHC-Occ., V, Paris, 1895, 139–185.
- Βασίλειος Διγενής Ακρίτας.** Трапп, Erich (u.a.), Vohlau. – Дигенис Акрит. Превод, увод, бел. Б. Вунчев, София, 2008; Digenes Akrites. Ed. and trans. J. Mavrogordato, Oxford, 1956.
- Broeckelmann, C.** Al-Mas'udi. EI, III, 457–458.
- Browning, R.** Unpublished correspondence between Michelae Italicus, archibishop of Philipopolis, and Theodore Prodimos. Byzantinobulgarica, I, 1962, p. 279–297.
- Cecaumenes.** Strategicon et incerti scriptoris de officiis regiis libellous. Ed. W. Wassilewsky et V. Jernsted. Petropoli, 1896; Извадки: ГИБИ, VII, София 1968, 12–38.
- Cecaumenes.** Strategicon et incerti scriptoris de officiis regiis libellus. Ed. W. Wassilewsky et V. Jernsted. Petropoli, 1896; Извадки: ГИБИ, VII, София 1968, 12–38.

- Constantinus Porphyrogenitus.** De thematibus. Introduzione, testo critico, commento a cura di A. Pertusi, Studi e Testi 160, Citta del Vaticano 1952; Извадки: ГИБИ, V, София, 1964, 190–229.
- Conybeare, F.** The key of truth: A manual of the Paulician Church of Armenia. Oxford, 1898, 160–170.
- Council of Dvin, A. D. 554.** Ed., K. Ter Mkrttschian, liputpium (Ararat), July, 1900, 333 (editio princeps). Also BL. XVII, 72–75.
- Council of Dvin, A.D. 719.** Canons. Matenadaran #795. – В: Garsoian, N. The Paulician Heresy, Hague, 1967, 36.
- Council of Sahapivan.** Canons. The Book of Armenian Canons. Ed. A. Llcian, Tiflis, 1913.
- Dadoyan, S.** The Fatinid Armenians: cultural and political interaction in the Near East. Leiden – New York – Koln – Brill, 1997, Appendices, 179–193.
- Donato Calvi.** Scena Letteraria De Gli Scrittori Bergamaschi: Aperta Alla Cvriosita De Svoi Concittadini. T. 1. Bergamo, 1664.
- Ducange.** Histoire de l'empire de Constantinople sous les empereurs Francois, Corpus Byzantinae Storica, XXVIII, Paris, 1658.
- Ecloga Leonis et Constantini cum appendice.** Ed. A. Monfferatos Athenis, 1889; Ecloga. Ed. and trans. C. A. Spulber, L'Eclogue des Isauriens, Cernautzi, 1929; извадки: Бартикян, Р. М. Источники для изучения павликянского движения, Ереван, 1961, 69–70; Благоев, Н. Еклога. София, 1934.
- Eleuteri, P., A. Rigo.** Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bisanzio: una raccolta eresiologicala del XII secolo. Venice, Il Cardo 1993;
- Epiphanius.** Panarion. Ed. Holl, 2:93–186 (Markion), 3:13–132 (Manichaeans).
- Euthymius monachus Coenobus Peribleptae.** Epistula invectiva contra Phundagiagitas sive Bogomilos haereticos. (Евтимий от манастира Периблепта, Акмония. Писмо от монаха Евтимий от манастира Периблепта, насочена срещу фундагиогитите или еретиците богомили). – ГИБИ, X, София 1980, 9–49; Euthymius of the Periblepton. In G. Ficker, Die Phundagiagiten: ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters (Leipzig, Verlag von J.A. Barth, 1908, 3–86; PG 131, 47–58.
- Euthymius Zigabenus.** Πανοπλία δογματικῆ (Panoplia dogmatica ad Alexium Comnenum. – В: Traditio catholica. Saeculum XII, annus 1122. Graece ex edition Tergobyslensi anni 1610, cum auppementis Chr. Frid. Mathdei et Frid. Sylburgii; Laine ex interpretation Francisci Zini, a nobis, ubi opua fuit, supplest. Col. 9. Excudebatur et venit apud J. P. Migne editorem. PG, CXXX, 1885, pp. 1189–1244.; Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. **Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, C. 650 – c. 1450: Selected Sources**, Manchester University Press, 1998. XXIV., 172–174; и XXV. 180–206; извадки: ГИБИ, X, София 1980, 50–75;
- Euzebius Fermendziu P. Fr. Acta Bulgariae ecclesiastica ab a. 1565 usque ad a. 1799. Coliegi et dipessi P. Fr. Eusebius Fermendžiu, Zagrabiae, 1887. 1887 (Monumenta spectantia historiam slavorum meridionalium XVIII);** извадки в: Милев, Н. Католишката пропаганда през XVII век. София, 1914, 181–194. Милетич, Л. Нашите павликя-

- ни. – СБНУНК, XIX, 1903, 323–364. Милетич, Л. Нови документи по миналото на нашите павликяни. – СБНУНК, XXI, 1903, 63–155.
- Garsoian, N.** The Paulician Heresy. Hague, 1967, 27–112.
- Genesius.** Regum. Ed. C. Lachmann, CHSB, XXII, Bonnae, 1834. – Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, C. 650 – c. 1450: Selected Sources, Manchester University Press, 1998, 96–98.
- Geoffroy de Villehardouin.** La Conquete de Constantinople. Ed. E. Faral, Paris, 1939; Жофроя дьо Вилардуен. Завладяването на Константинопол. София, 1985.
- George, Bishop of the Arabs.** Letter to the Presbyter Isho. V. Ryssel, trans., Theologische Studien und Kritiken, LVI (1883), 278–371.
- Georgius Cedrenus.** Σύνοψις ιστοριῶν (Historiarum compendium). Ed. I. Bekker, CSHB, vol. 1, Bonn, 1838; vol. 2, Bonn, 1839; Georgius Cedrenus – Ioannes Scylitzes, Historiarum compendium. – Извадки: ГИБИ, VI, София 1965, 198–340.
- Georgius Monachus Continuatus.** Chronicon. Ed. C. De Boor. 1–2. Lipsiae, 1904. Извадки: ГИБИ, VI, София, 1965, 133–158.
- Georgius Monachus.** Χρονικόν (Chronicon). Ed. C. de Boor, Leipzig, 1904; Георги Монах, Хроника. Кратка версия на история на павликяните. – В: Бартикян, Р. Источники для изучения истории павликянского движения. Ереван, 1961, 197–209; извадки: ГИБИ, IV, София, 1961, 42–57.
- Gilo of Paris.** Historia Gilonis de via Hierosolymitana, RHC-Occ., V, Paris, 1895, 725–800.
- Goeje M. J., de.** Bibliotheca geographorum arabicorum (BGA), I–VIII. Lugdunum Batavorum, 1870–1893.
- Goeje M. J., de.** Annales quod scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis edidit M. J. de Goeje, ser. I–III, Lugduni Batavorum, 1879–1901.
- Gregoire, H.** Les sources de l’histoire des Pauliciens. Bulletin de l’Academie royale de Belgique, Clases des Lettres, 5-eme serie t. XXII, 1936, pp. 95–114; Autour des Pauliciens, Byzantion, t. XI, fasc. 2, 1936, pp. 610–114.
- Gregorius IX papa.** Epistola. – ЛИБИ, IV, София 1981, 40–79
- Guibert de Nogent.** Historia quae dicuntur gesta Dei per Francos, RHC-Occ., IV, Paris, 1879, 185–201.
- Goeje, M. J. de.** Kitab al-masalik wa-l-mamalik auctore... etc. Accedunt excerpta e Kitab al-Kharadj auctore Kodama ibn Dja’far. – Bibliotheca geographorum arabicorum (BGA, VI), Lugduni Batavorum, 1889.
- Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y.** Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, C. 650 – c. 1450: Selected Sources, Manchester University Press, 1998, 57–114.
- Haw repentant manichaens to anathematize their heresy.** – Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, C. 650 – c. 1450, 104.
- Haw those approach the holy catholic and apostolic church of God from the manichees should give a written anathema of their heresy.** – Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, C. 650 – c. 1450, 103–104.

- Hegemonius.** Acta Archelai. Ed C. Beeson, Leipzig, 1906.
- Henry of Huntington.** De captione Antiochae a christianis, RHC-Occ., V, Paris, 1895, 374–384.
- Historia Miscella ab incerto Auctore consarcinata.** RIS, I, Milan, 1759.
- Hugo of St. Maria.** Itineris Hierosolymitani compendium. RHC-Occ., V, Paris, 1895, 363–367.
- Ibn al-Athir, al-Kamil fil-Ta'rikh.** vol. v, 293. – Dadoyan, S. The Armenians in the Medieval Islamic World: The Arab Period in Armnyah Seventh to Eleventh Centuries, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 2011, 96–97.
- Ibn-al-Athir.** Histoire universelle. Ed and translated in A. A. Vasiliev. Byzance et les Arabes, la dynastie d'Amorium. Bruxelles, 1935, 349–369. La Dynastie macedonienne, deuxieme partie. M. Canard, trans., Bruxelles, 1950, 129–162.
- Ioannes Scylitzes.** Synopsis Historiarum. – Rec. I. THURN. Berlin, N.Y., 1973; Georgius Cedrenus – Ioannes Scylitzes, Historiarum compendium. – ГИБИ, VI, 1965, 198–340.
- Ioannis Zonarae.** Epitome historiarum. Ed. Ludovicus Dindorfus, t.IV, Lipsiae 1871; Ioannes Zonaras. Epitome Historiarum. Ed. Th. Burnner-Wobst, Bonn., 1897; Извадки: ГИБИ, VII, София, 1968, 150–208.
- Jacobus Jakovsky Bulgarus.** Coll. Urb. Alumnus. Alphabetum Bulgaricum sive cyrillianum nunc primum editum catholicis Thraciae bulgaris. Romae. Typis s.congregationis de propagamda fide. MDCCCXLIV/(1844) – В: Jacobus Jakovsky, Petrus Arabagisky. Nauka kristianska za kristianete od filibeliskata Darxiava. U RIM sas slovite od S. Skupa od propagamda fide. 1844, 180/1–203/23. <http://www.ebookdb.org/reading/5D7A7F3AG66B24G31E33G660/Nauka-Kristianska-Za-Kristianete-Od-Filibeliskata-Darxiava-Followed-By-Alphabetu>
- Jacobus Jakovsky, Petrus Arabagisky.** Nauka kristianska za kristianete od filibeliskata Darxiava. U RIM sas slovite od S. Skupa od propagamda fide. 1844; Същото в: Jacobus Jakovsky, Petrus Arabagisky. Nauka kristianska za kristianete od filibeliskata Darxiava. Rim, 1869. <http://books.google.bg/books/about/Nauka_Kristianska_za_Kristianete_of_Fili.html?id=ljpWAAAACAAJ&redir_esc=y>
- John IV of Ojun.** Opera, ed. and trans. J. B. Aucher, Venice, 1834, 56/7–76/7; Yovhannes Ojneci. Oratio Synodalis, Opera. Ed. and trans. J. B. Aucher, Venice, 1834, 8/9–56/7. 119–263. 1879–1880; Hovhan of Ozun, Writings, Venice, 1833. – В: Dadoyan, S. The Fatinid Armenians: cultural and political interaction in the Near East, Leiden, New York, Koln; Brill, 1997, 7–32;
- John Mayragomeci (Yovhannes Mayragomeci).** Letter to David Bishop of Mec Kohnank. – Moses of Kalankatuk, History of the Alovians, K. P. Patkiantrans, St. Petersburg, 1861.
- John VI Katolikos (Yovhannes Katolikos).** Πρωτηβρω (History). Jerusalem, 1867. Translation: Histoire d'Armenie par le Patriarche Jean VI dit Jean Catholicos, J. Saint-Martin, trans., Paris, 1841.
- Kitâb at-tanbîh wa'l ischrâf auctore al-Masudî.** B. G. A., pt. 8, Lugduni Batavorum, 1894.

- Leo Diaconus.** *Historia libri X.* Ed C. V. Hasii, Bonnae, 1828. Извадки: ГИБИ, V, София, 1964, 245–276.
- Maçoudi.** *Les prairies d'or.* Text et trad. par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, т. 1–9, Paris, 1861/77. – Revue et corrigée par Ch. Pellat, т. 1–2, 1962–65; Mas'di. *Les Prairies d'or.* Ed. and trans., Barbier de Maynard, 9 vols, Paris, 1861–1877;
- Mas'di.** *Le Livre de l'avertissement et de la revision.* B. Carra de Vaux, trans., Paris, 1896.
- Manuscripts. National Collection of Ancient Manuscripts of the Council of Ministers of the Armenian SSR (Matenadaran).** #659, #687, #795, #2966, #3062, #3681, #5787, #8075. – B: Garsoian, N. *The Paulician Heresy,* Hague, 1967, 239–240.
- Mavro Orbini.** *Regno de gli Slavi, hoggi correttamente detti schiavoni historia di don Mauro Orbini Rauseo; nella quale si vede l'origine quasi di tutti popoli, che furono della lingua slava, con molte, & varie guerre, che fecero in Europa, Asia, & Africa ...; e in particolare veggonsi i successi de' rè, che anticamente dominarono in Dalmatia, Croa-tia, Bosna, Servia, Russia, & Bulgaria.,* Pesaro 1601.
- Michael Attaliata.** *Historia.* Ed. I. Bekker. Ed Bonn. 1853; Извадки: ГИБИ, VI, София, 1965, 1959–197.
- Michael Psellus.** *Chronographia.* Ed. E. Renauld. *Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance 976–1077.* Т. 1–2. Paris, 1926–1928; Михаил Псел. *Хронография.* Превод век Иванов, София 1999; извадки: ГИБИ, VI, София 1965, 92–132.;
- Michael Psellus.** *Dialogus de operatione daemonum,* PGr, CXXII, col.812–889. Извадки: Михаил Псел. *За силата на демоните.* – ГИБИ, VI, София 1965, 128–132.
- Michael the Syrian.** *Chronique de Michel le Syrien patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199),* trans. J. B. Chabot, (Paris, 1900–1905).
- Moses of Xoren (Movses Xorenaci).** *Histoire D'Armenie. Le Vaillant de Florival,* ed. and trans., 2 vols., Venice, 1841.
- Moses of Xoren (Pseudo).** *Geography.* Venice, 1881.
- Nicephorus archiepiscopus Constantinopolitanus.** *Opuscula historica,* ed. C, de Boor, Lipsiae, 1880. – Липшиц, Е., ВВр., т. III, 1950, 349–387.
- Nicephorus Patriarpha.** *Opuscula Historica.* Ed. de Boor. Leipzig, 1870. – ГИБИ III, 1960, 290–305.
- Nicetas Choniata.** *Historia.* Ed. I. Bekker. Bonnae, 1835; Извадки: ГИБИ, XI, София, 1983, 8–94; Извадки: Христоматия по история на България. Превод на Ал. Милев, София, 1978;
- Nicetas Choniatas.** (*Νικήτας Χωνιάτης*) *Περὶ τῆς καινοφανοῦς αἰρέσεως τῶν Λιζικιανῶν.* – *Ex libro incerto thesauri Orthodoxae fidei,* PG, CXL (1865), 281/2–283/4;
- Petrus Higumenus.** *Πέτρου ελαχίστου μονάχου Ηγουμένου περὶ Παυλικιανῶν τῶν καὶ Μανιχαίων.* Appendix ad Petri Siculi historian Manichaeorum seu Paulicianorum. Gottingen, 1849; Petrus Higoumenos. *An abridgement of Peter of Sicily.* – Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y. *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, C. 650 – c. 1450: Selected Sources,* Manchester University Press, 1998, 92–96; Appendix ad Petri Siculi Historiam Manichaeorum seu Paulicianorum. Ed. L. Gieseler, 1849.

- Petrus Siculus.** Ιστορία χρειώδης έλεγχος τε καί ανατροπή αίρέσεως των Μανιχαίων των και Παυλικιανών λεγομένων προσωποποιηθεΐσα ως προς τον άρχιεπίσκοπον Βουλγαρίας (Historia utilis et refutatio atque eversio haereseos Manichaeorum qui et Pauliciani dicuntur, Bulgariae archiepiscopo nuncupata), PG, CIV/104, 1860, col. 1239/40–1303/4; Petrus Siculus. Historia Manichaeorum seu Paulicianorum (прев. Giseler, J. C. L.). Gottingae, 1846. – Бартикян, Р. М. Источники для изучения павликянского движения. Ереван, 1961, 117–167; Gregoire, H. Les sources de l'histoire des Pauliciens, Bulletin de l'Academie royale de Belgique, Clases des Lettres, 5-eme serie t. XXII, 1936, pp. 95–114; Autour des Pauliciens, Byzantion, t. XI, fasc. 2, 1936, pp. 610–114; Извадки в: Петър Сицилийски. Полезна история и опровержение на ереста на манихеите, които се наричат павликяни, посветена на архиепископа на България. Увод, превод и коментар век Тъпкова-Заимова. – ГИБИ, VI, София 1961, 107–112.
- Petrus Tudebodus seu Tudebovis, sacerdotis sivracensis.** Historia de Hierosolymitano itinere. RHC-Occ., III, Paris, 1866, 1–117; извадки: ЛИБИ, III, София, 1965, 12–21.
- Photius Patriarpha Comstantinopolitanus.** (Pseudo-Photius). Διήγησις περί της Μανιχαίων άναβλαστήσεως (Narratio de Manichaeis recens repullulantibus)“. PG, CII, 15/6–83/4; Narratio de Manichaeis recens repullulantibus, Migne, Part. gr. t. 102. – В: Бартикян, Р. М. Источники для изучения павликянского движения. Ереван, 1961, 168–196.
- Photius Patriarpha Comstantinopolitanus.** Τα Αμφιλοχία ή λόγων ιερών και ζητημάτων ιερολογία (Amphilochia sive in sacras litteras et quaestiones diatribae). PG, CI, 45/6–1171/2.; Έπιστολαί (Epistolarum libri tres), PG, CII, 685/6–1023/4, Λόγος Β' (Sermo II), PG, CII, 85/6–121/2., Λόγος Γ (Sermo III), PG, CII, 121/2–177/8, Λόγος Δ' Του αύτου κατά της των Μανιχαίων άρτιφουσών πλάνης Άρσενίω τω δοσιτάτω μοναχό πρεσβυτέρω καί ήγουμένω των ιερών (Eiusdem dissertatio contra repullantem Manichaeorum errorem, ad Arsenium monachum sanctissimum, presbyterum et praefectum sacrorum), PG, CII, 177/8–263/4; извадки: Патриарх Фотий. Писма. – ГИБИ, IV, София, 1961, 58–106.
- Qud'ma (Kodama).** Le Livre du revenu. – J. M. De Goeje, ed., Bibliotheca Geographorum Arabicorum, VI, Leyden, 1889.
- Raynerius Sacconi.** Summa fratris Raynerii de ordine fratrum praedicatorum, de Catharis et Pauperibus de Lugduno. – В: Райнер Сакони. Изложение на брата Райнер от ордена на братята проповедници, за катарите и бедняците от Лунгудунум. – ЛИБИ, IV, София, 1981, 160–178.
- Robert the Monk.** Historia Iherosolimitana, RHC-Occ., III, Paris, 1866, 721–881.
- Samuel of Ani,** Matenadaran #2966, #3062, Collections from the Writings of Historians, ed. A. Ter Mik'elian, Valarsapat, 1893. Translation: Tables Chronologiques, M. Brosset, trans., США, II, 379 if; Самуил Анийский. – Извлечение от писания на историци. Вагаршапат, 1893, 286, прил. 28 (на староарменски език).
- Separation of the Nestorians from the Holy Church.** BL, XVIII, 76–77.
- Simeon of Beth Arsam.** Epistola Simeonis Beth Arsamensis de Barsauma episcopo Nisibeno deque haeresi Nestorianorum. – Assemani, Bibliotheca Orientalis, I. Rome, 1719, 346–358.

- Stephen of Chartres.** Ad Adelam uxorem suam epistola. RHC-Occ., III, Paris, 1866, 885–890.
- Syrian Church.** Letter of the Orthodox Syrians to the Armenians. BL, X, 52–54.
- Theophanes Confessor.** Χρονογραφία (Chronographia). Ed., C. de Boor, 2 vols., Leipzig, 1883–1885; извадки: Теофан Изповедник. Хронография. Увод, превод и бележки Б. Бешевлиев и Г. Цанкова-Петкова. – ГИБИ, III, 1960, 226–289.
- Theophanes Continuatus.** Χρονογραφία (Chronographia). Ed. I. Bekker, CSHB, XLI, Bonnae, 1838, 3–48; извадки: ГИБИ, V, 1964, 108–139;
- Theophylactus Bulgariae Archiepiscopus.** Oratio in imperatorem dominum Alexium Comnenum. – PGr, 126, s.a., col. 287 C.–306 C; Epistolae. – PGr, 126, s.a., col. 307 A–558 D. – Писмата на Теофилакт Охридски, архиепископ български. Превод митрополит Симеон. – СББАН, XXVII, 15, София, 1931; извадки: *Επιστολαὶ τοῦ μακαριώτατου ἐπισκόπου Βουλγαρίας κυροῦ Θεοφυλάκτου* – ГИБИ, IX, София, 1994, 80–230.
- Theophylactus patriarcha Constantinopolitanus.** Epistola Petro Bulgarorum regi. Изд. Н. М. Петровский. Писмо патриарха константинопольского Феофилакта царю Болгарии Петру. Известия Отделения русского языка и словестности, XVIII, 3 (1913), 356–372. – ГИБИ, V, София 1964, 183–189.
- Vita Ioannicii (Житие на Йоаникий).** Извадки в: Монах Сава. Житие на Йоаникий. – ГИБИ, IV, 1961, 132–133; Монах Петър. Житие на Йоаникий. – ГИБИ, IV, 1961, 133–137; Симеон Метафраст. Житие на Йоаникий. – ГИБИ, IV, 1961, 137–140.
- William of Apulia.** Gesta Roberti Wiscardi. MGHS, IX, Hanover, 1851.
- William of Tyre. Guillaume de Tyr et ses continuateurs. Ed., P. Paris, 2 vols., Paris, 1879–1880.

II. Изследвания

НА КИРИЛИЦА

- Аврамов, Д.** Войната на България с Византия в 990 г. София, 1992.
- Ангелов, Д.** Богомилството в пределите на Византийската империя – произход, същност и история. – В: Ангелов, Д. Проучвания по византийска история. София, 2007, 49–145.
- Ангелов, Д.** Богомилството. София, 1993.
- Ангелов, Д.** Влияния на чужди ереси върху богомилството. – В: Известия на Семинара в ИФФ при СУ „Св. Климент Охридски“, 1, 1942, 145–180.
- Ангелов, Д.** История на Византия, Т. 1, София 1976.
- Ангелов, Д.** Църковно-православната идеология в новелите на Лъв VI и еретическите възгледи. – В: Ангелов, Д. Проучвания по византийска история. София, 2007, 561–569.
- Ангелов, Д., Б. Чолпанов.** Българска военна история от втората четвърт на X век до втората половина на XV век, София, 1989.
- Ангелов, П.** Чуждите народи в представите на средновековния българин. София, 2013.
- Аникин, век** Русский богатырский эпос. Москва, 1964.
- Артамонов, М. И.** История хазар. Москва, 2012.
- Арутюнова-Фиданиян, век А.** Армяно-византийска контактна зона. Результаты взаимодействия культуры. Москва, 1994.
- Арутюнова-Фиданиян, век К** вопросу об авторстве „Послания к Захарии“. – В: Византийские очерки. Москва, 1996.
- Балкански, Т., М. Парзулова.** Имената на известни българи. Просопографски антропонимия. Изд. Диамант, 2008.
- Бартикян, Р.** Византийска, армянска, болгарска легенда о происхождении павликян и их историческая основа. – Byzantinobulgaria, София, 1980, 57–61.
- Бартикян, Р.** За неустойчивия народ, упоменат в Типика на Григорий Бакуриани. – ДК, 1981, №4, 25–30.
- Бартикян, Р.** К вопросу о павликянском движении в первой половине VIII век – ВВр., 1956, №8, 127–131.
- Бартикян, Р. М.** Источники для изучения истории павликянского движения, Ереван, 1961.
- Бартикян, Р. М.** О Вардас о Вратѣжс жития св. Марии Новой и византийских патронимах Иверици и Варацци. – ИФЖ, 1980, №3, 244–250.
- Бартикян, Р. М.** О византийской аристократической семье Гаврас. – Историко-филологический журнал, 1987, № 4. Ч. 2.

- Бартикян, Р.** Размышления о Житии св. Марии Новой. – В: Българско средновековие. Сборник в чест на 70 – годишнината на проф. Иван Дуйчев, София, 1980, 62–64.
- Белдичану, И.** Началото. Осман и Орхан. – В: История на Османската империя. Ред. Р. Мантран. София, 2011, 23–43.
- Белдичану, Н.** Организация на Османската държава (XIV–XV век) – В: История на Османската империя. Под ред. Р. Мантран. София, 2011, 129–149.
- Бешевлиев, В.** Първобългарски надписи, София 1992.
- Бехиньова, В.** Барокът и литературата на българските католици. – Литературна мисъл, 1975, № 2, 88–90.
- Божилков, Ив.** Българите във Византийската империя. София, 1995.
- Брокит, Л.** Богомилите от България и Босна. Ранните протестанти от Изтока – опит да се възстановят някои изгубени страници от протестантската история. София, 2013, 19–133.
- Бромлей, Ю.** Етнос и етнография. София, 1976.
- Василев, Г.** Българската „ерес“ и английската Реформация. Богомилско-катарски влияния върху Уиклиф, Лантланд, Тиндейл, Милтън и Блейк. София, 2011.
- Васильев, А.** Византия и арабы. Политическите отношения Византии и арабов за време на Македонской династии. Санкт Петербург, 1902.
- Вебер, М.** Социология на господството. Социология на религията. София, 1999.
- Велчев, Й.** Градът между Изтока и Запада XIV–XVII век. София, 2005.
- Венедикова, К.** Българите в Мала Азия – от древността до наши дни, София 1998.
- Гандев, Хр.** Българската народност през XV век. София, 1972.
- Генчев, Ст.** Народна култура и етнография. София, 1984.
- Георгиев, Е.** Българското общоисторическо и литературно развитие и барокът. – В: Сб. Българската литература в общославянското и общеевропейското литературно развитие. София, 1973, 179–203.
- Георгиев, Е.** Барокът в българската литература. – Литературна мисъл, 1971, № 6, 46–62
- Георгиева, А.** Българските фолклорни легенди. – В: Когато Господ ходеше по земята. София, 1993, 9–25.
- Георгиева, Ив.** Българска народна митология. София, 1983.
- Георгиева, Цв.** Пространство и пространства на българите XV–XVII век. София, 1999.
- Гечева, Кр.** Богомилството. София, 2007.
- Гильфердинг, А.** История сербов и болгар. – В: Собранные сочинения, т. I, 1868.
- Голийски, П.** Ономастични и лексикални аспекти на арменското етническо присъствие в българските земи през средновековието. Автореферат на докторска дисертация. СУ „Св. Климент Охридски“, ФКНФ, ЦИЕК, катедра „Класически Изток“, секция „Арменска филология“. София, 2005.
- Градева, Р.** Турците в българската книжнина, XV–XVIII век – В: Балкански идентичности в българската култура. София, 2001, 112–134.

- Гълъбов, Ив.** Стари български езикови ареали на дако-румънската езикова територия. – Език и литература, София 1961, 4, 39–48.
- Гюзелев, В.** Баварският географ и някои въпроси от българската история в началото на IX век – ГСУ, ФИФ, 58, 3, 1964, 290–295.
- Гюзелев, В.** История на Никопол от древността до 1944 г. Плевен, 2004.
- Гюзелев, В.** Папството и българите през Средновековието, IX–XV век Пловдив, 2009.
- Дамянов, С.** Ломският край през Възраждането. София, 1948.
- Десницкая, А.** век Албанский язык и его диалекты. Ленинград, 1968.
- Диллийски, Д.** Средновековният град Потука и източниците към св. Михаил Воин. – Сб. Казанлък в миналото и днес, кн. VI, Пловдив, 2001, 86–96.
- Димитров, Б.** Петър Богдан Бакшев – български политик и историк от XVII век. София, 1985.
- Димитров, П.** За титлата на Йоан Екзарх. – „Екзарх Български“. *Paleobulgarica/Старо-българистика*, IV, 1980, кн.1, 82–89
- Димитров, Стр.** Към история на чифликчийството в Русенско. – ИПр, 1958, 4, 92–108.
- Димитров, Стр.** Мезрите и демографския колапс на българската народност през XV век – Векове, 1973, 6, 50–65.
- Донков, Р.** Историческото моделиране. София, 1997.
- Драгомиров, М.** Забележки върху славянските религиозни и етически легенди. – СбНУНК, VII, С., 1892, 245–311; VIII, С., 1892, 257–310; X, С., 1894, 3–69.
- Дринов, М.** Съчинения. Т. I. Трудове по българска и славянска история. София, 1909.
- Дуйчев, Ив.** Приноси към средновековната българска история, IV, Статуя на българин в Цариград? – ИБИД, XIX, 1944, 55–57.
- Дуйчев, Ив.** Софийската католишка архиепископия през XVII век. – Изучване и документи. София, 1939.
- Дуйчев, Ив.** Филип Станиславов. – Сборник Бележити българи. София, 1969, т. 3, 77–87.
- Дуриданов, Ил.** Местните названия в Ломско. София, 1952.
- Екзарх Стефан.** Богомилите и презвитер Козма. София, 2012.
- Елиаде, М.** Мит и реалност. София, 2001.
- Елиаде, М.** Митът за вечното завръщане. София, 1994.
- Елиаде, М.** Сакралното и профаното, София 1998.
- Елиаде, М.** Трактат по история на религиите. София, 1995.
- Займова, Р.** Католически календари и покръстването на българите. – В: Етноси, култури и политика в Югоизточна Европа. Юбилеен сборник в чест на проф. Цветана Георгиева. София, 2009, 194–201.
- Златарски, В.** История на българската държава през средните векове. Том I. История на Първото българско царство. София, 1970.

- Златарски, В.** История на българската държава през Средните векове. Т. II. България под византийско владичество (1018–1187). София, 1972.
- Златарски, В.** История на българската държава през Средните векове. Т. III. Второ българско царство. България при Асеневци (1187–1280). София, 1940.
- Иванов, Й.** Избрани произведения, Т. I. София, 1982.
- Иванов, Й.** Произход на павликяните според два български ръкописа. – СпБАН, XXIV, 1922, 20–32.
- Иванов, Й.** Българите в Македония. София, 1986.
- Иванов, Ив.** Т. Културни и религиозни връзки на Аспаруховите прабългари с древните народи на Месопотамия. – История, 2013, №4, 288–310.
- Иванова, Кл.** Литературни наблюдения върху две похвални слова на Евтимий Търновски. – Старобългарска литература. кн. 14. София, 1983, 10–24.
- Иванова, Кл.** Неизвестни служби на Иван Рилски и Михаил Воин. – ИИБЕ. Т. XXII. София, 1973, 211–236.
- Йовков, М.** Павликяни в Северозападна България. – Векове, №2, 32–39.
- Йовков, М.** Павликяни и павликянски селища в българските земи XV–XVIII век. София, 1991.
- Йовков, М.** Топонимите като източник за историята на павликянството. – Векове, 1986, №2, 26–33.
- Йорданов, И.** Печати на византийски сановници от арменски произход, намерени в България. – Антична древност и средние, 2000. №31, 123–156. <<http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/3488/2/adsv-31-09.pdf>>
- Йорданов, И.** Печати на византийския пълководец Михаил, командващ византийската армия при Преслав 1153 г. – Антична древност и средние века, 2008, №38, 114–120. <<http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/2919/3/adsv-38-08.pdf>>
- Иречек, И.** Пътни бележки за Средна гора и за Родопските планини. – ПСп, IX, 1884.
- Иречек, К.** История на България. София, 1976.
- История на България.** Т. III. София, 1982.
- История на Османската империя.** Ред. Р. Мантран. София, 2011.
- История Югославии.** ред. Бромлей, Ю. век, И. Достян, С. Кароева, С. Никитина, Т. I, Москва, 1963.
- Ихчиев, Д.** Акт за завещание. – ИИД, 3, София 1934, 208.
- К. Велики.** Емиграция на българите във Влахия, Молдова и Трансилвания от края на XIV до ср. XVI век – ИПр, 1967, 5, 80–81.
- Каждан, А. П.** Армяне в составе господствующего класса Византийской империи XI–XII в. Ереван, 1975.
- Каймакамова, М.** Власт и история в Средновековна България (VII–XIV век). София, 2011.

- Калоянов, А.** Етничното усвояване на пространството, отразено в българския фолклор (Влашка земя и Богданска). – В: Етнографски проблеми на народната култура. Т. 1. София, 1989, 27–33.
- Калоянов, А.** Българското шаманство. София 1995.
- Калоянов, А.** Михаил Воин от Потука – българската версия на Свети Георги Великомъченик. Шаманската версия на основния мит за двубоя между Змеебореца и Змея на дълбините – Проглас, 1998, № 2, 3–18. <http://liternet.bg/publish/akaloianov/stb/mihail.htm#5>
- Калоянов, А.** Михаил Воин от Потука – българският двойник на великомъченик Георги. – Проглас, 1998, № 2, 7–11.
- Калоянов, А.** Старобългарските шамани. Религиозен опит и социални функции (VIII–XII век). София, 2003.
- Калоянов, А.** Старобългарското езичество. Мит, религия и фолклор в картината за свят у българите, Велико Търново, 2000.
- Керемедчиева, Сл.** Говорът в Ропката. (Родопска граматика). София, 1993.
- Ковачев, Р.** Опис на Никополския санджак от 80 – те години на XV век. Превод и коментар на новооткрит тимарски опис през последната четвърт на XV век, съхраняван в Ориенталския отдел на Народна библиотека „Св. Св. Кирил и Методий“, София, 1997.
- Ковачев, Р.** Още за етническите граници на българската народност според османските регистри от XV–XVI век – Известия на Катедра Българска история и археология и Катедра Обща история – ЮЗУ „Неофит Рилски“, Благоевград, 2/2005, 1.
- Комисарова, Е.** Проблемы алфавитной нормы в славянском книгоиздании XIX–XX веков (по материалам библиотеки РАН). – Slavianovedenie, 2006, № 1, 72–84.
- Кръстанов, Тр.** Титлите екзарх и патриарх в българската традиция от IX до XIX век Св. Йоан Екзарх от Рим и патриарх на българските земи. – В: Държава & Църква – Църква & Държава в българската история. София, 2006, 73–86.
- Кузьминский, К.** О сборнике молитв известном под названием „Абагар“. Москва, 1906.
- Леви-Строс, Кл.** Структурална антропология. II. Митология и культурантропология. София, 1995.
- Левченко М.** История на Византия. София, 1949.
- Липшиц, Е.** Павликянское движение в Византии в VIII век и первой половине IX век Москва, 1965.
- Липшиц, Е.** Вопросы павликянского движения в освещения современной буржуазной историографии. – ВВр., 1955, №5, 235–243.
- Лукач, Д.** Видин и Видинския санджак през 15–16 век. Документи от архивите на Цариград и Анкара. София, 1975.
- Маринов, Д.** Из историята на град Лом. – СбНУНК, XIX, София, 1899, 225–235.
- Маринов, Д.** Католическата мисия и нашите българи католици. – Българска сбирка, Кн. 2. София 1895, 263–269.

- Маринова, Т.** Павликянците и техните басни. – Родна реч, 1978, №2, 54–57.
- Милев, Н.** Български лични и семейни имена от XVII век – ИНЕМ (Известия на Народния етнографски музей), III, кн. 3 и 4, София, 1921, 140–171.
- Милев, Н.** Католишката пропаганда в българските земи през XVII век Историческо изследване. София, 1914.
- Милетич, Л.** Заселението на католишките българи в Семиградско и Банат. – СбНУНК, 1897, XIV, 1–306.
- Милетич, Л.** Из историята на българската католическа пропаганда в XVII век – Български преглед, 1894, № 10, 62–82, № 11–12, 146–189.
- Милетич, Л.** Изследвания за българите в Семиградско и Банат. София, 1987.
- Милетич, Л.** Книжнината и езикът на банатските българи. – СбНУНК, 1900, кн. XVI–XVII, 485–531.
- Милетич, Л.** Нашите павликяни (история, етнография, книжнина) – СбНУНК, 1903, Кн. XIX, 1–369.
- Милетич, Л.** Нови документи по миналото на нашите павликяни. – СбНУНК, 1905, XXI, 1–155.
- Милетич, Л.** Павликянското наречие. – СбНУНК, XXIV, 1910, 1–39.
- Милетич, Л.** Нови влахо-български грамоти от Брашов. – СбНУНК, XIII, 1896.
- Младенов, Ст.** История на българския език. София, 1979.
- Моллов, Т.** Българският митоепичен контекст на фрагмент от сказанията за раждането на Антихриста ("Короуна же боудет Антихрисце мати"). – Проглас, 1995, № 1.
- Моллов, Т.** Етноконфесионални рефлексии в българската фолклорна демонология ("Рим-папа" в коледния обред от Прилепско) – ГАО. Т. 4 (Етнос и менталност). София, 2004. <<http://liternet.bg/publish/tmollov/rim-papa.htm>> (12.09.2007).
- Моллов, Т.** Мит – епос – история. Старобългарските историко-апокалиптични сказания (992–1092–1492). Велико Търново, 1997.
<<http://www.liternet.bg/publish/tmollov/mei/index.html>> (11.09.2007)
- Мутафова, Кр.** Бившият столичен център Търново в османотурски документи от XVI век. – В: Традиции и приемственост в България и на Балканите през средните векове. Изследвания и материали от международната научна конференция в чест на 60 – годишнината на проф. д. и. н Йордан Андреев. 14–15 май 1999 г. век Търново, 2003, 578–596.
- Мутафова, Кр.** Българите в османската правна система (втората половина на XV–XVI век) – В: България, българите и техните съседи през вековете. Изследвания и материали от международната научна конференция в памет на доц. Христо Коларов. 30–31 октомври 1998 г. Ред. Й. Андреев, Кр. Мутафова, М. Младенов. Университетско издателство „Св. Св. Кирил и Методий“. век Търново, 2001, 261–281.
- Мутафова, Кр.** Ислямските секти и ордени в Османската империя в съчинения на западноевропейски автори от XVI–XVII век – сп. Епохи, г. XI, кн.1–2, 221–237, век Търново, 2005.

- Мутафова, Кр.** Конфесионални отношения в Търново след османското завоевание. – В: Дни на науката '99. Великотърновски клон на Съюза на учените в България. век Търново, 1999, 19–34.
- Мутафова, Кр.** Отношения между православни духовници и католици в българските земи през втората половина на XVII век – ИПр., 1993, № 6, 101–116.
- Мутафова, Кр.** Павликяните – „други“ за всички. – В: Представата за „другия“ на Балканите. София, 1995, 68–77.
- Мутафова, Кр.** Павликянски селища в османски документи от XVI век: антропонимия и идентичност. – В: Историята и книгите като приятелство. Сб. в памет на Митко Лачев. София, 2007, 147–173.
- Мутафова, Кр.** Павликянски селища в Централна Северна България в османски документи от XVI век – Етнологията вчера, днес и утре. Изследвания в чест на 65 годишния юбилей на доц. д-р Николай Иванов Колев., ВТУ „Св. Св. Кирил и Методий“, ИЮФ, век Търново, 2006, 479–493.
- Мутафова, Кр.** Поданикът – християнин, мюсюлманин, чужденецът и законът в Османската империя през XVI век – В: **Човекът и законът – минало, настояще, бъдеще.** век Търново, 2002, 16–47.
- Мутафова, Кр.** Правна регламентация на конфесионалните отношения между християни и мюсюлмани в българските земи XV–XVII век – В: Религия и църква в България. Социални и културни измерения в православие и неговата специфика в българските земи. София, 1999, 313–330.
- Мутафова, Кр.** Религиозна самоидентичност в българското и византийското общество през XIV – първата половина на XV век (в динамиката на османската инвазия). – В: Средновековните Балкани. Политика, религия, култура. София, 1999, 131–140.
- Мутафчиев, П.** Де, кога и как се губи българския народ до днес. – Отец Паисий, I, 12.10–18.11.1928, 210–220;
- Мутафчиев, П.** Стари градища и друмове из долината на Стряма и Тополница. София, 1915.
- Мутафчиева, век Видин и Видинско през XV–XVI век, София.** – В: Лукач, Д. Видинският санджак през 15–16 век. Документи от архивите на Цариград и Анкара, София 1975, 15–54.
- Неделчев, Н.** Опит за подреждане в системата на говорите от павликянската говорна група. – В: Сборник ВТУ „Кирил и Методий“ 1963–1988, Т. I., век Търново, 1988.
- Недков, Б.** Османската дипломатика и палеография, Т. 1, София 1966.
- Николова, В.** Богомилството. Предобрази и идеи. Българското новозаветно мислене. София, 2005.
- Оболенски, Д.** Богомилите. Студия върху балканското новоманихејство. София, 1998.
- Овнянян, С.** Армено-български исторически връзки. София, 1972.
- Острогорски, Г.** История на византийската държава, София 1998.
- Павлов, П., Ив. Тютюнджиев.** Българите и османското завоевание (края на XIII – средата на XV век). век Търново, 1995.

- Павлов, Пл.** Травъл и въстанието на павликяните в България (1084–1086). – В: Бунтари и авантюристи в средновековна България, Велико Търново 2000.
- Пенев, Б.** История на новата българска литература. Т. 1. София, 1930, 264–304.
- Петров, П.** Възстановяване на българската държава 1185–1197. С., 1985.
- Примов, Б.** Богомилският дуализъм. – ИИИ, 8, 1960, 73–153.
- Примов, Б.** Българи, гърци и латинци в Пловдив през 1204–1205г. Ролята на богомилиите – ИБИД, 22–23, 1948–1949, 145–158.
- Примов, Б.** България като център на антицърковна и еретическа дейност в средновековна Европа – ИПр., 1959, №2, 36–73.
- Примов, Б.** За името „попеликани“ на еретиците в Западна Европа. – В: Сборник в чест на Д. Дечев. София, 1958, 763–777.
- Примов, Б.** Райнер Сакони като извор за връзките между катари, павликяни и богомили. – В: Изследвания в чест на М. Дринов. София, 1960, 535–568.
- Пучков, П. И.** О соотношении конфессиональной и этнической общности. – СЭ, 1973, 6, 60–70.
- Първева, Ст.** Земята и хората пред XVII – първите десетилетия на XVIII век. Овладяване и организация на аграрното и социалното пространство в Централните и Южните Балкани под османска власт. София, 2011.
- Първева, Ст.** Структура на аграрното и социалното пространство в селата на Балканите през втората половина на XVII век: районът на Одрин в 1669 г. – ИП, 2000, 1–2, 22–82.
- Радев, И.** Паметно явление на литературния живот през Преходната епоха. – В: Абагар на Филип Станиславов. Рим, 1651. Велико Търново, 2001, 5–22.
- Радева, Д.** Историческото моделиране като образователна технология. – В: Научни трудове на ПУ „Паисий Хилендарски“, Т. I, Кн. 1, Пловдив, 2006, 549–555.
- Радева, Д.** Мит и история в павликянството. – В: Научни трудове на ПУ „Паисий Хилендарски“, Т. I, Кн. 1, Пловдив, 2006, 245–253.
- Радева, Д.** Павликянският дуализъм – архетип и повторения. – История, 1998, №4–5, 44–48.
- Радусhev, Е.** Османската гранична периферия (серхад) в Никополски вилает през първата половина на XVI век. – Българският XVI век, София 1996, 200–221.
- Радусhev, Е.** Османската управленска номенклатура през XVI–XVII век. (Монопол на девширметата върху властта – първи и втори етап). – Историческо бъдеще, 1–2, 1999, 5.
- Радусhev, Е.** Помаците: християнство и ислям в Западните Родопи с долината на р. Места XV–30 – те години на XVIII век. НБКМ – София, 2005. Публикация и в: <<https://docs.google.com/file/d/0B6QuqWNfVmLubWtmQThQYUZnZIU/edit?pli>>
- Райков, Б.** Към мястото на „Абагар“ в старобългарската литература. – ИИЛ, 1966, кн. 18–19.

- Рашев, Р.** Преходът от землена към каменна фортификация в Първото българско царство. – В: Тангра. Сборник в чест на 70 – годишнината на акад. век Гюзелев, София, 2006, 301–310.
- Рашев, Р.** Старобългарските укрепления в Долния Дунав VII–XI век. Варна, 1982.
- Рокбер, М.** История на катарите. Ерес, кръстоносни походи, инквизиция от XI до XIV век. София, 2010.
- Рънсиман, Ст.** История на Първото Българско царство. София 1993.
- Савов, век** Две павликянски селища в Луковитско. – БПр., I, 3, 1930, 427–430.
- Сборник Когато Господ ходеше по земята: 77 фолклорни легенди и с тълкования.** Съставител Албена Георгиева, София 1993.
- Свенцицкая, И. С.** От общини к църкви. Москва, 1985
- Свенцицкая, И. С.** Ранне християнство: страници истории. Москва, 1987.
- Сираков, Н.** Новопостъпили раннобългарски приложения във фонда на Регионален исторически музей – Сливен от местността Хисарлъка край град Сливен. – ИМЮ-ИБ, 24, 2009, 167–168.
- Снегаров, И.** История на Охридската Архиепископия. Том 1. От основаването £ до завладяването на Балканския полуостров от турците. II изд., София, 1995.
- Снегаров, Ив.** Поява, същност и значение на богомилството. – Българска историческа библиотека, 1929, III, 63–70.
- Станев, К.** Депортираните ромей и България 812–837. – Оттука започва България, III, 2011, 183–195.
- Станев, К.** Тракия през Ранното средновековие. София, 2012.
- Станимиров, Св.** Политическата дейност на българите католици през 30 – те–70 – те години на XVII век. София, 1988.
- Стойков, Ст.** Българска диалектология. София, 1993.
- Стоянов, В.** Валеристика полихисторика–2. Избрани приноси към граничните области на историята. – ИИИ, София 2011, 271–294.
- Стоянов, В.** Наблюдения върху османотурските документални извори за „специалните“ категории население в земите под османска власт. – ИПр, 44, 1988, № 3, 58–70.
- Стоянов, Ю.** Другият Бог. София, 2006.
- Тардио, М.** Манихейството. Враца, 2001.
- Тер-Макрчян, К.** Ереси павликян и тондракцев в современном критическом освещении. – Арарат, юли 1900, 333.
- Тер-Макрчян, К.** Книга послании. Тифлис 1901.
- Тодоров, Н.** За демографското състояние на Балканския полуостров през XV–XIX век – ГСУ – ФИФ, 53, София 1960, 2, 210–220.
- Тодорова, М.** Структура на населението, брачност, семейство и домакинство на Балканите. – ИПр, 1983, 4, 85–99.
- Тодорова, О.** Православната църква и българите XV–XVIII век. София, 1997.

- Тот, И. Д.** Български мисионери в Унгария и Трансилвания през XVII и в началото на XVIII век – една непозната глава от българо-унгарските връзки. – В: Българско участие в католически мисии из Унгария и Трансилвания през XVII–XVIII век. Документи от архива на Светата конгрегация на вярата – Ватикана 1637–1716 г. София, 2008, 23–48.
- Трайков, В., А. Жечев.** Българската емиграция в Румъния XIV век–1878 г. София, 1986.
- Трайков, В., Н. Жечев.** Българската емиграция в Румъния XIV век–1878. София, 1986.
- Фол, Ал.** Тракийският орфизъм. София, 1986.
- Фрейзър, Дж.** Златната клонка, София 1984.
- Хаджиниколов, век** Теоретикометодически проблеми на етнографската наука. век Търново, 1979.
- Хегел, Г.** История на философията, Т. I – III, София, 1982.
- Цветкова, Б.** Към въпроса за класовите различия в българското общество през епохата на турското владичество. – ИПр, 1951–1952, 2, 166–174.
- Чангова, Й.** Средновековното селище над тракийския град Севтополис XI–XIV век. София (БАН), 1972.
- Чебоксаров, Н.** Проблема типологии етнических общностей в трудах советских ученых. – СЭ, 1967, 4, 99.
- Чолова, Цв.** Държава, църква и култура в Югоизточна Европа през Средните векове. – В: Етноси, култури и политика в Югоизточна Европа. Юбилеен сборник в чест на проф. Цветана Георгиева. София, 2009, 97–115.
- Чудомир.** Съчинения в три тома. Т. III, София, 1981.
- Юбилеен сборник Българско село.** София, 1930
- Юзбашян, К.** К истории павликянского движения в Византии в IX век – ВИРА, 1956, №1, 246–279.
- Янков, А.** Из зимния празничен цикъл на българите католици в Северна България. – В: Архив за селищни проучвания. Т. 2. София, 1993, 19–35.
- Янков, А.** Календарните празници на българите католици XIX–XX век. София, 1999.
- Янков, А.** Календарните празници и обичаи на българите католици (края на XIX – средата на XX век). София, 2003.
- Янков, А.** Карнавалът при българите католици. – В: Етнологията на границата на два века. век Търново, 2000, 391–400
- Янков, Д.** Местонахождението на средновековните градове Крън и Потука. – Казанлък в миналото и днес. Стара Загора, 1999, т. 5, 51–60.
- Янчева, Е.** Етнология на възрожденския Пловдив. Пловдив, 1996.

НА ЛАТИНИЦА

- Abel, A.** Aspects sociologiques des religions manicheennes. – Melanges offerts a` Rene` Crozet. Ed. R. Crozet, P. Gallais, and Y. J. Rion, Poitiers 1966, 1, 33–46.
- Alexakis, A.** Was There Life beyond the Life Beyond? Byzantine Ideas on Reincarnation and Final Restoration. – *Dumbarton Oaks Papers*, No. 55, 2001, 155–177. < www.doaks.org/etexts.html, 08.2013> .
- Alphandery, P. D.** Les idees morales chez les heterodoxes latins au de`but du XIIIe sie`cle. Paris, 1903; *La chretiente et l`idee de croisade*. Texte e`tabli par Alphonse Dupront, Paris, 1954.
- Арпее, L.** Armenian Paulicianism and the Key of Truth. – *B: The American Journal of Theology*, 10, № 2, Apr., 1906, 267–285; The University of Chicago Press Stable, <http://www.jstor.org/stable/3153904>.
- Barbulescu, I.** *L`origine des plus anciens mots et institution slaves des roumains.* – В: Юбилеен сборник в чест на С. Бобчев, София, 1921.
- Barkan, O. L.** *Kanunlar.* Istanbul, 1943.
- Bianchi, U.** Le dualism en histoire des religions. – *Revue de l`histoire des religions*, tom 159, № I, 1961, pp. 1–46.
- Braudel, F.** *La Mediterranee et la mode mediterraneen a` l`e`poque de Philippe II est un ouvrage de l`historier.* I., Paris, 1949 \1990\.
- Brockett, L. P.** The Bogomils of Bulgaria and Bosnia. The Early Protestants of the East. An Attempt to Restore Some Lost Leaves of Protestant History. Philadelphia: American Baptist Pollution Society, 1879.
- Capidan, Th.** *Meglenoromanii.* I. București, 1925.
- Charanis, P.** The Armenians in the Byzantine Empire, Lisbon, – *Byzantinoslavica*, 22, 1961, 13, 15–16.
- Christian, John T.** The Paulician Churches – *B: Review & Expositor* 7. 3, July 1910, 414–433, <http://www.medievalchurch.org.uk>.
- Conybeare, F.** The key of truth: A manual of the Paulician Church of Armenia. Oxford, 1898, 160–170.
- Conybeare, F.** *Cathars.* – *Encyclopedia Britannica*, 11th ed., Cambridge, 1910, кн. 5, 515–517.
- Dadoyan, S.** The Armenians in the medieval Islamic world Paradigms of Interaction. – *Seventh to Fourteenth Centuries*, P. 1, Transaction Publishers, 2011.
- Dadoyan, S.** The Armenians in the Medieval Islamic World: The Arab Period in Armnyah Seventh to Eleventh Centuries. Transaction Publishers. New Brunswick. New Jersey, 2011.
- Dadoyan, S.** The Fatinid Armenians: cultural and political interaction in the Near East. Leiden – New York – Koln, Brill, 1997.
- Dossat, Y.** Un initiateur: Charles Schmidt, Cahiers de Fanjeaux. – *B: Historiographie du catharisme*, 14, 1979, 163–184.

- Ducange.** Glossarium mediae et infimae latinitatis. V, ed. G. Henschel, Paris, 1845.
- Dujčev, I.** Il francescanesimo in Bulgaria nei secoli XIII e XIV, in Id., Medioevo bizantino-slavo, I, (Storia e letteratura. Raccolta di Studi e testi, 102). Roma, 1965, pp. 395–424.
- Evans, A. J.** Through Bosnia and the Herzegovina on foot during the Insurrection, August and September 1875 with an Historical Review of Bosnia and Glimpse at Croats, Slovenians and the Ancient Republic of Ragusa. London, 1876.
- Evans, E.** Tertullian Adversus Marcionem. Oxford, 1972.
- Jung, C. G.** Psychology and Religion. The Terry Lectures. New Haven: Yale University Press. (contained in Psychology and Religion: West and East. Collected Works Vol. 11). New York, 1958.
- Jung, C. G.** The Archetypes and the Collective Unconscious. Princeton, N.J. Bollinger Series, New York, 1959.
- Filoramo, G.** The History of Gnosticism. Oxford. Basil Blackwell, 1990.
- French R., Cunningham, A.** Before science: the invention of the Friars' natural philosophy. Aldershot, 1996.
- Gallais, P. and Y. J. Rion.** Poitiers 1966, 1, 33–46; Adontz, N. Les fonds historiques de l'epopee byzantine Digenis Akritas. – Byzantinische Zeitschrift, 29, 1929/30, 198–227.
- Garland, L.** Byzantine Women: Varieties of Experience, 800–1200, Ashgate Publishing, 2006, Ltd., ISBN 075465737X.
- Garland, L.** Artabasdos (742–743 A.D.) and Anna (wife of Artabasdos), University of New England, New South Wales. – B: An Online Encyclopedia of Roman Emperors, <http://www.roman-emperors.org/anna.htm>
- Garsoian, N.** The Paulician Heresy. Hague, 1967.
- Garsoian, N.** Byzantine Heresy. A Reinterpretation. – *Dumbarton Oaks Papers*, 25, 1971, 85–113.
- Garsoian, N.** The Problem of Armenian Integration into the Byzantine Empire. – *Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire*. Washington, Harvard University Press, 1998.
- Gaster, M.** Bogomils – *Encyclopædia Britannica*, 11, Cambridge, 1911, 5, 119–120.
- Gibbon, E.** The history of the decline and fall of the Roman Empire. P. 5. London, 1898, 506–510.
- Gouillard, J.** L'heresie dans l'empire byzantin des origines au XIIe siècle. – *Travaux et mémoires. Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines*. I, Paris, 1965, 299–324.
- Gregoire, H.** Autour des Pauliciens, *Byzantion*, t. XI, fasc. 2, 1936, 610–114.
- Gregoire, H.** Les sources de l'histoire des Pauliciens, *Bulletin de l'Academie royale de Belgique, Clases des Lettres*, 5-eme serie t.XXII, 1936, 95–114.
- Hamilton, B.** The state of research: the legacy of Charles Schmidt to the study of Christian dualism. – *Journal of medieval history*, 24, 1998, 191–214.

- Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y.** Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, C. 650 – c. 1450: Selected Sources, Manchester University Press, 1998, 1–57.
- Hamilton, век** The state of research: the legacy of Charles Schmidt to the study of Christian dualism', implies that a continuity may still be established between the Manichaens and the Cathars. <<http://gumilevica.kulichki.net/AMI/ami1.htm>>
- Hyde, T.** Historia religionis Persarum. Oxford, 1700.
- Iorga, N.** Constatări istorice cu privire la viața agrară a românilor și politica agrară a țărilor romanesti, Bucuresti, 1908.
- Istoria româniei.** II. București, 1962.
- Jarry, J.** Heresies et factions a Constantinople du V-e au VII-e siecle. Syria, 37, 1960, 364–371.
- Kaelber, L.** Schools of asceticism: ideology and organization in medieval religious communities. University Park, 1998, 175.
- Mekertchian, K. T.** Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Ersecinunge in Armenien. Leipzig, 1893.
- Krumbacher, K.** Geschichte der byzantinischen Litteratur, 2nd. ed., Munich, 1897.
- Layton, B.** The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978, 2 vols., Leiden, 1980; и Wallis, R. T., Bregman, J. Neoplatonism and Gnosticism, Albany, 1992.
- Le Strange, G.** Al-Abrik, Tephrike, the Capital of thePauliciam: a correction corrected. Journal Royal Asiatic societygreat Britain and Irland, 1898, XIV, 733–743.
- Lea, H. C.** A history of the inquisition of the middle ages. T. 1. New York, 1887, 89–92.
- Lemerie, P.** L'Histoare des pauliciens d'asie mineure d'apres les sources grecques, Paris: Centre de Recherches d'Histoare et Cevelezation de Byzance, 1973;
- Lemerle, P.** L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques. – Travaux et Mémoires, 1973,
- Lieu, S. N. C.** Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. Mohr Siebeck, 1992, 1–370.
- Loos, M.** Le mouvement paulicien a Byzance, II. – Byzantinoslavica, 25, 1964, 56–63.
- Maitland, S.R.** Facts and documents illustrative of the history, doctrine, and rites of the ancient Albigenses and Waldense. London, 1832.
- Mekertchian, K. T.** Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Ersecinunge in Armenien. Leipzig 1893.
- Miletic, L.** Die Mundart der Ropkata. Die Rhodopemundarten der Bulgarishen Sprache. Wien, 1912, 27–72.
- Mkrtschian, T. K.** Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien. Leipzig, 1893.
- Moravcsik, G.** Byzantinoturcica. I, Budapest, 1942.

- Mosheim, J. L.** Institutes of Ecclesiastical History Ancient and Modern, trans. J. Murdock, 3rd ed., New York, 1845–1849, 3; Също и: Beausorbe, I. Histoire critique de Manichee et du manicheisme. I. Amsterdam, 1734.
- Moutafova, Kr.** On the Problem of the Ottoman Methods of Conquest (according to Neşri and Sultan Murad's Gazavatname). – *Études balkaniques*, 1995, № 2, pp. 64–82.
- Mutafova, Kr.** The Paulicians – „Different“ for all. – *Études balkaniques*, 1993, № 4, pp. 29–38.
- Мутафчиев, П.** Избрани съчинения. Т. 1. София, 1972.
- Obolensky, D.** The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism. Cambridge, 1948.
- O'Leary, D. L.** How Greek Science Passed to the Arabs, London 1948, 47–52, 1–144.
- Pegg M. G.** Historiographical essay On Cathars, Albigenses, and good men of Languedoc. – *Journal of Medieval History*, 27, 2001, 181–195. <[http:// www.elsevier.com/locate/jmedhist](http://www.elsevier.com/locate/jmedhist)> (22 август, 2013),
- Pegg, M.G.** The corruption of angels: The great inquisition of 1245–124, Princeton, 2001, 15–19, 141–151.
- Runciman, S.** The medieval Manichee. A study of the Christian dualist heresy, Cambridge 1982, 1947, 62, 87–88, 171–174.
- Schmidt, C.** Histoire et doctrine des Cathares, Paris, Geneve 1849, 54.
- Selian, Ed.** Le dialect Paulicien. – The Proceedings of the Fifth International Conference on Armenian Linguistics. McGill University, Montreal, Quebec, Canada, 1995. Publisher: Caravan books, Delmar, New York, 1996, 408.
- Slot, B. J.** Archipelagus turbatus. Les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane, 1500–1718, Istanbul, 1982.
- Sproemberg, H.** Die Entstehung des Manichäismus im Abendland. – *Mittelalter und demokratische Geschichtsschreibung*, ed. H. Sproemberg and M. Unger, Berlin 1971, 85–102.
- Stantchev, K.** I Francescani e il cattolicesimo in Bulgaria fino al secolo XIX. – I Francescani nella storia dei popoli balcanici nell VIII centenario della fondazione dell Ordine. Centro Interpandimentale di studi Balcanici e internazionali. Universita Ca Foscari. Venezia. 2011, 135–186.
<http://testodigitale.com/francescani_balcani/stantchev.htm>
- Tardieu, M.** Etudes manicheennes. – *Bibliographie critique 1977–1986*, Institut franzaais de Recherche en Iran, Teheran, Paris et Lovein, Peeters, 1988.
- Ter Minassian, E.** Die Armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, TU XXVI, Leipzig, 1900.
- Treadgold, Warren T.** Byzantium and Its Army, 284–1081, Published 1995 by Stanford University Press, 1998.
- Voltaire.** Examen important de Milord Bolingbroke ou le tombeau du fanatisme, écrit sur la fin de 1736, Oeuvres, XLIII, ed. M. Beuchot. Paris, 1831, 196–197.
- Weis, R.** The yellow cross: the story of the last Cathars 1290–1329, London, 2000,

- Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius** (hrsg. E. Kałużniacki). Wien, 1901 [оригинален среднобългарски текст], (фототипното издание на книгата). Велико Търново, 2010.
- Whittow, M.** The making of orthodox Byzantium, 600–1025, Basingstoke, Macmillan, 1966, The making of Orthodox Byzantium, 38–95.
- Zekian L.** Le croisement des cultures dans les regions limitrophes de Georgie, d'Armenie et de Byzance. Padova, 1982, 87–89.

СПИСЪК НА СЪКРАЩЕНИЯТА

BGA	– Bibliotheca geographorum arabicorum, I–VIII, Lugduni Batavorum, 1870–1894.
CSHB	– Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae – първични източници за изследване на византийската история (ок. 330–1453), публикувани в германския град Бон между 1828 и 1897.
EI	– Encyclopaedia of Islam, New Edition, Leiden.
BL	– British Library
TM (T&M)	– Travaux et Mémoires
RHC-Occ.	– <i>Recueil des historiens des croisades</i> – Сбирка от историците на кръстоносните походи – Historiens occidentaux (1844–1895) Volume I (1844) Volume II (1859) Volume III (1866) Volume IV (1879) Volume V (1895)
MGHS	– MGH Monumenta Germaniae Historica, Ed. G. H. Pertz et al., Hannover, Weimar, Stuttgart and Cologne
БИБ	– Българска историческа библиотека
БПр	– Български преглед
ВВр	– Византийски временник. Москва
Вест. МГУ	– Вестник Московского университета. Москва
ВИ	– Вопросы истории. Москва
ВИРА	– Вопросы истории религии и атеизма – Институт истории (Академия наук СССР)
ГИБИ	– Гръцки извори за българската история
ГНБПл.	– Годишник на Народна Библиотека „Иван Вазов“ – Пловдив
ГСУ НЦСВП	– сп. Годишник на Софийския университет. Научен център за славяновизантийски проучвания (ГСУ НЦСВП)

ИБИД	– Известия на българското историческо дружество
ИИИ	– Известия на института по история
ИИЛ	– Известия на Института за литература
ИМЮИБ	– Известия на Музеите от Югоизточна България
ИНБКМ	– Известия на Народна библиотека „Св. св. Кирил и Методий“ – София
ИНЕМ	– Известия на Народния етнографски музей
ИПр.	– Исторически преглед
ЛИБИ	– Латински извори за българската история
НБКМ ОО	– Народна библиотека „Св. Св. Кирил и Методий“ – Ориенталски отдел
ПСп	– Периодическо списание на българското книжовно дружество
СБЛ	– Стара българска литература
СбНУНК	– Сборник народни умотворения, наука и книжнина
СпИ	– Списание История
СЭ	– Советская Этнография
ТИБИ	– Турски извори за българската история
ТИИПБЗ	– Турски извори за историята на правото по българските земи

Ï ÐÈËÎÆÁÍ Èß

I. „Книга на ересите“ (ранен ръкопис Матенадаран # 3681)

препис от 1315 г., публикуван в:

Garsoian, N. The Paulician Heresy, Hague, 1967, Appendix III, 239–240.

Heresy #153:

line 1:

«Թագաւոր ոմն Յունաց աշխարհէն բարեպաշտութեամբ զօրացեալ:»

line 3:

«անդր քան զլեւոնն Կաւկաս արգելական արար զի մի տեսնեն զնոսա ազգք քրիստոնէից:»

line 5:

«և զկանայս Հասարակաց ամենեցուն նստուցանէր և ընդ աւտարի ամուսնանալ պոռնկութիւն անուանէր և ընդ արեան բարեպաշտութիւն:»

line 6:

«և աւուրս Ե որոշեալ, զոր մենք արարչական կոչեմք սա սատանայական անուանէր և ի նոսա անՀնար Հրամայէր Հեղուլ զարիւն մարդոյ և որ ուտէ և ըմպէ ասէ զմարմին և արիւն մարդոյ Հաւատով անարդարութիւն:»

Heresy #154:

line 2:

«Պաւղին:»

line 3:

«առնվեաց զկիսն զայն նորին խրատովն և ներջաւ նորին ազանդոյն և խառնեաց զանարէն ազանդն ընդ քրիստոնէութեան:»

Текст от ръкописа от Матенадаран # 687.

Данните от ръкопис 3681 от 1315 г. са преписани и в 1621 г. в ръкопис 687. Пасажите с информация за павликяните са под номера: # 153, #154. публикуван от Нина Гарсоян в: Garsoian, N. The Paulician Heresy, Hague, 1967, Appen-

dix III, 239.¹ и от Сета Дадоян в: Dadoyan, S. The Fatinid Armenians: cultural and political interaction in the Near East, Leiden, New York, Koln; Brill, 1997, Appendix II, 181².

1. Превод на № 153 от „Книга на ересите“.

(Преводът от староарменски език е на доц. д-р Агоп Гарабедян, непубликуван³.)

Heresy #153:

«ՃԾԳ. Քաղերթական, որ է արինարրուաց: Թագաւոր ոմն Յունաց աշխարհէն պատահեաց պիղծ աղանդին պոլիկենաց և ոչ կարաց դարձուցանել զնոսա յաղանդէն իւրեանց, Հալածեաց զնոսա անդր քան զլեառն Կովկաս: Եւ կին ծի առաջնորդ նոցա Մարէ անուն, կախարդ և կունդ: Չարագործացն բարի առնէր և բարեգործացն պատուհաս, և զկանայսն Հասարակաց ուսուցանէր, և աւուրս և որոշեալ — զոր մենք Հասարակաց կոչեմք — զայն սատանայական անուանէր, և ի նոսա Հեղուլ արինն մարդոյ բարի ասէր, և որ ուտէ և ըմպէ զարինն մարդոյ այն արդարութիւն: Եւ յազգմանէ սատանայի տեսիլ տեսանէր և մանկունս փողոտէր և ասէր, թէ նոցա Հոգիքն գան ի տեսիլ կախարդաց:»

¹ Превод от английския превод на Нина Гарсоян (Garsoian, N. The Paulician Heresy, 112.): „153. („K'alert'akan [...] К'алерт'акан“, което означава „кръвожадни“: Един цар от земята на гърците, рискува с мръсната секта на полিকেанк секта Polikeank '[.....]', но не бе в състояние да ги отвърне от тяхната ерес. Той ги преследва отвъд планината Кавказ. И една жена бе лидерът им, нейното име [беше] Маре (...) злодей и вещица. За зли дела даваше награда (добро) и за добри дела – наказание, а тя учи, че всички жени са общи (собственост), и петте определени дни – тези, които ние наричаме обикновени – тя нарича сатанински, и тя им каза (че), да се пролее кръвта на човек (че е) добро, и всеки, който яде и пие кръвта на човек, това (е) справедливо. И от действието на Сатаната, тя е имала видение на заклани деца и казва: че душите им се появяват във виденията на вещици;“

² Превод от английския текст на Сета Дадоян, (Dadoyan, S. The Fatinid Armenians: cultural and political interaction in the Near East, Leiden, New York, Koln; Brill, 1997, 41–42 .): “ 153. „Кахертакан“ (“Kaghertakan) означава [секта на] „кръвожадните“. Един цар, от земята на гърците поел риск относно скверната секта на Polikeans и не успял да ги отвърне от тяхната ерес. Той ги преследва отвъд планината на Кавказ. А *плешива* магьосница на име Маре е техният лидер. Тя възнаграждава злите дела и наказва доброто, тя учи, че жените са често срещани [на всички] и че петте определени дни – които наричаме обикновени – са сатанински. Тя [също] учи, че е добре да се разлива човешка кръв и просто за да яде и да пие това. От демонично вдъхновение тя има видение въз основа на което посича деца, които, казва тя, се появяват в сънищата на вещици“.

³ Преводът от староарменски език на този документ ми бе предоставен от доц. д-р Агоп Гарабедян, за което му изказвам своята сърдечна благодарност.

„153. К`алерт`акан“, което е „кръвожадните“. Един цар от земята на гърците ги преследва отвъд планината Кавказ. А плешивата жена магьосница на име Маре е водачът им. За зли дела дава награда и наказва за добри дела, тя учи, че всички жени са общи [на всички], и петте определени дни – тези, които ние наричаме обикновени – тя ги нарича сатанински, тя учи че е добре да се пролее кръвта на човек, и всеки, който яде и пие човешката кръв, е справедливо. От действието на демони (Сатаната ?) тя има видение, на основа на което посича деца и казва, че техните души се появяват в нейните сънища.“

2. Превод на № 154 от „Книга на ересите“.

(Преводът от староарменски език е на доц. д-р Агоп Гарабедян, непубликуван.⁴)

Heresy #154:

«ՃՄԴ. Ապա կրն ձի Շէթի անուն, այնր աղանդոյն, ելեալ զկնի թուրքացն եկն ի Հայս, և Պօղ ոմն յԱյրարատեայ գաւառէն, որ աշակերտեալ էր սրբոյն Եփրեմի, առևանկեաց զկրնն, և խառնակեցաւ աղանդն ընդ քրիստոնէութեան: Չարեգակն Քրիստոս ասէին, ոչ մեռեալ և ոչ յարուցեալ, և վասն այնորիկ ծոմանան ի կիրակէի: Եւ եկեալ սուրբն Եփրեմ ոչ կարաց քակել զնա յաղանդոյն և անէծ զնա և զնաց:»

The text given above is taken from the *MS. Matenadaran #687*. The following variations taken from the earlier *MS. Matenadaran #3681* are given by Bart'ikyan, "Sources", 94, nn. 2-4, 95, nn. 1, 3, 4.

„154. Една жена на име Сети от тази секта дойде от [страната на] турците в Армения. Един Пол, ученик на Свети Ефрем от областта Айратат отвлече тази жена и нейната ерес се обърка [смеси] с християнството. Те казваха, че Слънчевият Христос нито е умрял, нито е възкръснал и постиха в неделя. И дошлият Свети Ефрем не можа развърже тяхната ерес, прокле ги и си тръгна“.

⁴ Преводът от староарменски език на този документ ми бе предоставен от доц. д-р Агоп Гарабедян, за което му изказвам своята сърдечна благодарност.

II. Българска легенда за произхода на павликяните

1. Слово Іванна Златоустога како зачеха се павликене – Аджарски сборник № 326, НБКМ (Ц о н е в, Опис 1, с. 317).

Текстът е публикуван в: Иванов, Й. Произход на павликяните според два български ръкописа. – СПБАН, 24, 1922, 20–31

Слово Іванна Златоустаго како зачехъ се павликене.

Ѡче бавн: — за мѣтвъ.

Сътвори се дѣволъ іако едн граматникъ лепотѣ нмѣща
130^a велнкѣ н мѣдрѣ, кроткѣ н тнхо | глѣщн н долз глѣдащн,
н велнко смѣрені: нмѣщн. Н прѣнде къ стѣмз Василію въ
Кападокію, Н рѣ емз. Прѣмн ме, Оче, да вѣдз н азъ с
тобою. Стн же Василіе видѣ писаніе его красно зѣло, н
вѣсе егово смѣреніе н много порадова се ѡ не, поне же не
зна же іако дѣво іе. а дѣволъ хотѣше да съблазннть
стѣго. Н възлюбн его стн Василіе, н вѣдаде емз вѣсе кннжіе.
Н начѣ писати н исписа велнко кннжіе въ домз Василіевѣ
н поетъ къ себѣ .в. оученника ѡ людн. Н Василіе же радѣва
ше се ѡ не н рѣ емз: О граматникѣ, испиши рѣкама своѣма
писаніе да ѡпестн патрнарѣхъ нашемз Іваннѣ Златоустѣ,
да видн какова граматника нма, нз еше вѣко аще видн
ши красотѣ лица его, да велн ми възлюбнши его. Да іако
пріетъ Златовстѣць писаніе въ рѣцѣ своен н развѣе іако
дѣво іе. Н пестн къ стѣмз Василію н рѣ емз: Въ истинѣ
добра граматника нма, нз н азъ прнхожѣ да внждз его
н възвелн се ѡ не.

Н вѣстав' ши стѣ Іоаннѣ съ вѣсьмн савгамн свонмн н съ
 130^б вѣсьмн дар' мн црков' нмн н прїи́де къ стѣмъ Василію въ Ка-
 падокію. Василіе рѣ: Ѡ вѣко Іѡан' не, хо́щешн | да прїведе
 ти гра́мат'ника моѣ здѣ н да вѣднѣшь его. Іѡан' нѣ рѣ
 прїведе. И прїве́ его Василіе, и вѣдѣ его Іѡан' нѣ дѣла
 вкрасив' ша се сѣло. И развѣмѣ вѣса дѣла Іѡан' нѣ. И прїи́шъ
 въ црков' и етъ се за прѣстоль и пла́ка се глѡще: гї іѡ
 хѣ бѣ нашъ, подажѣ ми нѣнню сїлз да попере́ дѣлавола сего.
 И рѣ: Ѡ Василіе, нигдѣ нѣ таковаго гра́матника ꙗко жнѣ теѡи.

И прїиде стѣ Іѡан' нѣ въ літргїю и прїзова гра-
 матника въ црков'. И вѣнесе вѣси дари црков'ни, и за-
 твори црков' запѣчати имене бжїѣ. да е́га рѣ стѣе е́вліе,
 то́га вѣл' ми помете се дѣлаво́ль. И вѣдѣ Василіе и звоиасе,
 да е́га прѣнесе стѣе дари, дѣлаво́ль сътвори се страше́, и
 здари въ вѣр' хѣ црков'ни и па́кы на землї спадѣ. Вѣси
 людіе сметохъ си оумь, стѣи Іоаннѣ крѣплѣше ихъ. Да
 е́га рѣ изреднои прѣстѣи, то́га дѣлаво́ль наду се, да е́га
 рѣ о́че нашъ, то́га дѣлаво́ль испльни црков' сили, и не
 вѣшз г' де вѣмѣстити се члѣкв. Да е́га рѣкоше е́дїи стѣ
 е́динь гѣ, то́га дѣлаво́ль раснвк' нз се. И е́га изїдоше изъ
 црков', рѣ Іѡан' нѣ: вѣдѣ ли Василіе твоѣго гра́мат'ника.
 131^а Не вѣси ли о́че вѣсако дѣло и́збранное и прѣкрасное. нѣ по́вно
 люде́, нѣ дѣлаво́льско е́. И събраше вѣси кнїжїе дѣлаво́ль(с)кое
 и съжегохъ вѣсе ѡгнѣ. И рѣ Василіе къ Іѡан' нѣ како хо́щемъ
 вни .б. о́ученика е́го. Іѡ рѣ: ты соу́ хрїтианьски снове,
 да сѣблюде́ ихъ, е́да како настанѣтъ на пѣть хрїстиань-
 ски. е́диномъ^в вѣше́ име́ Свѣоти́, а дѣлгомъ Шѣтиль. а
 дѣлаво́ль вѣше́ име́ Паіль.

3 В Троянския дамаскин: бѣже ѿбо Свѣтинь єномъ дръгимъ Шѣтинь
 Дѣвѣль же бѣше ѿ є Павель. Онези двата ѡченика станаха и ѡтидоха ѿ
 Ѡни же вѣставше .є. ѡченика дѣволова ѿ прѣйдоста
 вѣ Българской земли ѿ Кападоки, ѿ прѣтворише си ѿмена
 апаска Павель Івань, ѿ оучахъ людіє ѿ кнѣзѣ, да коего
 чѣка зѣврѣше, ѿни ємъ зако прѣимлахъ. И тѣзи люди на-
 ричѣтсе Павликѣне, ѿ славѣхъ Павла. И минѣши же мно-
 ги днѣ, ѿскаше и Ісѣань Златоѡустъ скръбѣще и ѿиде
 ѿ Цригра, ѿ снѣде въ Петричь, идеже ѡви се ємъ ста-
 бѣа въ стемъ ѿко нѣ црѣа нѣ ѿ земли. И ѿ тѣдѣ посла
 Іѡ ѿ прѣидохъ въ Българской земли. Сты Іѡ повелѣ ѡди-
 рати кожи ѿ. понеже бѣшъ кожи и крѣни. Павликѣне же
 мнѣхъ мѣчѣт сѣ ѿко стѣи ѿ тако наричѣтсе Павликѣне,
 понеже вражѣа наѡука въсприѣхъ. Сты Златѡустѣ рѣ: прокла-
 131⁶ ти | да вѣдѣтъ ѡни лю ѿ оучителе ѿ. бѣ нашѣмъ слава:—

2. Превод на новобългарски език на *Слово как се появиа павликяните* от Йоан Златоуст. Благослови, Отче, за молитва.

(Преводът от старобългарски език е на проф. д-р Мария Спасова, непубликуван.⁵)

„Престори се дяволът на грамотен човек, притежаващ голяма хубост и мъдрост, тихо и кротко говорещ, надолу гледащ и пълно смирение имащ. Отиде в Кападокия при свети Василий и му рече: „Приеми ме, отче, с тебе аз да бъда“. Свети Василий видя много красивото му писане и пълното му смирение

⁵ Преводът от старобългарски на този документ ми бе предоставен от проф. д-р М. Спасова, за което ѝ изказвам своята сърдечна благодарност.

и много се зарадва за него, понеже не позна, че е дявол. А дяволът искаше да съблзани светеца. Обикна го свети Василий и му предаде цялото писарско дело. И започна да пише и написа голямо съчинение в дома на Василий. И взе при себе си двама ученици измежду людетe. А Василий се радваше за него и му рече: „О, писарю, напиши със собствените си ръце писмо, за да го изпратим на патриарха, на нашия Йоан Златоуст, та да види какъв грамотен човек имам, но (напиши) още: „Владико, ако видиш красотата на лицето му, много ще го обикнеш!“ Като взе в ръцете си писмото, Златоуст разбра, че е дяволът. И отговори на свети Василий и му рече: „Наистина имаш добър писар, ще дойда и аз да го видя“. И много се зарадва за него.

И като се вдигна свети Василий с всичките си слуги и с всякакви църковни дарове, пристигна при свети Василий в Кападокия. Василий рече: „О, владико Йоане, искаш ли да ти доведе тук моя писар, за да го видиш?“ Йоан рече: „Доведи го“. Доведо го Василий и видя Йоан дявола, силно разкрасен. И разбра Йоан цялата работа. Като отиде в църквата, хвана се за престола и възрида, говорейки: „Господи Иисусе Христе, Боже наш, дай ми небесна сила да потъпчем този дявол“. И рече: „О, Василие, никъде няма такъв писар като твоя“. И дойде свети Йоан на служба и повика писаря в църквата. И внесе всички църковни дарове, затвори църквата и знак с името Божие стори. Когато изрече текста от евангелието, тогава дяволът силно се замаята. И видя Василий и се изплаши. А когато поднесе светите дарове, дяволът стана страховит, удари се в купола на църквата и пак на земята се спусна. Всички хора загубиха ума и дума, но свети Йоан ги окуражаваше. Когато изрече цялата света литургия, дяволът се поду; когато пък изрече „Отче наш“, дяволът изпълни църквата, та нямаше къде човек да се помести. И когато изрекоха „Един свят, един Господ!“, тогава дяволът се пръсна. И когато излязоха от църквата, Йоан рече: „Видя ли, Василие, твоя писар! Не знаеш ли, отче, че всяко дело свършено и прекрасно не е присъщо за човеците, а е дело дяволско“. И събраха всички писания дяволски и с огън всичко изгориха. И рече Василий на Йоан: „Какво ще правим с неговите двама ученици?“ Рече Йоан: „Те са синове на християни, нека ги съхраним, докато поемат по пътя християнски“. Името на единия беше Суботин, а на другия – Шутил. А на дявола името беше Павел. Като се вдигнаха от Кападокия, двамата ученици на дявола дойдоха в българската земя. Смениха си имената с апостолските Павел и Йоан и учеха хората от книгата, а които от човеците убедяха, те приемаха неговия (на дявола) закон. Тези хора се наричат павликяни и славят Павел. И като мина много време, Йоан Златоуст ги търсеше. Като се наскърби,

напусна Цариград и дойде в Петрич, където му се яви света Богородица с корона като царица на небето и земята. И оттам изпрати Йоан и дойде в българската земя. Свети Йоан заповяда да одерат кожите им, понеже кожите им бяха кръстени. Павликианите пък мислеха, че се мъчат като праведници и така ще се нарекат павликяни, понеже вражеското учение възприеха. Свети Златоуст рече: „Проклети да са тези хора и техните учители“. Слава на нашия Бог.“

3. От Троянски дамаскин – XVIII век

3 В Троянския дамаскин: бѣже ѿбо Свѣтинъ ѿномъ дръгимъ Шѣтинъ дѣволъ же бѣше ѿ є Павль. Онези двѣта ѡченика станаха и ѡтидоха ѿ Кападокїа на Болгарска земя и сториша се апльскы имена Пауль, бчеше болгарита и славеха павлекените Павла. Колико болгары люте зеха законъ ѿ ѿнїа дѣволе и затѣи са нарекоха павлекени. Стѣ ѿѡаннь стана гнѣвнъ излезе из Царѣ града и вѣниде въ Притрача, тамо бѣ ѿвисе емъ стѣа бѣа въ стѣмъ ѿко црца. . . (л. 133^б—134^а).

4. Превод на новобългарски от Троянския дамаскин.

(Преводът от среднобългарски език е на проф. д-р Мария Спасова, непубликуван.⁶)

„На единия името беше Суботин, на другия – Шутин; името на дявола пък беше Павел. Онези двамата ученици се вдигнаха от Кападокия и отидоха в българската земя. И се нарекоха с апостолското име Павел. Павликианите учеха българите и славеха Павел. Много българи приеха закона от онези дяволи и затуй се нарекоха павликяни. Разгневи се свети Йоан, напусна Цариград и дойде в Петрич. Там Бог му се яви и света Богородица с корона като царица...“

⁶ Преводът от среднобългарски на този документ ми бе предоставен от проф. д-р М. Спасова, за което J изказвам своята сърдечна благодарност.

III. Евтимий Зигавин.
Из „Догматично всеоръжие
на православната вяра“.
 (откъси от глава XXIII и глава XXIV)

(Преводът от средногръцки език е на Явора Опрова, непубликуван⁷)

Euthymius Zigabenus. Πανοπλία δογματική. Panoplia dogmatica ad Alexium Comnenum. – В: Traditio catholica. Saeculum XII, annus 1122. Graece ex edition Tergobyslensi anni 1610, cum auppementis Chr. Frid. Mathdei et Frid. Syllburgii; Laine ex interpretation Francisci Zini, a nobis, ubi opua fuit, supplest. Col. 9. Excudebatur et venit apud J. P. Migne editorem. PG, CXXX, 1885, pp. 1189–1244.

ДОГМАТИЧНО ВСЕОРЪЖИЕ НА ПРАВОСЛАВНАТА ВЯРА
ОТ МОНАХА ЕВТИМИЙ ЗИГАВИН

Изготви се от издателя Ж.-П. Миние, Париж, ул. „Тибо“, 1865 г. Догматично всеоръжие към Алексий Комнин, на гръцки език по изданието на Тергобистен от 1610 година, с допълнения на Хр. Фр. Матей и Фридрих Силбургий; на латински език според интерпретацията на Франциск Зин, допълнено от нас, където беше необходимо.

Век XII, Година 1122

Глава XXIII. Срещу арменците (откъс)

(с. 1189–1190)

.....Възнамерявайки да ги покръсти, им заповяда тридесетдневен пост, както е описано в арменските книги, и никой от тях [видовете пост] не е на Арзивурзий. И така, изгонени оттам, казват, че той [постът] е на Константин Велики. Той го спазил, когато смятал да приеме кръщение. Но това е напълно измамно, погрешно. Какво общо има постът на един император с цялата църква? Защо никой от тези след Константин Велики или друг от приближените му, или от светите отци, не споменава за това [за този пост]? По този начин, след

⁷ Преводът е направен от госпожа Явора Опрова, магистър по класическа филология, старши преподавател по латински език в Медицински университет – Пловдив, преводач от и на гръцки език, за което искрено ѝ благодаря.

като и единият, и другият говорят различни неща, насочват се на всички страни и не могат да устояват твърдо, ни дадох да разберем, че такъв пост именно е нещо отвратително и недостойно за християнския слух. А ето какво научих аз за него [за поста]: някой си Сергей, наставник от арменското изповедание, имал куче, наречено именно така – Арзивурзий. Сергей често го използвал [кучето] като вестител и знак за своето пристигане, воден от демон, когато възнамерявал да посети някои селища – градове или села, в които живеели учениците и съпричастните към гибелното му учение. И щом видели това куче, след един ден се устремявали няколко мили напред, за да посрещнат учителя си. Когато веднъж кучето било изпратено според обичая, било разкъсано от вълци, а на следващия ден Сергей пристигнал при тези, при които бил изпратил кучето. Понеже никой не излязъл да го посрещне, Сергей се разгневил. След като дошъл при тях, научил, че кучето не е пристигнало като негов пратеник. Изпратил да го потърсят. Разпознал го по намерените кости и [разбрал], че е станало жертва на вълци. Наредил на арменците да постят заради смъртта му [смъртта на кучето] и да прекарват няколко дни всяка година в скръб. Този пост нарекъл Арзивурзиев.

Глава XXIV

Срещу така наречените Павликяни от книгите на Фотий, преблажения патриарх на Константинопол

Самосата е град в Сирия, в който някога процъфтявало грешното учение на манихеите. В този град имало жена на име Калиника, която изпивала цялата нечистотия на манихейската ерес. Тя родила двама сина – Павел и Йоан. Те, усърдно подражавайки на майка си, приели чистата отрова на това отстъпничество. Когато останалите отстъпници забелязали, че те се отличават по нечестивост и са предприемчиви, ги обявили за проповедници и наставници. Те пък, след като измислили още абсурдни, порочни и гибелни догми, основали ереста на павликяните. Това учение е част от лудостта на манихеите, а те [Павел и Йоан] го раздуха с някои добавки. От [имената на] тях двамата – Павел и Йоан, се наложило прозвището павликяни, съставено по варварски – вместо павлойоани се наричат павликяни.

(с. 1191–1192)

Като минало време, си избрали друг съюзник и учител на своето отстъпничество. Наричал се Константин, но се преименувал на Силван. Именно него

последователите на синовете на Калиника поставили за ръководител. Точно той, най-способният да извърши нетърпими злодейства, не дръзнал да предаде писмено еретическите възгледи, а обучавал учениците си чрез практика и непрекъснато учене и се опитал да запази непокътнати основите на нечестие.

А Евангелието и Апостола, които благочестивият народ на християните прегръща и почита, им предоставил написани, без да променя нищо в думите и без да изкривява постройката на речта. Въпреки че Валентин (както и други) изопачил целия смисъл на благочестие, разбил я [речта], като правел всичко и теглел все към към своето отстъпническо учение. И, както казахме, приел думите на светото Евангелие и Апостола, без да разваля текста с добавки или съкращения; приписвал им и им внушавал [на Евангелието и Апостола] смисли, които нямат нищо общо със свещените думи. В тях не се наблюдава никаква последователност, воюват помежду си и взаимно се противопоставят. След като устроил нещата по този начин, установил като догма да не четат нищо друго освен Евангелието и Апостола. Ала след време той загинал – повече духом, отколкото тялом. След Силван начело на нечестивото учение застанал Симеон, който предпочел да се преименува на Тит. После един арменец на име Генезий, който променил името си на Тимотей. Четвъртият бил Йосиф, който сменил името си на Епафродит. Следващият бил Захарий, когото немалка част от еретиците смятала за наемник и недостоен за ръководител на учението. Шести при тях се явявал Ваанес⁸, мерзък и нечист човек. Като седмо и последно зло идвал Сергей. И той също се преименувал – нарекъл се Тихик. Наставниците на това учение, на чиито имена се нарекъл народът – отстъпнически и омразен на Христа, продължили да съществуват до нашето време. Това обаче трябва да се знае – че те били последователи на това учение, ако някой искал да отхвърли и посрами създателите на тази мерзост – Манес⁹ и Павел, и Йоан, и някои други, лесно може да ги прокълне; Константин, когото наричали и Силван, и Симеон или Тит, и Генезий или Тимотей, и Йосиф или Епафродит, и мръсния Ваанес, и Сергей или Тихик, [учениците] по никакъв начин не могли да бъдат накарани да ги прокълнат, а дори ги смятали за апостоли на Христа. Прегръщали ги радушно и ги приемали като учители на благочестие. Не всички обаче обичали тези, които споменахме, но всички почитали хората около Ваанес и Сергей. Тук се разделили на две противоположни групи – едните боготворели Ваанес, а другите – Сергей. Толкова силно враждували помежду си, че съпер-

⁸ В латинския текст Манес.

⁹ Зигавин вероятно има предвид Ваанес. (бел. прев.)

ничеството им стигнало до въоръжени сблъсъци и убийства. Смятали, че техните еклесии¹⁰ са шест. [Първата] от тях наричали Македония, втората – Ахея, третата – на Филипяните,

(с. 1193–1194)

четвъртата на Лаодикейците, петата – на Ефесяните, последната – на Колосяните. Ала това са имена на градове, които и старата история познава, и Павел ги споменава. Тия, които се съревновавали да не оставят нищо чисто и непопорочено, дори се опасявали да потвърдят това, което ясно се доказвало пред очите им. Назовавали Македония градчето Колония, наричано [още] Кивоса, в което Константин Силван преподавал отстъпническото си учение. Областта на Самосата била Маналис – град, който служел като място за преподавателската дейност на Генезий – Тимотей. Това селище тия обявили за Ахея. Тия, дето били ученици на Йосиф Епафродит и на наемника Захарий, на тях приписвали [еклесията с името] на филипяните. А ония, които обитавали градчето Арге, претендирали за [еклесията с името] на лаодикейците. Които пък [живеели] в Мопсупсесия, се превъплъщавали в [еклесията] на ефесяните, както и така наречените кинохорити спадали към [еклесията] на колосяните. Устройството и учението на тези еклесии възложили на Сергей – Тихик. Ала за учителите и за така наречените техни еклесии [се говори], че са различни. Тяхната ерес се състои не от едно заблуждение, а от многобройни и разнообразни [заблуждения]. Признават две начала, както и манихеите. Казват, че едното начало е Бог, небесният Отец, когото признават за създател на цялата вселена. Предават му властта само над бъдещето. Другото [начало] е създател на света, на когото отдават господството над настоящето. Истинските християни те, трижди грешните, наричат ромей, а за себе си присвояват името християни, макар че въобще не им подхожда. Говорят за Отца, и Сина, и Светия Дух – наистина благочестиви думи, но им придават крайно неблагочестив смисъл. Но не както [ги казва] единната и апостолска църква, те не произнасят думите по този начин, а откъсват думите оттам и ги произнасят в най-нечестив смисъл. На драго сърце казват анатема за тези, които не вярват в Отца, и Сина, и Светия Дух, но не прогласявайки Отеца вседържител, създател на небето и земята, на всичко видимо и невидимо. Когато говорят за Отца, веднага го свързват с небесния [Отец], на когото обаче не предоставят никакво господство, никаква власт над

¹⁰ Еклесии в смисъл общности на павликяните, подобни на първите християнски такива. Идва от гръцката дума *ἐκκλησία* – общност, събрание на вярващи. (бел. прев.)

небето и над това, което се намира там. Някои все пак признават властта му над небето, но не и над [тварите], които го населяват. И първото от тяхното безчестие е следното: като хулят нашата пресвята Господарка Богородица, тези [хули] не е позволено да се предадат писмено или чрез слушане, трижди грешните не се посрамиха да говорят. [Казват:] вярваме в светата Богородица, в която Господ влезе и [от която] излезе. С тези думи разбират небесния Йерусалим и казват, че Христос е влязъл в него заради нас, както казва и божественият апостол.

(с. 1195–1196)

Когато, принудени да признаят, че Христос произхожда от Девата, макар че едновременно бяха заставени, говорят чудовищни неща: че той [Христос] е получил тялото си от небето, а през нея [Богородица] само е преминал като през тръба. Твърдят, че неопетнената и чиста Дева след спасителното раждане е родила други деца от Йосиф. По подобен начин, засягайки с безчислени оскърбления причастието с ценното тяло и кръв на нашия Бог Христос, казват, че приемат тяло и кръв, изопачавайки божествените думи. Твърдят, че ги е казал [Христос], предавайки ги на апостолите: „Вземете, яжте и пийте!“¹¹, но не им предлага нито хляб, нито вино. Като хулят животворния кръст, казват, че заблудените и магьосниците приемат кръста и му се покланят, въобразявайки си, че това е Христос.

А той самият, твърдят, е прострял ръце във формата на кръст. Наричат истинския кръст дърво и средство за наказание на престъпниците, и проклет. [Смятат, че] не трябва да му се покланят и да го целуват. Ала се отвръщат и от свещените пророци, и от целия Стар Завет, и от другите светци. Назовават ги разбойници и крадци. Най-вече хулят главата на апостолите Петър, защото се отрекъл от вярата си в учителя Христос. Дори и техният наставник Манес¹² извика гръмка и рече: “Аз не съм безсърдечен, както казва и Христос“: “А който се отрече от мен пред човеците и аз ще се отрека от него.“¹³, [Манес рече:] „Но аз казвам: който се отрече от мен, с радост ще го приема, и отричането му, и лъжата му ще смятам за охрана и опазване на моето изповедание.“ Ала понеже се държат така и хиляди пъти се отричат от вярата си, те, когато мнозина се страхуваха, представят Петър като напълно достоен за презрение и отблъскващ, докато преживявал нещо човешко – подхлъзнал се и се отрекъл. [Правят] го не

¹¹ Матей, XXVI, 26–27.

¹² Вероятно Ваанес. Тук фигурира името Манес и в гръцкия, и в латинския текст. (бел. прев.)

¹³ Матей, X, 33.

поради това, което прогласяват, а поради това, което премълчават. Защото той и преди разгласи тяхното отстъпничество, казвайки: „Затуй, възлюбени, като очаквате това, постарайте се да се намерите пред Него в мир, неосквернени и непорочни; и дълготърпението на Господа нашего считайте за спасение, както и възлюбеният наш брат Павел ви писа според дадената му мъдрост, както той говори за това и във всички послания, дето има някои места мъчни за разбиране, които невежи и неукрепнали изопачават, както и другите Писания, за своя си погубел.“¹⁴ Прогласи тези думи на ръководителя [на апостолите] срещу дързостта и безчестието на тия, които изкривяват думите на Бога, и на апостолите, и другите Писания. Имам предвид също и „Деяния на апостолите“, и така наречените „Всеобщи послания“, с изключение на онези, които са на ръководителя [на Петър] – тях не приемат дори и на думи.

(с. 1197–1198)

Не прилагат всички католически¹⁵ [послания] към другите, но има такива, които приспособяват. Ала за пророците, за Стария завет, за блестящите светци в него [в Стария Завет], за главата на апостолите дори и не споменават. Своите събрания наричат католическа Еклесия¹⁶ преди всичко защото се събират за благочестиви думи и разговори. Помежду си наричат своите молитви съвети¹⁷. А понеже с отвращение отхвърлят и спасителното кръщение, си въобразяват, че го приемат, мислейки думите на Евангелието за кръщение. Защото, викат, Господ каза: „Аз съм живата вода.“¹⁸ Освен когато изпаднат в по-тежка телесна болест, възлагат върху себе си честния и животворящ кръст, направен от дърво. Впоследствие, ако се случи да оздравеят, го чупят на две [кръста], или го стъпкват, или го изхвърлят. Ала искат и децата им да бъдат осветени от презвитерите на Църквата чрез спасителното кръщение. Хора, недостойни за каквато и да е помощ, които говорят, че кръстът и кръщението са полезни за тялото, не смятат наистина, че тяхната сила преминава за очистване на душата или че има някаква друга полза. Мнозина от тях приемат причастието със скъпоценното тяло и кръв на Христос, нашия Бог, за да измамят по-простите.

¹⁴ II, Петър, III, 14–16

¹⁵ Католически със значение всеобщи послания, адресирани до цялата общност на вярващите. (бел. прев.)

¹⁶ Употребяват прилагателното *καθολικός*, -ή, -ό в смисъл общ, всеобщ, обхващащ цялата им общност. (бел. прев.)

¹⁷ В гръцкия текст *συνέδριον* – съвет, съвещателен орган. (бел. прев.)

¹⁸ Йоан, IV, 10; VIII, 38. Цитатът не е пълен и точен. (бел. прев.)

Съобразно казаното не приемат нито презвитерите на католическата църква¹⁹, нито останалите свещеници, защото – казват – презвитерите и свещениците на народа установиха събранието в полза на Христос.

При тях тези, които принадлежат към съсловието на свещениците, назовават спътници и писари²⁰. Те не показват по-почтен живот, определящ различното им положение спрямо народа, нито с външния си вид, нито с начина си на живот, нито с каквото и да било друго. Не се колебаят да се прекланят пред нашето Евангелие там, където не е изобразена фигурата на ценния кръст, а и пред останалата част от книгата, в която няма изображение на кръста. Казват, че се прекланят пред книгата, защото съдържа Господните слова. Обаче са абсолютно безчестни що се отнася до смисъла на догмите, имат разногласия по отношение на истината дори и помежду си. Техният начин на живот е пълен с невъздържаност, изобилства от неизречими злодеяния и немислими престъпления. Общуват чрез смесване и на едната, и на другата си природа, като безсрамно проявяват отвратителна похотливост. Освен това за някои от тях говорят, че са склонни към сношения с тези, които са ги родили. Прекарват целия си живот, отдаден на пиянство и разврат, приемат радушно всяко падение на нравите. Относно слуха, който се разпространявал за оня нещастен Тихик²¹, ще разкажа сега. Той си въобразявал, че е онзи Тихик, който се споменава в посланията на Апостола и който на много места се оценява като достоен за похвала, онзи именно, дето бил изпратен при тях от Павел като вестител. Това, което известявал и казвал, не била неговата мъдрост, а на Павел, който го е обучил и изпратил, макар че се е родил петстотин години по-късно от Павел и [истинския] Тихик. Трябва да се знае, че аз, който събрах вече казаните неща и

(с.1199–1200)

главите, подредени по-нататък в този титул, представих някои текстове изцяло, други – накратко, като избягвах дължината. Някои неща от съчиненията на патриарха, когото споменах по-горе, пропуснах – такива, които поради дълбочината на мисълта или поради незавършеност ще бъдат полезни и ще се харесат на малцина. Изложих тези понятия чрез избрани текстове, макар и да са изразени с други думи и похвати. Представени са всички аргументи от Евангелията и от словата на апостол Павел. Само тях почита и приема събранието

¹⁹ Тук „католическа“ означава официалната църква. (бел. прев.)

²⁰ В текста синекдеми (συνεκδήμοι) и нотариини (νοτάριοι). (бел. прев.)

²¹ Игра на думи – на гръцки Тихик (Τυχικός) означава „щастлив, който е с късмет“, а άτυχος - „нешастен, без късмет“. (бел. прев.)

на тези отстъпници. Че не са две начала, както смятат безумците, се доказва в титула за манихеите, а в този [титул] ще бъдат представени по друг начин. Първо трябва да се каже за злото. Те нечестиво си измислят, че злото начало е създател на нещата в света и че те са творения на злото.

Казват, че злото се е родило от мрака и огъня. Трябва обаче да ги попитаме как само мракът не беше достатъчен за раждането му? Не [стигаше ли] само огънят? Кой ги събра за раждането на злото начало? Защо те самите [мракът и огънят] да не са начало? Не може ли създаденото от тях да си създаде друго начало? А ако огънят може да се почувства, чие е това дело? Ако е [дело на] злото, защо казват, че злото е произлязло от него [от огъня] и от мрака? Ако е [дело на] доброто, как така твърдят, че доброто не е създадо нищо, което може да се почувства? Защото не може да се каже, че злото произхожда от умопостижимото. Всичко умопостижимо приписват на доброто. Необходимо е [да се каже, че], избягват да отдадат на злото раждането на огъня, за да не опровергават било твореца, било творението, говорейки празни приказки, дори и да не желаят да признаят, че огънят е произведение на доброто. Щом огънят може да се почувства, колкото и да живеят в мрак, няма да кажат нито, че е безначален, нито че е вечен.

Началата не са две. Един е създателят на небето и земята и на всичко по средата

Някои от тях казват, че добрият Бог е творец само на небето, а посочват друг като създател на земята и на всичко по средата. Други сред тях (понеже заблудението им е многообразно) се одързостиха да твърдят, че самото небе и всичко по средата са творения на враждебна сила. Ако според тия, треснати от гръм, небето е дело на злото, как добрият Бог си отдъхва в небесните селения, създадени от злото? Как нашият Спасител, когато ни учи и ни предава онази удивителна и благоговейна молитва, казва: „Отче наш, който си на небесата.“²² И: „Да бъде Твоята воля, както на небето, тъй и на земята.“²³ И отново: „Защото, ако простите на човеците съгрешенията им, и вам ще прости Небесният ви Отец.“²⁴ И после: „Защото, който изпълни волята на Моя Отец Небесен, той Ми е брат, и сестра, и майка.“²⁵ И какво, ако някой би изброил местата, в които Спасителят нарича Отца си „небесен“ и „който е в небесата“? Ала как

²² Матей, VI, 9.

²³ Матей, VI, 10.

²⁴ Матей, VI, 14. Този цитат липсва в гръцкия текст, но го има в латинския. (бел. прев.)

²⁵ Матей, XII, 50.

не погива безсрамието на душегубците, щом Спасителят казва съвсем ясно: „Прославям Те, Отче, Господи на небето и на земята.“²⁶ Не само Господ на небето, но определено го нарича и [Господ] на земята. Какво по-ясно от това свидетелство? Какво по-силно [от това],

(с. 1201–1202)

че Отецът на нашия Господ Иисус Христос се представя за създател и Господ на всичко, за да запуши богопротивната уста на отстъпниците? Господ казва на Петър: „Ще ти дам ключовете на царството небесно.“²⁷ и така нататък. Погледни и това: „И като се кръсти, Иисус веднага излезе из водата.“²⁸ Как добрият син на добрия Отец, покръстен в творение на злото, излезе оттам? И още: „И ето, отвориха Му се небесата.“²⁹ Отново нещо, създадено от зла ръка според тях. Защо и благодарение на какво се отвориха [небесата]? Казва: „Видях Духа да слиза от небето като гълъб.“³⁰ Трети триумф срещу неблагоприятното, [изразен] с малко думи. Как се проявява Божият Дух в творение на злото, и слиза от делата на врага, и оттам направо отива върху Иисус? Четвъртият стълб срещу неблагоприятното – разнесе се глас от небесата: „Този е Моят възлюблен Син, в Когото е Моето благоволение.“³¹ Размишлявай, приятелю, върху всяка дума, защото отделните доводи неопровержимо доказват неблагоприятното и побеждават: „Този е Моят възлюблен Син, в Когото е Моето благоволение.“ Кой? Този, който е кръстен във вода, над когото небесата се отвориха, над когото моят Дух слезе от небесата в образа на гълъб и свидетелства, че кръстеният е моят истински син. Всичко е мое чрез моите създания. Моят син, изпълнявайки моята воля, води към спасението на света само чрез силата на Светия Дух, който го съпровожда и е единосъщен с него. Той свидетелства, че това е моят истински син. Ако този, който познава Отеца и това, което е негово, нарича небето престол Божий, земята – подножие, Йерусалим – негова държава, не е ли върховно кошунство някои да му отнемат нещата, на които синът е свидетел, и да установяват друг създател на отнетите неща? Именно Христос Бог, който прави и създава всичко, и [ни] съветва за нашето спасение, не допуска клетвата, защото е врата за клетвопрестъпничеството на човешкото общество, казва: “Аз пък ви казвам: да се не кълнете никак: ни в небето, защото е престол

²⁶ Матей, XI, 25.

²⁷ Матей, XVI, 19.

²⁸ Матей, III, 16.

²⁹ Матей, III, 17.

³⁰ В оригиналния текст на Зигавин – „видя духа на Бога да слиза като гълъб“. (бел. прев.)

³¹ Матей, III, 17.

Божий; ни в земята, защото е подножие на нозете Му; ни в Йерусалим, защото е град на великия Цар; ни в главата си се кълни, защото не можеш направи ни един косъм бял или черен.³²

(с. 1203–1204)

Когато споменава „глава“ и „Йерусалим“, и „земя“, и „небе“, имаме предвид това, което се долавя чрез сетивата. Точно в тях юдеите имат обичай да се кълнат. Нека не се връща безумието, [насочено] към приказки и празнословия като „глава“ и „Йерусалим“, „земя“ и „небе“, както обикновено постъпват при съмнение. Небето, което виждаме, нарича „престол“. Земята, по която ходим, нарича „подножие“. Йерусалим, който бил издигнат в древността, а поколения по-късно Давид го възстановил и населил, нарича „град на великия цар“; а на кой цар, той самият съобщава по-ясно на друго място: „Не правете – казва – дома на Отца ми дом за търговия.“³³ Назовава храма в Йерусалим „дом на Отца“, поради което нарича и Йерусалим „държава на царя“. Макар че забранява да се кълнат в него, го обяви за велик цар. Тук говори за Бога като за свой Отец. Затова изгонва тези, които продават волове, овце и гълъби, очиствайки бащиния дом от разгула на търговците. Стоварва им справедливия си гняв, защото намира, че се отнасят с презрение към бащиния дом и бащината заръка. Казва Спасителят: „Обичайте враговете си, благославяйте ония, които ви проклинат, добро правете на ония, които ви мразят, и молете се за ония, които ви обиждат и гонят, за да бъдете синове на вашия Отец Небесен; защото Той оставя Своето слънце да грее над лоши и добри, и праща дъжд на праведни и неправедни.“³⁴ Следователно съвършеният Отец, на когото синът му по плът ни насърчава да подражаваме, това е именно той, а не друг, който въздига слънцето, което виждаме, и светлината, която предоставя на нас, надарените със сетива. И изпраща дъжд над праведни и неправедни за плодородието на земята. Ако по някакъв начин въздухът, който дишаме, стане по-тежък поради сухота, го прави отново умерен чрез влагата на дъждовните води. Къде са тия, които беззаконно делят неделимото царство на Бога? Тия, дето си въобразяват, че създателят на земята и на въздуха, и на дъждовете, и на слънцето, и на други подобни неща е един, а на умопостижимите неща – друг?

Нали първо Давид, вдъхновен от Светия Дух, по-късно и божественият Павел с ясен глас обяви за Бог този, прогласен от Мойсей, се обръща към на-

³² Матей, V, 34–36.

³³ Йоан, II, 16.

³⁴ Матей, VI, 44, 45.

шия Господ Иисус Христос така: „Син Мой си Ти, Аз Те днес родих.“³⁵ Павел, който пише до евреите, посвещава тази отеческа реч именно на нашия Спасител, за когото предсказа Давид, както споменах. И още: „И ще му се поклонят всички Божии ангели.“³⁶ И също: „В начало Ти (Господи) си основал земята, и небесата са дело на Твоите ръце.“³⁷ и други. Ако това предсказа божественият Давид, той, който познава неизреченото и е наставник в тайнствата, сложи печата си, уверявайки, че Богът на Стария завет³⁸ е същият, който устрои чиновите на ангелите – поклонници и роби на сина; същият, а не друг, който положи основите на земята, и небесата са дело на ръцете му. Не клонят ли към пълно нечестие тези, които твърдят, че един е Отецът на нашия Господ Иисус Христос, а друг – създателят на небето и земята?

Спасителят, когато развива мисълта си за сеещия доброто семе в земята си, казва: „Сеячът на доброто семе е Син Човеческий; нивата е тоя свят;

(с. 1205–1206)

доброто семе, това са синовете на царството, а плевелите синовете на лукавия.³⁹ Чуваш ли как нарича света свой, също и семето [нарича] свое, и тези, които са при него, ги нарича синове на царството, само семето на плевелите определя като враг? По-нататък, в текста, който следва, открито заявява, че светът е неговото царство. Как? „При свършека на това столетие“ – казва – а не на бъдещото – „И тъй, както събират плевелите и ги изгарят в огън, тъй ще бъде и при свършека на тоя век: „Ще изпрати Син Човеческий Ангелите Си, и ще съберат от царството Му всички съблазни и ония, които вършат беззаконие“⁴⁰, тоест от настоящия свят. Не в бъдещето и безкрайното се сеят и раждат плевели или се появяват съблазни, та да ги съберат ангелите на човешкия син. След като се съберат от света, тези неща се хвърлят в пещта на огъня, и тогава праведните в царството на своя Отец ще заблестят като слънце. Какво по-ясно и по-силно от думите на Господ, чрез които се прогласява, че светът и нещата в него принадлежат на нашия Христос и Спасител? Той се провъзгласява за Господ и цар, както на бъдещото, така и на настоящето царство.

³⁵ Псал., II, 7; Евреи, I, 5.

³⁶ Псал., CI, 26; Евреи, I, 6.

³⁷ Псал., CI, 26; Евреи, I, 6.

³⁸ В оригиналния текст на Зигавин – „Богът на старото законодателство“ . (бел. прев.)

³⁹ Матей, XIII, 37-39.

⁴⁰ Матей, XIII, 40, 41.

„Даде ми се“ – казва – „всяка власт на небето и над земята.“⁴¹ Как получи от Отеца власт на небето и над земята, ако този, който му я даде, не беше техен господар, както ония празнословят? И ако нивите и домовете са от ръката на злото, как добрият Бог обеща да даде на тези, които ревностно го последваха, и ниви, и домове, заедно с вечните блага, ако са лоши и [сътворени] от лош създател, на които той самият не може да бъде господар, нито да предостави [властта] над други?

Самият Апостол, който проповядва, че създател на всичко е Отецът на нашия Господ Иисус Христос и той е неговият истински син, показва това още повече и пред тези, пред които възпява дадената му благодат и силата, поверена му над тайнството. Когато казва: „На мене, най-малкия от всички светии, се даде тая благодат – да благовестя на езичниците неизследимото богатство Христово и да открия на всички в що се състои разпоредбата на тайната, скривана от векове в Бога, Който създаде всичко чрез Иисуса Христа“⁴² веднага добавя – „който създаде всичко чрез Иисуса Христа.“ И така, създател на всичко е Отецът, също и синът е създател на всичко. Общи и без да се прави разлика [между тях] са както природата, и властта, и царството, и силата, така и създаването на всичко видимо и невидимо, и извеждането и въплътяването от несъществуващото към това да бъде.

На друго място Павел, когато говори за божественото, казва: „един е Бог и Отец на всички, Който е над всички, и чрез всички, и във всички нас.“⁴³ След като узна, че както природата и волята, така и създаването и силата на Отеца и Сина не са отделни и различни, тези неща и онези за Спасителя, обяви дръзко: „Чрез него“ – казва – „е създадено всичко“⁴⁴, а именно – това в небето и това на земята.

(с. 1207–1208)

За да не доведе тяхната лудост чрез свещените слова до други празнословия, по-нататък се обяснява последователно какви са нещата, които са в небесата и на земята, видимите и невидимите: „И всичко това“ – казва – „се създаде в него, и чрез него, и към него.“⁴⁵ Как бесът на тия отстъпници си измисля, че създателят на видимите неща е един, а на невидимите – друг?

⁴¹ Матей, XXVIII, 18.

⁴² Ефесяни, III, 8, 9.

⁴³ Ефесяни, IV, 6.

⁴⁴ Колосяни, I, 16.

⁴⁵ Колосяни, I, 16.

Божественият Павел казва: „Онова, що е невидимо у него“ – става дума за [невидимото] на добрия Бог – „се вижда още от създание мира чрез разглеждане творенията“. ⁴⁶ Нарича творения сегашния свят и всичко, което може да се почувства. Ако тези неща не бяха [творения на] доброто, а на злото, нямаше в творенията на злото да се наблюдават невидимите неща на добрия [Бог] или неговата вечна сила и божественост.

Ако земните неща принадлежат на злото, както богохулният и нечестив език дръзва да говори, как се наричат [нещата на] нашия общ Господар и Спасител? „В света беше, и светът чрез Него стана, но светът Го не позна.“ ⁴⁷ Ако вероотстъпниците биха казали, че под „свои неща“ се разбират пророческите думи ⁴⁸, че Христос идва при тях и те не го приемат; виждате ли тяхното безмерно безумие и наглост? Първо – как така говорят, че пророческите думи принадлежат на Христос, щом непрекъснато наричат пророците създания на злото и [твърдят, че] от него са получили вдъхновение? Второ – как Христос стигна до пророческите слова? Значи първо е стигнал до чужди [слова] според тяхната логика; значи пророческите думи принадлежат на друг, като че ли вдъхновени от [някой] враждебно настроен, а не от добрия Бог; освен това – на кои Христос даде власт да бъдат деца на Бога? На пророческите думи ли? Какви са тия брътвежи? Ако словата идват от Бога, имат сила от него, то това означава, че са наистина негови; ако принадлежат на злото, как могат да бъдат на Божия син? И още нещо – кое пророческо слово се роди от кръв, от желанието на мъж или от желанието на плътта? Защото цитира: „те не от кръв, ни от похот плътска, нито от похот мъжка, а от Бога се родиха.“ ⁴⁹ Кои слова са родени от кръв и кои не? Следователно „свои“ [неща] нарича света, както и на друго място се обръща към учениците си: „Ето, настъпва час, и настана вече, да се разбягате всякой у вас си.“ ⁵⁰ Кои неща тук нарича „у вас си“ ⁵¹? Дали пророческите думи или дома и притежанията на всеки? Например тук под „у вас си“ ⁵² разбира не

⁴⁶ Римляни, I 20. В текста на Зигавин: „Невидимото у Него се наблюдава от създаването на света като се размишлява върху творенията му“. (бел. прев.)

⁴⁷ Йоан, I, 10. В текста на Зигавин: „Дойде при своите неща, но собствените му хора не го приеха.“ (бел. прев.)

⁴⁸ В гръцкия текст е употребена формата *ἰδία* - ср.р., мн. ч. от прилагателното *ἰδίος* – свой, собствен, личен; при превод на български език към формата за среден род, мн. ч. *ἰδία* - „свои“ се добавя „неща“ за яснота. (бел. прев.)

⁴⁹ Йоан, I, 15.

⁵⁰ Йоан, XVI, 32. Зигавин казва: „всеки да отиде при собствените си неща, в своя дом“. (бел. прев.)

⁵¹ У Зигавин собствени“, „свои“ [неща]. (бел. прев.)

⁵² Виж бел. 43.

пророческите думи, както брътвят тия безумци, а притежанията на всеки [отделен] човек и собствения му дом. Така говори и по-нататък: „Дойде у Своите Си, и Своите Го не приеха.“⁵³ „Свои“ [неща] нарича осезаемия свят, защото е негово собствено владение и творение. По такъв начин [разбира] и тези, които са в него. Едни от тях приеха посвещението в тайнството му, а други – не. Пак на друго място казва: „Пророк не бива без почит, освен в отечеството си и у дома си.“⁵⁴ Че под „собствена [родина]“ разбира света, от тези думи може ясно да се разбере.

(с. 1209-1210)

Казва: „Съществуваше истинската светлина, която просветява всеки човек, идващ на света.“⁵⁵ Кой свят? Осезаемият. И кога го просвети? ⁵⁶ Когато се роди в него [света]. Кога се роди, Евангелието прогласява: „В света беше.“ Именно бидейки в осезаемия свят, просвещаваше идващия в осезаемия свят. Чие творение е самият свят, в който той беше и просвещаваше идващия в него, се разбира не на друго място, а от думите на Евангелието. Казва: „В света беше, и светът чрез Него стана, но светът Го не позна.“⁵⁷ Ако земните неща принадлежат на злото, как чрез плодовете, които земята роди – а тя, нали, е творение на злото – насити хиляди хора? [Насити ги] веднъж с пет хляба, втори път – със седем. Кое беше по-добро и достойно за Бога – да насити посветените нему с чужди плодове или със свои, сътворени от него? Как му поднесоха храна и питие, които са плодове от творенията на злото? Защо ни беше заповядано да искаме насъщния си хляб от добрия Отец? Защо, създавайки очи за слепия, не от друга материя, а от земя и вода, които принадлежат на злото, ни даде нова сила да виждаме? Едва ли не си разделя материала с врага, като му оставя да сътвори по-голямата [част] а той самият [Бог Отец] изпълва [останалата] част с чужд материал, като че ли няма собствен [материал] ? Ако не друго, то поне това трябваше да видят и да разберат тия нещастни еретици – този, който създаде окото от кал, е именно онзи, който сътвори човека от кал. Това, което е част от тази материя, е част и от цялото. Този, когото цялото приема като създател, него приема [като създател] и всяка част [от цялото].

⁵³ Йоан, I, 11.

⁵⁴ Матей, XIII, 57. В текста на Зигавин: „Пророкът няма почит в собствената си родина.“ (бел. прев.)

⁵⁵ Йоан, I, 9.

⁵⁶ В текста на Зигавин „освети“. (бил. прев.)

⁵⁷ Йоан, I, 10. В текста на Зигавин: „И дойде при своите [неща] и своите [неговите близки] не го приеха.“ (бел. прев.)

IV. Мавро Орбини – От „Il regno de gli Slavi“.

1. Мавро Орбини, p. 353: Il regno de gli Slavi, hoggi correttamente detti schiavoni historia di don Mauro Orbini Rauseo; nella quale si vede l'origine quasi di tutti popoli, che furono della lingua slava, con molte, & varie guerre, che fecero in Europa, Asia, & Africa ...; e in particolare veggonsi i successi de' rè, che anticamente dominarono in Dalmatia, Croatia, Bosna, Servia, Russia, & Bulgaria., Pesaro 1601, 353.⁵⁸

DE GLI SLAVI. 353

luogo (come scrive Pietro Liuvio Veronese) Paterno Romano: il quale fù scacciato da Roma con tutti i suoi seguaci, & successivamente da tutta Italia. Et così scacciati non trouando luogo, nè ricetto, passarono per Friuli in queste parti di Bofna: oue alcuni di loro si fermarono; e altri penetrando più oltre nella Tracia, la loro stanza fermarono attorno l'Istro, non lungi da Nicopoli. I quali viucono senza sacramenti, senza sacrificio, & senza sacerdotio, pure si chiamauano Christiani; digiunauano venerdì, osservauano i giorni di Dominica, con tutte le solennità Christiane, specialmente l'Ascensa del nostro Signore: non si battezzauano, aborriano la Croce, & si chiamauano PAVLICHIANI. I quali hanno persecuerato in questi loro errori infino al principio di questa vltima guerra frà l'Imperadore, il Tráfiluano, e il Turco: ma vedendosi assalire da Christiani, & menare in cattività come fussero Turchi, si son risoluti abbracciate il vero colto de' Christiani. Erano in quei luoghi da quattordici villaggi habitati da questi Paulichiani. E alcuni de' Greci credono, che questi sieno stati li seguaci di Paolo Samoserano, gabbati da questo nome; ma sono in errore. Perche costoro sono stati lontani da gli errori del Samoserano. Et credo, che come quelli di Bofna chiamaronli Patatini, alludendo al nome di San Pietro, così questi à San Pa-

Patatini heretici ebbero origine da Paterno.

Alcuni di loro si fermarono in Bofna.

Altri passarono in Tracia & si chiamano Paulichiani.

Dauentano cattolici.

Errori d'alcuni Greci circa l'origine de' Paulichiani heretici.

⁵⁸ В научен оборот до този момент е главно част от текста на Мавро Орбини, която е преведена по нареждане на руския цар Петър I (1682–1725) на руски език през 1722 г., а по-късно ползвана и от Паисий Хилендарски в неговата „История славянобългарска“. Важни за павликяните пасажии (352–353 с.) не са преведени и анализирани в достатъчна степен.

lo, tutti due Apostoli, & patroni di Roma. Ora dunque, per tornare al nostro ragionamento di Bolna, venuti che furono i sudetti Frati Minori in quel Regno, reulci la cosa contra la loro expectatione. Imperoche dubitauano, che il Bano Stefano, il quale teneua rito Greco, e però non prestaua vbidienza al Papa, non s'opponesse loro: ma egli fece tutto l'opposito. Perche riceuendogli con gran benignità, diede loro licenza di predicare publicamente contra i detti heretici, e introdurre la fede Romana; parendogli che meglio era hauere nel suo Regno huomini della fede Catholica Romana, che in poche cole discrepaua dal rito Greco, che gli Heretici, i quali erano contrarij, e alli Greci, e à i Latini. Nel che i detti Frati furono molto aiutati da Domagna di Volzo Bobali canonico Rausco, huomo letteratissimo, & di vita molto esemplare. Il quale trouandosi appresso il detto Bano col vfficio del Secretario maggiore, lo persuase, che lasciata la superstitione Greca, abbracciasse il rito Romano. Et essedo questo Bano in guerra (com'è detto) con Stefano Nemagna Imperadore, & desiderando esso Nemagna

Frati minori predicano contra i Patarini di Bosna.

Bano Stefano fedel rito Greco.

Domagna Bobali Secretario maggiore del Bano Stefano.

Domagna Bobali Secretario maggiore del Bano Stefano.

Domagna Bobali Secretario maggiore del Bano Stefano.

Domagna Bobali Secretario maggiore del Bano Stefano.

Domagna Bobali Secretario maggiore del Bano Stefano.

Domagna Bobali Secretario maggiore del Bano Stefano.

Domagna Bobali Secretario maggiore del Bano Stefano.

Domagna Bobali Secretario maggiore del Bano Stefano.

Domagna Bobali Secretario maggiore del Bano Stefano.

Domagna Bobali Secretario maggiore del Bano Stefano.

Domagna Bobali Secretario maggiore del Bano Stefano.

2. Превод (с. 353)

:място (като пише Петър Лиутая Веронезе) Бащиния Рим (Paterno Romano), от което бе изгонен от Рим с всичките си последователи, и успешно давайки ум [проповядвайки] на цяла Италия. И така изгнанниците [като не намериха] нито място, нито подслон, отидоха до Фриули в тези условия на Босна: [Там] някои от тях спряха; Повечето проникваха все повече и повече над Тракия и с тяхното братство спряха около Истър, недалеч от Никополис. Живееха без тайнства, без принасяне на жертва, без свещеник, и въпреки това се наричаха християни; постеха в петък, съблюдаваха неделния ден с цялата християнска тържественост, особено Възнесението Господне: не се кръщаваха, изпитваха ужас от Кръста и се наричаха ПАВЛИКЯНИ. Те постоянстваха в тези свои грешки в началото на тази последна война между императора, трансилванина и турчина: но, като се видяха нападани от християни и пленявани, както правеха турците, те решиха да прегърнат истинския християнски култ (вероизповедание; в полето – да станат католици). По тия места имаше четиринадесет села, обитавани от тези павликяни. Някои гърци вярваха, че те са станали последователи на Павел Самосатски, ... от това име; но са в грешка. (в полето: грешка на някои гърци за произхода на павликяните еретици). Защото ... се отдалечиха от грешките на Самосатски. И мисля, че както онези от Босна се наричат патарени,

намеквайки за името на свети Петър, така и тези – за свети Павел, и двамата апостоли и покровители на Рим. И така, за да се върнем към разсъжденията ни за Босна, в това царство дошли споменатите братя Минорити, и се получи (?) нещо против техните очаквания. Понеже се съмняваха, че Бано Стефан, който спазваше гръцки ритуал и не се вслушваше в папата, ще им се противопостави: а той направи точно обратното. Защото ги прие с голямо благоволение, им позволение да проповядват публично срещу тези еретици и да въведат римската вяра; оправдавайки се пред тях (?), че по-добре е да има в царството си хора от римокатолическата вяра, които малко ... гръцки ритуал, отколкото еретици, които вярват(?) обратно и на гърците, и на латините. В което тези братя бяха силно подпомогнати от⁵⁹

⁵⁹ Mavro Orbini, Il regno de gli Slavi, 353. Виж оригинала: „reusci la cosa contra la lor espetcatione. Imperocché dubitavano, che Bano Stefano, il quale teneva rito Greco, e pero non prestaua vbidenza al Papa, non s'opponesse loro: Perché dicendogli con gran benignita diede loro licenza di predicare publicamente contra i detti heretici, c' introdurre la fede Romana;...”

V. Nauka kristianska za kristianete od filibeliskata Darxiava

1. Заглавна страница на: Jacobus Jakovsky, Petrus Arabagisky. Nauka kristianska za kristianete od filibeliskata Darxiava. 1844.



2. Jacobus Jakovsky, Petrus Arabagisky. Nauka kristianska za kristianete od filibeliskata Darxiava. Rim, 1869.

NAUKA KRISTIANSKA

ZA

KRISTIANETE

OD

FILIBELISKATA DARXIAVA



RIM 1869.

**SAS SLOVITE OD S. SKUPA OD PROPAGANDA FIDE
NAREDNA POD CAV. PETAR MARIETTI.**

3. Молитви на вехтия език, публикувани за първи път на кирилица в: Jacobus Jakovsky Bulgarus. Coll. Urb. Alumnus. Alphabetum Bulgaricum sive cyrillianum nunc primum editum catholicis thraciae bulgaris. Romae. Typis s.congregationis de propagamda fide. MDCCCXLIV/(1844) – В: Jacobus Jakovsky, Petrus Arabagisky. Nauka kristianska za kristianete od filibeliskata Darxiava. U RIM sas slovite od S. Skupa od propagamda fide. 1844, 180/1 – 203/23.

10

Молитвы къ вѣгъхомъ языкъ.

Въ нма Отца, н Сына, н Духа Святаго. Амнь.

Слава Отцѣ, н Сыну, н Духу Святому. Іакоже бѣ сконн, н нынѣ, н присно н къ вѣки вѣкѣвъ Амнь.

Отче нашъ :

Отче нашъ, нже еси на небесѣхъ; Святиса нма твоє; Прииди царствіе твоє; Бѣди воля твоа, яко на небеси н на земли. Хлѣбъ нашъ вседенный даждь намъ днесъ. Н отпусти намъ долги наша, якоже н мы отпущаемъ должникомъ нашимъ. Н не введи насъ въ искушенье. Н избави насъ ѿ зла. Амнь.

Радунса Маріе.

Радунса Маріе, благодати полъ

12

на, Господь съ тобою; благословена ты къ женахъ. н благословенъ плодъ чрева твоего Іисусъ. Святая Маріе, мати Божіа, моанса за насъ грѣшныхъ нынѣ, н къ часъ смерти нашъ. Амнь.

Символь Апостолскін.

Вѣрѣиъ къ Бога, Отца всемогущаго, Творца небъ н земли. Н къ Іисуса Христа, Сына Его единого Господа нашего. Зачата ѿ Духа Свята, рождена нзъ Маріа дѣвы. Страдакша при Понтінстѣмъ Пилатѣ, распятаго, умерша, н погребена. Съшедшаго къ адъ, въ третій день воскресшаго ѿ мертвыхъ. Возшедшаго на небеса, сѣдѣщаго одеснѣиъ Бога Отца всемогущаго. Отъ тоудъ же грядѣщаго съидти живымъ н мертвымъ. Вѣрѣиъ къ

14

ДУХА СВАТЯГО. СВАТЯИЪ ЦЕРКОВЬ
КАТОЛИЧЕСКАИЪ СВАТЫХЪ ОБЩЕНІЕ,
ОСТАВЛЕНІЕ ГРѢХОВЪ. ПЛОТН ВОСКРЕС-
СЕНІЕ ЖИЗНЬ ВѢЧНАИЪ. АМННЬ

СЛАЗА КЪ ВЫШНИХЪ БОГУ.

СЛАВА КЪ ВЫШНИХЪ БОГУ. Н НА
ЗЕМАН МНРЪ ЧЛОВѢКОМЪ БЛАГОВОЛѢ-
НІА. ХВАЛНМЪ ТА, БЛАГОСЛОВНМЪ
ТА, КЛАНА:МТНСА, СЛАГОСЛОВНМЪ
ТА, БЛАГОДАРНМЪ ТА, КЕЛКНА РАДН
СЛАВЫ ТВОА, ГОСПОДН БОЖЕ ЦАРІА
НЕБЕСНЫН, БОЖЕ ОТЧЕ ВСЕМОГІН, ГО-
СПОДН СЫНЕ ЕДНОРОДНІН ІНСУСЕ ХРІ-
СТЕ: ГОСПОДН БОЖЕ, АГНЧЕ БОЖІН,
СЫНЕ ОТЕЧЬ, ВЗЕМЛАН ГРѢХН МІРА
ПОМНЛУН НАСЪ, ВЗЕМЛАН ГРѢХН МІРА
ПРІНМН МОЛЕНІА НАША. СѢДАН ОДЕС-
СНАИЪ ОТЦА, ПОМНЛУН НАСЪ. ІАКО
ТЫ ЕДННЬ СВАТЬ ТЫ ЕДННЬ ГОСПОДЬ,
ТЫ ЕДННЬ ВЫШНІН ІНСУСЕ ХРІСТЕ,

16

СЪ СВАТЫМЪ ДУХОМЪ ВЪ СЛАВѢ БОГА
ОТЦА. АМННЬ.

СННКОЛЬ КОНСТАНТИНОПОЛТАНСКІН.

ВѢРЯИЪ КЪ ЕДНАГО БОГА, ОТЦА
ВСЕМОГУЧАГО, ТВОРЦА НЕБУ Н ЗЕМАН,
ВІДННЫМЪ ЖЕ ВСѢМЪ Н НЕВІДННЫМЪ.
Н КЪ ЕДНАГО ГОСПОДА ІНСУСА ХРІ-
СТА, СЫНА БОЖІА ЕДНОРОДНАГО;
Н ѿ ОТЦА РОЖДЕНАГО ПРѢЖДЕ ВСѢХЪ
ВѢКЪ: БОГА ѿ БОГА, СВѢТА ѿ СВѢ-
ТА; БОГА ИСТИНА ѿ БОГА ИСТИНА,
РОЖДЕНА, НЕ СОТКОРЕНА, ЕДНОСЛЪЩНА
ОТЦУ, НМЖЕ КСА БЫША: НАСЪ РАДН
ЧЛОВѢКЪ Н НАШЕГО РАДН СПАСЕНІА
СЫШЕДШАГО СЪ НЕБЕСЬ: Н КОПЛОТНКАШО
ГОСА ѿ ДУХА СВАТА ИЗЪ МАРІН ДѢ-
ВЫ: Н КОЧЛОВѢЧШАСА: РАЗПАТАГО
ЖЕ ЗА НЫ, ПРН ПОНТІНСТѢМЪ ПІ-
ЛАТѢ СТРАДАВША, Н ПОГРЕБЕНА. Н
ВОСКРЕСШАГО КЪ ТРЕТІН ДЕНЬ, ПО ПН-

18

САНИЕМЪ Н КОШЕДШАГО НА НЕБО СѢ-
ДАЩАГО ОДЕСНАИЪ ОТЦА: Н ПАКН ГРА-
ДАЩАГО СЪ СЛАВОИЪ, СЪДАТН ЖИВЫ-
МЪ Н МЕРТВЫМЪ: ЕГОЖЕ ЦАРСТВЕИЪ НЕ
БѢДЕТЬ КОНЦА. Н КЪ ДУХА СВАТАГО,
ГОСПОДА Н ЖНОТКОРАЩАГО: НЖЕ ѿ
ОТЦА Н СЫНА НСХОДАЩАГО: НЖЕ СЪ
ОТЦЕМЪ Н СЫНОМЪ СПОКЛАНАЕМА Н
СЪСЛАВНА: ГЛАГОЛЯЩАГО ПРОРОКЫН.
Н ЕДННА СВАТЯИЪ КАТОЛИЧЕСКАИЪ
Н АПОСТОЛСКАИЪ ЦЕРКОВЬ. Н СПО-
ВѢДАИЪ ЕДНО КРЕЩЕНІЕ КЪ ОСТАВЛЕНІ-
Ю ГРѢХОВЪ. Н ЧАИЪ ВОСКРЕСЕНІА
МЕРТВЫХЪ. Н ЖИЗНН БѢДАЩАГО ВѢКА.
АМННЬ.

VI. Теренен материал от с. Трънчовица, 1986 г.

СПИСЪК НА ИНФОРМАТОРИТЕ

- Иван Йозов Кирчев (р. 1912, 4 отделение)
Дона Трифонова Кирчева (р. 1912, неграмотна)
Мария Генкова (р. 1927, 4 отделение)
Методи Нешков Пъшев (р. 1916, 8 клас)
Анжела Сарабасан (р. 1916, 4 отделение)
Йозо Иванов Кирчев (р. 1934, висше)
Бруна Йозова Тотова (р. 1910, 4 отделение)
Мария Генкова (р. 1927, 8 клас)

Донка Радева
ПАВЛИКЯНИ И ПАВЛИКЯНСТВО В БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ
(архетип и повторения VII–XVII век)

Българска
Първо издание

Формат 70/100/16
Печатни коли 34

Редактор – Яница Радева
Графичен дизайн – Цвети Павлова

Издателство „Парадигма“, 2015

ISBN

www.paradigma.bg