

Похитената вяра и българската национална митология

Николай Аретов

Всяка нация мисли за себе си чрез система от образи на своето и чуждото. Тези образи, които дефинират нейната идентичност, са вплетени в някакви сюжети, които могат да бъдат разглеждани като национална митология.¹ Тя представлява сложен комплекс, който съдържа различни елементи, а и се проявява в различни варианти, зад които стоят общи архетипи. Оформянето ѝ е свързано с възникването на национализма, което в балкански и източноевропейски контекст отпраща към епохата на Възраждането. В процеса са привлечени и по-стари текстове, а следващите епохи допълват изградената вече обща картина. Някои от централните сюжети в българската национална митология са свързани с вярата. Първият повествува за нейното придобиване, за покръстването, вторият – за нейното отнемане и последвалото възстановяване.

Следващите страници се стремят да разкрият механизмите, по които функционира и се разгръща един конкретен мит – мита за похитената вяра. Те представляват и опит да се потърси неговия контекст както спрямо реалните исторически събития и процеси, така и в рамките на словесността. Далечната цел е да се осмисли реториката на националистическия митологически дискурс, нейното развитие във времето, акцентите, които тя поставя, и средствата, с които си служи.

Религиозната принадлежност е същностна част от националната, а и от личната идентичност. Затова тя е пазена с особена ревност, която се поддържа и от мощната институция на църквата, която по време на османското владичество е единствената институция, възприемана като „своя“. (Или поне такава е тезата на национализма в случаите, когато не се коментира църковната борба – тогава църквата като институция се разглежда като „чужда“ в смисъл „гръцка“.) Сблъсъкът между християнството и исляма, водещ до насилствена промяна на вярата, се възприема като важен митопораждащ сюжет, вариант на общия архетип. Вярата, религиозната принадлежност се мисли като особена ценност, която е

¹ За дефинирането на основни за тази статия понятия като „идентичност“, „национална митология“ и др. вж. **Аретов, Н.** Типология на Своя и Другия в ранната българска национална митология. – В: Да мислим Другото. Образи, стереотипи, кризи. XVIII–XX век. Изд. „Кралица Маб“. С., 2001, 9–24; **Аретов, Н.** Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха (XIX–XX век). Към постановката на проблема. – В: Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха (XIX–XX век). С., 2001, 5–53.

обект на похищаване и преди всичко на унищожаване. По това тя прилича на жените и книгите (другите два важни обекта за похищение в националната митология). За разлика от тях тя очевидно не може да бъде открадната, т. е. незаконно присвоена и ползвана от Другия. Явно в случая похищението е малко по-особено. С отнемането на вярата, която сама по себе си като че ли не е ценност за Другият, той фактически придобива друга ценност – самите носители на тази вяра. Което ще рече, че митът за похитената вяра по същество налага не само различието, но и особената ценност на своето, косвено признато от различния Друг. Същевременно в масовото съзнание вяра и народност се сливат и популярното название за промяната на вярата е *потурчване*, докато думата *ислямизиране* се възприема като книжна.

В българската словесност от времето на изковаването на националистическата митология практически отсъстват плахите, но все пак съществуващи опити за християнски прозелитизъм. Обратната смяна на вярата – покръстването на мюсюлмани – присъства само като елемент от по-големи сюжетни цялости и, естествено, не поражда травми, а е натоварена с позитивен смисъл или с неясно усещане за някаква заплаха. В *Житие на Георги Нови* от Поп Пейо се появява един „сарацинин [...]”, който в сърцето си имаше голяма любов към християнската вяра, но поради страх не смееше да я изповяда“. По-често срещаното в книжнината покръстване на евреи (а във фолклора – и на циганин) по правило е по-скоро външно и е придружено със скептично или подозрително отношение към „новия християнин“, по-често – християнка.

По-дълбинното анализиране на сюжета би довело до разкриване на някаква предварителна вътрешна разколебаност и несигурност – човек се страхува да изгуби това, което може да бъде изгубено, с което всъщност не е органично и необратимо свързан. От известна гледна точка страховете могат да се разглеждат като преобърнатата форма на желанията. Другият винаги е амбивалентен и страховете от него са преплетени с желанието за приближаване и общуване, в резултат – реакцията може да придобие формата на агресия. Подобни мотиви подтикват през пубертета момчетата да дърпат плитките на момичетата, които харесват, а и момчетата, и момичетата се държат високомерно, за да прикрият своите спотаени и по правило неосъзнати желаниа. Амбивалентността на човешките действия ляга в основата и на възгледа, че агресивността е резултат на фрустрация, т. е. от прекъсване на целенасочено действие, водещо до желан резултат. Крайно изкусително, но и доста рисковано е да се отнесе този възглед към изображенията на насилие в националистическата митология...

Насилствената смяна на вярата поражда няколко сюжета. Основният от тях е директно продължение на традиционния конфликт с езичниците, известен от популярните раннохристиянски жития на мъченици. В един по-късен техен вариант – познат например от житието на Боян-Енравота (833) – българи (в случая хан Омуртаг и хан Маламир) изпълняват ролята на друговеци. Нещо подобно *История славяно-*

българска разказва и за Крун, т. е. Крум; подобни истории, свързани с Крум и Муртагон, присъстват и в историята на йеросхимонах Спиридон в специална глава за триста седемдесет и седемте свещеномъченици, убити в България. Така че в известен смисъл мюсюлманите – похитители на християнската вяра – заемат в агиографията място, което по-рано е принадлежало на класическия тип езичници (римляните), а след това – и на българите.

Може би заслужава да се спомене, че един от „стълбовете на ислям“ гласи: „няма принуждение в религията“² (2, 256). Това е повторено неколккратно в Корана, наистина понякога с известни уточнения: „И ако твоят Господ пожелаеше, на земята щяха да повярват всички до един. Нима ти ще принудиш хората да повярват?“ (10:99); „Истината е от нашия Господ, Който желае, да вярва, а който не желае, да остане неверник!“ (18: 29); „А ако Аллах бе пожелал, щеше да ги стори една общност. Ала Той въвежда в Своята милост когото пожелае. А угнетителите нямат нито покровител, нито избавител.“ (42:8) Като че ли ислямът не е много подходящ за ролята на насилник, отредена му от християнското мислене. Друг е въпросът доколко всички вярващи се придържат стриктно до догмата на своята религия, доколко практиката на всяка религия не се отклонява от каноничната норма.

Мъчениците на вярата са постоянен елемент на християнската идеология – последното официално канонизиране (по-точно беатифициране) на българин бе на католика Евгений Босилков, осъден на смърт за шпионаж и разстрелян от комунистическата власт през 1952 г. През 1998 г. той бе провъзгласен за блажен от папата. От архетипните повествования за раннохристиянските мъченици сюжетът преминава в житията на така наречените новомъченици, т. е. в разказите за насилствено „помохамеданчени“ българи, които нерядко носят имената на познати светци³. Те са огромната част от агиографските текстове, посветени на времето на османското владичество. Други жанрови варианти на сюжета се откриват в приписките и историческите бележки, във фолклора и в литературата. Списъци на светци и споменаване на страданията им присъстват в историографията, известни тематични връзки може да се търсят в полемичните съчинения, посветени на исляма, писани и преведжани както от православни, така и от католици и пр.

По време на османското владичество църквата в лицето на Вселенската патриаршия не е поощрявала новомъченичеството и това вероятно обяснява „спонтанната“ или късната канонизация на загиналите за вярата. Според някои автори причината е, че „винаги съществува вероят-

² Цит. По: Превод на Свещения Коран. Преведе от арабския оригинал Цв. Теофанов. Второ преработено и допълнено издание. Благотворителна фондация „Тайба“. С., 1999. Цифрите в скоби посочват сурата (главата) и стиха (знамението).

³ Стоянов, М. Български светии и мъченици от епохата на турското владичество. – В: Църквата и съпротивата на българския народ срещу османското иго. Юбилеен сборник по случай 100 години от Освобождението. Синодално издателство. С., 1981, с. 165.

ност отиващият към доброволно мъченичество да не издържи докрай и да се уплаши по някое време и тогава е възможно да се отрече от вярата си⁴. Други свързват тактиката на Патриаршията с необходимостта да поддържа сравнително добри отношения с Високата порта. В рамките на църквата е съществувало и принципно несъгласие срещу стратегията на съзнателно търсеното мъченичество, което е разглеждано като „японско харикири“, като „фанатизъм и калугерско суеверие“, несъответно на хуманизма на християнството⁵. Един от авторитетните изразители на това разбиране е Михаил Гедеон, виден представител на православната църква от края на XIX в., „велик архивар и хронограф на Великата църква“. Според Ф. Илиу, който разглежда непубликувано приживе негово произведение, Михаил Гедеон се стреми да реформира отвътре православие-то в духа на „здравия разум“ и от тази гледна точка категорично се противопоставя на последователно провежданата от определени кръгове в Атон линия на подтикване към мъченичество.

Приемането на исляма от българи е реално съществуващ процес, който продължава векове, приема различни форми и е широко дискутиран в историографията и публицистиката. Двете основни тези – за предимно насилствения и за предимно доброволния характер на промяната са открито формулирани, аргументите им са излагани многократно и тук едва ли има смисъл да бъдат преповтаряни⁶. Ясно е обаче, че идеологическият дискурс, идеолозите на национализма съзнателно акцентуват върху процеса на насилствено ислямизиране, извеждат го на преден план, намесват се в текстовете, които го представят и му възлагат функцията на консолидиращо българския етнос ядро. Този тип свидетелства се тиражират несравнимо по-активно, някои от тях попадат в канона на българската словесност.

От гледна точка на разглеждания тук проблем е важно да се отбележи, че съществуват и множество свидетелства за доброволно приемане на исляма още със завладяването на България. Някои от тях присъстват в периферията на важни за националистическия дискурс текстове. В *Пох-*

⁴ **Нихоритис, К.** Света гора – Атон и българското новомъченичество. Акад. изд. „Проф. М. Дринов“. С., 2001, с. 25. Авторът се позовава на труд на Хризостом Пападопулус от 1970.

⁵ Вж. **Φιλίππος 'Ηλιοῦ.** Πόθος μαρτυρίων: ἀπο τῆς βεβαίωτης στὴν ἀμφισβήτηση τοῦ Μ. Γεδεών. Συμβολή στὴν ἱστορία τῶν νεομάρτύρων. – *Τα Ιστορικά*, 1995, № 23. За насочването към тази статия и нейния превод благодаря на Надя Данова.

⁶ Сред сериозните изследвания от по-ново време, които резюмират различните гледни точки вж. **Желязкова, А.** Формиране на мюсюлманските общности и комплексите на балканските историографии. – В: А. Желязкова, Б. Алексиев, Ж. Назърска. Мюсюлманските общности на Балканите и в България. Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия. С., 1997, 11–56; **Кил, М.** Разпространение на исляма в българското село през османската епоха (XV–XVIII в.): Колонизация и ислямизация. – В: Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. Съст. **Градева, Р.** и **Св. Иванова.** Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия. С., 1998, 56–124; **Градева, Р.** Турците в българската книжина. XV–XVIII в. – В: Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха. С., 2001, 112–134. Вж. и подробната библиография към цитираните изследвания.

вално слово за Филотея Йоасаф Бдински пише: „И мнозина се прехвърлиха към непристойната Мохамедова вяра: едни като се изплашиха от страх, някои като се омекчиха чрез ласкателства или като бидоха победени чрез материална придобивка, други пък се присъединиха към враговете, като – поради простотия – се подмамваха чрез писма и хитрост.“⁷ Григорий Цамблак добавя в *Похвално слово за Евтимий*: „...и едни като от вериги се освобождаваха от различни ереси, други пък отхвърляха тъмата на сарацинското безчестие“⁸.

В пространството на българската словесност от по-ново време също се откриват подобни варианти на представяне на ислямизирането, но те не получават същия акцент като разказите за насието и затова трудно се забелязват, не пораждат никакви коментари и остават в периферията на словесността или на конкретните текстове, които ги носят. Известно е, че националната митология, националистическият дискурс съзнателно премълчава и забравя (Е. Ръонан) определени факти и свидетелства, доброволното приемане на исляма е много характерен пример за този процес. Илия Блъсков косвено споменава за възможността за доброволно потурчване. Величко, герой от следосвобожденската му повест *Двама братя* подхвърля за двама от повлеклите се по нови учения: „уверявам те, че на първа покана от някой благочестив турчин, те биха се потурчили без никакво стеснение на съвестта, ако у тях я има“⁹.

Подобни обвинения и подозрения са постоянен елемент от арсенала на възрожденските публицисти, особено отвъд Дунава. Хр. Ботев се възмущава от подобно доброволно приемане на исляма: „Чуйте бееееей!!! Чуйте сички глухи, слепи, сакати, неми! – Чуйте и елате, вижте: в Русчук са дошли една сюррия българки, за да се турчат!“¹⁰ Каравелов търси обяснение на явлението и в *Крива ли е съдбата* е склонен да ги свърже с предателствата на църковните служители:

Заради тая управа на християнската църква в Босна мисля, че се е потурчил половината народ, а не защото, както казват някои историци, че босненецът-сърбин бил искал да става спахия и че бил искал братята му да бъдат роби. Защо са се потурчили много българи, които живеят само в един пашалък и се наричат помаци? Защо са се потурчили албанците? Нима са станали спахии, като са се потурчили?¹¹

Поп Минчо Кънчев документира един любопитен случай на доброволно „потурчване“ от началото на 70-те години на XIX в.

⁷ Цит. по Стара българска литература. Т. 2. Ораторска проза. Състав. Л. Грашева. Български писател. С., 1982, с. 197.

⁸ Пак там, с. 234.

⁹ **Блъсков, Ил.** Повествования за възрожденското време. Избрани творби. Изд. на БЗНС. С., 1985, с. 332.

¹⁰ Обрезание на жените. – Будилник, 1, № 3, 30 май 1873. Цит. по: **Хр. Ботев.** Съчинения. Т. 1. С., 1986, с. 153.

¹¹ **Каравелов, Л.** Събрани съчинения. Т. 1. С., 1984, с. 473.

Този учител библията в пазухата му стоеше.[...] Той по-миналий Великден си беше направил всичките дрехи, които носи, с гарибалдина боя вапсани – от главата до краката червен. Затова го наричат Гарибалди. Хаджи Господин му беше напомнил да се превапса, че тогава да прави даскалък. Гарибалдито, докачен от тази дума, поиска да става поп, но и това не му помогна, защото беше кривоок (ангъоз). В Пловдив какво й правил, какво е вършил, направил същия владишки печат, та го ударил на една книга с фалшив подпис на негово високопреосвещенство Панарета. Като се връща, за честта му в Чохлаково умрял един свещеник, на когото подарили дрехите, вехтата калимиявка на новото попче. Попчето се облякло и станало свършен поп и в Стара Загора държал четиридесетница. Новото попче отишло в Сливенската епархия да ръси светена вода по селата. Как се случило сливенският владика Серафим, та го намерил и удирил, че писмото му фалшиво. Питали и в Пловдив, но в списъка нямало това попче записано. Поп Гарибалди стана Мохамед ходжа ефенди със зелена чалма на главата, потурчи се. Това ли й поп Гарибалди? Не може българин да се покаже насреща му. Знайше и турския език писмено. Затова стана ходжа със зелена гъжава. Турците му се много радваха, защото гяурски поп приел правоверната мохамеданска вяра¹².

* * *

Сборникът *Жития на светиите*, подготвен през 1974 г. от Синодалното издателство и издаден „с благословението на Негово Светейшество Българския Патриарх Максим и Светия синод на Българската православна църква“ представя меродавния днешен корпус агиографски текстове, въпреки че значителна част от изредените тук светци и мъченици, особено от времето на османското владичество, не са преминали през официалната процедура на канонизиране. В това издание са изредени около 13 новомъченици¹³. Те са голямата част от всички български светци от този период. Малко са светците в най-широкия смисъл на думата (включително мъченици, преподобни, светители и пр.) от времето на османското владичество, чийто живот не е свързан с промяната на вярата. Такива са Софроний Български (началото на XVI в.); Нектарий Битолски (1500); Теофил Мироточиви (1548); Пимен Зографски (1620), който обаче възстановява църкви, което ще рече, че по друг начин е свързан с противопоставянето християни–мюсюлмани; Димитър Басарбовски (1687); Паисий Хилендарски; Софроний Врачански¹⁴. Съществуващото диференциране на типовете в рамките на корпуса агиографски текстове свидетелства за динамика с ясна насо-

¹² **Поп Минчо Кънчев.** Видрица. Спомени, записки, кореспонденция. Разчели и подготвили за печат К. Възвъзова-Каратеодорова и Т. Тихов. Второ изд. Български писател. С., 1985, с. 255.

¹³ **Вж. Жития на светиите.** Синодално издателство, С., 1974. На някои места сборникът се цитира като Епископ Партевий [Левкийски]. Жития на светиите... В самата книга, в карето на последната страница е посочено „Съставител – Авторски колектив. Редактори: Левкийски еп. Партевий, Архимандрит д-р Атанасий (Бончев). Надолу житията на светците от този период се разглеждат според това издание. Оттам е взета и датировката, която, когато е точна, посочва годината на смъртта на светеца. Когато се ползва друг източник, той е посочен.

ченост. Всички други причини за въвеждане на някого във войнството на светците губят актуалност, а мъченичеството се разгръща. Обяснението на това развитие може да се търси в различни посоки, включително и в отслабването на вярата в чудеса или на интереса към чисто духовните подвизи, но възможността за съзнателна намеса в никакъв случай не може да се изключва.

Корпусът на светците и неговите създатели открито се стремят максимално да разширят броя на включените лица. В някои случаи принадлежността на светците към българския етнос е проблематична. При някои от тях тя може би е оспорима от фактологическа гледна точка, обаче самото им присъствие в *Жития на светиите* им осигурява място в българската национална митология. Така например Никодим Албански е „албански славянин, което значи македонски българин“. Теофил Мироточиви пък „бил родом от с. Зиляхово (по гръцки Зихна), разположено по средата на пътя между градовете Драма и Серес. А всеизвестно е, че до Балканската война, 1912–1913 г., всички села около тези градове били населени с българи.“ Привидно логичното обяснение предполага, че между раждането на Теофил (загинал 1548) и времето преди Балканската война в посочената област не са настъпили демографски промени и всички хора там са българи. Подобно генерализиране – в българските селища живеят само българи – е последователно прокарано и на други места в *Жития на светиите*.

От гледна точка на сюжетите житията на новомъчениците могат да се разделят на няколко основни групи. В **първата** попадат текстовете, в които сюжетната верига фактически се задейства от опит за насилствено ислямизиране, от което произтичат останалите събития. Във **втората** се повествува не за насилие, а за измама. В **третата** група за завръзка служи доброволен отказ от християнството, който може да има различни мотиви. **Четвърта** група жития представя съзнателно търсене на мъченичеството, което е породено от вътрешно желание, а не от насилие или измама. В **пета** група жития реалната завръзка на сюжета е някакво некоректно поведение на бъдещия мъченик или обвинение за подобна постъпка. В последната група, която обхваща **изключенията**, причината за мъченичеството е в конфликт между християни. Както всяка типология и предложената тук е условна, могат да се открият и гранични или смесени явления. Все пак предложеното разграничение би могло да бъде полезно при анализа на различните повествователни особености и стратегии, използвани от житиеписците. Първото, което се забелязва е, че класическите за жанра повествования за директно насилие отстъпват място на многобройни и разнообразни други сюжети, които фактически променят агиографската норма.

¹⁴ Паисий Хилендарски е канонизиран през 1962 г. Софроний Врачански не присъства в цитираното издание на *Жития на светиите* от 1974 г., въпреки че е канонизиран на 31 декември 1964 г. Вж. Църковен вестник, № 20, 8 май, 1965; вж. и Врачански митрополит Калиник. Въведителни слова. – В: Св. Софроний, епископ Врачански. Катехизически, омилетични и нравоучителни слова. Синодално изд. С., 1989, с. 9.

Предложената тук типология съществено се различава от типологията, която се открива в труда на К. Нихоритис¹⁵. Гръцкият изследовател, който се придържа стриктно към богословската традиция, също говори за пет групи, но при него те са диференцирани по друг начин: първата група жития е за мъченици, „които били измамани или насилва принудени да приемат мохамеданството“; втората – за „атонски монаси, които, въодушевени от примера на тези герои [...], се отправят по техния тежък и славен път, за да насърчат поробените си братя да пазят своя род, език и вяра“; третата група е доста неясно формулирана, в нея „са малък брой атонски новомъченици, но затова пък делото им е повече от велико“¹⁶; четвъртата е посветена на „турци, минали през Света гора, които доброволно приели християнската вяра“; петата повествува за новомъченици „на които родителите са били приели мохамеданството, но скрито са останали християни и техните деца, загивайки мъченически, възстановили загубената бащина вяра и род“. Четвъртата група е удобна за национализма, но би могла да се свърже с българската национална митология само косвено, а и българската агиография не предлага подобни текстове. Петата група предлага един отлично синхронизиран с националистическата пропаганда модел, който обаче обхваща само един новомъченик от гръцки произход (Никита) и затова не е актуален в контекста на българската словесност от предосвобожденския период; по-късно той ще се актуализира, но не в строго агиографски текстове.

Житията по принцип са недвусмислено митологични текстове, които се съотнасят към определени образци и в крайна сметка – към земния път на Исус Христос. Същото важи и за житията на новомъчениците, при които повторението е по-опосредствано през парадигматичните жития¹⁷ на новомъчениците, през ранните мъченици и първомъченик Стефан се достига до архетипните разкази за Исус. При новомъчениците се появява и твърдението, че днешните събития, освен всичко друго, повтарят и нещо, случило се в близкото минало: „Като чува това, агаряните извикаха: Не се надявайте, че ще получите някоя част от тялото му. Ние ще го изгорим и пепелта му ще развеем с вятъра, както направихме с други в Адрианопол и в царстващия град.“ (*Житие на Георги Нови Софийски*)

От друга страна, пак по условие, житията, особено на новите (което ще рече съвременните на житиеписците) мъченици са специфична форма на документална книжнина, повествованието е функция от реално случили се събития, които се предават според моделите, наложени от нормата. Така конкретните текстове са резултат от поне два фактора – нормата и реалността. Както ще стане дума по-долу, при житията на

¹⁵ Нихоритис, К. Цит. съч., 53–64.

¹⁶ Тази група натрапчиво напомня за знаменитата класификация на животните, вероятно мистифицирана от Х. Л. Борхес, с която започва *Думите и нещата* на М. Фуко.

¹⁷ За жанровата норма вж. Станчев, К. Поетика на старобългарската литература. Наука и изкуство. С., 1982, 87–143.

новомъчениците съществува и още един фактор – реалната и съзнателна намеса на житиеписеца и на свързани с него лица в хода на събитията. Тя има подчертано идеологически характер и цели подчиняването на самия житейски сюжет (а не на разказа за него) на жанровата норма. Важно е да се разграничат двата модуса на намеса на житиеписеца – в самите събития и в словесното им представяне. Допустимо е дори да се говори не за *намеса*, а за *манипулиране* на текста или на събитията. При всички случаи важната задача за установяване на събитията, които стоят зад текстовете, предполага привличането и на архивите на шериатските съдилища и целият значителен корпус от османска документация¹⁸.

Може да се предположи, че житията от първата група (за насилствено ислямизиране) са най-пряко свързани с нормата и традицията; намесата на житиеписеца засяга преди всичко словесното представяне на събитията. Житията от четвъртата група (за съзнателно търсене на мъченичеството) фактически се отдалечават от традицията и въвеждат една нова норма; тук може да се търси намеса на житиеписеца и на свързани с него лица както в словесното представяне на събитията, така и в самите събития. В по-голяма степен конкретните житейски детайли присъстват в останалите групи, като в третата (за доброволния отказ от християнството) налага се също една нова, различаваща се от традицията норма; и тук намесата на житиеписеца е двупосочна. Може да се допусне, че петата група и изключенията, които не попадат в споменатите групи жития, следват по-точно реалните събития, които не са подложени на намеса или трудно се побират в нормата, или авторите на текста не съумяват да я следват.

Групата на мъченици, подложени на **насилствени опити за ислямизиране**, е относително малобройна: Георги Нови Софийски (1515), Георги Новейши (1530), Лазар Български (1802). Директното физическо насилие е изначалното отношение на друговеца към християнина за цялата национална митология, не само в агиографията. В известен смисъл към тази група може да бъде отнесен и разказът за чудото, попречило на екзекуцията на патриарх Евтимий Търновски, който може да се разглежда като архетип на ислямското насилие. В този случай друговецът посяга на живота, а не на вярата на българина. „Така каза великият мъдрец и призова палача. После си наведе главата, като с готовност си протегна шията. И той дойде и се приготви да му нанесе смъртен удар. Но който някога изведнъж вкаменил ръката на беззаконстващия цар, която се простряла да улови пророка, по същия начин превърна убийствената десница в неподвижна и недейтелна...“

¹⁸ Вж. Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите, XVI–XIX век. Под ред. на М. Калицин, А. Велков и Е. Радушев. С., 1990; **Велков, А., Е. Радушев.** Османски архивни държавни документи за ислямизационните процеси на Балканите. – В: Проблеми на развитието на българската народност и нация. С., 1988; **Градева, Р.** Турците в българската книжнина. XV–XVIII в. – В: Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха. С., 2001, 112–134.

От друга страна, насилието не винаги е ясно формулирано и това дава възможност за възникване на различни догадки, които да свързват смяната на вярата и с коварство, и с битов конфликт. За Георги Новейши житиеписецът съобщава: „Като не успели да постигнат това с *лицемерна благост*, те *насила* навили на главата му свещената за мохамеданите зелена чалма и го провъзгласили за мохамеданин“. Съвсем малко е известното и за Лазар: „той бил нает за овчар, но като християнин предизвикал омразата на турците против себе си и някой си турски големец го хвърлил в тъмница. След дълги изтезания и жестоки мъчения, които Лазар мъжествено понесъл поради голямата си любов към Христа, той бил убит [...]“

Фактически неясно е мъченичеството на Трендафил Старозагорски. В *Жития на светите* за него има буквално едно изречение: „Преподобни Никодим Агиорит (Светогорец) в своята известна книга *Синаксарис* споменава за св. мъченик Трендафил само това, че бил родом от Стара Загора, че бил по професия моряк и че пострадал за християнската си вяра в Цариград на 8 август 1680 г., едва на около 18-годишна възраст.“ Неясно е и мъченичеството на Константин Софийски (вер. 1737)¹⁹ и Ангел Битолски които отсъстват в *Жития на светите*.

Георги Нови Софийски и неговото известно житие, написано от Поп Пейо, заемат централно, парадигматично място сред новите мъченици и писанията за тях. В него се откриват основните елементи – физическата привлекателност на бъдещия мъченик (допълнена от престижния занаят – златарство), прения за предимствата на двете религии, клеветата, съдия (който напомня архетипния образ на Пилат Понтийски), съзнателното градене на мита чрез някаква форма на мистификация (скриването на тялото, което напомня за изчезналото тяло на Исус). Физическата привлекателност и престижния занаят превръщат бъдещия мъченик в ценност, която злонамерения друговец иска да похити. Едно от типичните и важни новъведения в този тип жития е подчертаването на ролята на наставника (поета от самия житиеписец), който пряко присъства в повествованието. В пространството на текста сякаш всички си дават сметка за неговата роля:

А той [съдията], като чу това, чудеше се и обърна очи към презвитера, казвайки: „Знам добре, че ти си виновен за гибелта му и ти ще отговаряш пред бога.“ А презвитерът каза: „Ако аз съм направил нещо лошо, нека бъде, както ти казваш, но аз го поучих на полезни неща[...]“

Житието на Поп Пейо заема важно място и поради това, че тук се споменават и други мъченици на вярата като Софроний Български. Софроний е убит от манастирски слуга, но антитурската линия заявява за себе си: „Енорийският свещеник на село Пенкъовици (Софийс-

¹⁹ За него вж. **Чилингиров, Ст.** – Народен страж, 1929, № 8; **Василиев, А.** Български светци в изобразителното изкуство. ДИ „Септември“. С., 1987.

ко) Стефан избягал в София с жена си поради турско насилие...“ Житието на поп Пейо е печатано още през 1855 г. То става обект на множество изследвания, между авторите им е авторитет като П. Диневков²⁰, то е включвано в христоматии и антологии. Изображения на Георги Нови се откриват в „Стематография“ на Христофор Жефарович, в стенописите на Хилендарския манастир (1803), в стенописи на Захари Зограф и др.²¹

Втората група жития повестуват за някаква **измама** на мюсюлманите, чрез която те фактически принуждават бъдещия светец сам да се откаже от вярата си. Идеолозите на новомъченичеството и на национализма възприемат коварството като характерна стратегия на исляма в борбата му с християнството и го разграничават от грубото насилие. От друга страна, измамата е и удобно обяснение (извинение) за доброволния отказ от християнството и може да се допусне, че в някои случаи тя е въведена от житиеписеца. Заслужава да се припомни, че по правило националната митология свързва коварството с гърците, в този случай негативната характеристика, която явно е необходима, е прехвърлена на другия враг.

Като парадигматично за втората група може да се разглежда житието на Николай Софийски (1555) от Матей Граматик, вторият значителен агиографски текст на Софийската книжовна школа. В много отношения то е близко по дух и по модел до житието на Георги Нови. При него става дума по-скоро за измама (ако не и за случайност или дори свръхестествена намеса), отколкото за насилие, при това измамата може да прикрива доброволно съгласие. „Турците вече твърдо решили да го присъединят към своята вяра. Поканили го на обед, подир което всички изпили по чаша турски шербет, но само Николай от това питие заспал в дълбок сън. Тогава ходжата извършил над него обряда на мохамеданското обрезање. Като се събудил, той разбрал какво е станало и с плач се отправил за дома си.“

По-слабо познатата историята на Атанасий (Акакий Серски, 1816) заслужава да бъде представена малко по-подробно, тъй като носи в себе си някои важни елементи и отправни точки. При нея доброволният отказ е комбиниран със своеобразно прелъстяване, което може да се разглежда като форма на измама. От друга страна, прелъстяването е традиционен древен сюжетен елемент, който в случая е преосмислен за нуждите на агиографията. Атанасий бил общарски чирак, майсторът му го биел и на Велики петък момчето избягало. „За нещастие, две туркини го срещнали, поласкали го, въвели го в своя дом, нахранили го и така го объркали с хубавите си думи, че го убедили да се откаже от Христа. [...] След като Атанасий живял в дома на бея 9 години и вече възмъжал, беицата променила своята любов към него от майчинска в плътска и – като жената на Потифар (Бт. гл. 39) – опитала се да го привлече за грях. Цело-

²⁰ Диневков, П. Софийски книжовници през XVI в. С., 1939.

²¹ Вж. Василев, А. Цит. съч., 167–168.

мъдреният юноша – както прекрасният библейски Йосиф – избягал от нея, но тя, озлобена, го наклеветила пред мъжа си, че уж той искал да се поругае с нея. Повярвал на жена си, боят го изгонил из своя дом и му предоставил пълна свобода, да отиде където иска.“ Всъщност този бей се оказва доста либерален – и ислямската, и библейската, и патриархалната норма като че ли препоръчват по-твърди действия спрямо посегнатите на семейната чест.

След време Атанасий стигнал до Атон и възстановил вярата си. „Като чул пък за подвизите на недавна пострадалите атонски преподобномъченици Евтимий и Игнатий, той отишъл при техния бивш наставник йеромонах Никифор с молба да подготви и него за мъченичество.“ След това повторно се отрича от исляма, но не в джамия, както правят останалите, а пред Високата Османска Порта.

Животът на Акакий открито е съпоставен, от една страна, с библейската история на Йосиф, от друга, с кръстните мъки на Исус (отричането от християнството става на Велики (т. е. Разпети петък), а от трета – със съвременните му мъченици, чийто пример той съзнателно следва.

Забелязва се наличието на една обща сюжетна схема, която присъства в значителна част от житията от **третата група**. Според тази схема по някаква причина бъдещият светец доброволно приема исляма, след това се разкайва, с помощта на духовен наставник се подготвя за мъченическия подвиг, демонстративно се отказва от исляма и приема страданията и смъртта. Доброволният отказ от вярата има някаква битова причина, като в отделни случаи тя се преплита с измама, прелъстяване или дори с насилие. Нерядко оневиняването на отказа става чрез обвързването му с детството на бъдещия мъченик; срещат се и случаи на директно обвързване на отказа с „козните на дявола“. Основните персонажи и сюжетни елементи тук са следните: християнин, духовен наставник (т. е. помагач), мюсюлмани – похитители на вярата, изкусители и мъчители; първоначално отричане от вярата и събитие, което мотивира това отричане, разкаяние, подготовка за християнския подвиг, публично отричане от исляма, мъченическа смърт, придобиване и съхраняване на тялото или на някаква друга реликва. Функцията на помагача по правило се изпълнява от две, а понякога и от повече лица – наставник, придружител и нещо като ятак – човек, който посреща мъченика и придружителя в града, където ще се извърши духовния подвиг. Друга принципа разлика от сюжетната схема на раннохристиянските мъченици е това, че сега християнството е официална институционализирана религия, а не тайно изповядвана вяра. Дори в рамките на агиографията другояверците вече се нуждаят от някаква, поне формална причина, за да извършат своето пълно дело, докато за езичниците от раннохристиянските жития самата принадлежност към християнството е вече осъдителна.

Една критическа процедура, която с повече дързост може да бъде определена и като деконструкция, би могла да отведе до неочаквани наблюдения. Всъщност зад изведеното на първи план насилие стоят доста различни неща – прелъстяване, убеждаване, съдебни процеси, породени

от демонстративно извършени предизвикателства. Всички те сякаш грядат образа на един придържател се към закона и ценящ достойнствата на християните друговец, който може да прояви толерантност (както става в споменатия случай с Акакий) или да беседва като с равен с наставниците на мъчениците (поп Пейо и Матей Граматик), които са негови съзнателни идеологически опоненти. И обратното, християните – мъчениците и техните наставници – всъщност се държат агресивно и трудно могат да бъдат характеризирани като толерантни. Изглежда, толерантността е по-скоро недостатък, отколкото достойнство в света на новата мартирология. Всъщност след отричането от християнството, вторият грях на бъдещите мъченици е именно общуването с другия – битово, емоционално, сексуално.

Особено интересни са събитията, които мотивират първоначалния отказ от вярата. Те нямат аналогия в архетипа и парадигматичните образци и поради това са различни, често свързани с делничния живот, с бита. Освен „отражение“ на реални събития, в тази агиографска сюжетна схема може да се потърси и проява на страха за вярата и стратегия за нейната защита. По правило житиеписците са пестеливи при представянето на детайлите около отричането от християнството.

Никодим Албански (1722) „общувал с мохамедани, увлякъл се и приел мохамеданството“.

Йоан Българин (1784) „се поддал на дяволските козни и се отрекъл от Христа“.

Лука Одрински (1802) набил турче и сам поискал да се приеме исляма, за да избегне наказанието.

Прокопий Варненски (1810) се замонашва, но напуска Св. Гора, „а оттам нататък дяволът вече го довел до пълно отчаяние и до приемане на мюсюлманската вяра“.

Игнатий Старозагорски (1814)²² бил заставен да обещае да приеме исляма от разбойници. Тук може да се търси комбиниране на насилие и доброволен отказ от вярата.

Онуфрий Габровски (1818) бил наказан от родителите си „за някакво немирство и той от лекомислено честолюбие заявил в присъствието на турци, че ще приеме мохамеданската вяра“²³.

По-късно Димитрий Сливенски „на шега“ се съгласява да приеме исляма (1841).

²² Годината е по: **Зографски, Д.** Света гора – Зограф. С., 1943, с. 51. Сведения за Игнатий дава и Неофит Рилски: „Като бил малко дете той, излъгали го нечестивите..., та го преобърнали на своята нечестива вяра и обрезали го“. Иеромонах Неофит Рилец. Описанје болгарскаго священнаго манастиря рылскаго. С., 1879, 84–85. Цит. по **Василиев, А.** Български светци в изобразителното изкуство..., с. 199.

²³ В „Жития на светиите“ годината на смъртта му, вероятно в резултат на механична грешка, е 818, но всичко говори за по-ново време. За Онуфрий вж. П. Цончев. Из общественото и културно минало на Габрово. Исторически приноси. С., 1934, с. 343, 347, 623–624, 629; **Василиев, А.** Цит. съч., 200–201. В житието на Онуфрий подготовката за мъченическия подвиг е предадена по-пространно.

Не може да се пропусне фактът, че наставникът йеромонах Никифор успява в кратко време да лансира четирима български мъченици – Онуфрий Габровски, Игнатий Старозагорски, Прокопий Варненски и Акакий Серски. Те са само част от поредица новомъченици с различна етническа принадлежност. Очевидно става дума за един от изявените реализатори на една стратегия, изкована и осъществявана в Атон в началото на XIX в. Днешният изследовател на въпроса К. Нихоритис, който е здраво свързан с православната традиция и не се изкушава от каквито и да е опити за нейното проблематизиране, недвусмислено посочва организирания, идеологизирания характер на цялата процедура, както и главните действащи лица.²⁴ Според неговите проучвания атонският скит „Св. Йоан Предтеча“, разположен близо до Иверския манастир, е бил средище за „подготовка на новомъченици“. Той е основан през 1500 г. от новомъченика Яков Костурски. В началото на XIX в. тук действа „опитният старец (по приготвянето на новомъченичеството)“ Никифор. Той бил разработил специална „мъченикотворческа програма“, която е включвала строг пост, молитви, специални ритуали и се е осъществявала тайно.²⁵ Никифор бил подпомаган от наставника Акакий и йеромонах Григорий, „който съпътствал мъчениците до мястото на мъчението“ и след това донасял мощите, обикновено получени с подкуп. След това йеромонах Онуфрий „ги увековечавал с написване на житие и служба за честване на тяхната памет“, а монахът „Доситей от Печ рисувал образите им в свети икони“.

Авторът на житията, Онуфрий Иверски, бил „образован и мълчалив монах, приятел на Никодим Светогорец, който съчинил и неговото житие и послание“. А Никодим Светогорец е централната фигура в съставянето на сборници с жития от това време, в някакъв смисъл той е основният пропагандатор и дори идеолог на новомъченичеството. Подобна роля играе и Атанасиос Париос. Привидно на по-заден план стои още една ключова фигура – патриарх Григорий V, който, отново по сведения на Нихоритис, през 1809–1819 бил заточен в светогорския манастир Ивер. По време на заточението Григорий „катехизирал Евтимий Пелопонески, Игнатий Старозагорски, Акакий Серски и Онуфрий Габровски в мъченичество“ и „осветил построения в тяхна чест храм в скита „Св. Йоан Предтеча“, в който са съхранени частици от светите им мощи.“²⁶ По-късно патриархът бил обесен пред вратите на църква в Цариград.

Житията от третата група са най-многобройни и несъмнено доминират в корпуса от агиографски текстове, посветени на българските новомъченици. Този тип жития очертават едно общо пространство – героите им знаят един за друг и по-младите следват примера на предходниците си. И тъй като при тези жития организираният и целенасочен характер на целия процес (от жизнения път на мъченика до неговата прос-

²⁴ Нихоритис, К. Света гора – Атон..., 180–187.

²⁵ Нихоритис, К. Цит. съч., 129–139, 177–179 и др.

²⁶ Пак там, с. 181.

лава) е недвусмислен, може да се заключи, че корпусът новомъченически жития като цяло е обвързан с определени идеологически задачи и дори централи. Тези задачи, изпълнявани до голяма степен по собствена инициатива от определен кръг светогорски монаси, очевидно имат общоправославен характер и нямат пряка връзка с българския национализъм. Дори напротив – същите кръгове са противници на всеки национализъм – още повече – на българския. Оказва се обаче, че житията на новомъчениците напълно съответстват на целите на българския национализъм и той охотно ги използва.

Би могло и да се зададе въпрос, който отвежда в обратната посока – акцентуването върху атонските мъченици и изграждането на култа към тях не представлява ли някакъв властов механизъм, някаква дисциплинираща практика, осъществявана от държателите на ценностите (мощите и други материални реликви, както и църквите и манастирите, посветени на новомъчениците). Тази практика фактически поставя центъра на култа извън териториите, населени с българи и по този начин, привличайки българите към себе си, като че ли разхлабва традиционните връзки помежду им. Значението на притежаването на мощите е голямо и добре известно от историята на църквата, известни са и механизмите за черпене на авторитет и власт от това притежание, което, по думите на П. Браун, може да достигне до „приватизиране“ на мощите и въобще на достъпа до светеца²⁷.

Четвъртата група жития повествува за **съзнателно търсене на мъченичеството**, което не е предхождано от насилие, измама или битов конфликт. Този тип текстове може да обединява различни неща. В едни случаи може да става дума за по-спиритуализиран вариант на жанра, в други – за липса на сведения и непознаване на конкретния подтик, в трети за неумение или нежелание на житиеписеца да разгърне детайлно повествование. Не на последно място този тип жития (както и предишните два) са пряка проява на църковната пропаганда и документалният им характер е подлаган на съмнение от Ф. Илиу и други изследователи на проблема. С не по-малко основание може да се допусне, че и в този случай поне част от житията са резултат от съзнателна намеса във фактите – т. е. че определени кръгове в Атон съзнателно са подготвяли подобни мъченици. Тази подготовка може да бъде както пряка (когато даден монах преминава през специфичната „мъченикостворческа програма“), така и косвена – чрез граденето на култа към подобни мъченици и създаване на обща атмосфера, в която могат да се появят и възпитат техни последователи.

Съществуват многобройни подобни жития, посветени на гърци. По-малко са текстовете, в които се разказва за българи. В пантеона на българските мъченици попада Никита Серски (1808) – „българин от Албания“. Без предварително отказване той „напуснал Атон и дошъл в град

²⁷ Браун, П. Култът към светците. Възход и функции в латинското християнство. Прев. О. Минаева. Агата-А. С., 2000, с. 50 и др.

Серес с намерението мъченически да умре за християнската вяра“. Вижда се, че тук липсва греховното отричане, но липсва и насилие. Напротив – героят сам провокира другOVERците. Кр. Станчев разглежда подобно поведение, което открива в гръцко житие на Георги Средецки (1437), като традиционно, а колебанията на Георги Нови Софийски от житието на Поп Пейо – като проява на новото, на „нетипичните черти“, характерни за Софийската книжовна школа. В страни от вниманието на Кр. Станчев остава допускането, че провокирането на мъченичеството може и да е нещо актуално, съзнателно избрана стратегия на православното духовенство. От друга страна, въпреки че открива в житията на софийските книжовници „един втори план“, който разкрива „нетипични, дори недопустими за идеалния образ черти“, Кр. Станчев не разглежда доброволния отказ от вярата, който вероятно е мислен като прекалено отдалечаване от жанровата норма и от формулирания от него „закон за подвижната неизменчивост на житийния герой“.²⁸

Петата група жития повествуват за **обвинения в некоректно от законова гледна точка поведение на християнина**, което пряко или косвено става причина за мъченическата му смърт. По правило житиеписецът представя обвиненията като несправедливи. Може да се допусне, че поне в някои от случаите реалното законово санкциониране на християнин за светски прегрешения допълнително получава религиозен смисъл. Бъдещият мъченик не се отказва доброволно от вярата и все пак провокира своите мъчители, като провокацията му има по-скоро битов, отколкото верски характер. След спор на пазара в Цариград Христо (1748) бил наклеветен, че „уж [...] обещал да приеме мохамеданската вяра“. Спор за наем, който турци дължали на манастира на Дамаскин Габровски (1771), лежи в основата на неговото мъченичество. При това поробителите длъжници прибегват до странен обиколен начин да се разправят с монаха: „Но вместо да се издължат, турците го ограбили и се сговорили тайно да въведат в метоха една туркиня с лошо поведение, а после като нападнали метоха и като я намерили там, вързали невинния Дамаскин и го предали на съда.“ Дори и да се приеме без резерви, че и в двата случая става дума за клевета, а не за реално прегрешение на бъдещия мъченик, пак е ясно, че тази клевета има битова основа, а не е резултат от съзнателно провеждана политика на ислямизация. При това поробителите не действат директно, а и тук се нуждаят от известна формална юридическа процедура, за да постигнат пъклените си цели.

Укоримо от формално-правна гледна точка е поведението на Анастасий Струмишки (1794). Той е накаран от своя майстор да се престори на турчин, за да изнесе от Солун някакво скъпо облекло (или оръжие), за което християните трябвало да плащат налог. Бирниците се усъмнили, решили да го изпитат, накарали го „да прочете някаква специална моха-

²⁸ Станчев, К. Поетика на старобългарската литература. Наука и изкуство. С., 1982, 141–144 и с. 92.

меданска молитва“ и така го разкрили. Вместо наказание му предложили да приеме исляма, но той отказал и т. н. Йоан Търновски „като млад се увлякъл в някакъв заговор“, а после „го измамими да приеме мохамеданството“ (1822).

Последната група жития могат да се разглеждат като изключения, тъй като вместо конфликта мюсюлмани–християни, попадаме на **конфликт между християни**. Формалното основание за отнасяне на подобни жития към мъченическите е смъртта на християнина. Такъв е случаят с Яков Костурски и двамата му ученици дякон Яков и монах Дионисий (1520). Преподобномъченикът на два пъти е наклеветяван от християни – първо от родния му брат, а след това от владиката Акакий. Нещо повече, другояверец насочва богатия българин към християнството: „Веднъж чул един турчин да хвали християнството и да разказва, как жена му се изцерила от лудост от молитвите на св. патриарх Нифон. Яков много се заинтересувал от това и отишъл при патриарха. Разговорът, който водили, така трогнал душата му, че той раздал всичкото си богатство и се оттеглил в Светата Атонска гора.“ Вършил много чудеса и бил наклеветен от владика. Но турският бей „не намерил в него никаква вина“ и го предал на султан Селим. Последвали нови мъчения, но все пак султанът също не посмял да го осъди и изпратил в тъмницата един паша да го разпитва за Христос и Мохамед. Тук също може да се открие образа на толерантния турчин. Той е въведен по-скоро несъзнателно и вероятно в резултат на следването на реалните събития. При това вината на мъчителят се размива от разпределянето на функцията му на няколко персонажа – бея, султана, пашата.

Интересно е, че само една жена – Злата Мъгленска (1795)²⁹ – става обект на ислямизиране в агиографската литература за епохата на османското владичество. Житието ѝ предлага повече перипетии: тя е похитена от млад турчин, който „се прелъстил от хубостта ѝ“, първоначално не е мъчена, а е убеждавана от туркини, след това от майка ѝ и сестрите ѝ и едва накрая е подложена на мъчения. Тази сюжетна схема е по-близка до другият вариант на основния български национален мит – историята за нещастната фамилия. Към името на Злата по-късно е прибавено и още едно – Рада Пловдивска. Според житията мъжете, обикновено млади и хубави, привличат погледа на другояверците. В историческите бележки, както и в литературата тази пропорция е променена, много по-голяма част от жертвите са жени.

* * *

Списъкът на новомъчениците непрекъснато се разширява, като в този процес участват и недвусмислено светски текстове. Във вестник „Знаме“ Хр. Ботев споменава Дионисий Ловчански „в числото на нашите мъченически жертви, на които имената ще да се осветят в деня на отмъ-

²⁹ Годината не е посочена в *Жития на светиите* (1974). За Злата (Златинка) Мъгленска вж.: Попов, Хр. *Жития на светиите*. С., 1930; Иванов, Й. *Български старини из Македония*. С., 1939 (второ фототипно изд. 1970); *Василев, А.* Цит. съч.

цението! Амин!“³⁰ Младият епископ бил отровен през 1875 г., защото изобличил злоупотреби на софийския управител Маасар паша („българоубиецът [...] джелатинът на В. Левски“) и на ловчанския каймакамин, „изверг в пълен смисъл на думата“. Според други източници Дионисий е умрял от туберкулоза. По правило Ботев не се придържа към църковния дискурс и е по-склонен да го проблематизира и трансформира, но тук сякаш го следва доста точно.

В изследването на М. Стоянов *Български светии и мъченици от епохата на турското владичество* са добавени редица нови имена: Георги Стари Софийски (1437), Иван Нови Солунски (1515), Варлаам Охридски (1598), Висарион Смоленски (1670), Симеон Самоковски (1737), Димо (1703), Ангел Битолски (1750), Александър Солунски (1794), Костадин Софийски (1847), Неофит Хилендарски Бозвели (за когото е казано „умрял мъченически в Света Гора“), Рада Пловдивска (1850), Терапонтий, Сергей Къпиновски, Боню Македонски, Борис Златоградски (1913) и др.

В някои случаи вероятно става дума за грешка или смесване на имена. Така М. Стоянов споменава „Дионисий, българин от Костурско, убит заради християнската си вяра през 1830 г. в Трапезунд. Мъченик. Памет – 25 юни. [Източник] Славянски календар 1937.“ Объркването е с Дионисий Костурски, който, според *Жития на светиите*, действително е пленяван от турски разбойници, но умира по-рано, пак на 25 юни, но 1380 г.

Грешка има и при Терапонтий. За него М. Стоянов пише: „Според о. Паисий Хилендарски бил свещеник в Трън, гдето турците го убили на 27 май, когато се чества и паметта му.“ Името и датата съвпадат с житието на Терапонт, епископ Сардийски, който обаче е убит от римляните през 259 г. Името на малоазийския град Сарди може би е смесено със Средец – Сердика, днешна София. Вероятно така се е появил още един светец на същата дата – Терапонт Сердикийски, за когото съобщава Матей Граматик в житието на Николай Софийски³¹. Така че Терапонт, епископ Сардийски, става Терапонт Сердикийски, а след това и Терапонтий, свещеник от Трън.

М. Стоянов не поставя въпроса за канонизирането на тези светци, а източниците му са календари, приписки, ръкописи и др. Някои от тях трудно могат да бъдат отнесени към църковната традиция дори и в най-широкото възможно тълкуване. Така житието на Рада Пловдивска, сестра на Вълко Чалъков, е според текст на Д. Паничков, озаглавен *Житие на Рада Пловдивска*, изпратен във в. „Свобода“ на Л. Каравелов. Сведенията за повечето добавени от М. Стоянов мъченици са малко, така че не се знае към коя от очертаните тук групи могат да бъдат отнесени. Близък до непознатите по-рано в български контекст последни два типа жития, дефинирани от К. Нихоритис, е жизнения път на последния мъченик – „Борис

³⁰ Ботев, Хр. Съчинения в два тома. Съст. Ст. Таринска и Н. Жечев. Т. 2, Български писател. С., 1986, с. 166 и с. 176.

³¹ Вж. Жития на светиите, 264–265.

Златоградски, бивш помак от Даръдере (Златоград), който след като приел християнската вяра, през 1913 г. бил убит от мюсюлмански тъпци като християнин, понеже не пожелал отново да се помохамеданчи. Устни сведения от близки на пострадалия (негов син в Златоград), събрани от Ив. Попвасилев от София и Петър А. Маринов от с. Чурен в Родопите.“

Непрекъснатото разрастване на списъка на новомъчениците и последователното поставяне на втори план на каквато и да е процедура по верифициране на тяхното дело и въобще на реалното им съществуване, включително и омаловажаването на въпроса за фактическо отсъствие на процедурата на канонизирането, говори за желанието да има подобни фигури. Това желание, което обслужва националистическата пропаганда и е поддържано от нея, предопределя непрекъснато откриване на нови лица, които биват поместени в съществуващите схеми. На същото желание се дължат и споменатите грешки от смесване на имена, типични „грешки по Фройд“, които приемат желаното (търсеното) за реално и винаги водят до удължаване на списъка на новомъчениците.

* * *

В по-ново време летописните бележки за насилствено ислямизиране представлява друга, светска актуализация на модела от първата група жития. Те прибавят някои важни нови елементи, достигат до малко по-друга аудитория и се радват на значителна популярност в историографията, публицистиката и масовото съзнание. Този тип текстовете не са много и са пряко свързани един с друг.

Основният и най-популярен вариант е бележката на Методи Драгинов *Потурчването на Чепино*, публикувана първо от Ст. Захариев през 1870 г. и след това многократно преиздавана³². Заглавието е прибавено допълнително и се среща в различни варианти. Автентичността на творбата бе подложена на сериозно съмнение от Ил. Тодоров, описаният от М. Дра-

³² Захариев, Ст. (фототипно изд. 1973). Вж. още Иванов, Й. Старобългарски разкази. С., 1935; Динеков, П. Старобългарски страници. С., 1966; Динеков, П., К. Куев, Д. Петканова. Христоматия по старобългарска литература. С., 1961; Стара българска литература. Т. 3, Исторически съчинения. Съст. Ив. Божилов. С., 1983; Писахме да се знае. Приписки и летописи. Съст. В. Начев и Н. Ферманджиев. С., 1984 и др. Част от изброените книги имат по няколко издания.

³³ Вж. Тодоров, Ил. Летописният разказ на поп Методи Драгинов. – Старобългарска литература, № 16, 1984, 56–79. Вж. още Zelijazkova, A. The Problem of the Authenticity of Some Domestic Sources on the Islamisation of the Rhodops, Deeply Rooted in Bulgarian Historiography. – In: Etudes balkanique, 1990 № 4; Кил, М. Разпространение на исляма в българското село през османската епоха (XV–XVIII в.): Колонизация и ислямизация. – В: Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. Съст. Р. Градева и Св. Иванова. Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия. С., 1998. Контрааргументи в защита на автентичността вж у Грозданова, Е. и С. Андреев. Фалшификат ли е летописният разказ на Методи Драгинов? – Исторически преглед, 1993, № 2. Въз основа на други исторически данни съмнения към достоверността на картината на ислямизирането, обрисувана в летописните бележки, вж. Димитров, Стр. Демографските отношения и проникването на исляма в Западните Родопи и долината на р. Места през XV–XVII в. – В: Родопски сборник, Т. 1. С., 1960, както и у А. Желязкова, М. Кил и др.

гинов процес на насилствено ислямизиране бе проблематизиран от историческа гледна точка от А. Желязкова, М. Кил и др.³³ Без особени изменения варианти на същия разказ присъстват и в още няколко текста – *Летопис на Баткунския манастир „Св. Петър и Павел“*³⁴ и в *Летопис от село Голямо Белово*³⁵, същите събития са включени и в по-разгърнатия *Исторически бележник*³⁶, като тези паметници са свързани помежду си и също са със спорна автентичност. Към тях могат да се прибавят още публикуваният през 1869 г. от В. Ламански *Второто разорение на България*³⁷ и Дряновския препис³⁸ на Паисиевата история.

Въпросът за съмнителната автентичност на текстовете няма да бъде разглеждан тук, не само защото е до голяма степен решен, но и главно защото излиза извън проблематиката на изследването. От гледната точка на националната митология и масовото съзнание е важно не дали едно събитие се е случило, а дали се вярва в него. В историите за насилственото ислямизиране се вярва и това ги прави актуални. Важен е обаче един друг въпрос, на който трудно може да се отговори категорично – откога започва да им се вярва, откога те започват да доминират в масовото съзнание. Той е свързан с възникването и разпространяването на сюжета, който също тук може само да бъде маркиран. Най-общо казано, първите публикации на текстовете са свързани с някакви образовани представители на патриотичната местна интелигенция, които имат достъп до механизмите за разпространяване на текстовете. От друга страна, публиката вече е подготвена от същата патриотична интелигенция да възприеме подобни сюжети. Процесът започва да се развива не по-рано от средата на XIX век, а първите публикации се появяват около 1870 г. И тук, както и при житията на новомъчениците, се забелязва чуждо присъствие, в случая руско.

Характерна особеност на този сюжет е появата на новия образ на врага, нов обект за демонизиране. По-точно казано, тук враговете са

³⁴ **Попконстантинов, Хр.** Писма от Родопите. Писмо XI. Изтурчването на чепинските българи. – Свобода, № 1070, 7 април 1893. Вж. още **Попконстантинов, Хр.** Спомени, пътеписи и писма. Пловдив, 1970, **Димитров, Г.** Княжество България. Т. 1. С., 1894 и Писахме да се знае..., 287–288, 382–383.

³⁵ **Начов, Н.** Летопис, намерен в село Голямо Белово. – Български преглед, № 2, 1898, 149–151; **Мутафчиев, П.** Стари градища и друмове в долините на Стрема и Тополница. – В: **П. Мутафчиев.** Избрани произведения. Т. 1, С., 1973, 286–296; **Кодов, Хр.** Опис на славянските ръкописи в библиотеката на БАН. С., 1969, с. 298; Писахме да се знае..., 274–275, 371–373.

³⁶ **Поптодоров, А.** Из миналото на Родопите. Исторически бележки за потурчването на родопските българи. – Родопски преглед, 1931, № 1 и 3; Писахме да се знае..., 283–286, 380. Подобно на *Летописа* на М. Драгинов и *Исторически бележник* не е запазен, а автентичността му се оспорва. Вж. **Хайтов, Н.** Родопската история в някои статии и книги на проф. Петър Петров. – Исторически преглед, 1977, № 2; **Петров, П.** Предизвикан отговор. – Исторически преглед, 1977, № 2; **Кузманов, Г.** Исторически документ ли е Историческият бележник? – Родопи, 1977, № 11; **Маринов, П.** Истини и заблуди. – Родопи, 1977, № 11; **Кил, М.** Цит. съч.

³⁷ **Ламанский, В. И.** Болгарская словесность XVIII века. – Журнал Министерства народного просвещения, № 145, СПб, 1869.

³⁸ **НБКМ, № 1112.** За Дряновския препис на *История славянобългарска* и за *Второто разорение...* вж. **М. Кил.** Цит. съч.

двама, представители на два етноса – турци и гърци и те са обвързани помежду си и действат съвместно срещу българите. Гърците са традиционният враг, към който в относително по-ново време са прибавени турците. Всъщност в историческите бележки може да се наблюдава някакъв междинен етап от този процес на ново демонизиране. Първата му проява е много рано – при йеросхимонах Спиридон, който свързва падането на българското царство с коварните действия на цариградския патриарх³⁹. Същата двойственост на Врага присъства и при Методи Драгинов. И тук Мехмед паша фактически е подтикнат от „карабашот на Филибе (плодински митрополит проклетий Гаврил)“⁴⁰. И при двете разновидности на врага се въвеждат действия и техни психологически мотиви, които са ако не напълно неверни, то поне нетипични. Става дума не толкова за известни исторически факти, колкото за подозрения, за опасения, което ще рече – за скрити желания. Разказите за похищения крият желанието другият да те забележи и да признае ценността на обекта на похищението. Към това може да се прибави и законното желание за измъкване от реалността, която по условие е сучна и сива.

Друга особеност на кратката летописна бележка на М. Драгинов е, че времето, поводът, извършителите и предателите са посочени, но все още няма героични персонажи, каквито несъмнено присъстват в житията. Тези, които отказват да приемат исляма, са останали безименни жертви. „Който не се изтурчиха, едни изклаха, други бегаха по гората и тям изгориха къщите. [...] Та че на Петковден доде ферман от царот да се саберат българете, та да станат рая, да дават харач и верим, и да ходят ангария, и само турцето да отиват на войскя. И събраха се бежанците, та саградиха къщи на Каменец и Ракитово. Тогаз повечето бежанци от страх отидоха при Стара река, та саградиха ново село Батьево.“

Героизирането на новите мъченици на вярата се появява в *Исторически бележник*, където мнозина (Милян, владиката Висарион⁴¹ и др.) погиват за вярата. Подобно на мотива за нещастната фамилия и в *Исторически бележник* се появяват народни отмъстителите. Това отново е проява по-скоро на желанието, отколкото вяроност към историческите факти.

Един петъчен ден, на втория ден след Голяма Богородица, откъм местността Краљев дол се зададоха и влязоха в Райково много въоръжени българи начело с войводите: Мир-

³⁹ **Иванов, Й.** Гръцко-български отношения преди църковната борба. – В: **Й. Иванов.** Избрани произведения. Т. 1. С., 1982. Вж. и **Данова, Н.** Образът на гърците, сърбите и румънците в българската книжнина... с. 76.

⁴⁰ Тук и по-долу се цитира по *Писахме да се знае...*, с. 287. „Карабаш“ – черноглав, владика; според бележките „през втората половина на XVII в. наистина е имало гръцки владика с името Гаврил“.

⁴¹ Името на епископ Висарион Смолянски отсъства от *Жития на светиите*, но е поставено редом с другите мъченици от М. Стоянов (Български свети и мъченици..., с. 171), **Василиев, Ас.** Цит. съч. и др.

чо войвода и Дойчин войвода – от Райково, Добрик войвода – от Езерово, Димо войвода – от Устово, Стоян войвода – от Пещера, Велко войвода – от Левочево, Витан войвода – от Кутлево, Чило войвода – от Петково, и Дерю войвода – от Беловидово. Те заобиколиха джамията и хванаха Селим ходжа и всички турци, молещи се в нея. Ходжата жив набодоха на кол, който поставиха на същото място, където бяха избити райковските българи, а турците изклаха.

Властта не посмя да преследва бунтовниците, а мълчаливо преглътна това отмящение на юначните българи⁴².

* * *

Различни варианти на мотива за похитената вяра присъстват във фолклора, предимно в песните. Отделни изключения могат да се открият и в други жанрове. В каталога на българската приказка е въведен мотивът „Сменяне на вярата“ (№ 875В2), за който е посочен само един източник, при това непубликуван, като е пояснено: „Сюжетът се разпространява и по книжовен път“⁴³. Описанието на мотива допуска героят да е както християнин, така и мюсюлманин, а смяната на вярата да не се осъществи.

Най-често песните за похитената вяра са свързани с еничари. Ст. Стойкова ги разделя на три групи: 1. Песни за набиране на деца и юноши за еничари. 2. Песни за тъгата на еничарина по дом и близки. 3. Песни за трагични срещи и разпознаване на еничарина и неговите близки. От своя страна третата група, която е разглеждана тук, се разделя на две подгрупи: А. Трагични срещи между съпрузи (годеници) и Б. Трагични срещи между братя и сестри⁴⁴. Първата група може да се разглежда като специфичен вариант на мотива за нещастната фамилия, при който обект на похищението е не девойка, а момче. Втората група обединява образци на характерен тип фолклорна елегия, която вероятно би могла да бъде сравнена и с характерните за първите поети елегии, посветени на преживяванията на откъснатите от родината български ученици в Русия.

Основната и типично фолклорна разновидност е за завръщането на еничаря, който влиза в някакви взаимоотношения с българска красавица, която се оказва негова сестра или годеница (съпруга), и това довежда до отказ от исляма. По думите на Ст. Стойкова „песните от третата група адаптират по-стари и универсално познати мотиви[...]“ Може да се допусне, че става дума за по-нови варианти на древния мотив „гурбетчия на сватбата на годеницата си“⁴⁵ или „мъж на сватбата на жена си“, познат например още от *Одисея*.

⁴² Цит. по: Писахме да се знае..., 284–285.

⁴³ Вж. Даскалова-Перковска, Л., Д. Добрева, Й. Коцева, Е. Мицева. Български фолклорни приказки. Каталог. С., 1994, с. 305.

⁴⁴ Стойкова, Ст. Еничарският песнен цикъл в българския фолклор. – Във: Възрожденският текст. Прочити на литературата и културата на Българското възраждане. В чест на 70-годишнината на проф. Дочо Леков. Златен лъв, С., 1998, 268–281.

⁴⁵ Вж. Даскалова-Перковска, Л., Д. Добрева, Й. Коцева, Е. Мицева. Цит. съч. № 974.

Откриваната в народните песни сюжетна схема е близка до двата основни агиографски варианта на мотива и използва елементи, познати от тях. И тук има две последователни смени на вярата, като първата по правило е насилствена, а втората – по скоро по емоционални, отколкото по идейни подбуди. Може да се предположи, че „идеологическата“ мотивировка е по-нова. От друга страна, тази разновидност има и други варианти, които са може би по-стари или поне не са свързани с „потурчване“. Реално извършеното или потенциално кръвосмешение отпраща по-скоро към древни митични структури, отколкото към реални събития.

Близки до „еничарските“ са и някои песни, определяни като „исторически“. Една от тях с подобен мотив, смятана за по-стара, е *Хан Татар и Тодорка* (СБНУ, Т. 26) и нейните варианти. В нея изчезналият брат не е еничар, нито е сменил вярата си насила. Преди години той е избягал след конфликт с бащата. Любопитно е, че и тук (както и при мотива за нещастната фамилия) присъства отмъщение, но то не е насочено към друговерци и похитители, а към своите, които са жертвали сирачето, предали са го на Хан Татар „въз него да си вечеря,/ вечеря, още ношува“. Вглеждането в текста като че ли води до извода, че историята е разказана обективно и безпристрастно, певецът сякаш не взема страна, не разкрива своите пристрастия, а по-скоро предава една необикновена и поради това пораждаща особен интерес случка. Маркирано е отношението единствено към „Тодорка клето сираче“.

В други песни и братът, и сестрата са отвлечени, намират се и се женят. В отделни случаи еничарът се оказва „либе“ (*Стойна Ениньовка и еничарин Склаф*) или „ступанин“, който обаче не се завръща при своите, а само дава „ситен бисер [...] да ми чуваш до две мъжки рожби“ (*Паша еничарин и Яна вдовица*). Според султанските закони за еничари не са вземани женени мъже, но като всички правила, и това вероятно е било нарушавано⁴⁶.

По-различна, „сензационна“ разработка на мотива се открива в песента *Еничар отвлеча дъщерята на първото си либе*⁴⁷. Тук либето, „богатска дъщеря“, не чака Кръстьо, а веднага се омъжва. След години Кръстьо се завръща, разпознава в красивата девойка дъщерята на някогашното си либе и я отвлеча. Към адаптираните към еничарския цикъл песни Ст. Стойкова нарежда познатата балада *Мъж продава жена си* (*Сиромас Тодор и Тодорица продадена*) и *Син еничарин намира пленената си майка*.

Особен сюжет предлага песента *Помак Панчоолу се бие с турци*, записана в Ловешко и публикувана в издадените от З. Стоянов *Съчинения* (Т. 1. Русе, 1886) на Л. Каравелов. Тук юнакът помак се обръща към

⁴⁶ Георгиева, Цв. българите срещу кръвния данък. – Векове, 1987, № 3. Вж. и Георгиева, Цв. Развитие и характер на кръвния данък в българските земи. – Годишник на Соф. университет. Ист.-филол. фак, 61, 1967.

⁴⁷ Стойкова, Ст. Цит съч.

българите за помощ срещу турците, срещу които се бунтува. Любопитно е, че Панчоолу се обявява за българин, но не говори за вяра:

– Чуй ме мене, царски садразаме,
аз съм помак, помашко коляно,
не съм роден от бяла туркиня,
не съм повит в кадифе, коприна,
не храних се ни мазно, ни сладко;
мен ме роди червена българка,
повила ме вов букова шумка,
отрасла ме под бука зелена,
хранила ме с кукурузено брашно,
учила ме с турчин да не пия,
научила турчина да коля.⁴⁸

Самоидентифицирането на Панчоолу напомня на Паисиевото противопоставяне свои–чужди, а в някакъв смисъл и на Гергана от *Изворът на Белоногата*, и на целия пространен цикъл текстове, изградени около подобни опозиции.

Безспорно най-въздействащият образ на нов християнски мъченик в масовото съзнание е Балканджи Йово от народната песен. Мотивът не е особено разпространен във фолклора, но се среща в песента *Хубава Яна на турска вяра*, записана в Серско и публикувана в сборника на Стефан Веркович *Народне песме македонски бугара* (У Београду, 1860). Популярният днес вариант е публикуван от Пенчо Славейков в *Книга на песните* (1917) и вероятно представлява негова преработка. Автентичността му поражда съмнения⁴⁹. Популярността на песента се дължи както на качествата на текста, минал през ръката на П. П. Славейков, на адекватността ѝ спрямо мита и стереотипите, и не на последно място – на последователното ѝ налагане от националистическата пропаганда. Независимо от смяната на политическата конюнктура песента неизменно присъства в учебници и христоматии, текстът ѝ се рецитира при различни чествания, масово се цитира в публицистиката и пр. Всъщност сюжетът може да се разглежда като вариант на началото на мотива за нещастната фамилия. Това, което я отличава от повечето от останалите варианти, е конкретното описание на физическото мъчение, което заема голямата част от текста и навлиза в конкретни телесни детайли. Подобни детайли по принцип са типични за житията на мъчениците, но пряка връзка труд-

⁴⁸ Цит. по: Вековно наследство. Българско народно поетическо творчество. Отбор и характеристика М. Арнаудов. Т. 2. Наука и изкуство. С., 1977, 747–748.

⁴⁹ П. Динеков отбелязва „Не знаем откъде е записана – обстоятелство, което дава основание на някои да се съмняват в нейната автентичност.“ (Български фолклор. Първа част. Второ изд. С., 1972, с. 547.) По правило обаче скептиците не са цитирани. Интересно е, че подобни фрази се срещат и на други места в труда на П. Динеков, обикновено при „исторически“ песни с несъмнена идеологическа натовареност: „Някои са склонни да се съмняват в автентичността на тази песен.“ („Откак се е, мила моя майко ле, зора зазорила“, пак там, с. 528); „в сегашния си вид вероятно песента има късен произход“ (*Цар Константин изгубва царството си*, пак там, с. 532) и др.

но може да бъде изведена. От друга страна, последователното разчленяване на тялото на Балканджи Йово, поне за по-късния възприемател, се превръща в глобална метафора за страданията на народа. Подобни метафори не са типични за класическия фолклор.

В други песни със сходна проблематика сестра (в някои случаи отново Яна) отказва да издаде брат си, а финалът е сходна поанта – „немам очи да те видим...“ В отделни песни смяната на вярата се свързва с някаква друга мотивировка. В *Потурчване на владика*, записана в Панагюрище и публикувана в сборника на братя Миладинови, се говори за клевета, която свързва духовника с друговерка:

Та чуло ли са, разбрало,
какво са й чудо сторило?
Да е за нящо – ни защо:
владика беда бедили,
че либи булче емирче...⁵⁰

И тук, както и при житията, може да се допусне и съществуване на варианти (житейски и фолклорни), при които не става дума за клевета, а за реално прегрешение. Във всеки случай това е един от малобройните примери на обратната посока на движение на жена – от чуждата вяра към българското. Тук това движение в най-добрия случай остава нереализирано (ако въобще е било предстоящо), като „булчето в земя потъна“, а бог чува молбата на владиката,

...та си го стори, направи
на сиво пѣстро пиленце,
та си далеко захвъркна,
на светогорски манастир [...]

Във фолклора може да се открие и доброволен отказ от вярата. Една песен от Софийско започва така:

Прочул се е Нейчо чорбаджия,
че ще турчи свойог мила сина,
та да зима пашова дащерка.⁵¹

Песните за похитената вяра, заедно с песните за похитени девойки, са ядрото на този дял от фолклора, в който изследвачите виждат изображение на народните страдания. Заедно с хайдушките песни те са важен акцент, който националистическият дискурс поставя. Изследователят би трябвало да държи сметка за това, че по-късната популярност на тези песни има и извънфолклорни мотиви, както и че тази популярност не може да не поражда някакво напрежение с други фолклорни творби,

⁵⁰ Цит. по: Вековно наследство. Т. 2, с. 703.

⁵¹ СБНУ, т. 46. Цит. по: Вековно наследство. Т. 2, с. 696.

които не получават подобна подкрепа от външни спрямо фолклора институции, които дори могат да осъждат, да цензурират или да потискат и маргинализират други фолклорни текстове.

* * *

Специално внимание заслужава развитието на интереса към вариантите на мотива за похитената вяра. Една от формите за въвеждане на противопоставянето на християни–мюсюлмани в житийната литература е чрез „актуализиране“ на житията на раннохристиянските мъченици, в които са въведени нови реалии и алюзии за съвременността⁵². Както бе дума, в началото вероятно трябва да се поставят житиисписците от Софийската книжовна школа Поп Пейо и Матей Граматик, а в някакъв смисъл дори и *Похвално слово за Евтимий* от Григорий Цамблак. В житията на Поп Пейо и Матей Граматик се споменава и за други мъченици на вярата освен Георги и Никола. Житието на Матей Граматик е основния източник на сведения и за Терапонт Сердикийски⁵³. Вероятно оттам сведенията за Терапонт попадат у Паисий. Поп Пейо пък споменава Софроний Български и др. Софийската книжовна школа от XVI в., към която изследователите отнасят още инок Андрей и други книжовници, останали неизвестни, проявяват подчертан интерес към местните новомъченици, като се стремят да разширят кръга от трите познати имена – Георги Нови, Георги Новейши и Никола Нови. В службата на Никола Нови, дело на няколко книжовници, между които и инок Андрей, също се споменават други мъченици, а неизвестен автор пише обща *Беседа похвална*.⁵⁴ По думите на Кл. Иванова българци са умирали за своята вяра и през XIV в., но тогава още не са съществували условия за „мъченикотворчество“. „Такива условия се създават само там, където българите са икономически силни, стабилни и относително независими, където местната Църква е достатъчно авторитетна, за да наложи и отстои създаването на един култ. И не на последно място – там, където има книжовно средище, излъчило от своите среди достатъчно подготвени хора на перото. Такива условия се създават през XVI в. в София [...]“⁵⁵ Тези условия биха могли да се обединят в едно – появата на (прото)национализъм, за когото са необходими и икономическо развитие, и някаква културна традиция.

В по-ново време насочването към новомъчениците се свързва с Партийей Павлович, Паисий Хилендарски, Зографската история и йеросхимонах Спиридон. В ръкописната си автобиография (1549–1557) Парте-

⁵² Петканова-Тотева, Д. Дамаскините в българската литература. БАН. С., 1965, 111–113, 120–124.

⁵³ Вж. Жития на светиите..., с. 264.

⁵⁴ Сведенията са по Йонова, М. Софийска книжовна школа. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. Съст. Д. Петканова. Изд. „П. Берон“. С., 1992, с. 431. За Андрей вж. Кожухаров, Ст. Тах Андрей – един незабелязан химнописец. – Старобългарска литература, № 18, 1985.

⁵⁵ Иванова, Кл. Стара българска литература. Т. 4. Български писател. С., 1986, с. 27.

ний Павлович споменава мощите на познатите Никодим Албански, „новострадалеца, измъчван от агаряните преди 50 години“, Георги Нови Софийски и Николай Нови Софийски, „пострадали за вярата и изгорени от агаряните“. Той също се стреми да разшири кръга и затова прибавя:

Преди няколко години един монах от Хилендар пострада за вярата и бе обезглавен от агаряните в града на остров Родос. Също така и Йосиф Дългобради имаше ученик Пахомий, посечен за вярата от агаряните.[...] И мнозина и днес страдат заради Христовата вяра и от агаряни, и от евреи, и от друговерци, прелъстявани да се отрекат от Христа с ласка, със закани и по различни [други] начини. Но понеже имат основа върху краеъгълен камък, те не се разколебават от вражеските примки. Както прочее в древността мнозина са звани, малцина са избрани, таки и сега не всички искат да се подвизават с добър подвиг и да вървят по тесния път, но по широкия, заради това не получават [благодат].⁵⁶

В двата ранни историографски труда присъстват списъци на български светии, които до голяма степен се повтарят. Светците са сериозен акцент в *История славянобългарска* и това е подчертано и от композицията на творбата. Списъка, в който Паисий изрежда „българските светци, колкото са просияли от българския народ в последно време“, е подреден по хронология и завършва с новомъчениците, които представляват специален интерес за автора на *История славянобългарска*. Не случайно в заглавието присъства изрече „в последно време“, въпреки че първият (свети крал Тривелий) е от преди повече от хилядолетие. Тримата споменати от Паисий новомъченици са свързани със София – Георги, Никола и Терапонтий. Към тях по хронология може да се отнесе и Димитрий Нови (1685). Най-обширни са сведенията за Ангел Битолски.

Списъкът на светците в Зографската история до голяма степен повтаря Паисиевия. Тук се откриват познатите на *История славянобългарска* Димитрий Бесарбовски, Георги Нови, Николай Нови и Ангел от Битоля. Към тях е добавена „мъченица Висса в Солуне“⁵⁷ и „Лука отроча“, може би Лука Одрински (1802). В Зографската история липсват няколко български светци, посочени от Паисий – цар Михаил-Йоан, Симеон Петровски, Димитър Нови и Терапонтий от Трън. От тях при Михаил-Йоан може би става дума за случаен пропуск; атонският светец Симеон Петровски и Димитър Нови не се споменават и в *Жития на светците*; както бе дума при Терапонтий вероятно става дума за смесване с Терапонт Сардийски, загинал през 259 г. Във въведението към текста на Зографската история Й. Иванов пояснява: „Прибавката за българските светци се среща и в друг зографски ръкопис, № 124 (Мали патерик), писан в края на XVIII в.“⁵⁸ Интересът на йеросхимонах Спиридон, третият значителен ранновъзрожденски историк, към новомъчениците е по-слаб, мо-

⁵⁶ Бояджиев, П. Партений Павлович. Наука и изкуство. С., 1988, с. 67, 70, 71.

⁵⁷ Иванов, Й. Български старини из Македония. Наука и изкуство. С., 1970, с. 642.

⁵⁸ Пак там, 629–630.

же би защото той завършва своята история след като напуска Атон – основният център на новомъченичеството.

М. Стоянов се изненадва, че списъкът на българските светии отсъства в повечето преписи на *История славянобългарска*, както и от факта, че преписвачи, читатели и притежатели на ръкописа почти не добавят нови имена. Всъщност това показва, че проблемът е поставен от идеолозите на българския национализъм, но той не намира веднага отклик сред тяхната публика. Към липса на адекватен на желанията на идеолозите отклик насочва и разглеждането на рецепцията на фолклорните текстове. По правило при тях става дума за осъществени от идеолози на национализма записи на песни с проблематична автентичност или първоначално слабо разпространение. По-късно популярността на същите текстове е стимулирана от книжнината, училището и други нетипични за разпространението на фолклора механизми. Нещо повече, в словесността на XIX в. могат да се открият преки описания на случаи, в които идеолозите съобщават на народа непознати му народни умотворения. Този казус заслужава специално разглеждане.

Не трябва да се пропуска обстоятелството, че интересът към новомъчениците получава сериозна подкрепа от лица и институции, които не принадлежат към българския етнос. Още през XV в. в Атон се забелязва стремеж към съзнателно подготвяне на мъченици⁵⁹. Гъркът Никодим Светогорец проявява траен интерес към новомъчениците, включително и българи. По данни на М. Стоянов списъци на български светци се появяват в трудове на руснаците А. Маринов, Евг. Голубински, Филарет Черниговски. Вероятно не без връзка с Никодим Светогорец и идеите на неговото време, които той изразява, в началото на XIX в. в Атон зачестяват проявите на съзнателно търсено мъченичество и неговото документиране в жития и други текстове. Тази стратегия, макар и не така интензивно, продължава да съществува през целия XIX в., а и по-късно.

Интересът към новомъчениците се възобновява и масовизира с печатните календари от 60-те и 70-те години на XIX в.⁶⁰ При тях списъците постепенно се разрастват, въпросът за формалното канонизиране не се поставя, така че става възможно Хр. Ботев да постави Васил Левски, Хаджи Димитър и други, противопоставили се с оръжие в ръка на османската власт, редом с признатите от църквата светци, а В. Манчев да добави и „пет хиляди баташки мъченици“. Очевидно е отдалечаването от чисто църковната традиция и по-точно преосмислянето ѝ в патриотичен дух. По наблюденията на М. Стоянов след Освобождението българските светци изчезват за няколко десетилетия от календарите. И в този случай „народът“ не особено охотно възприема „изконно народното“.

⁵⁹ Нихоритис, К. Цит. съч.

⁶⁰ Стоянов, М. Цит. съч. Вж. и Михова, Л. Българските календари. Изд. „Полиграф“. Пловдив, 1995.

Създаването на религиозния култ към борците за свобода присъства в *Горчива съдба* на Каравелов. Тук по повод на смъртта на хайдутина Недялко разказвачката подхвърля:

В Русчук Недялко умрал като мъченик, като светия и неговата душица е сега при бога и разказва му какво търпят сиромаси българи... Поп Марко казва, че кръвта Недялкова и на други момци, дето умряха за българския народ, ще избавят България, защото сичките тия са светии и сичките с бога говорят... Още поп Марко казва, че българите трябва да се молят на тия нови мъченици, да им четат песни в черковите, а не на ония светии, които за нашият народ нищо не са направили⁶¹.

Цялата творба е представена като „Разказ на една нишлийка“, но това е едно от местата, в които автори и разказвач очевидно се разграничават. Иронията на Каравелов, враг на всеки предразсъдък, тук е очевидна. Неочаквано за читателя тя преминава от „попщината“ към самия култ към борците, с който редакторът на „Свобода“ и „Независимост“ е най-тясно свързан.

Една от ярките прояви на митологемата са краеведските и исторически трудове, най-представителен от които е *Географско-историческо-статистическо описание на Татарназарджишката кааза* (1870) на Ст. Захариев, който поставя началото на една трайна традиция, която се актуализира в подходящи моменти, включително и през 80-те години на ХХ в., а и по-късно. Както бе дума, и към трите типа текстове – жития, фолклор, исторически бележки – са отправяни основателни предположения за всевъзможни намеси, от по-невинни стилистични редакции до откровени мистификации.

Засилването на интереса към новомъчениците е до голяма степен успоредно с възстановяването на култа към Кирил и Методий и техните ученици. Идеологическата им насоченост несъмнено е обща. Както посочва Хр. Гандев през ХV в. култът към тяхното дело „погасва“⁶², като обяснението му е свързано „с една от основните черти на религиозния живот през времето на Втората българска държава[...] изключителната грижа на църквата да издигне и наложи масово авторитета на светците чудотворци и помагачи на отделния човек в ежедневната му дейност“. Така или иначе Паисий и ранните историографи отново изтъкват делото на Кирил и Методий, а успоредно с него – и духовния подвиг на новомъчениците. През 60-те и 70-те години честването на Славянските първоучители се превръща във всенароден религиозен и училищен празник, а новомъчениците попадат в популярните календари.

Според наблюдателската позиция на автора и обвързването му със събитията текстовете за похитената вяра могат да бъдат разделени на две основни разновидности – едната е разглеждана като „автентични

⁶¹ Каравелов, Л. Събрани съчинения. Т. 1. С., 1984, с. 587.

⁶² Гандев, Хр. Българската народност през 15-и век. Наука и изкуство. С., 1972, с. 276 и сл.

свидетелства“ (жития, фолклор, исторически бележки), другата – като вторични текстове, опиращи се на „автентичните“ – литература, историография, публицистика. Календарите стоят някъде по средата. От една страна, в някои случаи те първи огласяват сведения за някои лица и събития, в други несъмнено припомнят вече известното.

Сред авторите на вторични текстове, които налагат интереса към новомъчениците, е К. Иречек, който пише за тях в *История на българите*. Изследването на присъствието на новомъчениците в историографията на ХХ в. е интересна задача, която предполага самостоятелно проучване.

До голяма степен същото важи и за присъствието на насилствено-потурчване в литературата. През Възраждането като че ли акцентът пада върху мита за нещастната фамилия и похитената българка, а смяната на вярата остава на по-заден план. В Хърватско Св. Миларов публикува *Дейхад Чауш* (сп. „Хърватски дом“), в която според Ил. Конев главната тема е потурчването⁶³. Според Ил. Тодоров става дума за отделно издание на главата „Джейхад Чауш“, която е включена в българското издание на *Спомени от цариградските тъмници*⁶⁴ и фактически няма връзка с потурчване. Литературата на ХХ в. постепенно открива темата, като ключовата творба е романът на Антон Дончев *Време разделно* (1964) и екранизацията му от Людмил Стайков през 1987. И белетристичният, и екранният вариант на *Време разделно* предполага, меко казано, диаметрално различни гледни точки и оценки, които получават право на еднакъв достъп до публиката едва през 90-те години⁶⁵.

След 1958 г. постепенно научната и популярна историография започва да възстановява позициите си. Важен акцент в нея е засилване на интереса към сюжетите с насилствено ислямизиране. През 1965 г. в БАН е създадена група за изследване на родопското минало, която се занимава основно с издирване и публикуване на исторически материали, свързани с този процес. Следващият тласък е през 80-те години⁶⁶. В края на ХХ в. образите на мъчениците на вярата и на нови покръстителите се акту-

⁶³ Конев, Ил. Непознатият Св. Миларов (Из живота и дейността му в Хърватско и Румъния). – В: Конев, Ил. Ние сред другите и те сред нас. Наука и изкуство. С., 1972, с. 207.

⁶⁴ Цит. по приложението към Св. Миларов. Спомени от цариградските тъмници. Съст. Ил. Тодоров. ГАЛ-ИКО, С., 1994, с. 225.

⁶⁵ За *Време разделно* съществува огромна критическа литература. Всред по-новите заглавия, които разглеждат романа от гледна точка на националната митология, вж: Хранова, А. „Друго“ и „Чуждо“ в разделното време. – В: Да мислим другото. Образи, стереотипи, кризи. Кралица Маб. С., 2001, 87–97; М. Врина-Николов. Исторически кризи и митове на националната идентичност: няколко илюстрации от българската литература на ХХ в. – В: Балканските идентичности в българската литература. Т. 2. С., 2001.

⁶⁶ Мутафчиева, В. Образът на турците. – Във: Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България. Фондация „Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия“. С., б. г. Авторката се позовава и на непубликуваното (тогава) изследване на В. Стоянов *Българските турци след Втората световна война. От национално малцинство към културна анихилация*.

ализират чрез дейността на съмнителни организации като съюз „Йоан Предтеча“ и отец Боян Саръев.

* * *

Мотивът за похитената вяра е същностен елемент от българската национална митология. Сюжетът за похитената вяра напомня другия важен сюжет в нея – историята за „нещастната фамилия“, за похитената красива българка и опитите за нейното спасяване⁶⁷. Може да се допусне, че двата сюжета имат обща митологична основа, общ архетип. В тях се откриват някои фундаментални образи, чрез които българите мислят за себе си – Мъченикът (жертвата) и Помагачът (който тук обикновено е духовен наставник, а другаде – войводата и спасител). Очертани са и двата най-важни образа на враждебния друг – Коварният гръцки духовник и Бруталният иноверец. Тези фигури влизат в характерни взаимоотношения, които образуват централния за българската национална митология сюжет, който се състои от две основни събития: нарушаване на космическия ред и последвалото му възстановяване – похищение (на хора, на вяра, на книги, на черкви) и мощна ответна реакция (отхвърляне на исляма, освобождаване, отмъщение). Тези събития представляват повторение на нещо същностно, случило се някога и определящо днешния ден. Това повторение е важно и желано, тъй като то сплотява етническият колектив. Затова и въпросът за неговата автентичност остава на заден план и не поражда проблеми за пропагандаторите на национализма и тяхната публика.

В агиографския вариант обект на похищение е млад мъж, а самото похищение е проблематично и прилича повече на провокация, на съзнателно търсена жертва; в „белетристичния“ вариант жертвата е жена, която е напълно невинна, единствено хубостта ѝ привлича погледа на друговеца. Съществуват още вариантите за похитените стари книги, за отнетите черкви и т. н. Възможно е да се реконструира един общ архетипен сюжет – похищане на българин/българка (понякога спасителната акция не успява), последвано от насилствено променяне на вярата (жертвата не успява да се спаси чрез самоубийство), след което идва страданието и травматизиращият и/или възвеличаващ спомен. (На подобна поредица от събития е посветен разказът на Л. Каравелов *Турски паща*, аналогии могат да се търсят и с фолклорния мотив за завръщането на еничара.) Мотивът за изгорените книги може да се разглежда като трансформация на мотива за нещастната фамилия – основната структура се запазва, като елементът *жена* се замества с *книги*, като се запазва статута му на важна ценност. Този реконструиран архетипен сюжет е вариант на архаична структура, която бива адаптирана за нуждите на национализма.

И трите мотива за похищане (на жена, на книги, на вяра) се разпространяват както устно, така и чрез писани текстове. Нещо повече –

⁶⁷ Аретов, Н. България като „нещастна фамилия“. За един основополагащ сюжет в българската национална митология. – Език и литература, 1999, № 1, 135–145.

трите типа текстове, разгледани тук – жития, исторически бележки, народни песни – са изградени с езиковите ресурси на три типа повествование. Всеки от тях след това е използван от литературата. Благодарение на поестта на В. Друмев и на другите ранни белетристични произведения мотивът за нещастната фамилия се възприема главно като литература, същото важи и за мотива за похитените книги, познат от *Монолог или мисли на владиката Иларион...* от В. Попович, докато мотивът за отнетата вяра битува главно под формата на жития, народни песни, предания и техни записи. При много от тях се откриват различни форми на намеса в текста, а както бе дума, дори и в самите събития, за които текста повествува. Множество варианти и на трите мотива могат да се разглеждат като мистификации – те неоснователно претендират, че представят действителни събития. В други случаи намесата е по-фина, но не по-малко целенасочена. Във всички случаи присъства съзнателно акцентирание върху един тип събития (достоверни или не) и тяхното целенасочено идеологизиране. Предпочитанията към идеологически натоварените сюжети се откроява добре на фона на сюжетното разнообразие на фолклора.

Аналитичното навлизане в света на националната митология би трябвало да помогне при намиране на отговорите на изконни въпроси от типа на: „Кои сме ние?“, „Защо сме такива?“ (Ив. Еленков и Р. Даскалов), а и „Как сме станали такива?“ В по-далечна перспектива рационалният подход към подобни крайно чувствителни теми би могъл и да внесе повече дълбочина и триизмерност в образите, които си изграждаме за себе си, повече толерантност в образите, с които мислим другото.