

Тема на дисертацията: Пренасянето на мощи на светци и художественият обмен на Балканите през Средновековието

Докторантка на редовна подготовка в НБУ

Научен ръководител: Доц. д-р Оксана Минаева

70

## Пренасяне на светите мощи: същност и елементи на ритуала

Елена Цонева

**Ключови думи:** култ към светците, пренасяне на мощи, богослужебни ритуали, процесияен път

Терминът „пренасяне на мощи“ (от лат. *translatio*) и в западната католическа традиция, и в източното православие обозначава тържественото пренасяне на свети предмети, обикновено мощи, от едно място на друго. Това се отнася както до тялото или частици от тялото на светци, така и до предмети, свързани с тях. Всъщност формулировката „почитане на мощите“, валидна и днес, се намира в решенията на Седмия вселенски събор (787 г.): „Спасителят наш Христос ни дари дарове, останките на светите, изливащи благодеяния върху достойните.“ Свидетелства за почитането на мощи може да се намерят дори и в Стария Завет (Царства 4: 13-21).

Самият термин „мощи“ произлиза от лат. *reliquiae* и гр. *λείψανα*, като на български език се употребява едновременно и терминът „реликви“<sup>1</sup>. Реликвите могат да бъдат телата или частици от телата на светци или техни лични вещи, с които са били в контакт или са притежавали (от лат. *brandeum*, мн. ч. *brandea* – ‘свещени тъкани’). Особено през първите векове на християнството преобладават кон-

<sup>1</sup> За използването на термина „реликви“ в западното християнство и нюансирането на термина в православната традиция при употребата на „реликви“ и „мощи“ (отнасящи се само до тялото на светеца) вж. Бакалова, Е., 2000, 19-45.

71

тактните свети предмети, свързани с Христос, Богородица, светите апостоли и светци мъченици.

Писмените сведения за Църквата още от II век потвърждават наличието на тази традиция. До началото на IV век почитането на мощи на светци е народна инициатива, която няма юридическо оформяне. Предполага се, че култът възниква в Египет, където има дълга традиция на съхраняване на телата на покойниците. Като пръв запис на почитание на мощи се смята мъченичеството на св. Поликарп, епископ на Смирна, пострадал около 156 г. (Wortley, J. 2009, 5-28) Евсевий Кесарийски (263–339) описва как неговите „последователи взели костите му, по-ценни от скъпоценни камъни и по-желани от злато, и ги положили в подобаващото място, което заслужавали...“. (Eusebius' Ecclesiastical History 4.15.43-44) Култът към светците и техните мощи се разраства на основа на вярата, че според Виктриций от Руан (330–407) те са „жители на Небесата“ и тяхната близост до бог е условието *sine qua non* за способността им да бъдат посредници, като по този начин пазят своите смъртни събрата. (Браун, П. 2000, 119) Към началото на IV век (305–306 г.) се отнася сведението за знатната дама от Картаген Луцилия, която държала в себе си частица от мощи – едно от първите сведения за съхраняването на мощи *ex corpore*.

Развитието на култа към светците върви паралелно с институционализирането на Църквата на Запад и във Византия. Светците се оказват събирателният пример за новопокръстените и вярващите.

Пренасянето на мощите е част от култа към светците, който включва многообразни практики, като полагане на светеца в гроба, почитание на светеца и пренасяне на неговите мощи, изразяващи се чрез безкрайно усложнени, различни за отделни периоди и локални черти ритуали. Но докато за самия култ има богата научна литература (Лидов, А. 2003; Бакалова, Е. 2016; Bozóky, E. and A.-M. Helvétius. (Eds.) 1999, *passim*; Hahn Cynthia and Holger A. Klein (Eds.) 2015 *passim*; Talbot, A.-M. 2015 и др.), за пренасянето на мощите като ритуал, сбор от събития и действия, както и за техните богословско-литургични аспекти, няма толкова многобройни и задълбочени изследвания.

Пренасянето на мощи включва няколко етапа, свързани последователно, но извършвани не задължително в порядъка на някаква хронология и определен период. Първият етап обхваща организи-

рането на това религиозно и идеологическо събитие. Той включва сдобиването с мощи, с разрешение за тяхното пренасяне и подготовка на самото пренасяне. Вторият етап представлява самото пренасяне по време на пътя, характеризиращ се с действия и ритуали по изнасянето, носенето и посрещането на мощите. Последният етап от този комплекс е полагането на мощите в храма като част от неговото освещаване.

Практиката на пренасянето на мощи има дълго и противоречиво богословско и ритуално развитие. Тук ще се направи опит да се засегнат само някои от страните на този цялостен богословско-литургичен комплекс. (Мусин, А. Е. 2003, 363-386)

В най-ранната история на култа към светците пренасянето на мощите не е практикувано в особено широк мащаб. Противоречивото отношение към мощите в различните периоди на християнското богословие води до различия в институционалната регулация на тази практика в каноническото право. (Герд, Л. 2011, 60-78) В римското право гробът, оттам и всичко свързано с него, се разглежда като *res religionis* и *res extra commercium* (от лат. *res* – нещо, предмет, т.е. нещо, свързано с вярата, което е извън търговските отношения). Гробът не може да бъде купуван, продаван, макар и да принадлежи към раздела за частното право. Още повече, че позорната смърт на християнските мъченици светци ги лишава от правото на места в публичните гробища. Затова те са погребвани на местата на мъченичеството, в пещери или пък с времето – в християнския храм. Освен това едно от правилата, приети на Лаодикийския събор, забранява до християнските погребения да се приближават еретици, и обратното.

Каноническото право добавя към езическото и античното почитание на гробовете разбирането за святост. В 72. и 73. правило на Св. Апостоли се забранява износът от храмовете на елей, а също и използването на свещени съдове за лични цели и тяхното присвояване. Под страх от отлъчване многочислени правила на Свещените събори забраняват разхищението на имуществото на храмовете и манастирите. В Номоканона на Йоан Пустинник (X в.), който следва Григорий Нисийски, светототаството се приравнява на прелюбодеянието. (Герд, Л. 2011. 60-78) Всеки епископ е длъжен да дава отчет за църковното имущество – както движимо, така и недвижимо. До отчуждаване на църковна собственост се стига само в краен слу-

чай – по време на война или за помощ на пленници и бедни. Такъв случай във Византия има по време на войните с Персия, когато при обсадата на Сергиопол от Хосрой в 542 г. са продадени съдове от местния храм „Св. Сергей“, или по времето на император Ираклий, когато са взети кадилата на църквата „Св. София“, за да се секат монети. В 1081 г. Алексий Комнин продава свещени съдове, за да плати на войската, което предизвиква голямо възмущение. Възниква богословски спор и през декември 1083 г. е свикан църковен събор. От гледна точка на строгите каноници Алексий Комнин подлежи на епитимия за посегателство на свети предмети. Според доводите на главния опонент на императора – митрополит Лъв Халкедонски – предметите, намиращи се в олтара, още повече на престола и съприкосноваващи се с Тялото и Кръвта Христови, не могат да подлежат на отнемане и присвояване (макар че той не споменава за мощите, заложили в основата на Св. Престол). (Герд, Л. 2011, 60-78)

Съгласно каноническото право мощите са възприемани като по-нисши от Св. Дарове, но въпреки това са обект на засилено почитание, понякога дори и повече от самите икони. Всъщност по своята святост те са от „един порядък“ с иконите, макар че мнението на учените се различава относно тяхното влияние в обществото през различните исторически периоди. Според едни учени в Константинопол иконите не са били никога повече от мощите, които се споменават постоянно в разказите на поклонниците. (Wortley, J. 2009, 5-28) Прието е да се смята, че в по-ранния период мощите играят много по-голяма роля от иконите. (Mergiali-Sahas, S. 2001, 41-60) По-внимателната теза обаче настоява, че в първоначалния период на християнството няма превъзходство на численост на един или друг сакрален предмет, но след победата на иконопочитанието иконата придобива по-голяма важност. (James, L. 2000, 130-131)

Като част от тялото на светеца и част от неговото място на погребване мощите невинаги са възприемани положително, тъй като се налагало нарушаване на целостта им. (Вунум, С. 1991) Второто правило на Картагенския събор (345–348) говори за задължително почитане на гробовете на мъчениците, а картагенският събор от 401 г. различава истинните и лъжливите мощи и призовава да се разрушават местата на поклонение на лъжливите мощи на полето и по пътищата, които са поставяни в резултат на видения. Това постановление и мнението на Августин, който настоява за практиката на

обществено признаване на истинността на мощите и документирането на подвига на мъченика, се явяват едни от първите актове на борбата с фалшивите мощи и тяхното разпространение, като тази дейност остава прерогатив на епископа. (Saxer, V. 1980, 230-235)

Самото придобиване на мощи обаче се е тълкувало противоречиво. То включва както нарушаването на гроба, така и нарушаването на целостта на тялото. Следвайки римското, египетското и еврейското законодателство, византийските закони строго осъждат всякакви прояви на гробокопачество и нарушаване на гроба (ητκβνξλρία), възприемано като светотатство. (Липшиц, Е. 1963, 69, 166) Гробокопаенето е строго осъждано от църковните отци Йоан Златоуст, Григорий Богослов и Григорий Нисийски. (Иванов, С. 2003, 121-133) Например Йоан Златоуст оценява пренасянето на мощите на Св. Вавила от Антиохия в Дафни в 351 г. като гробокопачество. (Иванов, С. 2003, 122)

Скоро обаче след спирането на гоненията на християните единственият начин да се придобият мощи на този или онзи мъченик се оказва разкриването на гроба или отварянето на неговия ковчег. Църковното и светското законодателство вече са принудени да прилагат по-диференциран подход както към нарушаването на гроба на мъченика, така и към раздробяването или нарушаването на целостта на мощите. (Wortley, J. 2009, 5-28)

От втората половина на IV век придобиването на мощи става знак на политическо влияние, а пренасянето на мощи – акт на политическо утвърждаване. Мощи на светци започват активно да се пренасят към Константинопол и Рим от Антиохия и Александрия. Трябва обаче да се каже, че въпреки че император Константин Велики донася в столицата редица реликви, в тях не се включват мощи на светци, защото тъкмо в момента на неговата смърт (337 г.) мощите на светци току-що започват да се почитат все по-активно. Това на свой ред засилва законодателната дейност срещу гробокопаенето и забраните да се пренасят, разчленяват телата на мъчениците и с тях да се извършва търговия. Император Теодосий I, въпреки че проявява снизхождение към култа към реликвите, потвърждава традиционното законодателство и забранява да се пренасят телата, които веднъж са били погребани, както и да се продават мощи на мъченици (Cod. Theod. IX. 17.7, Cod. Just. III. 44.14). Оказва се, че, от една страна, византийските императори забраняват пренасяне на

мощи, а от друга – самите те извършват това деяние. По поръка на император Констанций някой си Артемий пренася в Константинопол мощите на апостолите Андрей, Тимотей и Лука за освещаването на манастира „Св. Апостоли“. (Wortley, J. 2009, 5-28)

76 През 381 г. император Теодосий I издава още един указ, забраняващ погребения в очертанията на града, вследствие на което раннохристиянските мартирии се оказват разположени извън чертите на града. Поради тази причина процесът на пренасяне на мощи в Константинопол се засилва още повече. Въпреки забраните пренасянето на мощите се утвърждава като общоприета практика и в указа на император Лъв Велики, управлявал от 457 до 474 г., пренасянето на мощите в свещени сгради или храмове се позволява със съгласието на епископа. Оказва се, че към 1204 г. в столицата има около 3600 мощи на 476 гръцки светци. (Meinardus, O. 1970, 267-269)

Подобно явление се наблюдава и на Запад. На 17 юни 386 г. – скоро след забраните на Картагенските събори, се състои пренасянето на мощите на св. св. Протасий и Гервасий в базиликата на Амвросий в Медиолан. През 393 г. самият Амвросий пренесъл от Болоня мощите на св. св. Виталий и Агрикола, а през 395 г. – на св. св. Назарий и Келс. Действията му са свързани не с идеологическата мотивация на утвърждаването на светската власт, а с налагането на влиянието на епископа като близък на светеца и по този начин подсигуриращ присъствието и помощта му за паството. (Saxer, V. 1980, 230-235)

В следващите години пренасянето на мощи става обичайно явление и даже само една малка частица от тялото на светеца обезпечава неговото присъствие – оттук и разбирането, че не само вещи, с които светецът влиза в контакт, но и частици от неговото тяло могат да имат същата символна функция. Което пък води до промяна на разбирането за ненарушимостта на целостта на тялото на светеца. Раздробяването на мощите се оказва необходимо действие при нуждата от освещаване на все повече и повече храмове, тъй като частица от мощите на светец е необходима за полагане в основите на св. Престол на новостроящия се храм. Този обичай е кодифициран от Седмия вселенски събор. (Karlan, M. 1999, 24) Освен това раздробяването на мощите, макар и възприемано, е подложено на строги санкции и разрешение за това може да се даде само от висшите духовни или светски власти.

След разкопаването на гроба или отварянто на ковчега/раклата с тялото на светеца е необходимо по-специално оглеждане на останките. Светостта на светеца има редица признаци, като нетленност на мощите, благоухание, източване на миро и други доказателства, за което намираме редица описания в многобройните агиографски извори.

77 Сдобиването с мощи върви и по пътя на покупка на вече придобити мощи въпреки много забрани за продажба и търговия с мощи (според Кодекса на Теодосий *neto martyrem mercetur*). Този процес е особено засилен в поствизантийския период, когато мощите преминават все повече в частни ръце и на този акт се гледа не като на търговия, а като на благочестиво дарение или обмен на материални срещу нематериални блага.

Друг начин на сдобиване е кражбата на мощи, което се тълкува също многозначно – породено или от силно благочестие, или от лоши помисли. Показателен е примерът с пренасянето на мощите през 1237 г. на св. Сава от Търново в Сърбия. В българското житие на св. Сава, написано от Теодосий, действията на княз Стефан Владиславович са оценени като похищение, докато в сръбското житие, съставено от Дометиан, те се тълкуват като благочестив акт. (Марјановић-Душанић, С. 2009, 281-298)

Много разпространен начин на придобиване с мощи е тяхното чудодейно намиране или откриване след пророчески сън. Това се е възприемало като най-достоверно доказателство за тяхната истинност, защото нуждата от все повече реликви водела дори до тяхното фалшифициране.

В края на това кратко изложение за същността на пренасянето на светите мощи трябва да се изтъкне и фактът, че освен датата на мъченическата смърт на светеца Църквата постановява като празник в календара и датата на пренасянето на неговите мощи.

+ + +

Съществува ли установен ред за пренасянето на светите мощи? Има ли модел, по който се извършват такива важни действия? Въпросът за необходимостта на този църковен ритуал, както и за неговия порядък, занимава църквата още от самото институционализиране.

Процесийното начало в самата църква е силно развито в зависимост от ритуалите, свързани с празниците и литургията.

(Flanigan, C. 2001, 35–51) **Функция на процесиите е да маркират сакралното пространство, върху което се простира протекцията на светеца.** (Бакалова, Е. 2000, 19-45; Бакалова, Е. 2001, 605-617; Бакалова, Е. 2016, *passim*) **Мощите на светците се оказват в сърцевината на ритуалите. За тях Жан Кюизение (Cuisenier, J. 2006, 186-187) казва: „Има основание да наречем ритуал, строго погледнато, ритуала, чийто протокол цели да регламентира/артикулира комуникацията между социални „актьори“, от които някои са човешки същества от този свят, други са от отвъдния, какъвто и образ да приемат – внушителен или близък, за да се появят на този свят.“ Изследването на специалните случаи, когато, „образите са били реликви (т.е. изображенията на светци в иконите) и реликвите са били поставяни в образите (т.е. в предмети с образи, напр. икони с вградени мощи или реликварий-ковчеже, наподобяващ храм или с други форми, кръстове енколпиони и др.)“ (Belting, H. 1990, 45), означава както проучване на непубликувани култови обекти, съдържащи изображения, така и сходство в ритуалите. И в двата случая това е важно обществено събитие.**

Архетипът на пренасянето на мощите е Входът Господен в Иерусалим, чийто ритуално-символичен характер, макар и религиозен, има своя корен в римската императорска церемониална практика.

Показателно е, че церемонията по пренасяне на мощите се извършва по подобие на церемониала на влизане в града (*adventus*) на императора (от лат. „пристигане“, т. е. според късноантичното разбиране – триумфалното шествие на върховния покровител на гражданската общност при влизането в града). Вече през IV век Църквата окончателно възприема и трансформира този обичай, като го превръща в християнска церемония, предназначена за посещенията на епископите в даден град и особено за приемането на свети мощи. (McCormack, S. 1981, 37-45) Християнската мотивация на тази церемония е взета от описанието на Влизането на Христос в Иерусалим в Евангелията, както и от описанията на Второто пришествие (Матей 21:1-11; Марко 11:1-10; Лука 19:28-40; Йоан 12:12-19; по-специално Матей 24:29 – 31 и Първо послание на св. ап. Петър до солуняни 4:17).

За да се реконструира картината на пренасянето на мощите, се използват описанията на императорските и църковните церемонии на вход в града, тъй като и двата вида церемонии покриват модела

на пренасянето на мощи. (McCormack, S. 1972, 721-52; Peterson, E. 1930, 682-702; Kantorowicz, E. 1944, 207-31)

Кой и защо започва и организира този акт? За да се организира едно такова събитие, е необходима мобилизацията на цялото население и на църковната и на светската институция.

Самата подготовка за пренасянето на мощите – решението за получаване (снабдяването) и пренасяне на мощи, подготовката на самите мощи, изготвянето на специален контейнер (ковчег, ракла или още рака, малко ковчеже или сандъче реликварий, икона или др. приспособление), избор на датата на събитието, както и етапите на самото пренасяне на мощите по техния път от едно място до друго, е резултат от дълги дипломатически, църковни и владетелски мисии и посланически усилия.

Възприемането на времето на пренасянето на мощите е богословски обосновано с невидимите граници на времевия и пространствения континуум, напомнящ най-великите чудеса на християнството – Въплъщението и Изкупителната Жертва. В тази връзка е важно да се има предвид категорията „каноническо време“, което се определя като образ на чудотворното действие. Във възприятието и интерпретацията на времето, според тази богословска категория, взаимодействат минимум четири пласта: вечното време на Небесните явления, историческото време на Евангелските събития, конкретното време на Чудесното Спасение на самия светец и конкретното време на извършването на самото пренасяне на мощите. Всеки един пласт предполага своя пространствено-идейна и визуална символика с различни асоциации.

Актът на носенето на мощите по пътя е равнозначен на тяхното издигане (от лат. *elevatio corporis*). Символиката на издигането – или още въздвижението – в християнското богословие се отнася до издигането на Честния Кръст. А този християнски знак визуално обозначава мястото, в което се събират горният и долният свят – като врата на прехода от един свят в друг. В самия празник „Въздвижение на Честния кръст“ историческото събитие на намирането на Христовия Кръст от Елена, майката на император Константин, е трансформирано в символичен празник – един от дванадесетте най-важни празника в християнския календар. Този празник може да се тълкува и като архетип на пренасянето на мощите – тъй като Елена изпраща една частица от животворящия Кръст на сина си

в Константинопол, докато самият Кръст е положен в храма „Възкресение Христово“ в Иерусалим. От друга страна, ритуалното действие на издигането (от лат. *elevatio* – ‘издигане’) има дълбоки корени в древността. То е символ на полета към небесата в представите за хероизация на починалия знатен – като следсмъртно издигане и придобиване на статут между боговете и земните. Оттам идва конотацията на издигането към небесата като зримо ритуално действие, обозначаващо прехода и входа към безсмъртието. По този начин връзката между почитането на мощите и тяхната християнска конотация с Възкресението обуславя постоянното развитие на култа и трайността му и до днес.

Мощите са носени и придружавани от специален ескорт – процесия. Участниците в процесията с мощите имат особеното качество да бъдат избрани. Не всеки има право да носи ковчега или да докосва мощите. Тези, които имат право да носят мощите, са облечени в специални дрехи в определен цвят, указващ техния специален статут. Смятало се, че тези служители произхождат от род, угоден на Бога, и затова могат да го докосват. Носителите на мощите са и първата група с най-изявен висок йерархичен статус. В някои случаи това са подбрани духовни лица, в други случаи са близки и последователи на светеца, а много често самият епископ или висш духовник държи в ръцете си ковчежето със светите мощи. Избраните, които носят самия ковчег или раклата, са придружавани от други групи. Обикновено една група духовници носят хоругви, кръст, кадилница и свещи, заставайки начело на процесията. Към тях се присъединяват и музиканти, носещи музикални инструменти и съпровождащи песнопенията. Много често в ескорта се включват и светски лица. **Например императрица Евдокия придружава мощите през целия град Константинопол и предградията посред нощта;** мощите на Йоан Златоуст са придружавани от патриарх Прокъл до църквата „Св. Апостоли“; докато Урс, префектът на Константинопол, действа като ескорт (от гр. *θύρσου ττρολέμλουτος*, свита от придружители) на мощите на Йосиф и Захария и влязъл с тях в самия сенат. Това е втората по йерархично значение група лица или само едно лице – понякога самият император или императрицата, инициатори на пренасянето на мощите. В някои от случаите те се присъединяват към процесията и са част от нея като водачи, а в други – те стоят начело на насъбраното множество от посрещачи, отбелязващи вър-

ховенството на светската власт и нейното подчинение пред светостта на мощите. Така в придружаващата мощите процесия се вижда присъствието на всички елементи на процесийното начало в християнската литургична практика – специални литургични предмети, специално облекло, ред на йерархичното разпределение на групите участници, определени песнопения – обединени в цял зрелищен, звуков и жестов спектакъл.

Процесийният път на мощите има своята литургична обусловеност и прототип в процесийния път (от лат. *ambitus temple*) по време на празничните литургии в храма *около олтара, в северната и южната част на предолтарното пространство, в наоса на църквата или извън нея (т. нар. Малък Вход и Велик Вход)*<sup>2</sup>.

**По пътя на процесията с мощите има важни спирки** (от лат. *statio*), по време на които се извършват определени богослужения. (Janin, R. 1966, 69–88) **Те са част от маркирането на пътя на мощите на светеца и сакрализацията на пространството.** Всяко едно място, където са престоели нетленните останки, става священо. **Така култът към светите мощи се установява с още по-голяма сила с отредената му значимост в неговия апогей – неговата главна функция, свързана с освещаването на храма.**

Посрещане на мощите. Първата и най-значима фаза на церемониала на Входа на мощите е *synantesis* (също *hupantesis* или *arantesis*) – означаващ радостно и масово посрещане на пристигащите мощи (или император, императорски портрет или епископ). В някои случаи тази фаза *се отнася както до процесията, носеща мощите от пространството извън града до стените на града, така и вътре в самия град от едно място на друго.* Според Созомен участниците в процесията, която посреща ковчега на св. Вавила в Антиохия през 362 г., включва всички християни на града, млади и стари, жени и мъже, девиси и деца. (*Ecclesiastical History*, 1960, 226) По същия начин Виктриций от Руан, описвайки пренасянето на мощи в града през 396 г., говори за свикването на всички възрасти и прослойки, включително свещеници, монаси, девиси и вдовици. (Clark, G. 1999, 365-399)

<sup>2</sup> Тук не е мястото да се коментират разликите в литургичните последования в католическата и източноправославната църква по отношение на Евхаристийния чин. Но именно поради типологичната прилика на ритуалния път на Запад се развива много подобният като церемониал религиозен празник *Corpus Christi*. Вж. (Walters, B. 2006)

Полагането на мощите в църквата е заключителният акт на пренасянето на мощите. Това е следващата – финалната – фаза на церемониала пренасяне на мощи по подобие на *adventus*, както се реконструира според текстовете (от гр. *apothesis* или *katathesis* – ‘*полагане*’, ‘*депониране*’). Именно поради разпространения в църквата обичай да се строят храмове върху мощите на светци се утвърждава и практиката на търсене, снабдяване и пренасяне на мощите (Stiefenhofer, D. 1909, 94)

При това мощите обикновено се полагат под олтара (понякога на едната от двете страни на олтара или на входа в храма).

Първите две писмени сведения в историческите извори за пренасяне на мощи в Константинопол – тези на св. Андрей и на св. Лука през 357 г., завършват с една и съща фраза: „...и [мощите] бяха положени в църквата „Св. Апостоли“. (Klein, H. 2006, 82)

Полагането на мощи под олтара е свързано с убеждението, че частица от мощите на светеца носи цялата негова неделима святост. От друга страна, от времето на ранното християнство тайнството на Евхаристията се извършвало в катакомбите, на гробовете на мъчениците – т.е. на самите мощи. В съвременната църква Тайнството на Евхаристията също се извършва на светите останки.

Това местоположение вероятно е свързано с традицията да се издигат храмове над гробовете на мъчениците, установена още по време на гоненията. Правилото, според което нито една църква не бива да се строи, ако не е върху мощи на светец, положени под олтара, е прието от Петия картагенски събор (*правило 10*). През VI-VIII в. обаче все още има отделни нарушения на това правило, но вече Седмият вселенски събор (787 г.) забранява да се строят църкви без полагане на мощи. Посочва се, че в онези храмове, които са осветени без мощи, трябва да бъде извършено полагане на мощи; ако пък някой епископ освещава нов храм без мощи, то той трябва да бъде отлъчен „като престъпил църковните предания“ (*правило 7*) (една от причините за приемане на това правило е непочитането на мощите от част от иконоборците, срещу които е бил насочен Седмият вселенски събор). Мощите се поставят също така в олтара на преносимите църкви. Във връзка с това развитие в църковната практика се утвърждава правилото да не се извършва Евхаристия без мощи на светци. Затова например в практиката на Руската църква мощите задължително се зашиват в антиминос (ленено или копринено парче

плат с изображение на полагането на Христос в гроба, което се слага на Престола и върху което се извършва освещаването на Светите дарове) и свещеникът може да отслужи литургия без Престол (само върху антиминос), докато в Гръцката църква мощите не се зашиват в антиминос, тъй като не се допуска служене на литургия на неистински Престол с положени в него мощи. При всички случаи мощите се разглеждат като необходимо условие за служене на литургията.

+ + +

От ранната епоха и доиконоборческия период няма много изображения на самото действие „пренасяне на мощи“. Пример за първоначалната фаза на установяването на иконографията на пренасянето на мощи дава реликварият от Трир (Ил. 1)<sup>3</sup>. Той представя общата типология на сюжета в късноантичното изкуство. В релефната сцена са показани елементи, които няма да бъдат възприети, и други, които ще бъдат развити в по-късните композиции на тази тема. Това са наличието на ескорт с участието на императора/владетеля, придружаващи църковни служители с кадилници, свещници и дякони, изпълняващи песнопения, колесница с избраници, носещи мощите. Вижда се фигурата на императора, а фигурата на императрицата е включена като удостоверяваща приноса ѝ за пренасянето на мощите. Мнозина учени отбелязват, че в изображения сюжета се разпознава известната Халкейска порта – главният вход на императорския дворец в Константинопол, над която от VII век нататък стояла почитаната икона на Христос.

Една илюстрация на четвъртата миниатюра, отбелязваща 22 януари в прочутия Менологий на Василий II, представя процесията на останките на Анастасий Персийски, носени към църквата в Цезаря (Ил. 2) (Nersessian, S. 1940—41, 104—25) Саркофагът на починалия мъченик е вдигнат на раменете на двама църковни служители, докато като водачи на процесията *propemptotes* са представени четири допълнителни фигури, две от които носещи свещи, а другите две – кадилници. На фона са показани стените на Цезаря, а базиликалната църква, където ще бъдат положени мощите, е точно пред пристигащата процесия.

Друга илюстрация на процесията има подобна композиция. Това е миниатюра от Мадридския препис на Хрониката на Скили-

<sup>3</sup> Относно датирането и интерпретацията на сюжета по-подробно вж. (MacCormack, S. 1972, 721-752)

ца (Ил. 3) (Estopanan, S. 1965; Wilson, N. 1978, 209-19) Тя представя „Връщането на мощите на император Михаил III“ в Константинопол. Мощите са поместени в ковчеже, носено на раменете на двама млади мъже. В процесията като ескорт са включени отляво надясно Патриарх Стефан I, Александър – брат на Лъв VI, и малка компактна група от църковни певци. Тяхната крайна цел е в далечината, вляво, където е разположена църквата „Св. Апостоли“.

Миниатюра от Менология на Василий II за датата 27 януари показва „Връщането на мощите на Йоан Златоуст“ в Константинопол през 438 г. (Ил. 4) Мястото, където ще бъдат положени мощите (*locus*), е показано чрез крепостните стени на града и петкуполната църква. Две знатни фигури посрещат мощите – патриарх Прокъл с *omorphion*, книга и кадилница и император Теодосий II. Според Сократ императорът е убеден от Прокъл да върне мощите на Йоан Златоуст 35 години след неговото заточение и лично ги придружава до църквата „Св. Апостоли“. (Holum, K., G. Vikan, 1979, 115-133)

В миниатюра пак от ватиканския ръкопис на Менология на Василий II се представя сюжетът „Пренасяне на мощи“, но сякаш тук се акцентира повече на последната фаза на церемонията – полагаането на мощите в храма (Ил. 5) (Holum, K., G. Vikan, 1979, 115-133) Композицията повтаря някои от елементите на пренасянето, но е по-близо до полагаането на мощите на светеца в гроба.

Друг пример обаче показва различна композиция на сюжета, според която мощите се пренасят в малка ракла или сандъче, което да бъде после вградено в олтара, а не носенето на тялото в ковчег/саркофаг, така както се представя полагаането на светеца в гроба. Миниатюрата от Атонски ръкопис представя Св. Авив (Ил. 6). (Holum, K., G. Vikan, 1979, 115-133)

Процесията е отправена към малка базиликална църква на фона вдясно. Изобразени са трима църковни служители, единият от които държи кадилница, а другият – пиксида. До него е представено светско лице с хламида, а третият духовник протяга напред ръцете си с малко ковчеже с мощите.

Макар и малко на брой, примерите представят една обща схема на сюжета „Пренасянето на мощи“, която се състои от еднакви отделни елементи и детайли, както и от множество различни компоненти в тях:

– композицията е разработена в пространствено движение от-

ляво надясно в повечето случаи, но съществуват и изключения; – като фон са изобразени природни обекти вляво и архитектурни съоръжения вдясно – обикновено стените на града и храма;

– движение на цялата процесия отляво надясно;

– процесията се състои от няколко групи;

– групата, която носи мощите, е представена в различни варианти, отличаващи се не само по броя на фигурите, но главно по вместилището, контейнера и средството на пренасянето на мощите:

– висши духовни лица на колесница носят ковчеже/ракла с мощи;

– избрани църковни служители носят ковчеже/ракла с мощи;

– избрани църковни служители носят саркофага с мощи;

– група от църковни служители носят саркофага с мощи;

– групата, придружаваща мощите, се състои от различен брой лица, държащи кадилница, свещи или кръст, свързани с богослужбните действия;

– групата посрещачи, съставена от хора с различен социален статус, оглавена от високопоставено духовно или светско лице.

+ + +

Накратко изложените наблюдения върху елементите на религиозната церемония по пренасяне на мощите на светец и нейното визуалното представяне имат за цел да представят установяването на общ модел, който ще бъде следван и в по-късните векове на християнството. Поради развитието на култа към светците и местните политически и социални условия всяка една илюстрация на тази тема показва редица локални характеристики. Именно тази връзка между историческия и културния контекст на реалното събитие на пренасянето на мощите като част от култа към светците и самото визуално представяне на това събитие предизвиква все повече и повече изследователския интерес, за да се изяснят по-детайлно картината на средновековното вчувстване и неговият отзвук в днешните традиции.



**Извори:**

*Ecclesiastical History*, V. 19, ed. J. Bidez and G. C. Hansen, GCS, 50, Berlin, 1960  
*Eusebius' Ecclesiastical History*, trans. C. F. Cruse, Massachusetts: Hendrickson Publishers Inc., 1998

*John Chrysostom*, Homilia dicta postquam reliquiae martyrum, etc., PG, 63, cols. 467-72

86

**Библиография:**

- Бакалова, Е. (2001). Култът към мощите и реликвите: Изток-Запад. – В: Средновековна християнска Европа. Изток и Запад (Материали от международната конференция, проведена в СУ на 2-5 септември 2000 г.) София, 2001, 605-617
- Бакалова, Е. (2016). Култът към реликвите и чудотворните икони. Традиции и съвременност. София, Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“
- Бакалова, Е. (2000). Реликвите като фактор за структуриране на култовото пространство. – МИФ 6. В чест на проф. Богдан Богданов. София, Издателство на НБУ, 19-45
- Браун, П. (2000). Култът към светците. Възход и функции в латинското християнство. София, Агата-А
- Герд, Л.А. (2011). Реликвии в византийском и поствизантийском каноническом праве. – В: Античная древность и средние века. Екатеринбург: Изд-во на Уралски университет, Вып. 40: К 50-летию Уральской школы византиноведения, 60-78
- Иванов, С.А. (2003). Благочестивое расчленение: парадокс почитания мощей в византийской агиографии. – В: Восточнохристианские реликвии. А. М. Лидов. (Ред.) Москва, Прогресс-Традиция, 121-133
- Лидов, А. М. (1996). Чудотворные иконы в храмовой декорации. О символической программе императорских врат Софии Константинопольской. – В: Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. Ред. А. М. Лидов. Москва, Мартини
- Липшиц, Е.Э. (1963). Эклога. Византийский законодательный свод VIII в. Москва, Наука
- Марјановић-Душанић, С. (2009). Реликвије, чудотворења и Furta sacra. Прилог и истраживању српско-бугарских односа током четврте деценије XIII века. – ЗРВИ. Кн. XLVI. 281-298
- Мусин, А. Е. (2003). Святые мощи в Древней Руси: литургические аспекты истории почитания. – В: Восточнохристианские реликвии. – В: Восточнохристианские реликвии. А. М. Лидов. (Ред.) Москва, Прогресс-Традиция, 363-386
- Belting, H. (1991). *Bild und Kult. Eine Geschichte de Bildes vor dem Zeitaler der Kunst*, München, C.H. Beck
- Bozóky, E. and A.-M. Helvétius. (1999). Eds. *Les reliques. Objets, cultes, symboles*. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre 1997, Brepols
- Ynum, C. W. (1991). *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York; Cambridge, Massachusetts

Clark, G. (1999). “Victricius of Rouen: Praising the Saints (Introduction and annotated translation),” *Journal of Early Christian Studies*, 7, 365-399

Cuisenier, J. (2006). *Penser le rituel*. Paris, Presses Universitaires de France

Estopanan, S. Cirac. (1965). *Skyllitzes Matritensis, I. Reproducciones y Miniaturas*, Barcelona-Madrid

Flanigan, C. Clifford. (2001). “The Moving Subject: Medieval Liturgical Processions in Semiotic and Cultural Perspective.” In: *Moving Subjects: Processional Performance in the Middle Ages and the Renaissance*. Edited by Kathleen Ashley and Wim Hüskén, Ludus 5. Amsterdam and Atlanta: Rodopi, 35–51

Hahn, Cynthia and Holger A. Klein (2015). Eds. *Saints and Sacred Matter: The Cult of Relics in Byzantium and Beyond*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection

James, L. (2000). “Bearing gifts from the east: imperial relic-hunters abroad.” In: Antony Eastmond (Ed.), *Eastern Approaches to Byzantium. Papers from the Thirty-third Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Warwick, Coventry, March 1999*, Aldershot, 119-132

Janin, R. (1966). „Les processions religieuses à Byzance.“ *Revue des études Byzantines*, 1, 69–71.

Holum, Kenneth G. and Gary Vikan. (1979) “The Trier Ivory, ‘Adventus’ Ceremonial, and the Relics of St. Stephen”. *Dumbarton Oaks Papers*, 33, 115–33

Kantorowicz, E. (1944) “The ‘King’s Advent’ and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina,” *Art Bulletin*, 26, 207-31, (repr. *idem, Selected Studies*, Locust Valley, N.Y., 1965)

Kaplan, M. (1999). “De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du Ve au XIIe siècle.” – In: *Les reliques. Objets, cultes, symboles*. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer). 4-6 septembre 1997. Louven, Turnhout, 19-38.

Klein, H., (2006). “Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace of Constantinople.” – In: Bauer, F. A. (Ed.), *Visualisierungen von Herrschaft*, BYZAS, 5, 79-99.

MacCormack, S. (1972). “Change and Continuity in Late Antiquity: The Ceremony of Adventus.” *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte*, vol. 21, 721-752

MacCormack, S. (1981). *Art and Ceremony in Late Antiquity*. Berkeley

McCormick, M. (1986). *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*. Cambridge

Meinardus, O. (1970). “A Study of the Relics of Saints in the Greek Church.” *Oriens Christianus*. 54, 267-269

Mergiali-Sahas, S. (2001). “Byzantine Emperors and Holy Relics. Use and Misuse of Sanctity and Uuthority.” *JÖB*. Bd. 51, 41-60

Nersessian, S. Der (1940-41). “Remarks on the Date of the Menologium and the Psalter Written for Basil II,” *Byzantion*, 15, 104— 25

Peterson, E (1930). “Die Einholung des Kyrios,” *Zeitschrift für systematische Theologie*, 7, 682-702

Saxer, V. (1980). *Morts, martyrs, reliques en Afrique Chrétienne aux premiers siècles*. Paris, Beauchesne

87

Stiefenhofer, D. (1909). *Die Geschichte der Kirchenweihe vom 1.-7. Jahrhundert*. Munich.

Talbot, A.-M. (2015). "The relics of new saints: deposition, translation, and veneration in Middle and Late Byzantium." – In: Hahn, Cynthia and Holger A. Klein (Eds.) *Saints and Sacred Matter: The Cult of Relics in Byzantium and Beyond*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection. 215-230

Walters, Barbara R. (2006). *The Feast of Corpus Christi*. Penn State Press

88

Wilson, N. G. (1978). "The Madrid Scylitzes," *Scrittura e civiltà*, 2, 209-19

Wortley, J. (2009). „The origins of the Christian veneration of body-parts.” – In: Wortley, J. *Studies on the Cult of Relics in Byzantium up to 1204*. (Variorum Collected Studies Series, 935), Farnham, Eng., and Burlington, Vt.: Ashgate, 5-28



89

Ил. 1. Пренасяне на мощи. Реликварий от Трир. Катедралната съкровищница на гр. Трир



Ил. 2. Пренасяне на мощите на Анастасий Персийски. Миниатюра от Менология на Василий II, Vatican Library, cod. 1613



Ил. 3. Процесия с мощите на Михаил Ш. Мадридски препис на Скилица. Мадрид, Bibi. Nac., cod. 5-3, п. 2 (fol. 106v)



Ил. 5. Полагане мощите на Св. Лука, миниатюра от Менология на Василий II, Ватиканска библиотека, cod. 1613



Ил. 4. Миниатюра от Менология на Василий II за датата 27 януари – Връщането на мощите на Йоан Златоуст в Константинопол в 438 г., Ватиканска библиотека, cod. 1613 (fol. 61r)



Ил. 6. Пренасяне мощите на Св. Авив. Миниатюра в ръкопис от Атон, Vatopedi, cod. 456 (fol. 253r)