

Десислава Атанасова (София, България)

ЗА ПОЧИТАНЕТО НА СВ. ВИТ СРЕД СЛАВЯНИТЕ

Почитането на св. Вит е засвидетелствано от някои писмени паметници сред южните и източните славяни, макар че не може да се говори за особено интензивни и развити традиции на култа на светеца, включително и за особено продуктивна житийна традиция, както например сред западните славяни, по-конкретно чехите, за които св. Вит е патронен светец наред със св. Вацлав и св. Людмила, св. Войтех и св. Прокоп. Тъй като св. Вит може да се определи като западен по произход и по разпространение на неговото почитане светец, тук ще се опитам да дам отговор на въпросите, кога и по какви пътища култът към него прониква сред южните и източните славяни.

Свети Вит е раннохристиянски светец мъченик, произхождащ от Южна Италия, областта Лукания, или Сицилия (латинските му жития не са единни по този въпрос). Заедно със своя учител Модест и дойката си Кресценция малкият Вит пострадал за Христовата вяра в самото начало на IV в. по време на гоненията срещу християните при император Диоклециан. Накратко житието му е следното: След като научава, че Вит изповядва християнската вяра, император Валериан се опитва да склони момчето да принесе жертва на езическите богове, но не успява. Разгневен, императорът се опитва да удари детето, но щом вдига ръка върху него, тя веднага изсъхва. В резултат на молбите на Вит, отправени към Христос, императорът е освободен от внезапно сполетелия го недъг и отправя момчето, без да му стори нищо. Хилас, бащата на Вит, се опитва чрез различни изкушения (музика, танци, богатство) да отклони сина си от Христовата вяра, но когато надниква в стаята, в която Вит е затворен, вижда вътре седем ангела и ослепява от силната светлина. След като по съвета на Вит Хилас се отрича от езическите богове, зрението му се възвръща. Тогава на Модест, възпитателя на момчето, се явява ангел, който му нарежда да отведе момчето при река Силар (Северна Лукания). Така Модест, Вит и неговата дойка Кресценция се установяват да живеят там. По това време синът на новия император Диоклециан бил обладан от зъл дух и тъй като Вит бил вече прочут чудотворец-лечител, управникът нарежда да го повикат в двореца. Малкият Вит освобождава императорския син от демона, но тъй като отново не пожелава да се откаже от вярата си, бива подложен на различни мъчения, от които е избавен чрез Божия намеса: появява се ангел, който отвежда детето, Модест и Кресценция отново при река Силар.

Почитането на св. Вит е особено разпространено на Запад и може да се каже, че е съсредоточено най-вече в Италия и Бавария. В Бавария то добива особена популярност след като през 836 г. мощите на светеца биват пренесени в манастира Корвей, който впоследствие се превръща в център на неговия култ, а самият светец става патрон на целия баварски диоцез. Следователно св. Вит може условно да се определи като западен както по произход, така и по разпространение на култа светец. Въпреки че е известен и гръцки превод на неговото житие, почитането му не е засвидетелствано в нито един от запазените днес литургични паметници на Константинополската църква, с изключение на няколко византийски синаксара, в които е отбелязана паметта му¹. Същевременно денят на неговото църковно честване, 15 юни, е посочен в някои от най-ранните български, руски и сръбски месецослови² като например този на Асеманиевото евангелие³, на Остромировото⁴, Мирославовото⁵ и др. евангелия⁶. Това обстоятелство поставя въпросите за пътищата, времето и посоките на проникване на култа на светеца сред южните и източните славяни. Архиепископ Сергей не изключва възможността почитането на св. Вит да е било въведено сред южните славяни чрез посредничеството на гръцките служебници, чети-минеи и пролози, съставени в Студийския манастир, който е поддържал връзки със сицилийските и италианските православни манастири, и оттам да е било възприето в Русия⁷. Подобно становище поддържа и Фр. Томсън, който посочва няколко византийски синаксара, в които паметта на св. Вит е отбелязана, и смята, че вероятно почитането на този светец във Византия се налага чрез нейните връзки с итало-гръцките манастири, макар че запазените четири преписа от гръцкия превод на житието на светеца категорично не представляват превод на онзи латински оригинал, от който е направен славянският превод⁸. За да се даде по-определен отговор на въпроса за източниците и пътищата на проникване на култа на светеца във Византия и сред славяните, е необходимо да се проследят и някои други характеристики на неговото почитане в Римската и в Константинополската църква в сравнителен план с особеностите на култа му сред славяните, което тук не сме в състояние да анализираме в детайли.

¹ Вж. Delehaye, H. *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi*. Brussels, 1902, coll. 751–752.

² Архиеп. Сергий. *Полный месяцеслов Востока*. Т. 2. Ч. 2. Святой Восток. Владимир, 1901, с. 159.

³ Vajs, J., J. Kurz. *Evangelium Assemani*. Codex Vaticanus. Vol. 2. Úvod, text v přepise cyrilském, poznámky textové, seznamy čtení. Praha, 1955. 348 p.

⁴ Остромирово евангелие 1056–1057 года. Изданное А. Востоковым. СПб., 1883. 294 с.

⁵ Родич, Н., Г. Јовановић. *Мирослављево јеванђеље*. Београд, 1986. 344 с.

⁶ По-подробно у Мицклас, Х., М. Шнитер. *Имена и дати – предварителни резултати от изследването на т. нар. „западен фонд“ в славянските месецослови*. – В: *Медиевистика и културна антропология* (под печат). Вж. също: Коцева, Е., А. Атанасов. *Особености в съдържанието на апостол № 882 от Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“ в София*. – В: *Кирило-Методиевски студии*. Кн. 8. С., 1991, 292–319 (част I); Коцева, Е., А. Атанасов. *Цариградският месецослов от Х в. и календари в български писмени паметници*. – В: *Хиляда и осемдесет години от смъртта на св. Наум Охридски*. С., 1993, 214–241 (част II).

⁷ Архиеп. Сергий. *Цит. съч.*, с. 159.

⁸ Thomson, F. *A Survey of the Vitae Allegedly Translated from Latin in Slavonic in Bohemia in the Tenth and Eleventh Century*. – In: *Atti dell' 8° Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo*. Spoleto, 1983, p. 344, n. 75, p. 342.

Бих искала да се върна обаче към славянската житийна традиция за светеца, и по-специално към проблемите за времето и мястото на възникване на отделните жития, а също и за техните взаимовръзки, които биха могли да хвърлят светлина върху въпросите за времето на проникване и посоките на разпространение на неговото почитане сред западните, южните и източните славяни. Днес са известни три славянски жития на св. Вит: едно пространно, едно проложно и една хърватско-глаголическа кратка версия, която съдържа и откъси от служба за светеца.

Пространното житие на св. Вит е познато още като Успенска легенда, тъй като най-ранният му запазен препис се намира в руския Успенски сборник от XII–XIII в.⁹ Мнозина изследователи смятат, че глаголическият архетип¹⁰ на този славянски превод е възникнал в Чехия през X¹¹ или XI в.¹² Освен ранното разпространение на култа на светеца в Чешкото княжество в подкрепа на това предположение се привеждат още три основни аргумента: първо, оригиналът, от който е направен славянският превод, е латински, а не гръцки; второ, славянският текст в много отношения показва близост с други славянски текстове от предполагаем чешки произход¹³; трето, най-ранният запазен препис от славянското пространно житие на св. Вит се намира в Успенския сборник, при това в непосредствена близост до Пространното житие на Методий, въпреки че двамата светци се честват в различно време на литургичната година. Въз основа на това обстоятелство, а така също и на хипотезата, че житието на Методий е било познато в Чехия в периода X–XI в.¹⁴, се оформя предположението, че основата на Успенския сборник, поне в тази си част, е попаднала в Русия без българско посредничество, т. е. директно от чешка среда, най-вероятно от Прага, където е възможно да са били чествани и двамата светци¹⁵. Срещу неговата убедителност обаче биха могли да бъдат направени някои възражения, свързани в най-общи линии с не-

⁹ Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971, 124а–130а.

¹⁰ По този въпрос вж. Večerk a, R. Problematika staroslověnského písemnictví v přemyslovských Čechách. – Slavia, 39, 1970, № 2, 223–237; Dvorník, F. Byzantské misie u Slovanů. Praha, 1970, p. 230; Mareš, F. An Anthology of Church Slavonic texts of Western (Czech) Origin. München, 1979, p. 10; Reichertová, K. Sázava, památník staroslověnské kultury v Čechách. Praha, 1988, 61–62.

¹¹ Jakobson, R. Some Russian Echoes of the Czech Hagiography. – Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, 7, 1939–1944, p. 175; Vašica, J. Staroslovanská legenda o sv. Vítu. – In: Slovanské Studie. Praha, 1948, 159–163; Dvorník, F. Цит. съч., с. 222; Bláhová, E., V. Konzal, A. Rogov. Staroslověnské legendy českého původu. Praha, 1976, p. 320.

¹² Weingart, M. Československý typ církevní slovančiny, jeho památky a význam. Bratislava, 1949, p. 67; Matějka, L. Dvije crkvenoslavenske legende o svetom Vidu. – Slovo, 23, 1973, p. 93; Večerk a, R. Zur Periodisierung des Altkirchenslavischen. – Annales Instituti Slavici, 11, 1976, p. 108.

¹³ Вж. Соболевский, А. И. Мучение святого Вита в древнем церковнославянском переводе. – ИОРЯС, 8, 1903, № 1, 278–296.

¹⁴ Така например М. Вайнгарт, като се позовава на някои езикови, стилистични и композиционни сходства между Пространното житие на Методий и Първото славянско житие на св. Вацлав, твърди, че авторът на житието на Вацлав без съмнение е познавал и използвал това на Методий. Вж. по-подробно Weingart, M. První česko-církevněslovanská legenda o svatém Václavu. – In: Svatováclavský sborník. Vol. 2. Č. I. Praha, 1934, p. 1044. Подобна близост обаче между двата текста според мен сама по себе си не би могла да бъде достатъчно доказателство за връзки между тях в генетично отношение.

¹⁵ Weingart, M. Československý typ církevní slovančiny... , p. 67; Grivec, F. Konstantin und Method. Lehrer der Slaven, Wiesbaden, 1960, p. 187; Vašica, J. Цит. съч., 159–163; Večerk-

достатъчно изяснения характер на самия Успенски сборник. Необходимо е да се има предвид, че на настоящия етап от научното изследване на сборника не би могло със сигурност да се определят нито принципите, въз основа на които е направен подборът на включените в него жития и хомилии, нито причините за нарушената му календарна последователност¹⁶. Тази особеност на сборника, която би могла да има решаващо значение само в случай, че става дума за единично явление, освен че е с неизяснени причини, е типична за целия сборник, при това както за първата, житийната, така и за втората, хомилетичната част и следователно прибързано би било да се правят категорични заключения относно евентуалните връзки между Пространното житие на Методий и това на Вит. По принцип не може напълно да се изключи възможността и двата текста да са попаднали в сборника от чешка среда, но засега тя остава неподкрепена от каквито и да било преки или косвени доказателства¹⁷. Нещо повече, ако допуснем подобна възможност, имаме много повече основания (ранното проникване на култа на светеца сред южните славяни; лингвистичните особености на превода на неговото житие – старинните фонетични, морфологични и лексикални черти и липсата на изразени и несъмнени бохемизми) да предположим, че това е станало от юг, т. е. от българска среда. Що се отнася до онези славянски преводи от латински, за които се предполага, че са възникнали в чешка среда, а също и до въпроса за евентуалната близост на Успенската легенда в езиково отношение до тези писмени паметници, би следвало да се отбележи, че техният чешки произход е твърде дискуссионен и следователно близост от такъв характер в дадения случай трудно би могла да се приеме за сигурно указание относно времето и мястото на появата на славянския превод на пространното житие на св. Вит. Единствено неоспорим остава фактът, че този славянски превод е направен от латински, а не от гръцки оригинал. Това се доказва и от най-новите изследвания на латинските жития на светеца и техните гръцки преводи, които категорично нямат никакво отношение към славянския превод¹⁸. Прекият латински текст, който в голяма степен отговаря на славянската версия, е открит и издаден през 1973 г. от Л. Матейка по един загребски латински ръкопис от X–XI в.¹⁹ През 1974 г. Г. Капел открива и издава още два латински текста на житието на св. Вит (в сборника *Magnum legendarium Austriacum* от XIII в., съхраняван във Виенската национална библиотека (№ 336) и в един ръкопис от XII в., произхождащ от цистерцианския манастир Хайлигенкройц)²⁰, които, макар и не напълно, в голяма степен съвпадат със славянската пространна версия. Сам по себе си обаче този факт не може да бъде определящ по отношение произхода на даден текст.

k a, R. Velkomoravská literatura v přemyslovských Čechách. – *Slavia*, 32, 1963, № 3, 399–416; T k a - d I ě í k, V. K datování hláholských služeb o sv. Cyrillu a Metoděje. – *Slovo*, 27, 1977, p. 92.

¹⁶ Вж. Успенский сборник... , 8–9.

¹⁷ Вж. по-подробно по въпроса: А т а н а с о в а, Д. Познати ли са били Пространните жития на Константин-Кирил и Методий в Чехия през X–XI в.? – В: *Интердисциплинарен колегиум по средновековна българска литература*, декември 1994. Доклади. Т. 1 (под печат).

¹⁸ T h o m s o n, F. Цит. съч., с. 344, бел. 74.

¹⁹ M a t e j k a, L. Цит. съч., 73–96.

²⁰ K a p p e l, G. Die slavische Vituslegende und ihr lateinisches Original. – *Wiener Slavistisches Jahrbuch*, 20, 1974, 71–85, текстът на 75–83.

Хърватската глаголическа, по-кратка редакция на славянското житие на св. Вит, която съдържа и служба за светеца, е открита през 1901 г. от Й. Вайс в пражкия Августински манастир „Св. Томаш“ в един глаголически бревиар от XIV в., записана на два пергаментови листа, използвани за подвързия на сметководни документи от XVII в.²¹ Въпросът за нейната времепооява е твърде спорен. Неговото решаване е затруднено както от факта, че публикуваният от Вайс ръкопис е единственият запазен и подобен текст не е известен от никой друг хърватски глаголически бревиар, така също и от обстоятелството, че са запазени само фрагменти от пълния текст – вечерната и утринната част от службата за св. Вит. Според Й. Вайс службата е съставена от монасите глаголаши в манастира Емаузи въз основа на по-стар текст от чешки произход²². Трудно е обаче да се даде отговор на въпросите дали целият текст или само някои негови части са възникнали през XIV в., или имат старинен произход, а също така и дали глаголическият текст има някакво отношение към Успенската легенда и в случай че да, какво именно. Относно взаимовръзките и източниците на успенската и хърватската глаголическа версия на славянското житие на св. Вит съществуват две основни становища: за общ първоизточник на двата текста и за независимото им един от друг възникване. Привържениците на хипотезата за общ първоизточник не са единодушни обаче по въпроса за неговия характер. Така например Й. Вашица смята, че хърватската глаголическа служба е двупластова, тъй като в нея се откриват следи от по-ранна и по-късна обработка. Според него бревиарното четене, т. е. извадките от житието представляват по-ранният славянски пласт, възникнал по времето, когато са съставени и хърватските глаголически служби за Кирил и Методий, и службата за св. Вацлав, т. е. в Чехия през X в. Този старинен славянски текст, който според Вашица е по-близо до архетипа на славянския превод отколкото Успенската легенда, е бил пазен вероятно в някоя манастирска библиотека или в храма „Св. Вит“ в Прага и впоследствие е бил използван от емаузките глаголаши при съставянето на глаголическото по-кратко житие и службата на светеца. В подкрепа на това предположение Вашица привежда и някои паралели, които според него съществуват между глаголическия и кирилския успенски текст на житието, от една страна, и един латински текст в чешки бенедиктински бревиар от XIII в., от друга²³. Общ за двете редакции славянски първоизточник от чешки произход, датиращ от X или XI в., допускат и други учени като например В. Халоупецки²⁴, М. Вайнгарт²⁵ и Р. Якобсон²⁶. Доводите на Л. Матейка в това отношение са следните: първо, житийната традиция на св. Вит в Чехия е много стара и твърде вероятно изглежда в продължение на столетия там да е бил съхраняван старин-

²¹ V a j s, J. Hlaholský zlomek nalezený v Augustiniánském klášteře v Praze. – Časopis Musea Království Českého, 75, 1901, 1–20, 113–138. Същият текст препечатват M a t ě j k a, L. Цит. съч., 81–82 и M a g e š, F. Цит. съч., 145–150. Ръкописът сега се намира в Националния музей в Прага, сигн. I Dc 1/14.

²² V a j s, J. Цит. съч., 128–131.

²³ V a š i c a, J. Цит. съч., 159–163.

²⁴ C h a l o u p e c k ý, V. Prámeny X. století legendy Kristiánovy o svatém Václavu a svaté Ludmile. – In: Svatováclavský sborník. Vol. 2. Č. 2. Praha, 1939, 493–501.

²⁵ W e i n g a r t, M. První česko-církevněslovanská legenda..., p. 1026.

²⁶ J a k o b s o n, R. The Cernel of Comparative Slavic literature. – Harvard Slavic Studies, 1, 1953, p. 43; B l á h o v á, E., V. K o n z a l, A. R o g o v. Цит. съч., 318–320.

ният славянски превод на житието; второ, за разлика от Й. Вашица, който смята, че житието на св. Вит е непознато в хърватска среда, Л. Матейка посочва няколко хърватски бревиара от XIV–XV в., в които то се среща. Текстът в хърватските глаголически бревиари обаче е по-различен от този в пражкия ръкопис и според Л. Матейка представлява Второ славянско житие на св. Вит, което е възникнало в хърватските земи. Преводът, смята Л. Матейка, е бил направен вероятно през XIII в. във връзка с реформирането на хърватските бревиари в съответствие с богослужебната практика на Ордена на францисканците въз основа на онзи латински вариант на житието на св. Вит, който е бил разпространен в югоизточните европейски територии. Тъй като Второто славянско житие на св. Вит е било от францискански тип, то е било заменено от монасите глаголаши в Емаузи с бенедиктинска версия, като при това вероятно, предполага Л. Матейка, е било използвано запазеното там по-старо славянско житие на светеца²⁷. Становище за общ прототип на кирилската и глаголическата версия на житието на св. Вит изказва и М. Пелц, според когото обаче архетипът на общия за двете редакции източник е латински текст от IX в., съхраняван при катедралата „Св. Вит“ в Прага и използван както при превода на Успенската легенда, така и при съставянето на хърватско-глаголическата версия²⁸.

Мнението на Фр. Мареш, че кирилската и глаголическата версия на славянския превод на житието на св. Вит не произхождат от общ първоизточник, а представляват два различни превода, направени независимо един от друг²⁹, споделят, макар и аргументирайки се по различен начин, Фр. Дворник и Фр. Томсън. Според Дворник славянският превод, съхранен в кирилската редакция, е направен в Чехия през X в. от някой свещеник от обкръжението на св. Людмила и княз Вацлав, докато хърватският глаголически вариант е съставен вероятно през XIV в. в Емаузи въз основа на друг латински текст³⁰. Като прави сравнителен анализ на двете славянски редакции с краткото латинско житие на св. Вит, Фр. Томсън убедително успява да докаже, че текстовите съвпадения между двата славянски варианта се дължат не на пряко отношение между самите тях, а по-скоро на обстоятелството, че те представляват два отделни превода, направени от два различни латински текста, които от своя страна са в отношения помежду си³¹. Най-убедително според мен за момента изглежда предположението глаголическото кратко житие да е било съставено през XIV в. в Емаузкия манастир въз основа на по-стар латински текст, който от своя страна не е имал пряко отношение към латинския източник на Успенската легенда.

Предполага се, че въз основа на Успенската легенда през XII–XIII в. в Русия е бил съставен и краткият проложен вариант на житието на св. Вит, макар че разликите между двата текста са доста съществени. Той е запазен в четири напълно съвпадащи си руски преписа от XV в., като и четирите съдържат множество фонетични и графични българизми. Езиковите особености на проложното житие на св. Вит повдигат въпросите за начина на проник-

²⁷ M a t e j k a, L. Цит. съч., 73–96.

²⁸ P e l c, M. Doba a místo vzniku archetypu svativítské legendy. – Slavia, 53, 1984, № 2, 334–339.

²⁹ M a r e š, F. Proložní legenda o sv. Vitu. – Slovo, 23, 1973, 97–113.

³⁰ D v o r n í k, F. Цит. съч., с. 230.

³¹ T h o m s o n, F. Цит. съч., 341–344.

ване на пространното житие на светеца в Русия и за времето и мястото на появата на самото проложно житие. Утвърденото в науката мнение е, че проложният вариант на житието на св. Вит е бил съставен в Русия заедно с проложните жития на чешките светци Вацлав и Людмила. От тази гледна точка, а също така въз основа и на други аргументи, някои учени допускат възможността пространното житие на светеца да е попаднало в Русия още през X–XI в. не от юг, където култът на чешките светци Вацлав и Людмила остава напълно непознат, а пряко от Пршемисловска Чехия³². От друга страна, множеството българизми в текста на проложното житие на св. Вит, макар и да не може със сигурност да се определи дали те са присъствали в оригиналния вариант, или имат вторичен характер, все пак дават основания да се предполага, че текстът е минал през или евентуално е съставен в българска среда и е достигнал до Русия чрез пренесени минеи и пролози от български произход³³.

На този етап бих искала да се спра на хипотезата за западнославянските земи (Моравия, Чехия) като една твърде вероятна изходна точка за разпространението на почитането на светеца сред останалите славяни. Повечето нейни привърженици насочват търсенията си към територията на Пршемисловското княжество, тъй като култът на св. Вит е засвидетелстван в Чехия още в началния етап на процеса на християнизация³⁴, макар че съществуват разногласия относно времето и пътищата на неговото проникване. Според Р. Якобсон, Фр. Дворник, Й. Вашица и др. почитането на баварския патронен светец е било въведено в началото на X в. от княз Вацлав във връзка с опита му за промяна на църковнополитическата ориентация на княжеството от Залцбургския диоцез, чийто патронен светец е св. Емерам, към Бавария³⁵. Ако изхождаме от тази хипотеза, бихме могли да допуснем в чисто теоретичен план, че почитането на св. Вит е проникнало сред източните славяни от западнославянските земи, а впоследствие е достигнало до южнославянските или чрез посредничеството на Русия, или евентуално чрез това на манастира в Сазавата. И макар че при проникването на западни светци в славянските месецослови руското посредничество в някои случаи изглежда твърде вероятно³⁶, то що се отнася конкретно до св. Вит, по-правдоподобно изглежда неговото почитане да е проникнало в чешките земи в един по-ранен етап, т. е. още през средата на IX в., или чрез мисиите на Аквилейския патриархат в моравските и чешките земи, предхождащи Моравската³⁷, или, както смята

³² Вж.: Vláhová, E., V. Konzal, A. Rogov. Цит. съч., 317–344.

³³ Mařeš, F. Цит. съч., 97–113.

³⁴ Соболевский, А. И. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. – ИОРЯС, 88, 1910, № 3, с. 37; Matějka, L. St. Veit, der Patron Böhmen, im ältesten kirchenslavischen Schrifttum. – Annales Instituti Slavici, 8, 1974, p. 44; Mařeš, F. Цит. съч., с. 107.

³⁵ Jakobson, R. Цит. съч., с. 175; Vašica, J. Цит. съч., 159–163; Dvořník, F. Цит. съч., с. 222; Vláhová, E., V. Konzal, A. Rogov. Цит. съч., с. 320.

³⁶ Dvořník, F. Die Benedictiner und die Christianisierung Russlands. – Erbe und Auftrag, 35, 1959, 292–310; Lind, J. H. The Martyria of Odense and a Twelfth-Century Russian Prayer: The question of Bohemian Influence on Russian Religious Literature. – The Slavonic and East European Review, 68, 1990, № 1, 1–21; Турлов, А. Памятники письменности восточных славян в южнославянской рукописной традиции XIII–XIV веков. (Проблемы и перспективы изучения). М., 1992, 87–97.

³⁷ Вж. Добрев, И. Аквилейска патриаршия. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. С., 1985, 58–59; Gamber, K. Das Patriarchat Aquileja und die bairische Kirche. Gesammelte Studien. Studia patristica et liturgica, 17, Regensburg, 1987.

Й. Вашица, чрез дейността на пустинника Иван, преселил се в Чехия от манастира Корвей около средата на IX в.³⁸, или чрез посредничеството на франкско-баварските монаси мисионери, дошли в Чехия след приключването на Моравската мисия³⁹.

Като се имат предвид всички обстоятелства обаче, най-правдоподобно според мен изглежда предположението почитането на св. Вит да е било установено от славянското духовенство в Моравия, където вероятно е било въведено от епископ Методий след престоя му в някой от южнонемските манастири, като опит за дипломатичен компромис с латиноезичното духовенство в Моравия, както допускат например В. Ринеш⁴⁰ и М. Пелц⁴¹. Подобни предположения относно усвояването и въвеждането на култовете на някои западни светци в славянската богослужебна практика по време на престоя на Методий и неговите ученици в някой от южнонемските манастири, макар и не по повод на този светец, изказват напоследък и редица други учени⁴². Хипотезата за въвеждането на култа както на св. Вит, така и на други западни светци сред западните славяни по време на Моравската мисия, би могла да намери потвърждение в следните няколко обстоятелства: първо, докато някои западни светци остават непознати за византийските синаксари, паметта им е отбелязана в месецословите на най-ранните славянски евангелия. Второ, известните днес най-стари южнославянски литургични паметници, които отбелязват паметта на св. Вит и други западни светци, не споменават чешките светци Вацлав и Людмила, което следователно би могло да означава, че култът на първите е проникнал на юг в етапа, когато почитането на вторите е било в начален стадий на утвърждаване, т. е. преди втората половина на X в. Трето, в т. нар. Молитва срещу дявола, един от славянските писмени паметници, за които с положителност може да се твърди, че имат чешки (Сазавски) произход, в инвокационните части се изброяват както св. Вит, така и други западни светци, типични за централноевропейския (германско-чешки) регион, и което е особено интересно, споменава се св. Валпурга (починала през 779 г.), игуменка на манастира Хайденхайм. Според В. Ринеш почитането на тази светица е било локално ограничено единствено в рамките на региона на Райхенау и е могло да бъде възприето в славянска среда най-вероятно по време на принудителния престой на Методий в някой от южнонемските манастири, тъй като именно по това време то е било актуално там във връзка с официалното пренасяне на мощите на светицата през 870 г.⁴³ Ако приемем, че славянското житие на св. Вит е било преведено от латински през велико-

³⁸ V a š i c a, J. Цит. съч., 159–163.

³⁹ H r u b ý, V. Staré město: Velkomoravský Velehrad. Praha, 1965, 191–195.

⁴⁰ R y n e š, V. K počátkům úcty sv. Vity v českých zemích. – Slavia, 35, 1966, № 4, 592–593.

⁴¹ P e l c, M. Цит. съч., 334–339.

⁴² M i k l a s, H. Kyrillomethodianisches und nachkyrillomethodianisches Erbe im ersten ostslavischen Einfluss auf die südslavische Literatur. – In: Symposium Methodianum. Beiträge der Int. Tagung in Regensburg (17. bis 24. April 1985) zum Gedenken an den 1100 Todestag des hl. Method. Selecta slavica, 13. Neuried, 1988, 437–471; K o n z a l, V. Otázníky kolem církevněslavanské Modlitby k sv. Trojici a českých vlivů na literaturu Kyjevské Rusi. – In: Palaeoslovenica. Památce Josefa Kurze. Praha, 1991, 8–23; K o n z a l, V. Staroslověnská modlitba proti ďáblovi. – Europa Orientalis, 11, 1992, № 2, 171–231.

⁴³ R y n e š, V. Цит. съч., 592–593.

моравския период и впоследствие е било пренесено на юг от учениците на Кирил и Методий, и ако изхождаме от по-правдоподобното предположение, че руската и хърватскоглаголическата му редакция нямат общ прототип, би следвало да заключим, че в Чехия е бил познат латинският оригинал на превода, който впоследствие е бил използван от хърватските глаголаши в Емаузи при съставянето на службата на светеца. Славянският превод на житието на св. Вит най-вероятно е попаднал в Русия от юг, където е бил съставен и проложният му вариант.

Desislava Atanasova (Sofia, Bulgaria)

ABOUT THE CULT OF ST VITUS AMONG THE SLAVS

(Summary)

The article is mainly designed to discuss the questions of possible ways and directions of penetration of the cult of St Vitus (an early Christian saint who originated from Southern Italy and who can be designated as a Western both by his origin and also because of the extension of his cult) among the Slavs primarily from a hagiographic point of view. The analysis is based on treating questions about the dating, provenance, and interrelations of preserved Slavonic translations of St Vitus' life. In conclusion the author assumes that the cult of St Vitus was promoted at the end of the 9th century among the Western Slavs (Czechs), and the first Slavonic translation of the saint's life could be dated most likely in Great Moravian period of Slavonic literature, possibly connected with the activity of Bishop Methodius. Later, along with the cult of the saint it penetrated in the Southern Slavs' territories, where from the 10th or 11th century it spread among the Eastern Slavs, which, however, does not exclude the possibility of a double penetration of St Vitus' cult among the Eastern Slavs both from the South and the West.