

*Евелина Джевиецка (София, България)*

ПЪРВОУЧИТЕЛЯТ И ПОКРОВИТЕЛЯТ.  
ОБРАЗЪТ НА СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ В БЪЛГАРСКАТА ПРОЗА  
В ПЕРИОДА МЕЖДУ ДВЕТЕ СВЕТОВНИ ВОЙНИ И ВЪПРОСЪТ  
ЗА „СИМФОНИЯТА НА ВЛАСТТА“

Св. Климент Охридски е сред най-важните фигури в българската култура. Този най-известен Кирило-Методиев ученик, пръв български епископ и светец е ключов герой в националния „голям разказ“, като маркира българското пространство и определя просветителския образец в родния контекст. Забелязан е от българските интелектуалци още през втората половина на XIX в. в рамките на възрожденския фокус върху средновековната традиция, но е същински (пре)открит едва в началото на XX в. в перспективата на юбилея през 1916 г. (1000 години от смъртта му) и най-вече през междувоенния период, което пряко кореспондира с обществено-политическата ситуация в Царство България след войните и императива от националната консолидация в рамките на модерна държава. Именно времето между войните е решаващо за (до)изграждането на представата за светеца и ролята му в българската културна памет.

Целта на тази студия е да проследи начина, по който се изгражда образът на св. Климент Охридски в българската проза от горепосочения период, като предмет на размисъл са значенията, предизвиквани от определена представа за просветител и покровител. Първо е разгледана сюжетната линия на разказа, както в диахронен, така и в синхронен план. По-специално внимание е посветено върху епизода за срещата на светеца с цар Симеон, като тезата ми е, че интерпретацията му, развивана в контекста на обществено-политическата ситуация от това време, но и на възрожденската културна матрица, може да допринесе към дискусията за специфичното схващане на отношенията между духовната/религиозната и светската/държавната власт в българския контекст. Затова отправна точка са ролята на средновековната и църковната история като национален образец и явлението на секуларизацията в смисъла на диференциране на обществените сфери.

## 1. „НАЙ-МНОГО СЕ ОТЛИЧИЛ СВ. КЛИМЕНТ“<sup>1</sup>

През XIX в. в българската книжовност за св. Климент Охридски се споменава в контекста на разказа за св. Кирил и Методий, което може да се обясни както с общославянския по това време фокус върху мисията на Светите братя и свързаните с нея генеалогични въпроси, така и с липсата на по-обширни, утвърдени в съзнанието на българите, сведения за светеца. Затова дори своеобразното откриване на личния му принос в разпространението на делото им, започнало с дейността на Виктор Григорович и неговия „Очерк путешествия по Европейской Турции“ (1848)<sup>2</sup>, както и обнародването на първия (макар и свободен) превод на *Пространното житие на Климент* от Теофилакт Охридски на български език, изготвен от Партений Зографски (1858)<sup>3</sup>, не увеличава особено интереса към св. Климент, въпреки че настъпва, разбира се, промяна в начина на разказването. Доколкото първите учебници по история следят линията, оформена – общо казано – от „История славянобългарска“ на Паисий Хилендарски, тези от последните десетилетия на XIX в. се основават вече върху житието на Теофилакт, което води към постепенно разширяване на полезрението: все по-често в тях се намира отделна глава, посветена на съдбата на учениците във връзка с идването им в Плиска. За пример на този преходен период може да послужи едно от късните издания на учебника на Драган Манчов, в който, от една страна, подробно се описва престоят на св. Климент в „в Югозападна България, или както се е наричала Котокия“ (Манчов 1884: 31), дори се цитира житието, от друга обаче, се споменава Горазд (sic!) като един от получилите мисията да разпространяват Божието слово из България (Манчов 1884: 30). В този контекст св. Климент се оказва най-известният и най-славният ученик на св. Кирил и Методий.

Интересът към личността на св. Климент се усилва в края на XIX и началото на XX в. Тогава се появяват нов превод на Теофилактовото житие от Димитър Матов (вж. Живот, деяния, изповедания 1885; Животопис на св. Климента 1896), коментарът на Марин Дринов „Предисловие към българския превод на пространното житие на св. Климент“ (1885; вж. Дринов 1911), както и първите художествени опити да се разкаже на българския читател за живота на светеца: „Жизнеописание на св. Климент Охридски“ (Жизнеописание 1888–1889), „Кратък разказ за св. Климент Охридски“ от Даскал Христо (Даскал Христо 1898). Първите две творби са публикувани в литературната поредица „Библиотека свети Климент“ (1888–1891,

---

<sup>1</sup> Бобчев 1885: 21.

<sup>2</sup> Известен сред българите предимно под форма на статия, преведена и публикувана през 1857 г. в „Цариградски вестник“.

<sup>3</sup> Повече за образа на св. Климент през XIX век вж. Стоянов 1966; Джевицка 2017.

ред. Петко Каравелов), която е издание на Дружеството за разпространение на полезни знания в народа и за развитие на неговия вкус (т. нар. Дружество св. Климент)<sup>4</sup>.

Тук ще обърна внимание само върху „Жизнеописание на св. Климент Охридски“<sup>5</sup> от първия том на поредицата поради особено интересния начин, по който контекстуализира историята за св. Кирил и Методий, гоненията на учениците им, както и самата дейност на св. Климент. Разказът започва с обяснение за произхода на славянските племена и подробностите около формирането на българската държава. В този контекст се подчертава необходимостта от собствена писменост, която да защити от други народи и от забравата на своята идентичност. Създава се паралел между съдбата на славяните изобщо и тези, живеещи в Моравия по време на дейността на св. Методий. Прави впечатление, че положението на моравското население се представя по познат за българина начин, като се наемква за значението на борбата за „народна“, т.е. собствена и независима църква:

„Тежко е било игото на Моравските и Панонските словене: от една страна ги притеснявали немските войски; от друга немското духовенство оковавало в своите вериги тяхната съвест, нрави, обичаи и всичко, което е най-скъпо за човека. Тях ги застрашавала опасността да си забравят обичаите, езика, на който говорили бащите и майките им, с една дума: застрашавала ги опасност да станат немци. Словенете приемали християнството от немците, но у тях се явило жалание да се освободят от немските свещеници (на които те не вярвали и ги гледали с ненавист), които напълнили земята им. С една дума, у тях се явила мисъл да си създадат своя народна християнска черква“ (Жизнеописание 1888–1889: 8–9).

В края на XIX и началото на XX в. интересът към св. Климент укрепва, като се основава върху две тематични ядра: „просветното дело“ и „Македония“. В учебниците все повече се набляга върху ролята на България в продължаването на делото на св. Кирил и Методий, както и върху факта, че дейността на св. Климент е свързана с Македония, която е избрал сам (вж. например Ганчев 1888) или е бил изпратен там от княз Борис, предвиждащ нуждата от възвръщането на славянското съзнание на населението (вж. например Попгеоргиев 1914).

---

<sup>4</sup> В библиотеката се издава и студията на П. Р. Славейков „Градът Охрид и Охридска архиепископия“ (вж. Славейков 1888–1889).

<sup>5</sup> В библиографията, съставена от Кл. Иванова, авторът на този текст е Р. Каролев, но в самия текст има само инициали Р. М. Вж. Климент Охридски 1966: 35.

Триумфът на националната памет за св. Климент настъпва, когато именно той е избран за покровител на Софийския университет (1904), което не само се вписва в просветителския дискурс, но и дава нови предпоставки за развиване на мита за Охридската книжовна школа като първия български университет. Честванията на 1000-годишнината от блажената кончина на светеца през 1916 г. само утвърждават статуса му, все още предимно сред интелектуалния елит<sup>6</sup>. Именно през този период възниква сериозен научен интерес към Кирило-Методиевото дело, в това число личността на св. Климент<sup>7</sup>. Появява се нов превод на *Пространното житие* (Житие на Св. Климента 1916), както и популяризиращата живота на светеца книжка „Живот и дейност на св. Климент Охридски“ (Ласков 1915) – и двете на Данаил Ласков<sup>8</sup>. Голяма роля изиграват известната реч на Александър Теодоров-Балан, произнесена по време на тържественото събрание на Българската академия на науките на 27 юли 1916 г., публикувана през 1919 г. със заглавие „Свети Климент Охридски в книжовния помен и в научното дирене“ (Теодоров-Балан 1919), както и трудовете на Иван Снегаров „Велико светило на българска земя. Св. Климент Охридски и неговото духовно-културно значение“ (Снегаров 1917) и „Охридската патриаршия. Нейният произход, граници и епархии“ (Снегаров 1919).

Възникналите по повод годишнината различни публикации представят св. Климент като пример за подражание в качеството му на свещеник, общественик и патриот. Връзката с Македония и просветното дело се утвърждава пък от учебните помагала, които вече по-подробно се обръщат към живота и дейността на св. Климент. В учебника на Иван Попов се подчертава, че заради „въведеното отдавна“ гръцко богослужение в Македония са изпратени „най-личните и способните“ (Попов 1917: 35). Никола Станев посочва, че впоследствие „град Охрид станал център на българската просвета“ (Станев 1917: 61)<sup>9</sup>.

Междувоеният период е кулминацията на интереса към личността и делото на св. Климент. Това е времето на популяризирането на фигурата от множество издания за деца и възрастни, също и публикации с научен харак-

---

<sup>6</sup> Фактите около това събитие, създаването на Климентовия отбор, както и идеологическият контекст на Първата световна война в България са добре известни. Вж. например Найденова 2011: 266–276; Бърлиева, Найденова 2016; Желязкова 2016.

<sup>7</sup> За повече информация вж. Найденова 2010; Климент Охридски 1966: 8–27.

<sup>8</sup> Има достъпни преводи на руски, например на Д. Муретов (1913). Преводът на Ласков е под прякото и явно влияние на Муретов. Оттам е взето и делението на текста на 106 подглави. За повече информация вж. Милев 1966.

<sup>9</sup> Трябва да се добави, че в учебниците на Н. Станев се вижда ясна антикатолическа тенденция, която във връзка с делото на Светите братя се изразява в описанието на мъченията и бягството на учениците: „католиците им преградили пътя навсякъде, те тръгнали за християнската България“ (Станев 1917: 60).

тер<sup>10</sup>, които поставят подвига на светеца в български контекст. Преобладава наративната за сметка на поетичната форма, характерна за приповдигнатата атмосфера на изминалия юбилей и условията на войната. Целта на тази статия е да проследи образа на светеца в междувоенната проза от гледна точка на неговото развитие и позиционирането му в актуалния общественно-политически контекст.

## 2. „ХРАНА И НАСЛАДА НАМИРАШЕ В ГРИЖИТЕ ЗА НАРОДА“<sup>11</sup>

Произведенията от междувоенния период, посветени на св. Климент, може да се разделят на две групи<sup>12</sup>. Текстовете от първата категория се основават върху сюжета и структурата на *Пространното житие* и много често са част от издателски серии, които имат за цел преди всичко популяризирането на българската история и в този смисъл не блещат с оригиналност и поетическа издържаност, но въпреки това имат претенции към художественото, като избират и преразказват по авторовия начин определени епизоди от живота на светеца. Слагам настрана факта, че повечето от тях са насочени към детската или младежка аудитория – тук се интересувам от самата история, която по същество не се променя, а разликите се отнасят предимно към езика. Важното е върху какви епизоди се спират авторите и как ги представят; все пак не става дума за „просто“ повторение на източника, а за неговия преразказ. В този контекст предмет на моя по-специален интерес са следните съчинения: Денчо М. Люляков [Денчо Марчевски] „Първоучителят“ (Люляков 1928); Никола Станев „Цар Симеоновите срещи с Климента Охридски“ (Станев 1932); Христо Златинчев „Св. Климент Охридски“ (1934, 2. изд. вж. Златинчев 1935); Цветан Минков „Първите учители“ (Минков 1934); Никола Никитов, „Първоучителят“ (Никитов 1935); Ф. Попова-Мутафова „В началото бе словото“ (Попова-Мутафова 1943).

Към тази група трябва да се причислят и произведенията, които се спират само върху един мотив или епизод от живота на св. Климент и в този смисъл са художествено оригинални, като се фокусират върху разработката на определен елемент<sup>13</sup>. Интересното е, че такива текстове се появяват дос-

---

<sup>10</sup> Вж. например изследването на Ив. Снегаров „Българският първоучител Св. Климент Охридски“ (Снегаров 1927–1928), както и съчинението му „Св. Климент Охридски“, публикувано в библиотеката „Бележити българци“ (Снегаров 1927).

<sup>11</sup> Никитов 1935: 23.

<sup>12</sup> За фигурата на св. Климент Охридски в българската литература от междувоенния период вж. Иванова 1966: 405–414; Войтчек 2002. Вж. също: Климент Охридски 1966: 29–46. Не разграничавам тук популярните и художествените произведения, тъй като се интересувам от самия сюжет на житието и адаптирането му от гледна точка на популярното знание и изграждане на паметта за светеца.

<sup>13</sup> Например Л. Бобевски „Св. Седмочислениците“ (Бобевски 1941); В. Йорданов „Видения на Цар Борис“ (Йорданов 1943).

та по-късно, в условията на Втората световна война, което показва, че самото знание за светеца вече е утвърдено, така че непълните препратки към живота му могат да бъдат успешни. Самият факт, че българските писатели се обръщат към точно тази фигура, е обясним в контекста на политическата идеология от онова време. Интересният разказ на Николай Райнов „Монахът“, публикуван още през 1916 г. в сп. „Отечество“, но преиздаден в края на 20-те години в сп. „Труд“ (1928–1929) под заглавие „Монахът Климент“, тук се явява изключение, което и потвърждава особения статус на писателя.

Втората категория текстове актуализират преди всичко връзката с Охрид и се опират върху известните фрази или елементи от общото (включително фолклорното) знание за св. Климент, често под формата на спомен, импресия или личен разказ за поклонничеството в региона<sup>14</sup>. Преобладаващата част от тях се появява отново в контекста на Втората световна война и влизането на българските войски в Македония. Тук св. Климент е символ и покровител на българо-македонското единство<sup>15</sup>, което по разбираеми причини става и лайтмотив както в художествените творби, така и в научно-популярните съчинения от този период (вж. например Снегаров 1927 (2. изд. 1939); Дуйчев 1941).

Именно популярното знание за светеца се оказва решаващ фактор в изграждането на образа му на български просветител и патриот, борещ се за доброто на народа. Затова ще се фокусирам върху първата категория текстове, като няма да обръщам внимание върху разликите между типично популяризиращите издания и съчиненията с художествени амбиции, за да разгледам начина на пресъздаването на Теофилактовия сюжет. Струва ми се, че те могат да се разглеждат като своеобразни *апокрифи на национална тема*, т.е. художествени преразкази на „каноничния“ текст за един национален герой, които преповтарят историята, като я правят по-известна и разбираема за читателя и така обогатяват знанието му, утвърждавайки и определени схеми на мислене и асоцииране. Неслучайно авторите на тези произведения са и просветни дейци, дори педагози, специалисти по история на България. Денчо Марчевски (1893–1973) е автор не само на много разкази, повести и романи, но и на методически ръководства и помагала по бъл-

---

<sup>14</sup> Например Г. Трайчев „Охридски чудотворец“ (Трайчев 1931); Д. Немиров „Видения край Охрид“ (Немиров 1940); В. Панайотов „Там живее и споменът за Климента Охридски“ (Панайотов 1941); В. Миладинов-Алексиев „Към св. Климент Охридски“ (Миладинов-Алексиев 1943а), „Вековният Св. Климентовски чинар“ (Миладинов-Алексиев 1943б); И. Точков „Старият учител Климент“ (Точков 1942); Ст. Станчев „Златният Климент“ (Станчев 1942); Х. Миндов „Охрид – градът на светеца“ (Миндов 1942); Ст. Чилингиров „В манастира „Св. Наум“ (Чилингиров 1941).

<sup>15</sup> Този факт е добре известен, така че няма да се спирам подробно върху него. Вж. Найденова 2011; срв. Войтчак 2002.

гарски език. Никола Никитов (1898–1958) е един от основателите на Дружеството на детските писатели (1928), както и редактор на библиотеката „Велики българи“ (1935–1945). Христо Златинчев (1884–1946) е популярен по това време писател, но и създател на учебници по отечествознание. Никола Станев (1862–1949) е признат учител и историк, редактор на „Училищен вестник“, сътрудник на редица авторитетни периодични издания и автор на много книги и учебници по история. Цветан Минков (1891–1967) също е популярен автор на много исторически романи, разкази и други съчинения, посветени на българската история и литература. Фани Попова-Мутафова (1902–1977) не се нуждае от представяне – тя е призната и много популярна писателка през междувоенния период именно в областта на историческия сюжет.

И така, образът на св. Климент може да се разглежда във връзките му с две теми – св. Кирил и Методий и Македония, т.е. в контекста на две ключови за България от XIX и началото на XX в. традиции. В интересуващите ме произведения те се преплитат и взаимно се обосновават по особено изразителен начин.

Разказите на Марчевски и Попова-Мутафова започват с пристигането на водените от св. Климент ученици в Белград по време на една бурна нощ. Минков поставя началото с пристигането им в Плиска. Тези решения насочват към ролята на България в цялата история, но и дават възможност светецът да се представи като покровител и разпространител на книгите, преведени от Светите братя. И тримата автори споменават делото на св. Кирил и Методий от гледната точка на главния герой. Интересното е, че Минков отделя особено място на описанието на опитите на немското духовенство в Моравия да бъдат злепоставени Методиевите ученици и най-вече да бъде излъган по този въпрос княз Светополк. Оказва се, че съчинението „Първите учители“ се спира изцяло върху времето на престоя им в Плиска, когато „хан Борис-Михаил“ обмисля как да се възползва от този Божи дар, а гръцкият архиепископ Йосиф подготвя заговор срещу него, лъжейки обърканите боляри и подтиквайки ги към бунт.

Когато представянето на св. Климент започва с разказ за детството му, акцентът пада върху отношенията му със св. Методий. В съчинението на Никитов Методий обича малкия Климент като баща и доволен от момчето, му предлага да отиде с него в манастир. През очите на порасналия вече герой виждаме как след внезапното пристигане на св. Кирил братята се затварят в килиите си и пишат нещо, а после показват изобретените от тях букви и споделят идеята си да се преведе и да се разпространи Словото Божие сред славяните. Тогава той сам пожелава да тръгне с тях, така че веднага получава задачата да преведе „няколко молитви“. Златинчев също подчертава необикновената му привързаност към св. Методий: „...а доколко е обичал Методий, личало, че почнал да живее също като него“ (Златин-

чев 1935: 8). При Станев началото на общата им мисия пък е представено от гледната точка на трети лица: „Когато апостолите св. Кирил и Методий отивали за Моравия, те го обикнали и го взели с себе си като ученик“ (Станев 1932: 248). Впоследствие св. Климент едва в Моравия „бе добил голяма наука от св. Кирил и още по-голяма практика от св. Методия“ (Станев 1932: 248). По-подробно върху Моравската мисия се спират Златинчев и Попова-Мутафова, като наблягат на варварското поведение на немските свещеници. При Златинчев мисията е освен това и модел за подражание в дейността на св. Климент в Македония.

Текстовете от 20-те и 30-те години на ХХ в. не само популяризират живота на св. Климент, но и го представят в определена светлина. Фокусът във всички тях пада върху образа на най-даровития и най-предания ученик и помощник на Светите братя. Оказва се обаче, че той се представя не толкова като важен български светец, колкото като културен герой. Св. Климент е преди всичко учител, организатор и строител – както на църкви, така и на училища и дори на селски общини. Той учи не само на „четмо и писмо“, но и на стопанска работа. Писателите се възползват от любопитните информации от *Пространното житие*, обаче създават и нови епизоди на тяхна основа. Характерното преплитане на религиозното и националното в условията на православната култура тук получава ясен израз именно заради особения статус на просветното дело на Светите братя и техните наследници.

И така, в произведението на Марчевски в центъра на разказа е любовта на народа. Красноречива е реакцията на хората, които за първи път участват в богослужение на разбираем за тях език, така че словото на св. Климент, току-що пристигнал в Македония проповедник, е сравнено със слънчевите лъчи, разтапящи леда. Затова населението иска благословии от светеца, а болните го молят за изцеление. Най-важното е обаче просветното му дело сред децата. Оригинална и поучителна е сцената, когато един родител не иска да пусне детето си при св. Климент да учи, но другите бързо го вразумяват, обяснявайки значението на науката. Намекът към актуалната ситуация в България изглежда целенасочен.

При Златинчев акцентът е върху „народополезната работа“ на св. Климент. Въпреки че авторът признава, че дейността на св. Климент в Македония има за цел да се изкорени езичеството и да се научат децата и възрастните на „четмо и писмо“, посочва също, че той „не е работил само за вярата“. Както и в другите текстове, това обстоятелство се доказва с известния от *Пространното житие* епизод с плодните дръвчета. „Той приучвал населението и към разумно обработване на земята, за да даде тя повече ръж, просо, жито, плодове. Между другото заръчал да се пренесат от Гърция разни видове питомни овощни дръвчета...“ (Златинчев 1935: 17). Дори когато става епископ, вниманието му остава насочено към бедните и нуждаещите

се. Авторският коментар, че той е „живее така, както изисквал Исус Христос, затова бедните го имали за баща, сираците за покровител“ (Златинчев 1935: 19), предполага, че именно хуманитарният аспект на християнския живот – характерен както за светското тълкуване, така и за народната култура – е водещият. Както обобщава писателят, „той се мъчел да развие у народа преди всичко братолюбие и гостолубие“ (Златинчев 1935: 20). Заветът на св. Климент е най-напред морален.

В разказа на Станев делата на св. Климент са многостранни: той открива и освещава църкви, поучава народа, прибира сираците, помага на вдовиците, лекува болните, помага на пътниците. Авторът отделя специално внимание на мисията по създаването на книги на български език – „просто, разбрано и за най-неукия българин“ (Станев 1932: 255), макар че не забравя и за въпроса за обработването на земята и поръчаните от Гърция дървета. Именно в този текст се споменава също и решението на светеца относно имотите му след неговата смърт, което може да се тълкува и като актуален през онова време пример за правилното разпореждане с църковните блага.

За Никитов най-важното дело е просветното. Любопитна е сцената, която при това препраща към познатите на читателя условия в селските училища, когато св. Климент с търпение и обич учи децата на „българското азбуке“. Той е пример за трудолюбие: „Така Климент работеше. Никога не седеше празен. Всякога, денем и нощем, той учеше децата, упътваше ги, обясняваше им. А вечер пишеше книги. – Безделието учи на всякакво зло. Само мъдростта носи добро – казваше учителят и на учениците и на миряните“ (Никитов 1935: 23). По този начин авторът препраща към едно от многото поучения от Теофилактово житие. Внимание заслужава епизодът с дивите овошки – при Никитов те стават метафора на човешките души, които трябва да се обработват умело.

Както се вижда от посочените по-горе произведения, св. Климент е представен като *културен* герой, отговорен за възхода и успеха във всяка сфера на народния живот, който съвършено съчетава работата на свещеник и учител, както и покровител на общността. В разказа си Станев подчертава, че той е „като истински баща“ (Станев 1932: 254). Трябва обаче да се отбележи, че статусът му се легитимира не само от делото на св. Кирил и Методий, но и от българската държава, още повече че именно през междувоенния период особено значение придобива моментът на пристигането на учениците в България, посрещането им от княз Борис, както и ролята им за възникването на българския Златен век. Фигурата на св. Климент обосновава по символичен начин борбата за Македония, но също така се превръща и във все по-ясна метонимия на българския културен възход, на превъзходство на България в националистичен смисъл. Той става *национален* герой и представлява интересите на българската нация.

### 3. „ТВОЕТО ОТРИЧАНЕ ОТ ЕПИСКОПСКИЯ ТРОН ЗА МЕНЕ Е ЗЛОКОБЕН БЕЛЕГ“<sup>16</sup>

В този контекст най-интересният елемент в междувоенния разказ за св. Климент е връзката му с държавната власт. Тя се обозначава от неговите срещи и разговори с двама български владетели: княз Борис и цар Симеон. Почти всички автори на интересуващите ме съчинения се спират върху тези епизоди, макар и в различна степен, което показва, че темата е важна, и то не само като част от известния благодарение на житието сюжет. Трябва да се припомни, че в съчинението на Теофилакт Охридски е отделено съществено място на значението на светските власти в разпространението на делото на св. Кирил и Методий, на сътрудничеството между светската и духовната власт. Това се доказва от описанията на неразумното поведение на моравския княз Ростислав и на начина, по който св. Методий напътства княз Борис, след това и княз Ростислав, както и на поведението на княз Борис и цар Симеон спрямо учениците му в България. Затова първо разглеждам как са представени владетелите и самият Климент в този контекст и второ – характера на тяхната връзка от гледна точка на отношението между Държавата и Църквата.

Срещата на св. Климент с Борис е описана в еднозначно положителна светлина, съгласно гръцкия източник и утвърдения по това време образ на княза покръстител и просветител. Във всички анализирани от мен произведения българският владетел е особено загрижен за духовното състояние на народа, дълбоко притеснен, че въпреки покръстването християнството не се разпространява в държавата му. Много добре пресъздава това обстоятелство Николай Райнов, който макар и да предлага оригинален поглед върху първата среща между героите, набляга върху значението на езика. В разказа му князът попада по време на разходка с Довета<sup>17</sup> из улиците на столицата на проповед на непознат монах (както читателят научава после – самият св. Климент) и остава възхитен от начина, по който той привлича внимание на тъпата, разказвайки за Бога на разбираем за нея език. Последвалото противопоставяне между славянския проповедник и гръцките духовници е много изразително. По-късните произведения се фокусират по-скоро върху наследството на св. Кирил и Методий според житието на Теофилакт. Говори се за щастието и благодарността на княза, който, след като приема с големи почести избягалите от Моравия ученици, разбира, че може да събере плодовете на свято дело. Авторите споменават единодушно големия интерес както на княза, така и на болярите, дългите им разговори и сърдечното гостоприемство. Св. Климент е представен като мъдър и благ, готов да раз-

---

<sup>16</sup> Люляков 1928: 25.

<sup>17</sup> Относно името на управителя „Довета“ трябва да се отбележи, че в печатните издания вместо „м“ стои гръцката буква „в“, затова в преводите се срещат както формата Довета, така и Добета (както например у Д. Матов, вж. Живот, деяния, изповедания 1885).

говаря за Божиите дела с всички, без обаче да злоупотребява с щедростта на владетеля. В този контекст внимание заслужава именно благоразумното поведение на княз Борис. При Люляков този „красив и строен мъж с кротък и благ поглед“ е жаден за поучението, а душата му като суха земя се напоява със словото на св. Климент. Затова го моли да стане „учител на нашия народ“ и го изпраща, за да „не ще могат гърците да постигнат пъклените си помишления“ (Люляков 1928: 14). При Златинчев князът дори издава заповед македонското население да приеме Кирило-Методиевия ученик „от сърце и душа“ (Златинчев 1935: 15). При Никитов пък се подчертават големите му дарове за учителя, както и осигуреното от него съдействие на Добета.

Всички тези мотиви се срещат и при Минков, който обаче се фокусира върху положението в Плиска след пристигането на Кирило-Методиевите ученици, макар че фигурата на св. Климент е водеща. Разказът му завършва с Великия съвет, свикан от княз Борис, за да определи задачите на „първите учители“ Климент, Наум, Константин Презвитер и Григорий. Знаейки за заговора на архиепископ Йосиф, той запазва търпение и умело взема решения, които имат за крайна цел премахването на гръцкото духовенство, но след като бъдат подготвени славянски църковни кадри. Залогът е укрепването на душата на „младия, неук народ“, за да може да устои „като канара срещу коварните превратности на историята“ (Минков 1934: 10).

Интересни сюжетни решения предлагат съчиненията на Станев и Попова-Мутафова. Първото може да се види през призмата на историографската нагласа на автора, който започва разказа си от събора в Преслав през 893 г., когато „старецът Борис“ иска да представи св. Климент на „младия Симеон“. За срещата им непосредствено след бягството на Методиевите ученици от Моравия се споменава бегло във въвеждащите думи на бащата към сина. Водещо значение имат политическото решение и мъдростта на княз Борис. Той свиква събора, „понеже искаше да се допита до народа зарад някои наредби, които той тъкмеше да въведе в царството си“ (Станев 1932: 246), и после препоръчва на новия владетел „да управлява народа добре и да го просвещава за чест и напредък на всички славяни“ (Станев 1932: 249). В този смисъл личното запознанство на св. Климент и Симеон е особено важно.

Попова-Мутафова развива теорията за мисията на Светите братя в Брегалница. Княз Борис познава лично Кирил и Методий (от времето, когато властва над македонските земи като млад престолонаследник), и именно с негово участие се появява идеята за създаване на славянско писмо. Тогава Климент и Наум са още малки и само наблюдават раждането на святото дело. Срещата с княз Борис след бягството им от Моравия се явява като награда след големите мъчения и е израз на завръщането на словото към родната земя на братята. Според тази трактовка целта е България да се освободи от „невежество и погански обичаи, и латинско църковно слово“ (Попова-Мутафова 1943: 173).

Ако образът на княз Борис е възхитителен и безупречен, което препраща към църковния разказ за българския светец покръстител, но има връзка и с представата за настоящия цар – Борис III, то образът на сина му Симеон изглежда малко по-сложен. Напрежението е предизвикано най-вероятно от известния от житието на Теофилакт епизод, в който св. Климент заявява желанието си да се оттегли от епископския престол, което поражда различни тълкувания. Според източника това изненадващо за цар Симеон решение е мотивирано от „блажено и боговдъхновено благоговение“ – „отслабнал вече от старост“, св. Климент „се боеше да не би по причина на неговата немощ да се разстрои Божието дело“ (Житие на Св. Климента 1916: 69), освен това иска да се подготви за смъртта си в единение с Бога в манастира. Теофилакт представя разговора между св. Климент и цар Симеон, като особено интересен е отговорът на българския владетел, „потресен от тая неочакваност“ (Житие на Св. Климента 1916: 70). Отказът му да приеме напускането на св. Климент е царско решение, породено от стремежа делото да продължи и от голямото му уважение към епископа. Някои историци през междувоенния период обаче дават допълнителни обяснения на този епизод<sup>18</sup>. Васил Златарски вижда тук протест срещу политиката на цар Симеон и опита му да създаде българска патриаршия, което би било в разрез с православната традиция и каноните, както и със завета на княз Борис и на самите ученици на Светите братя. Св. Климент „в това отношение бил особено предпазлив и строг“ и „несъмнено въздържал Симеона от всякакво действие в тази посока“. Историкът припомня, че „според каноните всеки епископ се свързва с епископията си до самата си смърт“ (Златарски 1927: 400). Иван Снегаров обаче оспорва това мнение, като в труда си „Българският първоучител“ (1927) казва, че „едва ли родолюбивият, легитимният и смиреният Климент би се противопоставил на един национален идеал, начертан от Бориса, и би се месил в политиката на амбициозния Симеон“ (Снегаров 1927–1928: 317; бел. 4), а в книгката си, издадена в поредицата „Бележити българи“ (1927), отбелязва, че няма доказателства за това и че става дума за „твърде будна архиерейска съвест“ (Снегаров 1927: 25). Интересна е трактовката на Иван Пастухов, изложена в учебника му „Българска история“ (1945), че св. Климент всъщност „следял големите събития, свързани с делата на Симеон, и не стоял безучастен към тях, като (...) осъждал гибелните за народа“, така че „то се знае, че това [старческата немощ] не са били истинските мотиви“. „Явно е, че мотивите са били не лични, но от много по-друго естество, което се вижда преди всичко от тревогата на Симеона“ (Пастухов 1945: 229). Думите на Симеон „Твоето отричане от

---

<sup>18</sup> Не казвам, че именно тези обяснения са повлияли върху художествените решения в интересуващите ме произведения – едва ли това може това да се проследи достоверно. Целта ми е само да докажа особения статус именно на този епизод от Теофилактово житие.

епископския трон за мене е кобен белег, че ще загубя царския си престол“ (Житие на Св. Климента 1916: 70–71) стават доказателство за „истинските причини“ на молбата за т.нар. оставка<sup>19</sup>.

Несъмнено епизодът събужда емоции, а тълкуването му – струва ми се – зависи от общия поглед върху няколко исторически факта, както и върху връзката между Църквата и Държавата в българските условия. Той намира специално място и в анализирания от мен произведение. Разликите в разказа спрямо източника не са големи, но именно начинът на разпределение на акцентите, както и на адаптиране на самия текст на житието заслужават внимание. Моята теза е, че фокусът върху срещата между св. Климент и Симеон може да е породен не само от сюжетната стойност на епизода, но и от значението на въпросите за отношението между духовната и светската власт, особено важни по това време в България. В този смисъл художествените ѝ трактовки (както и научните) могат да се третират като свидетелства за състоянието на традиционното схващане относно тази релация в контекста на процеса на секуларизация на държавата.

И така, в книгата на Люляков цар Симеон е представен като владетел, който вярва, че народът най-добре се опазва с помощта на книгата. Въпросната среща като че ли е символичен сблъсък между две сили: „мъжествения Симеон“ и „белобрадия и сух Климент“. Мотивацията на св. Климент да се оттегли е старческата възраст. Съгласно свидетелството на Теофилакт епископът моли на негово място да бъде избран по-млад свещеник. Отговорът на Симеон представлява малко съкратен и адаптиран към съвременния език текст от житието. Любопитно е, че тук е добавена бележка под линия относно източника. Това е единственото съчинение, препращащо директно към него, което може би е вид застраховка, израз на чувството, че думите на царя могат да се четат противоречиво. Може би в опит да се смекчи това впечатление, както и да се подчертае „демократичността“ на владетеля, е добавена и информацията, че Симеон моли все пак за мнение своите боляри. От тяхно име се изказва синът на Ехач (благословен като малко дете от св. Климент, когато току-що е пристигнал в Плиска), който припомня значителните резултати от делото на Кирило-Методиевия ученик и го умолява да остане. Това свидетелство толкова развълнува епископа, че той приема волята на царя и на болярите. Особено красноречиво е, че след това всичките отиват да поздравят народа, събрал се пред двореца, жаден да види славянския епископ.

Текстът на Люляков е единственият, който толкова пространно развива епизода, като въвежда съществени промени, за да утвърди образа на цар

---

<sup>19</sup> Пастухов припомня, че тъкмо тогава Симеон „отправил войски към Солун и Драч и с това пренесъл бойния театър тъкмо в епархията на Климента“, а пък „това разтревожило и народа, и неговия пастир, и той, отзивчив към болките и страданията на народа си, сигурно е изразил недоволство от „безчинството“ на Симеона“ (Пастухов 1945: 229–230).

Симеон като уважаван и благоразумен владетел. Другите произведения се придържат повече към разговора, описан от Теофилакт, като се опитват да адаптират дългите и сложни изречения от житието към възможностите на читателите си.

Особено силно върху срещите набляга Станев, който ги избира като художествена и идеологическа перспектива за целия си разказ. Авторът пресъздава цели три срещи между Симеон и св. Климент: когато двамата се запознават по време на събора, когато владетелят въздига книжовника за епископ и когато св. Климент моли да бъде освободен от задълженията си. По време на първата им среща – въпреки голямата разлика в годините – те стигат до разбирателство и се обикват. Подчертава се, че двамата „можеха да приказват на народен език по науката, по големите истини за вярата, по богослужението и по народната просвета“ (Станев 1932: 248). Втората среща се осъществява след събора в Преслав и представя техния разговор по молба на младия владетел, макар че водещата фигура е св. Климент: „Кога погледнеше право в лицето младия цар, последният се смущаваше и усещаше тръпки, като да го облъхва голяма невидима сила“ (Станев 1932: 251). Симеон го моли да стане църковен началник в Македония поради изключителните му заслуги и труд и нуждите на народа. Интересното е, че св. Климент се съгласява едва когато разбира, че св. Наум ще го замести, така че „всичките му работи“ няма да бъдат изоставени. Третата среща е провокирана от предусещането на св. Климент, че смъртта му наближава, и неговото желание да „прекара последните дни на живота си в мисъл за Бога“ (Станев 1932: 257). Отговорът на царя е съкратен и адаптиран цитат от житието. Не се споменават строгите му думи. Липсва категоричността. Има само молба за прошка и горещо желание епископът да остане на службата – заради делото му и почитта на народа. По този начин се подчертава ролята на св. Климент и позицията му спрямо владетеля, който след смъртта му – както заключва Станев – го „оплаква горчиво“ (Станев 1932: 258). В този контакт се откроява визията на властта, представена от Борис във завета му към своя син Симеон: „...аз възлагам на твоята мъдра глава венеца на българската държава и просвета. Бъди разумен да управляваш народа добре и да просвещаваш за чест и напредък на всички славяни“ (Станев 1932: 249).

Златинчев описва две срещи между героите. Причината за първата им среща е желанието на владетеля „лично да види светия човек“. Симеон „го посрещнал тържествено и останал учуден от мъдростта му“ и затова „заповядал да го ръкоположат за владика“ (Златинчев 1935: 18). По този начин изборът на св. Климент за епископ се явява спонтанно решение, породено от особените му качества, разкрити по време на разговора. Втората среща е във връзка с „оставката“. Тук отговорът на Симеон е същият, какъвто е в източника, само малко съкратен. Заслужава внимание начинът, по който се представят причините за Климентовата молба: „В старините си Климент

преживял голяма тъга. Тъгата му била поради засиромашаването на народа. Наистина Климент се грижил да помогне на народа, но всичката му грижа отивала напразно, защото се усещал стар, грохнал, неподвижен и некадърен за народополезна работа. Затова намислил да се яви пред царя и да иска уволнението си“ (Златинчев 1935: 21). В крайна сметка обаче става дума за старостта и чувството, че тя му пречи да изпълнява адекватно епископската мисия, което отговаря на обосновката от житието.

Никитов акцентира – традиционно – върху напредналата възраст на св. Климент и нуждата от един по-млад епископ. Отговорът на Симеон, съпоставен с източника, е доста съкратен, а основната му част се състои от думите, изразяващи готовността на владетеля да се извини на епископа като син на баща. Това е любопитно, като се има предвид, че авторът на произведението добавя сцена, как св. Климент пристига в столицата, минава по нейните улици, влиза в една църква, поразен от красотата ѝ, и след това разглежда двореца, като отбелязва изкусно ушитите дрехи на владетеля, който го посреща (Никитов 1935: 28–31). Самият Симеон е представен като наследник на Борис, който последователно изпълнява завета му и възлага на св. Климент епископската мисия, но описанието на столицата след възцаряването му и на царските му дрехи може да бъде тълкувано както като признак на разцвета на държавата, така и като вид изопачаване на Светия завет.

#### 4. „СИМФОНИЯТА НА ВЛАСТТА“

Дребните промени спрямо източника, които се наблюдават в анализираниите произведения, са породени не само от желанието на авторите да адаптират сложния разказ на житието, но и да представят адекватно и правилно връзката между двете водещи фигури – църковника и светския владетел. Тя се превръща в метонимия на отношението „духовна власт – светска власт“. Доколкото св. Климент е преди всичко опитен, възрастен и мъдър продължител на линията на св. Методий, т.е. на духовния си баща, и е фокусиран върху доброто на народа и развитието на просветата, дотолкова Симеон е преди всичко млад и силен, загрижен за доброто на държавата и народа. Интересното е, че не се споменават негови военни завоевания, фокусът е върху просветно-културната му дейност. В този смисъл той е продължител на линията на княз Борис – представен тук еднозначно като мъдър и далновиден политик. Двата се разбират и взаимно се уважават и подкрепят, като целта им е обща: доброто на *народа*. Идеалът на „симфонията на властта“ е налице. Това се вписва изцяло в църковния дискурс, където св. Климент е първоучител и покровител, но и баща на българската църква – подвигът му обаче е възможен благодарение на плана на св. Борис, а след това на Симеон<sup>20</sup>. Трябва обаче да се помни, че междувоенният период

---

<sup>20</sup> За това свидетелстват и многобройни публикации в „Църковен вестник“. Вж. например Узунов 1916.

е не само времето на силното присъствие на традиционния, дори консервативния дискурс за ролята на църквата и царя като пазители на народа, но и на големите идеологически напрежения и все по-видимите последствия от секуларизацията на обществото. В този смисъл отношението между църковната и държавната власт е въпрос от първостепенно значение, който получава своето отражение не само в художествени произведения, но и в областта на публицистиката и науката.

Струва си да припомним, че именно по това време излиза известното есе на Петър Мутафчиев „Поп Богомил и Свети Иван Рилски. Духът на отрицанието в нашата история“ (1934), което може да се интерпретира също така като препратка към въпроса за отношенията между духовник и владетел. В него се коментира известният житиен епизод за несъстоялата се среща между св. Иван Рилски и цар Петър (вж. Народно житие на св. Иван Рилски 1986: 127–129; Пространно житие на св. Иван Рилски 1986: 143–145), и то в контекста на духовните отговорности на двете личности и най-вече на констатираното от П. Мутафчиев сред българското духовенство състояние на „леност и невежество, бягство от задължения към общество и близки, липса на любов към себеподобния, равнодушие към слаби и обидени в живота“ (Мутафчиев 1934: 105–106). Отказът на светеца да се срещне лично с царя се вижда като израз на отдалечаването от нуждите на народа и прозира в реторичния въпрос на автора относно духовенството: „Тъй много ли се бяха отдалечили те от дълга да служат на Бога и на своя народ?“ (Мутафчиев 1934: 106), който разкрива връзката между Божията и народната служба.

„Но скрит низ планинските пущинаци и забравил за човека, който страдеше и търсеше лек за страданията си, той съзерцаваше Бога. Тук, победен от мълвата, бе се запътил да го дири и българският цар Петър, тук трябваше да го търсят и всички тия прости и отрудени синове на нашия народ, които – измъчвани от съмнения или от чувство на духовна слабост – жадуваха за вяра, за лек срещу болките на земния си живот или за успокоение на страховете си пред тъмното народно бъдеще. Но това, което в края на своето пилигримство те можеха да отнесат със себе си, бе само споменът за бегло зърнатата фигура на светия човек или някоя отронена от него дума. Самият цар Петър, тоя крогък и безпомощен човек, върху чиито слаби плещи с всичката си тежина бе легнало едно разглобено царство и когото може би бе довела тук смътната надежда да намери ободрителен съвет и подкрепа, трябваше да се върне назад, без дори да му бъде позволена радостта да види поне отдалече лицето на светеца“ (Мутафчиев 1934: 107–108).

В крайна сметка обаче и цар Петър – съгласно традиционната за българската историография представа – се вижда като слаб и нерешителен,

макар че може би причината за това се крие именно в липсата на духовна подкрепа. Независимо че тази трактовка на Мутафчиев служи преди всичко на известните му разсъждения за психологията на българския народ и трагизма на неговата съдба, тя все пак се вписва и в основния принцип (или заложеното в културния хоризонт очакване) за необходимото съдействие между двете власти. Изглежда, че причината за срещата е същественият лайтмотив, олицетворяващ определени представи за ролята на Църквата и отношението ѝ с държавата. Тук трябва да се подчертае обаче, че напрежението между държавната и църковната власт се забелязва всъщност от самото начало на Българското княжество точно във връзка с въпроса за взаимното им влияние и възможните привилегии.

Макар и гарантирани от Търновската конституция, близките отношения между светската власт и Българската църква, символ на които е православното вероизповедание на владетеля, подлежат на постоянни изпитания. Още от времето на адаптирането на екзархийския устав към условията на новата държава се допускат определени промени и равновесието сякаш се разколебава, което се проявява както в юридически, така и във финансов план (вж. например Цанков 1939). Както показва Стефан Цанков, в основите на неправилно разбраното *разделение* се намира неправилното дефиниране на понятията „духовен“ и „светски/мирски“ и отъждествяването им съответно с „църковен“ и „веществен“ (Цанков 1939: 135–136). Заложеното обаче в културния (и правния) идеал хармонично функциониране на двете власти – *координацията* (Цанков 1939: 172) – е не само очаквано, но и като че ли наложително, както показва случаят с княз Фердинанд, който не променя вероизповеданието си и дори покръства първородния си син в католически обред, а въпреки това името му (макар и след първоначалния отказ на православните йерарси) се споменава по време на литургия. За символичното измерение на фигурата на царя свидетелства православното кръщение на престолонаследника, както и двойната му венчавка през 1930 г.

Съдействието и взаимната подкрепа се отнасят към предположението, че основната цел е благосъстоянието на народа. И двете институции – държавната и църковната – са пазители на традицията и ценностите, нужни за неговото оцеляване. Затова, например, когато през 1936 г. има дискусии около проекта на министър Иван Пешев за въвеждането на задължителен граждански брак, в църковните среди го приемат като атака срещу *народността и държавата*. Смята се, че брачният въпрос е от общонароден, а не от юридически характер, и в този смисъл не трябва да се разделят правното и църковното му измерение (Цанков 1939: 241–244).

В основата на това мислене стоят възрожденската традиция и определена концепция за връзката между духовенството и народа, която се забелязва както в критиките спрямо гръцките йерарси, така и в полемиките около идеята за независима българска църква. Първо, трябва да се отбележи, че

за възрожденските дейци разделението на духовната и светската сфера е естествено, т.е. то е заложено в природата на света. Възниква обаче фундаментално противоречие между традиционното схващане, че владетелят е покровител и на вероизповеданието, и модерния идеал за разделението на властите, който навлиза в българското общество в края на XIX в. в контекста на модернизационните процеси в младата българска държава<sup>21</sup>. Характерното за модерната секуларизация диференциране на обществените сфери в смисъл на еманципирането им от религиозните институции и норми (вж. например Casanova 1994) поставя въпроса за юрисдикцията и възможните полета на легитимността на държавната (светската) и църковната (религиозната) власт<sup>22</sup>. Тук обаче не става дума за отхвърляне на религията, а по-скоро за отказ от религиозната власт като власт, която се легитимира с препратки към свръхестественото (Chaves 1994). Новата идея за властта, основаваща се върху „естествената“ легитимация от народа, а не върху „свръхестествената“ легитимация от Бога, се създава именно от (след)възрожденските елити като следствие на новата обществена стратификация и е пряко свързана с възникването на модерната концепция за нацията и национализма (повече вж. Greenfeld 1992). Като такава, тя изисква реорганизиране на обществения и политическия ред според новите принципи на институционалните структури и взаимоотношения. Оказва се обаче, че новата държавна власт започва да подкрепя и дори да координира по-нататъшното диференциране на сферите по начин и мащаб, които предизвикват недоволството на част от ангажираните се с промените елити, особено тези, които произхождат от църковния кръг. Пример в това отношение са следосвобожденските спорове между българското правителство и Българската православна църква за статута на чуждите училища и религиозните секти или споменатият вече въпрос за гражданския брак – те свидетелстват за последвалото ограничаване на църковното влияние въз основа на отказа от религиозния начин на легитимиране. Впоследствие се получава един парадокс: от една страна, Православната църква се радва на официална (символична и финансова) подкрепа, от друга – се възприема като жертва на неспазените уговорки с държавната власт, на нарушаването на отношенията, заложени в конституцията (повече вж. Цанков 1939). Изглежда, че колкото повече църквата губи значението си в обществото, толкова повече засилва националната реторика, представяйки се като защитник на народа/нацията и държавата. Ако се приложи моделът на Е. Карагианис, това може да се

---

<sup>21</sup> Повече за идеята за секуларизацията и отношението „духовно–светско“ в български контекст вж. Drzewiecka 2019.

<sup>22</sup> За диференцирането на обществените сфери в български контекст и изобщо за секуларизационните процеси писах в книгата си: Джевиецка 2020: 157–163. Тук повтарям някои от изложените там тези.

интерпретира като израз на „секуларизацията на църковната идеология“. Свеждайки обществената си роля до дефинирането и репрезентирането на „българското“, църквата си присвоява всъщност държавната идеология – в случая „големия разказ“ за нацията, за да може да се легитимира пред светските елити като защитник на националната идентичност. Това своеобразно национализиране на църковния дискурс се осъществява чрез посочване/създаване на тясната връзка между народа и църквата, както и чрез взаимно обвързване на различни по произход символи (Karagiannis 2009: 153).

Текстовете, които анализирам, не са църковни и не могат да се приемат като преки изразители на църковния дискурс. Като се ангажират обаче с църковния разказ, отговарят на характерната за българската следвъзрожденска култура тенденция, че националната идентичност се доизгражда и дискутира с помощта на символи и сюжети от средновековната традиция и по този начин – потвърждават фундаменталното значение на темата за нацията и религията през междувоенния период. Изглежда, че разказът за св. Климент Охридски е особено подходящ за маркиране на ключовите в този контекст въпроси за ролята на (на)родната Църква и православието, за значението на просветата и дори за функцията на средновековната история като образец.

Незначителните промени в основния житиен сюжет, засвидетелствани в анализирания произведение, потвърждават, че авторитетът на традицията остава валиден, но основополагащият принцип е *народоцентричен*<sup>23</sup>. От една страна, писателите преразказват средновековния източник с цел утвърждаване на определена представа за родното минало и засилване на идеала за народния/националния герой, от друга – коментират представата за светско-духовното единение, което е възможно само чрез върховната инстанция на народа. Хармонията се получава благодарение на единодушието и предадеността на двете власти в името на народа.

Можем да видим тук модерното преразказване на традиционната за православния свят концепция за „симфонията на властта“. Както посочва В. Макридес (Makrides 2013) например, това всъщност е *адаптацията* на тази предмодерна идея – идея, която е възникнала в определени условия и се отнася към определени взаимоотношения във Византийската империя, основани върху представата за двете измерения на Божието царство (Kalkandjieva 2011: 588–589; Meyendorff 1983) – към съвсем друг контекст, този на модерността. В новите условия става дума вече за две (основни) светски (или обществени) институции в рамките на националната държава (Makrides 2013)<sup>24</sup>. Връзката между Църквата и Държавата, мотивирана като

---

<sup>23</sup> Повече за народоцентричния принцип в българската модерност вж. Джевицка 2020.

<sup>24</sup> Затова понятието „симфония на властта“ се поставя в кавички.

„историческа близост“, се засилва чрез историческата връзка между процеса на християнизация и етнокултурната идентичност, постигната благодарение на основаването на локалната църква и създаването на локалния превод на литургията. Този процес на взаимното обвързване и преплитане на църковното и държавното е възможен благодарение на трансфера на църковните по произход, по същество предмодерни, понятия в обществено-политическия план на модерността. Макар и модерният образец на разделението да има влияние, не може да се говори за две институции с различни компетенции и сфери на влияние. Междувоенният разказ за св. Климент Охридски показва, че светецът е морален авторитет и духовен водач, но и светският владетел носи чертите на духовно отговорен и прозорлив наставник. Просветител е колкото духовникът, толкова и владетелят. И двамата са активни действащи фактори, но разделението „светско–духовно“ не се отнася пряко към разделението на различните сфери на действието. Показателен в това отношение е фактът, че обществената ангажираност на светеца не само се одобрява, но и се изисква. Така отново се проявява възрожденският народоцентризъм, който (пред)определя схващането на връзката „духовно–светско“; тук под формата на своеобразен антиклерикализъм, т.е. на отричането от духовенството, което действа в ущърб на народа, затваря се, насочено е към отвъдното и в този смисъл е пасивно<sup>25</sup>. Защото народът в обществен, светски план е абсолютна отправна точка и като такъв определя както задълженията на държавата и църквата, така и сложните им отношения. И тук именно най-добре се вижда трансформацията и новото прилагане в условията на модерността на иманентните за богословската доктрина понятия и концепции, за което пише Макридеc (Makrides 2013: 329–330). В модерния контекст, в резултат от срещата между идеята за православния народ като фундаментална съставка на Църквата и влиянието на понятието *Volk* според Й. Г. Хердер, както и идеологията на славянофилите, развиваща идеите за колективност и съборност, Народът (Божият народ) се превръща във водещия субект. И така, получава се „взаимно обвързване на църквата, народа и отечеството“ (Makrides 2013: 342), финалният елемент на което е специфичната връзка „държава–църква“.

Като своеобразна, модерна парафраза на средновековното житие, художественият сюжет за св. Климент Охридски от междувоенния период в крайна сметка не само се вписва в характерния за българската (след)възрожденска култура просветителски императив, традиционно фокусиращ

---

<sup>25</sup> Другите два възрожденски мотива, които са предпоставки за следосвобожденската реторика, са: православно противопоставяне на католическата традиция, която трябва да е пример за пагубното върховенство на духовната власт (идеята, че народът трябва сам да се управлява) и своеобразната идея за съборност (идеята, че народът е избирателно тяло, което наподобява модерния демократизъм). Вж. Drzewiecka 2018; Drzewiecka 2019.

се върху Кирило-Методиевия завет и работата сред неукния народ, но е и пример за национализирането/легитимирането на църковната традиция в условията на модерната държава. Светецът е както съветник, така и пример за подражание за властта. Климент е първоучителят на княз Борис и покровител на царската власт. Той гарантира правилното функциониране на държавните работи и ако се налага, се намесва. В крайна сметка надделява духовният авторитет на Църквата като пазителка на реда. В този смисъл разказът за св. Климент Охридски е може би най-яркият израз за консервативния дискурс в смисъла на дискурс, който свързва религиозната принадлежност и монолитния поглед върху държавата и нейното развитие. Разкривайки специфичната концепция за отношенията между светската и религиозната власт, той свидетелства за специфичния контекст и форма на секуларизация и така очертава (пътя на) модерността в българския случай.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Бобевски 1941                      Б о б е в с к и, Л. *Св. Седмочислениците*. – Братско слово, 1941, № 1, с. 14–16 [Bobevski, L. Sv. Sedmochislenitzite. – Bratsko slovo, 1941, № 1, s. 14–16].
- Бобчев 1885                        Б о б ч е в, Ст. *Кратък учебник върху българската история от най-старо време до днес*. Пловдив, 1885 [Bobchev, St. Kratak uchebnik varhu balgarskata istoria ot nay-staro vreme do dnes. Plovdiv, 1885].
- Бърлиева, Найденова 2016    Б ъ р л и е в а, С л., Д. Н а й д е н о в а. *Кирилометодиевистиката в БАН*. – В: 100 години между науката и политиката (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 25). София, 2016, с. 7–27 [Barlieva, Sl., D. Naydenova, Kirilometodievistikata v BAN. – V: 100 godini mezhdu naukata i politikata (= Kirilo-Methodievski studii. Kn. 25). Sofia, 2016, s. 7–27].
- Войтчак 2002                      В о й т ч а к, М. *Свети Климент Охридски в следосвобожденския и междувоенния период на българската литература*. – Научни трудове на Пловдивския университет. Филология, 40 (2002), № 1, с. 413–421 [Voytchak, M. Sveti Kliment Ohridski v sledosvobozhdenskiya i mezhduvoenniya period na balgarskata literatura. – Nauchni trudove na Plovdivskia universitet. Filologia, 40 (2002), № 1, s. 413–421].
- Ганчев 1888                        Г а н ч е в, Д. *Учебник по българската история*. Пловдив, 1888 [Ganchev, D. Uchebnik po balgarskata istoria. Plovdiv, 1888].

- Даскал Христо 1898 Д а с к а л Х р и с т о [Христо А. Панов]. *Кратък разказ за св. Климент Охридски* (= Малка библиотека за домашен прочит, 8). София, 1898 [Daskal Hristo [Hristo A. Panov]. *Kratak razkaz za sv. Kliment Ohridski* (= Malka biblioteka za domashen prochit, 8). Sofia, 1898].
- Джевиецка 2017 Д ж е в и е ц к а, Е. *Фигурата на св. Климент Охридски в българската и в македонската книжнина от епохата на Възраждането*. – Български език и литература, 59 (2017), № 2, с. 177–197 [Dzhevietska, E. *Figurata na sv. Kliment Ohridski v balgarskata i v makedonskata knizhnina ot epochata na Vazrazhdaneto*. – *Balgarski ezik i literatura*, 59 (2017), № 2, s. 177–197].
- Джевиецка 2020 Д ж е в и е ц к а, Е. *Юбилейно и модерно. Кирило-методиевският разказ през социализма в България* (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 20). София, 2020 [Dzhevietska, E. *Yubileyno i moderno. Kirilo-metodievskiyat razkaz prez sotsializma v Bulgaria* (= *Kirilo-Metodievski studii*. Кн. 25). Sofia, 2020].
- Дринов 1885 Д р и н о в, М. *Предисловие от редактора на превода*. – В: Живот, деяния, изповедания и кратко изложение за чудесата на св. отец наш Климент, български архиепископ. Прев. Д. Матов. Средец, 1885, с. 1–5 [Drinov, M. *Predislovie ot redaktora na prevoda*. – V: *Zhivot, deyania, izpovedania i kratko izlozhenie za chudesata na sv. Otec nash Kliment, balgarski arhiepiskop*. Прев. Д. Матов, Sredets, 1885, s. 1–5].
- Дринов 1911 Д р и н о в, М. *Предисловие към българския превод на житие на св. Климент*. – В: Съчинения на М. С. Дринова. Т. 2. София, 1911, с. 363–365 [Drinov, M. *Predislovie kam balgarskia prevod na prostrannoto zhitie na sv. Kliment*. – V: *Sachinenia na M. S. Drinova, T. 2*. Sofia, 1911, s. 363–365].
- Дуйчев 1941 Д у й ч е в, Ив. *Свети Климент Охридски*. София, 1941 [Dujčev, Iv. *Sveti Kliment Ohridski*. Sofia, 1941].
- Желязкова 2016 Ж е л я з к о в а, В. *За една инициатива на Климентовия отбор*. – В: 100 години кирилometодиевистика в България (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 25). София, 2016, с. 138–150 [Zhelyazkova, V. *Za edna iniitsiativa na Klimentoviya otbor*. – V: 100 godini kirilometodievistika v Bulgaria (= *Kirilo-Metodievski studii*. Кн. 25). Sofia, 2016, s. 138–150].
- Живот, деяния, изповедания 1885 *Живот, деяния, изповедания и кратко изложение за чудесата на св. отец наш Климент, български архиепископ*. Прев. Д. Матов. Средец, 1885 [Zhivot, deyania, izpovedania i kratko izlozhenie za chudesata na sv. Otec nash Kliment, balgarski arhiepiskop. Прев. Д. Матов, Sredets, 1885].

- Животопис на св. Климента 1896 *Животопис на св. Климента, български архиепископ*. Прев. Д. Матов. Пловдив, 1896 [Zhivotopis na sv. Klimenta, balgarski arhiepiskop. Prev. D. Matov. Plovdiv, 1896].
- Жизнеописание 1888–1889 *Жизнеописание на св. Климент Охридски*. – Библиотека „Св. Климент“, 1 (1888–1889), № 1, с. 5–23. [Zhizneopisanie na sv. Kliment Ohridski. – Biblioteka „Sv. Kliment“, 1 (1888–1889), № 1, s. 5–23].
- Житие на Св. Климента 1916 *Житие на Св. Климента Охридски*. Прев. Д. Т. Ласков. София, 1916 [Zhitie na Sv. Klimenta Ohridski. Prev. D. T. Laskov. Sofia, 1916].
- Златарски 1927 *Златарски, В. История на българската държава през средните векове*. Т. 1. Ч. 2. София, 1927 [Zlatarski, V. Istoria na balgarskata darzhava prez srednite vekove. T. 1. Ch. 2. Sofia, 1927].
- Златинчев 1935 *Златинчев, Х. Св. Климент Охридски*. 2. изд. (= Библиотека „Нашето минало“, 7). София, 1935 [Zlatinchev, H. Sv. Kliment Ohridski. 2. izd. (= Biblioteka „Nasheto minalo“, 7). Sofia, 1935].
- Иванова 1966 *Иванова, Кл. Климент Охридски в българска художествена литература*. – В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. София, 1966, с. 405–414 [Ivanova, Kl. Kliment Ohridski v balgarska hudozhestvena literatura. – V: Kliment Ohridski. Sbornik ot statii po sluchay 1050 godini ot smartta mu. Sofia, 1966, s. 405–414].
- Йорданов 1943 *Йорданов, В. Видения на Цар Борис*. – Братско слово, 1943, № 9, с. 171 [Yordanov, V. Videnia na Tzar Boris. – Bratsko slovo, 1943, № 9, s. 171].
- Климент Охридски 1966 *Климент Охридски. Библиография. 1878–1944*. Съст. Кл. Иванова. София, 1966 [Kliment Ohridski. Bibliografia. 1878–1944. Sast. Kl. Ivanova. Sofia, 1966].
- Ласков 1915 *Ласков, Д. Живот и дейност на св. Климент Охридски с една негова проповед*. София, 1915 [Laskov, D. Zhivot i deynost na sv. Kliment Ohridski e edna negova propoved. Sofia, 1915].
- Люляков 1928 *Люляков, Д. М. Първоучителят* (= Художествена библиотека „Древна България“, 3). София, 1928 [Lyulyakov, D. M. Parvouchitelyat (= Hudozhestvena biblioteka „Drevna Balgariya“, 3). Sofia, 1928].
- Манчов 1884 *Манчов, Д. Учебник българска история: За средни училища извади Д. В. Манчов от съчиненията на Гилфердинга, Иречка и др.* Шесто издание, преработено и докарано според програмите в Княжеството и в Източна Румелия. Пловдив–Свищов–Солун, 1884 [Manchov, D. Uchebnik balgarska istoria: Za srednite uchilishta izvadi D.

V. Manchov ot sachineniyata na Gilferdinga, Irechka i drugi. Shesto izdanie, preraboteno i dokarano spored programite v Knyazhestvoto i v Iztochna Rumelia. Plovdiv–Svishtov–Solun, 1884].

- Миладинов-Алексиев 1943а М и л а д и н о в - А л е к с и е в, В. *Към св. Климент Охридски*. – В: Миладинов-Алексиев, В. Българска земя. Път и легенда. София, 1943, с. 72–74 [Miladinov-Aleksiev, V. Kam sv. Kliment Ohridski. – V: Miladinov-Aleksiev, V. Balgarska zemya. Pat i legenda. Sofia, 1943, s. 72–74].
- Миладинов-Алексиев 1943б М и л а д и н о в - А л е к с и е в, В. *Вековният Св. Климентовски чинар*. – В: Миладинов-Алексиев, В. Българска земя. Път и легенда. София, 1943, с. 74–76 [Miladinov-Aleksiev, V. Vekovniyat Sv. Klimentovski chinari. – V: Miladinov-Aleksiev, V. Balgarska zemya. Pat i legenda. Sofia, 1943, s. 74–76].
- Милев 1966 М и л е в, А. *Гръцките жития на Климент Охридски*. София, 1966 [Milev, A. Gratskite zhitia na Kliment Ohridski. Sofia, 1966].
- Миндов 1942 М и н д о в, Х. *Охрид – градът на светеца*. – Съдба, 1942, № 1, с. 19–23 [Mindov, H. Ohrid – gradat na svetetsa. – Sadba, 1942, № 1, s. 19–23].
- Минков 1934 М и н к о в, Цв. *Първите учители* (= Художествена библиотека „Древна България“, 125). София, 1934 [Minkov, Tsv. Parvite uchiteli (= Hudozhestvena biblioteka „Drevna Bulgaria, 125). Sofia, 1934].
- Мутафчиев 1934 М у т а ф ч и е в, П. *Поп Богомил и свети Иван Рилски. Духът на отрицанието в нашата история*. – Философски преглед, 4 (1934), № 2, с. 105–106 [Mutafchiev, P. Pop Bogomil i Sveti Ivan Rilski. Duhat na otritsaniето v nashata istoria. – Filosofski pregled, 4 (1934), № 2, s. 105–106].
- Найденова 2010 Н а й д е н о в а, Д. *Проучвания по кирилметодиевистика в Българската академия на науките до 1945 г.* – Palaeobulgarica, 34 (2010), № 4, с. 3–17 [Naydenova, D. Prouchvania po kirilometodievistika v Balgarskata akademia na naukite do 1945 g. – Palaeobulgarica, 34 (2010), № 4, s. 3–17].
- Найденова 2011 Н а й д е н о в а, Д. *Кирило-Методиевото дело и българският национален идеал (1878–1944)*. – В: Кирило-Методиевското културно наследство и националната идентичност (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 20). София, 2011, с. 266–276 [Naydenova, D. Kirilo-Metodievoto delo i balgarskiyat natsionalen ideal (1878–1944). – V: Kirilo-Metodievskoto kulturno nasledstvo i natsionalnata identichnost (= Kirilo-Metodievski studii. Kн. 20). Sofia, 2011, s. 266–276].

- Народно житие на св. Иван Рилски 1986 *Народно житие на св. Иван Рилски.* – В: Стара българска литература. Т. 4. Житиенписни творби. София, 1986, с. 123–130 [Narodno zhitie na sv. Ivan Rilski. – V: Stara balgarska literatura. T. 4. Zhitiepisni tvorbi. Sofia, 1986, s. 123–130].
- Немиров 1940 Н е м и р о в, Д. *Видения край Охрид.* – Орле, 1940, № 2, с. 2–3 [Nemirov, D. Videnia kray Ohrid. – Orle, 1940, № 2, s. 2–3].
- Никитов 1935 Н и к и т о в, Н. *Първоучителят* (= Библиотека „Велики българи. Животописни разкази“, 2). София, 1935 [Nikitov, N. Parvouchitelyat (= Biblioteka „Veliki balgari. Zhivopisni razkazi“, 2). Sofia, 1935].
- Панайотов 1941 П а н а й о т о в, В. *Там живее и спомена за Климента Охридски.* – Витлеемска звезда, 1941, № 24, с. 7 [Panayotov, V. Tam zhivee i spomena za Kliment Ohridski. – Vitileemska zvezda, 1941, № 24, s. 7].
- Пастухов 1945 П а с т у х о в, Ив. *Българска история.* Т. 1. София, 1945 [Pastuhov, Iv. Balgarska istoria. T. 1. Sofia, 1945].
- Попгеоргиев 1914 П о п г е о р г и е в, Й. *Учебник по българска история.* Велико Търново, 1914 [Popgeorgiev, Y. Uchebnik po balgarska istoria. Veliko Tarnovo, 1914].
- Попов 1917 П о п о в, Ив. *Учебник по българска история.* 2. прераб. изд. Пловдив, 1917 [Popov, Iv. Uchebnik po balgarska istoria. 2. prerab. izd. Plovdiv, 1917].
- Попова-Мутафова 1943 П о п о в а - М у т а ф о в а, Ф. *В начало бе словото.* – Братско слово, 1943, № 9, с. 172–174 [Popova-Mutafova, F. V nachalo be slovoto. – Bratsko slovo, 1943, № 9, s. 172–174].
- Пространно житие на св. Иван Рилски 1986 *Пространно житие на св. Иван Рилски от Патриарх Евтимий.* – В: Стара българска литература. Т. 4. Житиенписни творби. София, с. 135–148 [Prostranno zhitie na sv. Ivan Rilski ot Patriarh Evtimiy. – V: Stara balgarska literatura. T. 4. Zhitiepisni tvorbi. Sofia, s. 135–148].
- Райнов 1916 Р а й н о в, Н. *Монахът.* – Отечество, 1916, № 30–32, с. 10–11 [Raynov, N. Monahat. – Otechestvo, 1916, № 30–32, s. 10–11].
- Райнов 1928–1929 Р а й н о в, Н. *Монахът Климент.* – Труд, 1928–1929, № 7, с. 20–22 [Raynov, N. Monahat Kliment. – Trud, 1928–1929, № 7, s. 20–22].
- Славейков 1888–1889 С л а в е й к о в, П. Р. *Градът Охрид и Охридската архиепископия.* – Библиотека „Св. Климент“, 1 (1888–1889), № 1, с. 25–36 [Slaveykov, P. R. Gradat Ohrid i Ohridskata arhiepiskopia. – Biblioteka „Sv. Kliment“, 1 (1888–1889), № 1, s. 25–36].

- Снегаров 1917 С н е г а р о в, Ив. *Велико светило на българска земя. Св. Климент Охридски и неговото духовно-културно значение*. София, 1917 [Snegarov, Iv. Veliko svetilo na balgarska zemya. Sv. Kliment Ohridski i negovoto duhovno-kulturno znaczenie. Sofia, 1917].
- Снегаров 1919 С н е г а р о в, Ив. *Охридската патриаршия. Нейният произход, граници и епархии*. София, 1919 [Snegarov, Iv. Ohridskata patriarshia. Neyniyat proizhod, granici i eparhii. Sofia, 1919].
- Снегаров 1927 С н е г а р о в, Ив. *Св. Климент Охридски*. София, 1927. 2. изд. 1939 [Snegarov, Iv. Sv. Kliment Ohridski. Sofia, 1927, 2. izd. 1939].
- Снегаров 1927–1928 С н е г а р о в, Ив. *Българският първоучител св. Климент Охридски – живот и дейност*. – Годишник на Софийския университет. Богословски факултет, 4 (1927–1928), с. 219–334 [Snegarov, Iv. Balgarskiyat parvouchitel Sv. Kliment Ohridski – zhivot i deynost. – Godishnik na Sofiyskiya universitet. Bogoslovski fakultet, 4 (1927–1928), s. 219–334].
- Станев 1917 С т а н е в, Н. *История на българския народ*. София, 1917 [Stanev, N. Istorija na balgarskiya narod. Sofia, 1917].
- Станев 1932 С т а н е в, Н. *Цар Симеонови среци с Климента Охридски*. – Венец, 1932, № 5, с. 246–258 [Stanev, N. Tsar Simeonovi sreshti s Klimenta Ohridski. – Venets, 1932, № 5, s. 246–258].
- Станчев 1942 С т а н ч е в, Ст. *Златният Климент*. – Съдба, 1942, № 4, с. 81–83 [Stanchev, St. Zlatniyat Kliment. – Sadba, 1942, № 4, s. 81–83].
- Стоянов 1966 С т о я н о в, М. *Климент Охридски и българска възрожденска книжнина*. – В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. София, 1966, с. 327–338 [Stoyanov, M. Kliment Ohridski i balgarska vazrozhdenska knizhnina. – V: Kliment Ohridski. Sbornik ot statii po sluchay 1050 godini ot smartta mu. Sofia, 1966, s. 327–338].
- Теодоров-Балан 1919 Т е о д о р о в - Б а л а н, А. *Свети Климент Охридски в книжовния помен и в научното дирене*. София, 1919 [Teodorov-Balan, A. Sveti Kliment Ohridski v knizhovnia pomen i v nauchnoto direne. Sofia, 1919].
- Точков 1942 Т о ч к о в, Ив. *Старият учител Климент*. – Литературен глас, № 573, 9 дек. 1942, с. 1–2 [Tochkov, Iv. Stariyat uchitel Kliment. – Literaturem glas, № 573, 9 dek. 1942, s. 1–2].
- Трайчев 1931 Т р а й ч е в, Г. *Охридски чудотворец*. – Народен страж, 1931, № 16, с. 3–4 [Traychev, G. Ohridski chudotvorets. – Naroden strazh, 1931, № 16, s. 3–4].

- Узунов 1916      Узунов, В. *Първият български учител*. – Църковен вестник, 17 (1916), № 32, с. 293–295 [Uzunov, V. *Parvijat balgarski uchitel*. – Tsarkoven vestnik, 17 (1916), № 32, s. 293–295].
- Цанков 1939      Цанков, Ст. *Българската православна църква от Освобождението до настояще време*. – Годишник на Софийския университет. Богословски факултет, 16 (1939), с. 1–372 [Tsankov, St. *Balgarskata pravoslavna tsarkva ot Osvobozhdenieto do nastoyashte vreme*. – Godishnik na Sofiyskiya universitet. Bogoslovski fakultet, 16 (1939), s. 1–372].
- Чилингиров 1941      Чилингиров, Ст. В манастира „Св. Наум“. – Църковен вестник, № 38, 1941, с. 436–437 [Chilingirov, St. *V monastira „Sv. Naum“*. – Tsarkoven vestnik, № 38, 1941, s. 436–437].
- Casanova 1994      Casanova, J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago, 1994.
- Chaves 1994      Chaves, M. *Secularization as Declining Religious Authority*. – *Social Forces*, 72 (1994), № 3, p. 749–774.
- Drzewiecka 2018      Drzewiecka, E. *Bułgarska klerykalizacja (pojęcie – dzieje – konteksty)*. – In: *Z polskich studiów slawistycznych. Literaturoznawstwo, kulturoznawstwo, folklorystyka*. Ed. B. Zieliński. Poznań, 2018, p. 27–36.
- Drzewiecka 2019      Drzewiecka, E. *Sekularyzacja – Bułgaria*. – In: *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach XVIII–XXI w. T. 4. Nowoczesność – Sekularyzacja – Postęp*. Ed. G. Szwat-Gyłybowa. Warszawa, 2019, p. 65–74.
- Greenfeld 1992      Greenfield, L. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, 1992.
- Kalkandjieva 2011      Kalkandjieva, D. *A Comparative Analysis on Church-State Relations in Eastern Orthodoxy: Concepts, Models, and Principles*. – *Journal of Church and State*, 53 (2011), № 4, p. 588–600.
- Karagiannis 2009      Karagiannis, E. *Secularism in Context: The Relations between the Greek State and the Church of Greece in Crisis*. – *European Journal of Sociology*, 50 (2009), № 1, p. 133–167.
- Makrides 2013      Makrides, V. *Why Are Orthodox Churches Particularly Prone to Nationalization and Even to Nationalism*. – *St Vladimir’s Theological Quarterly*, 57 (2013), № 3–4, p. 325–352.
- Meyendorff 1983      Meyendorff, J. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York, 1983.

THE FIRST TEACHER AND PATRON. THE IMAGE OF SAINT CLEMENT OF OHRID  
IN BULGARIAN PROSE FROM THE INTERWAR PERIOD AND THE QUESTION  
OF THE “SYMPHONY OF POWERS“

*(Summary)*

The aim of this study is to trace the way in which the image of Saint Clement of Ohrid is built in the Bulgarian prose of the interwar period, assuming that this time was crucial for the establishment of the place of the saint in the Bulgarian cultural memory. The meanings related to a certain notion of educator/enlightener and patron are the subject of reflection, and the referring point is the role of medieval history as a model and the issue of secularization in the sense of the differentiation of social spheres. First, the plot line of the story is considered in the diachronic and synchronous plan, in order to pay special attention to the meeting of the saint with Tzar Simeon. The thesis is that the interpretation of this episode in the context of the socio-political situation in Bulgaria during the interwar period, but also the National Revival cultural matrix can contribute to the discussion of the specific understanding of the relationship between spiritual and secular power in the Bulgarian context.

*Keywords:* Saint Clement of Ohrid; Bulgarian culture; the interwar period; Orthodox Church; symphony of powers; Modernity; secularization.

*Ewelina Drzewiecka,  
Cyrillo-Methodian Research Centre –  
Bulgarian Academy of Sciences*