

Илија ВЕЛЕВ

Институт за македонска литература
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје
ilijavelev@yahoo.com

УШТЕ ЕДНО НАВРАЌАЊЕ КОН ТОЛКУВАЊАТА НА ИЗВОРИТЕ ЗА СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ

*Свети цркваџа Охридска ко разгорен крин
со Твоите моливи освейлен,
и Усиениеџо светџо Ти го йразнува,
сџоменџи за Тебе чувајќи го,
Клименџе!*

Тропар од словенската Служба за св. Климент Охридски

За св. Климент Охридски е пишувано мошне многу во палеославистиката и пошироко во книжевната наука, или во историографијата. Но, често се наидува на попроизволни или на попопуларни истакнувани толкувања и констатации, кои единствено се користеле од култно-легендарните житијни состави пишувани за него во различни периоди. Тоа придонесуваше да се изложуваат и мноштво спротивставени по видувања коментари, но и да се истакнуваат сосема погрешни културноисториски претстави за животот и за творечкото дело на најистакнатиот кирило-методиевски ученик св. Климент Охридски. Токму и истражувачкото консумирање на фактографијата, исклучително според култно-легендарните извори, често допушташе дури универзалното интеркултурно сесловенско дело на св. Климент погрешно да се истакнува еднострано како дел на туѓо духовно и културноисториско наследство. Затоа и предметот на нашето истражување во овој научен прилог го истакнуваме како едно ново навраќање кон толкувањата на писмените и на другите видови извори за св. Климент Охридски.

Секое истражување за животниот, идејниот или за творечкиот пат на определен средновековен деец ќе биде исцрпно и податливо доколку се располага со соодветни писмени и друг вид извори, што настанале од современиот период на самиот протагонист кој ќе биде предмет на проследување. Но, често тоа е оневозможено зашто отсуствува зачувана изворна податливост, или пак, како извори за истражувачки толкувања се имаат предвид единствено култно-легендарни житиеписни или химнографски состави, описи на натприродни чудотворства, народни верувања, легенди и преданија и сл. Токму и тоа е една од суштинските причини што во случајот со св. Климент Охридски е невозможно да се пишува биографија со најпрецизни податоци за времето и за местото на неговото раѓање, за неговите повеќеслојни идејни погледи или за неговите покомплетни творечки достигнувања. Причините што не се зачувале изворни податоци за св. Климент Охридски, но и протографи на неговите авторски остварувања, заедно се од различна природа. Најпрво како доследно посветен духовник тој изразува длабока скромност и смирение, при што го премолчувал текот на сопствениот овоземен живот и не запишувал податоци за себе и за својата севкупна духовна и книжевнотворечка активност. За жал, тоа не го сториле попрецизно и неговите житиеписци или химнописци од редот на учениците или од подоцнежните охридски архиепископи, зашто и тие не оставиле какви и да се изворни пишувани сведоштва – освен што составувале култно-легендарни творби структурирани според определени канонски клишеа, кои требало да го воспостават и да го афирмираат светителскиот култ за св. Климент. Ваквите состави биле често приспособувани на определени црковнополитички интереси во актуелните периоди на култно-активирање и реafirмирање на споменот и славата за св. Климент Охридски. Тоа принудно им наложува на истражувачите да се прават обиди преку проследувањето на процесите и при нивното сообразување со посредни култно-легендарни сведоштва да се нудат историски положбени претпоставки за изложување на приближно поверодостојни одговори (Станчев и Попов 1988: 12–26; Велев 2014: 137–139; Велев 2016а: 5–9).

Како што е примерот со св. Кирил и Методиј (Велев 2016: 21–35), така и за нивниот најдоследен ученик и следбеник св. Климент Охридски не се зачувани директни историски пишувани извори од времето кога живеел и кога дејствувал како словенски просветител. Веројатно за него и за неговите Кирилометодиеви соученици биле забележувани директни или посредни пишувани извори од најразличен вид и форма, зашто нивните Учители коишто ги придружувале во сите дипломатски и просветителски активности биле афирмирани како истакнати личности препознатливи во византискиот, римопапскиот и во западнословенскиот општествен, духовен и културен живот. Но, поради кратката историјност на Кирилометодиевата актуелност во политичките, црков-

ните и во културните интереси на Византија, на папата во Рим, како и на средновековните западнословенски кнежевства, дошло до притемување на изворните сведоштва и за нивните најистакнати ученици и следбеници – меѓу кои секако припаѓа св. Климент Охридски. Истото се повторило и кога се оневозможило да се зачуваат какви и да се пишувани сведоштва за св. Климент Охридски при неговото враќање во Македонија, чијшто поголем дел веќе бил завладеан во составот на Бугарското Кнежество (односно ханска Бугарија). При сите обиди за црковно и политичко приспособување на искуствата од словенската мисионерска дејност кон стратешките интереси на бугарското владетелство од тоа време, св. Климент не отстапил од афирмирањето и од доследното спроведување на изворното рамноапостолско и сесловенско просветителско дело на св. Кирил и Методиј – продолжувајќи го изолирано од бугарскиот Преславски центар преку Охридската духовна и книжевна школа. На црковен и на културен план изворните кирилометодиевски идејни и просветителски ставови не можеле до крај да бидат политички функционални за намерите на бугарските владетели Борис и Симеон, кои настојувале да го приспособат активирањето на словенскиот фактор кон сопствените политички услови – за да ја интегрираат својата држава кон глобалната христијанска цивилизација, како своевиден антипод на влијателниот за тоа време византиски свет.¹

Имено, по Преславскиот собор во 893 година, откако веќе св. Климент и неговите соученици св. Наум и Константин Презвитер се повлекле во Охридскиот духовен и книжевен центар на извесна дистанца од реализацијата на политичките, на духовните и на културните одлуки на бугарското владетелство во Преславскиот центар, тогаш посредно се поттикнала и негрижата да се зачуваат пишувани извори за нив. На извесен начин самостојноста на Светиклиментовата црковна дејност во однос на новоформираната Преславска архиепископија, на византискиот Константинопол, или на папата во Рим, го поттикнала отсуството на дополнителните институционални услови за да се одбележуваат конкретни податливости за неговиот живот и за неговата повеќестрана дејност за ширење и афирмација на словенската богослужба, писменост и просветителство. Дополнителен проблем претставува и тоа што не се зачувани какви и да се протографи или преписи од опширни или кратки историско-летописни состави, а не се идентификувани и епистоларни записи. Едноставно тогаш сè уште не било вообичаено да се составуваат автобиографии од страна на истакнати дејци, па дури не се пишувале и биографии за нив.

Секако дека како истакнат духовник, словенски просветител, учител и книжевен творец св. Климент останал длабоко врежан во мемо-

¹ Поопширно види: Ристовски (1989: 348–350); Драгојловиќ (1989: 251–259); Велев (2014: 139–141; 2017: 135–146); Поп-Атанасов (2020: 45–46) и др.

ријата на своите современици и следбеници од Охридската духовна и книжевна школа. Но, нивните раскажувања постепено го губеле изворниот легитимитет потиснуван од факторот на заборавот, или на култно-легендарните трансформации при одразот на неговиот светителски култ во богослужбената, книжевната, сликарската и во народната традиција. Следствено и она што може да се смета како основен извор за животот и за делото на св. Климент Охридски останало во превезот на духовната и на културната меморија: како легендарна, култна, или како книжевнотворечка трансформација на сведоштвата за неговата слава и за светителскиот спомен. Но, уште треба да се има предвид и фактот дека во современа дистанца од изминатите периоди, ваквите посредни историски соопштувања поттикнуваат различни импресивни, па дури и романтичарски научни толкувања и интерпретации. Станува збор за житијните, химнографските или за различни досега неидентификувани молитвословни и поучно-пофални творби пишувани за св. Климент Охридски, во кои над сè доаѓала до израз книжевната импресија, како и воспоставувањето и афирмацијата на светителскиот култ за него. Затоа, пак, кон ваквите култно-легендарни и притоа книжевни текстови во функција на историски извори треба да се пристапува строго критички, а самата претпоставена фактографија треба да се сообразува со актуелните за тоа време глобални социолошки, политички, духовни или културолошки процеси. Дополнително треба да се има предвид и тоа дека нивните содржини не се зачувани во оригиналните форми, туку до нашата современост се имаат на увид нивните преписи од подоцнежни периоди. Тоа овозможувало оригиналните содржини да трпат и извесни интервенции, во смисла на дополнувања, скратувања, преформулирања, преадаптирања, па дури и преосмислувања. Самата природа на тие извори не ја гарантираат прецизната историска податливост, зашто често содржините се приспособувале на црковно-политичките интереси од местото и од времето каде и кога се создавале. Посредните култно-легендарни извори за св. Климент Охридски се пишувале на црковнословенски и на византискогрчки јазик. При нивното проследување сосема е логично да се почне со наведувањето на најстарите култно-легендарни творби, кои биле составувани на црковнословенски јазик непосредно по неговото блажено упокојување во † 916 година.

Познато е дека од тој период не се зачувани преписи или компилации во ракописното книжевно наследство на словенски житиен состав за св. Климент, чијшто автор веројатно бил некој негов ученик и следбеник од Охридската книжевна школа. Во науката останува актуелно тврдењето дека изгубената содржина на таквиот житиеписен состав била напишана веднаш по формалната и спонтана канонизација за светител, а истиот служел како основа при пишувањето на подоцнежните хагиографски и химнографски творби во чест на афирмираниот култ за неговата слава и спомен. Затоа, пак, меѓу истражувачите постојат тврдења

дека т.н. прво словенско житие за св. Наум Охридски од X век, напишано од анонимен Светиклиментов ученик по барање на неговиот ученик – деволскиот епископ Марко, всушност претставувало заедничко житие за св. Климент и Наум Охридски, а со преовладување на темата за првиот. Дури не се исклучува и можноста дека овој недоволно прецизно структуриран житиен состав бил интегрален дел од содржината на изгубеното словенско житие за св. Климент, кој подоцна бил адаптиран како посебен хагиографски состав за св. Наум (Станчев и Попов 1988: 13–14; Велев 2006: 198; Велев 2014: 152–153). Но, за каква и да е констатација, во тој поглед е потребна дополнително откриена фактографија, која во моментот не се поседува. Ваквата очигледно компилативна структура на хагиографски текст е позната само според еден зачуван препис во стиховен пролог, што бил пишуван во почетокот на XVI век од книжевниците Јоан и Никола Милошеви во тогашното село Пископија, Дебарско. Сега ракописот се чува во Зографскиот манастир на Света Гора, под инв. бр. 47 (Ивановъ 1931: 305–311; Велев 2008: 178–179; Поп-Атанасов 2017: 310, бр. 573).

За извесен посреден култно-легендарен извор за св. Климент Охридски пишуван на црковнословенски јазик се смета и второто словенско житие за св. Наум Охридски (Ивановъ 1931: 311–313; *Македонски жийија* 1996: 91–93). Во секој случај воспоставувањето и ширењето култ за двајцата Кирилометодиеви ученици секогаш биле проследувани со нивната заедничка духовна врска. Следствено и овој подоцнежн житиен состав за св. Наум остава извесни пропратни сведоштва како култно-легендарни извори и за св. Климент. За разлика од првото словенско житие, ова има поголем степен на творечка реализација од хагиографски тип. Неговата текстуална структура главно го следи образецот на хагиографскиот жанр, а описот на настаните во историски контекст ги приспособува на периодот откако св. Наум веќе бил афирмиран како светител и во богослужбената практика. Според содржинската анализа слободно може да се претпостави дека житието претставува извесна текстолошка компилација, или словенски превод на византиски состав за св. Наум Охридски од XIII – XIV век (Велев 2006: 200–201). Овој препис е зачуван во пролог од XVI век, што се чувал во старата ракописна збирка на Белградската народна библиотека. Неговата содржина беше објавена во научните прилози од крајот на XIX и во првите децении на XX век, а ракописот бил уништен при бомбардирањето на Белград во 1941 година (Поп-Атанасов 1989: 104).

Во почетокот на X век сè уште источнохристијанската црква не пропишувала задолжителна канонизација преку строго применувана соборска богослужбена постапка, како што веќе тоа било случај при светителската канонизација во западната римопапска црква (Грозданов 1983: 40; Нихоритис 2005: 12–13, фуснота 4). Сепак постојат кратки календарско-богослужбени сведоштва кои упатуваат на констатацијата

дека веднаш по блаженото упокојување на св. Климент Охридски неговите ученици и следбеници оставиле канонско-литургиски траги за неговата формална канонизација како светител, кога почнало да се богослужбува за неговиот спомен и слава. Меѓу нив ги истакнуваме, содржината на Сводната грамота на Зографскиот манастир од 919 година, како и месецословот на Асемановото евангелие од крајот на X век (Рим, Ватиканска библиотека, Cod. Vat. Slav. 3 glag.) – за чијашто предлошка се претпоставува дека потекнува од 920 година (Иванова-Мавродинова и Джурова 1981: 24; Велев 2017а: 123–124). Ваквите посредни изворни сведоштва се поткрепуваат и преку најстарите зачувани насликани светителски портрети на св. Климент Охридски групиран заедно со оние на св. Кирил и Методиј, во фрескосликарскиот ансамбл на црквите „Св. Софија во Охрид од околу 1045 година и на црквата „Св. Горѓи“ во преспанското село Курбиново од 1191 година (Велев 2016: 205–207).

Меѓу директните словенски извори со помала историска податливост се смета и службата за св. Климент Охридски. Оваа оригинална словенска химнографска творба била напишана од Климентов анонимен ученик во кругот на Охридската книжевна школа, во периодот неколку години по блаженото упокојување на светителот. Службата претставува значаен извор со којшто се засведочува раното прогласување на св. Климент за светител и вклучувањето на неговата слава и спомен во празничното богослужење на 27 јули (или 9 август по нов стил). Досега е евидентиран само еден препис од ова химнографска творба, пишуван во празничен минеј од 1435 година / Софија, НБ бр. 122 (Цонев 1910: 89–91; Пандев 2007: 59–61; Поп-Атанасов 2017: 125–128). Секако дека типологијата на оригиналниот протограф доживеал значајна трансформација преку препишувањата во изминатиот период од нејзиното петвековно реструктурирање, текстуално и богослужбено приспособување или компилирање. Задржувањето на основата од првата старословенска служба во овој подоцнежен препис се потврдува според присуството на архаичниот структурен и стилски прототип. Имајќи ги предвид природата на самиот жанр и отсуството на протографот од оригиналниот состав, не може со сигурност да се потврди како засведочен извор дека токму на тој датум (27 јули) се упокоил охридскиот светител, или дека тогаш биле погребани неговите свети телесни останки. Во секој случај, чувствувањето на истиот ден на споменот за св. Климент Охридски и за духовниот патрон на неговиот манастирски храм св. Пантелејмон со сигурност извршило обединување на заедничкиот манастирски и светителски култ (Велев 2017а: 125–128).

Зачуваните византискогрчки извори за св. Климент Охридски се од подоцнежен период (меѓу крајот на XI и XIII век) и исто така тие имаат култно-легендарен текстолошки карактер. Станува збор за житија и за химнографски циклус од богослужбени песнопеења пишувани од византиските поглавари на Охридската архиепископија. Треба

да се истакне дека, иако тие биле напишани на византискогрчки јазик, сепак имале практична проповедно-поучна или богослужбена примена само во дијецезата на Охридската архиепископија. Ќе потсетиме дека ваквите византискогрчки состави посветени за св. Климент пишувани од охридските архиепископи биле сосема занемарувани во глобалната византиска богослужба и книжнина. Всушност, византиските охридски архиепископи во својство на автори на овие култно-легендарни извори само ја користеле популарноста на култот кон св. Климент Охридски, а со цел да се привлекува лојалноста на христијанската паства од охридската дијецеза во византискиот духовен протекторат (Велев 2014: 138–139). Големата популарност на неговите византиски житија меѓу христијанското население во дијецезата на Охридската архиепископија станала повод уште во текот на XIV век тие да се преведат и на црковнословенски јазик, па во натамошната книжевна традиција се препишувале на двата богослужбени и книжевни јазици. Во тој контекст ќе напоменеме дека и во научните истражувања историската реконструкција на животот и дејноста за св. Климент Охридски главно се врши според двете досега идентификувани житија, пишувани на византискогрчки јазик од византиските поглавари на Охридската архиепископија Теофилакт и Димитриј Хоматијан (Милев 1966).

Веќе се смета за усогласен ставот дека кон крајот на XI век пространото житие за св. Климент Охридски го составил охридскиот архиепископ Теофилакт на византискогрчки јазик. Но, секогаш се има извесна доза на недореченост во однос на автентичноста на хагиографскиот текст како историски извор, зашто истиот е познат само преку подоцнежните преписи – кои во поголема или во помала мерка трпеле разни компилации и содржински дотерувања. Високата образование на овој византиски великодостоинственик придонела во својство на житиеписец да демонстрира своевиден тип на т.н. „научна хагиографија“. Тоа се потврдува преку декларирањето на завиден реторички стил, со проникнувања на историско-летописни содржински слоеви, како и при манифестирањето упатеност во актуелните богословски расправи пренесени во вид на полемики. Сепак тој не се лишел и од содржинската основа на исчезнатото старословенско житие за св. Климент Охридски или од заживеаните локални преданија и легендарни импресии од чудотворствата што се раскажувале меѓу охридските верници во XI век. Во однос на високата концентрација на историско-летописните аспекти при толкувањата и коментарите на настаните во основата на житиеписаната содржина за св. Климент треба да се има предвид тенденцијата, култната презентација да се приспособи кон тогашните византиски црковно-политички интереси во дијецезата на Охридската архиепископија. Имено, тоа било од исклучителна важност за да се неутрализираат политичките, црковните и културните отпори кон византиската освојувачка власт по воениот крах на двете македонски востанија предводени од

Петар Делјан во 1040/1041 година и од Ѓорѓи Војтех во 1072 година, кои биле покренати како поттик за враќање на самостојноста од словенското владетелство на цар Самуил (976 – 1014/1018). Впрочем на овие простори словенството веќе имало стекнато влијателна позиција на антивизантиски политички, духовен и културен фактор (Велев 2005: 48–53 и 178–182). Веднаш по 1018 година, при воспоставувањето на византиската власт во Македонија, императорот Василиј II (976 – 1025) се погрижил политички да го заштити византискиот македонизам од неговото словенизирање, но истовремено и да ги пресретне импресиите на словенското население за веќе уништено и освоено Самуилово словенско владетелство. Затоа иницирал радикални промени при именувањата на териториите и на населенијата кои живееле во Македонија и во околните земји. Притоа и поголемата македонска територија политички била организирана во посебна тема (на ранг на катепанат или на дукат), преименувајќи ја со називот „Бугарија“. Во тој контекст основниот дел и од географската територија на Бугарија бил организиран во преименувана тема наречена Паристрион или Пардунавон. На тој начин се активирал процесот на македонскиот простор да се притемни етнонимот Словени и словенски земји, а да се замени со Бугари и со бугарски земји. При ваквото византиско административно преименување на македонската територија во тема Бугарија, на Теофилакт не му преостанувало ништо друго освен во содржината на Светиклиментовото пространо житие да ја применува официјалната терминологија: за македонската земја како „бугарска“, а за македонските Словени како Бугари. Натаму и сите други одредници го следат последователното именување: како „бугарски јазик“ за старословенскиот, „архиепископија на Бугарите“ за самостојната Охридската словенска диоцеза, „Бугарин“ за св. Климент наместо Словен итн. Иако во сите идентификувани преписи на творбите од св. Климент, тој се наведува како „словенски епископ“ (а никогаш како бугарски). Во наредните средновековни духовни и културни процеси токму овој житиен текст за св. Климент Охридски од Теофилакт доживеал најмасовна препишувачка дистрибуција и на извесен начин ја трансформирал изворната култна меморија за основоположникот на Охридската духовна и книжевна школа. Следствено и дури во некои од другите византискогрчки извори се протежирало „пробугарското“ именување на светителот, на македонската земја, на населението и сл.²

² Суштината на ваквиот тенденциозно креиран идеолошки концепт на Византија за преименување на македонските територии како „бугарски“, кои биле во составот на државата на Самуил, прецизно го протолкувал уште Константин VII Порфирогенит во средината на X век, кој лично го сметал како политичка пропаганда на византиската македонска династија. Тоа се правело главно за да не дојде до забуна во византиските документации и во другите писмени извори, кога се идентификувале византиските императори од втората Василиева македонска династија и кога се именувале нивните територијални владеења. Но, за другите територии од Македонија кои биле под византиско владеење, како и за темата Македонија во западна Тракија, се продолжило да

Во првата половина на XIII век содржината на пространото житие за св. Климент Охридски од Теофилакт послужило како основа за охридскиот архиепископ Димитриј Хоматијан да состави ново, кратко житие за истиот охридски светител (Дуйчев 1966: 161–171). Но, структурната и содржинската различност во пространото и во краткото житие за св. Климент главно се објаснува како приспособување или како преросмислување на житиеписните настани претставени во подоцнежниот Хоматијанов култно-легендарен состав. Обично како извор, се третира дека краткото житие за св. Климент Охридски има понизок степен на историска податливост, а и дека во неговата содржина се вметнале погрешни податоци во однос на постарото пространо житие од Теофилакт (Станчев и Попов 1988: 21–25; Велев 2014: 138–141). Таквиот различен однос кон двата култно-легендарни извори за св. Климент главно има ангажирана цел да не се наруши веќе прифатениот статус на пространото житие како основен, врз чијашто содржина се приспособиле современите „историографски“ ангажирани толкувања и интерпретации. Сепак, ние сме на мислење дека исто и содржината во краткото житие за св. Климент Охридски, пишувана околу 1230 година, треба да се проследува како одраз на политичкиот, духовниот и на културниот амбиент на времето во кое настанала хагиографската творба. Најпрво треба да се има предвид дека охридскиот архиепископ Димитриј Хоматијан ја приспособувал култната содржина за св. Климент според структурниот образец на проложните хагиографски текстови, па за ваквата намена бил принуден да консултира и други извори освен пространото житие од Теофилакт. Секако дека тој ги имал предвид и новите култни напласкувања за св. Климент Охридски, но содржината ја приспособил и кон религиозно-проповедната намена да ги прослави тогаш откопаните мошти на светителот од неговиот гроб. Но, поголемо влијание имало протежирањето на актуелните за тоа време духовни ориентации од страна на житиеписецот, па пред најавите за возогласување на Трновската патријаршија (во 1235 година) како титуларна црква на Второто бугарско царство (1185 – 1396) тој ја приспособувал новата житијна содржина за св. Климент како поткрепа на самостојниот јурисдикциски статус на Охридската архиепископија. Но, исто така и да ја зачува охридската дијецеза од неканонски одземања на нејзини епархии, за што такви црковнополитички аспирации имале двете новопрогласени словенски

се користи македонската атрибуција. Впечатливо е што византиските автори кои биле современици на царот Самуил не ги користеле термините „Бугари“ или „Бугарија“ при идентификацијата на Словените и на „другите“ во новоформираната држава во Македонија, туку ги наведувале термините „Мизи“ – „Мизија“, „Скити“ – „Скитија“ или поедноставено „варвари“ – „варварски земји“. Поопширно за погрешните толкувања во однос на територијалните називи во дел од современата историографија, кога средновековна Македонија се поистоветува како дел од Бугарија, види: Панов (2010: 43–66); Коматина (2012: 41–56).

цркви на Балканот – Жичката (Пеќската) патријаршија и Трновската патријаршија. Веројатно тоа придонело култот на св. Климент Охридски да не доживее целосна ремитологизација во бугароцентричните духовни тенденции, каков што станал примерот во подоцнежните кратки житија за св. Кирил и Методиј – примерот со „Успението Кирилово“, „Солунската легенда“ и др. (Велев 2016: 172–175). Затоа и во содржината на краткото житие, охридскиот архиепископ Димитриј Хоматијан имагинарно навел дека св. Климент го покрстил бугарскиот владетел Борис во христијанин, а со цел да го истакне историскиот црковен престиж на сопствената катедра – дека како јурисдикциски самостојна таа дури покрстувала и владетели на туѓи владетелства. Освен охридските архиепископи, таков чин на покрстување или на владетелско крунисување можеле да вршат единствено вселенските патријарси во Константинопол.

Меѓу култно-легендарните извори за св. Климент Охридски спаѓа и т.н. византиски химнографски циклус, што во периодот од XI до XVIII век бил составуван, дополнуван или редактиран како творечки ангажман на истакнатите несловенски поглавари на Охридската архиепископија: Теофилакт, Димитриј Хоматијан, Константин Кавасила, Григориј, Козма Драчки и др. Последното творечко структурно композирање на овој своевиден култно-легендарен извор се случило во почетокот на XVIII век од страна на Атанасиј Пароски во манастирот „Св. Јоан Крстител“ во Верија (односно Бер), во Егејска Македонија, кога таму се пренеле дел од моштите со главата на св. Климент Охридски како света реликвија. Но, треба да се имаат предвид природата и карактерот на химнографскиот жанр, што преку одразот на поетско-воспевните богослужбени импресии практично ја стеснува содржината за произнесување на какви и да се биографски или други податливости во врска со главниот култен протагонист – св. Климент Охридски (Велев 2017a: 123–137).

Истата типологизација кон изворите за св. Климент Охридски важи уште и при проследувањето на житијеписните или на химнографските состави за св. Седмочисленици, која светителска група ја составуваат двајцата словенски првоучители св. Кирил и Методиј и нивните истакнати ученици светители: Горазд, Климент, Наум, Ангелариј и Сава (или Лаврентиј). Анимирањето на нивниот заеднички светителски култ го поддржувал охридскиот архиепископ Димитриј Хоматијан во првата половина на XIII век, кој само го реafirмирал култно-легендарното групирање на овие словенски светители, што уште претходно кон крајот на XI век охридскиот архиепископ Теофилакт го најавил во пространото житие за св. Климент Охридски. Во црковниот богослужбен календар празнувањето на св. Седмочисленици се определило под 27 јули, секако поради популарноста на празнувањето во истиот ден и за блаженото

успение на св. Климент Охридски (Koneski 1976: 185–191; Велев 2016: 189–191).

Со своевидна функција на посредни извори можат да послужат и народните верувања, обредните обичаи, преданијата и легендите за св. Климент Охридски, но само како извесни локатори за тоа каде се воспоставувала и каде се ширела (ре)афирмацијата на неговата светителска слава и спомен меѓу локалното население. Истражувањата покажуваат дека ваквите форми на култ кон св. Климент Охридски исклучително се негувале во народната меморија на македонското население на просторот на Македонија. Затоа, пак, манастирскиот култ на неговиот храм го распространил светителскиот култ за св. Климент и во непосредното опкружување, кон делови од денешна Албанија и Грција (Стојчевска-Антиќ 1982; Китевски 2013: 303–305). Обично изворната содржинска основа во преданијата и во легендите се црпи од житијата за св. Климент, но поголем дел од нив се плод и на развиената народна фантазија, на прераскажуваните чуда и на народните верувања. Во преданијата светителот се прифаќа како заштитник на градот Охрид и на околината од секакви воени и природни непогоди, додека неговиот свет дух јавувајќи се да ги избави од заканите и опасностите. Се верува во неговото чудотворно исцелување од болести, спасување давеници во Охридското Езеро, а исто така се верува дека им помагал на рибарите во несреќи, градел манастири, ги штител манастирските имоти, го подучувал народот во земјоделските или во овоштарските работи, а со името на светителот – или со местата на неговите престои, се поврзуваат уште и називите на повеќе охридски села и други локални топоними. Затоа неговиот култ постојано бил присутен во молитвословијата на охридани од различни генерации низ македонската историја. Интересно е што во едно народно предание за настанувањето на селото Моноспитово кај Струмица, што се поврзува со периодот кога св. Методиј управувал со овој крај од Македонија меѓу 845 и 855 година, народната легенда го назначува раѓањето на св. Климент од селото Долно Липовиќ кај Радовиш (Велев 2016: 224–225). Напоменуваме дека во народните преданија св. Климент Охридски често се доведува во директна врска и со култовите на св. Наум Охридски, на св. Кирил и Методиј, на св. Еразмо, на св. Василиј, на св. Спиридон и др.

Сите погоре напоменати посредни култно-легендарни состави што се зачувани до нашево современие, заедно со досега идентификуваните оригинални книжевни творби на св. Климент Охридски, можат да се имаат предвид само како дополнителни извори со релативно мала податливост – рефлектирана како резултат на подоцнежните проникнати легендарни мотиви од новата интерпретација при култното славење. Оттука напоменуваме дека, при отсуство на зачувани директни изворни пишувани извори, треба да се има строга претпазливост при користењето на расположливите култно-легендарни извори за св. Климент

Охридски. Тоа го истакнуваме пред сè поради нивната сериозна контаминација од (ре)митологизирани и ангажирано приспособени факти со полуистини или со веројатни вистини. Зашто, современата културноисториска опсервација повеќе не може да им служи на романтичарските национални традиции, каде што единствено една – самоизбрана меѓу сите, има право да се напојува од глобалниот сесловенски и се-христијански Светиклиментов духовен, културен и цивилизациски извор.

Библиографија

- Велев, И. 2005. *Византијско-македонски книжевни врски*. Скопје: Авторско издание.
- Велев, И. 2014. *Историја на македонската книжевност*. Том 1. *Средновековна книжевност*. Скопје: „Гирланда“.
- Велев, И. 2006. Книжевниот облик на воспоставување култ за св. Наум Охридски одразен преку житијните текстови. Во: *Свети Наум Охридски – живој и дело*. Скопје: Универзитет „Кирил и Методиј“, 119–128.
- Велев, И. 2017. *Културноисториски ироникнувања*. Скопје: „Гирланда“.
- Велев, И. 2008. *Македонска книжевност IX – XVIII век*. Том 1. „Македонска книжевност 135 тома“. Битола: Влада на Република Македонија.
- Велев, И. 2016. *Свети Кирил и Методиј. Рамноајостоли и сесловенски просветители*. Скопје: Универзитет „Св. Кирил и Методиј“.
- Велев, И. 2016а. *Свети Климент Охридски*. Скопје: Сепаратен прилог-брошура во *Нова Македонија*, бр. 23921, LXXI, 6–7 декември.
- Велев, И. 2017а. Химнографските состави за свети Климент Охридски во богослужбената и во книжевната традиција. Во: *Миленумскојо зрачење на св. Климент Охридски*. Главен редактор Блаже Ристовски. Скопје: МАНУ, 123–138.
- Грозданов, Ц. 1983. *Портрети на светителиите од Македонија од IX – XVIII век*. Скопје: Републички завод за заштита на спомениците на културата.
- Драгојловиќ, Д. 1989. Житија Климента Охридског у светлости политике грчког клера. Во: *Климент Охридски и улогата на Охридската книжевна школа во развојокој на словенската просвета*. Скопје: МАНУ, 251–259.
- Дуйчев, И. 1966. Краткото Климентово житие от Димитрий Хоматиан. Во: *Сборник Климент Охридски*. Софија, 161–171.
- Ивановъ, Й. 1931. *Български старини изъ Македония*. Второ допълнено издание. Софија: Българска академия на наукитѣ.
- Иванова-Мавродинова В. и Джурова, А. 1981. *Асеманово евангелие*. Софија: „Наука и изкуство“.

- Китевски, М. 2013. *Македонски ѝразници и ѝразнични обичаи*. Скопје: „Камелеон“.
- Коматина, П. 2012. Појам *Бугарске* у XI и XII веку и територија Охридске архиепископије. Во: *Византијски свеѝ на Балкану*. Књига I. Београд: Византолошки институт, САНУ, 41–56.
- Македонски жииѝја IX – XVIII век*. 1996. Предговор и избор Добрила Милоvsка. Превод Јован Таковски. Скопје: „Табернакул“.
- Милев, А. 1966. *Грџките жития на св. Климент Охридски*. Софија.
- Нихоритис, К. 2005. *Славистични и бџгаристични проучвания*. Велико Търново: Праксис“.
- Пандев, Д. 2007. *Охридска чииѝанка*. Охрид: „Летра“.
- Панов, М. Б. 2010. Македонија и Македонците во византиската историографија: Перцепција, претстава и конструкција. Во: *Македонскиот иденѝиѝеѝ низ иѝторијата*. Скопје: Институт за национална историја, 43–66.
- Поп-Атанасов, Г. 2020. Охридската книжевна школа наспроти Плискоvско-преславската (одлики и разлики). Во: *Македонскиот јазик – конѝинуиѝеѝ во ѝростѝор и време*. Скопје: МАНУ, 45–53.
- Поп-Атанасов, Г. 1989. *Речник на сѝараѝа македонска лиѝераѝура*. Скопје: „Македонска книга“.
- Поп-Атанасов, Г. 2017. *Словенски ракоѝиси оѝ Македонија во сѝирански ракоѝисни збирки X – XIX век*. Скопје: МАНУ.
- Ристовски, Б. 1989. Кон прашањето за причините за враќање на Климент Охридски од бугарската престолнина во Македонија. Во: *Климент Охридски и улоџаѝа на Охридскаѝа книжевна школа во развѝокоѝ на словенскаѝа ѝросвеѝа*. Скопје: МАНУ, 335–351.
- Станчев, К. и Попов, Г. 1988. *Климент Охридски. Живот и творчество*. Софија: Универзитетско издателство „Климент Охридски“.
- Стојчевска-Антиќ, В. 1982. *Климентѝ и Наум Охридски во народнаѝа ѝтрадиѝија*. Скопје: „Наша книга“.
- Цоневъ, Б. 1910. *Описъ на рџкописитѝ и старопечатнитѝ книги на Народната библиотека въ Софија*. Софија: Народна библиотека.
- Koneski, V. 1976. Sedmocislenici. *Slovo*, br. 25–26, Zagreb, 185–191.

Илија VELEV

ANOTHER RETURN TO INTERPRETATIONS
AT THE SOURCES ON ST. CLEMENT OF OHRID

St. Clement of Ohrid remained deeply etched in the memory of his contemporaries and followers of the Ohrid Literary School as a prominent clergyman, enlightener of the Slavs, scholar and writer. But what can be considered as a primary source for the life and work of St. Clement of Ohrid remained only in the spiritual and cultural memory as a cult, legend or as a literary transmission of testimonies of his glory and saintly memory. The examination of both cult and legend, as well as literary texts in Old Slavic and Byzantine Greek as historical sources should be critically investigated, and the presumed interpretation of facts should consider the sociological, political, spiritual and cultural processes of that particular time. In addition, one should consider that their content is not preserved in their original forms, but transcripts from later periods are available in our time. This allowed the original documents to undergo some interventions, in terms of additions, modifications and even certain revisions. The very nature of these written sources does not guarantee the precise historical credibility, because often their plausible to the ecclesiastical and political constellation of certain historic period.

Keywords: St. Clement of Ohrid, hagiographic and hymnographic compositions, cult, legends, tradition.