

ПЛАНИНА И СВЯТОСТ В СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ: НАЦИОНАЛНИ СВЕТЦИ И СВЕТИ ЦАРЕ ¹

Цветелин Степанов

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Добре известен факт е, че от XI век насетне и в българските предели се налага добре известният модел в християнския свят, събиращ в едно мистично цяло цар и светец чудотворец. Имам предвид, че св. Иоан Рилски и св. Петър, цар Български, живели и най-вече прочули се през X век, са изпълнявали твърде специфични функции в мисленето на средновековния българин ². Струва ми се, че този проблем заслужава по-сериозно внимание и затова в следващите няколко страници ще се опитам да предложа моето виждане за подходите при интерпретацията на един от най-важните въпроси за средновековния човек християнин – този за светостта, и в частност – за светците покровители/патрони и мястото на св. Иоан Рилски сред тях. Бързам още в началото да отбележа, че това изследване е в началния си етап и като такова то по-скоро ще се опита да зададе някои въпроси и да впише проблема в системата, в която той „функционира“, отколкото да даде готови отговори и твърди изводи.

Търсенето на естествените рамки на тази система е важно условие за успешното решаване на проблема и точно това предпоставя неговото ситуиране в съответната система. То обуславя и съотнасянето на българския светец покровител с общохристиянския средновековен феномен, наричан в науката „национални светци“ или „светци патрони“. По този начин всъщност се очертава и първият контекст (или хоризонт, ниво) на интерпретацията – общохристиянският, както източноправославен, така и католически, защото феноменът е характерен и за двата дяла на християнството. Очертаването на този кръг би спомогнало смисълът на единичното, в случая българския национален светец, да се провиди в едни по-широки и времеви, и пространствени рамки. Другите необходими хоризонти ще сведа до българските средновековни светци в периода до XI век и съответно до релацията святост/светец – планина. Всички те ще трябва да ни помагат в опита да отговорим на някои въпроси, например, защо един обикновен човек, при това отшелник, става национален светец закрилник на България? Все пак българите са канонизирали и своя княз кръстител Борис-Михаил (852-889), както и първия си официално признат цар Петър (927-970). И кога точно фигурата на св. Иоан Рилски започва да изпълнява своите функции на патрон на българите на ниво народностна осъзнатост?

I. Европейският (общохристиянският) контекст

Затрудненията с неговото ползване са многобройни, защото материалът е разнороден, многопосочен и поради това трудно се поддава на синтез. Въпреки това е необходимо да се направи усилие за една структурираност, за удържане на цялата информация в някакви разчленими и обозрими граници ³. И все пак, кое е общото, което – поне на пръв поглед – дава възможност за подвеждане под общ знаменател на европейските казуси? Може би това е фактът, че – с много малко изключения (Полша ⁴ и България са сред тях) – ранносредновековните християнски държави приемат за свои национални покровители (патрони) представители на аристокрацията, предимно князе или крале. Такъв е случаят с култовете на св. Вацлав в чешките земи ⁵, със светците Борис и Глеб в Русия ⁶, със св. Едуард (+ 978 г.) в Англия ⁷, с култа на светите крале Ищван I и Ласло I в Унгария ⁸. Изброяването би могло да продължи с Норвегия (св. Олаф), Швеция (св. Ерик), Дания (св. Канут) ⁹, а от началото на XIII век трябва да добавим и Сърбия ¹⁰ (макар че времето на XIII-ия век вече не попада в т.нар. Ранно средновековие), може би най-драстичния пример в това отношение: в периода на управление на династията Неманья (1166-1371) сърбите канонизират петима свои владетели от нейното потекло! Очевидно от X век насетне и особено през XI-XII век в цяла средновековна Европа, изповядваща християнството, тече процес на формиране на нов тип култ, този на светеца крал, и точно в периода след XI век той достига една висока амплитуда,

която може да се обясни най-вече със стремежа да се намери собственото място на дадената държава и съответно народ в християнския свят ¹¹.

Очевидно сдобиването с небесен покровител било желано и целенасочено действие от страна на всяка управляваща династия. Небесната опека давала на властта на князете и техните потомци нова идеологическа санкция, много по-адекватна в променените условия в сравнение с предишната санкция на божествения прадед от езическата епоха ¹². Разбира се, пантеоните в съответните държави се попълвали с хода на времето понякога и с други светци покровители; старите пък култове търпели развитие и се сдобивали с нови характеристики, които тук няма да бъдат предмет на анализ, тъй като този проблем излиза извън кръга на нашата задача. И така, вижда се, че феноменът български национален светец (Иоан Рилски) наистина може да се впише органично в един по-обширен и като хронология, и като пространствен обхват, процес в християнска Европа. Очевидно всички тези казуси в различните държави „покриват“ идентични по съдържание и същност явления и тяхната логична рамка е християнският модел цивилизация, ценностна система и манталитет.

II. „Българската” средновековна святост до XI век

За да се опитаме да си отговорим на въпроса защо точно св. Иоан Рилски става национален светец в България, може би е необходимо да проследим с какъв „избор” е разполагал средновековният българин. Знае се, че още през Ранното средновековие са били канонизирани (макар че в някои от случаите не разполагаме с конкретна датираща информация) покръстителят Борис, Климент и Наум, Константин-Кирил и Методий, цар Петър и Иоан Рилски. Учудващо е, че още тогава не е бил канонизиран и първият българин, мъченически погинал за вярата Христова, Енравота, още повече като се знае, че той е принадлежал към Крумовата династия, от която са произлезли и Св. княз Борис-Михаил, и Св. Петър, цар български. Учудващо е и поради факта, че неговата мъченическа смърт (ок. 833 г.) се включва великолепно в групата на мъчениците от знатен произход, така популярни през Ранното средновековие из цяла Европа.

Би трябвало точно тук да поставим въпроса и за времето, в което култът на Св. Иоан е осмислен като национален и общодържавен. Струва ми се, че не би било пресилено, ако допуснем, че това е станало *terminus post quem* XI век, а може би и през XII век, от когато датира и т.нар. „Народно (Безименно) житие” на светеца отшелник, което – по каноните на народната религиозност и манталитет – ще „доведе” царя в планината, при отшелника. Тази тема е многократно подхващана в литературата за Средните векове и Ж. Льо Гоф, например, е склонен да разпознае в нея – макар и върху материал от Западноевропейското средновековие – един вариант на друга основна тема – тази за владетеля, търсещ съвет от магьосник, от гадател или от прорицател ¹³. Изглежда и в това отношение „българският казус” се вписва в по-широкия контекст, споменат по-горе. Очевидно е и друго – че тази народна религиозност ¹⁴ изисква двете „най-светли” фигури от независимата българска държавност (нека напомня, че Народното житие е създадено по време на византийското владичество над българските земи), тази на светеца цар, който е едновременно и идеалният цар ¹⁵, и тази на първия българин отшелник и светец, да бъдат поставени успоредно, една до друга. Тук обаче следва и едно логично питане: дали ако толкова скоро след смъртта на цар Петър не бе прекъсната династията на Крум, а малко след това не бе последвало и падането на България под византийска власт нямаше и по българските предели да се развие подобен на европейския култ към кралете светци, покровители на държавата? И нямаше ли тогава вместо св. Иоан Рилски българският патрон да се нарича, например, св. Петър цар Български? Отговорът, естествено, не може да бъде еднозначен. Могат само да се очертаят някои насоки за размисъл в този аспект. Че св. Иоан не е бил покровител на българската династия Асеневци личи от факта, че техен закрилник е бил св. Димитър. Вероятно, постепенното налагане на култа към Рилския пустинник като общонационален, а оттам и като светец покровител на България е започнало едва след 1195 г., т.е. след пренасянето на мощите му в столицата Търново при Асен I.

Вероятно, точно епохата на XIII-XIV век е видяла оформянето на култа на св. Йоан като общодържавен, което се потвърждава от факта на наличие на няколко негови жития, на редица стенописи, на икона и особено от едно шествие, за което е писано много – за последното преместване на мощите на светеца от Търново в Рила през 1469 г.¹⁶ Тази церемония недвусмислено показва, че Рилският „светилник“ се е бил превърнал в същностна част от българската владетелска доктрина през втората половина на XIV век. Тази процесия би могла да даде насоки за размисъл и относно пространствените характеристики на теологията на властта (или още политическата теология) в средновековна България.

За да мотивирам тези свои размисли, се налага да се върна към многократно коментирания пасаж в „Рилската повест“ на Владислав Граматик, свързан с посещението на град Никопол от страна на шествието, носещо мощите на св. Йоан Рилски¹⁷. Спорът дали това е Никопол на р. Дунав или античния *Nicopolis ad Istrum*, т.е. дн. с. Никюп, Великотърновско, би бил решен в полза на първата атрибуция, ако – наред с вече предложените в науката доводи¹⁸ – разгледаме цялата процесия от един друг ракурс. Движението от Търново до Никопол може да бъде схванато и като част от при-помняне, от в-спомняне на последния *locus sacralis* на българската независима държавност – Никопол на Дунава, където е пленен последният търновски цар Иван Шишман (през 1395 г.); там става и решителната битка (1396 г.) между кръстоносната армия на унгарския крал Сигизмунд и османския владетел Баязид; след нея погива и Видинското царство¹⁹. Може би видяна от такъв ъгъл – на колективната памет и на очертаването на сакралните топоси на властта, които единяват светец национален покровител и цар – би могла да се обясни тази наистина особена процесия от 1469 г., както и да се приеме, че култът на св. Йоан Рилски е функционира сред българите като интегрална част от народностното им самосъзнание и идентитет още през XIII и особено през XIV век. Вероятно, османската заплаха е изпълнила ролята на катализатор за окончателното налагане на култа на рилския пустинник като светец закрилник на България; така този култ е бил подхранен допълнително и от натиска на иноверците турци.

Струва ми се по-приемливо да видим в очертаните главни точки по маршрута на процесията – Търново, Никопол, Средец и Рила планина – една умишлено търсена знаковост от страна на шествието, което обхожда, т.е. легитимира по този начин, особените и емблематични топоси в българската памет, като ги препотвърждава и припомня седем десетилетия след падането на България под турска власт. Тези „места на паметта“ са свързани както с *Impregium*-а, т.е. царството (Търново и Никопол), така и с паметта на националния светец патрон (Търново, Средец и особено Рила); по този начин те още веднъж затвърждават образа на св. Йоан като застъпник за българите на Небето²⁰.

Но нека не забравяме, че е възможно и друго, далече по-прозаично обяснение: мощите на св. княз Борис и св. цар Петър очевидно не са били запазени, за разлика от тези на рилския светец. Може би последният факт също е изиграл немалка роля за утвърждаването на неговия общодържавен покровителски култ. За народното съзнание през Средновековието наличието на свети мощи е било от огромно значение и сериозно е натежавало за „митологизацията“ на даден култ.

III. Святост/светец – Планина

Третият контекст, в който разполагаме нашия казус, предполага търсенето на особената символност на планината в мисленето на човека от предмодерните времена. Нейните нюанси на отвъдно, не-културно, т.е. по-близо до хаоса, но и до Бог (или боговете), като ос или център на света (*Axis Mundi*)²¹ не могат да бъдат подминати при опита ни за интерпретация, който по необходимост ще държи сметка и за „каноните“ на народната религиозност и ментални нагласи. Това припомняне ми се струва необходимо, защото сакрализацията на св. Йоан е плод преди всичко на българския народ и не толкова на властта. Точно в този смисъл той е най-вече народният светец закрилник и българската църква се е съобразявала с този факт.

В науката отдавна е известно, че всеки храм, всеки дворец, всяка една столица са били възприемани като център на света ²², като Свещена Планина. Не е учудващо тогава, че по време на Второто българско царство свещеният център, столицата Търново (на архетипно ниво в случая тя е точно Свещената Планина) е била „насищана” с благодат именно чрез мощите на различни светци. Българите очевидно не се стремят към утвърждаване на царстващите династии чрез канонизацията. Авторитетът на рода се заменя с този на града – единствения, непристъпния Царевград Търнов, „новия Цариград” ²³. Тук българите изглежда следват твърде отблизо византийския модел и предпочитат да „натоварят” със сакралност своя свещен топос, столицата, и така да се легитимират пред света (а защо не и да изземат една основна част от византийската владетелска доктрина?), за разлика от редица други средновековни държави, които избират за същата цел канонизацията на своите владетели или владетелки ²⁴. Очевидно в България, особено в периода края XII-XIV век доминиращото положение в сферата на патронажа над страната е имала святостта, а светецът от Рила е бил начело на тази свята закрила; точно той най-добре е бил идентифициран от народното съзнание чрез символа на Планината.

Мисля, че няма да бъде пресилено, ако в кръга на всички тези размисли включим и припомнянето за Свещената Планина чрез твърде популярното наименование Света гора, което на свой ред ще напомни за двузначността на старославянското „гора” и взаимната му заменяемост в редица средновековни текстове, включително и такива, свързани с живота и делата на Рилския светец ²⁵. Синонимиката гора – планина е още един белег за аналогии със същия феномен в католическа Европа. И там гората е основната форма на отшелничество ²⁶, наред с екстремната форма на уединение на някой остров, характерна особено за Ранното средновековие. Оттеглилият се в пустошта, за да изпита себе си и да възхвалява непрестанно Бога, става за простолудието истинския тип аскет, т.е. онзи, който се упражнява в добродетели и живее най-праведно. В народното съзнание той винаги е представен като образец на свят живот и точно поради тази причина е избран, предпочетен е пред всички други духовници да играе ролята на атлет, на шампион в борбата срещу дявола ²⁷. Затова именно монашеската, отшелническата пустиня е била схващана като мястото на всички харизми и на всички теофании ²⁸, място, в което човек живее в пълна хармония и ненасилие. Може би поради това и в мисленето на средновековния българин високият образ на светостта ще да е бил задаван от планината, в случая най-високата на Балканите – Рила, в която св. Иоан осъществява своето изкачване по Лествицата. Постигането тук на смирение, като основна християнска добродетел, превръща рилския светец в „идеалния християнин”, в образец, който би могъл да бъде повторен в изключително редки случаи. Тази екстремност в неговата позиция е вълнувала много повече средновековния българин, отколкото заслугите на княз Борис за покръстването или царската титла и изключителната лична благочестивост на цар Петър. Човекът на Средновековието, а в случая това е българинът, вероятно не е забравял, че царят по необходимост е в насилието, т.е. е твърде грешен, за да служи като идеал за християнина. Св. Иоан е извън насилието а ргог и като такъв е задавал нравствените императиви, които били – ни повече, ни по-малко – тези на първите християни ²⁹.

Рилският отшелник избира славословието на Бога, за да спаси своята душа и да я усъвършенства; но той славослови не само с думи, а и с дела и така достига основната цел на всеки християнин – познанието за Бога, теогносисът, символизиран от Планината, по която се изкачва Моисей [Изход, 19:3], т.е. избраникът ³⁰, какъвто очевидно е и св. Иоан. Неговата „неподвижна” святост ³¹ може да бъде изразена точно чрез неподвижността на Планината център, но външната му неподвижност всъщност е прикритие за една нестихваща вътрешна раздвиженост в измеренията на духовността, на търсенето на Бога. На този тип светци, които не отиват при хората, а хората идват при тях ³², подхожда точно символът на Планината с алюзиите си за стабилност, непроменливост и мълчание. За втория тип, за мисионерите,

боравещи с изричаното на глас Слово, повече подхожда емблемата на водата, вечно движеща се, променлива, бърлива. Изглежда първият тип е удовлетворявал повече представата на средновековния българин за идеалния закрилник.

Особената връзка на мълчаливия Йоан с мълчаливата Рила, бъдеща противоречиви чувства у българина дори и днес (мимоходом ще припомня, че за Рила в българския фолклор отсъства цикъл песни и наричания³³, сякаш е табуирана), е още едно свидетелство за това, че Планината е особен locus в българските представи за святост/свещеност, т.е. за всичко онова, пред което има възхита и преклонение, но примесени и със страх, тъй като е необяснимо, отвъдно, трудно разбираемо, с една дума неординерно, екстремно, т.е. достойно за о-свещаване. Разбира се, тази особена амбивалентност не бива да изненадва; тя е в унисон с мисловните нагласи на предмодерния човек. Може би българинът е оценил най-високо точно тази сила на ненасилника, на онзи, който сам е изкачил и в буквалния, и в преносния смисъл Планината. Чрез нея св. Иоан Рилски е кодирал своята емблема за търсенето на Бога.

През XIV век в Западна Европа се наблюдава смяна на образа на святост: на мястото на епичния светец от ранносредновековната епоха идва един модел на святост от Августинов тип. Тази смяна в народното съзнание била продиктувана от редица причини и исторически обстоятелства, обусловени и от промените в менталните нагласи³⁴. Новата святост, произлязла от средите на новото гражданство, най-често се явявала продукт и на напреженията, изобилстващи в средновековна Европа от „епохата на градовете“³⁵. Тъкмо такива култове обаче внушавали на Църквата подозрения и дори враждебност³⁶. Но, доколкото ми е известно, тези светци не успяват да си извоюват ореола на национални светци патрони и поради тази причина съвпаденията със св. Иоан Рилски, обикновения и незнатен българин национален светец, са само в хронологичен, но не и в съдържателен план.

БЕЛЕЖКИ

1. Този текст бе представен като доклад по време на Международната конференция „Балканът и морето – послания към времена и поколения“, Петрич, 26.02.-1.03.1998 г.
2. **Степанов, Ц.** От меча към Константиновия кръст: една възможна интерпретация на идеята за върховната власт в средновековна България. В: Год. СУ „Св. Кл. Охридски“. Център по Културознание. Т. 86 (1993). С., 1995, 27.
3. За подобни опити за класификация вж.: **Graus, F.** Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Praha, 1965, 428 f.; **Gorski, K.** Le roi-saint: un problème d'idéologie féodale. In: Annales. E. S. C., 1969, № 2, 371 и бел. 1.
4. Полша е единствената държава, в която не се появява фигурата на краля светец. Вж. **Gorski, K.** La naissance des états et le 'roi-saint'. In: L' Europe au IXe au XIe siècles. Ed. T. Manteuffel et A. Gieysztor. Warsaw, 1968, 425 ff.; **Nelson, J.** Politics and Ritual in Early Medieval Europe. London and Ronceverte, 1986, 70.
5. Вж. **Жемличка, Й., Марсина, Р.** Возникновение и развитие раннефеодальных централизованных монархий в Центральной Европе (Чехия, Польша, Венгрия). В: Раннефеодальные государства и народности (южные и западные славяне VI-XII вв.). М., 1991, 167-190; **Жемличка, Й.** Государственная идеология пржемысловской Чехии и формирование национального сознания. В: Studia Balcanica. Т. 20. С., 1991, 28-34; **Ронин, В.** Идеологические аспекты внешней политики славянских раннефеодальных государств Центральной Европы. В: Studia Balcanica. Т. 20, 54-68; **Graus, F.** Der Heilige als Schlachtenhelfer: zur Nationalisierung einer Wundererzählung in der mittelalterlichen Chronistik. In: Festschrift für Helmut Beumann. Sigmaringen, 1977, 342-343.
6. Вж. **Хорошев, А.** Политическая история русской канонизации (XI-XVI вв.). М., 1986; **Ingham, N.** The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity in the Early Middle Ages. In: Birnbaum, H., Flier, M. (eds.), Medieval Russian Culture. Berkeley, L.A. – London, 1984, 31-53; **Prochazka, H.** Warrior Idols or Idle Warriors? On the Cult of Saints Boris and Gleb as Reflected in the Old Russian Military Accounts. In: The Slavonic and East European Review. Vol. 65, 1987, № 4, 505-516.
7. **Finberg, H. P. R.** The Formation of England, 550-1042. London, 1974, 178, 235.

8. Вж. **Klaniczay, G.** Le cult des saints dans la Hongrie médiévale (Problèmes de recherche). In: Acta Hist. Acad. Scient. Hungaricae. Vol. 29, 1983, № 1, 57-78; **Idem** – Representations of Evil Ruler in the Middle Ages. In: Duchhardt, H, Jackson, R., Sturdy, D. (eds.), European Monarchy. Stuttgart, 1992, 75; **Шушарин, В.** Христианизация венгров. В: Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988, 159-186.
9. Вж. **Hoffmann, E.** Die heiligen Könige bei den Anglosachsen und den skandinavischen Völkern. Neumünster, 1975; **Folz, R.** Les saints rois du Moyen âge en Occident (VIe-XIIIe siècle). Bruxelles, 1984; **Рогов, А., Флоря, Б.** Образование государства и формирование общественно-политической идеологии в славянских странах. В: Раннефеодальные государства..., 212; **Ingham, N.** The Sovereign as Martyr, East and West. In: Slavic and East European Review. Vol. 17, 1973, № 1, 1-17.
10. Вж. **Павловић, Л.** Култови лица код Срба и Македонаца (Историјско-етнографска расправа). Смедерево, 1965; **Петровић, М.** Црквендржавна идеологија Светога Саве. В: Српска Византија. Београд, 1993, 53-71; **Szacsu, M., Dumitrescu, A.** La royauté sacrée dans la Serbie médiévale. In: La royauté sacrée dans le monde chrétien (Colloque de royaumont, mars 1989). Paris, 1992, 91-104.
11. **Folz, R.** Op. cit., 23-68; **Klaniczay, G.** Representations..., 69-79; **Рогов, А., Флоря, Б.** Цит. съч., 211.
12. **Рогов, А., Флоря, Б.** Цит. съч., 212.
13. **Льо Гоф, Ж.** Въображаемият свят на Средновековието. Есета. С., 1998, 105.
14. Вж. за нея **Фекелджиев, И.** Народни легенди за Иван Рилски. С., 1979. За съжаление, те трудно могат да се хронологизират, така че е под въпрос доколко са релевантни към времето XII-XIV век.
15. Вж. **Бадаланова-Покровская, Ф., Плюханова, М.** Средновековная символика власти: Крест Константинов в болгарской традиции. В: Уч. записки Тартуского госуд. ун-тета. Вып. 781. Литература и история, 1987, 132-148; **Степанов, Ц.** Цит. съч.; **Янкова, В.** Св. цар Петър и св. Иван Рилски. Историята на един мотив. В: Бог и цар в българската история. Пловдив, 1996, 165.
16. **Иванов, Й.** Старобългарски разкази. С., 1935, 72-79, 227-237.
17. **Трифонов, Ю.** В кой Никопол са били внесени мощите на св. Иван Рилски в 1469 г. при връщането им от Търново в манастира. В: Сборник в памет на проф. П. Ников. С., 1940, 476-482 и специално с. 480 сл. Срв. **Иванов, Й.** Цит. съч., 75 и бел. 1.
18. **Трифонов, Ю.** Цит. съч., 480 сл.
19. **Матанов, Х., Михнева, Р.** От Галиполи до Лепанто. С., 1988, 88-89; **Иванов, Й.** Цит. съч., 66-71, 225-226.
20. За това застъпничество особено ярко се произнася текстът в един пролог, съхраняван днес в БАН. Вж. **Иванов, Й.** Български старини из Македония. С., 1970, 43 и бел. на с. 676.
21. Вж. повече у **Eliade, M.** Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism. Transl. by Ph. Mairet. Princeton, N.J., 1991, 27-56.
22. *Ibid.*, 41 ff.
23. **Иванова, Кл.** Житията в старата българска литература. В: Стара българска литература. Т. IV. Житиенписни творби. С., 1986, 18 сл.
24. Вж. за женската святост **Кланичай, Г.** Светци, вещици, вампири. С., 1996, 7, 11, 20-25.
25. Вж. напр. Владислав Граматик: „Така вървяха пеша с целия народ до самата велика гора, и като стигнаха в подножието на планината...”.
26. **Льо Гоф, Ж.** Цит. съч., 98.
27. **Gougaud, L.** Ermites et reclus. Ligugé, 1928, 52 – цит. по **Льо Гоф, Ж.** Цит. съч., 151 и бел. 31.
28. **Льо Гоф, Ж.** Цит. съч., 97.
29. Вж. за това „Завет”-а на св. Иоан Рилски.
30. **Денкова, Л.** Помнещият символ. С., 1996, 81.
31. **Пак там**, 146.
32. **Пак там**, 145.
33. **Байрамова, М.** – Вечният монах. С., 1997, 108-109.
34. **Kieckhefer, R.** Unquiet Souls. Fourteenth-century Saints and their Milieu. Chicago-L., 1984, 10-11, 59 – цит. по: **К новому пониманию человека в истории.** Томск, 1994, 58 сл.
35. *Ibid.*
36. **Гуревич, А.** Проблеми на средновековната народна култура. С., 1985, 109.