

ФИГУРАТА НА СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ В БЪЛГАРСКАТА И В МАКЕДОНСКАТА КНИЖНИНА ОТ ЕПОХАТА НА ВЪЗРАЖДАНЕТО

Евелина Джевицка

Кирило-Методиевски научен център към БАН

Резюме. В статията се повдига въпросът за функционализирането на фигурата на св. Климент Охридски в модерната култура в сравнителен план. Фокусът е насочен върху различни текстове от периода на Българското и Македонското национално възраждане (схващани като исторически конструкти). Изследователската перспектива се определя от двата „големи разказа“, вписани в българския и македонския научен дискурс. Целта е да се покаже контекстът на модерното създаване на „началото на нацията“. Статията предлага както реконструкция на образа на най-известния кирилометодиевски ученик от XIX век, така и херменевтичната деконструкция на неговата употреба.

Keywords: St. Clement of Ohrid, Bulgarian literature, Macedonian literature, National Revival, Bulgarian studies, Macedonian studies

От българска гледна точка, формулировката „македонска книжнина през епохата на Възраждането“ е най-малко провокативна, ако не и нелегитимна. Настоящата статия обаче предлага погледа не на историк, а на културолог, т.е. в центъра на вниманието не се намира историческата истина, а идейните конструкти, в случая – националните. Целта не е реконструкция на фактите, а деконструкция на „разказа за себе си“, и в този контекст – на представата за началото, или т.нар. възраждане на нацията.

В исторически смисъл, не може да се говори за македонско Възраждане (така както и за македонска средновековна литература), но тук това понятие е актуално в смисъла на предмет на *националната* историография. Чисто хронологически, македонският разказ е по-късен и е вторичен спрямо българския, който се ражда още през XIX век. Първите прояви на организирано македонско движение се забелязват в края на XIX и началото на XX век, но въпросът не е еднозначен, тъй като става дума за инициативи, които често имат пряка връзка с българската политика. Утвърждаването на македонското националното съзнание е процес, характерен за XX век и периода след формирането на Югославия и официалното

обявяване на македонска нация. Македонската наука е съществена част от него, като назовава македонски културните артефакти и личности, които се смятат за български. Но в перспективата на „изобретената (т.е. избраната) традиция“, и в двата случая става дума за културни проекции – и именно те са предмет на настоящото проучване. Като цяло разказът, формиращ идентичност, е вторичен *par excellence*, като е „изобретен“ с помощта на историографията¹⁾.

Въпросът за фигурата на св. Климент Охридски е тясно свързан с въпроса за функционирането на кирилометодиевската традиция в условията на модерността, схващана като нова цивилизационна формация, основана върху просвещенския идеал за човешката еманципация²⁾. В случая, що се отнася до културата на българите и македонците, той изисква и едно важно уточнение. Както посочват много изследователи, напр. Бенедикт Андерсън (1998) и Ърнест Гелнър (1999), между модерността и националната идея има тясна връзка. Създаването на нацията, в модерен смисъл, от една страна, се основава върху усилията на интелектуалния елит, а от друга – върху развитието на капиталистическия пазар, на печата и особено – на просветата. Именно те създават и утвърждават структуроопределящите модели на мислене за себе си, т.е. ключови представи както за индивидуалната, така и за обществената идентичност. В този смисъл това, което се случва през XIX и началото на XX век, става фундамент на съвременната – модерна – култура. Модерната култура представлява, от своя страна, „голям разказ“, конструиран в момента на „пробуждането“ на народа и въздигането на националния идеал (както и създаването на държавата). И затова проследяването на мястото на учениците на Славянските просветители в модерните култури означава фокус върху националния разказ.

Както в българската, така и в македонската култура те заемат специално място – „място на паметта“³⁾. Изследването им в сравнителен план се оказва плодотворно именно поради историческите връзки на двете култури, но и силно изявен съпернически елемент. Възниква обаче важният въпрос: след като ключът е националната функционалност, не е ли предопределен резултатът на изследването? Не се ли получава един казус на изследване на предмета, който е предварително определен и като че ли ограничен? Това, което ме интересува, е палитрата от национални функции, или по-скоро на техните тематични прояви. Целта е да се установят не само разликите, но и типологичните взаимоотношения. Сравнителният план ще осигури поглед, който не е тавтологичен.

Ще интерпретирам образа на Климент, но не без необходимите препратки към темата за учениците на Кирил и Методий, както и за Седмочислениците като група (макар и невини в строго култов смисъл). Основният материал са литературните и научните прояви от XIX век, като литературното произведение се смята за текст на културата, а (популярно-)научният дискурс – за фундамент на учебния процес – подбрани според националния (българския и македонския) научен дискурс. И затова отправна точка за „националния разказ“ представляват за мен научни и научнопопулярни текстове, български и македонски, третиращи темата

за модерния култ на Климент⁴⁾. По този начин фокусът е насочен към популярните знания и представи, а именно те формират „местата на паметта“. Тъй като анализът се отнася към държавно организиран разказ, въпросът за спорното културно наследство на България и Македония не се засяга⁵⁾. Подборът на материала зависи от официалния сюжет, обслужващ националното самосъзнание. Затова и няма да се разглежда мястото на литургията, нито на фолклора – иначе важни носители на образа на Климент. Те са прояви на традиционното и в този смисъл фундаменталното, но и предмодерното, т.е. отнасящо се към преднационалното мислене. Вниманието ми е върху националната (ре)конструкция на началото като Възраждане, а тя се създава, както показва Ханс-Георг Гадамер (Gadamer, 2001), само в перспективата на Края, т.е. локалната – българската и македонската, модерност. Тя пък е определена от две херменевтични линии: националистична и просветителска. И за двете свързващото звено е просвещенската мисъл, но в случая на интересувашите ни култури – адаптирана в условия на „националното Възраждане“. И така, и в двете се търсят отговори на два основни въпроса: за националната идентичност и за културната принадлежност (към Европа/Запада, славянската/балканската общност и прочие).

Началната точка за/според българския голям разказ е, разбира се, *История славянобългарска* (1762). Паисий Хилендарски не само отбелязва културното значение на делото на Кирил и Методий и техните петима ученици, но и ги представя като българи⁶⁾.

„И те [Кирил и Методий] отишли в Охрид при архиепископ Климент. Той бил родом българин, но четял на гръцки. И там се събрали петима философи от българския род, знаели елинските премъдрости и писанието. Климент, Сава, Наум, Еразъм, Ангелария — това се всичките свети пет учители, изкусни и премъдри. Така събирали избрани и прави думи от българите, от сърбите, от русите, от московите, от словените, от леховете. Много време събирали думи от тия народи, докато съставили псалтира, евангелието и други книги. Предали го първо на българите и книгите били наречени български, както и досега гърците знаят това. (...)

Деветият светец е Климент, охридски архиепископ, велик чудотворец. И досега неговите моци почиват непокътнати в Охрид. (...)

Тия пет светци – Климент, Сава, Ангелария, Наум и Еразъм – живели във времето на свети Кирил и Методий. Родом българи, изучени по елински и во дели свет, славен и прочут навсякъде живот. Били в Охридската страна, живели по различни места. При тях в Охрид отишли Кирил и Методий, събрали ги. Кирил и Методий били създали славянските букви, но не могли да съчинят толкова хубави думи на славянски език и да съставят първо псалтира. Но тия пет светци им помагали много (Hilendarski, 1980: 162 – 181).

Тук се подчертава активната роля на учениците при създаване на славянските книги, като се твърди, че петимата произхождат от околностите на Охрид. Седмо-

числениците се наричат „славянски учители“, защото са създатели на славянската цивилизация. Водеща роля има Климент.

Същото се вижда и в *Зографска българска история* (60-те години на XVIII век), както и в *История во кратце о болгарском народе славенском* от Йеромонах Спиридон (1792). В първата името на Климент е включено в списъка „святити от българского народа“ (Ivanov, 1931: 641), във втората се разказва, че когато основателите на Зографския манастир са спорили за покровителя, имало предложение той да бъде „свети Климент Охридски“, наречен „велик чудотворец“ (Spiridon, 1900: 82). Това, което е интересно, е, че фигурата на Климент отсъства от произведенията на Йоаким Кърчовски, Кирил Пейчинович и Теодосий Синаитски – личности, започващи македонския разказ.

Интересът към Славянските просветители се увеличава през 40-те години на XIX век. През следващи три десетилетия се създават основополагащи за българския голям разказ съчинения. Като цяло те следват две интерпретативни линии: на Паисий Хилендарски и на Теофилакт Охридски. Тъй като славянският превод на гръцкото житие на Климент (смятан в научния дискурс съответно за българския и македонския) е обнародван чак в края на 50-те години, първостепенният извор е *История славянобългарска*.

Мотивът, че след като създават азбуката, но преди да заминат за Моравия, Светите братя отиват в България, за да намерят помощници, се появява и при Васил Априлов в *Денница ново-болгарского образования* (1841). Българският произход на преводачите на Библията е доказателство за българския език на превода. Тезата е много популярна и се разпространява чрез *Царственик* на Христати Павлович (1844). Голямо значение тук има и трудът на Павел Шафарик, който в *Цветообрание* (1844, преведено на български през 1849 г.) представя подробно знанието за „Седем печетници“, като най-много сведения дава именно за Климент и учителската му дейност в Кутмичевица.

По това време е намерен в Охрид най-старият препис на „Пространното житие“ на Климент – от Виктор Григорович, който през 1844 – 1845 г. пътува из македонските земи. Неговият *Очерк путешествия по Европейской Турции* (1848) предоставя цялото знание на Климент и паметниците от региона и се чете и от българите (особено като статия, преведена и публикувана през 1857 г. в „Цариградски вестник“). Картината допълват научните трудове на българите: Спиридон Палаузов – *Век болгарского царя Симеона* (1852), и Тодор Бурмов – *За началото, разпространението и утвърждението на християнската вяра между българите* („Български книжници“, 1859 – 1860). Разказът им се основава върху житието на Теофилакт и представя дейността на Климент като пастир и учител, но и автор на поучителни слова, а освен това цитира последното му увещание пред цар Симеон. По това време на български език става достъпно и самото житие – благодарение на Партений Зографски (1858). Преводът е свободен, една от главите има и ново заглавие „Светителските подвизи на Климент

в България“, но като цяло, съгласно оригинала разказва за умствено и духовно просвещение на славяните.

Интересът към Климент се проявява и във връзка с традицията на Охридската архиепископия. Обръщането към българската църковна история, в това число и към въпроса за границите на българската църква в Охрид, се забелязва след 1860 г. в резултат на засилването на борбата за независима църква. Гаврил Кръстевич вижда в епархията на Климент пряко продължение на Първа Юстиниана (в *Исторически изследвания за Охридската и Ипеската архиепископия и Прибавките към нея*, 1869). Тази теория опровергава обаче Марин Дринов, който твърди, че Климент и сътрудниците му е трябвало отново да проповядват вярата и да основават българската църква в Македония (в *Исторически преглед на Българската църква от самото ѝ начало и до днес*, 1869).

За натрупването на знанието и присъствието на двете интерпретационни линии – Паисиевата и Теофилактова – най-добре свидетелстват учебниците по история. В началото те се основават върху *История славянобългарска*, като за Климент говорят в контекста на разказа за учениците, но рядко дават допълнителни сведения, извлечени от житията (вж. Добри Войников, 1861 – *Кратка българска история*; Димитър Душанов, 1870 – *Кратка българска история*). Посочва се къде е бил учител и колко ученици е имал. По-късно разказът се разширява според сведенията от житието на Теофилакт. Драган Манчов (1872, *Кратък извод от българска история*; 1874, *Българска история*) подробно описва престоя му в Охридската област. В *Уроци по българска черковна история, преподавани в главното Габровско мъжко училище от учителя Райно Каролев* (1873) се намира пък отделна глава за учениците – разбира се, във връзка с идването им в Плиска.

„Святите Седмочисленици (тъй се наричат Методиевите ученици), после дълги страдания достигнаха до пределите на България, дето и намериха успокоение. С голяма чест бяха приети в България Святите Страдалици – Климент, Наум и Ангеларий, и ги туриха да живеят в къщата на Българските боляри Ехаца и Часлава. (...) Въдворяването на Методиевите ученици в България е началото на Славянското просвещение. Но главните въдворители на Славянското просвещение в България са моравчанинът Горазд и българинът Климент. (...) Ангеларий умря в къщата на Ехаца, а Горазд, Климент, Наум, Савва, Константин бяха проведени от Бориса по области на царството му (...)“ (Karolev, 1873: 18 – 19).

Авторът стига до заключението, че това е началото на Славянското просвещение. Отново най-подробно е представен Климент – като просветен и книжовен деец.

През втората половина на XIX век се издават много читанки и календари, в които за учениците се споменава във връзка с делото на Кирил и Методий. И така, фигурата на Климент става предмет на все по-голямо внимание. Популярни изложения публикуват най-видните дейци на Българското възрождане. Петко

Славейков в „Гайда“ (1866, бр. 8) представя „Климент Величкий“ като пример за трудолюбие за младите читатели. Драган Манчов в *Българският календар за 1875 година* подчертава, че „той е предал“ всичко нужно простите люде да разберат Свещеното писание. Любен Каравелов в *Кирил и Методий български просветители* (1875) подчертава, че Климент и другарите му придали значимост на България. Специално място Каравелов му отделя в „Сокол. Сборник от разни списания за прочитане“ (1875), където публикува студии, в които основният извор е житието от Теофилакт, но се реферират и мненията на съвременните му учени.

Фигурата на Климент става ключова в спора за авторството на славянската азбука. Мнението, че той е създател на кирилицата, утвърждава Шафарик (*Ueber den Ursprung und die Heimat des Glagolitismus*, Прага 1858; *Ради зачалото и мястото на глаголическите слова*, „Български книжници“, 1858). За значението на неговия глас свидетелства и фактът, че преди трудът му да се преведе на български, има и рецензия в „Български книжници“ (*За изворът и за отечеството на глаголическите слова. От Павла Йосифа Шафарика*). Но все пак по въпроса няма съгласие. През 1870 г. Марин Дринов в *За новобългарското азбуке* („Периодическо списание“) изказва мнение, че Климент не е изнамерил нова азбука, а усъвършенствал тази на учителя си (Angelov, 1969: 82).

Докато в сферата на науката полемиките продължават, в сферата на публично-общественото въпросът за делото на Кирил и Методий и учениците им е безспорен. През 50-те години започват първите чествания на паметта на славянските учители. Под влияние на руската агиография и Четъи-Минеите на св. Димитър Ростовски празникът се чества на 11 май (Angelov, 1969, Cheshmjdjiev, 1999) и постепенно от чисто църковен се превръща в национален, като става претекст за публични тържества, слова и други актове, изтъкващи културния принос на Солунските братя именно за българите. Фокусът е върху създаването на азбуката и всенародната просвета, така че бързо стават покровители на първите училища и читалища. Поредни чествания и годишнини се превръщат в повод за пламенни речи и публични изяви на видни възрожденски дейци.

И в македонските земи в средата на XIX век се забелязва значителен интерес към фигурите на Кирил и Методий. Македонският голям разказ подчертава значението на просветителското движение: откриването на училищата и празнуването на паметта на Светите братя. Още през 1843 г. се основава училище в Прилеп. Първата възхвала се състои през 1858 г. във Велес – по инициатива на Георги Икономов. Най-активният период в това отношение е през 60 – 80-те години. В Охрид освен училище има дружество „Климент Охридски“ (1885) и Неделно училище (1894). Именно по случай празника се произнасят видни македонски дейци, от които най-известните са Григор Пърличев и Кузман Шапкарев (вж. словата му в Прилеп (1862 – 1865), Кукуш (1866 – 1884), Воден (1881 – 1882)).

Въпросът за Климент възниква в контекста на изследването на македонските или славянските древности. Ангажират се с това както Йордан Кон-

стантинов-Джинот, който впоследствие открива и обнародва преписа на Солунската легенда (1856), така и любителите на фолклора К. Шапкарев и Константин и Димитър Миладинови. Особено интересни са сведения за братята Миладинови, които поддържат контакти с известни слависти, в това число и с В. Григорович, и документират локалната традиция. В кореспонденцията на Димитър Миладинов се намират изказвания не само за Кирил и Методий, но и за Климент и Наум. Но основополагателите на съвременния култ към Солунските братя и техните ученици според македонския национален разказ са Й. Константинов-Джинот и Григор Пърличев⁷⁾.

Първият още през 50-те години интензивно се включва в дебата за характера на Кирило-Методиевия език. Оставайки под влияние на Ю. Венелин, особено на страниците на „Цариградски вестник“, Константинов-Джинот подчертава, че става дума за старобългарския език. В този контекст възниква и въпросът за същността на делото.

„Славянский язык е общий книжевный и го изображиха св. св. Кирил и Методий, болгаре-солуняне, които и го пренесоха по всей Илирии и задунавским славянским пределом. И днеска с голямо благодарение можем всички славяне да го наименоват старобългарский. Колко го русизираяха славянскийят язык русите, только почувствуваха староболгаризма. Там же убо и ученийший и славнейший Венелин изразжение и внимание велико вложи и докажи основно-критически, да е славянскийят язык суция старобългарский. Но ти, чадо болгарское, знай защо всичко священо писание, св. св. Кирил и Методий що го преведоха, се зове славянски, тоест старобългарский и ся трудили во девято столетие по Христа. Обаче колкото днеска се зоват иосточни славяни и една част югославяни римскаго вероисповедания, всички имаят квас от наши апостоли св. св. Кирила и Методия старобългарско наречие“ (О церковном или славянском языку, „Цариградски вестник“, 1852) (Hadzhikonstantinov, 1993: 39).

Интересното е, че Й. Константинов-Джинот в седмочислениците вижда само учениците: „святый Климент, св. св. Наум, Ангеларий, Сава, Горазд, Григорий, поп болгарский, Йоан Екзарх Болгарский, Теодор Доксос или Дукс, Храбр монах“, но подчертава, че всичките са българи: „не само Кирил и Методий и седум учеников охридски са болгаре, но и пред них много цареви римски и императори восточни били болгаре“ (Hadzhikonstantinov, 1993: 63). Той приема и тезата, че дворът на княз Борис е бил покръстен от самия Методий.

„Но како се крести всичкиа Болгария, да ходи Методий иеро-икос при царя болгарскаго и му представля две икони, т. е. една – страшен суд божий Христов, другая – мучение грешников. Той чудесный философ и достопримечательный иеро-икос, абие преобрати домо царев во св. крещение. После неговий апостолский труд с братом его Кирилом, днеска треба вси славяне да уважуват, а най-паче болгарете. Во това време абие се явиха седум описате-

ли иеро-ики от Охридско езеро Лихнидон, где до днеска съществува манастир „Св. Наум“, прекрасен и велик, граден от българските царе (по турски го зоват сарисалтък, т. е. жълт турбан, чалма)“ (*Что е юрук? (Отговор вторий г. Саву И. Радулову)*, „Цариградски вестник“, 1853) (1993: 69 – 70).

Факта, че жителите на Македония нарича българи, македонските учени обясняват или с чуждото влияние и липса на критичност, или с нуждата на времето⁸).

За българския произход на Седмочислениците говори и Георги Константинов Държилов, известен като Динката. В труда си *Познай себе си* (1853) той уверява, че когато славяните се опознаят и придобият самосъзнание, ще настъпи Златен век и ще се зарадват душите на Кирил и Методий и учениците им, които били първите, проповядвали братска любов и духовно общение на славянските народи.

Віе Божіи святители
Народны просвѣтителы.
Климентъ, Наумъ, Ангеляре,
Святе Йоване рылскій,
Віе сынове Солунскы,
Търновскы и Охридскы
Кжй сте Божіи угодницы,
Цареви и Царицы.
Да видите Българія,
Мжкѣдонія, Тракія,
Вашето големо царство
Милото Вы отечество.
Както търпи, како страдатъ,
Дивы волцы какъ го грабать.
Кирилъ, Методія милы,
Наши първы апостолы!
Віе, кои сѣ трудихте,
Народътъ си просвѣтихте,
Законъ Бога му дадохте,
Златни книги оставихте!
Кжй сте Віе да гледате,
жални сълзы кѣ ліите,
Гледайкѣмъ како горать
Книги, языкъ като терать
Фенаѣрцы-те владыцы,
Проклѣты, лжжавы гърцы.
За това ль сѣ мжчихте,
Толко време се трудихте,

Да Ве викатъ невѣрници,
Варбары и зловѣрници?!
(Snegarov, 1937: 213 – 114)

Интересното е, че в трактата се говори за разделяне на света между православните (славяните) и Запада (латините). Българите са проводник на вярата и културата на всички славянски държави, но са избрали православията именно заради чистата вяра и покровителството на Русия. В поемата *Самовила* от 1862 г. като отговор на страданието на отечеството Динката призовава фигурите на Кирил и Методий, Наум и Климент, Ангеларий и Иван Рилски – „божи светители народни просветители“ – като символи на национално самочувствие и идентичност.

За връзката с българската държава говори Партений Зографски в своя предговор към *Кратка священна история на ветхо- и новозаветната църков* (1857), където посочва – съгласно Паисий Хилендарски, че Библията е преведена от Кирил и Методий и учениците им след Покръстването. Климент е наречен „архиепископ български в Охрид“. За силно присъствие на култа към просветителите в църковния контекст свидетелства и *Наръчно св. благовествование или сбор от евангелските чтения* (1869) на Кузман Шапкарев. Ролята им се подчертава и в учебниците, писани „на македонско наречие“: на Партений Зографски (*Кратка священа история*, 1857) и Димитър Македонски (*Кратка священа история*, 1867).

Именно през 60-те и 70-те години на преден план излиза темата за македонското *пространство*, първоначално схващано като *локално*. Знак за това е първото македонско литературно произведение, отнасящо се към фигурите на славянските просветители: стихотворението на Райко Жинзифов *Охрид* („Братски труд“, 1862), в което тъгата за отечеството събужда у автора спомени за Охрид като „столица духовна“. Градът се обозначава и възхвалява чрез неговата история и присъствието на Климент – като проповедник, учител и проводник на „Кириловото учение“. Стихотворението завършва с молитва за нов пастир – по Климентовия образец, но рамката му остава идеята за славянското единство.

Ja в полношт мрачна, беззвездна,
Боже, на високо место,
С сълзи во очи, с душа жедна
За Охрид ја мислех често.
За Охрид, столица духовна,
За тепла вера тогашна,
Как с народна дума, безрешна,
Климент счавјанска молитва,
Божјо предаваше слово,

Во Охрид, во стара црква
Сос облекло Кирилово.
Как на свој јазик народен
Проповедал кротко, мило,
Дух на љубов, дух свободен,
Он кадејќи сос кадило.
Он в црква с љубов, с смирење
Он свое словесно стадо
Сос Кирилово учење
Напојувал старо, младо.
И как народ грмогласно
В стара црква охридска
Произнесеше согласно
Он молитва си славјанска.
И сега, о боже, често
Сос очи влажни, сълзливи
От това високо место
Праштам ти топли молитви
Пастир прати им духовен
Да пасит славјанско стадо,
С дух народен, дух свободен
Да утешит старо, младо⁹⁾.

В текста *По поводу тъсячетней годовишнини св. Кирилла и Мефодия* („День“, 1863) Р. Жинзифов твърди, че езикът на Кирил и Методий е „разбираем и обединяващ“, но самите те са родени в славянска Македония. В речта си от 1867 г. казва пък изрично, че Библията е била преведена на славянски македонски език. И така, през 1875 г. Георги Пулевски в предисловие към *Речник од три јазика* посочва, че живият език на славянския народ, на който са превеждали Кирил и Методий, е различен от български. Преводът е бил извършен в Македония на тогавашния локален старославянски.

Въпросът за езика е ключов за македонския разказ. Стожери в това отношение са братя Миладинови и Марко Цепенков. Но върховият момент представлява делото на Григор Пърличев, който съчетава идеята за славянската общност и македонския език и е автор на няколко важни слова и юбилейни текстове. Върху Климент се спира в речта си, държана в Охрид през 1867 г. Тук той го вижда като символ на майчиния език. По това време е учител по гръцки в града, но и водач на движението за изхвърляне на гръцкия от църквата и училището. В начина, по който възхвалява светеца, словото на Пърличев напомня литания. Климент е представен като изпратен от небесата и безсмъртно блажен високо-

учен и свят писател. Приносят му е просвещаването: „Прѣдъ деветъ вѣкове въ Охридъ бѣше страшенъ мракъ. Дойде св. Климентъ съ книгыгѣ си, захвати да учи, и вчасъ мракътъ липса, и станъ свѣтлина“ (Parlichev, 1980). Опозицията „светлина – мрак“ актуализира християнската символика и представя историята на народа като борба с причиненото от гърците невежество. Климент е създател на родния език, покровител на самостоятелността и националната гордост.

„Святи Климентъ – Охридскый Святитель, който съ постъ и съ трудъ извърши великы подвизы. Святи Климентъ, който довърши прѣводътъ на священныгѣ писанія, които Св. Св. Кирилъ и Методій не довършиха. Святи Климентъ – вѣсокоученъ и святъ писатель. Святи Климентъ, който каза: въ Охридъ да стане свѣтло, и стана свѣтло, зачото понапрѣдъ бѣхмѣ во страшенъ мракъ и тѣмнинѣ, Святи Климентъ – безсонно неуморенъ писатель, Святи Климентъ – неборимъ проповѣдникъ на святѣхъ Христовѣхъ вѣрѣ. Святи Климентъ – прѣчестенъ кръстителъ на безбройны Български души. Святи Климентъ – изумително – чудесенъ светецъ, който разпърснѣ мракътъ на идолопоклонството. Св. Климентъ всемирны учитель, како да не бѣше отъ земѣхъ; како да бѣше пратенъ отнебо за да прогласи словото божіе. Св. Климентъ, който съ трѣбата си огласи земѣхъ, утвърди царството божіе и опреа діавола въ най-глубокыгѣ мѣста на геенѣхъ. Св. Климентъ – стѣлпъ и дирекъ на православнѣхъ църкѣхъ. Св. Климентъ несравненно Богомждѣръ и плодовитъ чудотворецъ. Святи Климентъ – свѣтозарно сѣнце за славяныгѣ. Св. Климентъ – безсмъртно блаженный, който покри небето съ славѣхъ си. Св. Климентъ, който на небо е равенъ съ дванадесетѣхъ святи Апостолы. Св. Климентъ, който стои надесно отъ Іисуса Христа, който чрѣзъ него най-ясно доказва, че слово е Богъ; и пакъ и пакъ да кажемъ, че Слово е Богъ“ (Parlichev, 1980).

Поради обща историческа съдба, общи училища и учебници и контакти с Русия както българският, така и македонският разказ се простира между славянофилството (или панславизъм) и национализма (или мисионизъм), като основният извор е делото на Паисий Хилендарски, а след това житието на Теофилакт Охридски. За култа на Климент свидетелстват и църковните служби, включително и тези, отпечатани в Мосхопол¹⁰⁾. Заедно с развитието на честването на славянските просветители акцентът пада върху националния принос и става аргумент за културна и политическа независимост.

Българските текстове разработват връзката с историческата роля на България, т.е. подчертават българския произход на Кирил и Методий и Климент и Наум, а също така – и българския характер на езика и първата славянска култура. Македонските текстове се спират върху връзката с Македония и Охридско, като Кирило-Методиевия език наричат в крайна сметка македонски. И в двата случая Седмочислениците са просветители и учители на цялото славянско племе и с това – повод за национална или локална гордост.

Ключов момент представлява разбирането за пространството, както и неговото функционализиране. Българските текстове се отнасят към пространството, което е родно, а впоследствие – национално, като Македония е безспорна част от него. В македонските текстове пространството е схващано преди всичко като локално, свое, като по-късно все повече подчертават разликата между македонското и българското. Доколкото първите развиват „голямата традиция“ (национална, държавна, официална), дотолкова вторите в началото имат за обект „малката традиция“ (етническа, народна, неофициална). Много важен е също фактът, че македонският голям разказ се конструира до голяма степен в опозиция на българския. В крайна сметка и двата обаче се основават върху едни и същи модели и понятия, но различно дефинирани и ситуирани.

Българският разказ се интересува преди всичко от Кирил и Методий и така – от учениците им. Те действат в България, схващана като историческо и едновременно символично пространство, загубено поради османското нашествие. В този контекст фигурата на Климент функционира като част от сюжета. Той е един от носителите на просветителското дело на Братята, което актуализира темата за Охридската архиепископия и Македония, но без претенция за силно ангажиране. „Значимият друг“ (Taylor, 1995), изискващ постоянно самоопределение, са гърците, а не славянските жители на македонските земи. Едва в края на века „откриването“ на Климент (и Наум) от българските елити води към задълбочаване на интереса – но вече през първите десетилетия на XX век. Македонският разказ се фокусира пък именно върху фигурата на Климент, като развива описанието на локаните места на култа, манастири и църкви, ситуирани в пространството, схващано като регион. Не е случайно, че тук отправната точка е не само литургическият календар, но и народната традиция, създала „охридския архиепископ“ като покровител и чудотворец на града и околностите¹¹⁾. Връзката е повече от чисто генетична. Климент е вечният културен герой, усвояващ пространството и основаващ митичната връзка. В българския разказ той се ситуира в перспективата на времето, като е историческо явление, което препраща към славното минало. И в двата национални разказа фигурата на Климент съчетава високия дискурс за просветителството (във вярата и културата) и по-ниския за покровителството (на светеца и героя), но в българския тя е второстепенна, докато в македонския – фундаментална. А причината лежи може би именно в разликата между държавническо-историческата и народномитическата перспектива на създаването на нацията, а с това – в разликата във фундаментите на големия разказ на българите и македонците.

Двойната перспектива на сравнението – историческата и историографската – показва как научният дискурс не само установява, но и като че ли се приспособява към източниците си. Българските и македонските проучвания по темата свидетелстват за културния/националния интерес към темата, но и разкриват различен контекст на възникването на изследователския материал,

като развиват и определени – различни при това – тенденции, заложиени в изворите. По този начин те утвърждават структурата на големия разказ – кирилometодиевската в българския и Климентовата – в македонския случай. Този въпрос изисква обаче по-нататъшни задълбочени изследвания в областта на историята на кирилometодиевистиката както в България, така и в Македония.

NOTES/БЕЛЕЖКИ

1. За изобретяване на традицията вж. Хобсбаум и Рангер (Hobsbawm & Ranger, 1983).
2. Модерността се третира тук в перспективата на рефлексията на Жан-Франсоа Лиотар (1996) и Зигмунт Бауман (2001). Фундаменталният въпрос е отношението към „големите разкази“. Темата на тази статия е особено важна в контекста на юбилейните тържества по случай 1100 години от смъртта на Климент, които през 2016 г. се организират в няколко славянски държави (под егидата на ЮНЕСКО).
3. Този термин ползвам в смисъла, предложен и развит от двама полски изследователи: Анджей Шпочински (основния интерпретатор на идеите на Пиер Нора в Полша) и Гражина Шват-Гълъбова (добре известна изследователка на българската национална митология). Както подчертава Шват-Гълъбова, „в този контекст не е важно дали дадено „място на памет“ има десигнат в извънтекстовия свят, или принадлежи към сферата на фантазмите. Важно е обаче, че като елемент от колективното съзнание то остава, както в друга своя статия отбелязва Шпочински, „депозитар (хранилище) на култура“ (Szpociński, 2003: 22)“. Шват-Гълъбова, 2012. Повече за „българските места на памет“ вж. Szwat-Gułybowa, Drzewiecka et al, 2011.
4. Показателно е, че много повече изследвания имат македонците. Вж. напр. Балабанов, 1988; Илиќ, 1970; Наневски, 1991; Поленаковиќ, 1963, 1986; Ристовски, 1988; Стаматоски, 1986; Стојчевска-Антиќ, 1986, 2003; Тимотей, 1996; Трајановски, 1989, 1995, 1996; Угринова-Скаловска, 1966. За Българското възраждане има едно изследване: Стоянов, 1966. Вж. също Иванова, 1966. Срв. два български сборник, издадени по случай юбилея от 1966: Ангелов, 1966; Ангелов, 1968. Вж. библиографиите на македонски и български език: Стоименова, 2014 и Иванова, 1966; Петканова-Тотева, 1980. През 2016 г. излезе нова библиография и на български език: Ганчева, 2016. Освен това трябва да се споменат сериозните изследвания на българските учени, посветени на книжовното наследство на Климент Охридски. Вж. Климент Охридски, 1970; Станчев и Попов, 1988, Свети Климент Охридски, 2008. След популярните книжки има напр. на Н. Драгова (1966), И. Богданов (1966), В. Велинова (1995). Но като цяло, темата за модерния култ на светеца и образа му през Възраждането не е сред най-популярните и ако е подхващана, то най-често в контекста на кирилometодиевската тра-

- диция и/или култа на Св. Седмочисленици, предимно от изкуствоведите (вж. напр. Русева, 2014, Гергова, 2016). Вж. също Песни за Климент (2016).
5. В този смисъл, определенията „български“ и „македонски“ се употребяват съгласно анализирания прочити.
 6. Тъй като предмет на интерес е сюжетната линия, текстът се цитира в новобългарския превод на Петър Динеков.
 7. Разбира се, тези имена, както и имената на братя Миладинови функционират и в българския разказ, но в настоящото изложение те се презентират в част, посветена на македонския, защото именно в тези рамки те придобиват ключово национално значение.
 8. Вж. напр. Илиќ, 1970. Трябва да се уточни, че основополагащият за големия разказ научен дискурс се характеризира от анахронична или най-малко нееднозначна употреба на главните етноними. В анализирания прочит става дума за националните определения, проектирани в миналото. И така Климент е македонец или българин не само в политическия или географския смисъл, но и в националния (дори в случая, когато в българския разказ се актуализира и географският смисъл). В този план се четат и етнонимите, срещани в текстовете от XIX век.
 9. Стихотворението се цитира според македонското издание: Жинзифов, 1986: 56.
 10. Повече за гръцкото издание на службите на славянските светци, в това число на Седмочислениците и Климент Охридски, вж. Nichoritis, 1986; Чешмеджиев, 2003. Срв. Barlieva & Češmedžiev, 2010, Грашева, 1999.
 11. Има много изследвания върху фолклорния образ на Климент и Наум, особено в македонската наука. Вж. обобщителна статия на Георги Минчев: Minczew, 2010.

REFERENCES/ЛИТЕРАТУРА

- Angelov, B. (red.) (1966). *Kliment Ohridski. Sbornik ot statii po sluchay 1050 g. ot smartta mu*. Sofia: BAN [Ангелов, Б. (ред.) (1966). *Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 г. от смъртта му*. София: БАН].
- Angelov, B. (1969). *Borba za deloto na Kiril i Metodiy*. Sofia: Nauka i izkustvo [Ангелов, Б. (1969). *Борба за делото на Кирил и Методий*. София: Наука и изкуство].
- Angelov, D., Georgiev, E., Dinekov, P. & Mirchev, K. (red.) (1968). *Kliment Ohridski. Materiali za negovoto chestvuvane po sluchay 1050 g. ot smartta mu*. Sofia: BAN [Ангелов, Д., Георгиев, Е., Динеков, П. & Мирчев, К. (ред.) (1968). *Климент Охридски. Материали за неговото чествуване по случай 1050 г. от смъртта му*. София: БАН].

- Andersan, B. (1998). *Vaobrazenite obsztnosti. Razmishleniya varhu proizhoda i razprostraneniето na natsionalizma*. Sofia: Kritika i humanizam [Андерсън, Б. (1998). *Въобразените общности. Размишления върху произхода и разпространението на национализма*. София: Критика и хуманизъм].
- Balabanov, K. (1988). *Shirenjeto na kultot na slovenskite prosvetiteli Kiril i Metodij vo periodot ot XIX. V: B. Koneski, B. Vidoeski, P. Ilievski (red.), Kirilo-Metodievskiot (staroslovenskiot) period i kirilo-metodievskata traditsija vo Makedonija*. Skopje: Makedonska akademija na naukite i umesnostite, s. 213 – 217 [Балабанов, К. (1988). Ширењето на култот на словенските просветители Кирил и Методиј во периодот от XIX. В: Б. Конески, Б. Видоески, П. Илиевски (ред.) *Кирило-Методиевскиот (старословенскиот) период и кирило-методиевската традиција во Македонија*. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите, с. 213 – 217].
- Bauman, Z. (2001). *Postmoderna etika*. Sofia: LIK [Бауман, З. (2001). *Постмодерна етика*. София: ЛИК].
- Bogdanov, I. (1966). *Kliment Ohridski*. Sofia: Narodna prosveta [Богданов, И. (1966). *Климент Охридски*. София: Народна просвета].
- Velinova, V. (1995). *Kliment Ohridski. Uchitelyat i tvoretsat*. Sofia: Vreme [Велинова, В. (1995). *Климент Охридски. Учителят и творецът*. София: Време].
- Gancheva, N. (red.) (2016). *Kliment Ohridski. Bibliografiya: 1980 – 2015*. Sofia: BAN [Ганчева, Н. (ред.) (2016). *Климент Охридски. Библиография: 1980 – 2015*. София: БАН].
- Gelnar, A. (1999). *Natsiya i natsionalizam*. Sofia: Panorama [Гелнър, Ъ. (1999). *Нации и национализъм*. София: Панорама].
- Gergova, I. (2016). *Sv. Kliment Ohridski v saznaniето na balgarite prez Vazrazhdaneto (doklad ot mezhdunarodna nauchna konferentsiya “Kliment Ohridski v kulturata na Evropa”, organizirana po sluchay 1100 godini ot uspeniето mu – na 25 – 27 oktombri 2016 g.)* [Гергова, И. (2016). *Св. Климент Охридски в съзнанието на българите през Възраждането (доклад от международна научна конференция „Климент Охридски в културата на Европа“, организирана по случай 1100 години от успението му – на 25 – 27 октомври 2016 г.)*].
- Grasheva, L. (2003). *Uchenitsi na Kiril i Metodiy. V: Kirilo-Metodievskata entsiklopediya*, T. 4. Sofia: BAN, s. 248 – 255 [Грашева, Л. (2003). *Ученици на Кирил и Методиј. В: Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. 4. София: БАН, с. 248 – 255].
- Dragova, N. (1966). *Kliment Ohridski. Razkaz za nego i za vragovete mu*. Sofia: NTs на OF [Драгова, Н. (1966). *Климент Охридски. Разказ за него и за враговете му*. София: НС на ОФ].

- Zhinzifov, R. (1986). *Odbrani tvorbi*. Skopje: Nova Makedonija [Жинзифов, Р. (1986). *Одбрани творби*. Скопје: Нова Македонија].
- Ivanov, Y. (1931). *Balgarski starini iz Makedoniya*. Sofia: Balgarsko knizhovno druzhestvo [Иванов, Й. (1931). *Български старини из Македония*. София: Българско книжовно дружество].
- Ivanova, K. (red.) (1966). *Kliment Ohridski. Bibliografiya: 1878 – 1944*. Sofia: BAN [Иванова, К. (ред.) (1966). *Климент Охридски. Библиография: 1878 – 1944*. София: БАН].
- Ivanova, K. (1966). Kliment Ohridski v balgarskata hudozhestvena literatura. W: B. Angelov (red.), *Kliment Ohridski. Sbornik ot statii po sluchay 1050 g. ot smartta mu*. Sofia: BAN, s. 405 – 414 [Иванова, К. (1966). Климент Охридски в българската художествена литература. В: Б. Ангелов (ред.), *Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 г. от смъртта му*. София: БАН, с. 405 – 414].
- Ilić, V. (1970). Kirilometodievskata traditsija vo dve besedi na Grigor Prlichev. V: V. Iljoski, V. Moshin, H. Polenakovic, R. Ugrinova-Skalovska (red.), *Simpozium 1100-godishnina od smartta na Kiril Solunski, 23 – 25 maj 1969 god*. Skopje-Shtip. Skopje: Makedonska akademija na naukite i umetnostite, s. 109 – 121 [Илиќ, В. (1970). Кирилometодиевската традиција во две беседи на Григор Прличев. В: В. Иљоски, В. Мошин, Х. Поленаковиќ, Р. Угринова-Скаловска (ред.), *Симпозиум 1100-годишнина од смртта на Кирил Солунски, 23 – 25 мај 1969 год*. Скопје-Штип. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите, с. 109 – 121].
- Karolev, R. (1873). *Urotsi po balgarskata cherkovna istoriya*. Tsarigrad: Pechatnitsa u Dzhamlahan [Каролев, Р. (1873). *Уроци по българската черковна история*. Цариград: Печатница у Джамлъхан].
- Kliment Ohridski (1970). *Sabrani sacheneniya*, T. 1 – 3, red. B. Angelov, K. Kuev, Hr. Kodov, Kl. Ivanova. Sofia: BAN [Климент Охридски (1970). *Събрани съчинения*, Т. 1 – 3, ред. Б. Ангелов, К. Куев, Хр. Кодов, Кл. Иванова. София: БАН].
- Liotar, Z.-F. (1996). *Postmodernata situatsiya. Izlozhenie za sastoyanieto na savremennoto znanie*. Sofia: Nauka i izkustvo [Лиотар, Ж.-Ф. (1996). *Постмодернатата ситуация. Изложение за състоянието на съвременното знание*. София: Наука и изкуство].
- Milev, A. (1966). *Gratskite zhitiya na Kliment Ohridski: Uvod, tekst i obyasnitelni belezhki*. Sofia: BAN [Милев, А. (1966). *Гръцките жития на Климент Охридски: Увод, текст и обяснителни бележки*. София: БАН].
- Nanevski, D. (1991). *Kliment Ohridski vo makedonskata traditsija: ogledi, studii, esei*. Skopje: Studentski zbor [Наневски, Д. (1991). *Климент Охридски во македонската традиција: огледи, студии, есеи*. Скопје: Студентски збор].

- Paisiy Hilendarski (1980). *Slavyanobalgarska istoriya*. Sofia: Balgarski pisatel [Паисий Хилендарски (1980). *Славянобългарска история*. София: Български писател].
- Pesni za Kliment* (2016). Sofia: Universitetsko izdatelstvo "Sv. Kliment Ohridski" [*Песни за Климент* (2016). София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“].
- Petkanova-Toteva, D. (1980). *Kliment Ohridski. Bibliografiya: 1945 – 1980*. Sofia: SU „Kliment Ohridski“ [Петканова-Тотева, Д. (1980). *Климент Охридски. Библиография: 1945 – 1980*. София: СУ „Климент Охридски“].
- Polenaković, H. (1963). „Beleshki za kirilometodievskoto prashanie kaj makedontsite vo XIX vek“. *Glasnik na INI* 7/1, s. 157 – 180 [Поленаковиќ, Х. (1963). „Белешки за кирилometodievskoto прашање кај македонците во XIX век“. *Гласник на ИНИ* 7/1, с. 157 – 180].
- Polenaković, H. (1986). *Kliment Ohridski i nashite prerodbenitsi*. V: T. Stamatovski (red.), *Kliment Ohridski: studii*. Skopje: Nova Makedonija, s. 91 – 105 [Поленаковиќ, Х. (1986). *Климент Охридски и нашите преродбеници*. В: Т. Стаматовски (ред.), *Климент Охридски: студии*. Скопје: Нова Македонија, с. 91 – 105].
- Parlichev, G. (1980). *Izbrani proizvedeniya*. Sofia: Balgarski pisatel (<http://www.promacedonia.org/gps/>) [Пърличев, Г. (1980). *Избрани произведения*. София: Български писател (<http://www.promacedonia.org/gps/>)].
- Ristovski, B. (1988). *Kon kirilo-metodievska traditsiya vo makedonskiot kulturno-natsionalen razvitok vo vtorata polovina na XIX vek i prvata polovina na XX vek*. V: B. Koneski, B. Vidoeski, P. Ilievski (red.), *Kirilo-Metodievskiot (staroslovenskiot) period i kirilo-metodievskata traditsija vo Makedonija*. Skopje: Makedonska akademija na naukite i umesnostite, s. 305 – 318 [Ристовски, Б. (1988). *Кон кирило-методиевската традиција во македонскиот културно-национален развој во втората половина на XIX и првата половина на XX век*. В: Б. Конески, Б. Видоески, П. Илиевски (ред.), *Кирило-Методиевскиот (старословенскиот) период и кирило-методиевската традиција во Македонија*. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите, с. 305 – 318].
- Ruseva, R. (2014). „Kompozitsiyata na Svetite Sedmochislenitsi v pametnitsi ot XVIII-XIX v. na teritoriyata na savremenna Albaniya“. *Ongal*, 8, s. 83 – 106 (<http://www.spisanie.ongal.net/broi8/10.RR.pdf>) [Русева, Р. 2014. „Композицијата на Светите Седмочисленици в паметниците от XVIII – XIX в. на територијата на съвременна Албанија“. *Онгал*, 8, с. 83 – 106 (<http://www.spisanie.ongal.net/broi8/10.RR.pdf>)].

- Sveti Kliment Ohridski. *Slova i sluzhbi* (2008). Sofia: Universitetsko izdatelstvo "Sv. Kliment Ohridski" [Свети Климент Охридски. *Слова и Служби* (2008). София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“].
- Snegarov, I. (1937). *Solun v balgarskata duhovna kultura*. Sofia: Pridvorna pech. [Снегаров, И. (1937). *Солун в българската духовна култура*. София: Придворна печ.].
- Spiridon, I. (1900). *Istoriya vo kratce o bolgarskom narode slavenskom. Sochinisya i ispisa v leto 1792 yeroshimonah Spiridon*. Sofia: Sv. Sinod na Balgarskata Tsarkva [Спиридон, И. (1900). *История во кратце о болгарском народе славенском. Сочинися и исписа в лето 1792 йеросхимонах Спиридон*. София: Св. Синод на Българската Църква].
- Stamatovski, T. (red.) (1986). *Kliment Ohridski: studii*. Skopje: Nova Makedonija [Стаматоски, Т. (ред.) (1986). *Климент Охридски: студии*. Скопје: Нова Македонија].
- Stanchev, K. & Popov, G. (1988). *Kliment Ohridski. Zhivot i tvorchestvo*. Sofia: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski“ [Станчев, К. & Попов, Г. (1988). *Климент Охридски. Живот и творчество*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“].
- Stoimenova, E. (red.) (2014). *Sv. Kliment Ohridski: bibliografija*. Skopje: Natsinalna i univerzitetska biblioteka „Sv. Kliment Ohridski“ [Стоименова, Е. (ред.) (2014). *Св. Климент Охридски: библиографија*. Скопје: Национална и универзитетска библиотека „Св. Климент Охридски“].
- Stojchevska-Antić, V. (red.) (1986). *Kliment Ohridski: 886 – 1986*. Skopje: Makedonska kniga [Стојчевска-Антиќ, В. (ред.) (1986). *Климент Охридски: 886 – 1986*. Скопје: Македонска книга].
- Stojchevska-Antić, V. (2003). *Po stapkite na Sv. Kliment Ohridski: makedonistichki temi*. Skopje: Kultura [Стојчевска-Антиќ, В. (2003). *По стапките на Св. Климент Охридски: македонистички теми*. Скопје: Култура].
- Stoyanov, M. (1966). *Kliment Ohridski i balgarska vazrozhdenska knizhnina*. V: Angelov, Bonyu (red.) (1966). *Kliment Ohridski. Sbornik ot statii po sluchay 1050 g. ot smartta mu*. Sofia: BAN, s. 327 – 337 [Стоянов, М. (1966). *Климент Охридски и българска възрожденска книжнина*. В: Б. Ангелов (ред.) *Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 г. от смъртта му*. София: БАН, s. 327 – 337].
- Timotej, M. (1966). *Kultot na sveti Kliment i sveti Naum Ohridski izrazen vo gradenjeto na tsrkvi vo nivna chest vo makedonskata pravoslavna tsrkva*. V: P. Ilievski (red.), *1100 godini od hirotiniziranjeto na Sveti Kliment vo episkop v doadzhanjeto na Sveti Naum vo Ohrid*. Ohrid: "Kaneo" pri Debarsko-Kichevska

- eparhija; Shtip: Bregalnichka eparhija, s. 229 – 246 [Тимотеј, М. 1996. Култот на свети Климент и свети Наум Охридски изразен во градењето на цркви во нивна чест во македонската православна црква. В: П. Илиевски (ред.), *1100 години од хиротинизирањето на Свети Климент во епископ и доаѓањето на Свети Наум во Охрид*. Охрид: „Канео“ при Дебарско-Кичевска епархија; Штип: Брегалничка епархија, с. 229 – 246].
- Trajanovski, A. (1989). Odbelezhuvanjeto na praznikot na slovenskite просветители Kiril i Metodij i nivnite ichenitsi Kliment i Naum Ohridski vo Makedonija, osobeno od 60-tite godini na XIX vek. V: M. Matevski, B. Koneski, D. Kotso (red.), *Kliment Ohridski i ulogata na Ohridskata knizhevna shkola vo razvitokot na slovenskata prosveta*. Skopje: Makedonska akademija na naukite i umetnostite, s. 371 – 388 [Трајановски, А. (1989). Одбележувањето на празникот на словенските просветители Кирил и Методиј и нивните ученици Климент и Наум Охридски во Македонија, особено од 60-тите години на XIX век. В: М. Матевски, Б. Конески, Д. Коцо (ред.), *Климент Охридски и улогата на Охридската книжевна школа во развитокот на словенската просвета*. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите, с. 371 – 388].
- Trajanovski, A. (1995). Chestvuvanjeto na traditsiite i kultot na svetite Kliment i Naum Ohridski vo makedonskiot XIX vek: V: *Svetite Kliment i Naum Ohridski i pridonesot na Ohridskiот duhoven centar za slovenskata prosveta i kultura*. Skopje: Makedonska akademija na naukite i umetnostite, s. 317 – 335 [Трајановски, А. (1995). Чествувањето на традициите и култот на светите Климент и Наум Охридски во македонскиот XIX век В: *Светите Климент и Наум Охридски и придонесот на Охридскиот духовен центар за словенската просвета и култура*. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите, с. 317 – 335].
- Trajanovski, A. (1996). Kultot i traditsiite kon svetite Kliment i Naum Ohridski vo XIX i pochetokot na XX vek vo Ohrid i Ohridsko. V: P. Ilievski (red.), *1100 години од хиротинизирањето на Sveti Kliment vo episkop v doadzhanieto na Sveti Naum vo Ohrid*. Ohrid: “Kaneo” pri Debarsko-Kichevska eparhija. Shtip: Bregalnichka eparhija, s. 247 – 262 [Трајановски, А. (1996). Култот и традициите кон светите Климент и Наум Охридски во XIX и почетокот на XX век во Охрид и Охридско. В: П. Илиевски (ред.) *1100 години од хиротинизирањето на Свети Климент во епископ и доаѓањето на Свети Наум во Охрид*. Охрид: „Канео“ при Дебарско-Кичевска епархија; Штип: Брегалничка епархија, с. 247 – 262].

- Ugrinova-Skalovska, R. (1966). *Proslavata na 1050-godishninata na Kliment Ohridski*. Skopje: Institut za makedosnki jazik "Krstе Misirkov" [Угринова-Скаловска, Р. (1966). *Прославата на 1050-годишнината на Климент Охридски*. Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“].
- Hadzhikonstantinov, Y. (1993). *Balgarin sam*. Veliko Tarnovo: Abagar [Хаджиконстантинов, Й. (1993). *Българин съм*. Велико Търново: Абагар].
- Cheshmedzhiev, D. (1999). Za poyavata na 11 may kato pomenalna data za Kiril i Metodiy. V: G. Bakalov (red.), *Obstoto i specifichnoto v balkanskite narodi do kraya na XIX v. Sbornik v chest na 70-godishninata na prof. Vasilka Tapkova-Zaimova*. Sofia: Gutenberg, s. 93 – 98 [Чешмеджиев, Д. (1999). За появата на 11 май като поменална дата за Кирил и Методий. В: Г. Бакалов (ред.), *Общото и специфичното в балканските народи до края на XIX в. Сборник в чест на 70-годишнината на проф. Василка Тъпкова-Заимова*. София: Гутенберг, с. 93 – 98].
- Cheshmedzhiev, D. (2003). Belezki varhu kulta na sv. Sedmochislenitsi v srednovekovna Bulgariya. V: A. Miltenova, E. Toncheva S. Barlieva (red.), *Pjeti dostoit. Sbornik v pamet na Stefan Kozhuharov*. Sofia: Boyan Penev, s. 425 – 444 [Чешмеджиев, Д. (2003). Бележки върху култа на св. Седмочисленици в средновековна България. В: А. Милтенова, Е. Тончева, С. Бърлиева (ред.), *Петти достоитъ. Сборник в памет на Стефан Кожухаров*. София: Боян Пенев, с. 425 – 444].
- Shvat-Galabova, G. (2012). Izobreteniemotsii i prakticheskirazum. Kazusat–Bulgariya”. V: N. Aretov (red.), ...*parva radost e za men. Emotsionalno sadarzhanie na balgarskata natsionalna identichnost: istoricheski koreni i savremenni izmereniya*. Sofia: Kralitsa MAB, s. 254 – 265 [Шват-Гълъбова, Г. (2012). Изобретени емоции и практически разум. Казусът – „България“. В: Н. Аретов (ред.) ...*първа радост е за мен. Емоционално съдържание на българската национална идентичност: исторически корени и съвременни измерения*. София: Кралица МАБ, с. 254 – 265].
- Barlieva, S. & Češmedžiev, D. (2010). Uczniowie Apostołów Słowian. Siedmiu Świętych Mężów w greckiej i słowiańskiej tradycji literackiej. B: M. Skowronek, G. Minczew (ред.) *Uczniowie Apostołów Słowian. Siedmiu Świętych Mężów*. Kraków: Wydawnictwo Collegium Columbinum, c. 17 – 36.
- Gadamer, H.-G. (2001). *The Begging of Philosophy*. London: Bloomsbury Academic.
- Hobsbawm, E. & Ranger, T. O. (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Minczew, G. (2010). Pamięć o Siedmiu Świętych Mężach w legendach ludowych i podaniach. B: M. Skowronek, G. Minczew (ред.) *Uczniowie Apostołów Słowian. Siedmiu Świętych Mężów*. Kraków: Wydawnictwo Collegium Columbinum, c. 61 – 80.
- Nichoritis, K. (1986). „Cyril and Methodius in the Greek Literary Tradition”. *Cyrrilomethodianum* 10, c. 11 – 50.
- Szpociński, A. (1987). Społeczne funkcjonowanie symboli. B: T. Kostyrko (ред.) *Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*. Warszawa: PWN, c. 13 – 32.
- Szpociński, A. (2003). „Miejsca pamięci”. *Borussia* 29, c. 17 – 23.
- Szwat-Gylybowa, G., Drzewiecka, E. et al. 2011. *Leksykon tradycji bułgarskiej*. Warszawa: SOW.
- Taylor, C. (1995). Źródła współczesnej tożsamości. B: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Kraków: Znak, c. 8 – 21.

THE FIGURE OF ST. CLEMENT OF OHRID IN THE BULGARIAN AND MACEDONIAN LITERATURES AT THE TIME OF THE NATIONAL REVIVAL

Abstract. The paper raises the question of the functionalization of the figure of St. Clement of Ohrid in modern culture comparing his representation in the Bulgarian and Macedonian traditions. The focus is on various texts of the Bulgarian and Macedonian National Revivals (perceived as historiographical constructs). The points of reference are two “grand narratives” inscribed into the Bulgarian and Macedonian scientific discourses. The aim is to show the context for the modern creating of the “beginning of the nation”. The paper presents both the 19th century image of the most famous Cyrillo-Methodian disciple and a hermeneutic deconstruction of its usage.

✉ **Dr. Ewelina Drzewiecka, Assist. Prof.**
Cyrillo-Methodian Research Centre
Bulgarian Academy of Sciences
13, Moskovska St.
Sofia, Bulgaria
E-mail: ewelina.drzewiecka@gmail.com