

Св. императрица ТЕОФАНА * от КОНСТАНТИНОПОЛ ДО ТЪРНОВО

МАЯ ПЕТРОВА-ТАНЕВА (СОФИЯ)

Византийският имп. Лъв VI (866–912), удостоен още приживе с прозвищата Мъдри и Философ заради многобройните си и всеобхватни книжовни трудове, се радва на голяма популярност в средновековните литератури. За тогавашния човек той до голяма степен олицетворява идеята за образования и ерудиран владетел, направляващ живота на поверената му държава със създаденото от него законодателство¹. В представите за него реално и имагинерно често се преплитат и в следващите столетия славата му надхвърля както границите на Византийската империя, така и на собствената му епоха. Към края на XII – началото на XIII в. легендата за неговата мъдрост дори се превръща във фолклорен мотив, популярен и на Изток, и на Запад, който му приписва способността да предсказва бъдещето (Mango 1960). Проникването и разпространението на т. нар. *Пророчества на Лъв Мъдри* в южнославянските литератури, задълбочено изследвани от Анисава Милтенова (Милтенова 1999; Тъпкова-Заимова, Милтенова 2005), са несъмнено сред факторите, които оформят образа на този представител на Македонската династия в българското средновековно общество. Наред с тях обаче съществен принос за интереса към личността му

* Придържам се към славянската форма на името, която вече се е наложила в славистичната научна литература.

¹ Освен с правните сборници (във *Василикиите*, *Новелите* и *Книга на Епарха*), името на имп. Лъв VI се свързва с авторството на хомилии и химни за християнски светци и празници, на няколко религиозни и светски поеми, на трактати за военната тактика и за монашеския живот. Вж. Tougher 1997: 110–132; Antonopoulou 1997: 16–23. Вж. също интересния съпоставителен портрет на двамата владетели ерудити и съвременници, имп. Лъв VI и цар Симеон, у Шепард 1997: 67–88. За образа на Лъв Мъдри в съвременната му агиографска литература вж. Tsiaples 2014.

имат и произведенията, посветени на неговата първа съпруга – имп. Теофана, която през XIV в. се причислява към светците-покровители на българската столица и се превръща в патрон на управляващата в Търново царска фамилия.

* * *

Св. имп. Теофана (ἁγία Θεοφανώ) е един от най-ярките примери, илюстриращи трансформацията в критериите за женската святост във Византия след VIII в. Запазените от следиконаборския период женски жития постепенно прокарват идеята, че светостта може да се постигне извън стените на манастира, в рамките на християнското семейство². Агиографските наративи за канонизирани благочестиви матрони от това време съдържат редица сходни моменти: всички те пренасят строгите ограничения и суровите практики на отшелничеството вътре в своя дом, отказват се от удобството на ежедневието си, отдават се на постоянен пост, дълги молитви и бдения; с готовност и всеотдайност се посвещават на грижи за бедните и болните и се прочуват с милосърдието и щедростта си към нуждаещите се; много често почитането им е промотирано от членове на най-близкото им семейно обкръжение, а след смъртта им техните гробници се превръщат в популярни места за поклонение. А.-М. Талбот, която проучва тези култове, предполага, че е възможно житийният разказ за имп. Теофана (един от най-ранните подобни образци) да е повлиял върху оформянето на наративите за други жени светици от това време (Talbot 1994: 113–114).

Тъжната история на живота на имп. Теофана е добре позната³. Известно е, че тя принадлежи към знатния византийски род Мартинакии и е „от царска кръв“⁴. Приема се, че е родена ок. 875 г. във византийската столица в семейството на Константин, споменат в изворите с титлите илустрий и патрикий, и Анна, чийто произход е от Армения или Мала Азия. За съпруга на младия Лъв, току-що провъзгласен за престолонаследник, тя е наложена от неговите родители. Макар че в агиографията красотата и християнските добродетели на Теофана са

² Проблемът е дискутиран в редица нейни публикации, сред които Talbot 1994; Talbot 1996; Talbot 1996a; Talbot 2001: chapter VI (10–16). Вж. също Rydén 1986.

³ Вж. например Vogt 1934: 411–417; Karlin-Hayter 1969; Karlin-Hayter 1970: 166–168; ODB: 2046; Tougher 1997: 133–140; Garland 1999: 110–111; Mango 1973 и др., а също, разбира се, портрета на „тъжната и меланхолична“ императрица Теофана у Ш. Дил (Diehl 1906: 185–192).

⁴ Synaxarion Sirmondi: ἔξ αἰματός βασιλικού (Kurtz 1898: 46).

пространно възхвалявани, най-вероятно решаващи при избора ѝ се оказват личните и политическите подбуди – тя е предпочетена не само защото е сродница на майката на Лъв, Евдокия Ингерина, но и защото баща ѝ е роднина на трима василевси⁵ и с връзките си заздравява позицията на дошлата на власт чрез преврат Македонска династия⁶. Скоро обаче става ясно, че бракът, на който Василий I Македонец (867–886) възлага огромни надежди, е пълен провал. Теофана не успява нито да спечели сърцето на мъжа си, нито да му роди така желания син и наследник. Единственото им дете – дъщеря им Евдокия (наречена така в памет на баба си Евдокия Ингерина), почива невръстно, и докато Теофана скърби за загубата, Лъв публично се радва на компанията на своята дългогодишна любовница Зоя Зауцена. През 883 г. Лъв изпада в немилост и е поставен под арест, след като е обвинен, че заговорничи срещу Василий I. Наред с това той е лишен от титлата си на съимператор и едва избягва ослепяването. Не е докрай изяснено каква точно е съдбата на Теофана по време на продължителното затворничество на Лъв (Tougher 1997: 58–59, 137–138). Макар че според агиографските източници тя го подкрепя и споделя с него несгодите на пленничеството, такава информация липсва във византийските хроники. Известно е обаче, че след помиряването между баща и син и последвалите съвсем скоро важни събития – смъртта на Василий I и коронацията на Лъв, Теофана се дистанцира от съпруга си – живее аскетично, занимава се с благотворителност и често се оттегля в усамотение в манастира на св. Богородица във Влахерна. Изтощена от болест и от лишенията, които сама си налага, тя умира на 10 ноември 895 или 896 г. (Karlin-Hayter 1969). Макар че приживе не успява да изпълни ролята, заради която е провъзгласена за императрица, след смъртта си дълбоко религиозната и интересуваша се повече от небесната награда, отколкото от земните дела Теофана все пак се оказва от полза за съпруга си. Посредством една набързо прокарана „императорска канонизация“ (Majeska 1977: 14) тя е обявена за светица. Както многократно е подчертавано, с това тя се превръща в единствената византийска владетелка, почетена със

⁵ Menologium Basilii II (Cod. Vatic. gr. 1613, f. 249): ἐγένετο γὰρ θυγάτηρ Κωνσταντίνου ἰλλουστρίου, συγγενοῦς βασιλέως τριῶν (Kurtz 1898: 48). Спорно е кои точно са тези трима василевси – вж. Tougher 1997: 135 и посочената литература.

⁶ Mango 1960; Cesaretti 1988. Към тези основания за избора на Теофана за императрица III. Тафър добавя и факта, че нейните роднини, макар и да са били достатъчно високопоставени и със сериозни политически връзки, очевидно не са притеснявали Василий I, тъй като не са представлявали заплаха за властта му (Tougher 1997: 134–136).

святост изцяло заради личния си живот⁷, или, както пише Ж. Дагрон, затова, че светостта лично ѝ приляга (Дагрон 2006: 177). Независимо от съмненията, отбелязани и в нейното *Анонимно житие*, дали Теофана е достойна за тази чест, понеже приживе не е била нито истинска монахиня, нито мъченица, нито дори чудотворка⁸, и въпреки протестите на духовенството (Kurtz 1898: 43; Majeska 1977: 14; Дагрон 2006: 225), култът към нея бързо се разраства⁹ и успява да се утвърди. Тялото ѝ е положено в специална църква, построена за нея от Лъв Мъдри до храма „Св. Апостоли“, първоначално известна като „Св. Теофана“ (Downey 1956; Majeska 1977). Още през X в. денят за нейното честване 16 декември (който не съвпада с датата на смъртта ѝ 10 ноември) влиза в състава на константинополските синаксари¹⁰, а в Менология на Василий II четивото за нея е придружено с изображение¹¹. Така, след неуспешния опит да бъде наложен като светец Константин, преждевременно починалият най-възрастен син на Василий I, Македонската династия най-сетне се сдобива със собствен представител сред сонма на светците, макар и „по един твърде непряк и по-дискретен начин – по линия на снахата на нейния основател и на „женската династия“ на Мартинакиите“ (Дагрон 2006: 225).

Въпреки сравнително добрата осведоменост за имп. Теофана в съвременната научната литература, данните за нея във византийските хроники са доста оскъдни. Повечето от тях я споменават само мимоходом, като отбелязват женитбата, началото на извънбрачната любовна връзка на имп. Лъв VI със Зоя, дъщерята на Стилиан Зауцес, и смъртта на Теофана, или пък предоставят кратка и най-често трафаретна информация за нея¹². Така историята на светицата всъщност става извест-

⁷ Още две императрици (Ирина и Теодора) са провъзгласени за светици в края на VIII – IX в., но заради заслугите им за победата над иконоборството и възстановяването на иконопочитанието. Вж. Talbot 1994: 108.

⁸ Kurtz 1898: 22. Вж. коментара по този въпрос у Alexakis 1995: 53.

⁹ За броженията в Константинопол, съпътстващи канонизацията на Теофана, свидетелства и една схолия в ръкопис Vat. gr. 1322, публикувана от А. Алексакис, която споменава за „истерия, типична за жените“, обзела всички около обявяването на Теофана за светица (Alexakis 1995: 47).

¹⁰ SynCP: col. 314–316; Mateos 1962: 132–133; Kurtz 1898: 46–48 (Synaxarion Sirmondi), 48 (Menologion Basilii II).

¹¹ Menologion Basilii II, Cod. Vatic. 1613, f. 249, дигиталното копие е достъпно в на интернет страницата на Biblioteca Apostolica Vaticana на адрес: http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1613/0271?sid=6515b5d9ab1cfc6bed8069b7f38e3f76 (достъп 24.02.2016).

¹² Karlin-Hayter 1970: 166; вж. също посочените за имп. Теофана извори в интернет портала Medieval Lands. A Prosopography of Medieval European Noble

на главно благодарение на агиографските източници – едно *Анонимно житие* и две синаксарни четива, възникнали скоро след нейната смърт, а също и *Похвално слово*, чийто автор е известният историк и богослов Никифор Григора (ок. 1292/1295–1359/1361)¹³. Към това трябва да се добавят и данните за светицата в житието на нейния духовен наставник, константинополския патриарх Евтимий (907–912)¹⁴.

Най-ранният пространен агиографски наратив за имп. Теофана, който ляга в основата на всички следващи житиеписни съчинения за нея (Kurtz 1898: i–xi), е т. нар. *Анонимно житие* (ВНГ 1794)¹⁵. То е запазено само в два преписа от XIV в., представящи две отделни разклонения на традицията¹⁶ и произхождащи от тематични сборници с жития на жени светици¹⁷. Единодушно се приема, че е възникнало в края на IX или в самото начало на X в. – не по-късно от годината на смъртта на Лъв Мъдри (912)¹⁸. За съжаление, конкретните сведения за самата Теофана в него са доста ограничени. Макар че не поднася неизвестна историческа информация, авторът отделя внимание на дворцовия живот, на политическите интриги, на конфликта между Лъв Мъдри и баща му Василий I Македонец. Както справедливо подчертава П. Чезарети, колкото и да е парадоксално това за една средновековна творба, към края ѝ читателят знае по-малко за главната героиня, отколкото за неупоменатия по име неин съставител (Cesaretti 1988: 26). Високата образование на автора, принадлежността му към византийския елит и фактът, че е съвременник на описаните събития, не подлежат на съмнение (Kurtz 1898: i–vi). Издателят на *Анонимното житие* Е. Курц приема, че той е монах (Kurtz 1898: ii). А. Алексакис оспорва това мнение и предполага, че книжовникът трябва да е бил светско лице – високо-

and Royal Families: http://fmg.ac/Projects/MedLands/BYZANTIUM.htm#_ftn1104 (достъп 21.02.2016).

¹³ Известните гръцки агиографски текстове за св. имп. Теофана са събрани и издадени от Е. Курц (Kurtz 1898).

¹⁴ Изд. на гръцкия текст, английски превод и коментар у Karlin-Hayter 1970. Житието, известно още като Псаматийска хроника, е издадено в руски превод с бележки и коментар от А. Каждан (Каждан 1959: 7–139).

¹⁵ Изд. Kurtz 1898: 1–24; новогр. превод и коментар у Αλεξάκης 2007. За *Анонимното житие* вж. също Kurtz 1898: i–vi; Cesaretti 1988; Alexakis 1995; Strano 2001.

¹⁶ Флоренция, Национална библиотека, Cod. gr. Magliabechianus 50 и Гьотеборг, Университетска библиотека, Cod. gr. 4 (Cesaretti 1988: 23–24).

¹⁷ Опис на ръкописите и повече информация за тях вж. у Ehrhard 1952 и Rapp 1996.

¹⁸ Дж. Страно уточнява хронологията на възникване на творбата, като отнася появата ѝ между 900 и 902 г. (Strano 2001: 53–54).

поставен сановник при двора на императора, близък на семейството на светицата, или поне на двама от нейните най-преки родственици – баща ѝ Константин¹⁹ и чичо ѝ Мартин. Според текста именно Мартин моли агиографа (като му се явява насън) да прослави Теофана с различни химни²⁰. Интересно е да се отбележи, че той първоначално отлага поръчката, тъй като изглежда се съмнява в светостта на покойната императрица. За да го мотивира, Мартин започва да му диктува²¹ и тогава се случва чудо – ръката му сама започва да се движи и така, като под Божия диктовка, той бързо написва за светицата два канона. Посмъртните чудеса, за които се разказва в *Анонимното житие*, също са предадени от първо лице. Това са изцеления от мощите на имп. Теофана или от свързани с тях контактни реликви (пръстена и мафориона на светицата, вода, осветена от мощите ѝ, олиото от кандилото при гроба ѝ). Всички те се случват със самия автор и с неговите майка, баща и брат. Текстът никъде не споменава за сериозните конфликти в императорското семейство (между Теофана и Лъв, между Лъв и Василий, между Лъв и по-малкия му брат Александър), а напротив – представя връзките им в пълна хармония, героите – идеализирани, а образа на Лъв – изчистен от всякаква вина. По тази причина А. Алексакис предполага, че *Анонимното житие* може да е било създадено с надеждата за получаване на персонална изгода. Той също така излага хипотезата, че авторът му е някой си магистър Слокакас (по-скоро прозвище, отколкото име), споменат като пример за лицемерие и ласкателство в схолия към гръцки ръкопис за това, че подлудявал имп. Лъв, като разказвал множество свръхестествени сънища и изцеления, свързани с починалата августа (Alexakis 1995).

Въпреки че като цяло приемат идеята за политическия характер на *Анонимното житие*, мнозина изследователи са склонни да го разглеждат като резултат от директна политическа поръчка, чиято основна цел е била възстановяването на репутацията на Лъв Мъдри²², сериозно накърнена, от една страна, поради обвиненията в заговор срещу

¹⁹ Самият автор казва за себе си, че е приятел на баща ѝ – πάτριος ἀυτῆς φίλος (Kurtz 1898: 1).

²⁰ Alexakis 1995; подобна е и трактовката на П. Чезарети (Cesaretti 1988: 26–27); срв. Kurtz 1898: 22.

²¹ Според *Анонимното житие* стихът, който Мартин продиктувал, гласи: ὀδηγήσαντα πάλαι θεοφανείας λαμπτήρα φωτοειδῆ ἔθετο τῆ ἐκκλησίᾳ σε Χριστός (Kurtz 1898: 22). Ако се предпoжи, че това е началото на канон за имп. Теофана, то такъв досега не е регистриран в източниците (за гръцката служба на светицата вж. по-долу).

²² Вж. например Efthymiadis 2011: 119; Tsiaples 2014: 86–89; Strano 2001.

баща му, а от друга – поради извънбрачната му афера и пословично лошите отношения с първата му съпруга. След смъртта на Теофана нуждата на Лъв от обществена подкрепа става още по-голяма, тъй като той нарушава утвърденото от самия него правило за допустимия брой църковни бракове и с четирите си женитби провокира огромно напрежение в държавата и църквата. Политическите послания на *Анонимното житие* личат и от закодираните в текста елементи от византийската императорска идеология – сравненията на императора със светило/слънце²³, идеите за богоизбраността на имп. Лъв, за миропомазването му в царство още от майчината му утроба (Дагрон 2006: 65–66, 69–70), за това, че въпреки преживените перипетии той се радва на стабилна закрила от силни небесни покровители като св. Димитър и св. Илия (Magdalino 1988; Magdalino 1990). В този смисъл *Анонимното житие* е по-скоро пропагандно съчинение, част от значителната литературна продукция, свързана с налагането и възвеличаването на Македонската династия, отколкото агиографски наратив в прослава на една христоролюбива и благочестива византийска августва.

Колко далече стои този разказ от действителността, показва съпоставката му с други византийски източници. Съвсем различна картина на връзката между Лъв и Теофана е представена в *Житието на патриарх Евтимий Константинополски*. Поради голямата си стойност като исторически извор и живия, интригуващ начин, по който представя събитията, този текст (писан преди средата на X в.²⁴ и известен по единично непълно копие) привлича голям интерес във византистиката. Често посочван като „най-добрият извор за личния живот на Лъв“ (Karlin-Hayter 1970: 154), именно той трайно налага на имп. Теофана образа на изтерзаната отхвърлена съпруга, оплакваща смъртта на детето си и изневярата на любимия си и търсеща отдушник за личното си нещастие във вярата и изявите на краен аскетизъм. Анонимният агиограф не се притеснява да опише дори най-грозни сцени от съпружеския живот на владетелската двойка – огромната антипатия на Лъв към Теофана; публичните му оплаквания, че се е оженил за нея против волята си и поради страх от баща си; жестокият побой до кръв, който Василий му нанася, след като разбира от самата Теофана за връзката на сина си със Зоя. Според този текст Теофана дори настоява за развод, но се отказва, тъй като патриарх Евтимий я убеждава, че по такъв начин тя ще сподели вината за прелюбодеянието на съпруга си и ѝ обещава да

²³ Вж. Tsiaples 2014: 89 и цитираната от него литература.

²⁴ Според П. Карлин-Хайтър ок. 920–925 г. (Karlin-Hayter 1970: 10), но той вероятно е създаден малко по-късно, след 932 г. (вж. ODB: 755–756; Efthymiadis 2011: 119; Tsiaples 2014: 98, n. 60).

получи в отвъдното подобаваща награда за търпението и мъките. *Житието на патриарх Евтимий Константинополски* не подминава също така болестта на императрицата и самотната ѝ смърт във Влахернския манастир на Божията майка, както и ширещите се в Константинопол подозрения, че за нейната преждевременна кончина е отговорна любовницата на мъжа ѝ (Karlin-Hayter 1970: 36–45; Каждан 1959: 40–43).

Изглежда, че през XIV в. интересът към св. Теофана във Византия преживява нов подем. Преди средата на столетието²⁵ похвално слово за нея пише Никифор Григора (ВНГ 1795)²⁶. Творбата вероятно е създадена по поръчка на монахините в основания от светицата женски манастир „Св. Константин“ (Kurtz 1898: vi; Talbot 1991: 22), където по това време се съхраняват мощите ѝ. Предполага се, че допълнителен подтик за създаването на похвалата може да е била надеждата на автора с нейна помощ да получи изцеление от ужасните си пристъпи на главоболие. Григора споменава, че основава разказа си на документи за своята героиня, които той нарича с многозначния термин *ὑπομνήματα*²⁷. Независимо дали става въпрос за откъслечи от по-стар агиографски текст или за цялостното „досие“ на светицата²⁸, всъщност е очевидно, че Григора следва фактологията, предоставена от *Анонимното житие*, особено в частта за ранните години на агиогероинята (Kurtz 1898: vii). Той обаче значително преработва своя източник, като вмъква на места отделни исторически екскурси и променя изложението според изискванията на своята епоха за висок стил²⁹. Запазено писмо на Григорий Акиндин (ок. 1300–1347) до „философа Григора“ поздравява автора

²⁵ Времето на създаване на творбата на Никифор Григора е дискусивно – Курц датира текста ок. 1328 – 1329 г. (Kurtz 1898: viii); основания за покъсното датироване към 30-те години на XIV в. изтъква А. Хироу (Hero 1983: 339–341); М. Хинтербергер приема, че словото възниква между края на 1346 и началото на 1347 г. (Hinterberger 2004: 283).

²⁶ Изд. Kurtz 1898: 25–45. Вж. за него Kurtz 1898: vi–ix; Talbot 1991: 21–22; Hinterberger 2004.

²⁷ Kurtz 1898: 26. За термина вж. ODB: 965.

²⁸ Според Курц Григора е разполагал с дефектен екземпляр на *Анонимното житие*, пазен в споменатия женски манастир, но освен него е ползвал сведенията за периода, почерпани от византийските хроники и константинополските синаксари (Kurtz 1898: vi–vii, x). Хинтербергер предполага, че хората, поръчали му да направи преработката, са му предоставили комплект от текстове за светицата, но се съгласява, че Григора поне частично е използвал *Анонимното житие* (Hinterberger 2004: 284).

²⁹ И. Шевченко дори определя стила на похвалата като „супервисок“, тъй като доразвива и без това изящния изказ на *Анонимното житие* (Ševčenko 1981: 302).

за литературните достойнства на съчинението му – „единственото украшение на божествената императрица Теофана, достойно за нейните добродетели и постижения“ (Неро 1983: 66–67). Интересно е да се отбележи, че, извадена от актуалния за времето на създаването си политически контекст, през XIV в. историята на св. Теофана изглежда да се използва в изострената богословска полемика между исихастите и техните противници. Акиндин, един от най-изявените опоненти на Григорий Палама, споделя възхищението си от начина, по който в *Похвалата за имп. Теофана* неговият съмишленик Никифор Григора отхвърля паламисткия възглед, че човешките очи могат да видят Божието лице и Божията слава и индиректно оспорва някои исихастки идеи³⁰. Акиндин също така споделя, че е получил текста, докато лежал болен, и след като го прочел, „поглъщайки“ го като лекарство, незабавно оздравял. От писмото обаче не става ясно дали Акиндин отдава бързото си изцеление на посредничеството на светицата лечителка и чудотворка, на която похвалата е посветена, или на изключителната духовна и интелектуална наслада, доставена му от разказа за нея.

Предполага се, че наред с житията на имп. Теофана на гръцки език са съществували недостигнали до нас сборки с нейните чудеса, разпространявани самостоятелно, тъй като за тях говорят както *Анонимното житие*, така и похвалното слово за светицата. Никифор Григора споменава за намерението си отделно от *Похвалата* да събере и опише посмъртните ѝ чудеса, но не е известно дали е успял да осъществи замисъла си (Kurtz 1898: 44; Talbot 1991: 22). Запазена е и гръцка служба за византийската императрица, възникнала вероятно през IX–X в., с начало на канона Τῷ σκῆπτρα φέρουσι ἐν ἁΐδιῳ χερσὶ³¹.

Както се вижда от ограничения брой на запазените преписи на пространните агиографски творби за св. Теофана, тези важни за съвременните историци и литературоведи текстове едва ли са били особено популярни. Почитането на светицата изглежда остава ограничено в рамките на столичния град и това, което го поддържа постоянно живо, е именно наличието там на нейните мощи – изложени на показ, достъпни за поклонение и включени в редица литургически и държавни ритуали. Движението им в границите на града е документирано в раз-

³⁰ Неро 1983: 66–67, вж. също коментара към писмото (Неро 1983: 339–341).

³¹ Тази служба е засвидетелствана в два ръкописа – Sinait. Gr. 583, XI в. и Paris. gr. 1623, XIV в. (Εὐστρατιάδης 1941: 85; Παλαηλοπούλου-Φωτοπούλου 1996: 128). Благодаря на Мария Йовчева за тази информация. Както се вижда, началото на канона не съвпада с цитата, поместен в *Анонимното житие* (вж. бел. 21 по-горе).

лични извори и добре познато благодарение на специално посветените на това проучвания на Г. Дауни, Дж. Майеска и Ж. Дагрон (Downey 1956; Majeska 1977; Dagron 1994). Установено е, че след смъртта на имп. Теофана, преди Лъв Мъдри да построи църквата в нейна памет, тялото първоначално е положено в намиращия се наблизо храм „Св. Апостоли“. Освещаването на църква на името на византийската августина обаче среща съпротива сред духовенството и Лъв е принуден да я прекръсти на „Вси светии“. Предполага се, че след преименуването тленните останки на св. Теофана са върнати в църквата „Св. Апостоли“ – традиционното място за погребение на членове на императорската фамилия. Това се случва не по-късно от средата на X в., тъй като Константин Багрянородни (913–959) описва там саркофага ѝ от зелен тесалийски мрамор, поставен до този на нейната дъщеря Евдокия. По-късно (вероятно след разграбването на църквата и императорските гробници от кръстоносците през 1204 г.) мощите на имп. Теофана стават най-важният обект на поклонение в основания от светицата женски манастир „Св. Константин“, а манастирската църква започва да се нарича популярно „Св. Теофана“ (Majeska 1977; Majeska 1984: 296–298, § 30). За присъствието на светите останки на императрицата в тази обител разказват руските поклонници Стефан от Новгород през 1349 г. и Зосима през 1425 г. (Majeska 1984: 43, 187). След превземането на византийската столица от турците мощите преминават под опеката на Патриаршията и на няколко пъти сменят местоположението си – от манастира „Св. Константин“ те са пренесени отново в „Св. Апостоли“, а оттам – последователно в патриаршеските църкви „Св. Богородица Памакаристок“ и „Св. Георги“ в квартала Фенер, където почиват и до днес (Majeska 1977: 16–17; вж. също Иванов 2014: 385). Частици от мощите на св. Теофана се съхраняват в манастира Дионисиу на Атон (Леонтий (Козлов), иеромонах ПЭ; Гергова 2012: 142) и в Рилския манастир (Бакалова 2005; Гергова 2012: 137–149), но моментът на тяхното придобиване остава несигурен.

Няма съмнение, че за разпространението на култа към имп. Теофана във Византия първоначално най-важна роля играе поддръжката му от страна на императорите от Македонската династия и интерпретацията му като родов. След имп. Лъв Мъдри съществена роля за съхраняването на паметта ѝ изиграва синът му Константин Багрянородни (913–959). Независимо от факта, че реликвите на светицата вече не се пазят във „Вси светии“, от двете страни на абсидата на издигнатата от баща му църква имп. Константин Багрянородни добавя два симетрично разположени параклиса, единият – посветен на св. Теофана, а другият – на слабоизвестния мъченик Лъв (Дагрон 2006: 229). Чрез тази не особено завоалирана реплика на владетелската двойка Теофана – Лъв,

парадоксално свързани след смъртта си, императорът подклажда спомена за връзката на светицата с неговото семейство. В книгата си *За церемониите* той отделя внимание на обредните места на св. Теофана в Константинопол, заемали важно място във византийския церемониал и включени в ежегодно повтарящия се път на процесии за някои от големите църковни празници³².

И ако политическият аспект на култа към св. Теофана доминира в началния етап от неговото развитие, то за популярността на светицата във византийската столица през следващите векове най-съществена се оказва незаглъхващата ѝ слава на чудотворка и лечителка, за която изворите разказват³³.

* * *

Култът към имп. Теофана в средновековна България е относително слабо проучен и ни изправя пред редица неразрешени загадки. Изглежда, че той води началото си от XIV в., тъй като няма данни за по-ранното почитане на светицата. Показателна в това отношение е липсата на нейната памет в календарите към южнославянските евангелия и апостоли (срв. Дограмаджиева 2010; Христова-Шомова 2012). Славянските преводи на византийски хроники от този период я споменават съвсем бегло³⁴. Макар че проложно четиво за имп. Теофана е поместено в Простия пролог под 16 декември, при това на 3-то, последно за деня място (Павлова, Желязкова 1999: 106) и заедно с целия корпус се разпространява на Балканите още през XIII в., а друг, значително по-обемен текст, е включен в Стишния пролог (Петков, Спасова 2010: 57–59), това едва ли може да се разглежда като проява на специално внимание към нея.

³² Според този трактат на 21 май (деня на св. Константин Велики) императорът посещавал църквата „Св. Апостоли“, където в присъствието на патриарха тържествено прекадявал гробниците на „православния владетел“ Лъв, на св. имп. Теофана, на „светия и добър император“ Василий и на „светия и победен император“ Константин. След литургията на Все светии (първата неделя след Петдесетница) официалните лица се отбивали в параклиса на св. Теофана, където владетелят и патриархът сменяли дрехите си и обявявали списъка на поканените на гощавката лица (вж. по-подробно у Дагрон 2006: 226–230).

³³ Освен писмените извори, за широкото разпространение на култа ѝ говорят някои археологически свидетелства с константинополски произход, на пример оловен амулет и камей от стъкло с изображения на св. Теофана (вж. Spier 2006: 34–35).

³⁴ Срв. Летовникъ съкращень 1878–1881: л. 395а, 399б–400а, 401б; Хроника Симеона Логофета 1905: 113, 117, 119; Jacobs 1970: 235, 240, 241, 242.

Ситуацията очевидно се променя, след като слабо познатата в България св. Теофана се присъединява към светците-покровители на Търново в резултат на пренасянето в столицата на нейни мощи. За съжаление до този момент няма сведения кога и при какви обстоятелства те са се озовали там. Добре известно е, че мощите, придобити от Асеневици като военни трофеи, са главно на локално почитани провинциални светци, но случаят с популярната в Константинопол византийска императрица очевидно е различен. Ив. Божилов със сигурност е прав в твърдението си, че зад транслацията на свещени реликви по времето на Втората българска държава задължително стои авторитетна институция, а инициативата за подобен акт най-често идва от царя (Божилов 2014: 161). Тази констатация важи с пълна сила за св. Теофана. Като се имат предвид нейният социален статус и „високият регистър“ на почитането ѝ във Византия, най-вероятно изглежда произходът на мощите в Търново да е бил константинополски³⁵. Изворови данни разкриват, че в престолния град мощите на св. Теофана са се намирали в храм, посветен на Божията майка³⁶. Й. Алексиев, основавайки се на сведението на Йоасаф Бдински, че през 1394 г. светите останки на трите покровителки на Търново – св. Петка, св. Филотея и св. Теофана, заедно са били пренесени във Видин, предполага, че преди това те са се пазели в една и съща църква, може би „Св. Богородица Темнишка“ (Алексиев 2002: 419).

Първият, който говори за присъствието на мощите на имп. Теофана в българската метрополия, е търновският патриарх Евтимий (ок. 1320/1330 – ок. 1402, патриарх 1375–1393). В службата си за императрицата той многократно споменава „божествения ковчег“³⁷, около

³⁵ Това, заедно с липсата на изворови данни за пристигането им, изключва тяхното заграбване по военен път. Възможно е обаче частици от светите останки на имп. Теофана да са дошли в България официално – например, като дипломатически дар, съпътстващ важен момент от българо-византийските отношения, но, тъй като не знаем кога точно е станало това, е безполезно да се гадае какъв може да е бил конкретният повод.

³⁶ Срв. *Параклиса за св. Теофана* от Патриарх Евтимий: *стълпъ златоавлень гави се цркви върны. въ храмѣ Бже тѣло твоје нетлѣно. Оуфано бгоблженѣ на* (Кожухаров 2004: 141, 145).

³⁷ В Евтимиевата *Служба за имп. Теофана* наличието на ковчеза (рака) с мощите на светицата в Търново се споменава многократно, срв. например: *и пристѣпающимъ въроу къ бож(ь)ствѣнѣ ти рацѣ различнаа исцѣленіа подаещи ... Сего ради и мы, иже твоихъ бесчисльныхъ чюдесъ до сыгости испльнише се и рацѣ мощен твоихъ вѣстоюще, по дългѣ господа прославляемъ* (Kałużniacki 2010: 257) ... Радует се

който вярващите почитателно се струпват с надежда да получат чрез тях помощ и изцеление. Косвени доказателства обаче отнасят появата на култа към византийската императрица Теофана, а респективно – и на нейните мощи, в Търново по-рано. Като *terminus ante quem* може да се посочи средата на XIV в., когато името на светицата навлиза в българската царска фамилия. Добре известно е, че Теодора, първата съпруга на цар Иван Александър (1331–1371), която той изоставя заради втория си брак (склучен преди 1347 г.), избира да носи като монахиня името Теофана³⁸. В научната литература често се подчертава, че този избор едва ли е случаен и насочва към сходството на съдбата ѝ с тази на отхвърлената съпруга на Лъв Мъдри, а акцентирането върху паралела между двете владетелки, изоставени от мъжете им, би могло да се интерпретира също като намек за благочестието и на търновската царица. Тази асоциация, близка до ума на съвременния изследовател, обаче едва ли е била водеща в средновековна България, тъй като славянските текстове за св. имп. Теофана отбелязват разрива между нея и съпруга ѝ (ако изобщо го споменават) съвсем маргинално³⁹. Трябва ос-

д(ь)ньсь славныи въ градѣх Трьновѣ и свѣтло празднѣющимъ памѣтѣ ти, прѣвѣстнаа, и мощеи твоихъ рацѣ кланѣет се (Kaŕuŕniacki 2010: 268; вж. също с. 254, 255 и др.). Вж. също и цитирания по-горе откъс от параклиса за светицата.

³⁸ Срв. Бориллов синодик 2010: 164 (л. 34б): *Деоdorfъ вѣбѣчествивѣи цѣрци великааго цѣрѣ иванна александѣра възприемшои мнишьскыи агѣлскыи овразѣ. наречениѣи деофана, вѣчнаа памѣ. За нея вж. Божилов 1994: 167–168; Божилов 2014: 256–257.*

³⁹ Естествено, в агиографските четива не се споменава нищо по тази тема, но възникналите през XIV в. славянски преводи на византийски хроники ѝ отделят по едно-две изречения, когато разказват как Зоя Зауцена спасила живота на императора при опит да бъде убит по време на заговор. Най-пикантен е разказът на Йоан Зонара: *царѣ же леонѣ живѣше съ дѣштерѣю зѣоуцевою глаголемою зѣа вѣнь въ поляхѣхъ и въ виноградѣхѣхъ. и тоу съвѣштѣаше се оубити сего зѣосвѣтници. се же... оувѣдѣвъ дѣшти зѣоуцева ноштѣю оубоуди царѣ спешѣта. и вѣжавѣше въ полѣтоу спасоше се. оумрыши же деофанѣ. сѣю хотимицоу дѣштерѣ зѣоуцевою постави цѣрицоу и вѣнѣча се съ нѣю (Jacobs 1970: 240–241). Информацията в *Летовника на Георги Амартол* и *Хрониката на Симеон Логотет* се припокрива, като при това противопоставя ролята на двете жени: *... деофана жена него, не вѣ тоу. нь въ владѣрнѣ оу сѣго ковчѣга прилежаше молеци се ... зѣа же съ цѣремь специ. и съмоушение оуслышавши, скрозѣ шкынѣце оузревши ихъ оумльче. ѣакоже вѣдноуе позна съвѣта, иже поочѣише. пробоуди цѣра. иже двине вѣшѣ въ корѣбель, прѣвиде въ пѣгию. (Летовникѣ съкращень 1878–1881: л. 399б; срв. Хроника Симеона Логофета 1905: 117).**

вен това да се напомни, че Теодора не е първата жена във владетелското семейство, приела „в ангелски образ“ името Теофана; под същото име според помениците на българските царици няколко години преди това се замонашва и майката на Иван Александър, Кераца Петрица⁴⁰, починала според Ив. Божилов след 1337 г.⁴¹ Фактът, че по едно и също време две жени от най-близкото царско обкръжение избират точно това име едва ли е случаен. Той трябва да се тълкува в две посоки – първо, че към средата на XIV в. култът на св. Теофана в Търново изглежда е много актуален (т.е. мощите, за които Патриарх Евтимий пише, вече са донесени), и второ, че – съвсем очевидно – поради царствения произход на притежателката му името, а с него и моделът на поведение, което нейният подвиг налага, са се смятали за подходящи за дамите от светския елит.

Тук няма да се спирам на службата и параклиса, които Патриарх Евтимий посвещава на имп. Теофана⁴², но искам да кажа няколко думи за единственото пространно житие на светицата, което навлиза в българската литература през XIV в. и вероятно до голяма степен определя представата за нея. В своята *Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica* Кл. Иванова отбелязва, че текстът няма известен точен гръцки паралел и допуска, че оригиналът, по който е направен славянският превод, е редакция на гръцкото *Анонимното житие* на светицата (ВНБС: 361, 365). Нейната хипотеза наскоро бе потвърдена от А. Крейнава⁴³. Съпоставяйки издаденото от Курц *Анонимното житие* с достъпния ѝ славянски препис в ръкопис Гилф51 (РНБ, ф. 182, № 51, сбирка на А. Ф. Гилфердинг, края на XIV в.), Крейнава убедително показва, от една страна – голямата близост между тях (пасажи, които са напълно идентични или са преразказани), но от друга – наличието на някои съществени различия. Като цяло, според изследователката славянската версия е много по-риторична и дидактична – ефект, постигнат преди всичко с добавянето на дълги речи на героите, изпъстрени с библейски цитати и алюзии. Налице са и редица по-маловажни пропуски и

⁴⁰ Борилков синодик 2010: 163–164 (л. 34а–34б): *Кераца бл҃гоуствѣти десепотици матери великадоу Црѣ ѿвѣнна александра. възприемшии на са аг҃елскии образъ нареченноу девоуфана, вѣчнаа памать.*

⁴¹ Вж. за нея Божилов 1994: 136–139; Божилов 2014: 251.

⁴² Изд. на службата у Kałuźniacki 1901: 255–277, repr. 2010: 254–270; новобългарски превод в: Патриарх Евтимий 1990: 230–243 с бележки на Кл. Иванова към нея на с. 299–301. Изд. на параклиса у Кожухаров 2004: 140–145. Вж. също Билярски 2004: 63–66; Йовчева 2008: 540–544.

⁴³ Kreinina 2011–2012. Благодаря на проф. Фр. Томсън, който ме насочи към тази публикация.

разминавания в детайлите, които Крейнаина подробно изброява⁴⁴. В заключение тя отнася появата на изгубения гръцки оригинал към времето на Палеолозите, когато голяма част от съществуващите по-стари агиографски съчинения се пренаписват (Kreinina 2011–2012: 170), и изказва предположението, че освен до *Анонимното житие* авторът му е имал достъп и до част от изворите, с които Никифор Григора е разполагал. Основание за това твърдение ѝ дава един кратък разказ за монаха Теодор Сантаварин, който се опитал да спечели доверието на Василий I и да го скара с Лъв Мъдри, като с магия извикал и показал на императора образа на наскоро починалия негов по-голям син Константин. Епизодът липсва в *Анонимното житие*, но се среща както в *Похвалата* на Григора, така и в славянската версия на житието, при това съвпадението е дословно (Kreinina 2011–2012: 171, 178, 183–185). Крейнаина публикува славянския превод по силно увредения Гилф51. За съжаление липсата на началото и на отделни страници вътре⁴⁵, както и невъзможността да бъдат разчетени различни по обем пасаж от всеки лист от този препис оставя издадения текст несвързан, прави невъзможно цялостното му възприятие и води изследователката до неточности в някои от заключенията⁴⁶.

⁴⁴ Kreinina 2011–2012: 171–178. Струва ми се, че някои от отбелязаните от Крейнаина по-дребни разминавания и пропуски е трудно да бъдат със сигурност приписани на гръцкия оригинал на творбата – първо, защото нейният автор може да е ползвал подложка, спадаща към другото разклонение на ръкописната традиция на *Анонимното житие* (вж. Cesaretti 1988: 23–24; в момента П. Чезарети подготвя критическо издание на текста); и второ, защото е възможно славянският преводач да е изпуснал някои подробности (като например различни топографски локации в Константинопол), понеже ги е сметнал за маловажни и/или безинтересни за предполагаемата му аудитория.

⁴⁵ Между л. 60 и 61 липсват листове (тази липса не е отбелязана в изданието).

⁴⁶ Например, Крейнаина отбелязва, че при въвеждането в разказа на Стилиан Зауцес (на когото според житието се пада заслугата за помирението на Лъв Мъдри с Василий I) името Зауцес не се споменава, а неговите титли протоспатарий и хетериарх са изпуснати (Kreinina 2011–2012: 178). В действителност съответният пасаж в славянската версия гласи: Стилиан же иже тогда протоспадрѣиць и хетеріархъ сын. съ нарѣнными чдоушь(!), врѣмѣмъ бл҃гополоучно обрѣтъць цр҃ю Львоу застѣпникъ сын. егоже многы азѹци нарицати вѣдѣть сѹматофилака... (PA164, л. 191a; Kurtz 1898: 11: Στυλιανὸς ὁ τηνικαῦτα πρωτοσπαθᾶριος καὶ ἑταιρειάρχης ὑπάρχων, ὁ ἐπὶ κλην Ζαούτζης, καιροῦ εὐθέτου λαβόμενος ὄραν, ὡς ἄτε καὶ σωματοφύλαξ ὑπάρχων τοῦ βασιλέως...). Появата на турската заемка чазшь (Dictionary of Turkisms 2002: 282), която явно не превежда σωματοφύλαξ,

Бързата справка с *Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica* показва, че използваното в изданието на Крейна дефектно копие не е единственият свидетел на разглежданото славянско *Житие на имп. Теофана*⁴⁷. Кл. Иванова отчита 6 преписа (български, сръбски и молдовски по произход), запазени под две различни дати – 16 и 18 декември, и датиращи от края XIV до началото на XVI в.⁴⁸ Всички те са поместени в добре познати кодекси, представляващи сборници с избрани четива, които са репрезентативни за балканската книжовна традиция от този период. Показателно е, че двата най-ранни запазени ръкописа с текста – Гилф51 и РАН304 („близнаци“ по своя състав), вероятно са били манастирски. Те съдържат само нови, търновски преводи и са съставени от жития и слова, влизаци в минейните панигирици. По-късно житието се включва в сборници, свързани с имената на някои от най-изтъкнатите книжовници от края на XIV – първата половина на XV в.: в Загребския панигирик на Владислав Граматик, писан по специалната поръчка на Димитър Кантакузин, и в един от сборниците на Гавриил Урик от манастира Нямц. В историята на славянската средновековна литература създадените от тях кодекси неведнъж са привличали внимание. Неслучайно те често са били определяни като антологии на българската оригинална и преводна агиография, дело на представителите на Търновската книжовна школа, или като колекции от жития на светците, пряко свързани с българската и балканската история. Фактът, че *Житието на имп. Теофана* попада в известните сборници на Вла-

а вероятно неправилно предава арменското фамилно име Зауцес (със значение ‘тъмен, черен, мургав’ – вж. коментара на Дж. Уъртли към английския превод на *Хрониката на Йоан Скилица* – Skylitzes 2010: 166, n. 10), изисква допълнително проучване.

⁴⁷ Крейна цитира ВНБС, но изглежда не е успяла да се ориентира в справочника, защото отбелязва единствено, че е възможно молдовският ръкопис РА164 да пази редакция на текста, съвпадаща с тази в Гилф51 (Kreina 2011–2012: 169, n. 1).

⁴⁸ Срв. ВНБС: 361, 365. Хронологически представени, запазените преписи са следните: 1. Гилф51, л. 60а–91а; 2. РА304 – РА, от самото начало на XV в., л. 49а–72а; 3. РС725 – НБС, ръкопис № 725, 1425–1435 г., л. 1а–42б с объркана последователност; 4. РА164 – РА, ръкопис Sl. 164, 1439 г., л. 182а–203б; 5. ЗШа47 – ХАЗУ, ръкопис № III.а.47 („Загребски панигирик на Владислав Граматик“), 1469 г., л. 127б–141б; 6. БП26 – Букурещ, Библиотека на Светия Синод, първа половина на XVI в., ръкопис III.26, л. $\text{ř}^{\text{z}}\text{и}_6$ – $\text{ř}^{\text{ч}}\text{с}_a$ (168б–196а). Подробна археографска информация за запазените преписи вж. у Петрова-Танева 2016; критическо изд. на пълния текст на житието в среднобългарския му превод у Петрова-Танева 2016а.

μὲν γὰρ ὁ ἐμὸς γεννήτωρ τοὺς πόδας (Kurtz 1898: 17) се предават иносказателно: Болѣше нѣкто нѣгама зѣлѡ; в разказа за изцелението на майката на автора, Ирина, болна от епилепсия, тя е описана като жената, която е съжителница прѣрѣннаго бѣлюбезнаго мѣжа; съживяването на брат му Михаил протоспатарий, когото всички смятат за мъртъв след падане в пропаст, се споменава като история за сина на същия този човек и т.н. Въпреки тези трансформации, дякон Николай последователно предава всички епизоди и за разлика от Никифор Григора почти не добавя нова информация.

При изграждането на образа на агиогероинята са използвани много топоси, също заимствани от *Анонимното житие* – за бездетието на нейните родители, за отказа ѝ да приема мляко от чужда жена, за изключителните ѝ красота, ум и ученост, поради които нейният баща не ѝ позволява да излиза сама от къщи. Интересен момент в повествованието внася разказът за различните предзнаменования в детството на Теофана, които предначертават бъдещата ѝ съдба: от една страна – като императрица (побелял старец се явява в съня на нейните родители и им съобщава, че ще имат дъщеря, която ще им донесе огромна слава; в момента на раждането ѝ се появява орел, който се опитва да влети през прозореца⁵¹), от друга – като светица чудотворка (тъй като майка ѝ не може да роди, върху нея полагат пояс, донесен от близкия храм на св. Богородица Васка, и така детето се появява на бял свят бързо и безболезнено; по-късно, вече като момиче, Теофана, опитвайки се да се скрие от силен порой, намира подслон в същия този храм, където заспива и сънува как по настояване на св. Богородица е помазана с миро от главата до петите; когато се събужда, тя излъчва светлина, а бялата ѝ дреха става пурпурна). Подробно е описана процедурата по избора на Теофана от Василий I и жена му Евдокия за съпруга на техния син и престолонаследник – Теофана е излъчена като най-достойна измежду кандидатките от цялата империя на специално организиран по този повод конкурс за красавици. В съгласие с агиографския канон се използват и топосите за тайната аскеза на императрицата, която под пищната си роба носи власеница, гнуси се от богатите гозби и се стреми към пост и въздържание, за богоугодния живот на Теофана, за нейното голямо милосърдие (скришно посещава затвори и болници), за всеотдайните ѝ грижите за бедните. Друг важен акцент в повество-

⁵¹ Трябва да се отбележи близостта на тези „императорски“ знамения с подобни епизоди от биографията на имп. Василий I: вж. например, разказа за орела, който по време на жътва пази сянка над спящото дете и не може да бъде прогонен или за съня-предзнаменование на майка му, в който пророк Илия разкрива бъдещата му съдба (Ševčenko 2011: 24–25, 32–33).

ванието са политическите събития в империята и ролята на светицата във властта, изтъкната в пълно противоречие с историческата действителност и с абсолютната ѝ незаинтересованост от държавните дела. Императрицата е представена като грижовна съпруга, която споделя с мъжа си всички негови трудности, „нова Сарра, проявяваща съчувствие към Авраам във всичките му печали“⁵². Тя подкрепя Льв в конфликта с баща му и по собствено желание споделя неговото затворничество⁵³; с думите си се опитва да повдига духа му и го успокоява, че Господ няма да ги забрави в изпитанията, като се позовава на редица библейски примери за праведници, които са били спасени. Теофана е напълно достойна за своя учен и мъдър спътник в живота, не му отстъпва по ум, затова и самата тя е наречена „премъдра“ (РА164, л. 190а). След възкачването му на престола Теофана държи скиптъра на империята, помага на мъжа си в управлението, като едновременно с това постоянно го напътства, обличайки съветите си в благовидна форма и придружавайки ги със задължителните мили обръщения *в сладчайшии мъжоу* (РА164, л. 189б, 196б) и *в чьстнѣишии мъжоу* (РА164, л. 190а). Прошалните ѝ думи към имп. Льв, които липсват в гръцкото Анонимно житие, са лишени от всякакви прояви на привързаност или женска слабост и в голяма степен напомнят жанровия модел на т. нар. „княжески огледала“, често помествани във владетелските сборници: Теофана съветва съпруга си да управлява добре повереното му царство, да не отслабва, покорявайки враговете, които като хищни вълци са наскочили срещу стадото Христово, да не се гневи, да бъде благ и справедлив и във всичко да има Бог за свой помощник

⁵² Срв. РА164, л. 188б: *новаа въ истинѣ Сарра. таже Авраамоу въ всѣхъ печалнѣхъ съболѣзнующїа, своего оутѣшашїи съпрѣжника, бл҃годѣшествовати паче понѣждааше его и радовати са, и бл҃годарествнѣхъ трѣпѣти печалнаа.*

⁵³ Срв. РА164, л. 187а–187б: *Бл҃женнаа же съпрѣжница оного Теофанѣ. дъщерь имаши ѿ Льва оуже. и печалоужци разл҃ченїа, неправедно быти сѣди еже мъжоу въ азилици възрѣженоу. та свободна зрѣти слнѣце. нѣ причастна съпрѣжника имѣти хотѣше такоже и въ бл҃годѣшствїи, тако и въ неправеднѣхъ азѣ. и единѣхъ страсти быти въразѣхъ искааше быти въ азилици. и единѣхъ сътворити гробѣхъ обвнїмъ тѣлесемъ въ единомъ смѣшеномъ ѣствѣ. въ новѣхъ нѣцѣхъ и страннѣхъ положници и съчетанїи. болшѣа въ гл҃даше мнѣ ѿ вадрѣвнїцѣхъ и цр҃квїи ламбадѣхъ съпрѣжника азѣ и несказаннїи мракѣхъ онѣхъ. повстела максїа еже тамо на земли лѣванїа. и трапезы многочѣстныа неоутрѣшно наденїе. Кто въ оубо раздѣлити възможеть единѣхъ дѣшѣхъ въ двнїхъ дышѣцѣхъ тѣлесѣхъ. или кто разставиць иже съчета гѣ. и цр҃ю оубо попоустившоу тои възхѣ по мннѣхъ тожъ рыданїи, взниде и та съ дъщерїѣхъ къ съпрѣжнїи/коу Львоу.*

и поборник⁵⁴. Признание за заслугите си като императрица Теофана намира след смъртта си. Плачът на имп. Лъв за мъртвата му съпруга, който също е добавен от дякон Николай, е едно от най-емоционално наситените и въздействащи места в агиографския наратив⁵⁵. Там светицата е подобавашо възпята като гръцъскаго црѣтва похвала и красота и като жената, благодарение на чийто здрав разум държавата е била укрепена и добре управлявана (тож въ разумнымимъ смысломъ гръцъскаа сбсааше са власть и добръ правима вѣше). Веднага прави впечатление появата на редица богородични символи в похвалата на мъртвата августата, като при това наред с традиционните метафори за назоваване на Божията майка (свѣтилникъ, маслина, цвѣтъ, грълица, гвлѣвица) има и такива, които отпращат – като директни цитати или реминисценции, към Богородичния акатист, при това именно във връзка с ролята на св. Богородица като върховна защитница на империята и на Константинопол (неразоримаа стѣна, широколиствъныи и оукорененыи платанъ ... имже покрываахъ са црѣскаа, гръцъскаго црѣтва похвала и красота)⁵⁶.

Добре известен факт е, че Богородичният култ и текстовете за св. Богородица функционират като универсален модел и върховен образец за изграждането на представите за женската светост. Това е особено

⁵⁴ Срв. РА164, л. 196б–197а: Она же тако се разумѣ, радости многы исплзши си дшп. вѣременнаа въ сѣхъ славахъ ненавидаци вынѣ, аже тамо желаше. тѣмже и съпржника своего самодръжца мѣдраго глѣа Льва призвавши, познаи рѣ слѣдѣшии мѣжоу. мое скончаніе. и азъ оубо къ оной жизни вѣхожѣ аже зде жизнь оставлши, ты же възрѣченое тебѣ црѣтво оуправи добръ, и да не ослабѣеши покарѣа врагы, иже тако влзци некрвѣтціи на словесныа вѣца стадо хѣво наускаахѣтъ. Не гнѣвай са безвѣременно. вѣси въ тако гнѣвъ црѣкыи такоже стръмление льва сверѣпаго. съгрѣшахѣща милоуи. мѣрило правды неправдоуемыимъ обрѣтан. прѣсаціи мѣтивнымъ окомъ обрѣцаи, что въ вѣси аще посрѣ ѿ ѿ гѣ. непосто глѣциимъ на // кого даваи слоухы. и съкращениѣ речи, възвѣхъ дръжи са блгыхъ, имаши блгаго вѣкѣ и весѣмртнаго црѣв хѣа помощника въ вѣѣ и повѣрника.

⁵⁵ РА164, л. 197а–198а. Разделянето на редовете е въведено от мен. Евенчуалните връзки на текста на *Житието на дякон Николай* с творчеството на Патриарх Евтимий ще бъдат разгледани в отделна публикация.

⁵⁶ ... радѣи са, дрѣво благосѣньнолиствъное, подъ нимъ же покрываахѣтъ са мнози... радѣи са, чѣстныи вѣньче цѣсарѣмъ благовѣрнымъ... радѣи са, чѣстнаа похвало иерѣомъ... радѣи са, цѣсарѣствино неразоримаа стѣно (Gove 1988: 253, 273). За Богородичните символи вж. Петканова 1994: 11–15.

характерно за по-късната агиографска традиция и периода на исихазма (Ангушева 2008: 526; Ангушева-Тиханова 2013: 142–147). Трябва обаче да се изтъкне тясната връзка на св. Теофана с Пресветата Дева, която агиографските наративи за нея по различни поводи изрично подчертават. Според тях именно св. Богородица предначертава пътя на византийската императрица и направлява нейните действия приживе и след смъртта ѝ: родителите на светицата се молят за рожба в Богородичната църква във Васа; пояс, донесен от същия храм, помага тя да се роди; по-късно, като девойка, Теофана е чудодейно помазана по изричното настояване на Божията майка; двете заедно, хванати за ръка, възкресяват протоспатария Михаил, като св. Богородица нарежда на Теофана какво да прави. Различни извори говорят и за особената привързаност на императрицата към Влахернската църква на св. Богородица, където се е пазела една от най-важните Богородични реликви – ризата на св. Богородица. Б. Лурие дори допуска, че през X в. в Константинопол е съществувал култ към мафориона на св. Теофана (за чиито чудеса разказват *Анонимното житие* и славянския превод на *Житието на дякон Николай*), който по същество е дублирал този към ризата на Божията майка (Lougié 2011–2012: 294–295).

Може да се предположи, че изтъкваната многократно в житийните текстове роля на св. Теофана като наместница и помазаница на св. Богородица е един от факторите, повлияли, наред с битието ѝ на византийска императрица, върху нейното осмисляне в Търново като небесна закрилница на Българското царство. Политическият аспект на култа ѝ в средновековна България е най-ясно изразен в Евтимиевата служба за светицата, където тя е възпята като „помощница и ревностна закрилница на българския скиптър“⁵⁷ и като царица, моеща Царя на царете за българския цар⁵⁸. Отглас от представата за нея като покровителка на управляващата династия е и навлизането на името ѝ в най-близкото семейно обкръжение на цар Иван Александър. Съдържанието на пространното житие на византийската императрица, преведено през XIV в. вероятно във връзка със или скоро след пренасянето на мощите ѝ в престолния град, извайва идеалния образ на императрицата светица и, макар че далеч не е исторически правдиво, сигурно е могло да бъде пример за православните владетелски съпруги. Както обаче отбелязва

⁵⁷ Радуги се ... скиптрѣ Българскемоѣ посовнице и известнаа прѣдстатилнице (Kaŕuŕniacki 2010: 256; Патриарх Евтимий 1990: 233).

⁵⁸ Срв. Моли се, царице, цареви царемъ съхранити и ѣтверьдити царѣ нашего... (Kaŕuŕniacki 2010: 255; Патриарх Евтимий 1990: 231); по въпроса вж. Билярски 2004: 63–66.

А. Ангушева, за разлика от св. Петка и св. Филотея – другите две жени светици особено почитани в Търново, в средновековна България св. Теофана изглежда не получава широка популярност извън средите на търновския елит (Ангушева-Тиханова 2013: 140). Красноречиво доказателство за затихването на славата ѝ след гибелта на средновековната българска държава е историята на известната Рилска икона-реликварий на св. Богородица, в която е вградена частица от мощите на имп. Теофана. В по-късните реплики на иконата, запазени в Рилския манастир, на мястото на нишата с мощите на византийската императрица се появява мъжко изображение, сигнирано като „Св. Теофан“, тъй като очевидно и светицата, и деянията ѝ вече са непознати на вярващите (Бакалова 2005; Гергова 2012: 137–149). Заедно със светите останки на имп. Теофана, напуснали Търново скоро след превземането му от турците, а малко по-късно и столицата на Видинското царство, култът към нея се измества към други региони на Балканския полуостров.

Цитирана литература

- Алексиев, Йордан. 2002. За светците-покровители на столичния Търнов (Опит за локализация на църквите, в които са се пазели мощите им). В: *Търновската книжовна школа и християнската култура в Източна Европа*. Редкол. Георги Данчев и др. Велико Търново, 411–426 (=Търновска книжовна школа 7)
- Ангушева, Аделина. 2008. Женската святост. В: ИБСЛ, 526–527.
- Ангушева-Тиханова, Аделина. 2013. Култовете към жените-светици в средновековна България: два компаративни прочита. В: *Светци и свети места на Балканите. Материали от международната конференция София, 14–16 юни 2012 г. 2. История. Културна антропология. Изкуствознание*. София, 129–155 (=Старобългарска литература 48)
- Бакалова, Елка. 2005. Рилската чудотворна икона-реликварий, Константинопол и Мара Бранкович. В: *България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация. Сборник статии от българо-сръбски симпозиум 14–16 септември 2003, София*. Редкол. В. Гюзелев, А. Милтенова и Р. Станкова. София, 193–228 (същото в: Бакалова, Елка. *Култът към реликвите и чудотворните икони. Традиции и съвременност*. София, 2016: 153–181).
- Билиарски, Иван. 2004. *Покровители на царството: св. цар Петър и св. Параскева-Петка*. София.
- Божилков, Иван. 1994. *Фамилията на Асеневици (1186–1460). Генеалогия и просопография*. София.
- Божилков, Иван. 2014. *Българското общество през 14. век. Структура и просопография*. София.

- Борилов синодик. 2010. Божилов, Иван, Анна-Мария Тотоманова и Иван Биллярски. *Борилов синодик. Издание и превод*. София.
- Гергова, Иванка. 2012. Рилска икона-реликварий. В: Герова, Ив. *Чудесата на пресвета Богородица в културата на Българското възраждане*. София, 137–149.
- Дагрон, Жилбер. 2006. *Императорът и свещеникът. Етюд върху византийския „цезаропапизъм“*. София.
- Дограмаджиева, Екатерина. 2010. *Месецословните четива в славянските ръкописни евангелия (X–XVII в.)*. София (=Кирило-Методиевски студии 19).
- Иванов, Сергей. 2014. *В търсене на Константинопол. Пътеводител по византийски Истанбул и околностите*. София.
- Йовчева, Мария. 2008. Химнографското творчество на патриарх Евтимий. В: ИБСЛ, 540–544.
- Каждан, Александр. 1959. Псамафийская хроника. В: *Две византийские хроники X века*. Пер., предисл. и комент. А. П. Каждана. Москва, 7–139.
- Кожухаров, Стефан. 2004. Патриарх Евтимий. Параклис за царица Теофана. В: Кожухаров, Ст. *Проблеми на старобългарската поезия*. 1. София, 140–145.
- Леонтий (Козлов), йером. ПЭ: Дионисия преподобного монастырь. В: *Православная энциклопедия* (<http://www.pravenc.ru/text/178494.html>), достъп 24.02. 2016.
- Летовникъ съкращень. 1878–1881. *Лѣтовникъ съкращень ѿ различныхъ летописецъ же и повѣдатели избранъ и съставленъ отъ Георгія грѣшнаго инока*. Изд. Общества любителей древней письменности, № 26 и 56. Вып. 1–2. ОЛДП, № 69. Вып. 3. Санкт-Петербург.
- Милтенова, Анисава. 1999. Към въпроса за преводите на византийските пророчества с името на император Лъв VI Мъдри в южнославянските литератури. В: *Общото и специфичното в балканските култури до края на XIX век. Сборник в чест на 70-годишнината на проф. Василка Тъпкова-Заимова*. Отг. ред. Г. Бакалов. София, 113–118.
- Павлова, Румяна и Веселка Желязкова. 1999. *Станиславов (Лесновски) пролог от 1330 г.* София.
- Патриарх Евтимий. 1990. *Съчинения*. Състав. Кл. Иванова. София.
- Петканова, Донка. 1994. *Средновековна литературна символика*. София.
- Петков, Георги и Мария Спасова. 2010. *Търновската редакция на Стихиения пролог. Текстове. Лексикален индекс*. 4. Месец декември. Пловдив.
- Петрова-Танева, Мая. 2016. Житието на св. имп. Теофана в балканските кирилски ръкописи: Археографски бележки за запазените преписи. *Palaeobulgarica* 40/4, 3–26.
- Петрова-Танева, Мая. 2016а. Житието на св. имп. Теофана от дякон Николай: издание на среднобългарския превод. *Старобългарска литература* 53–54, 101–168.
- Творогов, Олег В. 2008. *Переводные жития в русской книжности XI–XV веков. Каталог*. Москва, Санкт-Петербург.

- Томова, Елена. 1994. Сборник BSS. III. 26 от Библиотеката на Светия Синод в Букурещ. *Старобългарска литература* 28–29, 119–124.
- Тъпкова-Заимова, Василка и Анисава Милтенова. 2005. Византийските прочества на Лъв Мъдри в българската и сръбската книжнина. В: *България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация. Сборник статии от българо-сръбски симпозиум 14–16 септември 2003, София*. Редкол. В. Гюзелев, А. Милтенова и Р. Станкова. София, 293–311.
- Христова-Шомова, Искра. 2012. *Служебният Апостол в славянската ръкописна традиция. 2. Изследване на синаксарите (Християнските празници в славянските апостоли)*. София.
- Хроника Симеона Логофета. 1905. *Симеона Метафраста и Логофета Описание мира от бытия и летовник собран от различных летописец: Славянский перевод Хроники Симеона Логофета с дополнениями*. Изд. подг. В. И. Срезневским. Санкт-Петербург.
- Шепард 1997: Шепард, Джонатан. Владетелят като учител, свещеник и мъдрец: византийският император Лъв VI и българският цар Симеон. В: Шепард, Дж. *Неспокойни съседи. Българо-византийска конфронтация, обмен и съжителство през средните векове*. София, 67–88.
- Alexakis, Alexander. 1995. Leo VI, Theophano, a ‘Magistros’ Called Slokakas, and the ‘Vita Theophano’ (BHG 1794) In: *Bosphorus: Essays in the Honour of Cyril Mango*. Ed. by S. Efthymiadis, C. Rapp, and D. Tsougarakis. Amsterdam, 45–56 (=Byzantinische Forschungen: internationale Zeitschrift für Byzantinistik 21).
- Antonopoulou, Theodora. 1997. *The Homilies of the Emperor Leo VI*. Leiden, New York, Köln (=The Medieval Mediterranean: Peoples, Economies and Cultures, 400–1453 14).
- Cesaretti, Paolo. 1988. Some Remarks on the Vita of the Empress Theophano (BHG 1794). *Svenska Kommittén för byzantinska studier. Bulletin* 6, 23–27.
- Dagron, Gilbert. 1994. Théophanô, les Saints-Apôtres et l’église de Tous-les-Saints. *Σύμμεκτα: in memoriam of D. A. Zakythinos* 9A, 201–218.
- Dictionary of Turkisms 2002: Grannes, Alf, Kjetil Rå Hauge and Hayriye Süleymanoğlu. *A Dictionary of Turkisms in Bulgarian*. Oslo.
- Diehl, Charles. 1906. *Figures byzantines*. Paris.
- Downey, Glanville. 1956. The Church of All Saints (Church of St. Theophano) near the Church of the Holy Apostles at Constantinople. *Dumbarton Oaks Papers* 9–10, 301–305.
- Efthymiadis, Stephanos. 2011. Hagiography from the ‘Dark Age’ to the Age of Symeon Metaphrastes (Eighth – Tenth Centuries). In: *Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*. 1. *Periods and Places*. Ed. by S. Efthymiadis. Farnham, 95–142.
- Ehrhard, Albert. 1952. Textsammlungen für Feste weiblicher Heiliger. In: Ehrhard, A. *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*. 3. Berlin, Leipzig, 906–915.

- Garland, Lynda. 1999. *Byzantine Empresses: Women and Power in Byzantium, AD 527–1204*. London, New York.
- Gove, Antonina F. 1988. *The Slavic Akathistos Hymn: Poetic Elements of the Byzantine Text and Its Old Church Slavonic Translation*. München (=Slavistische Beiträge 224).
- Hero, Angela. 1983. *Letters of Gregory Akindynos*. Greek text and translation A. C. Hero. Washington (=Corpus Fontium Historiae Byzantinae 21).
- Hinterberger, Martin. 2004. Les Vies des saints du XIVe siècle en tant que biographie historique: l'oeuvre de Nicéphore Grégoras. In: *Les Vies des Saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique? Actes du 2 Colloque International Philologique "Hermeneia", Paris, 6–7–8 juin 2002*. Sous la direction de Paolo Odorico et Panagiotis A. Agapitos. Paris, 281–301 (=Dossiers Byzantins 4).
- Jacobs, Angelica. 1970. *ZQNAPΑΣ–Зонара: Die byzantinische Geschichte bei Joannes Zonaras in slavischer Übersetzung*. München (=Slavische Propyläen 98).
- Kažušniacki, Emil. 2010. *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393)*. Съставителство и послесловие Д. Кенанов (репр. по изд. Wien, 1901). Велико Търново.
- Karlin-Hayter, Patricia. 1969. La mort de Théophano (10.11.896 ou 895). *Byzantinische Zeitschrift* 62, 13–18.
- Karlin-Hayter, Patricia. 1970. *Vita Euthymii patriarchae CP. Text, Translation, Introduction and Commentary*. Bruxelles (=Bibliothèque de Byzantion 3).
- Kreinina, Anna. 2011–2012. The Life of Theophano the Empress: the Slavonic Version of an Unknown Byzantine Original. In: *Ars Christiana. In Memoriam Michail F. Murianov (21.XI.1928 – 6.VI.1995)*. Ed. by R. Krivko, B. Lourié, and A. Orlov. (=Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography and Ecclesiastical History 7–8/1, 2011–2012), 169–230.
- Kurtz, Eduard. 1898. *Zwei Griechische Texte über die Heilige Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI*. St. Petersburg (=Записки императорской Академии Наук, серия VIII, Историко-филологическое отделение 3/2).
- Lourié, Basil. 2011–2012: The Feast of Pokrov, its Byzantine Origin, and the Cult of Gregory the Illuminator and Isaac the Parthian (Sahak Partcev) in Byzantium. In: *Ars Christiana. In Memoriam Michail F. Murianov (21.XI.1928 – 6.VI.1995)*. Ed. by R. Krivko, B. Lourié and A. Orlov. (=Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography and Ecclesiastical History 7–8/1, 2011–2012), 231–331.
- Magdalino, Paul. 1988. Basil I, Leo VI, and the Feast of the Prophet Elijah. *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 38, 193–196.
- Magdalino, Paul. 1990. St. Demetrios and Leo VI. *Byzantinoslavica* 51, 198–201.
- Majeska, George P. 1977. The Body of St. Theophano the Empress and the Convent of St. Constantine. *Byzantinoslavica* 38, 14–21.
- Majeska, George P. 1984. *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*. Washington (=Dumbarton Oaks Studies 19).
- Mango, Ciril. 1960. The Legend of Leo the Wise. *ЗПВИ* 6, 59–93, repr. in: Mango, C. *Byzantium and Its Image: History and Culture of the Byzantine Empire and Its Heritage*. London (=Variorum Collected Studies Series 191).

- Mango, Cyril. 1973. Eudocia Ingerina, the Normans, and the Macedonian Dynasty. *3PBH* 14/15, 17–27.
- Mateos, Juan. 1962. *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix n° 40, Xe siècle. 1. Le cycle des douze mois*. Roma (=Orientalia Christiana Analecta 165).
- Rapp, Claudia. 1996. Figures of Female Sanctity: Byzantine Edifying Manuscripts and Their Audience. *Dumbarton Oaks Papers* 50, 313–344.
- Rydén, Lennart. 1986. New Forms of Hagiography: Heroes and Saints. In: *The 17th International Byzantine Congress. Major Papers*. New Rochelle, New York, 537–554.
- Ševčenko, Ihor. 1981. Levels of Style in Byzantine Prose. *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 31/1, 289–312 (repr. in: *Greek Literature in the Byzantine Period*. 9. Ed. by G. Nagy. New York, 2001, 199–221).
- Ševčenko, Ihor. 2011. *Chronographiae Quae Theophanis Continuati Nomine Fertur Liber Quo Vita Basilii Imperatoris Amplectitur*. Berlin, Boston (=Corpus Fontium Historiae Byzantinae 42).
- Skylitzes. 2010. John Skylitzes: *A Synopsis of Byzantine History, 811–1057*. Trans. by J. Wortley, with J.-C. Cheynet and B. Flusin. Cambridge.
- Spier, Jeffrey. 2006. A Revival of Antique Magical Tradition in Tenth-Century Constantinople. In: *Magic and the Classical Tradition*. Ed. by C. Burnett and W. F. Ryan. London, Turin, 29–36.
- Strano, Gioacchino. 2001. La Vita di Teofano (BHG 1794) fra agiografia e propaganda. *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 2/3, 47–61.
- Talbot, Alice-Mary. 1991. Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saints' Lives in the Palaeologan Period. In: *The Twilight of Byzantium: Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire*. Ed. by S. Ćurčić and D. Mouriki. Princeton, 15–26, repr. in: Talbot, A.-M. *Women and Religious Life in Byzantium*. Aldershot, 2001 (=Variorum Collected Studies Series CS 733), chapter X.
- Talbot, Alice-Mary. 1994. Byzantine Women, Saints' Lives and Social Welfare. In: *Through the Eye of a Needle: Judeo-Christian Roots of Social Welfare*. Ed. by E. A. Hanawalt and C. Lindberg. Kirksville, 105–122, repr. in: Talbot, A.-M. *Women and Religious Life in Byzantium*. Aldershot, 2001 (=Variorum Collected Studies Series CS 733), chapter II.
- Talbot, Alice-Mary. 1996. General Introduction. In: *Holy Women of Byzantium. Ten Saints' Lives in English Translation*. Dumbarton Oaks, vii–xvi.
- Talbot, Alice-Mary. 1996a. Family Cults in Byzantium: The Case of St. Theodora of Thessalonike. In: *ΑΕΙΜΩΝ: Studies Presented to Lennart Rydén on his Sixty-fifth Birthday*. Uppsala, 49–69, repr. in: Talbot, A.-M. *Women and Religious Life in Byzantium*. Aldershot, 2001 (=Variorum Collected Studies Series CS 733), chapter VII.
- Talbot, Alice-Mary. 2001. Female Sanctity in Byzantium. In: Talbot, A.-M. *Women and Religious Life in Byzantium*. Aldershot, 2001 (=Variorum Collected Studies Series CS 733), chapter VI (1–16).

- Tougher, Shaun. 1997. *The Reign of Leo VI (886–912): Politics and People*. Leiden.
- Tsiaples, Georgios. 2014. A Byzantine Emperor Between Reality and Imagination: the Image of Leo VI in the Hagiographical Texts of the Middle Byzantine Period. *Parekbolai. An Electronic Journal for Byzantine Literature* 4, 85–110 (<http://ejournals.lib.auth.gr/parekbolai>), достъп 21.02.2016.
- Vogt, Albert. 1934. La jeunesse de Léon VI le Sage. *Revue historique* 174, 389–428.
- Αλεξιάκης, Α., Δ. Ράπτης, Ε. Ζαραβέλα, Ν. Σκούμπος, Α. Ράπτη, Δ. Γκατζόγια. 2007. Βίος και πολιτεία της αγίας και ένδοξης θαυματουργής αυτοκράτειρας Θεοφανώς (ΒΗΓ 1794). *ΒΕΛΛΑ. Επιστημονική Επετηρίδα* 4, 147–227.
- Εύστρατιάδης, Σωφρόνιος. 1941. Ταμειοῖν Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως. *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 40, 75–106.
- Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου, Ελένη. 1996. *Ταμειὸν ἀνεκδότων βυζαντινῶν ἁσματικῶν κανόνων seu Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Orientis Christiani*. 1. *Κανόνες Μηναίων*. Ἀθήνα.

ST. THEOPHANO THE EMPRESS: FROM CONSTANTINOPLE TO TĀRNOVO

MAYA PETROVA-TANEVA (SOFIA)

St. Theophano, the first wife of the Byzantine Emperor Leo VI (866–912), presents a rare case in the history of hagiography, since the data about the historical figure could be juxtaposed with the interpretation provided by the hagiographical narratives about her – an *Anonymous vita*, an Enkomion by Nikephoros Gregoras (1292/1295–1359/1361), and a Life by a certain “Nicholas, Deacon of the Great Church of St. Lazaros, Bishop of Drynopolis” (the latter being preserved only in Slavonic translation). Although in the Balkans St. Theophano is usually worshiped as a miracle-worker and healer, from its very beginning her cult acquires political connotations – in Byzantium she became a patron saint of the Macedonian dynasty and of her husbands’ heirs; later, her story was involved into the religious controversies around the Palamite doctrine; in fourteenth-century Bulgaria she was perceived as a heavenly defender of the ruling family and of the capital of TĀrnovo. The article examines the source information about the penetration of St. Theophano’s cult in medieval Bulgaria, the appearance of translated and original texts about her, the linking of her veneration to the court, and especially to the family of Tsar Ivan Aleksander (1331–1371).